

KARTAL FİKİR ÇALIŞTAYI'26

Çalışma Rehberi



Felsefe-Din
Komitesi

İçindekiler

Sunuş.....	2
Din Tasavvurunun Kültür ve Ahlâk Üretimindeki Rolü: Normatif Çerçeve ve Kolektif Kimlik..	4
Öz.....	4
Giriş.....	4
1. Ahlakın Din Olmadan Temellendirilebilirliği.....	5
2. Ahlakın İlahi Temellendirilmesi.....	5
3. Ahlakın İnsan Merkezli Temellendirilmesi.....	6
4. Dini Normların Kültürel Kodlara Dönüşümü ve Kültürü Arındırması.....	8
5. Dinin Kolektif Bir Bilinç Oluşturması.....	9
Sonuç.....	10
Kaynakça.....	10
Toplumsal Dayanışma ile Radikal Bireysellik Arasında: İbn Haldun'un Asabiyet Teorisi ve Ayn Rand'ın Objektivizmi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme.....	12
Öz.....	12
Giriş.....	12
1. İbn Haldun'un Asabiyet Teorisi.....	12
2. Toplumsal Düzeni Sağlamada Asabiyet.....	14
3. Objektivizm.....	15
4. Asabiyet ve Objektivizm Karşılaştırması.....	18
Sonuç.....	18
Kaynakça.....	19
Fârâbî'nin Faziletli Şehir Kavramından Hareketle İdeal Toplum Fikrinin Günümüzde İmkânı.....	20
Öz.....	20
Giriş.....	20
1. Terik Temeller ve İnsan Doğası.....	20
2. Toplumun Yapısı ve İşleyişi.....	21
3. Faziletli Şehirlerin Yöneticilerinde Olması Gereken Özellikler.....	22
4. Karşılaştırmalı Perspektif.....	23
5. İdeal Toplum Fikrinin Günümüzdeki İmkânı.....	24
Sonuç.....	24
Kaynakça.....	25

Sunuş

Sayın Delegeler;

Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi, Kartal Fikir Çalıştayı'26 Din ve Felsefe Komitesi olarak sizleri komitemizde ağırlamaktan büyük bir memnuniyet duyuyoruz. İnsanlık tarihinin en köklü ve sarsılmaz iki disiplini olan din ve felsefe, tarihten bu yana bireyin kimliği ve toplumun işleyişinde büyük rol oynamıştır. Bu bağlamda, önümüzdeki 2 gün boyunca farklı felsefi ve dini perspektifleri ele alarak, birey ve toplumsal yapının temel taşlarını analiz edip, ideal toplumun üzerine beraber düşüneceğiz.

Açılış oturumuyla *Siyaset Felsefesinde Meşruiyet Sorunu* başlığı altında devletin toplum üzerindeki yetkisinin ahlaki ve hukuki temellerini sorgulayacağız. Ardından *Din Tasavvurunun Kültür ve Ahlak Üretimindeki Rolü* oturumunda, dini normların nasıl kültürel kodlara dönüştüğünü ve kolektif bir kimlik inşa ettiğini tartışacağız. “Din mi toplumu şekillendirir, yoksa toplum mu dini yorumlar?” sorusu eşliğinde sekülerleşme ve kamusal alan dinamiklerini merkezimize alacağız. *Toplumsal Dayanışma ile Radikal Bireycilik Arasında* başlığıyla İbn Haldun’un “Asabiyet” teorisi ile ayn Rand’ın “Objektivizm”ini karşılaştırıp, toplumsal dayanışma ile bireyci felsefe arasındaki gerilim ve uyumu tartışacağız. Son olarak *Farabi'nin Faziletli Şehir Kavramından Hareketle İdeal Toplum Fikrinin Günümüzde İmkani* oturumunda, geçmişin ütopyik görünen ancak derin bir hikmet barındıran “Erdemli Şehir” tasarımının modern dünyadaki karşılığını ve uygulanabilirliğini konuşacağız.

Amacımız, dogmalardan uzak, rasyonel ve kuşatıcı bir diyalog alanı oluşturmaktır. Tüm bu tartışmalar eşliğinde, birey ve toplum ilişkisini çok boyutlu bir perspektifle inceleyerek yeni ufuklara ulaşabilmeyi umuyoruz. İki gün boyunca gerçekleştireceğimiz bu fikri münazaranın, zihninizde yeni soruların filizlenmesine ve hakikat arayışımıza kıymetli birer katkı sunmasına vesile olmasını dileriz. Hem keyifli hem de öğretici bir çalıştay süreci geçirmeniz için elimizden geleni yapacağımıza şüphenez olmasın.

Komite Eş Başkanları

Muhammed Enes DEMİREL
Gülen DALMIŞ

Din Tasavvurunun Kùltür ve Ahlâk Üretimindeki Rolü: Normatif Çerçeve ve Kolektif Kimlik

Öz

Bu çalışma, din tasavvurunun kùltür ve ahlak üretimindeki rolünü incelemektedir. Makale, öncelikle felsefe–din–ahlak ilişkisi bağlamında ahlakın din olmadan temellendirilip temellendirilemeyeceği sorusunu ele alır. Ardından dini normların zamanla kùltürel kodlara dönüşmesi ve kùltür üzerinde arındırıcı veya dönüştürücü bir rol oynayıp oynamadığı tartışılır. Son olarak dinin ortak değerler ve anlam dünyası oluşturarak kolektif bir bilinç ve toplumsal kimlik meydana getirme potansiyeli analiz edilir. Bu çerçevede bakıldığında çalışma, dinin yalnızca bireysel bir inanç alanı değil, aynı zamanda kùltür ve ahlak üretiminde çok etkili bir unsur olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Ahlak Felsefesi, Norm, Kùltür, Kolektif bilinç, Kimlik, Toplum

Giriş

Bir toplumun neyi doğru neyi yanlış saydığı, kiminle dayanışma içinde olduğu, hangi sınırları ihlal edilemez gördüğü gibi meselelerin tümü büyük ölçüde o toplumun din tasavvuruyla şekillenir. Din, yalnızca ibadet biçimlerini değil, gündelik hayatın en derinine kadar işlemiş bir ahlak yapısını ve kolektif bir kimlik zeminini de üretir. Dinin bu işlevi yalnızca inançla ilgili değildir. Din, neyin iyi neyin kötü olduğunu söyleyen; bunu vahiy, kutsal metin ya da köklü geleneğe dayayan normatif bir çerçeve sunar. Bu çerçeve sayesinde ahlaki yargılar bireysel tercihten çıkar, toplumsal bir zemine oturur. Din bu yönüyle sadece bir inanç sistemi değil, insanların birlikte yaşamayı mümkün kılmak için yüzyıllar içinde başvurduğu en güçlü düzenleme araçlarından biridir.

Kolektif kimlik meselesi de buradan beslenir. Ortak ritüeller, ortak takvimler, paylaşılan yasak ve yükümlülükler bunların hepsi insanın en temel ihtiyaçlarından birine yanıt verir: bir yere ait olmak. Ancak aynı mekanizma içerisi ile dışarı arasında da keskin sınırlar çizer. Bu sınırlar zamanla toplumun en derindeki katmanlarına işler; öyle ki artık dini olarak değil, normal olarak yaşamaya başlar. Bu makale de ele alınacak temel soru tam da bu noktada açılır: Din bu normatif çerçeveyi ve kolektif kimliği ne ölçüde bağımsız olarak üretir, ne ölçüde içinde boy verdiği kùltürel zeminden devralır? Bugün dini dediğimiz pratiklerin, değerlerin ve kimliklerin gerçekte nereye ait olduğu sorusu birçok açıdan yanıtlanmayı bekleyen bir soru olmaya devam eder.

1. Ahlakın Din Olmadan Temellendirilebilirliği

Ahlakın kaynağı problemi, felsefe tarihinin en kadim ve en temel meselelerinden biridir. 'İnsanların bazı eylemleri iyi bazı eylemleriyse kötü olarak değerlendirmesinin dayandığı temel nedir? Ahlaki sorumluluklarımızın kaynağı insan aklı veya duyguları mı yoksa tüm bunların ötesinde ilahi bir otorite midir? Bu sorular Din-Ahlak-Felsefe ilişkisi bağlamında akla gelen ilk sorular olup Antik çağlardan beridir devam eden uzun bir tartışma zincirinin ilk halkasını teşkil etmektedirler.

Bu problemi sistematik şekilde ilk inceleyenlerden biri Platondur. Platon, Euthyphro adlı eserinde 'Bir eylem Tanrı tarafından emredildiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilir?' sorusuyla İlahi iradenin (bağımsız) bir ölçüte sahip olup olmadığını sorgular. Platonla çağdaş bir diğer filozof Aristo'ya göre ahlakın temeli akıl ve erdemdir. Mutlu bir yaşam iyi ahlakla mümkündür. İnsan, aklını kullanarak davranışlarında aşırılık ile eksiklik arasındaki orta yolu (erdemli dengeyi) bulduğunda ahlaklı olur. Ortaçağ düşüncesinde ise dini boyut daha kesinlik kazanır. Thomas Aquinas gibi Ortaçağ Hristiyan düşünürlerine göre ahlakın temeli akılla kavranabilmekle beraber Tanrı ve ilahi yasadır. İnsan, Tanrı'nın koyduğu ahlaki düzeni ve doğal yasayı takip ederek doğru ve erdemli davranışı belirler. İslam düşüncesinde de (Kelam) benzer tartışmalar gerçekleşmiş ve iki temel ekol öne çıkmıştır: Eşari ekolüne göre iyi ve kötünün asıl belirleyicisi Allah'ın emridir. İnsan aklı bazı şeyleri sezebilir fakat ahlaki hükmün kesin ölçüsü vahiydir. Eşariliğe kıyasla akli önceleyen Maturidiliğe göre ise insan aklı iyi ve kötünün ne olduğunu ana hatlarıyla sezebilir ve büyük ölçüde anlayabilir. Vahiy tamamlayıcı ve kesinleştirici roledir. Modern döneme gelindiğinde bu tartışmalara farklı yaklaşımlar getirilmiştir. David Hume ahlakın insan duygularına dayandığını savunurken Kant ahlakın temelini aklın rasyonel bir biçimde ortaya koyduğu evrensel bir ahlak yasasında temellendirmeye çalışmıştır.

Tüm bu tarihsel tartışmalar günümüzde de devam etmekte olup soru hala aynıdır: Ahlaki değerlerin kaynağı sadece İlahi bir otorite midir, yoksa insan aklı ve doğasının kendisinde mi temellenir? Din ile ahlak arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği sorusu da bu problem etrafında şekillenmeye devam etmektedir.

2. Ahlakın İlahi Temellendirilmesi

Ahlakın ilahi temellendirilmesi, iyilik ve kötülüğün nihai kaynağının Tanrı olduğunu savunur. Buna göre doğru ve yanlış yalnızca insan aklı veya toplumsal kurallarla belirlenmez, Tanrının iradesi ve vahiy bu ayrımı şekillendirir. Farklı dini düşünürler farklı yollar önermiş olsa da ortak nokta ahlakın en derin temeli olarak ilahi iradenin kabulüdür.

2.1. İlahi Buyruk Teorisi

İlahi buyruk teorisine göre bir eylemin iyi veya kötü olması Tanrı'nın o eylemi emredip emretmemesine bağlıdır. Bir davranış Tanrı tarafından emredilmişse iyi, yasaklanmışsa kötüdür. Bu yaklaşımda ahlak doğrudan Tanrıdan kaynaklanır ve bu nedenle iyi ile kötüyü ayırt etmede vahye kesin bir referans kabul edilir. Ancak bu yaklaşım çeşitli felsefi eleştirilere maruz kalmıştır. Eğer bir eylem yalnızca Tanrı emrettiği için iyi kabul ediliyorsa, ahlaki değerlerin tamamen Tanrının iradesine bağımlı olduğu sonucu ortaya çıkar. Bu durumda teorik olarak Tanrı farklı bir emir vermiş olsaydı aynı eylem farklı bir ahlaki değere sahip olabilirdi.

Bu noktada eleştirilerin temelinde, ahlakın nesnel ve zorunlu bir yapıya sahip olup olmadığı sorusu yer alır. Çünkü bu yaklaşıma göre “iyi” kavramı Tanrı’nın iradesine indirgenmekte ve bağımsız bir anlam taşımamaktadır. Bu durum, ahlakın değişmez bir ölçüt olmaktan ziyade tamamen iradeye bağlı ve potansiyel olarak değişebilir bir yapıya dönüşmesine yol açar. Böylece ahlaki değerler evrensel bir temelden ziyade emir-temelli bir zemine oturmuş olur ve bu da “neden iyi?” sorusunu tam anlamıyla açıklamaktan ziyade başka bir düzleme taşır.

2.2. Doğal Hukuk

İlahi temelli bir diğer yaklaşım, Tanrı’nın evrene yerleştirdiği bir ahlaki düzen bulunduğunu ve insan aklının, dinin rehberliği olmadan dahi bu ahlaki düzeni kavrayabileceğini savunur. Tanrı ahlakın nihai kaynağı olmakla birlikte insan aklı da iyi ve kötünün ne olduğunu sezebilecek güce sahiptir. Bu görüşün temsilcilerinden Thomas Aquinas’a göre insan aklı, Tanrı’nın yarattığı düzen içinde iyi ve kötüye ilişkin temel ilkeleri kavrayabilir.

2.3. İslam Düşüncesinde Ahlakın Kaynağı

İslam düşüncesinde ahlakın kaynağı meselesi hüsün-kubuh tartışması etrafında şekillenmiştir. Burada da temel soru, bir eylemin iyi veya kötü olduğunun akıl yoluyla mı yoksa ilahi vahiy aracılığıyla mı bilinebileceğidir. Eşari kelamında iyilik ve kötülük yalnızca Allah’ın iradesine dayanır. Bir eylem, Allah tarafından emredildiği için iyidir ve yasaklandığı için kötüdür. İnsan aklı bu değerleri tek başına belirleyemez; akıl ancak vahiy anlamada yardımcı olur. Maturidi kelamında ise eşyanın/fiillerin tabiatında hüsün ve kubuh olduğu kabul edilir ve insan aklı, ana hatlarıyla ahlaki değerleri, iyi kötü ayrımını vahiy olmadan da kavrayabilir. Ancak burada en önemli nokta şudur ki; Maturidiliğe göre bir fiilin iyi veya kötü olduğunu bilmek insana ahlaki sorumluluk yüklemeyi, bu sorumluluk nihai otorite olan vahyin emir/yasaklarıyla sağlanır. Sonuç olarak denilebilir ki Maturidi yaklaşım Doğal hukuk, Eşari yaklaşımsa İlahi buyruk teorisine yakın durmaktadır.

3. Ahlakın İnsan Merkezli Temellendirilmesi

3.1. Akıl Ve Erdem Temelli Ahlak

İnsan merkezli ahlak teorilerinin önemli bir kısmı, ahlakın temelini insan aklında arar. Bu yaklaşıma göre insanlar doğru ve yanlış hakkında düşünme ve ilke oluşturma (ahlaki sorumluluk) kapasitesine sahiptir. Aristo’ya göre her varlığın kendine özgü bir amacı/işlevi (fitrat) vardır. Bir şey kendi doğasına uygun şekilde işlevini yerine getiriyorsa iyi sayılır. Örneğin buzdolabının amacı soğutmaktır ve buzdolabının iyi-kötülüğü soğutup soğutmaması üzerinden değerlendirilir. Judith Jarvis Thomson bunu şu cümleyle formülize eder: 'İyi bir K olmak, bir K olarak iyi olmaktır'. İnsan için bu işlev akıl sahibi olmasıdır. Dolayısıyla iyi yaşam akla (ve insan fitratına) uygun şekilde erdemli bir karakter geliştirmekle mümkün olur. İnsan erdemleri alışkanlık yoluyla kazanır ve bu erdemler sayesinde dengeli ve doğru davranmayı öğrenir.

