

**T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**FARABİ'DE SİYASİ ERKİN MEŞRULUĞU: MODERN
CUMHURİYETÇİLİK VE ERDEMLİ DEVLET**

**Ertuğrul AYDIN
2501190856**

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Hikmet KIRIK**

İSTANBUL-2022

ÖZ

FARABİ'DE SİYASİ ERKİN MEŞRULUĞU: MODERN CUMHURİYETÇİLİK VE ERDEMLİ DEVLET

ERTUĞRUL AYDIN

Doğu siyaset felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olan Farabi'nin siyasi kurgusunun biricigi olan Erdemli Şehir'in sahip olduğu meşruluk önermeleri ile cumhuriyetçi geleneğin meşruluk önermeleri arasındaki ilişkilerin değerlendirileceği bu incelemede; cumhuriyetçi geleneğin Antik Yunan, Antik Roma, Rönesans, modern ve çağdaş dönemlerdeki kurgularının ve bu kurguların bu dönemlerde karşılaştığı diğer gelenekler ile olan ilişkisinden elde ettiğimiz sonuçlar ile Farabi'nin siyasi kurgusunu, erdemler üzerinden tasarlanan meşruluklar bağlamında ele aldığımızda bir takım önermelere ulaşmak hedeflenmektedir. Cumhuriyetçiliğin sahip olduğu erdemler, mutluluk, egemenlik, ortak yarar, yurttaşlık, özgürlük, adalet kavramlarının niteliksel ancak demokratik olmayan karşılığını Farabi'nin Erdemli Şehir olarak kurguladığı siyasi yapıda ifade edip benzer ve farklı yönlerini belirlemek amaçlanmaktadır. Hem cumhuriyetçi paradigmada hem de Erdemli Şehir'de nihai hedef olarak belirlenen mutluluğun sağlanması ile meşruluğunu ortaya koyan ve işler olduğu kabul edilen erdemli siyasal yapı, Aristotelesçi anlamda alternatif bir yöntem belirlediğimiz özgürlük algısı ile değerlendirildiğinde mevcut olacak ortak taban kurgusu incelenmiştir. Böylece siyasal olanın ihtiyaçtan doğmasının, siyasal olanın parçalarının arasındaki uyumun sağlanmasının ve siyasal olandaki tek tek bireylerin mutluluğa giden yoldaki meşruluğunun hiyerarşik ve yatay değeri ifade edilmiştir. Cumhuriyetçi paradigmanın çağdaş dönemde kurgu dışı olarak bıraktığı metafiziksel yaklaşım ve bu tutumun kurgusal boşluklar yaratması saklı tutularak, çağdaş döneme kadar olan cumhuriyetçi paradigmanın Farabi'nin siyasal kurgusuyla ortak kökleri açığa çıkartılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyetçilik, erdemli devlet, ortak yarar, yurttaşlık, özgürlük, egemenlik, Farabi.

ABSTRACT

LEGITIMACY OF POLITICAL STATE IN FARABI: MODERN REPUBLICANISM AND THE PERFECT STATE

ERTUĞRUL AYDIN

In our study, in which the relations between the legitimacy propositions of Erdemli Şehir, the unique political fiction of Farabi, one of the important thinkers of Eastern political philosophy, and the legitimacy propositions of the republican tradition will be evaluated; With the results we obtained from the fictions of the republican tradition in Ancient Greece, Ancient Rome, Renaissance, modern and contemporary periods and the relationship of these fictions with other traditions encountered in these periods, when we consider Farabi's political fiction in the context of legitimacy designed through virtues, it is aimed to reach some suggestions. It is aimed to express the qualitative but non-democratic equivalent of the concepts of virtues, happiness, sovereignty, common benefit, citizenship, freedom, justice of republicanism in the political structure that Farabi has constructed as Virtuous City, and to determine their similar and different aspects. In both the republican paradigm and the Virtuous City, the virtuous political structure, which demonstrates its legitimacy and is accepted as functioning with the achievement of happiness, which is determined as the final goal, will be evaluated with the perception of freedom, which we have determined an alternative method in the Aristotelian sense, will be examined. Thus, the emergence of the political from need, ensuring the harmony between the parts of the political, and the hierarchical and horizontal value of the legitimacy of the individuals in the political on the way to happiness will be expressed. The common roots of the republican paradigm up to the contemporary period with Farabi's political fiction will be revealed, keeping the metaphysical approach that the republican paradigm left as non-fiction in the contemporary period and the fact that this attitude creates fictional gaps.

Keywords: Republicanism, perfect state, general will, citizenship, freedom, sovereign, sovereign, Farabi.

ÖNSÖZ

Siyaset üzerinde önermeler üreten yüksek zekâlı insanların ortaya koyduğu ilkeler, insanın bu önermelerin zamanında ve mekânında bulunamaması durumu saklı kalmak kaydıyla kolay kolay uyuşmazlık içine çekilebilecek ilkeler değildirler. Antik dönemlerden ve Rönesans zamanından kalan ve çoğu zaman birer atasözü olarak karşımıza çıkan bu ilkeler artık siyasetin tespit ve çözümünde kullanım dışı bırakılmıştır. Zira ait olduğu düşünürün metafiziğinin bir sonucu olarak kendine pay alan bu ilkeler, metafiziğin üzerinin çizilmesiyle kökten müfredat dışı kalmıştır. Günümüzde ise söz konusu dönemlerdeki büyük siyasi düşünürlerin yine kendi metafiziksel bağlamında ürettikleri veya tanımladıkları kavramlar, nereden geldiği belli olmayan ancak kurumsal birtakım prosedürlerde var olduğu için kullanılan kavramlara dönüşmüş. Böylesi bir durum artık bu kavramların rahatça içinin boşaltılmasına ve öncesi önemsenmediği için her toplumun birbiriyle uyuşmazlık içinde olan anlamlara sahip olarak ele almasına sebep olmuştur.

Kan ve irfanla kurulduğu marşlarında dahi zikredilen Türkiye Cumhuriyeti maalesef bu duruma örnek teşkil edilebilecek bir mekâna dönüşmüştür. Cumhuriyetçiliğin sahip olduğu ve kendi metafiziği gereğince anlamlandırdığı temel kavramlar olan erdem, kamu yararı, yurtseverlik, özgürlük, adalet, mutluluk ve egemenlik bir kültür olarak yabancısı olmadığımız kavramlardır. Bu kavramları hanedanların egemenliğinde dahi tutabilen Türk milleti bugün bu kavramların belirgin olarak en iyi uygulanabileceği cumhuriyet rejiminde cumhuriyetçilikten giderek uzaklaşan bir mekân ve zamandadır. Dürtüler ve hazların peşinde koşmayla mutlu olunabileceği, ölüm karşısında eşit olmayı tedavülden kaldıran uygulamalarla yurtsever olunabileceği, tüm seçenek yeğlemelerini bir anda ortadan kaldıracak olan bir seçenek tercihi seçmenin özgürlük sayılacağı, mesleğinde gerekeni yapamayacak olanın o mesleğe gelişinin adaletli sayılacağı, erdemlere işlerlik kazandırmasına bakılmaksızın tür olarak güç olan her gücün egemenlik olarak kabul edileceği bir siyasi kurgu başka bir şey olabilir lakin cumhuriyet olmadığı açıktır.

Bu düşünceleri ifade etmek açısından cumhuriyetçiliğin kurgusal tarihi ve bu tarih ile kıyas ilişkisinde tuttuğum Farabi'nin siyasal kurgusunun seçimi şüphesiz tesadüf değildir. Siyaset üzerine düşüncelerin sadece bir tespit olarak kalmasından ve eğer gerekeni olduğu düşündüğüm düşünceler varsa bunları ifade etmemenin verdiği erdemsizlikten sakınmanın bir yolu olarak seçtiğim Farabi, bu anlamda iyi bir başlangıç noktasıdır. Zira metafiziğin olmadığı bir cumhuriyet kurgusunun, üzeri titizlikle örtülmüş bir liberal rejim olduğu kanaatindeyim. Bu anlamda nihai amaç olarak mutluluğun hedeflendiği ve bu hedefe sadece erdemli olarak ulaşılabilen birey, toplum ve devlet inşasında erdem için gerekli olanın sadece aklı olması bakımından insanın yapabileceği bir önermeyi ileri süren cumhuriyetçilik yine bu aklı insanın ruhunun en yetkin parçası olarak kurgular. Bu ve buna benzer temel cumhuriyetçi ilkeler şüphesiz metafiziğin bir getirisi. Bu kavramlara kültürel olarak bulunduğu coğrafyada yabancılık çekmeyen ve kendi içindeki önermeleri ile tutarlılık içerisinde bir siyasal kurgu tasarlayan Farabi'nin, Aristoteles metafiziğinin sıkı bir takipçisi olarak cumhuriyetçilik üzerine ifade edilen düşüncelerde önemli bir kaynak olduğunu düşünüyorum. Bu duygu ve düşüncelerle yazdığım bu tez

Lisans yıllarımdan yüksek lisans döneminin sonuna kadar biz öğrencilerine kattığı akademik birikiminin yanı sıra tüm öğrencilerine ahlaklı olmanın, erdemli olmanın, dürüst olmanın getireceği vicdani huzuru hem öğreten hem de bu konuda örnek teşkil eden danışman hocam Sn. Prof. Dr. Hikmet KIRIK'a teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Eğitim hayatım boyunca büyük fedakârlıklar gösterdiklerine her an şahit olduğum anneme, babama, ablama ve ağabeyime asla ödeyemeyeceğim hakları için teşekkür ediyorum.

Yüksek lisans dönemimde beni yalnız bırakmayan ve tezin içeriğini her anlattığımda sıkılmadan beni hep dinleyen, destek olan sevgili Kübra'ya teşekkür ediyor ve zor günlerimde sevimlilikleriyle beni hep gülümseten başta Cindy olmak üzere Dombi, Köfte ve İnci isimli kedilerimize sevgilerimi sunuyorum.

Tüm bu süreçte kurumsal imkânlarından büyük destek sağladığım İstanbul Üniversitesi'ne; bir yüksek lisans tezi yazabilecek huzur ve güven ortamını tesis ettiği için başta güvenlik güçlerimize ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne ve kurucularına şükranlarımı sunuyorum.

Ertuğrul AYDIN

İstanbul, 2022



İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

CUMHURİYETÇİ GELENEKTE MEŞRULUK VE ERDEMLERE GİRİŞ

1.1. Aristoteles'te Cumhuriyetçilik	3
1.1.1. Alternatif Bir Başlangıç	3
1.1.2. Mutluluk	16
1.1.3. Erdemli Siyasal Olan	19
1.2. Roma Cumhuriyetçiliğinin Karakteri	25
1.3. Rönesans Cumhuriyetçiliğinin Karakteri: Bir Erdem Olarak Egemenliğin Devri	30

İKİNCİ BÖLÜM

CUMHURİYETÇİ DÜŞÜNCEDE MEŞRULUK VE ERDEMLERİN

MODERN DÖNEMİ

2.1. Cumhuriyetçiliğe Karşı Hobbesci Tutum	51
2.2. Baskın Kurgu Olarak Cumhuriyetçilikten Liberalizme Geçiş: Mill Örneği	55
2.3. Cumhuriyetçilik ve Demokrasi	59
2.4. Çağdaş Cumhuriyetçilikte Neo-Atina ve Neo-Roma Ayrımı: Özgürlük İle Oluşan Bir Tasnif	67

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FARABİ'DE SİYASİ ERKİN MEŞRULUĞU VE ERDEMLİ DEVLETİN

CUMHURİYETLİĞİ

3.1. Ruh ve Akıl	88
3.2. Genel Mutluluk: Yurttaş Mutluluğu	90
3.3. Bir Erdem Olarak Egemenlik	91
3.4. Şehrin Meşruluğunda Yurtseverlik Olarak Sevgi	99
3.5. Biricik Mutluluk, Sultan ve Meslekler	100
SONUÇ	112
KAYNAKÇA	120

GİRİŞ

Cumhuriyetçi düşünüş, sahip olduğu temel kavramları yurttaşlık, genel irade, tahakkümsüzlük olarak özgürlük, egemenlik ve bir ahlak öğretisi bağlamında erdemler olan, siyasal düşünce geleneğinde, bireyin, şehrin ve devletin amacını farklı ve hiyerarşik bir meşrulukla kurgulayan önemli bir yöneten-yönetilen tasavvurudur. İncelememiz, bu tasavvurun üçlü bir hiyerarşi ile daralttığı üçüncü alana aittir: Cumhuriyetçilik, cumhuriyetçi meşruluk ve cumhuriyetçi meşrulukta erdemler sıralaması yapıldığında, odak noktamız üçüncü dar alan olan cumhuriyetçi meşruluğun erdemler ile olan ilgisidir.

Biz bu incelemeyi, odak noktamız olan cumhuriyetçi meşruluktaki erdemlerin rolü ile Farabi'nin erdemli şehrinin meşruluğu ve bu meşrulukta erdemlerin rolü arasındaki değerlendirme sonucu üzerine yapacağız. Bu sebeple hem cumhuriyetçi düşüncenin sahip olduğu farklı meşruluk kurgularını ve yine farklı olan erdem rollerini incelememiz gerekte hem de Farabi'nin erdemli şehri ile bu farklı kurguların nasıl ilintili olduğunu veya olmadığını incelemek gerekmektedir. Bu amaçla başlangıç noktamızı hem dar odak noktamız olan cumhuriyetçi meşrulukta erdemlerin rolü bağlamında hem de Farabi'nin büyük oranda etkilendiği ve bir devamcısı olduğu Aristoteles ile başlatacağız. Farabi'nin etkilendiği veya etkilediği ve Farabi'nin genel olarak cumhuriyetçi paradigmadaki yerini sorgulayacağımız incelemede bir kronoloji takibi gütmeyecek olan metnimiz, yine cumhuriyetçi meşruluk geleneğinde erdemlerin rolü üzerinden bir farklı yol olan Kant ahlakının, Aristoteles geleneği ile kıyasını birinci bölümde yapacaktır. Şüphesiz bu inceleme sadece dar odak noktamız olan erdemler üzerindendir. Ne var ki her iki gelenek, ki çağdaş dönem incelememizde de net bir şekilde görüleceği gibi, erdemleri bir araç olarak görerek, farklı bir kurguda da olsa, biricik amaç olan mutluluğu hedeflemektedir. Böylece mutlu olmanın cumhuriyetçi bir araç olarak ihtiyaç duyduğu özgürlük kavramına, erdemler bağlamında olan incelememiz, zorunlu olarak değinmek durumunda kalacaktır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi incelememiz kronolojik bir sıralama gütmemektedir. Takip edilecek olan merkez niyet, cumhuriyetçilikte meşruluk ve erdemlerin takibi olmakla birlikte, bu amaçla tarihsel sıçramalar ve tutarlılık adına yapılan eklemeler bu takibi daha anlaşılır ve net olarak ortaya koyma amaçlıdır.

Cumhuriyetçi düşüncede farklılaşan meşruluk ve erdem kurgularının farklılaşma sebebi, bizi yeri geldiğinde kronolojik bir sıralamaya götürebilir. Zira Roma'nın yıkılışından Rönesans'a kadar ve liberalizmin hâkim bir paradigma oluşunun yoğun olarak eleştirildiği 1980lerden itibaren tekrar inceleme konusu olan cumhuriyetçiliğe kadar mevcut olan, cumhuriyetçilik açısından, durgunluk dönemleri, cumhuriyetçi meşruluk ve erdemler bağlamında farklılaşmanın temel sebebi olacaktır.

Birinci bölümde cumhuriyetçi meşruluk ve erdemlerin temeli olarak Aristoteles düşüncesi ve Aristoteles geleneğinin özellikle negatif özgürlükçü eleştirilerinin temeli olacak olan Kant düşüncesi, Antik Roma cumhuriyetçiliği ve Roma sonrası dönemde kilise karşıtlığı ile başlayan sözleşmecî cumhuriyetçilik incelenecektir. İncelememizin ikinci bölümünde ise sözleşmecî cumhuriyetçiliğin meşruluk ve erdemler bağlamında devamı ve bu devamlılığın liberal paradigmayla olan uyumsuzluğu, özellikle çağdaş cumhuriyetçi düşünürler üzerinden değerlendirilecektir. Üçüncü bölümde ise ilk iki bölümde incelediğimiz cumhuriyetçi düşüncede mevcut bulunan meşruluk ve erdemlerin, Farabi'nin erdemli şehrindeki meşruluk ve bu meşruluktaki erdemlerin rolü ile olan bağlantısı incelenecektir.

İncelememiz cumhuriyetçi meşrulukta erdemlerin rolü ve Farabi'nin erdemli şehrindeki meşrulukta erdemlerin rolünü değerlendirirken zorunlu olarak Farabi'nin erdemli şehrinin bir cumhuriyet kurgusu olup olamayacağı konusunda da bir değerlendirme yapacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

CUMHURİYETÇİ GELENEKTE MEŞRULUK VE ERDEMLERE GİRİŞ

Cumhuriyet kavramının Latince kökeninde yer alan *res publica* sözcüğü “kamusal etkinlik/sorunlar/faydalar” ve “halkın oluşturduğu komünik yapı” anlamına gelir. Kavramın anlamının doğrudan işaret ettiği kamusalılık, kamusal alan ve özel alan arasında bir ayrımı zorunlu kılar. Bu anlamda *res publica* kavramının kaideleri kamuyu özel olandan örtük olmayacak bir biçimde ayıran Antik Yunan ve Roma Cumhuriyeti’nde aranmalıdır (Tunçel, 2010, s. 109). Bu ayrımın ve bu ayrıma sebep olan hiyerarşik ahlaki spekülasyonun, yani kurgunun varlığını, Antik Yunan cumhuriyetçiliği için Aristoteles’te ve Roma cumhuriyetçiliği için Cicero’da takip edilebileceğini belirtmek gerekir. Aristoteles’i Antik Yunan cumhuriyetçiliğinde incelememizi iyi bir başlangıç noktasına getiren durum şüphesiz incelememizin cumhuriyetçi geleneğe devletin meşruluğu ve cumhuriyetin erdemi üzerine bir takip yapmasından kaynaklanmaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri Atina’nın tek ve biricik bir cumhuriyetçi şehir olmadığı gerçeğidir. Zira cumhuriyetçilik bağlamında Sparta’ da incelenmesi gereken önemli bir şehir yapısına sahiptir. Ancak Atina’nın ve Atina’daki düşünürlerin kurgusu, cumhuriyetçi düşüncenin başlangıcını Atina’ya odaklamaktadır. Cumhuriyetçi geleneğin kaidelerinin şehrin yapısına ve işleyişine yani, pratiğine değil de, bu tasavvurun dönemin siyaset felsefesine genel olarak hakim olan paradigmada aranmalıdır. Bu anlamda Aristoteles, kurgusu ile iyi bir çıkış noktası olmaktadır. (Okutan, 2006, s. 49-50)

1.1. Aristoteles’te Cumhuriyetçilik

1.1.1. Alternatif Bir Başlangıç

Aristoteles’in şüphesiz metafiziğinden bağımsız bir inceleme eksik olacak kaygısı taşısa da hem Etik hem Politika eseri Aristoteles’in metafiziksel

düşüncelerine sıkı sıkıya bağlıdır. Bizim incelememiz metafiziksel bir inceleme olmayacağı için sadece Aristoteles'in zaman algısına değineceğiz. Çünkü zaman algısı örtük dahi olmayan bir biçimde kurulacak olan siyasal yapıda ve bu siyasal yapıya amacına veren özgürlük ve temelini oluşturan erdemlerin var oluşuyla ilintili bulunmaktadır. Aristotelesçi erdemli cumhuriyet/ devlet incelememiz düşünüre ait eserlerin ilgili bölümlerini daha iyi açıklayacağını varsaydığımız bir şekilde, sıralı olmasına özen göstermek yerinde olacaktır. Aristoteles hem erdem hem özgürlük hem devlet kavramına eserlerinde karışık olarak yer veriyor olsa dahi bu kavramlardan özgürlük ve erdem kavramları Etika'da; siyasal yapıya ait fikirleri ise Politika'da yoğunlaşmıştır ki Etika'nın son cümlesinde erdemlere dair incelemeleri bittiği anda "İmdi tekrar başlayalım" (Aristoteles, 1997, s. 224) diyerek Politika eseri kaleme alınmıştır. Bizde incelememizde bu sıraya uyacağız.

Aristoteles'in zaman üzerine içkin düşünceleri Fizik eserinde, mekân üzerine düşüncelerini anlattıktan sonra gelir. Aristoteles ilk olarak zamanın parçalı bir varlık olduğunu kabulle başlar (Aristoteles, 2001, s. 183). Ve bu parçalı yapıya yol veren kavram "an" kavramıdır: Geçmiş, şimdiki, gelecek anlar. Aristocu erdeme ve cumhuriyete ait yapıyı kurmak için yapacağımız yegâne başlangıç Aristoteles'in zaman dediğine özgürlük, an dediğine seçenek demek olacaktır. Çünkü Aristoteles'in özgürlük anlayışı dönüp dolaşıp tercih yapılabilecek olana ilişkindir ve bu tercih, seçenekler arasında akla uygun olan ki bu akıl zamanın şartlarına ilişkindir, seçmeyle gerçekleşir (Aristoteles, 1997, s. 45).