Immanuel Kant ise ahlaki insan aklının ortaya koyduğu evrensel ilkelere dayandırır(Ödev ahlaki da denir). Temel fikir şudur: ‘Ancak evrensel bir kanun olması gerektiğini de isteyebileceğin şekilde davran.’ Eğer bir davranış evrensel bir yasa haline getirildiğinde çelişki ortaya çıkıyorsa, o davranış ahlaki değildir. Diyelim ki X kişinin arkadaşına borcu var ve ödeyemiyor. O halde 4 seçenek mevcuttur. İlki X kişinin borcu kapatmak için arkadaşını öldürmesidir. Şimdi düşünüldüğünde; ‘Herkes hedefine birini öldürerek varırsa ne olur?’ sorusu sorulup ‘herkes birbirini öldürmelidir’ sonucu şeklinde bir evrensel kanun olabilir mi? Olursa ortada insan kalmaz. O halde bu davranış ahlaki olarak kötüdür. İkinci seçenek olan yalan söylemeye geçilecek olursa şu soru sorulur: ‘Herkes çıkarı için daima yalan söyleyebilir’ umumi bir kanun olabilir mi? Olamaz çünkü bu kanunda önceki gibi kendisiyle çelişiktir. Ayrıca Herkesin birbirine yalan söylediği bir ortamda Doğrudan söz etmek mümkün değildir. Üçüncü seçenek olan hırsızlık yapıp borcu ödemek durumunda da ‘Herkes çıkarı için daima çalmalıdır’ sonucuna ulaşılır. Ancak bu da alemşümul bir yasa olmaya müsait değildir. Herkesin hırsızlık yaptığı bir ortamda mülkiyet kavramı ortadan kalkar, geçici sahiplenmeler olur ve çalmak kelimesi anlamsızlaşır. Bu seçenek de kendisiyle çelişiktir. O halde nihai olarak denilebilir ki ilk üç seçeneğin ‘kötü’ olduğu kanıtlandığına göre X kişisi 4. Seçeneğe, borcunu ilk üç seçeneğe bulaşmadan ödemeye mahkumdur.

3.2. Duygu ve Vicdan Temelli Ahlak

Birtakım düşünürler ahlakın temelini akıldan ziyade duygu temelli olduğunu savunur. Bu yaklaşımda insanlar başkasının acısını hissedebilme, empati kurma ve merhamet etme gibi doğuştan gelen temayüllere sahiptir. Ahlaki yargılarda büyük ölçüde bu duygusal ölçütlerden doğarlar. Bu görüşün en önemli temsilcilerinden biri David Hume'dur. Hume'a göre akıl tek başına insanı eyleme sevk edemez, akıl yalnızca olgular hakkında bilgi verir. İnsanları gerçekten harekete geçiren şey ise duygulardır. Bu nedenle bir davranışı iyi veya kötü olarak değerlendirmemizin nedeni yalnızca mantıksal bir çıkarım değil, o davranışın bizde uyandırdığı(kalpten gelen) ahlaki onay veya hoşnutsuzluk duygusudur. Örneğin başkasına zarar veren bir davranış gördüğümüzde bunu yanlış bulmamızın nedeni, o davranışın empati ve merhamet duygularımızla çatışmasıdır, insanın bir davranışı iyi/kötü olarak değerlendirmesi için rasyonel bir çerçeveye oturtmasına gerek yoktur.

3.3. Toplum Temelli Ahlak

Bazı düşünürler ise ahlakın temelini ahlakın anlam kazandığı toplumsal yaşamda ararlar. Toplum temelli ahlak anlayışında ahlak insanlık tarihi içerisinde insanların birlikte yaşayabilmesi için zamanla ortaya çıkmış normlar bütünüdür. İnsanlar topluluk içinde yaşadıkları için güven, işbirliği ve düzeni koruyan bazı davranışlar teşvik edilirken bazıları yasaklanır. Böylece doğru ve yanlış hakkındaki birçok yargı, toplumun ortak yaşamını sürdürebilmesi için oluşan kurallardan şekillenir. Bu görüşün önde gelen temsilcilerinden Durkheim'a göre ahlak toplumun bireyler üzerinde oluşturduğu bağlayıcı bir güçtür. Bireyler küçük yaşlardan itibaren toplumun değer kalıplarını öğrenir ve bunları içselleştirirler. İnsanda doğuştan gelme bir ahlak anlayışı mevcut olmadığı gibi birçok ahlaki davranışta bireysel tercihten ziyade toplumsal düzenin bir parçasıdır.

Özetlemek gerekirse din ve ahlak ilişkisi, felsefe tarihinde uzun süredir tartışılan temel meselelerden biridir. Bu tartışmanın merkezinde ahlaki değerlerin kaynağının ilahî irade mi yoksa insanın kendi imkanları mı olduğu sorusu yatar. Bir tarafta ahlaki Tanrı'nın emir/yasaklarına ve vahye

dayandıran yaklaşımlar bulunurken diğer tarafta ahlaki insan aklına, duygularına veya toplumsal yaşamın ortaya çıkardığı normlara dayandıran teoriler geliştirilmiştir.

Din temelli yaklaşımlar ahlakın bağlayıcılığını ilahi bir otoriteye dayandırarak davranışlara nihai bir temel sağlamaya çalışır. Buna karşılık insan merkezli yaklaşımlar, ahlakın din dışında da temellendirilebileceğini göstermeye çalışan farklı açıklamalar ortaya koyar. Bu noktada son bir parantez açılacak olursa denilebilir ki din temelli teoriler bireylere ahlaki sorumluluk yüklemek konusunda ilahi referanslara dayandığından insan temelli yaklaşımlara kıyasla çok daha bağlayıcıdır. Bir insanın bir fiilin kötü olduğunu bilmesi otomatik olarak ona o fiili yapmama sorumluluğu yüklemeyi din olmadıkça.

Sonuç olarak din ve ahlak ilişkisi tek bir cevapla çözülebilecek bir mesele değildir. Felsefe tarihinde geliştirilen farklı yaklaşımlar, bu sorunun çeşitli yönlerini aydınlatmış ve ahlakın temellendirilebilirliği üzerine zengin bir tartışma alanı oluşturmuştur. Bu nedenle din ile ahlak arasındaki ilişkinin niteliği, felsefi düşüncenin önemli tartışma konularından biri olmaya devam etmektedir.

4. Dini Normların Kültürel Kodlara Dönüşümü ve Kültürü Arındırması

Din bir topluma girdiğinde boş bir zemine değil, köklü alışkanlıklar, inançlar ve gelenekler üzerine iner ve çoğu zaman bu gelenekleri arındırma üzerine meydan okur. Dinin en temel iddialarından biri zaten budur: doğruyu yanlıştan ayırt etmek, toplumu belirli bir ahlaki çerçeveye çekmek. Bu dönüştürücü güç tarihte defalarca kendini göstermiştir. Bir toplumda kadına yönelik belirli pratikler "gelenek" adına sürdürülürken din bu pratikleri sorgulamış, bazılarını yasaklamış, yerine farklı bir ahlak anlayışı koymuştur. Kimi zaman kan davaları, kimi zaman belirli kurban ritüelleri, kimi zaman kast sistemleri. Dini öğretiler bunların büyük bölümüne farklı derecelerde karşı çıkmış ve toplumsal dönüşümün motoru olmuştur.

Dinin bu arındırıcı işlevi yalnızca kurumsal düzeyde değil, bireysel düzeyde de işler. İnanan bir birey belirli bir davranışın "gelenekten geldiğini" bilse de dini öğretinin bunu yanlış olarak nitelendirmesi durumunda çoğunlukla dini öğretiyi tercih eder. Bu tercih zamanla toplumda birikir ve köklü alışkanlıklar değişmeye başlar. Yani din, bireyin vicdanı üzerinden toplumu dışarıdan değil içeriden dönüştürür. Bu süreç tesadüfi değildir. Dinin "vahiy" ya da "ilahi kaynak" iddiası taşıması, ona toplumsal geleneklerin üzerinde bir otorite sunar. İnanan birey için din yerel alışkanlıktan daha bağlayıcıdır. Bu yüzden din kültürü dışarıdan değil, bireyin vicdanından içeriden dönüştürür. Bu da onu diğer toplumsal kurumlardan çok daha güçlü bir değişim aracı yapar.

Kültür dini kendi kalıbına döker ama pratiğe bakıldığında tablo çok daha karmaşıktır. Aynı dinin farklı coğrafyalarda nasıl farklı biçimler aldığına bakmak yeterlidir. Endonezya'daki Müslümanlıkla Suudi Arabistan'daki Müslümanlık aynı kitabı paylaşır ama ibadet biçimleri, kadın algısı, müzikle ilişkisi, ölü ritüelleri birbirinden belirgin biçimde ayrılır. Brezilya'daki Hristiyanlıkla İtalya'daki Hristiyanlık aynı inancı taşır ama kutlama biçimleri, aziz kültleri, kilise mimarisi bambaşkadır. Bu farklılıklar rastlantı değildir. Toplumlar dini kabul ederken onu olduğu gibi almaz; kendi kültürel süzgeçlerinden geçirir. Eski inançların bir kısmı yeni dinin içine sindirilir, bazı ritüeller yeni isimlerle yaşamaya devam eder, yerel figürler dini anlatıya dahil edilir. Sonuçta ortaya "saf din" değil, o toprağa özgü bir din versiyonu çıkar. Burada dikkat çekici olan şudur ki bu yerelleşme süreci

çoğunlukla bilinçli bir tercih değildir yani insanlar dini bilerek modifiye etmez. Aksine, yeni gelen inancı kendi dünya görüşleriyle, kendi sembollerine, kendi anlama biçimleriyle yorumlarlar. Bu yorum zamanla standart hale gelir ve birkaç kuşak sonra artık kimse bunun "ekleme" olduğunu fark etmez. O pratik, dinin kendisi olarak yaşanmaya başlar. Buna dinin yerelleşmesi denir ve bu süreç dini zayıflatmaz aksine o toplumda kalıcı kılar. Çünkü insanlar kendi kültürel diliyle konuşan bir inancı daha kolay benimser, daha uzun süre taşır. Dini liderler de çoğunlukla bunu sezgisel olarak bilir ve mesajı yerel kodlarla iletir.

Bugün dini dediğimiz pratiklerin ne kadarı vahiydir, ne kadarı alışkanlıktır? Bu soru hem teolojik hem de sosyolojik açıdan son derece keskin bir sorudur. Ülkemizden gündelik bir örnek vermek gerekirse: Türk toplumunda ölünün ardından yedinci ve kırkinci günlerde yapılan Cenaze Mevlidi yaygın bir dini uygulama olarak görülür. Ancak bu tarihlerin İslamîyette doğrudan bir karşılığı yoktur, Orta Asya kökenli inanç pratiklerinin İslami bir kılığa bürünmüş halidir. Peki bu pratik dini midir, kültürel midir? Onu yapan kişi için kesinlikle dinidir, fakat kaynağı kültürel midir. Bu örneğin benzerlerini bulmak toplumumuz için pekala mümkündür. Nazar boncuğu, türbe ziyaretleri, yağmur duası törenleri, belirli günlerde yapılan adaklar. Bunların büyük bölümü hem dini hem kültürel kimliğin iç içe geçtiği gri alandır. Ve bu gri alan, toplumun büyük çoğunluğunun dinini yaşadığı alandır. Benzer biçimde Anadolu'da yaygın olan "hayır için lokma döktürmek" geleneğine bakılabilir. Bu pratik hem dini bir yükümlülük hem de toplumsal bir ritüel olarak algılanır. Ama ne zaman başladığı, hangi İslami kaynağa dayandığı sorulduğunda net bir yanıt vermek güçleşir. Çünkü bu pratik, İslam öncesi geleneklerin zaman içinde İslami bir anlam kazanmasıyla oluşmuştur Dolayısıyla "saf din" büyük ölçüde bir idealdir. Gerçekte her dinin yaşayan hali, vahyin kültürle karşılaştığı noktada şekillenir. Kültür dini yerelleştirir, din kültürü dönüştürür ve bu iki süreç aynı anda, sürekli biçimde işler.

Din mi kültürü arındırır, kültür mü dini değiştirir sorusunun tek yönlü bir yanıtı yoktur çünkü bu iki süreç birbirini dışlamaz, birlikte işler. Din topluma girdiğinde gerçekten dönüştürücü bir güç olarak hareket eder. Eski alışkanlıklara meydan okur, yeni bir ahlak çerçevesi sunar. Ama aynı zamanda toplum da dini durduğu yerde bırakmaz. Onu kendi diliyle, kendi sembollerine, kendi tarihiyle yeniden şekillendirir. Bugün "dini" dediğimiz pek çok pratik, bu iki gücün yüzyıllar içindeki karşılaşmasının ürünüdür. Bunu fark etmek dini küçümsemek değildir. Aksine, dinin insan hayatındaki gerçek yerini -idealin değil, yaşananın yerini- anlamaktır. Ve bu farkındalık, hem dini hem de kültürel mirası daha dürüst bir gözle değerlendirmeyi mümkün kılar.

5. Dinin Kolektif Bir Bilinç Oluşturması

Dinin bir arada tutma gücü soyut bir iddiadan ibaret değildir. Din ortak inanca sahip bireyler arasında somut bir yardımlaşma ağı oluşturur. Aynı camiye giden komşuların birbirinin düğününe, cenazesine gitmeleri, aynı kilisede ibadet eden insanların birbirinin çocuğuna iş bulması gibi. Bu ilişkiler resmi kurumların çoğundan daha hızlı ve daha içten işler. Bunun temelinde yatan şey kimlik ortaklığıdır. İnsanlar kendileriyle aynı kimliği paylaşan birine doğal olarak daha fazla güvenir, daha kolay yardım eder. Bu güven ortamı zamanla kurumsal bir dayanışma ağına benzer. Dinin bir diğer güçlü işlevi anlam sunmasıdır. Dini kimlik toplumsal seferberliği kolaylaştırır. Ortak dini değerler etrafında yaşayan topluluklar kriz dönemlerinde çok daha hızlı harekete geçer. Deprem yardımından mahalle dayanışmasına kadar pek çok toplumsal eylem dini ağlar üzerinden yürür.

Ancak kolektif kimlik kaçınılmaz olarak dışlama üretir. İnsanlarda "biz" duygusu güçlendikçe bu grubun dışındakiler onlara uzak görünmeye başlar ve kaçınılmaz olarak onlar' ortaya çıkar. Dini kimlik bu eğilimi güçlü biçimde tetikler çünkü din yüzeysel bir tercih değildir, çoğu kişi için ebeveynlerini taklit ederek din anlayışı/kültürü edinilir ve neredeyse doğuştan gelen özellikler kadar seçimimiz dışındadır ancak diğerlerinden farkı Dinin net bir şekilde daha güçlü ve etki alanı daha geniş oluşudur. Dini kimliği güçlü olan toplumda farklı kültürler büyük bir ön yargı kaynağı olabilir. Bu bakış açısı gündelik hayatta ayrışmayı, siyasette kutuplaşmayı, uç durumlarda ise çatışmayı doğurur. Günümüzde bunu dünyanın birçok bölgesinde kolaylıkla gözlemlemek mümkündür. Dini kimliğin güçlü olduğu toplumlarda farklı inanç gruplarına yönelik önyargılar çoğunlukla daha yüksektir.

Dini kimlik barışı nasıl etkiler? Bu soruya tek yönlü bir yanıt vermek mümkün değildir. Sonucu belirleyen dini kimliğin gücü değil, bu kimliğin "diğerleri" ile kurduğu ilişki biçimidir. Eğer dini kimlik kendi yollarını doğrulayıp diğerlerini yalanlıyorsa güçlenen dini kimlik toplumsal barışı zedeler. Farklı gruplar arasındaki mesafe artar, ortak zemin daralır. Ama karşılıklı saygı duyulan dini kimlikler toplumsal barışı zayıflatmayabilir.

Sonuç olarak denilebilir ki din, toplumları bir arada tutma kapasitesi olan güçlü bir kimlik kaynağıdır. Sınıf, dil ve etnik köken gibi derin farklılıkları aşan bir dayanışma üretebilir. Ama aynı güç yanlış çerçevelendiğinde dışlama ve çatışmanın en verimli zeminini de hazırlar. Asıl mesele dini kimliğin var olup olmaması değildir. Asıl mesele bu kimliğin "öteki" ile nasıl bir ilişki kurduğudur. Kendini güçlü hisseden ama ötekini tehdit olarak görmeden var olabilen bir kimlik hem mümkündür hem de zorunludur. Ve bu her toplumun sürekli yeniden kurmak zorunda olduğu ince bir dengedir.

Sonuç

Din, ahlak ve kültür arasındaki bağ tek bir bakış açısıyla açıklanamayacak kadar çok yönlüdür. Ahlakın kaynağı meselesi felsefe tarihi boyunca hem din hem de insan merkezli yaklaşımlarla ele alınmış, birçok farklı fikir bu meseleyi aydınlatmaya çalışmıştır. Bununla birlikte din, tarihte yalnızca bir inanç alanı olarak kalmamış; toplumların değer dünyasını, kültürel pratiklerini şekillendirmiş, bireyler arasında kolektif bilinç oluşmasına vesile olmuştur. Dini normlar bazen kültürel alışkanlıkları güçlendiren bir çerçeve sunarken bazen de toplumsal birliği ve kolektif kimliği güçlendirmiştir. Bu nedenle din tasavvurunun rolünü anlamak, aynı zamanda toplumların her türlü değer üretim mekanizmalarını anlamak açısından önemli bir imkan sunmaktadır.

Kaynakça

Berger, P. (1967). Kutsal Şemsiye: Din Sosyolojisinin Ana Unsurları. New York: Doubleday.

Frankl, V. (1946). İnsanın Anlam Arayışı. Viyana: Deuticke.

Geertz, C. (1973). Kültürlerin Yorumu. New York: Basic Books.

Akdemir, F. (2009). *Ahlâkî normların ontolojik kaynağı ve epistemolojik değeri bağlamında din/Tanrı-ahlâk ilişkisi. Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 5(19-20), 35-53.

Ateş, N. (2021). İmam Mâtürîdî'nin ahlâk düşüncesinde ahlâkın kaynağı olarak insan tabiatı. *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 12(3), 123–145.

Woodhead, L. (2011). "Five Concepts of Religion." *International Review of Sociology*, 21(1), 121–143

Tuzcuoğlu, N. (2008). *Kant'ta Ödev Ahlâkının Temellendirilmesi*. Marmara Üniversitesi Açık Arşiv.

<https://evrimagaci.org/ahlak-felsefesine-etige-giris-neve-gore-kime-gore-7828>

<https://onculanalitikfelsefe.com/ilahi-buyruk-emir-teorisi-michael-w-austin-internet-encyclopedia-of-philosophy/>

<https://www.felsefe.gen.tr/david-humeun-ahlak-felsefesi-etik-anlayisi/>

Toplumsal Dayanışma ile Radikal Bireyselcilik Arasında: İbn Haldun'un Asabiyet Teorisi ve Ayn Rand'ın Objektivizmi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Öz

Bu başlık altında toplumun oluşumu, gelişimi ve sürekliliği konusunda iki farklı yaklaşım, İbn Haldun'un Asabiyet teorisi ve Ayn Rand'ın bireysel akıl ve rasyonel egoizm temelli objektivist teorisi üzerinden karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Bu başlıkta toplumların yapısında bireyin mi yoksa kollektif bilincin mi daha etkili olacağı analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Asabiyet, objektivizm, egoizm, medeniyet, kapitalizm

Giriş

Toplumların oluşumu ve yükselişi tarih boyunca birçok düşünürün ilgisini çeken bir mesele olmuştur. Bu düşünürlerin ortak fikrine göre toplumsal olguların ve olayların anlaşılması için deney ve gözlemlerden hareketle oluşturulmuş kavram oluşturmaktan geçmektedir. Bu bağlamda İbn Haldun Asabiyet kavramı üzerine toplumu inşa ederken Ayn Rand toplumu objektivizm ve rasyonel egoizm üzerine inşa etmiştir. Asabiyet teorisi toplumların birlik ve dayanışma ile kurulup devam ettiğini ileri sürerken egoizm toplumun bireysel akıl çıkar temelli oluştuğunu ve toplumu da yüksek akılların geliştirdiğini ileri sürer. Bu iki yaklaşım toplumun gelişiminde bireyin mi yoksa toplumsal dayanışmanın mı daha belirleyici olduğu sorusunu akıllara getirir. Dolayısıyla asabiyet teorisi ile objektivizm arasında yapılacak olan karşılaştırma, toplum ve birey arasındaki ilişkinin felsefi temelini anlamak adına iyi bir tartışma alanı sunacaktır.

1. İbn Haldun'un Asabiyet Teorisi

İbn Haldun, yazdığı *Mukaddime* adlı eserinde toplumun oluşum ve yükselişini asabiyet teorisi ile açıklamıştır. Ona göre toplumun en büyük gücü bireyler arasındaki birlik ve dayanışma ruhudur. İşte bu ruha İbn Haldun asabiyet adını vermiştir. Bu kavram '*Bir topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhu*' şeklinde tanımlanabilir. Bu düşünceye göre toplumun sürdürülebilmesi için olması gereken birlik ve dayanışma asabiyet ile sağlanır. Teoriye göre birey kendisiyle daha fazla ortak paydaya sahip kişi ve gruplarla yardımlaşma ve dayanışmaya meyillidir. Bu ortak paydalar ne kadar fazla ve önemli ise yardımlaşma ve birlik de bir o kadar fazla olur.

Kavramın İslamiyetten önceki dönemde ifade ettiği "ırkçılık veya kabilecilik" anlamları nedeniyle İslam kültüründe bu kavram, daha çok olumsuz bir kavram olarak değerlendirilmiştir;

özellikle Hz. Muhammed'in kabilecilik anlamındaki asabiyeti katı bir dille eleştirmesi ve reddetmesi nedeniyle Müslüman bilginler, asabiyeti bir erdemsizlik olarak yorumlamışlardır. İbn Haldun ise, bu sözcüğe olumlu bazı anlamlar yükleyerek onu kendi tarih ve toplum teorisinde önemli bir yere oturtmuştur.

1.1. Temel Grup (Aile/Nesep) Asabiyeti

Asabiyet, çeşitli gruplar içinde çeşitli şekillerde karşımıza çıkar. Bu türler toplumların yapısını ve dayanışma zincirini anlamada önemli bir rol oynar. İbn Haldun'a göre dayanışmanın oluşabilmesi için bireylerin aynı toplumsal grup içerisinde bulunması gerekmektedir. Toplumdaki en temel grup da ailedir. Asabiyetin tam olarak sağlanması için en önemli faktör kan bağıdır. İbn Haldun bu hususu şöyle ifade etmektedir.

“Asabiyetteki savunma ve mücadeleden kastedilen konu, sadece soy bağıyla (nesep) tam olarak gerçekleşebilir. Çünkü yardımlaşma durumu yakın akraba arasında, dağılma hali ise yabancı ve uzak olanlar arasında görülür.”

Asabiyet kavramının en doğal ve saf hali ailede ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan aile kurumu toplumun ve asabiyetin temelidir denebilir. Her insan bir ailede doğmakta, doğduğu ailenin bakım ve himayesi altında büyümektedir. Böylece herkes ilk yardımlaşma ve dayanışma duygu, düşünce ve pratiğini ailede görmektedir. Bu açıdan aile, sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın temel kurumu olmaktadır. Diğer toplumsal birlikler dağılabilir ancak aile, dağılması en zor olan gruptur.

Asabiyet teorisine göre toplumun temel yapıtaşı ailedir. Ailedeki yardımlaşma ve dayanışma çekirdek ailede geniş aileye kıyasla daha fazla olmaktadır. Aradaki kan/soy bağı yakın olursa, o kişi ya da kişilere duyulan yardım etme arzusu da o derece güçlü olmaktadır. Ailenin veya nesep asabiyetinin önem ve işlevine ilişkin olarak İbn Haldun şöyle bir çözümlemeye bulunmaktadır:

“Çok azı istisna, insanlarda akrabalık ilişkisi doğal bir şeydir. Bu ilişkinin gereklerinden biri de gayrete gelerek, yardıma ihtiyaç duyan hısım ve akrabaların yardımlarına koşmaktır. Kuşkusuz ki, akrabası zarara uğrayan biri, bundan dolayı kendini zelil hisseder, bu durum da onun ağrına gider. Akrabamın maruz kaldığı haksızlıkları ve tehlikeleri önleyebilsem, diye temenni eder. Bu, var olduklarından beri insanlarda doğal olarak var olan bir eğilim ve duygudur. Birbirinin yardımına koşanlar arasındaki soybağı, birleşme ve kaynaşma meydana getirecek kadar çok yakınsa, aradaki bağ açık olur, demektir. Bu bağın soy olarak var ve açık oluşu yardımlaşmayı gerektirir”

1.2. Milli Bilinç Asabiyeti

İbn Haldun'a göre toplumu bir arada tutan nesep dışındaki farklı asabiyetler de vardır. Kendisi bu olguyu “sebeplilik asabiyeti” olarak kavramsallaştırır. Ona göre, bir soydan gelmeseler bile, insan doğasında yardımlaşma ve birleşme özelliği mevcuttur. Sebep asabiyetlerinin en önemlilerinden biri ulusları meydana getiren ve onun temelini oluşturan milli bilinç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugün yeryüzünde bulunan irili ufaklı toplulukların temelinde dil, kültür ve coğrafya birlikteliğinden oluşan milli bilinç asabiyeti vardır. Milletlerin devlet oluşturması asabiyetin gücüne bağlıdır. Bazı güçlü asabiyetler devletleşebilmişken bazıları da devletleşememişlerdir. Bunları dışında devletleşememiş ancak kendi kültür ve geleneklerini yaşayan milli asabiyetler de bulunmaktadır.

1.3. Siyasi Asabiyet

Birden fazla milletin/etnik grubun beraber yaşadığı topluluklarda toplumdaki düzenin,adaletin ve huzurun sağlanması için bir güce ihtiyaç vardır. Bu durumda toplumdaki asabiyetler arasında birisi diğer asabiyetlerde daha güçlü ve egemen olur ve toplumda ‘Hükümet’ görevini üstlenir. Diğer asabiyetler de bu ihtiyacı karşılaması için güçlü asabiyyete destek olurlar ve belirtilen gaye uğruna birlik ve beraberlik oluşur.Bu birlik ve beraberliği oluşturan asabiyet siyasi asabiyettir.

İbn Haldun'a göre devletin oluşumu bu şekilde gerçekleşir ve devletin oluşmasındaki temel sebep de asabiyettir. Devlet, herhangi bir asabiyyete ait hâkimiyetin mekânsal ve zamansal uzantısıdır. Devlette siyasi birlik ve otoritenin sağlanması için o toplumda birden fazla egemen asabiyyetin bulunmaması elzemdir.

1.4. Dini Asabiyet

Her türlü din, ideoloji, felsefe vb. düşünsel manevi inanç ve değerler toplumsal hayatın ortak unsurlarındandır. Bu bağlamda toplumsal inanç ve değerler de bir asabiyet oluşturmaktadır. İnançın gücü ve yoğunluğu toplumsal birlik, beraberlik ve başarının ana bileşenlerinden biridir. Toplumda farklı türlerde asabiyetler etkisini gösterir. Din asabiyyeti diğer asabiyyeteki farklılıkların insanları ayırmasını engeller ve toplumsal birliği sağlar. İbn Haldun için din diğer ayırıcı unsurları bir kenara itmekle birlikte manevi hedefleri toplumun önüne koymaktadır. Ona göre dinden arınmış bir asabiyyet, birleştirici olabilmek bir yana, bölücü ve hatta parçalayıcı dahi olabilir.

1.5. Küresel Asabiyet

Küresel asabiyyet diğer asabiyyetlerden farklı olarak bir topluma has değil, toplumlararası veya toplumlar üstü bir asabiyyet türüdür. Her asabiyyetin sürekli büyümek ve genişlemek ister. Küresel asabiyyet kavramı da herhangi bir yerel asabiyyetin büyümesi ve genişlemesinden başka bir şey değildir. Genişleme kendine denk bir asabiyyetle karşılaştığında egemenlik sınırı oluşur. Her asabiyyetin maksimum büyüme ve genişleme hedefi vardır. Ulusal sınırları aşan asabiyyetler küresel asabiyyet konumuna yükselirler.İbn haldun bu durumu şöyle ifade eder:

“En güçlü asabiyyet, kendi kabilesi üzerinde egemenlik kurunca, doğası gereği kendisinden uzakta olan diğer asabiyyetler üzerinde de egemenlik kurmak ister. Eğer egemenlik kurulmak istenen asabiyyet, egemenlik kurmak isteyen asabiyyetin dengi olur veya onun egemenlik kurma isteğine karşı duracak kuvvette ise, artık ortada birbirine denk iki savaştı güç ve eş kuvvette sahip iki taraf var demektir. Bunlardan her birinin, kendi bölgesi ve kavmi üzerinde bir egemenliği bulunur. Dünyadaki çeşitli milletlerin ve kabilelerin durumu buna örnektir.”

2. Toplumsal Düzeni Sağlamada Asabiyet

Toplumların ayakta durabilmesi için toplumsal hayatın istikrarlı ve sağlıklı bir şekilde işlemesi, yani bir düzenin var olması gerekmektedir. İbn Haldun toplumsal hayatta ortaya çıkabilecek bazı çatışma ve haksızlıkları önleyici bir mekanizmanın (Devletin) varlığının kaçınılmaz olduğunu düşünür. Ona göre bu toplumsal düzenin sağlayıcı gücü asabiyyettir. Toplumsal düzenin sağlanması

için bir devlete/iktidara ihtiyaç vardır. Bu iktidarın oluşabilmesi ve sürdürülebilmesi için de bu toplumda güçlü bir asabiyet zorunludur.

İbn Haldun'a göre toplum gruplardan oluşmaktadır. Gruplar birbirine denk olursa devletin oluşumu gerçekleşemez. Devlet, kaynağını toplumsal eşitsizliklerden alır. Toplum eşitsiz gruplardan oluştuğundan, bu eşitsiz yapıyı düzenleyici ve denetleyici olan kurum devlettir. Bu açıdan bakıldığında asabiyet, toplumsal düzenin sağlayıcı kurumu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Asabiyet, aile asabiyeti dışında son derece dinamiktir. Toplum içerisindeki grupları birleştiren unsurlar, zaman içerisinde güçlenebilir veya etkisini kaybedebilir. Bu durumdan toplum doğrudan etkilenir ve toplumda değişim gözlemlenir. Yani toplumsal değişimi sağlayan temel unsur da asabiyettir. İbn Haldun toplumsal değişim ile asabiyeti şu sözlerle de bağdaştırmıştır:

‘Toplumdaki her grup kendi istek ve hedeflerini gerçekleştirmek ister. Bu hedeflerin nihai noktası topluma egemen olmak ve iktidarı ele geçirmek şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla gruplar (asabiyetler) arasındaki çatışmalar toplumsal değişimin kaynağını teşkil etmektedirler. Sonuçta toplumsal değişimin kaynağını da asabiyet oluşturmaktadır.’