Şimdi Aristoteles'in zamana ve anlara ilişkin görüşlerini öncüller halinde, erdemleri ve cumhuriyetçi yapıyı kapsayacak şekilde bir temel oluşturması amacımıza içkin bir şekilde sıralayalım. Şunu belirtmek gerekir ki Aristoteles'in zaman algısı adalet-erdem anlayışı ile paraleldir. Bu paralellikten kasıt birbirleri ile olumsuzlaşmadan çalışabilmesi/idesi anlamındadır.

Aristoteles'in çoğu fizik dalına ait olan zaman algısı açıklamalarına yapacağımız yegâne şey yine Aristoteles'in erdem ve siyasal yapıya ait olana geçişte kuracağı özgürlük anlayışına bu zaman algısının içkinleşmesidir. O halde zaman

kavramını özgürlük olarak, an kavramını da seçenek ve bilhassa tercihe ilişkin seçenek olarak ele alarak metni yeniden oluşturalım.

Özgürlük, algılanmadığı zaman var olmayan şeylerdendir. Çünkü özgürlük seçeneklerden oluşur ve bu seçenekler yeğlemenin ifadeleridir. Yeğlemek yeğlemenin farkında olarak yapılır. Çünkü bir tercih mekanizması gerektirir. Bu mekanizma rasyonel veya irrasyonel olabilir. Bunun sonuçlarına birazdan geleceğiz. Özgürlüğü oluşturan her bir seçenek, seçenek olmaklık bakımından aynı, bir önceki seçeneğin bittiği sınırdan sonra başlaması sebebiyle hepsi farklıdır. Seçeneğin varlığı yeğlenebilir olmaklıkla mümkündür. Yani yeğleme yapılamayan yerde seçenek yoktur, özgürlük yoktur. Her bir seçeneğin bittiği yerde yeni bir seçenek başlamak zorunda. Aksi halde özgürlük bitebilir olmaktadır ve özgürlüğü bitirecek bir yeğleme özgürlüğe aykırıdır. Çünkü o zaman seçenekleri yok eden bir şey seçilmiştir ve böylece zıt kavramlar aynı anda aynı nesnede bulunmuş olur. Söz gereği intihar etmek bir seçenek yeğlemesi değildir. Çünkü kendisinden sonra bir seçenek gelmemektedir. O halde Aristotelesçi cumhuriyetçilikteki özgürlük fikrinin temel görülerinden biri özgürlüğün doğası gereği sürekli olması için seçeneklerin sürekli, sonsuz olmasıdır. Bunun nasıl yapılacağı mekanizması ise Aristoteles'in erdemlerinin kullanımına aittir.

Seçeneklerin sonsuza gitmesi Aristoteles için bir topluma ve bir devlete ihtiyaç duyulmasını zorunlu kılar mı kılmaz mı sorusundan önce bu toplum veya devlet, bireye ne sunacak ki bu seçenekler süreklilik arz etsin sorusu sorulmalıdır. Bu soruya cevap verilmeden önce Aristotelesçi cumhuriyetçilikte ihtiyacımız olan ölçüyü belirleyelim. Bu öyle bir ölçü olsun ki hangi seçeneği seçmek için karar vereceksek verelim bizi daima yeni bir seçeneğe götürsün. Bu özgürlük için birinci amacımızdır.

Önemli bir diğer soru şudur: Seçenekler ölüm dışında ne olduğunda kesintiye uğrayacaktır. Ömür boyu hapis, kötü bir hastalık, kıtlık, fakirlik, salgın hastalıklar... Tüm bunlar şüphesiz yüzbinlerce seçeneğin yok olmasına sebebiyet verir. Ancak asıl mesele yani Aristotelesçi cumhuriyetçi özgürlüğün karakteristik yapısı gereği seçeneklerin seçilebilir olması durumunda dahi giderek özgürlükten pay alamama

durumdur. Bu durum şöyle bir durumdur: Seçmiş olduğunuz bir seçenek sebebi ile hemen önündeki seçenek değil daha ilerideki seçenek grubunun yok olmasıdır. Bu durumu sağlığa yavaş yavaş ağır zarar veren bir şeyin kullanılması veya ileride büyük zararlar doğuracağı kuvvetli olan bir kişinin, grubun ya da yurttaşların tamamının iktidara getirilmesi olarak düşünebiliriz. Bunlar açık ve sezilmesi kolay örneklerdir. Peki gelecekteki seçenekleri yok edecek derecede özgürlük dışı yani yeğleme dışı olması gereken bir şeyi bu kadar açık tespit edemeyecek bir durumdaysak ne olacaktır? Çok açık bir şekilde cevap verilmesi gereken bu önemli soruya Aristotelesçi cumhuriyetçilik bir mekanizma önermektedir. Bu öyle bir mekanizma olmalı ki tüm seçenekler bu mekanizmanın süzgecinden geçmeden önce dahi bu mekanizma ile aynı frekansta/prosedürde var olmayı başarmalıdır. Yani seçenekleri Aristotelesçi anlamda “an” kavramına paralel gördüğümüz için bu mekanizma da zaman kavramı ile bir ve içkin olarak var olabilen mekân kavramına işaret etmektedir. Çünkü yeğlemeye uygun yani özgürlüğe uygun olan seçeneklerin bir frekansı/prosedürü vardır. Böylece bir türdeşliğe işaret ediyoruz. Türdeşliğin ortaklığı temel ve tek ortak nokta seçenekleri yok etmemektir. O halde bizim mekanizmamız evvela seçeneklerin ortak frekansını belirlemek amacıyla seçenekleri dizibileceğimiz bir yer olmalı ve yeni seçeneği burada seçebilirsek bu seçenek, seçenek yok etmeyen bir yeğlemedir demektir, diyebilelim. Bunun tek yolu yeğlenmiş seçeneklerimizle birlikte aynı mekânda durabilmesi. Aristotelesçi cumhuriyetçilikte bizi daima yeni seçeneklere götüren yeğlemeleri yapacağımız mekân erdemler mekanıdır. Çünkü biz sadece seçenekleri sonsuza götürecek olan mekâna erdemler diyeceğiz. Erdemler bu anlamda yani seçeneklerin sürekliliği anlamında özgürlüğün gerçekleşmesi için tek uygun mekandır. Erdemlerin bu anlamda görevi özgürlüğü sağlamaktır. Dolayısıyla özgürlük ve erdemler varlıklarını birbirlerine borçludur.

Şimdi tekrar Aristotelesçi cumhuriyetçilikte özgürlük kavramına dönelim ve genel anlamda özgürlüğün neden rastgele seçilen seçeneklerle sağlanamayacağını konuşalım. Ardından, tek ve belirli bir düzene göre seçilmesini gösterdikten sonra, bu düzene ismini verdiğimiz erdem kavramının, bir sonraki bölümde detaylı olarak ele almadan önce, özgürlüğe içkinliğini belirtelim.

Özgürlük seçenekler olmadan var olamaz. Tıpkı noktalar olmadan bir çemberin veya doğru parçasının olamayacağı gibi. Çünkü özgürlük en zayıf anlamda potansiyel olarak var olabilecek seçeneklerin ihtimali değil, o seçeneklerin yeğlenmeye hazır olduğu durumda var olur. Söz gelimi hayatını hücrede ve tahakküm altında geçiren bir köle bir gün serbest kalacağı ihtimaliyle özgür durumda değildir. Ne zaman ki yeğlenmeye hazır seçeneklere kavuşacağı an gelir, o zaman özgür olur. O halde şu açık, özgürlük seçeneklerle var oluyor. Ancak her seçenek grubunun olduğu yerde özgürlük var diyemeyiz. Tıpkı her noktalar kümesinin varlığında bu bir çemberdir diyemeyeceğimiz gibi. Çünkü köle serbest kalana kadar da birtakım seçeneklere sahiptir ve bunların bazıları tamamen kendi yeğlemesine bağlıdır. O halde özgürlük seçeneklerin oluşturduğu özel bir zamanda ve mekânda var oluyor. Biz bu durumdaki seçeneklerin varlığında olana özgürlük diyeceğiz. Şimdi bu özel durumda ki seçeneklerin rastgele olma ihtimali duruma bakalım. Yani aslında baktığımız şey serbest kalan kölenin tekrar köle olmaması için yeğlemesi gereken seçeneklerin durumu. Zira bizim verdiğimiz anlamda, serbest kalan kölenin tekrar köle olmak seçeneğini yeğlemesi özgürlüğe ait bir seçeneğin yeğlenmesi değildir. Çünkü bir seçenek devamında mutlak veya kuvvetli muğlak seçeneksizlik getiriyorsa bu özgürlüğe ait olan bir seçenek yeğlemesi olamaz diyoruz. Zira bu durumda özgürlük özgür olamama durumunu da kendi içinde aynı anda tek nesnede barındırır. Bu çelişki oluştur. Buradan özgürlüğün, seçeneklerin varlığı anlamında bir nicelik değil bir nitelik olduğunu da anlıyoruz. Çünkü nicelik olsaydı söz gelimi hızlı olanın içinde izafî olarak yavaşı barındırması gibi özgürlükte köleliği içinde barındırırdı.

Rastgeleliğe dönelim ve rastgelelikten ne anladığımıza bakalım. Özgür bir insan kendisiyle tavla oynayabilir ama satranç oynayamaz. Çünkü tavla da bir şans unsuru vardır, bir rastgelelik vardır ve bu, zihinde az evvel yapılan yeğlemenin tamamen değişmesini zorunlu kılabilir. Oysa satrançta karşı taraf için yapacağınız bir hamle zaten sizin hamlenizdir ve kendi tarafınız için ona göre hareket etmek bir elzem olur. Aristotelesçi cumhuriyetçi özgürlük tanımını ilerde değineceğimiz zorunluluk ve zorlama farkına ait olan bir rastgelelikten kurtarmak zorundayız. Çünkü cumhuriyetçi anlayışa aykırı olarak, (bunu ileride detaylı inceleyeceğiz)

önümüzde duran seçeneklerden birini seçme işine başladığımız an artık özgürlük söz konusu olmaktan çıkar. Zira kullanacağımız mekanizma bizi sadece bir seçeneğe zorunlu olarak götürecektir. Bu durum bizi erdemler mekanizmasını kullandığımızda özgür olmaktan çıkaracaktır demek olur. O halde özgürlük tanımımıza geri dönelim. Aristotelesçi cumhuriyetçi özgürlük tanımı gereği özgürlük sınırsız seçenekleri sunan bir anlamdadır. Dolayısıyla kullanacağımız erdemler mekanizması bizi bir seçeneğe götürecekse, zorunlu olarak dahi olsa, bu seçenek özgürlüğe ait olan seçeneğin o anda keşfedilmesi demektir. Bu özgürlük tanımımıza aykırı değildir. Zira diğer seçeneklerin elenmesiyle özgürlük yolunda olmak bir mekanizma aracılığıyla olmak zorunda kalındığında bu bir aykırılık teşkil etmez. Söz gelimi kölenin önünde özgürlüğünü kazanacağına inandığı birçok seçenek vardır. Bunlardan bazıları çok tehlikeli bazıları çok uzun zaman alan bazıları etkisiz olacak olan bazıları ise onu özgürlüğe götürecek olan olanlardır dersek kölenin burada özgürlüğünü kazanması amacıyla rastgele seçtiği bir seçenek onun özgürlüğüne hizmet etmeyecektir. Yani devamında yeni bir seçenek grubu getirmeyecektir. Bir ihtimal için de özgürlüğüne giden yolu açacak olan seçenekleri rastgele tercih edeceği varsayılırsa, bu talihinin onu sürekli yeni seçeneklere gidecek yolu her defasında doğru yönlendirmesi kendi içinde bir tezat oluşturur. Zira böyle bir şeye talih, şans denemez. Böylece zaten özgür olmayan köle, özgürlüğünü kazanma yolunda da şansın, talihin tahakkümü altında köle olarak kalacaktır.

Rastgelelik sadece ve sadece erdemler mekanizmasını kullanmayı tercih etme konusunda geçerli olabilir. Zira bu ilk dokunuştur. Çünkü birey henüz erdemler mekanizmasını kullanmadığı için yine erdemler mekanizmasını kullanarak erdemler mekanizmasını kullanmayı yeğleyemez. Burada önceki sayfalarda bahsettiğimiz bir sorunun açılımına değinebiliriz: Birey özgür olmak için bir topluma bir devlete ihtiyaç duyar mı? Yani hem erdemler mekanizmasını kullanarak özgür olabileceği bir durumu kendisi var edebilir mi hem erdemler mekanizmasını kullanarak özgür olmak için kendisinin yetkinleşmesini mi beklemeli, toplumdan veya devletten bu konuda ilk dokunuşu için öğretimi almalı mı?

Rastgeleliğin doğası gereği, özgürlüğü Aristotelesçi cumhuriyetçi anlamda sağlayamayacağını açıkladık. Şimdi Aristotelesçi özgürlüğün neden seçeneklerle anlaşılabilirliğini incelemeye devam edelim. Şüphesiz, seçenek söz konusu olduğunda seçecek olanda kendiliğinden var oluyor. Bu durumda da üzerine konuşulması gereken ilk kavram irade kavramı. Aristotelesçi cumhuriyetçi anlamda özgürlüğü seçeneklerin sürekli olacağı bir erdemler mekânında konumlandırıdığımız için iradeden kastımızı Aristotelesçi cumhuriyetçi anlamda erdemlere uygun olan ve onun uğrunda olana içkin bir tanımlama yapmamız gerekiyor.

Burada incelememizi yaparken bizi en çok “rahatsız edecek” olan Kant’ın ödev ahlakıdır. Zira birazdan inceleyeceğimiz farklılıklar, cumhuriyetçiliğin meşruluğunu aldığı işlerliği ve onayına ait olan erdem, özgürlük ve mutluluk kavramlarını dönüştürerek, özellikle modern dönemde cumhuriyetçi paradigmanın büyük bir meselesi haline gelen liberalizmle arasındaki uyumsuzluğu doğuran önemli farklar olmuşlardır. Aristoteles’in ahlaki kurgusunu erdem ahlakının başlıca temsilcisi ve Kant’ın ahlakını ödev ahlakının baş temsilcisi olarak ele aldığımızda bu ayrıma ilişkin popüler kırılmaları şöyle ifade edebiliriz: (1) ödev ahlakı görevi vurgularken erdem ahlakı erdemi vurgular; (2) ödev ahlakı kuralı ve ilkeyi benimserken erdem ahlakı karakteri benimser; (3) ödev ahlakı eylemi işaret ederken erdem ahlakı yapan/eyleyen kişiyi işaret eder (Lee, 2017, s. 97).

Yukarıda belirttiğimiz gibi incelememiz metafiziksel ve mantık önermeleri odaklı olmadığı gibi özellikle Aristoteles ve Kant etkisinin cumhuriyetçi meşruluk bağlamında değerlendirmesi gerektiğinde bu paradigma farklılığının, düşünürlerin mantık sistemlerinden kaynaklandığını ifade etmek gerekir. Aristoteles’in çeşitli metinlerinin bir analizi, onun dört tür önermeyi ayırt ettiği gerçeğini ortaya çıkarır. İlk olarak, "A görmüyor (is not seeing)" türünden olumsuz bir önerme. İkincisi, yüklemnin biçimsel olarak özelleştirildiği "A görmez (is unseeing)" türünden bir yoksunluk önermesi. Üçüncüsü, yüklemnin yalnızca anlam olarak özelleştirildiği "A kördür (is blind)" türünden bir özel önerme. Dördüncüsü, "A görmemektir (is not-seeing)" türünden sonsuz bir önerme. İlk önerme türüyle ilgili olarak, Aristoteles açıkça "A" öznesinin, örneğin bir duvar gibi, doğal olarak hiçbir zaman görüşe sahip

olmayan bir şey olabileceğini söyler. Aynı şey, ikinci önerme türü için de çıkarılabilir. Üçüncü önerme türüyle ilgili olarak, "A" öznesinin, örneğin bir insan gibi, doğal olarak görüşe sahip olacak bir şey olması gerektiğini açıkça söyler. Ama dördüncü tür önerme ile ilgili olarak, birinci ve ikinci tür önermeler gibi mi yoksa üçüncü tür gibi mi olduğunu söylemez. Yunan ve Latin yorumcular ve genel olarak Batılı Aristo geleneği de konuya ışık tutmaz. Ancak Arap müfessirlerinden (burada İbni Rüşd kastedilmektedir) Aristoteles'teki dördüncü önerme türünün üçüncü türe benzediği anlaşılabılır. Aristoteles'in bu analizi ve yorumu sonucunda, onunla Kant arasındaki farklar ikidir. Birincisi, Aristoteles'e göre "A"nın bir "duvar" olabileceği, ancak Kant'a göre olamayacağı "A görmüyor" türündeki olumsuz önermelerle ilgili olarak. İkincisi, Aristoteles'e göre "A"nın bir "duvar" olamayacağı, oysa Kant'a göre olabileceği "A görmemektedir" türündeki sonsuz önermelerle ilgili olarak (Wolfson, 1947, s. 186). Bu durumda bizi ilgilendirecek olan kavramı yani cumhuriyetçi meşruluğun biricik amacı olan mutluluk kavramını değerlendirmeye aldığımızda şöyle bir farkla karşılaşmış olacağız: Her iki düşünürde de insan bir şekilde mutlu olabilmektedir. Ancak Aristoteles'te bu dünyada bu gerçekleştirilebilirken Kant için bu durum maksimler krallığındadır. Zira Kant incelememizde görüleceği gibi, insan mutlu olamaz anlamında ilk önermede bu durum maksimler krallığını istisna olarak bırakabilirken Aristoteles için durum da insan mutlu olamamaktadır anlamında dördüncü önermede insanın doğası gereği mutlu olma yeteneği istisna tutulmaktadır.

Bu durumda Aristotelesçi cumhuriyetçiliğin, incelememizde çok sık olarak görülebileceği gibi tüm cumhuriyetçi kurguların büyük oranda etkilendiği kabul edilirse, literatürde meşruluğuna ait uyumsuzlukların belirtilmesi için ödev ahlakı bağlamında ve özelinde Kant ile değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü biz bir mekân olarak erdemleri nasıl bir erdemlilik olarak tanımlarsak tanımlayalım ödev ahlakı gereği Kant şunu söyleyecektir:

“Bazı özellikler iradenin kendisine dahi yararlıdır ve iradenin vuku bulmasına çok faydalı olacaktır ama bu görevi dışında bu özelliklerin-erdemlerin kendilerine içkin olarak koşulsuz bir değeri yoktur ve sürekli bir iradeyi zorunlu kılarlar. Bu irade bu erdemlere-özelliklere başkaca haklı olarak verilen değeri sınırlar ve bunları mutlak olarak iyi saymaya izin vermez. Heyecan ve tutkularla ılımlılık, kendine hakim olma ve soğuk kanlı düşünüp taşınma yalnız çeşitli bakımlardan iyi olmakla kalmaz, kişinin iç değerinin bir

kısmını bile oluşturlar; ne var ki onları kayıtsız şartsız iyi ilan etmeyi (eskiler bunları ne kadar şartsız övmüş olurlarsa olsun) engelleyen pek çok eksiklik gösterirler. Nitekim iradenin ilkeleri olmaksızın, çok kötü olabilirler ve kötü niyetli bir insanın soğuk kanlılığı, onu yalnız daha tehlikeli yapmakla kalmaz, ayrıca onu doğrudan doğruya gözümüzde daha çok, bu soğukkanlılığı olmasaydı olacağından çok, nefret edilecek biri kılar. İrade, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan da değil, yalnızca irade olarak, yani kendi başına iyidir: ona, kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta isterseniz bütün eğilimlerin topunun birden, lehine gerçekleştirebileceği her şeyden, karşılaştırılamayacak kadar daha yüksek değer verilmelidir. Talihin özel bir cilvesiyle veya üvey ana muamelesine uğramış bir doğal yapının cimri donatımından dolayı bu isteme amacını gerçekleştirmede bu irade amacını gerçekleştirmede güçsüz kalıyorsa; harcadığı en büyük çabaya rağmen hiçbir şeyi başaramıyor ve yalnızca irade olarak (kuşkusuz sırf bir dilek olarak değil, gücümüzün içinde olan bütün araçları biraraya getirme olarak) kalıyorsa; yine de bir mücevher gibi, kendi tüm değerini kendinde taşıyan bir şey olarak, kendi başına parıldar. Yararlılık veya verimsizlik bu değere ne bir şey ekleyebilir ne de ondan bir şey eksiltebilir. Yararlılık, denebilir ki, onu günlük alışverişte daha iyi kullanabilmek veya onu henüz yeterince bilmeyenlerin dikkatini çekmek için bir çerçeve olur; onu bilenlere salık vermek ve değerini belirlemek için değil” (Kant, 2002, s. 8-9).