Düzen ve değişim diyalektik bir süreçtir. Her düzen değişmeyi her değişim düzeni içinde barındırır. Ancak her iki durumda da ana aktör asabiyettir. Asabiyet olmadan ne düzen ne de değişim gerçekleşebilir.

3. Objektivizm

Objektivizm, Rus-Amerikan yazar ve filozof Ayn Rand tarafından geliştirilen bir felsefi sistemdir. Kendisi bu sistemi "insanı kahraman bir varlık olarak, kendi mutluluğunu hayatının ahlaki amacı olarak, üretken başarıyı en asil faaliyeti olarak ve akli tek mutlak olarak gören bir kavram" olarak tanımlamıştır. Objektivizme göre gerçeklik neseldir ve insanın düşüncelerinden ya da duygularından bağımsız bir biçimde varlığını sürdürür. Bu nedenle doğru bilgiye ulaşmanın tek yolu akli kullanmak ve mantıklı düşündürmektir. Rand'a göre insanın temel hayatta kalma aracı akıldır; insan düşünme yeteneği sayesinde doğayı anlayabilir, üretim yapabilir ve yaşamını sürdürebilir.

Rand'a göre felsefenin temeli beş ana sütundan oluşmaktadır. Bunlar metafizik, epistemoloji, etik, siyaset ve sanatta temellenir. Metafiziksel anlamda objektif gerçeklik, insan bilincinin dışında bir hakikat olarak vardır. Epistemoloji, insan bilincinin, varoluşu kavrayabilmesi ve gerçeği anlayabilmesi, mantık ilkeleri ışığında düşünmesi ve varoluşa uyum sağlayabilmesi ile ilgili alandır. Etik, insanın insana yakışır bir hayat sürmesinde kendi menfaatine uygun ve akılcı eylemlerde bulunması gerektiği anlayışı olan egoizm vardır. Siyasette ise bireysel haklar ve karşılıklı kar menfaatini gözetken kapitalizm esastır. Son sütun olarak insan bilincini tatmin eden estetik gelir. Rand, sanatı, "Gerçekliğin sanatçının metafizik değer yargularına göre yeniden yaratılması" olarak ifade etmiştir.

3.1. Kapitalizm ve Egoizm

Adalet ilkesine dayalı Ayn Rand siyasi sistemleri devlet ve birey odaklı iki farklı kategoride inceler. Bu sınıflandırmaya göre bireyi temele alan tek sistem de kapitalizmdir. Rand'a göre insan, akli sayesinde düşünen ve üreten bir varlıktır. Bu nedenle bireyin emeğiyle elde ettiği değerler üzerinde tam hak sahibi olması gerekir. Kapitalist sistemde bireyler, kendi çıkarlarını özgür bir şekilde takip edebilir ve bu süreçte gönüllü alışverişler aracılığıyla toplumsal refah da artar. Rand'a göre bireyin üretme ve kazanma özgürlüğü kısıtlandığında hem bireysel gelişim hem de toplumsal ilerleme zarar görür.

İnsan doğası gereği bencil bir varlıktır. Bu bağlamda bireyler kendi menfaatleri ve mutlulukları için yaşamalıdır. Bencillik Rand'a göre kötü bir kavram değildir, aksine ahlaki bir erdemdir. Bencillik kelimesi aslen Latin kökenli olup, "ego" kökünden gelir. Ego, benlik demektir. Bu tanımdan yola çıkarak egosuz insan olamayacağı sonucuna varılabilir.

Psikolojik egoizme göre insanların bütün davranışları kişisel menfaatleri içindir. Fedakâr olarak gözükken eylemlerin dahi temelindeki asıl dürtünün kişinin kendi menfaatini gözetme isteği barındırdığı savunulur. Örneğin bir dilenciye para veren bir müslüman, bunu sevap kazanmak için yapmış olacağından dolayı yine kendi menfaatini düşünmüştür. Bu görüşe göre herkes egoist duygularla hareket eder çünkü eylemlerde başka bir motivasyon kaynağı yoktur.

Etik egoizm, bireyin kendi kişisel çıkarını birincil amaç edinerek eylemlerini bu doğrultuda yönlendirmesinin ahlaki açıdan zorunlu olduğunu savunan bir görüştür. Bu yaklaşımda eylemlerin ahlakilik ölçütü, toplumsal beklentiler veya soyut görevler değil, bireyin kendi menfaatine sağladığı somut yararır. Önemli bir nokta olarak, etik egoizm başkalarına yönelik faydalı eylemlerde bulunmayı özünde kötü veya yanlış görmez. Aksine, bireyin kendi yararına olan bir eylemin doğal bir sonuç olarak başkalarına da fayda sağlayabileceği veya rasyonel bir iş birliği içerisinde başkasının yararına olan bir durumun uzun vadede kişinin kendi mutluluğuna hizmet edebileceği fikrini barındırır.

Burada temel ayrım, eylemin odak noktasının kim olduğudur. Etik egoizm ve faydacılık felsefesi bu noktada birbirinden keskin bir biçimde ayrılır; faydacılık toplumun genel refahını ahlakın temeli olarak kabul ederken, etik egoizm sadece bireyin kendi mutluluğunu hedef alır. Bu sistemi psikolojik egoizmden ayıran temel fark ise irade ve seçim kavramlarında yatar. Psikolojik egoizm, insanın kendi çıkarı ile çatışan bir eylemde bulunmasının doğası gereği imkansız olduğunu iddia ederken; etik egoizm, insanın kendi aleyhine veya başkalarının çıkarı için fedakarlık yapmasının mümkün olduğunu ancak bunun rasyonel bir varlık için ahlaken yanlış ve hatalı bir seçim olduğunu savunur. Dolayısıyla etik egoizme göre, insanın kendi hayatını ve değerlerini feda ederek başkalarının menfaatine hizmet etmesi olası bir davranış olsa da, rasyonel bir ahlak düzleminde doğru kabul edilmez.

Ayn Rand'ın benimsediği Rasyonel Egoizm anlayışına göre insanın sahip olabileceği en değerli şey hayattır. Hayat, insanın sahip olduğu en temel ve en gerçek değerdir; çünkü insanın tüm düşünceleri, amaçları ve eylemleri ancak yaşamı sayesinde anlam kazanır. Bu nedenle insanın öncelikli görevi kendi yaşamını sürdürmek ve onu mümkün olan en iyi şekilde devam ettirmektir. Bunun için insan aklını kullanmak zorundadır. Bu noktada akıl, insanın doğru ile yanlış ayırt etmesini ve kendisi için en faydalı olanı belirlemesini sağlayan temel araçtır.

Rasyonel egoizm, insanın bencilce ve başkalarına zarar vererek yaşamasını savunmaz. Aksine, bireyin akıl yoluyla kendi çıkarlarını ve mutluluğunu gerçekleştirmesini ifade eder. Bu düşünceye göre insan, başkalarının hayatını feda ederek değil, kendi değerlerini koruyarak ve kendi

hedeflerine ulaşarak mutlu olabilir. İnsan kendi mutluluğunu ve refahını ahlaki bir amaç olarak görmeli ve yaşamını bu doğrultuda düzenlemelidir.

Bu bağlamda rasyonel egoizm, bireyin kendi hayatını en yüksek değer olarak kabul etmesini ve kendi mutluluğunu gerçekleştirmeyi en yüksek ahlaki amaç olarak görmesini savunur. İnsan, başkalarının beklentilerine göre değil, aklının rehberliğinde kendi değerleri doğrultusunda yaşamalıdır. Çünkü ancak bu şekilde birey hem kendi potansiyelini gerçekleştirebilir hem de özgür ve anlamlı bir yaşam sürdürebilir.

3.2. Dayanışma Ahlakı ve Rasyonel Egoizm

İbn Haldun'un anlayışında toplumu bireyler değil, toplum içerisindeki gruplar belirler. Toplum içerisindeki normları oluşturan toplum temel şey, içerisindeki grupların ortak davranışlarıdır. Toplumun ayakta durabilmesi için birlik ve dayanışma şarttır. Bununla birlikte Ayn Rand'a göre kişinin bu hayattaki en temel hakkı, kişinin kendi yararına olan şeyleri yapıp kendi yararına olmayan işlerden kaçınmasıdır. Bu görüşe göre dayanışma, kişinin menfaatine olacağından dolayı uygun görülür. Egoizmde zannedildiği gibi başkalarının menfaatine yönelik eylemlerde bulunmanın kötü veya yanlış olduğu düşüncesi yoktur. Aksine, kişinin kendi yararına olan bir eylemin başkasına da fayda sağlayabileceği ve aynı oranda bir başkasının yararına olan bir eylemin de geniş çerçevede kişinin kendi yararına da fayda sağlayabileceği görüşü yer alır. Bu sebeple objektivist yaklaşımda da yardımlaşmadan söz edilebilir. Ancak bu yardımlaşmadaki temel amaç kişinin menfaatidir. İbn Haldun'un yaklaşımda ise toplumun temel yapı taşı gruplar olduğundan mütevellit dayanışmanın gayesi toplumun ayakta durması ve kolektif bilincin diri kalmasıdır.

Ayn Rand'a göre elde edilmesi ve korunması gereken en önemli değer standardı hayattır. Bir şey kişinin hayatta kalma mücadelesinde lehine ise iyi, aleyhine ise kötüdür. Rand, bir kişinin kendisinin başkaları için feda etmesine ne kadar karşıysa aynı ölçüde başkasının karşısındakinin faydası ve mutluluğu için kendisini feda etmesine o denli karşıdır. Objektivizm, metafizik olarak dünyevi gerçekliği, epistemolojik olarak akli ve gözlenebilir gerçekliği temel alır. İbn Haldun'a göre hayattaki en temel şey değerlerdir ve bu değerler uğruna her şey feda edilebilir. Böyle bir fedakârlık, bireyin kendisini daha büyük bir ortak amaçla ilişkilendirmesi ve topluluğun varlığını kendi varlığının bir parçası olarak görmesiyle anlam kazanır.

3.3. Toplumsal İlerleme

Objektivizm felsefesine göre toplumsal ilerlemenin temeli bireyin akıl yürütme kapasitesine ve özgürce kendi çıkarlarını takip edebilmesidir. Bu yaklaşıma göre bireylerin üretme, düşünme ve yenilik geliştirme özgürlüğü arttıkça toplum da ekonomik ve kültürel açıdan ilerler. Dolayısıyla ilerleme, bireysel yaratıcılığın ve rasyonel girişimin önünün açılması ile mümkün olur. Burada toplumu inşa eden ve bir adım öteye taşıyan temel unsur, aklını iyi kullanan dahi insanlardır. Asabiyet teorisine göre toplumu ayakta tutan ve toplumsal ilerlemeyi sağlayan unsur ise asabiyet üzere bir arada duran gruplardır. Bu düşünceye göre başarılı insanlar, başarılı grupların ocağında harmanlanarak gelişmişlerdir. İbn Haldun'a göre toplumların güç kazanması ve siyasi düzen kurabilmesi, ancak üyeleri arasındaki güçlü dayanışma bağları ve ortak amaç duygusu ile sağlanır. Bu dayanışma toplumsal örgütlenmeyi mümkün kılar ve devletin kurulmasını sağlar. Bu bağlamda Rand bireysel özgürlüğü ilerlemenin motoru olarak görürken, İbn Haldun toplumsal dayanışmayı ve kolektif bağlılığı ilerlemenin temel dinamiği olarak değerlendirir.

4. Asabiyet ve Objektivizm Karşılaştırması

Toplum ve birey arasındaki ilişki, siyaset felsefesinin en önemli tartışma alanlarından biridir. Bu bağlamda İbn Haldun'un ortaya koyduğu **asabiyet teorisi** ile Ayn Rand'ın geliştirdiği **objektivizm felsefesi**, birey ve toplum ilişkisini farklı temeller üzerinden açıklayan iki önemli yaklaşımdır. Asabiyet teorisi toplumsal dayanışmayı merkeze alırken, objektivizm bireyin özgürlüğünü ve çıkarlarını ön plana çıkaran bireyci bir anlayışa dayanmaktadır.

İbn Haldun'a göre toplumların ortaya çıkışı ve gelişmesi güçlü bir asabiyet bağının varlığına bağlıdır. İnsan tek başına yaşamını sürdürebilecek bir varlık değildir; güvenlik, üretim ve siyasal örgütlenme için diğer insanlarla iş birliği yapmak zorundadır. Bu nedenle güçlü bir toplumsal bağa sahip olan topluluklar devlet kurma ve siyasi güç elde etme konusunda daha başarılı olmaktadır. Ancak zamanla refahın artması ve dayanışma duygusunun zayıflamasıyla birlikte asabiyet de zayıflar ve bu durum devletlerin çöküşüne yol açabilir.

Buna karşılık Ayn Rand'ın objektivizm felsefesi, toplumdaki önce bireyin varlığını ve özgürlüğünü esas alır. Buna göre bireyin kendi çıkarını akıl yoluyla takip etmesi ahlaki bir davranıştır. Birey başkaları için değil, kendi hayatını sürdürmek ve geliştirmek için yaşar. Bu anlayış doğrultusunda Rand, bireysel özgürlükleri en iyi koruyan sistem olarak kapitalizmi savunur ve devletin rolünün bireysel hakları korumakla sınırlı olması gerektiğini ifade eder.

Bu iki düşünce arasındaki en temel fark, birey ve toplum arasındaki öncelik ilişkisi konusunda ortaya çıkar. İbn Haldun'un yaklaşımında toplumun gücü bireylerin dayanışmasına bağlıdır ve toplumsal birlik siyasi otoritenin temelini oluşturur. Buna karşın objektivizmde toplum, bireylerin özgür etkileşimlerinden oluşan bir yapı olarak görülür ve bireyin çıkarları toplumsal çıkarların önünde yer alır. Bu nedenle asabiyet teorisi daha kolektivist bir anlayışa yakınken, objektivizm radikal bireycilik olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak asabiyet ve objektivizm toplum düzenini açıklamak için farklı perspektifler sunmaktadır. Asabiyet toplumsal dayanışmayı devletlerin yükseliş ve çöküşünü açıklayan temel unsur olarak görürken, objektivizm bireysel özgürlük ve akıl temelli çıkar anlayışını merkeze alır. Bu iki yaklaşımın karşılaştırılması, siyaset felsefesinde birey ve toplum arasındaki ilişkinin nasıl farklı şekillerde yorumlanabileceğini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Sonuç

İbn Haldun'un asabiyet teorisi ile Ayn Rand'ın objektivizm felsefesi, toplum ve birey ilişkisini farklı temeller üzerinden açıklayan iki önemli yaklaşım sunmaktadır. İbn Haldun toplumsal düzenin temelinde bireyler arasındaki güçlü dayanışma bağlarının bulunduğunu savunurken, Ayn Rand toplumsal ilerlemenin bireyin akıl yürütmesi ve kendi çıkarlarını özgürce takip edebilmesi ile mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Asabiyet teorisi toplumsal birlik ve ortak değerleri ön plana çıkarırken, objektivizm bireysel özgürlük ve rasyonel çıkar anlayışını merkeze alır.

Kaynakça

Mukaddime

İbn Haldun. (2004). *Mukaddime* (S. Uludağ, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Atlas Shrugged

Ayn Rand. (1957). *Atlas Shrugged*. New York: Random House.

The Virtue of Selfishness

Ayn Rand. (1964). *The Virtue of Selfishness*. New York: New American Library.

Capitalism: The Unknown Ideal

Ayn Rand. (1966). *Capitalism: The Unknown Ideal*. New York: New American Library.

The Muqaddimah: An Introduction to History

İbn Haldun. (1967). *The Muqaddimah: An Introduction to History* (F. Rosenthal, Trans.). Princeton: Princeton University Press.