Bu konuda Kant’ın öncüllerinin kabulü bizi şüphesiz ödev ahlakının doğruluğuna götürecektir. O halde Aristotelesçi cumhuriyetçi anlamda özgürlüğün iradesini Kant’ın eleştirilerine maruz bırakalım ve bizi ödev ahlakına götüren zorunlulukları tespit edelim. Zira Kant’ın yukarıdaki ifadelerini huzur içinde üzerimize alabiliriz. Çünkü bizim bu kısımda değindiğimiz özgürlük algısı Aristoteles’in zaman algısına ve ileride ayrıntılarıyla inceleyeceğimiz üzere yine Aristoteles’in erdemler ve dolaylı olarak değil doğrudan erdemleriyle sıkı ilişki içerisindedir. Bu huzurun kaynağını yukarıdaki metinden rahatlıkla görebiliriz. Kant’ın işaret ettiği özellikler aslında Aristoteles’in orta yolcu adalet anlayışı gereğinden doğan erdemleridir. İyi istemeye/iradeye sahip olmadan kötü niyetli ve soğukkanlı olup, erdemli görüntüsü verende aslında Aristoteles’in adil rolü yapan tiranlarla ilgili verdiği metinlere atıftır (Aristoteles, 1975). Şimdi üzerimize alınarak Kant’ın ödev ahlakını konuşalım.

Kant’ın “Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi” adlı eserinde ki sıralamayla giderken, iradeyi Aristotelesçi cumhuriyetçi özgürlükle karşılaştırarak ilerleyelim. Amacımız, Kant’ın ödev ahlakı gereği, Aristotelesçi cumhuriyetçi anlamda bir erdemlilik tasavvurunun mutlak iyi istemeye/iradeye kaynaklı olmayacağından

dolayı bir yasa olamayacağının aksini savunabilmektir. Çünkü böyle olmazsa Aristotelesçi cumhuriyetçi özgürlük sağlanamaz olacaktır.

Kant'ın metafiziksel giriş hariç ilk önermesi ahlak yasasına atıflar başlar:

“Herkes şunu onaylamak zorundadır ki bir ahlak yasası var olacaksa yani bir zorunluluk olacaksa bu durum kesinlikle mutlak zorunluluğa içkin olmalıdır. Yani bu yasa sadece insanlar için değil tüm akıl sahibi varlıklar tarafından bağlayıcı olmalıdır...Bu zorunluluk a priori olmalıdır ve tamamen deneyden pay alan veya genel olan veya sadece bir nokta bakımından dahi deneye dayanıyorsa hiçbir zaman ona ahlak yasası denemez” (Kant, 2002, s. 4).

Bu önermenin Aristotelesçi cumhuriyetçilik için bir tezat oluşturmadığını kabul ederek devam edelim. Yani Aristotelesçi özgürlükte de özgürlüğü sağlayacak olan adalete içkin erdemlerden gelen yasalar tecrübeye, deneye, tarihe, tikele ve tekile bağlı olmasın. Şimdilik. Bu yasaya içkin eylem ise ahlak yasasına uygun olmakla tam olmaz. Tamlığı için aynı zamanda ahlak yasasının uğruna yapılmalı ki bu uygunluk rastgele olmasın. Zira ahlak uğruna yapılmayan eylem ahlaka uygun olsa da bu azınlıktadır. Çoğu zaman yasaya aykırı eylemleri ortaya çıkarır (Kant, 2002, s. 5). Bu durumun kabulü Aristotelesçi cumhuriyetçi için bir sahte yansıma oluşturabilir. Çünkü Aristotelesçi cumhuriyette birey her zaman özgürlük için erdemlere uygun olmayabilir. Özgürlük için olan erdemlere uyan da olabilir. Bunu Farabi'nin erdemli devletinin bir cumhuriyet olup olmadığına dair incelememizde özgürlük üzerine yapacağımız değerlendirme de kıyas yapacağımız Aristoteles ve erdemler incelemesinde detaylı olarak inceleyeceğiz. Şimdilik şunu saklı tutalım: Ahlak yasasına uygun davranmak ile ahlak yasasına uyan, cumhuriyetin kuruluşundan sonra bizim için aynı şey. Yani burada özgürlük için gereken adaletle gelen erdemlerden türeyen yasanın tahakkümünü saklı tutuyoruz. Ahlak yasasına uyanı değil de ahlak yasasına uygun olan eylemi yeğleyerek devam edelim. Ancak burada değinmemiz gereken bir nokta daha vardır ki ikinci bölümde çağdaş cumhuriyetçileri incelerden sıkça değineceğimiz negatif ve pozitif özgürlük kavramlarının farkının, Aristotelesçi ve Kantçı geleneğin farkından beslendiğine işaret olsun. Kant'ın sosyal olmayan, yani şehrin parçalarının uyumunun bir menfaat olarak ifade edilip ahlak dışına itilmesi sonucu, toplumsallığa dayalı adalet disiplini, herkesin dış özgürlüğünü evrensel yasalarla yani maksimlerle sınırlandırır ve böylece

onun özgürlüğü başkalarıyla uyumlu bir şekilde var olur. Oysa şehir devleti topluluğunun Aristoteles yasaları, vatandaşların dış özgürlüğünü sınırlamaz, onları eğitir ve bunu tahakküm olarak görmez. Vatandaşları şehir devletinin erdemli idealini gerçekleştirmeye yönlendirir. Aristoteles'te bir şehir devleti elbette özgürlük ister, ancak topluluk özgür değilse, vatandaşların özgürlüğü kazanması mümkün değildir. Vatandaşlar mükemmel erdemler yetiştirmezse veya mükemmel erdemlerle yetiştirilmezlerse bu yapı bir şehir devleti adını hak etmez (Huang, 2007, s. 272).

Şimdi geldiğimiz yer önemli. Burada, Aristoteles'in özgür iradesinin Kant'ın ödev ahlakından kurtulup kurtulamayacağımızı inceleyeceğiz. Ortası yok. Zira Aristotelesçi cumhuriyetçi özgürlüğü sağlamak amacıyla sunduğumuz erdemler mekânı kendinde değersiz ve bir araç olmak bakımından bir sınırlı görevi mi görecek? Bizim öne süreceğimiz her amaç nihayetinde iradeye / iyi istemeye götüren bir araç olacaktır. Eğer iradeyi Kantçı anlamda ele alırsak, Kant'ın iradesinin Kant'ın ödev tanımına yapışık olduğunu şu cümlelerinden görüyoruz:

“Kendinde değerli ve saygı duyulmayı hak eden ve başka bir amaca gereksinim duymayan irade/ iyi isteme kavramını geliştirmek için irade /iyi isteme kavramını içeren ödev kavramına bakmak durumundayız. Aslında ödev kavramı irade kavramını kimi öznel kısıtlarla içerir ama bu onu kalımlı bir örtüleme yapmaz. Aksine daha tanımlı ve açık yapar.” (Kant, 2002, s. 12)

Yani aslında Aristotelesçi cumhuriyetçi özgürlükte, iradeyi Kant tuzağına çeken şey apaçık bir şekilde ödev tanımıdır. Çünkü Kant hemen bu cümlelerinden sonra öyle bir bakkal müşteri örneği vererek ödev tanımı veriyor ki tahakkümle veya müdahale ile konan özgürlük yasaları ahlaka içkin olan her şeyini yitiriyor. Müşterilerine dürüst davranan deneyimli bir bakkal bunu işlerinin tıklarında gitmesi için mi yaptı yoksa ödev ahlakı gereği dürüstlük ilkesi için ve ona uygun olduğu için mi yaptı sorunsalının cevabının, açık bir şekilde bu eylemin ödevden dolayı değil salt kendi çıkarı için yapılan bir eylem olduğu sonucu ortaya konur. Devamında ödev olarak sayılan örneklere bakalım: Yaşamı sürdürmek, yapılabildiği yerde iyilik yapmak, kendi mutluluğunu güvence altına almak. Tabi burada yaşamı sürdürmeyi yaşamayı sevdiğimiz için veya ölmekten korktuğumuz için değil; iyiliği iyilik yapmaktan haz duyarak veya iyilik yapmanın hoş bir şey olduğu için değil; mutluluğu mutlu olmaya eğilim duyduğumuz için değil tamamen ödevden dolayı bir

boyunduruk dolayısıyla yapmalıyız. Aksi halde ödevi kirletiriz (Kant, 2002, s. 13-14).

O halde şu açık ki Kant ödevinin sahip olduğu kendinde değer bu ödevle ulaşılacak bir amacın varlığında yatmıyor. Eğer böyle olsaydı ödev de bir araç olarak ahlaki kirletirdi. Ödevin kendine içkin değeri bu ödev kararını verdiren maksimdedir: Yani bu kendinde değer durumu eylemin konusunun var olmasında değil eylemi bizatihi var eden iradenin ilkesine bağlıdır (Kant, 2002, s. 15).

Tekrar anlaşılacağı üzere Kantçı ödev, iradeye giden değil iradeden var olan bir kavram. O geliş içinde akıl sahibi varlıklar kendiliğinden doğal durumda olarak hazır bulunmadığı için Kant burada iradeye bir ek yapmak durumunda ve bunu tekrar bir ödev tanımı yaparak ekliyor:

“Ödev, ahlaki yasaya saygıdan / boyun eğmeden dolayı var edilen eylemin zorunluluğudur. Eylemesi dizayn edilenin konusuna / nesnesine saygı olamaz. Çünkü saygı iradenin etkinliği değil sırf bir etkisidir. Dolayısıyla eğilime de saygı olamaz. Ancak olursa sevgi olabilir” (Kant, 2002, s. 15).

Burada önemli olan iradeye konu olacak ahlaki yasanın bu eylemeye ilişkin nesneden uzak tutulmasıdır. Burada, birazdan Aristotelesçi erdemlerin doğasını değerlendirirken Kant’ı hatırlayacağımız, Kant’a göre de farklı olan bir önerme vardır. Kantçı irade a priori ilkesi ile içerikli olan a posteriorinin arasında tam merkezinde yani ikisine de iki eşit uzaklıkta bir yol ağzında durur ki bir eyleme ödevi içkin bir şekilde var ediliyorsa eylemde herhangi bir içerikli ilke olmadığından bu durum sadece iradenin ilkesi tarafından var ediliyor demektir. Yani söz konusu saygı / boyun eğme durumu da iradesel anlamda iyidir ve dolayısıyla eylemede bulunan akıl sahibinin kendisinde bulunur ki daha evvel bir etkiyle var olmasını beklemeye gerek yoktur (Kant, 2002, s. 15-16).

Aristotelesçi cumhuriyetçi özgürlük anlayışında böyle bir boyun eğme anlayışı yukarıda bahsedilen yasaya uygun hareket etmek ve yasaya uyarak hareket etmek arasındaki, Aristotelesçi düşüncede sahte kabul ettiğimiz ayrıma içkindir. Çünkü özgür iradenin ahlaksal yasaya uyma konusundaki meşruluğu, bir içgüdü mahiyetinde olan boyun eğmenin verdiği sözde zorunluluğa sahip hazır bulunan bir

bireyle var olamaz. Zira o halde bu boyun eğme zorunluluğu önemli hatta ilk denebilecek bir ahlaki yasadır ve dolayısıyla zaten saf iradeye/iyi istemeye temas edebilen veya temas etmiş bir bireyin kabulü ile yola başlar. Kant'ın da belirttiği gibi insanın akıl sahibi olduğunu kabul ediyoruz. Lakin sadece akıldan oluşmadığını da söylüyoruz. Böylece Kant'ın kabul ettiği akıl sahibi olan insanın seçenek yeğleme konusunda yaptığı etkinliği niteliksel olarak başarılı veya başarısız olarak değerlendirebileceğimizi söyleyelim.

Şimdi Kant'ın iradeden kopup gelen buyruk tasnifine bakalım. İki çeşit buyruk vardır. Koşullu buyruk ve kesin buyruk. Koşullu buyruk eğlenecek tasarının imkân dahilinde olup olmadığını ve kesin buyruk için iyi olup olmadığını belirler. Yani koşullu buyruk ihtimalli ve onaylayıcı bir yapıya sahiptir. Kesin buyruk kendi başına değeri olan yani kendiliğinden bizzat akla uygun olan bir iradenin ilkesi olarak zorunludur. Koşullu buyruk bir anlamda mutluluğu geliştirmenin aracıdır. Bu anlamdaki tüm eylemler birer araçtır (Kant, 2002, s. 31-32). Bu anlayış içerisinde mutluluğu tamamen deneye içkin gören bir anlayış söz konusudur. Çünkü burada mutlulukta bir araçtır ki bu sadece kesin buyruklarla var olagelen iradeye ulaşmada sevgili bir temennidir. Zira mutluluk için bir bütünlük gerekir şu anda ve gelecekte ki her durumda iyyinin en büyüğü gerekir (Kant, 2002, s. 34).

Kesin buyruk ve bu anlamda nihai iyi olan için şunu belirtmek gerekir: Aristoteles'te nihai iyyinin ne olduğu sorusunun ahlaki olduğu kadar metafiziksel bir anlamı da vardır: aklın zorunluluk kurallarına içkin olarak ortaya konan hikmetlice düşünme (bu kavramı Farabi'de de inceleyeceğiz) sadece insan hayatının değil, aynı zamanda dünyanın da nihai amacıdır. Kant, benzer ama bir bakıma bu noktaların oluşturulduğu sırayı tersine çeviren bir argüman ortaya koyar: İnsanoğlunun nihai amacı, aynı zamanda dünyanın nihai amacı olarak kabul edilmelidir ve iyi niyetle yeğlenen her şey iyi olduğuna göre, tüm iyi şeylerin bir bütünü idealini inşa edebiliriz. Grundlegung'da bu, Amaçların/ maksimlerin Krallığıdır: Hem kendi içinde amaç olarak rasyonel varlıkların, hem de her birinin kendisi için belirleyebileceği belirli amaçların bir bütünüdür. Pratik Aklın Eleştirisi'nde o en

yüksek iyidir ve saf pratik aklın nesnesinin koşulsuz bütünlüğü, erdem ve onun her rasyonel varlık için hak ettiği mutluluktur (Korsgaard, 1986, s. 501).

1.1.2. Mutluluk

Mutluluk üzerine konuşmak gerekir. Çünkü Kant'ın mutluluk anlayışı ile Aristotelesçi cumhuriyetçi mutluluk anlayışı arasında hem tanımsal hem mantıksal birtakım farklılıklar vardır. Bu farklılık amaçlar tasniflerinden kaynaklanmaktadır. Zira Aristoteles'in ve Kant'ın da tasniflediği gibi bir amaçlar hiyerarşisinin var olduğu açık. Bazı şeyleri bazı şeyler için yeğliyoruz ve bu yeğleme işi ulaşılamayacak olan seçenekler silsilesini var ettiği müddetçe ulaşılamaz olan ve tanım gereği sonda olan bir yeğleme işine varıyor. Çünkü en azından Aristotelesçi cumhuriyetçi özgürlük tanımı gereği böyle bir yeğleme. Sonu gelmeyen bir yeğleme yolu. Oysa bu yola girilebileceği açık. Bu yeğleme silsilesine içkin olundukça, ulaşılamayacak olan en son surette bir amaç var: Sürekli yeğleyebilmek. O halde Kant'ın varlığını reddettiği mutluluk tanımını burada Aristotelesçi cumhuriyetçi anlamda tanımlayabiliriz. Kant, mutluluk kavramının belirsizliğini bireyin bu kavramı konuşurken kesin, mantıklı ve şuurlu bir şekilde yapamayacağını çünkü mutluluk kavramının tamamen deneye içkin olduğunu belirtir (Kant, 2002, s. 34). Mutluluğun ilişkin olduğu şeylerin en iyi hali olduğu açık. Ama bu şeylerin büyüklükleri konusunda aynı şeyi söyleyemeyiz. Çünkü biz (Farabi'de) mutluluğu yapan şeylerin erdemli olduğunda gerçekleştiğini öne sürüyoruz. Söz gelimi yemek yemek mutluluğu oluşturanlardan biriye en çok yemeği yemek değil mutluluğu sağladığında duran olan anlamını anlıyoruz. Ancak çoğu şey var ki aşırısından gelebilecek mutluluk bozuntusu kabul edilmeyebiliyor. Örneğin dürüst olmak. Dürüst olmanın ne kadar çoksa o kadar iyi olduğu söylenebilir. Oysa dürüst olmak sürekli büyüyecek veya parlatılabilecek bir şey değil. Doğruyu yapmak ve yalanı yapmamak bir yeğleme işi meşruluğunu sağlayabilir. Söz gelimi doğruyu söylemenin daha büyüğü var mı veya yalan söylemenin daha yalanı var mı? Kuyruklu yalan var lakin kuyruklu doğru yok. O halde şu açık ki mutluluğu azaltan şeylerin niteliği ve niceliği üzerine değişimler konuşulabilir. Zira çok seçenek var. Ancak mutluluğu oluşturan şeylerin seçeneği o durumda tek. Bunu hem Aristoteles hem de Farabi

düşünüşünde orta yolcu yani tam anlanma meşruluğuna işaret edilebilecek olan erdemler ve özgürlük ilişkisini anlatırken inceleyeceğiz.

Amaçlar hiyerarşisine geri dönelim. Çünkü mutluluk tanımını buradan hareketle yapacağız. Mutluluğun araç olmadığı açık. Mutluluğu araç kılarak elde edilecek ne vardır ki o yeğlendiğinde de amaç mutluluk olmasın? Mutluluk derken en ilerideki amacı mı kast ediyoruz yoksa tüm amaçları yaparken mi mutluluğu yakalıyoruz? Örneğin on soruluk bir bilgi yarışmasında ilk dokuz soruyu doğru cevaplarken mutlu değiliz de son soruyu doğru cevapladığımızda mı mutluyuz diyeceğiz? Eğer böyle olsaydı Aristotelesçi gelenekte, yani bu dünyada, mutluluktan bahsedemezdik zira bir saniye bile erken ölmek üzere olduğunu düşünen kişi hayat boyu mutsuz sayılırdı. Burada belirtmek istediğimiz sonu gelmez ihtimaller ve hatıralar tarafından dışlanmış bir kavrama mutluluk demek değildir. Bir yaşamın belirli bir nitelikte olduğunu tespit edebiliyoruz ve bu tespit ettiğimiz yaşam başka hangi yeğlemeyi yaparsak yapalım en iyilerden biri veya en iyisi veya en iyisi olma yolunda ise biz (Farabi’de) bu yaşama mutlu yaşam diyeceğiz. Bu yaşamın sahibine de mutlu. O halde Aristotelesçi cumhuriyetçi özgürlük ve erdemler tanımına ait mutluluk kavramı şudur diyebiliriz: Sürekli yeni seçeneklere ait yeğlemenin sağlıcağıyla gelen erdemli bir hayata sürüşte, her daim kendisini amaç edindiğimiz yegâne durum. Bu tanımın Kant açısından da özel bir yeri var. Kantçı kesin buyruk, bir adet ve aynı anda genel bir yasa olabilmesini isteyebileceğimiz maksime uygun bir etkinlik ise bizim açımızdan bunun mutluluk olmasında bir çelişki olmayacaktır. Zira mutluluk Aristotelesçi cumhuriyetçi özgürlüğün bizzat kendisine içkin olan hayatla elde edilir.

O halde artık Aristoteles’in mutluluğu nihai bir amaç olarak görerek, mutluluğun doğası gereği var olabileceği durumun yani şehrin incelenmesine başlayabiliriz.

Aristoteles Politika eserinin ilk sayfasından itibaren her zamanki inceleme metodu olan analitik metoduna bağlı kalarak evvela ilgili şeye ait şeyleri parçalayacağını (küçülteceğini) varsa aralarında ilkeler bulacağını ve ilk iş olarak şeylerin doğal durumuna bakarak harekete başlayacağını zikreder. Doğal durum

sürecine uygun bir şekilde yetkinleşen topluluğun varacağı nokta şehir, devlet veya polistir. Bu anlamdaki bir şehir, Farabi'nin erdemli şehir olarak tanımladığı birliğe denktir. Yani kendi kendine yeten ve dolayısıyla doğasına kavuşmuş olan yetkinleşmiş anlamda bir *perfect state*'dir. Yukarıda Kant ve Aristoteles arasında ki durumu anlatırken değindiğimiz amaçlar hiyerarşisine göre tahmin edileceği gibi Aristoteles tüm diğer alt birliklerin, birlikteliklerin yegâne amacının şehir olduğunu belirtir. Bu sebeple şehir bir yetkinleşme sürecinin son aşamasıysa ve bunu ortaya ilkeler koyarak yapabiliyorsa şehir de doğaya ait şeylerdendir. Mantığa devam ederek ilerlediğimiz de bu şehrin yetkinleşmesi insanla mümkün olduğu için insana, insanın doğal olarak yani yetkinleşmiş haline atıfla, siyasal canlı diyebiliriz (Aristoteles, 1975, s. 8-9).

Doğal sürecin Aristotelesçi anlamı bize burada örtük bir şekilde şunu sunmaktadır: Doğal süreç mademki önce tek insan ardından aile ve irili ufaklı çeşitli topluluklarla nihayet şehir haline geldi ve hala içinde bu insanları barındırmaya devam ediyor o halde bütün parçadan hiyerarşik olarak daha yüce olduğu için şehir/polis/devlet aileden de topluluktan da daha önemlidir (Aristoteles, 1975, s. 10). Bu geleneğin devamını Farabi incelememizde, erdemli şehirde bulunan mesleklerin/sanatların şehrin uyumu adına yine bu uyumdan aldığı pay ölçüsünde hiyerarşik olarak sıralandığını göreceğiz.

Söz konusu amaçlar hiyerarşisi Aristotelesçi cumhuriyete giden yolda yöneten-yönetilen ilişkisine ışık tutacaktır. Doğal süreçte bir birliği meydana getiren şeyler ister kesintili olsun ister sürekli, mutlak şekilde yöneten-yönetilen ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Çünkü amaçlar hiyerarşisinde doğal sürece giden yol yani yetkinleşme, devamlı yüceleşmektedir ve bu süreç bireylerde eşitlik arz etmediği için yöneten-yönetilen ilişkisi ortaya çıkar. Bireyin kendisinde yöneten zihin, yönetilen beden olduğu gibi aklın tutkuları yönetmesi de anayasalıdır. Burada anayasa kavramı ile ifade edilmek istenen zihnin bedeni yönetmesine efendi-köle arası ilişkiye uygunluğundan dolayı böyle denirse, aklın tutkuları yönetmesi de kendisini anayasa gibi ifade edilebilir olmasındandır (Aristoteles, 1975, s. 13-14). O halde Aristotelesçi cumhuriyetin zihinsel yani akılsal üstünlüğü görünür kılmak için başvuracağı yöntem

erdemler ile şehirde görünür olacaktır diyerek erdemlere geçmeden önce bu atıfı yapalım.

Tekrar Aristotelesçi cumhuriyetçilikte açıkça şunu belirtmek gerekir ki efendinin kölesini yönetmesiyle bu cumhuriyette yöneten-yönetilen arasında bir fark vardır. Zira özgür kişilerin yönetimleri ile kölelerin yönetilmesi bu farkı gereğince açıklamaktadır. Bu ayrım bizi, özellikle çağdaş cumhuriyetçilerde, liberalizmin negatif özgürlükçü, yani müdahalesizlik olarak özgürlük yaklaşımına karşı keyfiyetsizliğin, yani tahakkümün yokluğu olarak öne sürülen özgürlükçülük anlayışının antik dönemdeki önermelerine götürür: Bir şehrin yönetimi özgür ve eşit yurttaşlar üstünde bir siyasal yapılaşmadır (Aristoteles, 1975, s. 16).

Aristotelesçi cumhuriyetçilikte temel soru yöneten-yönetilen kişilerin belirlenmesi sürecinde, sahip olunan erdemler ölçütünün nasıl belirleneceğidir. Akla ilk gelen erdemce yüksek olan düşük olanı yönetsin cevabı, şüphesiz birçok engele takılmaktadır. Zira erdemler öğrenilen bir sürece içkindir. Erdemce tam olan kişiler kolay belirlenebilir de erdemce eksik olanların kendi arasındaki sıralamayı yapmak imkansıza yakındır (bu durum, tekrar yukarıda da belirttiğimiz gibi, Farabi’de mesleklerin/sanatların şehirdeki uyumu sağlama yeteneğine göre hiyerarşileşecektir). Ayrıca tüm bunlardan azade bir şekilde, erdemlilik miktarının azlığı ve çokluğu, yönetmek ve boyun eğdirmek arasındaki farka ithaf olursa, nicelik değil de niteliğin kriter belirlenmesi kaçınılmazdır. Diğer bir temel soru ise yönetilecek olan erdem bakımından eksikse, nasıl olacakta iyi yönetilecektir. Zira yönetilmeyi bilmekte erdemlerden yoksun olan birinin yapabileceği bir şey değildir. Buradaki yönetim şüphesiz köleliğe değil Aristotelesçi cumhuriyet içindeki özgür bireylere ait yönetim meselesine içkindir. O halde hem yönetenin hem yönetilenin erdemlerden pay alması gerektiği sonucu ortaya çıkar (Aristoteles, 1975, s. 27-28).

1.1.3. Erdemli Siyasal Olan

O halde artık Aristotelesçi cumhuriyeti var edecek olan erdemleri incelemeye başlayabiliriz. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Aristoteles’te erdemler doğaya

içkindir ve doğal canlılar olan ve bu nedenle doğal erdemlere sahip olarak adlandırılacak insanların doğalarından uzanır (Huang, 2007, s. 266).

İlk olarak başlamamız gereken eser ahlaka ait olarak incelenen Aristotelesçi erdemlerin bulunduğu ve tanıtıldığı Nikomakhos’a Etik eseridir. Erdemlerin yarattığı Aristotelesçi cumhuriyete ait verileri ise Politika eserinde bulurken şüphesiz bu eserde de erdemlerin doğasına ilişkin önemli ilkeler vardır. Bu bir karışıklık değildir. Çünkü birazdan anlatılacağı üzere erdemlerin doğası Aristoteles’in de uslubunu etkilemiştir ve “gerektiği” yerde “gerektiği” şekilde anlatan “Aristotelesçi anlatım” erdemleri tanıtmayı ve ilkelerin anlatımını hemen hemen her bölümde çoğu zaman açık kısmen de örtük bir biçimde kullanmıştır.

Aristoteles kendisinden önceki erdemsal tasavvurları incelerken farklı bir açıyla konuya yaklaşacağını belirtir. Sokrates’in erdemlerin herkes için aynı anlama ve içeriğe içkin olduğu fikrini, genellemeler yaparak erdemler incelenmesini, sırayla ayrı ayrı erdemleri sayanları reddeder (Aristoteles, 1975, s. 28). Çünkü birazdan detaylıca inceleneceği üzere Aristoteles için erdemler büyük derecede yapılacak “işin” başarıya ulaşmasıyla doğrudan ilgilidir. Bu başarıda bir pragmatizmden bahsetmek zordur. Neticede görülecektir ki erdemler kendi içerisinde başarıya giden yolu belirler ve şartlar ne olursa olsun aksi bir yöntemi yani erdemsizliği kabul etmez. Zira teori gereği orta yol ve erdemli olan yani gerekli olan bir ve aynı şeydir. Burada bir kez daha belirtmek gerekir ki gerekli olan yani erdemli olan Farabi’de bir işlerlik anlamında mesleklerle/sanatlarla özdeşleşecektir.

Bir diğer önemli nokta Aristoteles’in yukarıda da değindiğimiz inceleme metodundan gelir. Bu metoda göre incelenmeye alınan şey küçültülebildikçe küçültülür. Erdemler söz konusu olduğunda da değişmeyen bu durumun, Aristotelesçi cumhuriyete hediye ettiği en önemli ilkeler kuralı ise bütünün ilkelerinin parçaları belirlemesidir. Çünkü “işin” başarılması demek doğal olarak var olan yani yetkinleşmiş olan halin, yapması zorunlu olan başarıdır. O halde bu hiyerarşik süreçte, parçalarda, bu başarının ilkelerine uymak zorunluluğu taşır. Söz konusu cumhuriyetçilikte bu durum, bizi doğal sürecin zirvesinde bulunan erdemli şehrin, bir bütünü teşkil ettiğini söylüyor. O halde bu erdemli şehre erdemliğini veren

ilkeler bütünü anayasa olarak tanımlanırsa bireyler, aileler, topluluklar devletin parçasıdır ve parçaların erdemini bütünün yani anayasanın erdemine bakarak incelemek gerekecektir (Aristoteles, 1975, s. 29).

Aristoteles için amaçlar hiyerarşisinin, özelliklede meslekler bağlamında, zirvesinde bulunan şehir için kurmak gereken bir diğer cümle, yaptığımız mesleklerin/etkinliklerin bir noktada kendi varlık amacını gerçekleştirince birer parça olarak uğruna araç olacağı bir durumdur. Çünkü şehir içinde hangi mesleklerin gerekli olduğunu, hangilerini yapacak olanların ve bunların seçilme kriterlerini belirleyecek olan ve onunla aynı şey olan, şehir yönetimi yani siyasettir (bu işareti Farabi’de en üstün meslek olarak sultanlık yani yasa koyucunun mesleği olarak göreceğiz). Burada şehre yüklenen amacın doğası itibariyle hiyerarşide zirvede olduğu anlaşılıyor (bu anlamdaki siyasetten kastın egemenlik olduğunu ve bu egemenliğinde gücün özel bir türü olarak bir erdem olduğunu ve diğer erdemlerin işlerliğini sağlama durumunu icra ettiğini ileride inceleyeceğiz.). Çünkü yapılması “gereklenleri” ve “yapılmaması” gerekenleri hususunda yasayı koyan siyaset, öteki meslekler için bir ilke belirleyici durumunda. Dolayısıyla burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta da bireyler için tek tek iyi olan ilkeyi belirleyen siyaset, yine şehrin tamamı için de iyiyi belirleyecek olan meslek olduğu an bu mekanizmanın bireyin üzerinde bir güzelliğe sahip olması Aristoteles fikrinde kaçınılmaz bir tutarlılık arz eder (Aristoteles, 1997, s. 2).

O halde Aristoteles’in şehrinde siyasetin amacı nedir sorusu önemli bir yer tutacaktır. Aristotelesçi cumhuriyette/shehirde net bir şekilde bu amaç mutluluktur. Mutluluk ise nihai amaç olup erdemlerinde uğruna olan şeydir. Bu anlamda var olacak yasanın mutluluk anı(yeter sebebi) kendine yeter olmaktır. Yani idesi/doğası/çalışma prensibi tam olmaktır. Şehri tercih edilecek kılan budur. Etkinliklerin amacı olan mutluluk yurttaşın işinin kapsamıyla doğrudan ilintilidir. Çünkü Aristotelesçi cumhuriyette yurttaşın doğal işi siyasi olana içkindir (Aristoteles, 1997, s. 10).

Söz konusu etkinlikler erdemli olmalıdır. Erdeme uygun olan bu etkinlikler grubunu insansı iyi olarak niteleyen Aristoteles, bu insansal iyinin kaynağının huyda

bulunsa daha iyi ancak bundan ziyade alışkanlıklarla sağlanacağını belirtir (Aristoteles, 1997, s. 13). O halde mutluluk siyasetin konusuysa, bunu yapabilecek durum ise siyasetin yurttaşları nitelikli ve insansal iyili kılmasıyla mümkün olacaktır (Aristoteles, 1997, s. 15).

Aristotelesçi gelenekte erdemler cins olarak huydur. Her erdem neyin erdemi ise, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi bir biçimde var etmesini sağlayan şeydir. Söz gelişi gözün erdemi gözü ve görme işini erdemli kılar. Zira gözün erdemi sayesinde iyi görürüz. Bu her yerde böyleyse insanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini var eden bir huy olmalı (Aristoteles, 1997, s. 31). Aristotelesçi cumhuriyette, insan doğası gereği yani en yetkin halinde kavuşacağı siyasi yapıya, bu erdemler sayesinde ulaşır. Çünkü erdemler en yetkin olmanın ürünüdür. Zira en yetkin olan duruma eklenecek ve çıkarılacak bir şey yoksa erdemlerde böyle olmalı. Bu huyların aşırısı ve eksikliği ile en yetkin olan duruma ulaşamayacağı açıktır. Orta olma durumu erdemler için bu amaca hizmette biricik bir estetik sunar:

“(...) Gerektiği zaman, gereken şeylere, gerekenlere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi bunları yapmak orta olandır ve en iyidir (...) Yani erdem bir tür orta olmadır, orta olmayı hedefler” (Aristoteles, 1997, s. 32).

Şimdi yukarıda incelediğimiz gibi Aristoteles’in zaman algısıyla özgürlük algısının paralelliğinin erdemler açısından ne anlama geldiğini daha iyi ifade edebiliriz. Çünkü erdemler tamamen tercihe ilişkin huylardır ve bireyin özgürlüğünü elde etmesinden, korumasında doğrudan hizmet veren tek olgudur. Burada Aristotelesçi tercih kavramını biraz açmak gerekir. Birbirlerine yakın kavramlar gibi gözükse de tercih bir isteme değildir. Çünkü olanaksızların tercih edilmesi mümkün değildir. Ancak olanaksızlar istenebilir...İsteme daha çok amaçla tercih ise bizi amaca götüren araçlarla ilgilidir. Söz gelimi sağlıklı olmayı isteriz ancak bizi sağlıklı kılacak şeyleri tercih ederiz. Yani tercih elimizde olan şeylerle ilgilidir. Bizler iyi veya kötü şeylere olan mesafemizi tercih ederiz. Tercih doğrunun tercihi olmaktan ziyade gerekenin tercihi olmakla övülecek veya yerilecek iradi kararları oluşturur (Aristoteles, 1997, s. 45). Bu tanımlamayı Farabi’nin erdemli şehrinde de göreceğiz.

Burada Aristotelesçi erdemli cumhuriyetin amaç odaklı değil de araç odaklı kuruluşunu net bir şekilde görebiliyoruz. Zira nihai hedef olan mutluluk Aristotelesçi incelemede her daim belirtilmiştir. Bu durum birazdan anlatılacağı üzere Roma cumhuriyetçiliğindeki meşrulukta bu kadar görünür değildir. Aristotelesçi erdemli cumhuriyette erdemler zaten en yetkin hal olan şehrin kuruluşundan ziyade onu korumakla görevlidir. Zira nihai amaç yani her türlü araçlardan arınmış amaç olan mutluluk zaten şehrin tabiri caizse ilk günü gerçekleşmiştir. Bu anlamda “gereken” in yapılması odaklı olan erdemler şehrin devamlılığı içindir. Çünkü asıl düşünülen amaç değil araçtır. Cumhuriyette düşünülen, yurttaşlarının aracılığına içkin olan fakat hep aynı biçimde olmayan şeyler konusundadır (her insanın sahip olduğu ve sunabileceği güç, erdemler ve ayırt etme yetisi bakımından farklı olduğu ancak bunun orta yolun tespitinde bir uyumsuzluk yaratmayacağına dair incelemeyi Aristoteleste de olmasına rağmen Farabi incelememizde yapacağız.). Çünkü amaçlar üzerinden değil de araçlar üzerinden düşünmek Aristoteles’in insan doğasına ait bir gerçekliktir. Bir doktorun nihai amacı hastasını iyileştirmektir. Ancak doktor bunun üzerine değil hastasını nasıl iyileştireceği üzerine olan araçları düşünür. Bir siyaset adamının nihai amacı şehri erdemli yasalara göre yönetmektir. Ancak siyaset adamı bunu değil bunu nasıl gerçekleştireceğine ait olan araçları düşünür (Farabi’de sultanın/yasanın yegâne amacının şehrin parçalarının uzlaşısını sağlamak olduğu gibi). Tekrar belirtmek gerekir ki enine boyuna düşünme kişinin yapabileceği mümkün olan seçeneklere içkin bir yeğleme işidir (Aristoteles, 1997, s. 47-49).

Aristotelesçi erdemli cumhuriyette yukarıda da belirtildiği gibi erdemlerin asıl işi gerekeni yani şehrin kuruluşu ve şehrin korunuşu konusunda bir yol belirlemektir. Bu durum erdemli cumhuriyetin yurttaşına birtakım öncüller getirecektir. Söz konusu durum da bir görev paylaşımı yapıp da bu görevi yerine getirmek için gerekenler birer erdem olarak karşımıza çıktığı gibi bu görev dağılımı Platon’daki katı bir sınıfsal ayrımı doğurmaz. Çünkü Aristotelesçi erdemli cumhuriyette yurttaşlar odur ki her birey kendi mesleğinin dışında ortak bir erdeme sahiptir ve bu erdeme sahip olduğu için birer eşit ve özgür yurttaşdır. Bu konuda Aristoteles’in ilk eleştirisi Platon’un ideal devlet düzeninedir. Yurttaşların işçiler, çiftçiler ve askerler olarak üçe ayrılması durumunu Aristoteles bir yurttaşlık

durumuna uygun bulmaz. Zira silahı olmayan kesim, silah sahibi olanların uşağı haline gelir. Bu durum devlet görevlerinin eşit olarak paylaşılmasını imkânsız hale getirir (Aristoteles, 1975, s. 49-50).

O halde bireyleri yurttaş edecek olan ortam erdem yurttaşlığın gereği olan ve onu iyi hale getirecek olan erdemdir. Yani hem yönetmeyi hem de yönetilmeyi bilmek veya yasa yapabilecek ve yasaya uyabilecek olma erdemidir. Yönetmek için gerekli olan akıl, yönetilmeyi iyi yapabilmek için gereken doğru bilgidir. Yöneticiyi iyi flüt çalan biri olarak düşünürsek yönetilenlerde iyi flüt yapan birileridir (Aristoteles, 1975, s. 75-76).

Belirtmek gerekir ki Aristoteles'in fikrinde insanlar hangi kavrama dayanan bir birlik kurarlarsa o kavrama aitlikleri kadar o birlikten pay alırlar (Aristoteles, 1975, s. 83). Aristoteles'in erdemli cumhuriyetinde bir araya geliş sebebi insanın doğal olarak bir arada yaşama zorunluluğuna bağlı olarak mutluluk için erdemlerde bulunabilmektik. Bundandır ki erdemlerde bulunanlar soyluluk, servet, özgür doğmuşluk kriterlerine bakmaksızın daha büyük payı hak ederler (Aristoteles, 1975, s. 85).

Bu öncüllerin bizi götüreceği nokta Aristotelesçi erdemli cumhuriyette toplumun genel karakteristiğinin yorumudur. Aristoteles için huylarca orta olan erdemlerin mutlu bir yaşam için en iyi araçlar olduğu bu durumun özgür ve engelsiz bir yaşama yol açacağı ifade edilir. Dolayısıyla şehrin sakinleri olarak toplumun da orta halli bir toplum olması gerekir. Hem yasa koymaya hem de yasaya uymaya en uygun toplum erdemli olan yani orta halli toplumdur. Devlet mümkün olduğu kadar benzer ve eşit insanlardan oluşmayı amaçlar ve bu şart ise en mümkün orta halli bireylerdedir. Orta sınıf erdemli devlet için en istikrarlı sınıftır. Çünkü değişimi en az isteyen grup bu gruptur. Böylece şunu ifade etmekte bir tutarsızlık yoktur ki orta sınıfın mevcudiyeti ile işleyen erdemli devlet en iyisidir. Orta sınıf yani erdemli grup toplumun öteki uçların aşırıya gitmesini yani erdemli devleti yıkmasını engeller. Söz gelimi tiranlık için konuşacak olursak tiranlık çoğu kez azgın bir demokrasiden veya oligarşiden var olur. Oysa orta sınıfçı bir anayasanın da olduğu erdemli devlette bu durum çok enderdir (Aristoteles, 1975, s. 127-128). İnsan toplumunda aşırı zenginlik

ve yoksulluk kötülüğün ana kaynaklarıdır. Bir kibir ve itaatsizlik getirir; diğeri ise kölelik ve komuta etme yeteneğinden yoksunluk getirir. Bir nüfusun çok zengin ve çok fakir olarak iki sınıfa ayrıldığı yerde, gerçek bir devlet olamaz; çünkü sınıflar arasında gerçek bir dostluk olamaz ve dostluk her türlü birlikteliğin temel ilkesidir. Dolayısıyla bu durum, orta sınıfın aşırı uçlardan birinden veya her ikisinden daha güçlü olduğu en iyi durum olacaktır. Böyle bir durumda barış ve düzeni sağlayan etkiler tamamıyla galip gelecek ve istikrar sağlanacaktır. Ortalama ilkesini her bakımdan somutlaştıran anayasa yönetim biçimidir. Dolayısıyla bu anayasa ortalama olarak en iyisi olmalıdır (Dunning, 1900: 294).

Bu durumun Farabi'nin erdemli şehrinin cumhuriyetçi düşünceyle analize tutulmasında önemli bir yeri vardır. İkinci bölümde modern cumhuriyetçi düşünce ile liberalizmin uyumsuzlukları incelenirken demokrasi kavramının yeri bu önemi daha somut anlatacaktır. Şimdilik şunu belirtmekte fayda var ki Farabi'nin erdemli şehrindeki yurttaşlar ile Aristoteles'teki erdemli yurttaşlar yasaya uyma bakımından aynı erdeme sahipken yasa yapma bakımından aynı değildirler.

Sonuç olarak Aristoteles ve genel olarak Antik Yunan cumhuriyet geleneğini siyasal erkin meşruiyeti ve bu erki erdemlilik açısından değerlendirdiğimizde, doğası gereği yani en yetkin hali olma bakımından siyasal canlı olan insanın yegâne amacı olan mutluluk, bir erdemli devlet olan böylesi bir cumhuriyeti zorunlu kılar. Bu anlamda meşruluğunu mutlu olmanın gereği olarak kendinde bir ve aynı olarak gören şehir yani kendine tam anlamıyla yeten insan topluluğu, yine bu şehirden kuruluş amacına uygun olarak pay vererek sağlar. Maddi ve manevi olarak bu mutluluktan pay almanın biricik yolu olan orta yolcu erdemler Aristotelesçi cumhuriyetin bir erdemli devlet olduğunu ifade eder. Böylece Aristoteles'te zirve yapan Antik Yunan erdemli devlet düşüncesini incelemiş olduk.

1.2. Roma Cumhuriyetçiliğinin Karakteri

Cumhuriyetçi gelenekte siyasi erkin meşruluğu ve erdemlere dair incelemede Roma düşüncü ve bu düşüncünün en önemli ismi olan Cicero modern ve modern sonrası döneme geçişte, özellikle çağdaş cumhuriyetçi düşüncüde inceleyeceğimiz

neo-Roma cumhuriyetçi düşünürlerinde, önemli bir yer tutar. Ancak bu önem düşünüşten ziyade tarihsel bir önemdir. Roma, cumhuriyetçi siyasal düşünüşü bakımından özgün değildir. Antik Yunan'a büyük ölçüde benzemeyen bir siyasal hayata sahip olmasına sahip olmasına rağmen bu farklılık kuram açısından zayıftır. Bu dönemin cumhuriyetçi çizgisi büyük ölçüde Antik Yunan fikirlerinin pragmatik bir biçimde uyarlanması üzeredir. Bu anlamda Roma cumhuriyetçi temsilcilerinin kayda değer bir kurgu katkısının olmadığı belirtilir (Okutan, 2006, s. 59).