Kayapınar, A. (2006). *İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım*, İslam Araştırmaları Dergisi 15, 83-114.

<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1659812>

Fârâbî'nin Faziletli Şehir Kavramından Hareketle İdeal Toplum Fikrinin Günümüzde İmkânı

Öz

Bu makale İslam'ın altın çağında yaşamış ünlü filozof Farabi'nin "Medînetü'l-Fâzıla" (Erdemli Şehir) teorisini, birey ve toplum etkileşimi ekseninde incelerken faziletli şehir kavramından yola çıkarak ideal toplumda ve toplumu yöneten kişi veya kişilerde var olması gereken özellikleri araştırır. Aynı zamanda ideal toplum fikrinin günümüzdeki imkanından söz eder.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Erdemli Şehir, İdeal Toplum

Giriş

Düşünceleriyle hem Doğu'yu hem de Batı'yı derinden etkileyen büyük İslam filozofu Fârâbî, siyaset felsefesinde Platon'un temellendirdiği görüşleri Doğu toplumları ve İslam anlayışına göre uyarlamıştır. Platon'un devlet kuramının temelini oluşturan ve devleti yönetenlerin bilge, adil ve erdemli olması gerektiğini ifade eden filozof-kral kuramını kendi toplumuna uyarlayarak yerine peygamber veya velileri koymuştur. Farabi'ye göre insanların en birincil ve yüksek amacı mutluluktur ve insanlar yalnız başına, tecrit edilmiş halde değil de herkesle iyi ilişkiler içerisinde ve iyi yönetilen bir toplumda mutlu olabilir. Farabi, şehir sakinlerinin mutluluğa ulaşmak amacıyla yardımlaşmaları bu şehri insan vücuduna benzetir ve anlatırken bölümlere ayırır. Onun için yönetim sanatından daha yüksek bir sanat mevcut değildir ve bu sanat diğerlerine rehberlik eder. Dolayısıyla ideal toplumun başına geçecek yönetici de liderlik kabiliyeti yüksek olan, ahlaki değerleri felsefik olarak bırakmayıp pratikte de uygulayabilen biri olmalıdır. Farabi faziletli şehir anlayışını daha iyi vurgulamak ve güçlendirmek için tam zıddı olan toplumlardan bahseder. Cahil şehir olarak nitelendirdiği şehirlerin amaçları ile faziletli şehir olarak nitelendirdiği şehirlerin amacını karşılaştırır. Bu bağlamda toplumun, sadece bir kalabalık değil; ahlaki olgunlaşmayı sağlayan organik ve eğitici bir yapı olması gerektiğini öğretir.

1. Teorik Temeller ve İnsan Doğası

İnsan, doğası gereği toplumsal bir varlıktır. Birey, tek başına yaşamını sürdürebilmesi hem maddi hem de manevi açıdan oldukça sınırlıdır. Bu nedenle insan, varlığını devam ettirebilmek ve potansiyelini gerçekleştirebilmek için diğer insanlarla bir arada yaşamak zorundadır. Bu düşünce özellikle Al-Farabi tarafından oldukça sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Hayatta kalmak için gereken gıda, barınma ve güvenlik gibi temel gereksinimler bir iş bölümünü zorunlu kılar. Gruplar halinde bir araya gelen insanlar, temel ihtiyaçlarını daha düzenli ve daha rahat bir şekilde karşılayabilir. Al-Farabi, insanın bu özelliğini "medenî tabiat" kavramıyla açıklar. Yani insan, doğası gereği bir şehirde (medine) yaşamaya programlanmıştır.

İnsan yalnızca hayatta kalmak için değil, aynı zamanda kendini geliştirmek, olgunlaşmak için de topluma ihtiyaç duyar. Potansiyelindeki iyilikleri ve erdemleri tek başınayken eyleme dökemez. Adalet, cömertlik, yardımseverlik gibi erdemlerin ortaya çıkması için mutlaka bir başkasına ihtiyaç vardır. Al-Farabi'ye göre insanlar farklı yeteneklere sahiptir ve bu farklılıklar toplum içinde birbirini tamamlar. Kimisi üretir, kimisi yönetir, kimisi öğretir, kimisi korur. Bu durum toplumsal düzenin daha işlevsel ve sürdürülebilir olmasını sağlar. İş bölümü yalnızca ekonomik bir düzenleme değildir. Çeşitli alanlarda ustalaşan insanlar içinde buldukları yapı içerisinde anlam kazanırlar. Çünkü bireye kimlik kazandıran şey toplumda edindiği roldür. Kimliklerarası etkileşimler sonucu topluma has kültürel bir birikim oluşur. Bireyler bu birikimden “akli yetkinleşme” ve potansiyelini gerçekleştirme konusunda faydalanır.

Al-Farabi'ye göre insanların en birincil ve yüksek amacı mutluluktur. İnsanlar mutlu olmak için yaratılmıştır ve bu mutluluk akıl kuvvetini hayata geçirmek ile mümkün olur. İnsan akıl kuvvetini gerçekleştirip felsefi tefekküre yükseldiği zaman maddi varlığını aşar ve mutluluğun kapıları ardına kadar açılır. Bu amaç ve mutluluk, insanın erdemli bir yaşam sürmesiyle gerçekleşir. Farabi'ye göre bireyin bu mutluluğa ulaşabilmesi için uygun bir toplumsal düzen içerisinde yaşaması gerekir. Çünkü ahlaki değer ve bilgi bir arada yaşayan insanlar sayesinde öğrenilir ve akatarılır. Bu nedenle ideal toplumu “erdemli toplum” olarak tanımlar.

2. Toplumun Yapısı ve İşleyişi

Farabi insanların doğası gereği toplumsal bir varlık olmalarını ve bir araya gelmelerini “şehir” kavramı üzerinden anlatır. Ona göre sakinlerinin mutluluğa ulaşmak amacıyla yardımlaşmaları şehir, “El-Medînetü'l-Fâzıl” olarak adlandırılır. Ona göre toplum tıpkı canlı bir organizma gibidir, vücut uzuvları gibi birbirine bağlı parçalardan oluşur ve bu parçaların uyum içinde çalışması toplumun sağlıklı bir şekilde varlığını sürdürebilmesi için gereklidir. Bu yaklaşımı, toplumun yalnızca bireylerin rastgele bir araya gelmesiyle oluşmadığını, belirli bir düzen ve işlevsel bütünlük içerisinde yapılandığını ortaya koyar.

Farabi'nin ideal şehri vücut uzuvlarına benzetmesi yalnızca fiziksel bir birliktelik değil, aynı zamanda fonksiyonel bir sistem, bir bütünlük olarak görülür. Bireylerin her biri toplumun genel işleyişine katkıda bulunan bir unsur olarak değerlendirilir. Bir bireyin gerçekleştirdiği faaliyet, toplumun diğer üyelerinin yaptıklarıyla bağlantılıdır. Böylece toplum, birbirini tamamlayan faaliyetlerin oluşturduğu dinamik bir yapı haline gelir. Al-Farabi'nin toplum anlayışında en önemli unsurlardan biri hiyerarşik düzendir. Toplumun sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için belirli bir yönetim yapısının bulunması gerekir. Bu noktada Farabi, toplumun yöneticisini insan vücudundaki kalbe benzetir. Yönetici tıpkı kalp gibi içerisinde bulunduğu yapıda merkezi bir role sahiptir ve eğer yönetici doğru bir şekilde görevini yerine getirirse toplumdaki diğer bireyler de uyum içinde faaliyet gösterebilir. Fakat erdemli şehirde bireylerin davranışları yalnızca zorlayıcı kurallar ve yönetici tarafından değil, aynı zamanda akıl ve bilinç tarafından da yönlendirilir. Bireyler, toplumun genel iyiliğine katkıda bulunmanın kendi mutluluklarıyla da bağlantılı olduğunu kavrarlar. Bu durum toplum içerisinde bir kolektif akıl ve ortak bilinç oluşmasını sağlar.

Al-Farabi faziletli şehri beş bölüme ayırır. İlk bölümde ameli hikmete sahip olan kişiler yer alır. İkinci olarak din temsilcisi ya da taşıyıcıları ve mütercimlerdir. Hatipler, kâtipler, şairler, müzisyenler bu gruptadır. Üçüncü bölümde ölçüm işleriyle uğraşan, muhasebeci, mühendis, doktor, münecimlerdir.

Dördüncü bölümde ordu, bekçi gibi kolluk kuvvetleri yer alır. Beşinci ve son bölümde ise zenginler sınıfı vardır. Çiftçiler, çobanlar, tüccarlar gibi servet kazanan kişiler bu gruptadır. Zenginlerin yer aldığı grup en sondadır çünkü Farabi, maddi zenginliğin kalıcı bir şey ve bir amaç olmadığını düşünür.

3. Faziletli Şehirlerin Yöneticilerinde Olması Gereken Özellikler

Faziletli şehirlerin faziletli oluşu bir tesadüf değildir. Farabiye göre bir şehrin faziletli olması ve bu sıfatı sürdürebilmesi için belli özelliklere sahip olan yönetici veya yöneticilere ihtiyaç vardır. Erdemli toplum yöneticisi bir rastlantı ürünü değildir. O, öncelikle yöneticilik sanatını icra etmeye elverişli olmalıdır. Çünkü yönetme sanatı, sanatların en üstünüdür. Dolayısıyla erdemli bir yönetici tüm sanatların kendisine hizmet ettiği yönetme sanatına sahip olmalıdır. Farabi yönetme sanatının önemini Fususu'l Medeni adlı eserinde şu şekilde ifade eder:

“...Şehirdeki diğer sanatlar arasında sultanlık sanatının ve siyasi sanatın durumu, mimarlar arasında baş mimarın durumu gibidir. Çünkü mimarların sanatlarının, baş mimarın sanatının amacını tamamlamak için kullanıldığı gibi, şehirlerdeki diğer sanatlar da sadece siyasi sanatın ve sultanlık sanatının amacının tam olarak elde edilmesi için iş yapar ve kullanır.” (Farabi, 1987, s. 28).

Başkanlık sanatına hakim, diğer sanatlara ve halkına iyi rehberlik edebilecek bir yönetici faziletli bir şehrin sürdürülebilirliği için şarttır. Bu yüzden yönetici veya başkan herhangi birisi olamaz. Farabi'nin tasarlamış olduğu mükemmel insanda peygamberlik ve filozofluk bir araya gelmektedir. Bu insanın, bir başkasının hükmü ya da yönetimi altına girmesi mümkün değildir. Çünkü o, doğası gereği mükemmelliğin en son sınırına ulaşmıştır. Farabi'ye göre yalnızca böyle bir şahıs başkan olabilir. Aynı zamanda Farabi tarafından belirlenen diğer özelliklere sahip olunması gerekir. Kendisi bu özelliklerin olup olmamasına göre 3 durumda sıralamıştır.

Birinci durumda başkan olacak şahısta doğuştan şu özelliklerin bulunması gerekir:

- Bu kişinin her uzvu eksiksiz ve tam olmalıdır.
- Bu kişi, kendisine söylenen her şeyi iyi düzeyde kavrayıp anlamalıdır. Bunun için de duyduğu ve gördüğü her şeyi iyi bellek ve unutmamak için kuvvetli bir hafızaya sahip olmalıdır.
- Gördüğü en küçük bir delili bile fark edip yerinde kullanmasını bilecek kadar uyanık ve zeki olmalıdır.
- Her şeyi tüm çıplaklığıyla ve açık seçik olarak ifade edebilmesi için güzel konuşmayı bilmelidir.
- Öğrenme ve öğretmeyi kendini ona kaptıracak kadar sevmeli ve bu durumdan hiçbir şekilde şikâyet etmemelidir.
- Oyunlardan sakınmalı; yemeye, içmeye düşkün olmamalıdır.
- Doğruyu sevmelidir.
- Dünyalıklara göz koymamalıdır.
- Adaleti sevmeli, zulümden ve zalimlerden nefret etmelidir.
- İyi ve güzel bildiği her şeyi destekleyerek ölçülü bir mizaca sahip olmalıdır.
- Kötülüğe davet edildiği zaman şiddet ve aksilik göstermemelidir.
- Zorunlu olarak gerçekleştirmek istediği şeyler konusunda cesaret göstererek büyük bir azim ve irade sahibi olmalıdır.

İdeal bir yöneticide yukarıda yazılan özelliklerin bir araya toplanması gerekir ancak bu neredeyse imkansızdır.

Tam bu kısımda 2. Durum ortaya çıkar. Tek kişide hepsinin birden toplanması çok zor bu özelliklerin ilk beşinin veya altısının, yönetici olacak kişide doğuştan bulunması gerekecek ve birey büyüdüğü zaman şu altı özelliğin bulunması gerekecektir:

- Kişinin hakim olması gerekir.
- Ondan önce gelenlerin şehre verdikleri kanun ve düsturları bilip bellemesi ve bütün işlerde onların izinden, bu kanunlar mucibince, hareket etmesi lazımdır.
- Eskilerin kanuna bağlamadıkları hususlar hakkında iyi istinbatlarda bulunması ve istinbatlarında eskilerin izinden yürümesi lazımdır.
- Eskilerin tabiatıyla meşgul olmadıkları hazır meseleler hakkında iyi hükümler verebilmesi için, kuvvetli istinbatlarda bulunması ve bu istinbatların şehir menfaatlerinden mülhem olmaları lazımdır.
- Eskilerin şeriatlerini ve onların izlerinden giderek kendisinin istinbat ettiği kanunları iyi konuşarak öğretebilmesi lazımdır.
- Harp yorgunluklarına bedenlen mütehammil olması ve harp sanatının esaslı ve tali özelliklerini bilmesi lazımdır.

Yukarıda bulunan bu altı şartın hepsinin bulunulmaması durumunda artık üç ve son duruma geçilir. Bu şartların bazılarını taşıyan bireylerin bir araya gelmesi ve “erdemlilerin idaresi” sistemini kurması beklenir.

4. Karşılaştırmalı Perspektif

Farabi'nin Faziletli Şehir teorisini ve faziletli bir şehrin sahip olması gereken özellikleri daha iyi kavrayabilmek için tam tersi durumdaki şehirlerdeki halkın davranış ve arzularındaki farklılıkları incelemek mümkündür. Bu şehirler cahil şehir, fasık şehir, şaşkın, sapmış veya sapkın şehir ve değişmiş şehir olarak sınıflandırılır. Farabi bu şehirleri, içinde yaşayan halkın ve yöneticilerin arzuları ile davranışlarına göre ayırt eder.

Cahil şehir, faziletli şehrin en büyük amacı olan gerçek mutluluğu tanımaz. Bu şehirde yaşayan insanların amacı servet, şehvet, saygı ve itibar kazanmaktır. Ayrıca kendilerine anlatılan şeyleri sorgulamadan kabul eder ve buna inanırlar. Cahil şehir kendi içinde altıya ayrılır: zaruret şehri, zenginlik şehri, bayağılık ve düşüklük şehri, şeref şehri, güç ve kuvvet şehri ve demokratik şehir. Bu şehirlerde yaşayan halk yalnızca dünyevi şeylere önem verir. Örneğin bayağılık ve düşüklük şehrinde halk yalnızca eğlence ve zevk veren şeylere yönelirken, zenginlik şehrinde insanlar sadece para, mal ve mülke önem verirler. Fasık şehir ise davranış ve arzu bakımından cahil şehir ile aynıdır, ancak faziletli şehrin bildiği ve inandığı doğruların farkındadır.