Cicero'nun tasarladığı cumhuriyette Antik Yunan düşünüşünün önemli izleri vardır. Yurttaşlık erdemi, karma anayasa ve ortak yarara dair ahlakı sık sık vurgulayan Cicero'da devletin kuruluşu ortak iyi alanında bir araya gelen insanlardan oluşur. Kanunlar ile bu birleşme hem somutlaşır hem de ortak iyiye yapışık bir zorunluluk taşır. Burada Cicero'nun söylemi Antik Yunan'dan farklılaşarak tüm bu orta yolcu düşünüşün kurumlar aracılığıyla anayasanın somutlaştığı bir cumhuriyette olması gerektiğidir. Bu cumhuriyetçi düşünüş için önemli bir ayrım noktasıdır (Öztürk, 2016, s. 31-32). Çünkü Farabi'nin erdemli şehrinde de göreceğimiz gibi kurumsal olana dair bir farklılık vardır ki erdemli şehirde yetkinleşmiş insan esnekliğinin önde olmasıyla bir kurumdan hiyerarşik olarak üsttedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi cumhuriyetçi düşüncede ortak kavramlar kullanılsa dahi bu kavramların sahip oldukları anlamın devletin meşruluk ve erdemine dair olan içeriği ciddi yorum farklılıklarına sahiptir. Bu farklılığın somutlaştığı durumlara dair bir yorum yapılacak olursa Antik Yunan klasik cumhuriyetçiliğin beşiği olarak ifade edilirken; yukarıda da işaret ettiğimiz gibi neo-Roma cumhuriyetçiliğini işaret ederek Roma cumhuriyetçiliği çağdaş diyebileceğimiz veya Philip Pettit'in tanımlamasıyla işlevsel cumhuriyetçiliğin beşiğini oluşturur (Tunçel, 2010, s. 111). Bu işlevselliğin cumhuriyetin meşruluğunda rol alan anlamında bir işlevsellik olduğunu ve bu sebeple egemenlik erdemini işaret ettiğini belirtelim.

Cumhuriyetçi düşünüşte incelemeye tabi tuttuğumuz erdemler takibinin, bu dönemde önemi olan Polybius ve Cicero'nun dönemin temel siyasal hayatı özelliklerine yani imparatorluğa ve sosyolojik yapısına uygun olarak ifade ettikleri

karma yönetim düşüncesi yani hem aristokrasinin hem demokrasinin mevcudiyeti kayda değerdir. Bu imparatorluk bakış açısıyla değerlendirildiğinde Antik Yunan istikrarsızlık, iç çatışma ve iç işlerinde zayıf bir durumdayken Roma özgürlüğü hem erdem hem de yurttaşlık onuru ve silahlı kuvvetlerle bağdaştıran bir siyasal duruma sahiptir ki hatırlanacağı üzere Aristoteles'te yönetime katılmayan yurttaşlar bir süre sonra silahlı kuvvetlerin tahakkümüne girme ihtimali taşıyordu. Burada üzerinde önemle durulması gereken nokta yurttaşlığın ve özelde özgürlüğün ele alınış biçimidir. Kurucuların şehri kurarken yani tam başlangıçta yaratılan özgürlük kurucuların kendilerinden sonraya bıraktıkları bir miras statüsündedir (bu durum yukarıda ifade ettiğimiz şekilde cumhuriyet ilk gün kurulur ve kalan günler o ilk günün getirdiklerini koruma üzerinedir önermesine aittir) ancak bu durum farklılaşmıştır. Çünkü özgürlük, kuruluş felsefesine yapışık ve ayrılamaz olduğundan hiçbir zaman Romalıların tecrübelerine ve Roma *res publicas*ında var olan büyük özgür kurumları kapsayan teorik bir özgürlük kavramı kurgulanamamıştır (Okutan, 2006, s. 60).

Antik Yunan ve Roma'da karma anayasa düşüncesinin hem hukuki hem de devletin meşruluğunun sebebi değil de ifade edilmesi açısından belirli farkları vardır. Aristoteles'ten Cicero'ya geçişi incelediğimizde devletin meşruluğu ile hukuk yani yasa arasındaki önem sırası radikal bir şekilde değişmiştir. Roma'da hukuk politik yapı içerisinde oldukça belirleyici bir konuma gelmiştir. Erdemli şehre meşruluğunu veren Atina'daki önemli bir ifade olan siyasal katılım ise Roma'da önemsizleşmiştir. Ancak bu hiyerarşideki değişiklik *res publica* anlamında radikal bir değişikliğe sebep olmamıştır. Hem Antik Yunan'da hem Roma'da monarşi, demokrasi ve aristokrasi *res publica* içerisinde devamlılığını korumuştur. Bu konuda bir değişikliğin olmamasının sebebi siyasi erkin meşruluğunun iki gelenekte de aynı köke dayanmasıdır. Meşruluğun ölçütü iki gelenekte de ortak iyi ve yasa olması sebebiyle doğrudan erdemlilikle ilgilidir. Cicero'nun *res publica*'yı ortak iyiye ait bir siyasal kurgu olarak yegâne erdemli şehir olarak sunması söz konusu tarihsel devamlılığın göstergelerinden biri olarak ifade edilebilir (Öztürk, 2016, s. 32). Burada ifade etmek gerekirken ilk gün kurulan ve artık korunacak olan cumhuriyet önermesini Aristoteles ve Farabi'de ortak iradenin yürütmesi anlamında değil de

sahipliği anlamında bireyde görürken, Roma’da bu sorumluluk kurumlara ve dolayısıyla neo-Roma düşünürlerinde de sıkça göreceğimiz şekilde prosedürel adalete aittir. Kurumun temelinde de birey olması yani personel olarak mevcudiyeti ayrı şeylerdir. Zira kurumlardaki bireylerin, ki bu anlamda yurttaşların, aktif katılımı çoğunluğun değil kurumun prosedürel adaletinin tasarrufundadır.

Cicero’nun; Roma Cumhuriyetini, *res publica* yani ortak iyi anlamında bir bağlılıkla ve yurttaşın yükümlülüklerini bu bağlamda gerçekleştiren bir cumhuriyet olarak değerlendirdiği nokta, izi sürülen cumhuriyetçi gelenek açısından ilginç, ilginç olduğu kadar da önemli olmaktadır. Çünkü Cicero, Görevler Üzerine (De Officiis)’ de ortaya koyduğu söylemleri ile hem katı bir sorumluluk düşüncesinin, ki bu katılık anayasal bir söylemle gelmektedir, hem de kamu ve özel alan arasındaki farklılıkta beliren karmaşık ve yurttaşlara özgü yükümlülüklerin savunucusu olmuştur. Tüm bireylerin ve politik yapının çıkarlarını birleştirmek/ aynı yapmak, tüm insanların nihai amacı olmalıdır (Biz bu amacı Farabi’nin erdemli şehrinde erdemli bireylerin tek tek mutluluğu maksimize edilirken şehrin parçalarındaki uyumu olarak göreceğiz). Buna göre eğer birey ortak iyi için gerekli olanı bencilce kendine aktarırsa, bu insanların duygu birliğini yok etmek olur (bu durumu da yine Farabi’nin verdiği örnekle doktorluktan anlamayan birey kendini iyileştirmeye kalktığında diğer organlarına zarar verebilir diyerek erdemli şehirde bu işi meslekler/sanatlar olarak bir uyuma tabi kıldığını göreceğiz) diyen Cicero’ya göre *res publica*, yani cumhuriyet, halkın işidir; halk herhangi bir şekilde bağlantılı tüm insan gruplarını değil, ancak hukuk ve haklar konusunda ortak bir anlaşmaya varmış, karşılıklı menfaatlere katılmaya istekli birçok insanın bir aramaya gelmesidir. Son tahlilde halk ile devleti özdeşleştiren düşünür, ortaya koyduğu *halk-devlet-ortak yarar-yasa* formülasyonu, yönetimi ve siyasal iktidarı, kurumsallaşmış siyasal toplum üzerine oturtmaktadır (Okutan, 2006, s. 61-62).

Buna bağlı olarak Roma’nın yurttaşlık kavrayışı da Antik Yunan’ın yurttaşlığa bakış açısından farklılaşır ki Antik Yunan dünyası ve Aristoteles için yurttaşlık kendinde özgür olmanın yolu olduğundan başlı başına bir amaçtır. Bireysel alan ya da oikos ise yurttaşlığa giden yolda bir aracı ifade eder. Böylesine bir amaç,

özel olan için bireysel çıkar elde etmekten ziyade yurttaşlığın kendisidir. Amaçlar için araç değil, kendinde amaç olarak eylemin yapıldığı üstyapı *polis*’tir. Roma yurttaşlığı ise şeyler aracılığıyla kurulan bir yurttaşlık türüdür. Popock’ a göre Antik Yunan dünyasında yurttaşlar şeyler aracılığıyla diğerleri üzerinde eylemde bulunmazlar ve diğerlerini şeylerin sahibi ve yöneticisi olarak tanımlamazlar. Şeylerin oikos’ta arkada bırakıldığını görürüz ve kişi onları arkada bırakma amacıyla onlara sahiptir, polis kendinde amaç olan siyasal yaşamda yüz yüze ilişkiler amacıyla sahip oldukları mülkiyetten kendi kendisini özgürleştiren yurttaşların süregelen törenlerinin bir türüdür (Burada “şey” olarak işaretlediğimiz anlamı Farabi’nin erdemli şehrin de mesleklerin icrasıyla karşılanan ihtiyaçlar olarak göreceğiz ve bu anlamda herkes tek meslekte erdemleşir ve diğer meslekleri bir erdem devri olarak diğer yurttaşlara paylaştırır diyeceğiz). Ancak Roma hukukçuları için bu bütünüyle farklıdır; kişiler şeyler üzerinde eylemler ve eylemlerinin pek çoğu doğrudan mülkiyet edinmek ya da onu sürdürmek içindir; bu eylemler, eylemin nesnesi olan şeyler ya da mülkiyet yoluyla diğerleriyle karşılaşarak düzenleme gerektiren ilişkiler girerler, şeylerin dünyası ya da *res* ‘gerçeklik’ in statüsünü ortaya koyar; bu insanın yaşamı için aracıdır ve diğerleriyle ilişkileri biçimlendirir, düzenler, birleştirir. Kişi şeyler üzerindeki eylemler yoluyla tanımlanır. Böylece birey şeylerin mülkiyeti ve hukuk pratiği yoluyla yurttaş olur. Buradan hareketle kamusal ilişkinin niteliğinin de Antik Yunan ‘dan Roma’ya geçişte değiştiği gözlemlenebilir. Antik Yunan’ın yüz yüze olan ilişkileri ahlak, Roma’nın şeyler üzerinden kurulan ilişkileri ise hukuksal bir yapıyı zorunlu kılar. Böylece Antik Yunan’ın ahlaki yaşamın önceliği üzerinden kurulan yurttaşlık bağları da Roma’da yerini hukuksal bir düzenin gerektirdiği yurttaşlık bağlarına bırakır. Diğer bir deyişle yurttaşlık bağlarına bırakır. Diğer bir deyişle yurttaşlık, Antik Yunan’da yönetme ve yönetilme pratiğine ilişkin siyasal bir statünün göstergesiyken, Roma’da yasal bir statüyü gösterir. Bundan dolayı Romalı cumhuriyetçiler için yurttaşlık, yönetim pratiğinde açığa çıkan bir kapasiteden çok bir statüdür ve bu statü ne ahlaki gereklilikler ne de niteliklerinin tanınması olarak aktif bir katılımı gerektirmez (Tunçel, 2010, s. 117-118).

O halde Antik Yunan ve Roma arasında kıyaslanacak olan siyasi erkin meşruluğunda erdemlerin rolü üzerinden bir fark vardır. Antik Yunan cumhuriyetçi

düşünüşünde erdem kendi başına meşrudur ve en yüce erdem bir siyasal toplumun yurttaşı olmak ve bunu becerebilmekle kazanılabilir. Roma cumhuriyetçi geleneğinde ise meşru olan hukukta olandır. Şehir bu anlamda erdemliliğin zirvesini temsil etmez. Tamamen pratiğe içkin olan bu düşünüşte yurttaşlığı hukuksal gereklilikleri yerine getiren birey erdemli statüsüne kavuşur. Erdemlilik siyasal katılımı değil kamusal hizmeti ya da kamunun ortak iyisine dair olan etkinlikte bulunmayı öğütler. Bu durum Roma cumhuriyetçi geleneğinde siyasal erkin meşruluğunu, cumhuriyetin, tek statü dağıtma makinası olmasına yapıştırır.

Cumhuriyetçi gelenekte siyasi erkin meşruluğunu ve erdemlerin bu konuda aldığı rolü incelediğimiz bu araştırmamızda Roma'dan sonra geldiğimiz nokta cumhuriyetçi düşünüşte önemli bir noktadır. Bu dönemde cumhuriyetçilik, tarihinde hiç olmadığı kadar sınanmış ve bu sınanma sonunda geri dönülmesi imkansıza yakın bir kalıba girmiştir.

1.3. Rönesans Cumhuriyetçiliğinin Karakteri: Bir Erdem Olarak Egemenliğin Devri

Roma'da hüküm süren cumhuriyet döneminin İ.Ö. 27'de İmparatorluğun da İ.S 476'da son bulduğu göz önüne alındığında, Rönesans dönemine kadar geçen uzun süre, cumhuriyetçi düşünce açısından, tam anlamıyla bir 'yokluk' durumudur. Ancak daha sonra, on beşinci yüzyılın sonlarında başlayan ve on altıncı yüzyılın ilk yıllarına kadar uzanan Rönesans hareketiyle, Orta çağ düşünce sisteminden uzaklaşmış ve cumhuriyetçi düşüncenin canlanabileceği ortam yeniden oluşturulabilmiştir. Bununla birlikte anılan dönemde cumhuriyetçi düşüncenin gelişmesi bir yana, mevcut haliyle bile var olmasına engel oluşturan etkilerinin neler olduğunun açıklanması Rönesans'la yaşanan yeniliğin anlaşılması açısından gereklidir. Genel olarak tarihsel süreç için "milat" olma niteliğine sahip olan doğum, cumhuriyetçi düşünce açısından da geçerli görünmektedir. Çünkü, İsa'nın yeni bir insan tipolojisi yaratmak için taşıyıcılığını üstlendiği görüşlerin gerçekte neler oldukları bir yana, özellikle ardında bıraktığı "Kilise" kurumuyla, tüm Orta Çağ boyunca çok etkili olmuştur. O kadar ki; Sabine'nin deyimiyle, "on beşinci yüzyıldaki mutlak hükümdarların ilki papanın kendisi olmuş ve mutlakiyetçi papalık teorisi de mutlak monarşi teorisinin başlıca

örneği haline gelivermiştir”. Ayrıca, Hristiyanlığın tarih sahnesinde yer almasıyla, siyasal aktivitelerle erdemini ve varlığını kanıtlayan *homo politicus* ya da hemen hemen aynı anlama gelen *homo thetor*, yerini Hristiyan inancına ait olan ve tamamen zıt bir söylem olan *homo credens*’e bırakmıştır. Artık “siyasal insan”, “inanın insan”’a dönüşmüştür. Bu bağlamda, Hristiyan dünya görüşünün, laik kaygıları yöneten ve yönetilenlerin yaşamından tamamen kaldırdığı söylemese de, otorite ve aklın kaynağını yurttaştan ya da ”filozof-kral”dan çok ötelere, aşkın dünyaların temsilcilerine aktarmıştır. Her şey ona uygun tanımlanır ve yine her şey yalnızca orada anlam bulurdu. Bu anlayış içinde zaten insan da kentte yaşasın diye vardı. Ancak, Hristiyanlık, insanın Tanrıyla bir birliktelik içinde yaşaması gereğine vurgu yapıyordu. Artık erdeme ulaşmanın yolu da siyasal katılımda yani bu anlamda bir şehirde veya cumhuriyette değil, tanrısal iradeye boyun eğmede aranıyordu (Okutan, 2006, s. 65-67).

O halde hem Hristiyanlığın bu döneme kadar olan tasavvurunda neden cumhuriyetçi bir siyasi erke meşruluk tanınmadığını ve bunun erdemlerle olan bağlantısının ne olduğunu hem de Hristiyanlığın Lutherci hareketle nasıl bir değişime tutulup da devamında cumhuriyetçi erkin meşru olduğu ve yine bu meşrulukta erdemlerin ne tür bir anlam taşıdığını incelemek gerekir. Zira burada meşruluğu onay ve işlerlik olarak kabul ediyoruz ve işlerliğinde bir şey kaybetmese de Hristiyanlık ile onayını kaybetmesi meşruluğunu kaybetmesine sebep olmuştur.

“Luther aklanmanın, inananın günahlarının aşamalı olarak silinme süreci olduğunu söyleyen erken dönem kilise babalarının geleneksel görüşünün kararlı bir şekilde ötesine geçer. Bunu artık *fides apprehensiva*’nın doğrudan bir sonucu olarak görmektedir: Günahkarın aniden İsa’nın hakkaniyetliliğini kaparak ‘İsa’yla aynı hakkaniyete’ sahip olmasına, “onunla bir” olmasına imkân veren ‘kavrayıcı ve edinici bir iman[dır]’ bu. Sonuç, inananın hakkaniyetliliğinin asla *domestica* olmadığına, yani asla kendisi tarafından kazanılmadığına, hele asla hak edilmediğine yapılan çok kuvvetli bir vurgudur... Bu hakkaniyetlilik ancak *extranea* olabilir, yani “işlerimizden/amellerimizden bağımsız olarak yalnızca inayetle dışarıdan aşılana, bize yabancı bir hakkaniyetliliktir”. İnanan her zaman *simil justus et peccator*, yani aynı anda hem günahkâr hem de temize çıkarılmış biri olarak görülür. Günahkarın günahları asla feshedilmez ama imanı, bu günahların onun aleyhine hesaba katılmamasını sağlar (...) Sonuçta, Luther’in sosyal ve siyasal düşüncesinde merkezi yere sahip olan ve Melancthon’un ziyadesiyle etkili olmuş “adiyafora” doktrininin temelini teşkil eden bir ayrım doğar: Hristiyanların İsa’nın krallığında erişebildikleri, esas ve pasif adalet anlayışıyla, kurtuluşun bir parçası olmayan ama yine de dünyevi

işlerin doğru bir şekilde düzenlenebilmesi için gerekli olmaya devam eden etkin ve medeni bir adalet arasındaki ayrım” (Skinner, C.II, 2016).

Bu anlamda Rönesans’ın etki alanında kalan kilisenin, Tanrı’dan gelen meşruiyetinin, bir kurum olarak reddedildiği fikrini ifade etmek gerekir.

Rönesans, Ortaçağ’ın dini kültürü yerine, her bakımdan bu dünyanın olan, artık öbür dünyaya değil değil de bu dünyaya bağlı olmak isteyen bir kültürün kurulmaya başladığı çağdır. Bu süreçte her kültür alanı- bilim, sanat din, devlet vb.- kendi özerkliği (autonomie) kazanmaya, kendi hakkını elde etmeye doğru ilerler. Hümanizm, insanın kendi tabiatını, kendi öz kanunu, kendi hakkını bulmasına yol açmıştı; Reform da bunun dindeki paraleli idi. Rönesans’ın bu özgürlüğe doğru ilerlemesi, yalnız tek kişide durup kalmamış, bireyüstü olan kurumlara da, devlet ve topluma da yayılmıştır. Nitekim Rönesans, getirdiği öteki yeniliklerin yanı sıra, *milli kişiliklerin* de belirdiği, ulusların, kendilerine göre bilinçleri olan bağımsız kültür ve politika örgütleri olarak tarih sahnesinde görünmeye başladıkları bir dönemdir. Kendisini Roma İmparatorluğu’nun varisi sayan Ortaçağ devleti, *universal* karakterli bir devlettir. Ayrı ayrı uluslar ve devletler, kendisini Tanrı’nın yeryüzündeki bir kurumu sayan Kutsal Roma İmparatorluğu’nun (Sacrum Imperium Romanum) birer organı gibi idiler. Bu anlayışa devlet öğretisinde klasik ifadesini kazandıran Aquino’lu Thomas, devletin görevini, yeryüzünde Tanrısal Devlet düzenini gerçekleştirmede bulur. Kilise devletin üstündedir, çünkü Kilise Tanrı’nın, devlet ise insanın meydana getirdiği bir kurumdur. İşte böyle düşünerek kökünü Tanrı’da bulan Ortaçağ Kilisesi, kendini bütün siyasi kurumların üstünde sayıyordu. Onun için, Rönesans’ta uluslar kişiliklerinin bilincini duymaya başlayınca, tabiatıyla, Kiliseye karşı ayaklanmışlardır. Sonunda Ortaçağ devletinin birlikli yapısını yıkıp yerine milli devletlerin çokluğunu koyacak olan bu gelişme, Rönesans’ın devlet ve hukuk felsefesinde *teorik* ifadesini bulmuştur. Rönesans’ın devlet felsefesi, Yeniçağ devlet felsefesinin *temelini* kurmuştur; günümüze kadar gelmiş olan devlet anlayışlarının hemen hepsini Rönesans yüzyıllarında bulabiliriz. İnsanın kişiliği anlayışını getiren hümanizm gibi, yeni devlet anlayışının da başlangıçları İtalya’dadır. İtalyan şehir-devletlerinin çeşitliliği ve canlılığı içinde yalnız Antik polisler yeniden dirilmemiş, Antik devlet anlayışı da yeniden doğmuştur (Gökberk, 1967, s. 251).

Cumhuriyetçi düşünüşün Roma'dan sonra duraksaması şüphesiz Kilise'nin kurduğu devletin meşruluğunu hak olan Tanrı'dan almasına bağlıdır. Çünkü o güne kadar gelen cumhuriyetçi gelenek meşruluğunu ya Aristotelesçi anlamda siyasal yapıda en yetkin halini bulan bireyin ahlakını gerekeni yapmak üzere olan erdemlerle kurgulamıştı ya da Roma'da olduğu gibi kurumlar üzerinden ve yurttaşlığa kabul edilerek gelen bir meşruluk üzerinden tanımlamıştı. Kilise'nin bu anlamda kurduğu devletin meşruluğu böylesine bir erdemlerin üzerinden gelmediği açıktır. Çünkü kilise ne bireyin ne toplumun ortak iyisinin ahlakına veya erdeminin ne olması gerektiğine bakmadan yalnızca Tanrı'ya ait olanla bir meşruluk kurmuştur. Böyle bir meşruluk birazdan da detaylı olarak inceleyeceğimiz Kilise sonrası cumhuriyetçi düşünüşte de oluşan tezlerde görüldüğü gibi cumhuriyet düşünüşünün karşısında yer alan bir meşruluk ve ahlak öğretisidir.

Res publica'yı cumhuriyete dayalı meşru yönetime özdeş sayan antik bakışın Rönesans hümanizması bağlamında içerisinde yerini başka bir hassasiyete bıraktığı ve bu bağlamda siyasal dilin bir ölçüde değiştiğini belirtmek gerekir. Söz konusu bu değişimde Machiavelli düşünüşünün oynadığı rol oldukça önemlidir. Çünkü Machiavelli *res publica*'yı bugünkü kullanıma, bu kullanımdan kasıt cumhuriyetçiliğin ortaya çıkışından ziyade uygulanmasına dair olan ilkelerdir, daha da yaklaştıran bir içerikle ele almıştır. Onun *res publica*'sı Cicero'nun *civitas popularis* olarak adlandırdığı rejimle hemen hemen aynıdır (Öztürk, 2016, s. 32).

Niccolo Machiavelli (1469-1527) şüphesiz cumhuriyetçi siyaset felsefesinin en çok tartışılan düşünürlerinden biri olarak çok farklı yorumlarında hedefi olur. Machiavelli'ye ilişkin bu farklı bakış açılarının ilk nedeni, onun çağdaşlarıyla aynı kavramları kullanmakla birlikte, bu kavramlara yüklediği farklı anlamlardan kaynaklanmaktadır. İkinci nedense, *Prens (Il Principe-1532)* ve *Söylevler (Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio-1531)* adlı eserlerindeki teorik ve pratik farklardan yola çıkılarak, bir yandan Roma kaynaklarından beslenerek cumhuriyetçi bakış açısını yeniden canlandıran; diğer yandan da cumhuriyeti yıkan bir düşünür olarak yorumlanışdır. Bu, Machiavelli'nin söyleminin, Hans Baron'un deyişiyle “cumhuriyetçi yurttaş” ve “Prens'in yazarı” olarak iki farklı bakış açısıyla

tartışılmasının bir sonucudur. Machiavelli'nin bir cumhuriyetçi olarak anılması ise Alberico Gentili ile başlar. Gentili, Machiavelli "tirana yardım etmez, onun niyeti tirana bilgi anlatmak değil, onun sırlarını açıklamak, insanlara onun zavallılığını göstermektir. Bilgelikte herkesten üstündür ve amacı insanları eğitmektir" der. Gentili'den bir yüzyıl sonra Benedict Spinoza, Machiavelli'yi bir özgürlük savunucusu olarak ilan eder. Spinoza'ya göre Machiavelli'nin çabası cumhuriyetçi özgürlüğün korunmasına ilişkin bilgiler vermektir. Bu yolla Machiavelli adı, cumhuriyetçilerin en ünlü temsilcilerinden Jean Jacques Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* eserine taşınır. Rousseau "Machiavelli krallara ders verir gibi görünerek, uluslara büyük öğütler vermiştir. *Il Principe* (Prens) cumhuriyetçilerin kitabıdır" diye yazar. Machiavelli, çağımızın liberal ve toplulukçu düşünce gelenekleri karşısında, cumhuriyetçiliği uygulanabilir bir alternatif olarak gören düşünürler tarafından yeniden keşfedilir. Quentin Skinner'a göre, Machiavelli bireysel ve toplumsal özgürlüğün bir arada var olabilmesinin olanağını gösteren "özgürlük filozofu" iken; Maurizio Viroli'ye göre yurtseverliğin eseri bir özgürlük anlayışının temsilcisidir. Machiavelli'yi cumhuriyetçi özgürlüğün yorumcusu olarak değerlendiren Skinner ve Viroli'nin yorumlarına karşın J.G.A. Popock'a göre Machiavelli, cumhuriyetçi erdem düşüncesinin bir sözcüsüdür (Tunçel, 2010, s. 149-150).

Antik Çağın cumhuriyet görüşünü Rönesans'ın eğilimleriyle birleştiren ilk düşünür Floransalı *Niccolo Machiavelli*'dir. Onun önemi, Yeniçağ tarihinin ana düşüncelerinden biri olan *milli* devlet *idesinin* temsilcisi olmasıdır. O zamanki İtalya'nın parçalanmış, yurttaşlarının birbirine düşmüş durumundan acı duyan Machiavelli, yurdunun kurtuluşunu güçlü ve birlikli bir milli devlet olarak ortaya çıkmasında bulur. Bu pratik kaygıyı çıkış noktası yapan Machiavelli, devletin ne olduğu üzerinde düşünüp *Il Principe* adlı eserinde Yeni Çağ'ın ilki diyebileceğimiz bir devlet felsefesi geliştirmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Machiavelli'nin eserlerinden kaynaklı olarak farklı yorumlanışının pratik anlamdaki işareti burayadır. Onun ideali: *Kuvvete* dayanan milli devlettir. Bu arada, bir hümanist olarak, Antik devleti, özellikle de güçlü ve fatih ruhlu Roma İmparatorluğu'nu hep ideal örnek olarak göz önünde bulundurur; ama bu Antik ideali, İlkçağ' da bulunmayan, Rönesans'ın getirmiş olduğu bir ide ile kaynaştırır. Ona göre, bir devlet bir millete

dayanıyorsa, yeter bir gücü var demektir; devlet bütün gücünü bu kökten almalı, karşısında ve üstünde Kilise bulunmamalıdır; *hukuk* da Kilise' ye bağlı olmaktan kurtarılmalı, din dogmalarından değil, doğrudan doğruya devletin özünden türetilmelidir. Devletin başında bulunan kimsenin göz önünde bulunduracağı biricik amaç, devleti yaşatmak ve gücünü boyuna arttırmaktır; devlet adamının bundan daha üstün bir görevi olamaz; bu amaca varmak için kullanılacak her araçta meşrudur. Din, ahlak, hukuk devlete bağlıdır; devletin güçlü olması için, gerekirse, devlet adamı bunları da birer *alet* olarak kullanacaktır. Onun, işinde başarılı olması için, kendisini devletle bir duyması gerekir; devlet adamı, devletin gücü ile mutluluğunu, kendi gücü, kendi mutluluğu olarak duymalıdır. Anlak ve hukuk bağımsız değildirler, devlet yüzünden vardır; dolayısıyla devletin sınırları dereye bitiyorsa, ahlak ve hukuk da orada sona erer; devletlerin karşı karşıya bulundukları yerde de ancak *savaş* vardır. Machiavelli'nin bu anlayışında devletler hukukunun, uluslar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir hukukun elbette yeri yoktur. Machiavelli'nin devleti, Ortaçağ devleti gibi, Tanrı'nın planında belli bir görevi yerine getirecek kurum değildir, insanların tabii ihtiyaçlarının bir yaratmasıdır. Machiavelli'nin, devletin meydana gelişini tabii bir nedene bağlaması, her alanda *tabii nedenleri* arayan Rönesans'ın görüşüne çok uygundur. Yalnız bu değil, onun Hristiyanlığın en yüksek erdem saydığı alçakgönüllüğe, feragate karşı Romalı örneğinde bulduğu kuvvete hayranlığı, milli devleti tarihi bir zorunluluk olarak kavraması, bunun gerçekleşmesi yolunda en büyük engel saydığı Kilise'yi dünya işlerine karıştırmamak için yaptığı ihtiraslı savaş, bütün bunlar, hep Rönesans havası içinde yer alırlar (Gökberk, 1967, s. 252).

Machiavelli cumhuriyetçi siyaset düşüncesini dile getirdiği Söylevler'de siyasal yaşamı sivil yaşam bağlamında tanımlarken, klasik cumhuriyetçilerin siyasal hayatın amacı olarak belirledikleri amaçlara katılır: Bu amaç büyüklüğe-süreklilikte büyüklüğe, gücün büyüklüğüne, refahın büyüklüğüne- ulaşmaktır. Böylece tüm diğer çağdaşları gibi Machiavelli için de cumhuriyetçi siyaset, hala şehrin siyasetidir. Machiavelli özgürlüğü, Romalı ahlakçılar ve tarihçilerle onların Floransalı takipçilerinin tanımladığına benzer bir anlamda, "devletin özgürlüğü" ile ilişkisi içinde ele alır. Bu anlamda Machiavelli için yurttaş olarak bireylerin özgürlüğünün

şartı özgür bir devlette yurttaş olmaktır. Bunun nedeni, sadece siyasal yani ilerde Viroli’de göreceğimiz şekildeki bir siyasala ait olma anlamıyla cumhuriyetçi toplumun kendi seçtiği amaçları takip etme ve bu amaçlara ait yeğlemede bulunma kapasitesine sahip olmasıdır. Bu yeğlemeler onun kendi iradesinin kontrolü altındadır ve sonuçta bir bütün olarak üyelerinin yararına yönlendirilir ki yukarıda Farabi bölümünde inceleyeceğimiz örneği verdiğimiz gibi doktorluk yetkinliğine sahip olmayan bir bireyin istemeden de olsa diğer organlarına zarar vermesi gibi. Machiavelli Söylevler’de doğrudan bireyin özgürlüğünden söz etmemekle birlikte, özgür bir cumhuriyette yaşamayı isteyeceği sorusunu yanıtlar. İlk olarak bir cumhuriyet özgür olmadıkça, yurttaşlar kamusal büyüklük ve refaha ulaşmayı beklememelidirler. Burada cumhuriyetçi düşünişte antik dönemlerde görmediğimiz bir şekilde uluslararası ilişkilere ait önermelerin yapıldığını görüyoruz. Özgür bir devlette yaşamamanın bireyler açısından ikinci amacı ise, bireylerin kendi amaçlarını ancak özgür bir devlette gerçekleştirebilecek olmalarıdır ki bu hemen hemen tüm cumhuriyetçilerde ortak olarak gördüğümüz ihtiyaçlar teorisi temelinde bir şehrin kuruluş meşruluğudur. Başka bir ifadeyle ancak özgür devlette yaşayan bireyler kişisel beceri ve erdemleriyle topluluğun en yüksek mertebesine ulaşmayı umabilirler. Böylece bireyler özgürlüklerin korunmasının yolu, devletin özgürlüğüne ilişkin olarak beliren ortak iyiyi desteklemektedir. Machiavelli’nin vurguladığı özgürlük ve kamu hizmeti arasındaki klasik karşıtlıkta, özgürlük hizmetin bir biçimidir, çünkü kamu hizmetine adanma kişisel özgürlüğün sürdürülebilmesinin gerekli koşulunu oluşturur ki bu durumu Farabi incelememizde şehirde yaşamamanın bir koşulu olarak şehrin ihtiyaçlarına haiz bir mesleğin yetkinliğini içermesi olduğunu göreceğiz (Tunçel, 2010, s. 153-155). Böylece Machiavelli için devletin meşruluğu, özgürlük anlamına gelen bir egemenlik anlayışının, ki egemenliğinde erdemlerden bir erdem olarak diğer erdemlerin işlerliğini sağlayan bir durumda olduğunu cumhuriyetçi düşünüş içinde inceleyeceğiz, bu dünyada işleyebilmesi için bir siyasal yapıya duyulan ihtiyaçtan gelmektedir.

Böylece erdem, yani *virtue/erdem* kavramı tekrar ön plana gelir. Çünkü Machiavelli’nin kurucu lider/Farabi’nin sultanı dediği kişi aslında sahip olduğu *virtu* sayesinde siyasi toplumu/şehri yeniden kuracak ölçüde yetenekle donanmış yurttaş

karakterize/erdemli eder. Tabii Machiavelli için kurucu lider/sultan ikincil önemde bir seçenektir. Asıl önemli husus *virtue*'su güçlü olan lider değil, *virtue*'yu koruyup geliştirecek anayasal/Farabi'nin *millesi* ve politik kurumları inşa edebilmektir. Bu son hatırlatma bağlamında Machiavelli'nin meşru olarak benimsediği asıl çözüm yasaların hakimiyetine/müdahalesine, yani tahakküme değil, dayalı bir yapıdır. Ancak böylesi bir yapı ile yurttaş özgürlüğe zorlanır (Farabi'de bu zorlamanın kaynağını tam bilgi, gerçek bilgi, dürtülerin kontrolü ve iyirt etme gücü olarak göreceğiz) ve ortak iyi için gerekli ortam kurulur. Tüm bu yorumlardan çıkan ortak sonuç Machiavelli'nin kamuya ait erdemleri ve ortak iyiyi/iradeyi önemseyen bir söylemi benimsediği yönündedir. Onun erdemli cumhuriyetçiliğinde belirleyici olan bireyler karşısında devleti yücelten bir devlet akli zihniyeti değil, ortak iyinin tam da kendisidir. Düşününün erdemli cumhuriyeti monarşiye yeğlemesinin temel sebebi bu anlamda ortak iyidir/iradedir. O *res publica*'nın ortak iyiyi sağlama noktasında alternatif yönetim biçimlerinden hiyerarşik olarak üst konumda olduğunu düşünür. Bu düşünce sivil yurttaşlık ahlakı sayesinde somut bir temele oturur. Yurttaşların her türlü yozlaştırıcı/erdemsizleştirici etkiden ve *fortuna*'nın tahribatından, *virtu*'larını/erdemlerini koruyabilmeleri ve diğer yurttaşlarla etkileşim içerisinde (bu anlamda Farabi'nin erdemli şehrinde mesleki ihtiyaçların karşılıklı paylaşımı) olmalarına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu etkileşim ile siyasi kurumlar canlılığını korur ve ortak iyi güçlenir (Öztürk, 2016, s. 39-40).

Görüldüğü gibi artık Machiavellici erdem ne Hristiyanlığın tanrıdan gelen erdemleri gibi yazgıya boyun eğme, ne Aristoteles'in erdem kavrayışı gibi tercih yeğleme yapabilme, ne Stoacılar gibi erdemleri sessizce meşruluk verme, ne de Epikürosçular gibi ruhsal yetkinliğe tırmanma olarak tanımlanabilir. Machiavelli için erdem şartların gücünü anlamak, zorunluluğun buyruklarını doğası ne olursa olsun meşru kabul etmekten geçer (Tunçel, 2010, s. 182).

Buraya kadar gelen cumhuriyetçi düşünüşte önemli bir yer tuttuğunu ifade ettiğimiz Machiavelli ile aslında üstü örtük bir şekilde her cumhuriyetçi düşünüşte ismi değişse dahi, amaç veya araç olduğu hususunda farklılaşma olsa dahi, egemenlik kavramı kendini gösteriyor. Zira Aristoteles ile başlattığımız cumhuriyetçi

düşünüşte meşruluk ve erdem takibinde bireyin doğal durumuna yani en yetkin haline ulaşması için gerekli olan erdemler ve bu hiyerarşinin zirvesinde bulunan kendinde amaç olan şehir ile oluşan durum aslında bireyin yetkinleşmesi yani Aristotelesçi anlamda mutluluğa yönelen bir niyetin, bir egemenlik göstergesinin izleridir. Aristotelesçi cumhuriyetçi düşünüşteki egemenlik için kurgulanan meşruluk ve erdemler Roma'da kurumlar ve hukuk üzerinden devam etmektedir. Egemenliğin işlerliği için tasarlanan, yurttaşlık üzerinden beliren, şan ve şeref erdemleri aslında yine hem bireyin hem toplumun, devletin kurumları ve hizmetine sunduğu anayasal hukuku ile bir statü olarak ifade edilmiştir. Ortak iyiye ait olan bir egemenliğin, hakiki egemenlik olarak, insanın kötücül doğasından kopuşu temsil eden bir modern cumhuriyetçi anlayışa ait olan geleneğin bu bölümü ise yukarıda bahsettiğimiz gibi Rönesans sonrası, Machiavelli ile literatürde yerini almaya başlar.

Aynı düşünce ortamının yetiştirdiği bir başka ünlü hukuk ve devlet teorikisi de Fransız *Jean Bodin* (ya da *Bodin*)'dir. Hümanist bir düşünce çağında yetişen Bodin, devrin en önemli siyasi yazarlarından biridir. Machiavelli güçlü milli cumhuriyet idesinin filozofu idi, Bodin ise *hükümdarlık* (*monarchie*) idesinin filozofudur; Machiavelli'nin İtalya'sı Kilise'nin başrol aldığı siyasi entrikalar yüzünden kalımlı bir bölünme içerisindeydi. Bodin'in Fransa'sı ise giderek artan mezhep kavgaları sebebiyle bölünmüştür. Bir tabii/doğal din anlayışı ile bu çekişmelerin dışında kalmayı deneyen Bodin, devlet ve ahlak felsefesinde de böyle düşünür. *Devlet Üzerine Altı Kitap* (*Six livres de la republique*) adlı eserinde, hükümet şekillerine dair tarihi karşılaştırmalar yaparak, aristokrasi ile demokrasinin iyi yönlerini bir araya getiren *mutlak monarşinin* en iyi devlet yönetim türü olduğu sonucuna ulaşır. Mutlak hükümdarlık, vicdan özgürlüğünü kabul eden, bütünü esenliğini en yüksek amaç bilen bir devlettir ki bu anlamın ortak iyi merkezinde kurulan bir cumhuriyetçi fikre yakınlığı açıktır. Gücü sınırsız olan hükümdar, ancak ahlak ve tabii/doğal hukukun kanunlarına bağlıdır ve kendini Tanrı'ya karşı sorumlu olarak meşruluğun onay kısmını ifade eder. Devlet, otorite ve akıl ile kurgulanmış olan bir aileler-birliğidir. Devletin biricik ayrımı, yani devleti devlet yapan yetkinliği ki bu anlamda sanatı diyebiliriz, *egemenliktir* (*souverainete*); egemenlik hiçbir şekilde bölünemez, başkasına aktarılamaz, hiçbir şeyle sınırlanamaz; sağlam, esen

bir devlet, egemenliğini mutlaka kesin olarak belirtmiş olandır- şekli ne olursa olsun. Egemenliğin böylesine kesin olarak belirtilmesi, Bodin'in devlet felsefesinin karakteristik çizgisidir. Bodin'in bu anlayışı, ilk bakışta, Machiavelli'nin hiçbir sınırla bağlı olmayan, güce dayanan devletine benzeyebilir. Gerçi Machiavelli de Bodin de içinde bulundukları pratik durumun yani parçalanmış ve kötü durumda olan siyasal yapılarının önüne ancak kuvvetli bir birlik ile geçilebileceğine inanırlar; bu yüzden ikisi de devletin güçlü olmasını yüksek bir değer sayarlar; bütün gücü devletin elinde toplamak istemeleri de Kilise'yi bir siyasi meşruluk faktörü olmaktan çıkarmak içindir. Ama Bodin'in öğretisinde, Machiavelli'den ayrılarak, *hukuka* başlı başına bir yer vermek eğilimi de vardır. Çünkü, ona göre, devletin başında bulunan ve mutlak olarak egemen olan kimse ya da kimseler, *ahlak ve tabii hukuk kanunlarına* itaatle yükümlüdürler. Böylece, ahlak ve tabii hukuk devletin egemenliğinin sınırlarını çizmektedirler. Oysa Machiavelli'de hukuk, devlete bağlı idi ve devletin bittiği yerde hukuk da bitiyordu (Gökberk, 1967, s. 253).