Değişmiş şehir, başlangıçta fazıl şehir gibi iken zamanla farklı etkenler nedeniyle bazı düşünce ve fikirlerini değiştirmiş ve farklı bir yapıya bürünmüştür. Şaşkın, sapmış veya sapkın şehirde ise yöneticiler halkı aldatmaktan veya aldanmaktan çekinmezler ve fazıl şehrin davranış ve arzularının tam tersini uygularlar. Bu şehirlerde yaşayan halkın mutluluk olarak gördüğü kavramlar maddi ve

dünyevi şeylerdir; para, makam ve benzeri unsurlar bunlara örnek olarak verilebilir. Halkın nefsi maddeyle bütünleşmiştir ve bu nedenle hakikate ulaşmaları oldukça zordur.

“...Biz maddeden uzaklaştıkça ilk mevcudu daha tam bir surette tasavvur ederiz. Biz bilfiil akıl oldukça ona daha çok yaklaşıyoruz. Nihayet maddeden tamamıyla sıyrıldığımız anda zihnimiz onu mükemmel surette kavrar.”

Maddeden kurtulamayan şehirler gerçek mutluluğa ulaşamaz. Çünkü hikmet gerçek mutluluğu sağlayan unsurdur ve hikmete ulaşılamayan yerde mutluluktan söz etmek mümkün değildir.

5. İdeal Toplum Fikrinin Günümüzdeki İmkânı

Farabi'nin faziletli şehir kavramı olan ideal toplum fikrinin günümüzde gerçekleşebilecek olup olmaması insanların inançlarının, düşüncelerinin, davranışlarının ve özellikle amaçlarının farklı olmasına göre değişkenlik gösterir. Her ne kadar ideal toplum fikri bugün de önemini koruyan bir hedef olsa da tam anlamıyla gerçekleştirebilmek yukarıda bahsedilen nedenlerden dolayı neredeyse imkansızdır. İdeal toplum belki kusursuz bir şekilde gerçekleşmeyebilir, fakat insanlar adalet, eşitlik ve özgürlük gibi değerleri geliştirdikçe ideal topluma daha çok yaklaşabilirler.

Fârâbî'nin erdemli devleti, evrensel manevi değerlere sahip, daha adil, insancıl ve iş birliği yoluyla barış içinde bir arada yaşama pratiği geliştirmiş bir insan topluluğunu tanımlamaktadır. Bu insan topluluklarının sahip olduğu değerleri incelediğimizde bunların günümüzdeki varlığından şüphe duyabiliriz. Şüphe duyduktan sonra tekrar günümüzde var olma imkanına dönecek olursak belirgin bir faziletli şehir beklemek olanaksız olacaktır.

İlk sayfalarda bahsedilen cahil şehrin gerçek mutluluk yerine mal, mülk, itibar peşinde olması, o zamanlar azınlıkta olduğundan bir tehdit unsuru olarak görülmemiş olması bir ihtimaldir. Ancak günümüze bakıldığında o zamanlar azınlık sayılan kişi miktarının günümüzde hiç de azınlıkta olmadığını söylemek mümkün. Ve azınlıkta kalanların faziletli olduğu düşünüldüğünde bir şehir oluşturmaları neredeyse imkansızdır. Erdemli kalmaya çalışan bireyler bugün bir şehir kurmak yerine, modern şehirlerin içine serpilmiş birer "yabancı" (Fârâbî'nin deyimiyse *nevabit* - ayrık otları) olarak yaşamakta. Halkların birbirlerinden etkilenmeleri ise bir zamanlar azınlıkta kalan topluluğun sayısını arttırmış, modernite ile baskın hale getirmiştir. Modernite, Fârâbî'nin "cahillik" dediği değerleri (tüketim, itibar, maddi güç) bireysel özgürlük ve kalkınma adı altında meşhulaştırmıştır. Dolayısıyla o zamanın "hastalığı", bugünün "sağlığı" olarak sunulmakta.

Sonuç

Büyük İslam filozofu Al-Farabi'nin siyaset felsefesi, insanın doğası gereği toplumla olan zorunlu ilişkisini sistematik olarak incelemektedir. İnsanın tek başına yetersiz kalacağını, başkalarıyla beraber yaşamaya muhtaç olduğunu ve kendisini maddi/manevi olarak gerçekleştirebilmesinin içerisinde bulunduğu toplumdan geçtiğini vurgulamıştır. Bu noktada toplum, bireylerin potansiyelini gerçekleştirmesini sağlayan ekosistem konumundadır. Farabi'ye göre insanların nihai ve en yüksek amacı olan mutluluğa ancak akıl gücünün kullanılmasıyla ulaşılabilir.

Toplumun sağlıklı bir Şekilde işleyebilmesi için herkesin üzerine düŐen, ona uygun görevi yapmasının yanında belirli bir yönetim yapısının da bulunması gerekir. Bu noktada Farabi, Şehir ile insan vücudu arasında bir analoji kurar. Toplumun yöneticisini insan vücudundaki kalbe, diğer bireyleri de farklı organlara benzeterek toplumsal düzenin devamlılığına ve toplu bir çabanın sonucu olduğuna vurgu yapar. Farabi'ye göre yönetim sanatından daha yüksek bir sanat mevcut değildir ve yönetici liderlik kabiliyetine sahip, siyasi bir figür olmanın yanında bireylerin ahlaki ve entelektüel geliŐimine rehberlik etmelidir.

Cahil, fasık veya sapkın Şehirlerde bireyler ortak iyilik ve mutluluk amacından uzaklaŐarak bireysel çıkarlarını ön plana çıkarırlar. Farabi'ye göre bireysel arzuların kontrolsüz bir Şekilde n plana çıktığı bu toplumlarda gerçek mutluluğa ulaşmak mümkün değildir. Farabi'nin ideal toplum fikrinin günümüzde uygulanabilirliği ise modern hayatla birlikte inançları, düşünceleri, hayattaki amaçları deđiŐen toplumlarda tartışmaya açıktır.

Kaynakça

<https://doi.org/10.29029/busbed.1206724>

<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/185111>

<https://www.felsefe.gen.tr/utopyalar-farabinin-erdemli-sehir-el-medinetul-fazila-utopyasi/>

<https://haber.sol.org.tr/serbest-kursu/bireyin-toplumsallasmasi-uzerine-bir-deneme-osman-ulas-haberi-89119>

<https://dergipark.org.tr/tr/download/issue-full-file/92556>

<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/12>

Siyaset Felsefesinde Meşruiyet Sorunu: Devletin Toplum Üzerindeki Yetkisinin Ahlâkî ve Hukukî Temelleri

Öz

Bu metinde siyasal otorite, itaat ve rıza ilişkisi ile siyasal meşruiyet kavramı kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu bağlamda meşruiyetin yalnızca hukuki temellere dayanmadığı, aynı zamanda toplumsal değerler, kültürel normlar ve ahlaki ilkelerle de yakından ilişkili olduğu açıklanmıştır.

Metinde ayrıca siyasal iktidar ile otorite arasındaki fark açıklanmış; iktidarın toplum tarafından kabul görmesi durumunda otoriteye dönüştüğü ifade edilmiştir. Meşruiyetin kaynakları geleneksel, karizmatik ve yasal otorite bağlamında incelenmiş ve modern devletlerde hukukun üstünlüğü, demokrasi ve insan haklarının meşruiyetin temel dayanakları olduğu üzerinde durulmuştur. Bunun yanı sıra meşruiyet krizleri ele alınarak, devletin adaletsiz uygulamaları, temel hak ihlalleri ve toplumsal rızanın zayıflaması gibi durumlarda siyasal otoritenin sorgulanır hale geldiği belirtilmiştir.

Ayrıca bireylerin bu tür durumlara karşı geliştirdiği sivil itaatsizlik gibi tepkiler değerlendirilmiş ve bu tür eylemlerin demokratik sistemler açısından taşıdığı önem açıklanmıştır. Küreselleşme, iletişim teknolojilerinin gelişimi ve bilgiye erişimin artması gibi faktörlerin de meşruiyet anlayışını dönüştürdüğü ifade edilmiştir. Sonuç olarak metinde, siyasal otoritenin kalıcılığı ve etkinliği açısından meşruiyetin vazgeçilmez bir unsur olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Siyasal otorite, meşruiyet, itaat, rıza, devlet, hukuk, demokrasi, iktidar

Giriş

Siyasal sistemler, otorite, itaat ve rıza etrafında şekillenir. İnsanlar bir arada yaşarken, düzeni sağlamak, güvenliği korumak ve ortak hayatı sürdürmek için bazı kurallara ve bu kuralları uygulayan bir otoriteye ihtiyaç duyarlar. Bu otoritenin temel işlevleri vardır; ancak yalnızca güç kullanarak varlığını sürdürmesi mümkün değildir. İnsanların bu otoriteyi kabul edip ona gönüllü olarak itaat etmesi gerekir. Bu durumda siyasal meşruiyet devreye girer.

Bir devlet ya da siyasal sistem, yalnızca yasalarla değil, toplumun değerleri, inançları ve beklentileriyle de uyum içinde olmalıdır. Meşruiyet sadece hukuki bir kavram değil; toplumsal, kültürel ve ahlaki yönleri olan karmaşık bir olgudur. İnsanların devlete itaat etmesinin ardında zorunluluk kadar, bu otoritenin haklı olduğuna dair inanç da vardır.

Siyaset felsefesi, birey ile devlet arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışır. “İnsanlar neden devlete itaat eder?”, “Devletin yetkileri nerede başlar ve nerede biter?”, “Bir yönetim ne zaman meşru kabul edilir?” gibi sorular temel problemlerdir. Tarih boyunca düşünürler bu sorulara farklı cevaplar verdiler. Kimileri meşruiyetin kaynağını toplumsal sözleşmede, kimileri geleneklerde ya da liderin kişisel özelliklerinde aradı.

Modern devlet anlayışında meşruiyet, hukuk, demokrasi ve insan haklarıyla ilişkilendirilir. Demokratik sistemlerde yönetim halkın iradesine dayanır ve bu meşruiyetin en önemli kaynağıdır. Bugün artan iletişim imkanları, küreselleşme ve insanların bilinç düzeyinin yükselmesi, devletlerin daha şeffaf ve hesap verebilir olmasını gerektirir. Bu durum meşruiyetin önemini daha da artırır.

1. Meşruiyet Kavramı ve Siyasal Otorite

Meşruiyet kavramı tarih boyunca sürekli tartışılmıştır. Aynı tarihsel dönemlerde bile farklı toplumların birbirinden farklı meşruiyet kaynaklarına dayandığı görülmektedir. Bu farklı temeller üzerine kurulan devletler, birbirlerinden ayrı meşruiyet anlayışlarına sahip olmalarına rağmen zaman zaman karşılıklı tanınma ve diplomatik ilişkiler kurabilmişlerdir. Günümüzde de yaklaşık iki yüz devletin hukuk sistemleri farklı meşruiyet anlayışları üzerine inşa edilmiştir. Benzer durum bölgesel ve küresel örgütler için de geçerlidir.

İlk Çağ'dan günümüze kadar tüm insan topluluklarında siyasal otoritenin varlığı gözlemlenmektedir. Bu otorite, göçebe toplulukların belirli bir toprak üzerinde yerleşik hayata geçmesiyle ortaya çıkmış; temel görevi ise toplumsal yaşamın devamı için ortak ihtiyaçların karşılanması ve can ile mal güvenliğinin sağlanması olmuştur. Meşruiyet ise bu çıplak güç ilişkisini otoriteye dönüştüren; siyasal itaati alışkanlıktan çıkarıp etik ve normatif bir temele oturtan ilkelerin adıdır. Bu nedenle siyaset felsefesinde temel mesele yalnızca iktidarın varlığı değil, bu iktidarın hangi gerekçelerle kabul edildiğidir.

Bu noktada yöneten–yönetilen ilişkisinde “kurumlaşma” ve “otorite” kavramları belirleyici hale gelir. Otorite, iktidardan farklı olarak bireysel güç kullanımına değil, kurumsal olarak tanınmış bir yetkiye dayanır. Siyasal otorite, başkaları için bağlayıcı kararlar alma ve bu kararlara uyulmasını sağlama gücüne sahiptir. Bu güç hem tasviri hem de normatif bir karakter taşır. Siyaset bilimi ve siyaset sosyolojisi bu yapının pratik ve toplumsal yönleriyle ilgilenirken, siyaset felsefesi onun normatif temellerini inceler.

Devlet, yalnızca şiddet kullanma tekeline sahip olduğu için değil, bu tekelin meşru kabul edilmesi nedeniyle de otorite sahibidir. Şiddet kullanımının kendisi devletin tasviri yönünü, bu kullanımın meşru kabul edilmesi ise normatif yönünü oluşturur. Genel olarak devlet, belirli sınırlar içinde yaşayan bir topluluk üzerinde kurumsallaşmış siyasal otorite ve zor kullanma yetkisine sahip yapı olarak anlaşılır. Ancak devletin varlığı ve sahip olduğu yetkiler tarih boyunca her zaman tartışmasız kabul edilmemiştir.

Devletin neden var olduğu, bireylerin neden devlete itaat ettiği ve devletin yetkilerinin hangi sınırlar içinde meşru sayılacağı soruları bu tartışmanın temel eksenini oluşturur. Modern otorite anlayışı meşruiyeti hukuki ilke ve usullere uygunluk üzerinden temellendirir. Ancak hukuki düzenlemelerin, anayasalar da dahil olmak üzere, bizatihi kendilerinin de meşruiyete ihtiyaç duyduğu unutulmamalıdır. Bu bağlamda siyasal otoritenin yalnızca güç kapasitesiyle değil, aynı zamanda adalet, rıza, hukuk ve ortak yarar gibi normatif temellerle de ilişkilendirilmesi gerektiği genel kabul gören bir yaklaşımdır.

2. Devletin Meşruiyet Probleminin Ortaya Çıkışı

Devlet, belli sınırlar içinde yerleşmiş insan topluluğu, kurumsallaşmış bir siyasal otorite ve zorlama gücüne sahip bir kurumdur. Modern çağın unsurlarından hareketle yapılan tanıma göre devlet, belirli bir toprak üzerinde yerleşmiş, zorlayıcı yetkiye sahip üstün bir iktidar tarafından yönetilen insan topluluğunun oluşturduğu siyasal bir yapıdır. Devlet, bulunduğu coğrafya üzerinde iradesini diğer iradelere rağmen uygular ve gerektiğinde bu amaçla zor kullanır.

Devletlerin ortaya çıkışı incelendiğinde dikkat çeken ortak unsurlardan biri, şiddet tekelinin tesis edilmiş olmasıdır. Bu bağlamda devlet, belirli bir coğrafi sınır içerisinde meşru zor kullanma tekeli elinde bulduran siyasal bir örgütlenme biçimi olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte devlet olgusunu yalnızca siyasal otoritenin güç kullanma kapasitesine indirgemek yeterli değildir.

İktidar, yöneten–yönetilen ilişkisinde yönetenin konumunu belirleyen temel kavramdır. İktidarın önemli özelliklerinden biri, kurumlar aracılığıyla yürütülmesi ve kurumsal yapıya dayanmasıdır. Otorite ise kurumsallaşmış ve toplum tarafından kabul edilerek meşru-hukukî bir nitelik kazanmış iktidarı ifade eder. Siyasal otoritenin toplum tarafından kabul edilmesi ve yönetme hakkının meşru görülmesi, en az güç kullanımı kadar önemlidir.

Otorite, eşitsizlik temelli bir ilişkiyi ifade eder ve bu ilişkinin sürdürülebilmesi için en önemli unsur meşruiyettir. Çünkü siyasal otoriteye ilişkin kabul, bireylerin toplumsal yükümlülüklerine dair kanaatleriyle doğrudan bağlantılıdır. Siyasal meşruiyet, siyasal kurumların, yasaların ve alınan kararların ahlaki zeminini oluşturur. Otoriteyi meşru görmeyen, yani onaylamayan bireyler açısından bu yapı gayrimeşru olarak değerlendirilir. Bu bağlamda bir iktidarın sürekliliği yalnızca baskı yoluyla değil, aynı zamanda yönetilenlerin rızasıyla mümkündür. Hiçbir zorlayıcı gücün yalnızca güç kullanarak uzun süreli bir düzeni sürdürememesi, yönetilenlerin kabullerini zorunlu kılar. Bu noktada iktidar, otoriteye dönüşür. Dolayısıyla otorite, meşru iktidarı ifade eder.

Meşruiyet, iktidar gücünün keyfi kullanımından ziyade, belirli kurallara bağlı olarak yöneten–yönetilen ilişkisi içinde tesis edilmesidir. Her toplumun üzerinde, idealize edilmiş bir devlet tasavvuru bulunur. Toplumsal düzeni belirleyen ve bireylerin yaşamını şekillendiren temel unsur devlet olduğuna göre, burada egemenliğin sınırlarına ilişkin sorular ortaya çıkar. Klasik egemenlik anlayışına bakıldığında, bu yaklaşımın çoğu zaman tahakküm ile örtüştüğü yönünde genel bir değerlendirme yapılmaktadır. Mevcut düzende egemen olan otorite, kendi koyduğu hukuku belirlemek için mevcut hukuk kurallarını ihlal etme iddiasına sahip olabilir. Bu durumda egemenlik, yalnızca bir yönetme yetkisi değil, aynı zamanda başkalarının yaşam alanını belirleme imkânı haline gelir.

İç egemenlik, bir otoritenin toplumu yönlendirme kapasitesi, toplum adına karar alma ve toplumun iyiliğini tanımlama yetkisi olarak anlaşılabilir. Bu nedenle siyasal bir otoritenin varlığı kadar, bu otoritenin hangi temellere dayanarak meşru kabul edildiği sorusu da siyaset felsefesinin temel meselelerinden biridir.

3. Devlet Düzeninin Ortaya Çıkışı

İnsanlar geçmişten bugüne çeşitli gruplar içerisinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Toplu şekilde yaşama hali de düzen ve bu oluşturulacak düzen için bazı kuralları gerekli kılmıştır. Ancak

getirilen kurallar bütün insanlar tarafından kabul görmemiş, bir kesim bu kuralları kabul ederken başka bir kesimde anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır. Bu durum, insanları yöneten bir otorite ihtiyacının ortaya çıkmasının temel sebebidir.

Birçok insan, devletin kendiliğinden mi yoksa insanların ortak bir kararı olarak mı ortaya çıktığı sorusunu düşünmüştür. Bu düşünme de onları devletin olmadığı bir durumu düşünmeye itmiştir. Doğa durumu (state of nature) denen bu kavram, insanların herhangi bir otoriteye dayalı olmadan yaşadığı varsayımsal bir ortamdır. Tarihe bakıldığında bir gerçekliği olmasa da bir devletin neden gerekli olduğunu anlamamıza yardımcı olur.

Düşüncenin bu kısmında ortaya çıkan toplum sözleşmesi kavramı, insanların bir otoriteye toplumdaki güveni ve düzeni haklarını koruması için bazı özgürlüklerinden feragat ederek yetki vermesini savunur. Bu sözleşme üzerinden devlet denen yapı kurulur ve siyasal otorite meşruiyetini bu anlaşmadan alır. Toplum sözleşmesi teorileri, devlet-birey ilişkisini anlama sürecinde güçlü bir araçtır. İnsanlar bu teoriler yardımıyla devletin neden gerekli olduğunu, bireylerin haklarını ve özgürlüklerini nasıl koruduğunu ve toplumsal düzenin nasıl sağlandığını daha iyi anlar.

3.1. İnsanların Güvenlik İhtiyacı ile Toplum Sözleşmesi İlişkisi

İnsanların her açıdan güvenliklerinin sağlanmasını istemesi, insanların toplum sözleşmesine ihtiyaç duymasının temel sebeplerindedir. Devletsiz bir ortamda, yani doğa durumunda, herkes kendi çıkarını korumaya çalışır ve bu durum genellikle çatışmalara yol açar. İşte bu noktada toplum sözleşmesi ortaya çıkar. İnsanlar, bu kaos ortamından çıkmak ve güvenliklerini sağlamak amacıyla bir anlaşma yaparlar. Bunun sonucu, bireyler bazı özgürlüklerinden vazgeçer ve bu yetkileri bir otoriteye yapıya verirler. Bunun karşılığında otorite de bireylerin güvenliğini sağlar ve haklarını gözetir. Bu sebeple toplum sözleşmesi ile güvenlik ihtiyacı ve toplumdaki düzen doğrudan ilişkilidir. Bu sözleşme üzerinden insanlar devleti kurar. Devlet, onların güvenliğini garantiye alır; bireyler de bu güvenlik karşılığında devlete uyum sağlar. Hukuk ile de adaletsizlik ve kaosun önüne geçer. Devletin polis, asker, acil yardım ve güvenlik yasalarıyla vatandaşlarını koruması ile rafik kuralları, vergi düzenlemeleri, sağlık ve eğitim yasaları, toplum sözleşmesinin günümüze yansımaları olarak kabul edilebilir.

3.2. Hakların Korunması ve Doğa Durumu (State of Nature)

Toplum sözleşmesini anlamlandırmak için önce devletin var olmadığı bir durumu göz önüne getirmek gerekir. Bu varsayımsal durumu filozoflar “doğa durumu (state of nature)” olarak isimlendirmişlerdir. Doğa durumu kavramı, insanların herhangi bir devlet, yasa veya otorite olmadan yaşadığı varsayımsal bir ortamı simgeler. Amaç, devlet olmadan insanların nasıl yaşayacağını ve neden bir devlete ihtiyaç duyduklarını idrak edebilmektir. Bu kavram, toplum sözleşmesinin varlığının sebebini açıklayan temel bir araçtır.

4. Thomas Hobbes ve Toplum Sözleşmesi

Thomas Hobbes, toplum sözleşmesi düşüncesini sistemli bir şekilde ortaya koyan en önemli filozoflardan biridir. Hobbes'un fikirleri özellikle devletin güçlü olması ve düzeni sağlanması üzerinedir. Ona göre insanların doğa durumundaki tamamen özgürlükleri kaos ve çatışmaları beraberinde getirir. Bu konuda Hobbes'un düşünceleri toplum sözleşmesinin neden gerekli olduğunu ve devletin meşruiyetini nasıl kazandığını anlamak açısından büyük bir önem taşır. Hobbes doğal

ortamı, kaotik ve sürekli çatışmaların olduğu bir ortam olarak tanımlar. İnsanlar kendi refahını sağlamak için diğerleriyle sürekli bir mücadele hali içerisinde. Hobbes için bu “herkesin herkese karşı savaşı” demektir ve bu durum insan yaşamını sürekli tehdit altında bırakır. İşte bu kaos ortamı, toplum sözleşmesinin gerekliliğini açıklar. Hobbes’un toplum sözleşmesi anlayışı, devletin meşruiyetinin kaynağını insanların rızasından aldığını gösterir. Devlet, bireylerin özgürlüklerini kısmen devretmesi sayesinde kurulmuş ve varlığını sürdürmüştür.

Bireyler, devletin koyduğu kurallara uymak ve otoriteyi kabul etmekle yükümlüdür. Hobbes, güçlü bir devlet olmadan toplumsal düzenin mümkün olmayacağını ortaya koyar. 17. yüzyıl İngiltere’inde iç savaş ve siyasi kargaşa döneminde yaşamasından dolayı şahitlik ettiği monarşi ve halk arasındaki çatışmalar, onu bu fikre yönlendirmiştir. Hobbes’un “herkesin herkese karşı savaşı” ifadesi, bu kaotik ortamı anlatır. Günümüzde Hobbes’un fikirleri; güçlü merkezi otoriteyi baz alan devlet teorilerinde referans olarak kullanılır ve devletin güvenlik, düzen ve hukuku sağlama yükümlülüğünü vurgulayan modern uygulamalarda kullanılan temel bir rehber niteliğindedir. Kriz dönemlerinde devletin yetki ve müdahale kapasitesinin artmasının teorik temelinde yer alır.

4.1. John Locke ve J. J. Rousseau

John Locke, Thomas Hobbes ile genel olarak hemfikirdir ancak ondan farklı olarak doğa durumunu daha pozitif bulmuştur. Ona göre doğa durumunda insanlar tamamen kaos içinde değildir; akıl ve doğal hukuk sayesinde belirli bir düzen vardır. Ancak bu düzende mülkiyet, yaşam ve özgürlük gibi hakların korunması yeterince güvence altında değildir. Bu yüzden insanlar devleti, haklarını korumak için kurar. Locke’un devlet anlayışında meşruiyetin temel amacı bireysel hakların korunmasıdır. Bu nedenle devlet sınırlı olmalı, yasalar çerçevesinde hareket etmeli ve halkın rızasına dayanmalıdır. Eğer devlet bu hakları ihlal ederse, halkın yönetime karşı direnme ve değiştirme hakkı vardır. Onun yaklaşımı, devletin sadece güçlü olmak değil, daha da önemlisi hakları korumak ve adaleti sağlamak amacıyla var olduğunu vurgular. Yasalar eşit ve adil bir şekilde uygulanır ve bu sayede mülkiyet güvence altına alınır.

Locke’un fikirleri özellikle Amerikan Devrimi ve Anayasası, Fransız Devrimi ve İnsan Hakları Bildirgesi gibi olaylarda etkisini göstermiştir. Günümüzde demokratik devletlerde insan hakları yasaları, hukukun üstünlüğü, mülkiyet ve özgürlük haklarının korunması Locke’un etkilerini yansıtır. Toplum sözleşmesi, modern devletin hakları güvence altına almak için var olduğunu gösteren temel teorik dayanaklardan biridir. Kısaca Locke, toplum sözleşmesini hakların korunması ve devletin sınırlı yetki ile var olması üzerinden açıklar ve modern siyasi düşüncenin şekillendirilmesinde önemli bir rol oynar.

Jean-Jacques Rousseau’ya göre ise insan doğası gereği iyi ve barışçıldır. Doğa durumu, insanların özgür ve eşit olduğu bir ortamdır ve insan başkasına zarar vermeden birbirine bağlı bir şekilde yaşama becerisine sahiptir ancak toplum geliştikçe eşitsizlikler ve adaletsizlikler ortaya çıkar. Toplum geliştikçe özel mülkiyet ve sosyal eşitsizlik kaçınılmaz olarak ortaya çıkar ve kaynakların paylaşımındaki adaletsizlikle baş gösterir. Ona göre ideal devlet modelinde egemenlik halka aittir ve devlet halkın genel iradesini (volonté générale) temsil eden bir yapıdır. Rousseau’nun fikirleri, modern demokrasi ve halk egemenliği anlayışının gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Fransız Devrimi sırasında halk egemenliğini savunan reform hareketlerini etkilemiştir. Günümüzde referandumlar, halkın karar alma süreçleri ve demokratik katılım uygulamaları Rousseau’nun genel irade anlayışını yansıtacak şekilde varlık gösterir. Özetle Rousseau, toplum sözleşmesini özgürlüğün ve eşitliğin korunması için bir araç olarak ele almış ve modern siyaset düşüncesine farklı bir boyut kazandırmıştır.

Kısacası Thomas Hobbes, güçlü devlet ile güvenliği sağlarken Locke, birey haklarını korumaya odaklanır, Rousseau ise halkın özgürlüğü ve eşitliği üzerine durur.

4.2. Toplum Sözleşmesinin Kriz Dönemlerinde Önemi

Modern devletler, kriz dönemlerinde toplum sözleşmesine dayalı yetkilerini devreye sokarlar. Bireyler, güvenlik ve düzen için olağanüstü hal durumunda bazı özgürlüklerini geçici olarak devlete devredebilir. Bu, Hobbes'un güçlü otorite ihtiyacı anlayışına dayanır. Ancak bu yetki, Locke ve Rousseau'nun fikirleri doğrultusundan yola çıkarak hakların korunması ve halkın rızası çerçevesinde olmalıdır. Bu bakımdan toplum sözleşmesi, modern devletlerin kriz yönetimi ve toplumsal düzenin korunması için de teorik bir rehberdir.

5. Otorite, İtaat ve Rıza İlişkisi.

Modern dünyada hakim olan ulus-devlet sisteminde herkes bir siyasal varlığın üyesidir ve bu varlık çoğunlukla devlettir. Bakıldığında oldukça temel bir gerçekliği ifade eden bu durum esasında tüm yaşantımızı çeşitli ve kritik şekillerde belirleyen bir unsurdur. Kararlı bir şekilde siyasetten uzak duran insanlar bile içinde yaşadıkları devletin doğasının, taleplerinin ve çizdiği sınırların bireysel yaşamlarına bir etkisi olmadığını söyleyemezler. İnsanlar bu ahlaki bağdan doğan siyasal otoritenin eksikliklerinden şikayetçi olsalar bile ülkelerinin siyasal kurumlarını desteklemek ve yasalarına itaat etmek zorunda olduklarını bilirler. Siyasal yükümlülük problemi de bu türden özel ahlaki bağların doğasını ve kapsamını açıklama problemidir.

Siyasal bir topluluğun üyesi olmak kendi başına o topluluğun ilgili siyasal kurumlarını destekleme yükümlülüğünü içerir mi sorusu bu tartışmanın merkezidir. İktidar, davranışları etkileyebilme ve kontrol edebilme, kişinin bir kimseyi istediği yönde davranmaya sevk etme olanağıdır.. Weber'ın ifadesiyle iktidar, sosyal ilişkiler çerçevesi içinde bir iradenin ona karşı gelinmesi halinde dahi yürütülebilmesi imkânıdır. Devlet bağlamında konuyu ele alacak olursak bu denli geniş bir iktidar kavramının amaçlarla örtüşmediğini görürüz. Devletin toplum üzerindeki iktidarını ülkenin tümü ve toplum üzerinde geçerli olan siyasal iktidar kavramıyla açıklarız. Devletin organize gücü birey için bir baskı unsurudur. Bireyler bir şekilde devletin buyruklarıyla karşı karşıyadır ve bunlar her zaman onun varoluşu ile örtüşmez.

Bu noktada itaat kavramı karşımıza çıkar. Devletin koyduğu yasaların uygulanabilmesi, kamusal düzenin korunabilmesi ve toplumsal yaşamın belirli kurallar çerçevesinde sürdürülebilmesi büyük ölçüde bireyler ve itaat ilişkisine bağlıdır. Siyasal itaati yalnızca hukuki bir zorunluluk olarak değerlendirmek yanlıştır. Çünkü siyasal sistemlerde istikrar, genellikle bireylerin sisteme yönelik tutumları ve sistemin meşru olduğuna dair inançlarıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla siyasal itaat meselesi, yalnızca hukuk veya yönetim teorisi ile sınırlı kalan bir kavram değil, aynı zamanda siyaset felsefesinin de temel tartışma alanlarından birisini oluşturur.

Siyasal iktidar tek başına toplumsal düzeni sağlamaya yeterli bir varlık değildir ancak toplum tarafından kabulü ve meşruiyeti ile devamlılık sağlanır. Dolayısıyla 'devletin tüm buyruklarına istisnasız uyulmalı mı?' gibi bir sorunun cevaplanabilmesi için sınırlar çizilmeli, sorunun gündemi irdelenmelidir. Otorite, itaat ve rıza kavramları bu düzenin tahlilinde siyasal otoritenin doğası, bireysel özgürlükler ve adalet arasındaki ilişkiyi anlamak için büyük önem teşkil etmektedirler.