Bu bağlamda Machiavelli ile egemenliğin, hem Roma cumhuriyetçi geleneğinde olduğu gibi kurumlar ve yurttaşlık statüsü üzerinden bir egemenliğe kavuşan birey anlayışının hem de Aristoteles felsefesinin hâkim olduğu, Rönesans'ın getirdiği tabii hukuk, devlet ve tabiat felsefesinin gereği bir anayasal anlamda, aslında bir belirtme veya tanımlama diyebileceğimiz egemenin sınırları kaynaşmasının giderek bu sınırlamaya ait bir düşünüşe ait olduğunu görüyoruz. Çünkü söz konusu döneme kadar olan literatürde artık cumhuriyetçiliğin özgürlük kavramı değil de *egemenlik* üzerine bir düşünüş olduğu ve bu egemenliğin, bireyin mutluluğa ulaşmak için sahip olması gerekenleri işler vaziyete koymakta biricik değer olduğu ifade edilebilir. Diğer ortak nokta bu *egemenlik* kavramının bir güç olduğudur. Söz konusu tartışmalar bu gücün nereden geldiği, nasıl kullanılması gerektiği ve nasıl bir görüngü halinde bireyin mutluluğuna giden yolda yani erdemler yolunda fenomen olacağı üzerinedir. Bu tartışmaların şu an incelemeye devam ettiğimiz cumhuriyetçi düşünüşte, bu gücün kaynağı ve kullanma şeklinin sınırları üzerinden devam ettiğini ifade etmek gerekir. Bu inceleme sürecinin Aydınlanma Dönemi'ne ait takibinde incelenmesi elzem olan, cumhuriyetçilikte yeni olarak ifade edilebilecek tasavvurların ilk durağı Montesquieu'dur.

Montesquieu, cumhuriyete ilişkin kurgusal temelini oluştururken; kendine dek yapılan ve genel kabul görmüş olan yönetim rejimlerine ilişkin sınıflandırmayı değiştirmekle işe başlar. Yasaların Ruhu eserinde, antik dönemden beri tasniflenmiş olan olan *monarşi*, *aristokrasi* ve *demokrasi* ile oluşan sınıflandırmanın yerine, yönetim türlerini; *despotluklar*, *monarşiler* ve *cumhuriyetler* şeklinde ortaya koyar. Bu ayırmadaki önemli nokta; aristokrasi ve demokrasiyi, cumhuriyetçi yönetimlerin bir çeşidi olarak ifade edilmesidir. Çünkü O'na göre; cumhuriyet, halkın tamamının birden ya da önemli bir parçasının iktidarı elinde bulundurmasıdır. Yani bir cumhuriyette, yasa koyma gücü halkın bir kısmının elinde olursa buna da aristokrasi denmelidir. Yönetimleri sınıflandırma şekliyle sahip olduğu özgün konumuna rağmen Montesquieu'daki esas nokta; "ulusun tümünün ya da bir parçasının yönetimi elinde bulundurması" olarak tanımladığı cumhuriyet yönetiminin temel ilkesini "erdem" olarak ifade etmesidir. Ancak yurttaş erdeminin görünümünün ya da gösteriminin, özel yeteneklerin kullanımıyla çeliştiğini de eklemektedir. Ayrıca O; siyasal erdemin, yurttaşlardan hazlarını/dürtülerini yalnızca ortak iyiye ulaşmak üzere erdemli etmelerini istediği için, bir cumhuriyetin yurttaşlarının, hazlarını ve fiillerini belirlenen ortak amaçlara yönlendirme noktasında eğitilmeleri gereğine inanmaktadır. Çünkü yurttaşlar, kendi öz çıkarları peşinde koşma ve özel hayatın zevklerine dalma imkanlarından ne kadar yoksun olurlarsa, cumhuriyetçi düzeni o kadar çok seveceklerdir. Ancak bütün bu belirlemelere rağmen Montesquieu'nun temel amacı, cumhuriyetin ve demokrasinin çeşitli birleşimleri arasındaki farklılıkları ortaya koymak değil, her ikisinin de kaynağının iyi ve erdemli yönetimler olduğu savlarını çürütmek olmuştur (Okutan, 2006, s. 93-94). Bu anlamda Montesquieu düşüncesinin ilerleyerek Antik cumhuriyetçiliğin "artık" değerini kaybettiğini çünkü incelememizin odak noktalarından biri olan "işlerlik" bağlamında görevini yerine getiremediği noktasına varması sürpriz değildir. Montesquieu bu ayırımı yaparken tercihini erdemlerle bezenmiş bir halk yerine, erdemlerle bezenmiş bir yönetici kalıbından yana kullanır. Böylece cumhuriyetçi düşünüşte Aydınlanma Dönemi için belirtebileceğimiz ilk izlerin siyasal yapının işleyişine özel olarak yasa yapımına ait olduğunu belirtmek gerekir. Bu durumu Montesquieu'dan daha teorik olarak inceleyen Rousseau'nun fikirleri incelenmelidir.

Rousseau'nun cumhuriyetçi düşünüşe ait olarak sunduğu eser *Toplum Sözleşmesi*'dir. Eserin ilk cümlesinde amacını net bir şekilde ortaya koyan Rousseau; “Niyetim, insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi kabul ederek sivil düzende bazı meşru ve güvenilir idare kurallarının olup olmadığını araştırmaktır ve bu araştırmada adaletin ve faydanın bölünmüş olmaması için hakkın izin verdiğiyle çıkarın şart koştuğunu bağdaştırmaya çalışacağım” (ROUSSEAU, 2016, s. 11) ifadesiyle bugüne kadar ki cumhuriyetçi düşünüşte egemenlik üzerine yapılan ayrımı net bir şekilde “görev dağılımı” olarak ayırmıştır ki bu anlamdaki adalet onaya, fayda ise işlerliğe aittir. Zira bu ayrımın iyi tespit edilmesi, üçüncü bölümde yapacağımız Farabi incelemesinde sultanın yani yasanın ve şehrin amacının neden farklı olduğunun en temiz ifadeleri olmakla birlikte, sultanın yani yasanın şehrin parçalarının ve tümünün uyum içinde olması adına mesleki/sanatsal bir icrası olarak yaptığı müdahalenin, yani tahakkümün değil, neden bireylerin tek tek erdemlerinden farklı olabileceğinin meşru anlatısını sunar. Bu görev dağılımıdır ki Rousseau için yöneticinin yani hükümdarın veya yasa koyucunun yapılması gerekeni söyleyerek zaman kaybetmesi değil doğrudan gerekenin yapılmasını işaret eder (Rousseau, 2016, s. 11).

Rousseau'nun cumhuriyeti toplumsal bir düzen olarak gördüğü açık. Ancak Rousseau'yu özellikle Aristoteles'ten ayıran kurgusal kırım da yine buradadır. Toplumsal düzeni, bütün diğer hakların temeline yani onların meşruluğunun bir kaynağı olarak ele alan Rousseau burada farklı olarak bu meşruluğun yani toplumsal düzen hakkının doğadan gelmediğini, dolayısıyla bireylerin arasındaki ilişkilerden başka bir kaynağı olamayacağını bunu da “uzlaşma” üzerinden açıklanabilir bir durum olduğunu ifade eder (Rousseau, 2016, s. 13). Burada uzlaşmanın sebebini daha iyi ifade edebilmek için Aristotelesçi anlamda mutluluk kavramına tekrar değinebiliriz. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi “Sürekli yeni seçeneklere ait yeğlemenin sağlıcağıyla gelen erdemli bir hayata sürüşte, her daim kendisini amaç edindiğimiz yegâne durum” diye ifade ettiğimiz mutluluk kavramına göre uzlaşma durumu burada bizi mutluluktan men etmeyecektir. Çünkü bu anlamda bir seçenek yeğlemesi olan uzlaşma, yeni seçenekleri meydana getirecek, en önemlisi “egemenliğin işlerliği” devam edecektir. Bu yeğlemenin dışında uzlaşmayı bir

zorlama hali olarak görmek ise Rousseau'ya göre akıl dışıdır (Bu anlamda zorlama ve zorunluluk kavramlarının bireyin iradesinde yani özgürlüğünde ne anlama geldiğini Farabi incelememizde yeni-Platoncu düşünür olan Plotinos ve devamı niteliğindeki determinist bir anlatıya sahip olarak bu konuyu açıklayan Spinoza'da da inceleyeceğiz.). Zira zorunluluk uzlaşmanın olmasındaki döneme aittir. Toplamlar arasında en eski ve biricik doğal olanı aile olarak tanımlayan Rousseau çocukların hayatta kalabilmek için babaya bağılı olduklarını ve bu zorunluluğun son bulur bulmaz bu doğal bağıın sona erdiğini ifade eder. Bu süreç sonunda tüm aile fertleri bağımsızlığına kavuşurlar. Eğer bir arada kalmaya devam ederlerse bu bir zorlama halidir yani doğal değildir, iradidir. Bu durumda da aile devamlılığını uzlaşmayla sürdürmüş olacaktır. Bu ortak karar insanın doğasına aittir. İlk olarak kendini koruma yasası olan bu durum akıl dahil olduğunda bu koruma işine kendisi karar vererek kendisini tahakküm altına almış yani kendisinin efendisi olmuş olur (Rousseau, 2016, s. 13). Rousseau kurguladığı cumhuriyetin meşruluğunu ve erdemlerle olan ilişkisini ifade etmeden önce kendisinden önceye ait olan Grotius ve Hobbes'un sözleşmeye dair olan fikirlerine değinir.

Grotius "Savaş ve Barış Hukuku Üzerine / DE iure belli et pacis" adlı adalet ve ahlaka içkin felsefede bir yeniliğı ortaya koymuş olan eserinde, Stoa geleneğinden gelen bir kurguyla, pozitif (konulmuş) hukuk (ius civile) ile tabii/doğal hukuk (ius naturale) arasında bir düalizme gider. Pozitif hukuk, bireyin kendisinin tarih içinde şu ya da bu görüngülerle, isteyerek belirlemiş ve kurmuş olduğu hukuktur; bu hukuk sadece *tarihi* olarak belirlenmiş olduğu mekânın, zamanın ve şartların koşullarına vakıf olmakla anlaşılır ve akledilebilir. *Tabii hukuk* ise, bireyin akıllı tabiatında mevcut olan, bu anlamda tarih ile değişmeyen, her türlü pozitif hukuktan zaman anlamında evvel ve üstün olan bir hukuktur ve aklın, Kantçı anlamda olduğu gibi, bir buyruğı olduğu için sadece *felsefe* ile kavranabilir. Ortaçağ erkler durmunun çözülmesi ile kendine yeni bir siyasal düzen arayan Yeniçağ, Grotius'un Antik ideleri kullanarak uyarladığı, canlandırdığı bu *tabii hukuk* düşünüşünde, kendisine, günümüze kadar süre gelen, kendi içinde tutarlı bir *temel* bulacaktır. Nitekim Fransız Devrimi'nin *İnsan Hakları Bildirisi*, Birleşmiş Milletler'in *İnsan Hakları* doktrini hep bu tutarlı temelden hareketle yaratıla gelmiştir. Grotius'un siyaset felsefesinde

temel kavram olarak belirlediği ve çağdaş kuramlara kadar belli bir devlet ve hak düşünüşüne de kökten bağlı olan tabii/doğal hukuk kavramı, çeşitli hakların insanın *tabiatında* mevcut olduğunu kabul eder (Kökü Stoa'ya dayanan bu düşünüşte *tabiat*, *akıl* demektir; *natura* = *ratio*) Bu haklar, insan tabiatı gibi, her mekanda, her zamanda aynıdırlar; her bireyde, her toplumda ortaktırlar; tarih içinde tahakküm altında bulunmuşlar, ama hiçbir zaman tamamen ortadan kaldırılamamışlardır; bu haklar değişime tabi tutulamazlar; Tanrı bile istese, onları değişime tabi tutamaz, tıpkı 2 ile 2'nin 4 olmasını değiştiremeyeceği gibi. Ancak, tabii hukuk kendisini gerçekleştirmek için gerçek bir güce, devlet gücüne ihtiyaç duyar ve buna muhtaçtır; burada devlet, kendisinin de bir meşru sebebi olduğu için zaman olarak *önce* ve varoluşunun nedeni olan hukuku *korumak* ile yükümlüdür; devlet yine burada, hukukun bekçisidir ve onun garantörüdür. Grotius'ta, Machiavelli'nin tersine olarak, hukuka varoluşunu veren devlet değil, devlete varoluşunu veren hukuktur. Keza Antik Çağ'da öncelikle sofistlerde, ardından epiküristlerde inceleyebileceğimiz bir tasavvuru değerlendiren Grotius, devleti bir *sözleşmeden* türetir. Şehirleşme, insanın yine akıllı tabiatında barınan bir ihtiyaçtır; gerek bu ihtiyaçtan meydana gelen şehri ve onun parçalarını, gerekse kendi zorunlu ihtiyaçlarını korumak için insanlar, aralarında sözleşip kendi onaylarıyla bir işlerlik kazanacaklarına kani oldukları anda birleşmişlerdir (Gökberk, 1967, s. 254-255). Böylece toplum sözleşmesi kavramının, Antik Yunan'dan itibaren tekrar kullanıldığı bu dönemde, buna sebep olarak ifade edeceğimiz durum, Kilise'nin yerine konulacak olan evrensel tabii hukuk kaynaklı bir cumhuriyet meşruluğudur. Böylece meşruluğunu sözleşmeden alan cumhuriyet yapısı, içerisinde sözleşmenin kaynağı olan tabii hukuktan alacağı erdemlerle bir egemenlik kurabilir. Yukarıda da belirtildiği gibi akılda var olsa da bunun *işlerliği* ancak bir devletle mümkün olan tabii hukuk kaynaklı egemenlik durumunun, cumhuriyetçi gelenek içerisinde artık meşruluk değil de rıza kavramı kullanılarak ifade edildiğini belirtmek gerekir. Zira *sözleşme* rızaya içkindir.

Grotius'un ahlak ve devamında siyaset felsefesinde çıkış-noktası ve temel varlık, tek kişidir, *bireydir*. Bireye tabiatın doğrudan vermiş olduğu, insanın pratiğe içkin olarak meydana getirmiş olduğu her türlü düzenin *üstünde* olan haklara dokunulamaz, bunlar hiçbir dürtüye feda edilemez (Sözgelimi Machiavelli'nin

başlıca kaygısı, güçlü bir milli devlet kurmaktır). Bu gibi dürtüler karşısında *tabii haklar* ya tam anlamıyla ortadan kalkar ya da hiç olmazsa tahakküme uğrayarak nispeten azalır/eksilir. Oysa, Grotius’a göre, siyasal kaygıyla bir şehir kurulacağı için, tabii haklar sarsılmaz ve sınırlanmaz bir merkez olarak ele alınacaktır. Onun bu düşüncesi de *liberalizmin* ana-dayanağıdır.” (Gökberk, 1967, s. 255) Grotius’un, egemenliği, erdemlerin içinde kalan diğer tüm erdemleri işler hale getirecek olan biricik erdem olduğu ve bunu da bireylerin bir sözleşmeyle kuracakları devlet eliyle gerçekleştireceği, bir tür güç olan erdem olarak gördüğü açıktır. Bu duruma kadar gelen bir fikrin şüphesiz bu sefer de bu sözleşmeyle gelen egemenliği kimin nasıl kullanacağına ilişkin olması şaşırtıcı değildir.

Rousseau’ya dönecek olursak, yukarıda bahsettiğimiz gibi Rousseau uzlaşmadan önce akıl olmadığını, akıl sahipliği ile bir uzlaşma gerçekleştirildiğini belirtmişti. Bu anlamdaki uzlaşma, bahsedilen toplum sözleşmesidir. Rousseau burada Aristotelesçi cumhuriyetin kuruluşunda belirtilmeyen veya hakikaten olmayan bir durumu işaret etmiş olmaktadır; eşit olarak doğmayan bireylerin bir şekilde erdemli hale gelmeleri şehirde eğitimle olurken şehir öncesi hayatta nasıl bir kurguyla erdemsiz veya kısmen erdemli insanların şehri kurduğu. Rousseau bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“(…) Aristoteles, hepsinden önce, insanların doğal olarak eşit olmadıklarını, bazılarının köle olmak için, bazılarının ise hükmetmek için doğduklarını söylemişti. Aristoteles haklıydı; ama etkiyi neden sanmıştı. Köleler arasında doğan her insan köle olmak üzere doğar, bundan daha kesin bir şey yoktur. Köleler prangaları içinde, kurtulma arzusuna kadar her şeylerini yitirirler; O dysseus’un yoldaşlarının içinde bulundukları hayvanlık halini sevmeleri gibi, bunlar da köleliklerini seviyorlar. Dolayısıyla doğal olarak köleler varsa, bunun sebebi doğaya aykırı kölelerin olmasıdır. Güç onları ilk köleler haline getirdi, korkaklıkları bunun sürmesini sağladı” (Rousseau, 2016, s. 15).

Burada incelememizin dışında bir noktaya değinerek Rousseau’nun söz konusu köle anlatısının Platon’un mağara anlatısına benzediğini ifade edebiliriz. İki anlatıda dikkat çekici olan ayrım kurtuluş ile yükseliş farkıdır. Zira hem Platon’da mağaradaki insanın prangalarından kurtuluşu ile mağara dışında ki yükselişi hem de

Rousseau'nun prangalı köleleri ile kurtulanların toplum sözleşmesi ile yükselişi kurgusal paralellik göstermektedir.

O halde Rousseau'nun kastının köleliğin hakiki anlamda akıl sahibi olabilme ihtimali varken olmamakla ilgili olduğu açıktır. Bunun aksi düşünüldüğünde gücün (tahakkümün) bir hak meydana getirdiği ifade edilmiş olur. Oysa bu kendi içinde çelişkilidir. Çünkü en yüksek gücü, güçlük olmaklıkla geçen/aşan her güç onun yerini alma hakkına sahip olur ve bu ilk güce göre ceza almadan itaatsizlik bir meşruluk olur. O zaman da ilk gücün haklılığı nasıl bir haklılıktır ki yok olabilmıştır? Böylece Rousseau şu sonuca ulaşmıştır:

“Güç, hak yaratmaz ve yalnızca meşru güçlere itaat etmek zorundayız. Mademki hiçbir insan kendi benzerleri üzerinde hiçbir doğal otoriteye sahip değil ve mademki güç bir hak meydana getirmez, o zaman geriye insanlar arasında her tür meşru otoritenin temeli için uzlaşmalar kalır” (Rousseau, 2016, s. 17-18).

Rousseau'nun burada güç ve egemenlik (yetkilerin hepsi) arasındaki ilişkiyi tanımladığını görüyoruz. Zira yukarıda da bahsettiğimiz ve özellikle Farabi'nin erdemli şehrinin bir cumhuriyet olup olmadığını incelerken daha detaylı olarak belirteceğimiz gibi egemenlik bir güçtür ve bu gücün orta yolcu yani erdemli olarak kullanılması niteliği ve niceliğinin özel haline verilen isimdir. Yukarıdaki ifadeleriyle Rousseau egemenliği aşan bir gücün meşruiyetini kabul etmememiz gerektiğini çünkü mevzunun bu gücün niceliği ve niteliğinin üstün olması değil bu gücün erdemli yani egemenlik olarak olması veya diğer her durum için olmamasıdır. Rousseau bireylerin Grotius'un ifade ettiği gibi kendi özgürlüklerinden kendi rızalarıyla vaz geçerek bir efendi tayin etmesini akıl almaz ve gayrimeşru bir kurgu olarak görür (Rousseau, 2016, s. 19). Burada Rousseau'nun özellikle işaret etmek istediği durum, Farabi'de de sultanın/yasanın ve şehrin amacının farklı olduğunu göreceğimiz gibi, devletin ve bireylerin farklı doğalara sahip olduğudur. Çünkü Rousseau böylece aslında *sözleşme* için karar kılan bireylerin zaten özgür, akıllı başında bir halk olduğudur ve kendilerini erdemlilik içinde yetkinleştirmek için bir *sözleşme* yapmadıklarıdır (Rousseau, 2016, s. 22). Rousseau'nun sözleşme ile kurulacak olan “şey” in amacına dair olan sözleri bu durumu açıklamaktadır:

“İnsanların bu noktaya varmalarının sebebinin, doğa durumundayken korunmalarını zorlaştıran engellerin, her bireyin bu halde kalabilmek için kullanabildiği güce baskın çıktığını varsayacağım. O halde bu ilkel durum daha fazla sürdürülemeyecektir ve de insan türü var olma şeklini değiştirmezse yok olup gidecektir. Fakat insanlar birleşmenin ve var olan güçleri yönetmenin dışında yeni güçler meydana getiremediklerinden dolayı kendilerini korumak için yığın halinde toplanarak diretmenin üstünde olacak, tek bir amaçla harekete geçmelerini ve birlikte davranmalarını sağlayacak bir güç birliği kurmaktan başka bir çareleri kalmamıştır (...) Dolayısıyla toplumsal antlaşmanın özünde olmayanları bir yana bırakırsak, şunlara indirgeneceğini görürüz: Her birimiz kendi şahsımızı ve bütün güçlerimizi genel iradenin üst idaresine ortaklaşa adarız; karşılığında da her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul ederiz” (Rousseau, 2016, s. 26).