7.1. Siyasal Meşruiyetin Kaynakları ve Türleri

İktidarın meşru olması, yönetilenler tarafından kabul edilmesi ve doğal olarak ona itaat edilmesi ve bu iktidarın otorite olması sonucunu doğurduğundan bahsedilmiştir. Siyasal iktidar toplumsal rızaya dönüşmedikçe bir zorunluluğu, hatta bir zorbalığı temsil etmektedir. Bu yüzden tüm siyasal iktidarların temel problemi, bireysel onama ve toplumsal rıza arayışıdır. Aslında siyasal düşünceler tarihine baktığımızda siyasal iktidarların kendilerini haklılaştırma ve rasyonelleştirme tarihinden pek de farklı bir şey olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. İktidar, toplumu ne adına yönettiğini söylemeden, toplumdaki onay almadan meşrulaşamaz.

Günümüzde hiçbir toplum, saygı duyduğu ilke adına siyasi iktidara rıza göstermeden kendisini yönetir. Meşruiyetin tarihi kaynakları geleneksel, dini, etnik ve kültürel farklılıklara, bireysel ve sınıfsal çıkarılara, siyasal, sosyal ve ekonomik beklentilere göre farklı biçimlerde ele alınır. Bu anlamda, meşruiyetin kaynağı genel olarak monarşik ya da demokratik yönetimlerin oluşumuna katkı sağlamıştır. Monarşide meşruluğun ilâhi hukuktan, demokraside ise halktan kaynaklandığı; monarkın iktidarının meşruiyetini dini inanç, demokratın ise demokratik kurumların yaratıcısı olan aklın ve hukuk sağlar.

Din, sosyal politik hayatın en eski ve en köklü meşrulaştırma yollarından birisidir. Klasik sınıfa mensup olan başlıklarını din, mitoloji, gelenek, kahraman olarak sıralamak mümkündür. Günümüz modern devlet düşüncesinde ise demokrasi, insan hakları ve hukuk devleti ilkeleri meşruiyetin kaynağı olarak ele alınır. Yirminci yüzyılda siyasi otoritenin meşruiyet meselesine dair yapılan en mühim ve temel tahliller Weber'in çalışmalarıdır. Meşruluk kavramı Weberyen anlamda hukuksal geçerlilik olarak değil, sosyolojik anlamda ele alınır. Weber'in terminolojisinde meşruiyet, sosyal gerçeklikte var olan bir otoriteye karşı, yönetilenlerin beslediği gerçek bir inancın karşılığı olarak kullanılır. Ona göre, otorite altında bulunanların sadece fiili olarak emirlere uymaları otorite kavramını açıklamaz. Emri yerine getirenlerin, aynı zamanda uydukları normların geçerli olduğuna inanmaları gerekir. Modern devletin otorite sistemini en temel karakteristikleriyle sınıflandırmaya çalışan Weber'in tasnifi, ideal tipler şeklinde ele alınan ve 'geleneksel', 'karizmatik' ve 'yasal' olarak otoriteyi sınıflandıran üç meşruiyet biçimidir. Her otorite ilişkisinde birbirine karşı iki tarafın bulunduğunu ileri süren Weber, özellikle otorite altında bulunanların emirlere uyarken gösterdikleri subjektif kabulü irdeler. Bu tasnif toplumdaki fiili meşruiyet biçimleri arasında kesin bir sınır çizme ancak her bir belirli ölçülerde de olsa topluma nüfuz etmiştir. Siyasi liderlerin karizması, geleneksel kabullerin meşruiyet algılamaları üzerinde devam eden tesiri ve hukuki usullerin belirleyiciliği belirtilen meşruiyet biçimlerinin aynı toplum yapısı içerisinde farklı biçimlerde var olduğunu gösterir.

Geleneksel otorite, eskiden beri yaşayan geleneklerin ve bu geleneklere uygun olarak otoriteyi elinde bulunduranların kutsal olduğu inancına dayanır. Geleneksel otoritede sosyal düzen, kutsal, ebedi ve ihlal edilemez olarak algılanır. Egemen şahıs veya grup, genellikle yalnızca irsi olarak tanımlanmakla kalmaz, aynı zamanda bu şahsın veya zümrenin, toplumun diğer kesimini yönetmesi kaçınılmaz olarak kabul edilir. Tarihsel açıdan bakacak olursak uyrukların, yönetilenlere geleneksel bir sadakat ile bağlı olduğunu görürüz. Kralların tanrısal hakları gibi kültürel inançlar, iktidarın meşruiyet zeminini zedelenmekten korur. Geleneksel otorite, doğası gereği statükoyu amaçlar ve bu yüzden, onun sosyal değişimle barışık olması düşünülemez. Geleneksel otorite tipinde itaat yasalara değil geleneksel olarak bir makamı işgal eden şahsa karşıdır.

Karizmatik otorite tipi ise liderin kişisel niteliklerine ve olağanüstü özelliklerine duyulan inanç üzerine kurulan bir otorite biçimi olarak tanımlanmaktadır. Bu otorite biçiminde lider, sahip

olduğu kişisel özellikler sayesinde takipçileri üzerinde güçlü bir etki kurar ve onların gönüllü bağlılığını kazanır. Karizmatik liderliğin ortaya çıkışı çoğu zaman toplumsal kriz, dönüşüm veya belirsizlik dönemlerinde görülür. Toplumların büyük değişim ve kırılma yaşadığı dönemlerde ortaya çıkan bu liderler, mevcut düzeni dönüştürme iddiasıyla hareket eden kişilerdir. Karizmatik liderliğin sürekliliği ise çoğu zaman liderin kişisel etkisine bağlıdır. Bu nedenle karizmatik otorite yapıları liderin ortadan kalkması veya etkisini kaybetmesi durumunda zayıflar. Max Weber'e göre karizmatik otorite zamanla rutinleşmekte ve daha kurumsal bir biçime dönüşmektedir. Karizmanın rutinleşmesi süreci karizmatik otoritenin yerini daha düzenli ve kurumsal otorite biçimlerine bırakması anlamına gelir. Bu süreçte karizmatik otoritenin yerine çoğu zaman hukuki veya bürokratik otorite biçimleri geçer. Dolayısıyla karizmatik otorite çoğu zaman geçici bir otorite biçimi olarak değerlendirilir. Bununla birlikte karizmatik liderlik birçok toplumda siyasal meşruiyetin önemli kaynaklarından biri olmaya devam etmektedir.

Yasal otorite ise meşruiyetini yerleşmiş geleneklerden ya da kişisel özelliklerden değil, yürürlükte bulunan kuralların geçerliliğine duyulan inançtan almaktadır. Bu otorite biçiminde itaat, belirli bir kişi yerine hukuki olarak oluşturulmuş kurallara ve bu kurallar çerçevesinde yetkilendirilmiş makamlara yöneliktir. Yasal otorite tipinde yöneticilerin sahip oldukları yetki, buldukları makamın hukuki yetkilerinden kaynaklanmaktadır. Modern devlet yapısında yönetim faaliyetleri belirli kurallar, prosedürler ve hukuki normlar çerçevesinde yürütülür. Demokrasi, insan hakları ve hukuk devleti ilkeleri modern siyasal düzenlerde meşruiyetin temel dayanakları arasında yer almaktadır. Bu nedenle modern siyasal sistemlerde otoritenin kaynağı kişisel sadakat ilişkilerinden ziyade kurumsallaşmış hukuk düzenidir.

5.1. Meşruiyetin Normatif Temelleri ve Modern Meşruiyet

Siyasal meşruiyetin normatif temelleri büyük ölçüde adalet, haklar ve ortak iyi kavramları üzerinden çerçeveselendirilir. Bir devletin meşru değerlendirilebilmesi için toplumsal düzeni hakkaniyetli biçimde kurması, bireylerin temel hak ve özgürlüklerini muhafaza etmesi ve toplumun genel yararını gözetir nitelikte olması lazımdır; dolayısıyla siyasal otoritenin ahlaki dayanağı, güvenliği temin etme, hakları teminat altına alma ve ortak iyiyi hayata geçirme görevlerini esas alır. Modern meşruiyet teorilerinde ise bu tartışma farklı açılardan derinleştirilmiştir. Fabienne Peter, "epistemik meşruiyet" perspektifinde siyasal kararların meşru olabilmesi için yalnızca demokratik prosedürlere değil, bununla birlikte iyi gerekçelendirilmiş ve bilgi temelli karar üretme kapasitesini de elinde bulundurmasının gerekliliğini ileri sürer. Buna karşılık David Beetham, meşruiyetin üç temel koşula bağlı olduğunu ortaya koyar: iktidarın benimsenmiş kurallara uygun bir biçimde kullanılması, toplumun bu düzene belirli ölçüde rıza göstermesi ve mevcut düzenin toplumun değerleri bakımından haklı gösterilebilmesi. Bu unsurlar birlikte göz önünde bulundurulduğunda siyasal otoritenin yalnızca güç kullanımıyla değil, aynı zamanda ahlaki ve toplumsal kabul ile meşrulaştığı tespit edilir.

6. Meşruiyet Krizi ve Devlet Yetkisinin Sınırları

Devletin meşruiyetini yitirdiği süreçler, "meşruiyet krizi" olarak tanımlanır ve bu krizler hem teorik hem de pratik açıdan siyasal otoritenin yetki alanını açığa çıkarır. Bir devleti 'gayrimeşru' olarak nitelendirilebilir hale gelirken genellikle birkaç temel unsur öne çıkar:

Temel hak ve özgürlüklerin ihlali: Devlet, vatandaşlarının yaşam hakkını, ifade özgürlüğünü, mülkiyet ve siyasal katılım haklarını sistemli bir şekilde ihlal ettiğinde, otoritesinin ahlaki temeli güç kaybeder. Bu tür ihlaller sadece hukuki değil, aynı zamanda toplumsal güvenine de zarar verir.

Adaletsiz ve keyfi yönetim: Yasaların keyfi uygulamaya sokulması, hukukun üstünlüğünün ortadan kalkması, bürokrasinin işlevsizleşmesi ve yöneticilerin hesap vermemesi, devletin meşruiyetinin temel dayanaklarını çökertebilir. Bu gibi durumlarda, devletin meşru bir otorite olduğu algısı ciddi biçimde zedelenir.

Toplumsal rızanın kaybı: Siyasal otorite, toplumsal rıza ve kabul ile onaylanır. Eğer toplumun geniş kesimleri yönetimin artık kendilerini temsil etmediğini varsayarsa, devletin meşruiyeti tartışmalı bir biçim kazanır ve sosyal meşruiyet krizine zemin hazırlar.

Ortak iyinin terk edilmesi: Yalnızca belirli bir grup veya elitin çıkarını göz önünde bulunduran bir araç haline geldiğinde ve kamu yararı ortadan kalktığında meşruiyet, normatif temellerine ciddi bir darbe alır. Bu da eninde sonunda devletin sona ermesine neden olur.

Bu tür koşullar altında direniş ve itaatsizlik müzakereleri akademik ve felsefi literatürde merkezi bir yer tutar. Bu tartışmalar, vatandaşların devletin talimatlarına uygunluk göstermeye devam edip etmeyeceğini, hangi koşullarda itaatsizlik veya sivil direnme haklarını kullanabileceğini inceler.

Sivil itaatsizlik, çoğunlukla şiddet içermeyen ve vicdani bir protesto biçimi olarak ifadeye kavuşturulur. Amaç, devleti yıkmak değil, adaletsiz veya haksız icraatları yeniden yapılandırmaktır. Tarihte Martin Luther King Jr. ve Gandhi gibi liderlerin öncülüğünde gerçekleşen eylemler, sivil itaatsizliğin klasik örneklerini teşkil eder. Bu tür eylemler, devletin yetkisini meşru sınırlar çerçevesinde kullanması için toplumsal bir çağrıdır.

Buna karşılık, bazı teorisyenler direniş hakkını daha geniş bir perspektiften ele alır. Eğer devlet baskıcı bir güç haline gelmiş, temel hakları çiğnemiş ve toplumun güvenini kaybetmişse vatandaşların meşru bir direniş hakkına sahip olduğu ileri sürülür. John Locke'un sosyal sözleşme teorisi buna klasik bir örnektir. Locke, hükümetin sorumluluklarını ihmal etmesi veya halkın haklarını ihlal etmesi durumunda, vatandaşların yönetimi değiştirme hakkının meşru olduğunu vurgular.

Modern demokratik teoriler, devlet yetkisinin sınırsız olmadığını ve her zaman hukukun üstünlüğü, temel hakların korunması ve demokratik hesap verebilirlik çerçevesinde sınırlandırılmasının gerekliliğini vurgular. Devletin yetkisi, bu sınırlar ortadan kalktığında iktidar bir güç aygıtına dönüşür ve meşruiyet krizleri kaçınılmaz bir hal alır. Bu çerçevede devlet yetkisinin sınırları, yalnızca hukuki bir düzenle değil, aynı zamanda toplumsal ve ahlaki kabul ile belirlenir.

Sonuç olarak meşruiyet krizi, devletin gücünü hangi koşullarda kullanabileceğini tayin ederken vatandaşların da hangi koşullarda direnme veya itaatsizlik hakkını devreye sokabileceğini tartışmaya açar. Devletin adalet, haklar ve ortak iyiyi koruması meşruiyetinin temel dayanağıdır; bu değerlerden uzaklaştığı anda vatandaşların itaatsizlik ve direniş hakkı doğar ve siyasal düzen ciddi bir meşruiyet krizi ile yüzleşir. Bu nedenle modern siyaset teorisinde devlet yetkisi ve meşruiyet arasındaki ilişki, güç kullanımının sınırlarını ve toplumsal kabulün önemini anlamak açısından merkezi bir kavramsal çerçeve sunar.

Sonuç

Sonuç olarak siyasal otoritenin sürdürülebilirliği, güç kullanımı ve meşruiyetin oluşturduğu dengeye bağlıdır. Bir devletin kalıcı ve istikrarlı olabilmesi için toplum tarafından kabul edilmesi ve desteklenmesi gerekmektedir. Bu durum, bireylerin devlete duyduğu güven ile doğrudan ilişkilidir. Buradan yola çıkılarak denilebilir ki meşruiyet, siyasal sistemlerin devamlılığı açısından vazgeçilmez bir unsurdur. Hem bireylerin haklarının korunması hem de toplumsal düzenin sağlanması için devletin meşruiyetini koruması ve güçlendirmesi büyük önem taşır. Devletin adaletli, şeffaf ve hukuka uygun hareket etmesi, meşruiyetin sağlanmasında önemli bir rol oynar.

Meşruiyetin güçlü olduğu toplumlarda bireyler yönetime daha kolay uyum sağlar ve toplumsal düzen daha sağlam bir şekilde devam eder. Buna karşılık meşruiyetin zayıfladığı durumlarda toplumsal huzursuzlukların artması, siyasal krizlerin ortaya çıkması ve otoritenin sorgulanmaya başlanması muhtemeldir. Bu nedenle devletin yalnızca yasallığa değil, aynı zamanda toplumsal değerler ve ahlaki ilkelere de uygun hareket etmesi gerekmektedir.

Kaynakça

<https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism/>

<https://iep.utm.edu/soc-cont/>

<https://www.britannica.com/topic/social-contract>

<https://plato.stanford.edu/entries/hobbes/>

<https://plato.stanford.edu/entries/locke/>

<https://plato.stanford.edu/entries/rousseau/>

Balcı, M. Hukuk dünyası alıntılar.

<https://www.muhammedbalci.com/hukukdunyasi/alintilar/1616.pdf>

DergiPark. Makale.

<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/395253>

DergiPark. Makale.

<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/55199>

Divan Dergisi. Sayı 71.

<https://divandergisi.com/pdf/71.pdf>

Ronald Dworkin. Makale. Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi.

https://www.anayasa.gov.tr/media/4525/ronald_mdworkin

Acarindex. Makale.

<https://www.ajindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423908308.pdf>

Acarindex. Makale.

<https://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423870554.pdf>