Böylece Rousseau için yukarıda ifade ettiğimiz gibi zaten bir halk olma erdemini taşıyan bireyler sözleşmeyi araç edindiklerinde bunu bir erdem için değil sahip oldukları erdemleri korumak için gerçekleştirirler. Bu sözleşme cereyan ettiğinde ise ortaya yeni bir erdem çıkmış olur ki biz incelememizde bu erdeme bir tür güç olarak egemenlik diyoruz. Bu erdem hem diğer erdemlerin bu yeni durumda işlerliğini korumak hem de sözleşmenin işlerliğini korumak göreviyle ortaya gelen egemenliktir. Aynı durumu Farabi incelememizde net bir şekilde belirteceğimiz gibi şehrin kuruluş amacı ve yasanın amacının farklı olması bu konuyu açıklığa kavuşturmaktadır. Zira insanlar erdemli olmak için, ihtiyaçlarını karşılamak üzere şehri kurarlar ve yasa ise burada kurulan şehrin parçaları arasında ve tümünde uyumu sağlamak amacıyla var olur. Burada Rousseau’nun sözleşmesi ile ifade edilmesi gereken nokta şehrin değil yasanın varlığı ile egemenliğin gelişidir ki sözleşme ile şehir değil yasa kurulur. Tüm diğer erdemler gibi Aristotelesçi bir gelenek Rousseau tarafından da sürdürülerek *orta yol* ile ifade edilip, sözleşme ile ortaya somut bir şekilde çıkan bu yeni erdem yani egemenlikte bir tür orta yoldur. Bu orta yolu, egemenliğin eş anlamlısı olarak Rousseau tarafından verilen ismi *genel irade* yaratma formülüyle ifade edebiliriz:

“Herkesin iradesiyle, genel irade arasında çoğu zaman büyük bir fark vardır: Biri sadece ortak çıkarı göz önünde tutar, diğeri kişisel çıkarlara bakar ve kişisel iradelerin yalnızca bir toplamıdır. Bu kişisel iradelerden birbirini yok eden artılarla eksileri çıkartın, geriye farklılıkların toplamı olarak genel irade kalır.” (Rousseau, 2016, s. 46).

Aristotelesçi erdem tespitinde olduğu gibi uçların dışlanmasıyla, orta yolcu olan Rousseau'nun genel iradesi, sözleşmenin aracı olduğu işlerliği sağlamak gibi bununda işareti olarak kurulan cumhuriyette işlerliği sağlamaya yönelik bir düşündür. Bu işlerlik Rousseau'nun ifadeleriyle aklını kullanmakta yetkinleşmiş olan bireyin işlerliğidir:

“Doğa durumundan toplum düzenine geçiş, içgüdünün adaleti koyarak ve davranışlarına eskiden eksik olan ahlakı ekleyerek insanda çok belirgin bir değişimi meydana getirir. İşte sadece o anda fiziksel dürtülerin yerine görevin sesi ve iştahın yerine de hak geçince, o güne kadar yalnızca kendisini düşünen insan, başka ilkelere göre davranmak ve eğilimlerini dinlemeden önce aklına başvurmak zorunda kalır. Bu durumda doğadan aldığı bazı avantajlarından yoksun kalsa da öyle büyük avantajlar elde eder ki, yetenekleri kendini gösterip gelişir, fikirleri yayılır, duyguları asilleşir, bütün ruhu öyle yükselir ki, bu yeni koşulun istismarları onu kurtulduğu halden çoğu zaman daha aşağıya indirmeseydi, onu bu noktadan sonsuza dek koparıp alan, ahmak ve inatçı bir hayvandan akıllı bir varlığa ve insana dönüştüren o an için sürekli şükretmesi gerekirdi. Bu dengeyi karşılaştırılması daha kolay terimlerle ifade edelim. İnsanın toplum sözleşmesiyle kaybettiği şeyleri doğal özgürlüğü, canı çektiği ve ulaşabileceği her şeye olan sınırsız hakkıdır; kazandığı şeylerse, sivil özgürlük ve sahip olduğu her şeyin mülkiyetidir. Bu telafilerde yanılgıya düşmemek için bireyin gücüyle sınırlı olan doğal özgürlük ile genel iradeyle sınırlı olan sivil özgürlüğü, aynı şekilde gücün sonucu veya ilk yerleşenin hakkı olan sahip olmakla, yalnızca gerçek bir senedi temel alan mülkiyeti birbirinden iyice ayırt etmek lazım. Biraz önce söylediklerime, insanı gerçekten kendisinin efendisi haline getiren ahlaki özgürlüğü de sivil hale ekleyebiliriz; çünkü salt iştahın itkisi köleliktir ve kendimize şart koştuğumuz yasaya itaat etmek de özgürlüktür.” (Rousseau, 2016, s. 32).

Rousseau'nun bu ifadeleri bariz bir şekilde sadece aklın yani Farabi terminolojisi ile hazların tahakkümü altında olmayan/erdemli fiiller ve güçlü bir ayırt etme gücü ile insanın özgür olabileceği yani doğruyu ve yanlış seçmesinden dolayı övülecek veya kınanacak bir iradeye sahip olmasını işaret eder. Aristoteles'in insan hayatının çeşitlerini kategorize ederken sığır yaşamından teorik olan yaşama doğru çizdiği perspektifi Rousseau'nun ifadelerinde takip edebiliyoruz. O halde bu hiyerarşik süreç Aristoteles için şehir içinde, Rousseau için sözleşmeden sonra kurulacak olan cumhuriyet içinde var olacaksa şu ifademiz hem ortak hem de açıklayıcı olacaktır: Birey sahip olduğu veya olabileceği erdemleri mutlaka ihtiyacı olan bir şehir ile gelen bir siyasal düzen içinde yetkinleştirip nihai amacı olan mutluluğa kavuşabilir. Çünkü siyasal yapı olmaksızın eşitsizliğin, güçsüzlüğün getirdiği yıkıcı olan ve yaratıcı olmayan bir süreçte asla erdemlerini yetkinleştirerek

mutlu olamaz. Bu anlamda Rousseau'nun cumhuriyetin amacına eşlik eden sözleşmeye dair şu ifadesi yukarıda belirttiğimiz durumun paralelindedir:

“Temel antlaşma, doğal eşitliği yok etmek şöyle dursun, tam tersine, doğanın insanlar arasına koyduğu fiziksel eşitsizliğin yerine ahlaki ve meşru bir eşitlik getirmiştir; böylece insanlar güç veya zekâ bakımından eşit olamayacakları için uzlaşma ve hak yoluyla eşit hale gelmişlerdir.” (Rousseau, 2016, s. 37).

Bu durumu, hatırlanacak olursa incelememizin başında Aristotelesçi gelenek için sahte olarak tanımlanacak olan Kant'ın yasaya kendinden uyan ile menfaatle uyan arasındaki ayrımına değindirebiliriz. Zira erdemlilik bakımından nitelik ve/veya nicelik bakımından eşit olmayan yurttaşların yasaya uygun hareket etmeleri ile şehirden alacakları payın eşit olmasına, Aristotelesçi geleneğe ait olan bu önermeye, Rousseau'da işaret edilmiştir.

O halde, ifade edilen *genel irade* ve *egemenlik* kavramlarının Rousseau tarafından nasıl anlamlandırıldığına bakalım. Yukarıda *genel iradenin* nasıl elde edileceğini ifade etmiştik. Şimdi ise *genel iradenin* amacına ve payına bakalım:

” (...) Yalnızca genel irade, ortak iyilik olan kuruluşunun amacına uygun olarak devletin güçlerini yönetebilir. Çünkü kişilerin çıkar çatışmaları toplumların oluşmasını zorunlu hale getirdiyse, bu aynı çıkarlar arasındaki anlaşmalar da buna imkân verdi. Bu farklı çıkarlardaki ortak olan şeyler toplumsal bağı oluşturur; çıkarların uzlaştığı bazı noktalar olmasaydı, o zaman hiçbir toplum var olamazdı. Bu yüzden toplum yalnızca bu ortak çıkarlar açısından yönetilmelidir. Demek istediğim şu ki, egemenlik, genel iradenin uygulaması olduğundan devredilemezdir ve kolektif bir varlık olan egemen de sadece kendisi tarafından temsil edilebilir; iktidar başkasına aktarılabilir ama irade aktarılamaz. Gerçekten de kişisel bir iradenin genel iradeyle bazı noktalarda anlaşması mümkün olsa da, en azından bu anlaşmanın sürdürülebilir ve kalıcı olması imkânsızdır; çünkü kişisel irade, tercihlere eğilimliyen, genel irade eşitliğe eğilimlidir (...) Devlet ya da site hayatı, üyelerinin birleşmesinden ibaret olan bir tüzel kişiye ve en büyük kaygısı kendi varlığını korumaksa, her kısmını bütüne en uygun şekilde hareket ettirmek ve yerleştirmek için ona evrensel ve zorlayıcı bir güç gerekir. Doğanın her insana bütün uzuvları üzerinde mutlak bir güç vermesi gibi toplumsal antlaşma da siyasal yapıya bütün kısımları üzerinde mutlak bir güç verir; işte söylediğim gibi, egemenlik adını taşıyan ve genel irade tarafından yönetilen aynı güçtür.” (Rousseau, 2016, s. 41).

Burada büyük bir tutarlılık ile Farabi'nin erdemli şehrini okuyor gibi olacağımızı üçüncü bölümde Farabi'de sultanın/yasanın ve şehrin neden ayrı ayrı

meşruluklarla sağlandığını ifade ederken göreceğiz. Rousseau'nun net bir şekilde belirtmek istediği bir ihtiyaçlar ile gelen şehrin, bu düsturunu koruması yani sürekliliğini güvence altına almamanın akıl dışı olacağıdır. Rousseau'da insanlar çıkar çatışmaları olarak somutlaştırdığı haklarını ve özelde mülkiyetlerini hem korumak hem de mükemmelleştirmek için şehri kurarlar ve burada her insanın, Farabi'de de olduğu gibi her insanın fiillerde bulunmasını sağlayan ancak erdemini veya erdemsizliğini belirlemeyen bu anlamda potansiyel olan, bir güç sahipliğidir. Bu gücü ortak bir amaç uğruna şehri kurarken kullanırsak bunun bu gücün özel bir türü olduğunu ve bunun egemenlik olduğunu ifade eden Rousseau bu gücün değil bu gücün kullanımının “iktidar” olarak devredilebileceğini belirtir. Bu gücün kullanımının amacı ise tıpkı Farabi'de olduğu gibi bireylerin sahip olduğu veya olabileceği bir görev değil yani bir erdem değil, başka ve bu anlamda sadece iktidarın kullanabileceği ve ancak burada var olan bir erdem olarak şehrin uyumunu yani şehrin uzlaşısını sağlamaktır. Sonuç olarak Rousseau, *toplum sözleşmesi ile* siyasal yapıya, egemenlik adı verilen ve genel iradeye ait olan, amacı bireylerin mutluluğunu korumak olan gücü meşru bir şekilde verir. Rousseau tarafından incelememizde eksik kalan kısım *genel iradenin* gerçekten bu amaca uygunluğunu açıklamaktır:

“Neden genel irade her zaman doğrudur ve neden herkes daima diğerlerinin mutluluğunu ister? Bunun nedeni hiç kimsenin “herkes” kelimesini sahiplenmemesi ve herkes için oy kullanırken yalnızca kendisini düşünüyor olması değil midir? Bu da hak eşitliğinin ve meydana getirdiği adalet kavramının herkesin kendisine tanıdığı tercihten ve dolayısıyla insan doğasından türediğini, gerçekten öyle olması için genel iradenin amacında ve özünde genel olması gerektiğini, bireysel ve belli konulara yöneldiğinde doğal doğruluğunu kaybettiğini gösterir. Çünkü bize yabancı olan şeyleri değerlendirirken, aslında elimizde bize rehberlik edecek hiçbir gerçek hakkaniyet yoktur.” (Rousseau, 2016, s. 43).

Çok net bir şekilde Rousseau'nun bu ifadelerini incelememizin başlarında Aristoteles ile kıyasladığımız Kant'ın *maksimleri* ile açıklayabiliriz. Zira Rousseau tıpkı *maksimler* gibi bireyin tecrübelerinden bağımsız olacak şekilde yeğlenecek olan tercihin genel bir yasa olup olamayacağına akıl ile karar verdikten sonra bunun genel iradeye ait olduğunu ifade etmektedir. Ancak burada Kant'ın iradeyi kirlettiğini belirttiği her türlü menfaatten azade durum göz ardı edilir ve bir araç olarak uzlaş

amaçlanır. Buda şüphesiz uzlaşmayı sağlayabilecek olan yeteneğe aittir. Zira son cümlede de belirttiği gibi Rousseau, bu uzlaşma yeteneğine yabancı olan yani açık bir şekilde bilmeyenlerin toplum yani şehir adına, devredilen iktidarı kullanarak, bu uzlaşma için rehberlik etmesinin meşru olmadığını, bunun hakkaniyet oluşturmadığını belirtir. Bu yeteneğin adını Farabi’de meslek/sanat olarak ifade edeceğiz.

Cumhuriyetçi düşüncede meşruluğu ve erdemlerin rollerini incelediğimiz birinci bölümümüzü burada bitiriyoruz. Çünkü Rousseau’dan sonra vuku bulan sırasıyla Amerikan ve Fransız Devrimi sonrası, tıpkı Roma cumhuriyetçiliği sonrasında kilise yüzünden kendisine saha bulamayan cumhuriyetçi düşünce, bu seferde *liberalizm* ile günümüze kadar devam eden, çağdaş olarak nitelendirdiğimiz son kurgularında da izlerine sıkça rastladığımız, bir uyumsuzluk içine girer. Bu uyumsuzluğun genel olarak özgürlükle ilgili olduğunu şimdiden belirtmek gerekir. İncelememizin ikinci bölümünde cumhuriyetçi düşüncesin bu perspektifte nasıl bir meşruluk ve erdem fikrine sahip olduğunu inceleyeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

CUMHURİYETÇİ DÜŞÜNCEDE MEŞRULUK VE ERDEMLERİN MODERN DÖNEMİ

2.1.Cumhuriyetçiliğe Karşı Hobbesci Tutum

Odak noktası insana ve onun meselelerine yönelmiş olan 18. Yüzyıl felsefesi kültür anlayışında bir anlamda *tabiat bilimine*, öbür yandan da kendi *psikolojik metoduna* bağlıdır; ana teması kültürün bütün şekillenmeleri ile, insanın belli bir nihai hedefi göz önünde tutarak, belli bir “gerekeni” eylemek için kendisinin meydana getirdiği bir şey olduğudur. Onun için, kültür kurumlarını *gerekli kılan motifler* aranır; bu motiflerden onların nasıl oluştuğu *genetik* olarak açıklanır ve bir de kurtuluş maksatlarına uygun olup olmadıklarına *kritik* ölçülerde bakılır; tarih boyunca cereyan etmiş olan formlar, hep bu kritik, bir anlamda metodu belli bir eleştirel ölçü ile ele alınır ve bunların *nasıl* olmaları *gerektiği* bu ölçüden çıkartılır. Bu tutum *devlet* ve *hukuk* felsefelerine ilk olarak 17. Yüzyılda Hobbes ile yerleşip kalıcı durduğu için, yine ondan başlayalım. Hobbes için, sıkı bir determinizme bağlı bir *mekanizma* olan evren içinde yer alan insan da hem fizik hem psişik yönü ile bu mekanizmanın bir parçasıdır. Bu anlamda Hobbes’un yeni-Platoncu görüşün determinist bir zorunluluk ile gelen özgürlük algısından esinlendiğini belirtebiliriz. Bundan dolayı irade özgürlüğü olamaz, iradenin işlemesi de tamamıyla mekaniktir, *kausaldır*. İradenin mekaniği çözümlenirse, temel unsurunun kendimizi savunma ve yetkinleştirme isteği olduğu görülür; önemli olan, bu ve bundan oluşan egoist meyillerdir; özgeci eğilimler, bencil olanların sadece kılık değiştirmeleridir. Tabiat durumunda (*status naturalis*) sınırsız ve bağısız olarak hüküm süren egoizmdir; burada herkes kendi bencilliğini var etmek ister bu da, ister istemez, herkesi birbirine düşürür, dolayısıyla da insanın bütün davranışlarının temeli olan, bencilliğini yaşayıp geliştirmeyi, tehlikeye sokar. Bu durum Hobbes için bir monarşi savunmasına doğru sürülse de bu anlamda bireyin kendi sağlığı için toplumun sağlığını tehlikeye atabileceği çünkü bu konunun onun sorumluluğunda ve onun bilgisi dışında olduğu önermesini cumhuriyetçilerde ve ilerde belirteceğimiz gibi Farabi’de de göreceğiz.

İşte devlet yani Farabi düşünüşü anlamında sultan/yasa, yani şehir değil, (status civilis), insanın ana eğilimi bakımından bir tehlike olan herkesin herkese karşı savaşması durumuna bir son vermek için kurulmuştur. Burada devlet yani şehir ve şehre bitişik olacak olan yasa, insanların egoizmlerine denge/uyum sağlayan yapma fakat gerekli bir sistemden başka bir şey değildir. Bu sistem içinde insanların bencillikleri yan yana bulunabilmek, birbiriyle dayanışmak imkanını elde ederler. Şimdi devleti kurduran *motif*, insanların, can ve mallarını her an tehdit eden bir tehlikenin korkusundan kurtulup maksimum ihtiyaçların karşılandığı bir uyuma kavuşmak gereği ve bunun için de kendi doğal olarak sahip oldukları erdemli gücü yani egemenliği kendi üstlerindeki tek bir iradeye devretmek üzere aralarında anlaşıp sözleşmeleri (contractus) olduğuna göre, devletin de yapısı buna uygun olmalıdır. Bu uygunluk da en iyi, bütün bu erdemli gücün tek bir meşru otoritede mutlak şekliyle toplandığı *absolutist* (mutlakiyetçi) devlet biçimiyle sağlanabilir (Gökberk, 1967, s. 456).

Ancak cumhuriyetçi düşünörlere göre, insan özgörlöğü yalnızca dış müdahale niteliğı taşıyan eylemlerle veya durağanlığıyla bir müdahale olan durumlarla değil, aynı zamanda ve daha temel olarak keyfi iktidarın yani tahakkümün varlığına tahrip edilir. Tahakküm ilişkilerinin salt mevcudiyeti ve şehirdeki tabiiyet bizi *liberi homines* ya da *hür insan* statüsünden kölelik statüsüne indirir. Başka bir deyişle, şehrin getirdiğı haklara ve bir uyum içinde özgörlöklörimize fiilen sahip olmak yeterli değildir; eğer hür insanlar sayılacaksa bunlara belirli şekillerde sahip olmamız zorunludur. Bunları asla, yalnızca bir başkasının lütfu ya da iyi niyetiyle değil, haklarımızı ve özgörlöklörimizi elimizden almaya yeltenecek keyfi iktidar sahibi olan herkesten bağımsız bir biçimde daima elimizde tutmak zorundayızdır. Buna karşılık, Hobbes’a göre, özgörlöğün temeli tahakküm ve bağımlılık ile değil, açık müdahale eylemleriyle oyulur. O halde, Hobbes’a göre, hür insanlar sayılmamız için medeni hak ve özgörlöklörimizden fiilen yararlanmakta olmamız yeterlidir. Sivil bir topluluk içinde keyfi bir iktidarın mevcut varlığı özgörlöğümüze gölge düşöreceğ hiçbir şey yapmaz. Siyasal bir toplum ister monarşi olsun ister cumhuriyet özgörlöğ her durumda aynıdır (Skinner, 2018, s. 209). Hobbes’ın bu tutumunun eleştirisini

çağdaş düşünürlerde özellikle özgürlük üzerine odaklanan neo-Roma düşünürlerinde tahakkümsüzlük olarak özgürlük bağlamında inceleyeceğiz.

Hobbes'un cumhuriyetçi geleneğe karşı aslında bu derece *ruhsuz* davranışının sebebi Aristotelesçi anlamda cumhuriyetçi düşüncüyü incelerken belirttiğimiz gibi Hobbes'un özgürlük anlayışının zorunlu bir sonucudur. Zira ister akılla yani Aristotelesçi anlamda tercihlerle, ister hazlarla bir yeğleme işi yapıldığında hem aklın hem de hazların bireyi götüreceği seçenek hali hazırda bir tahakküm altında olarak kesin bir şekilde bellidir. Bu anlamda zaten tahakküm altında olan bireyin özgürlüğünü asıl zedeleyecek olan durum müdahale alanı olarak kalmaktadır. Burada determinist bir şekilde sadece aklın hakim olduğu bir şehirde özgürlüğe sahip olunacağı var sayımını belirten düşünürlerin, bireyin burada bir zorlama altında olmadığını, tam aksine tüm zorlamalardan azade olduğunu belirtmeleri, Hobbes'un burada bireyin yanlış seçme ihtimalini kabul etmemesi ile bir tahakküm olarak yorumlanır. Hobbes'un bu bakış açısına karşı yukarıda ifade edilenlerle birlikte asıl karşı çıkışı, birazdan inceleyeceğimiz Philip Pettit'in tahakkümsüzlük olarak cumhuriyetçilik düşüncesinde ve Taylor'ın sadece dış müdahalenin olmamaklığı ile olan özgürlük tanımına karşı çıkışında detaylı olarak inceleyeceğiz.

Hobbes *absolutist* devlet öğretisinin düşünürleri içerisinde en önde olanlarındandır. John Locke ise, tam tersine, *liberal* devlet anlayışının savunucularında ön plana çıkmaktadır. 18. Yüzyılda büyük rol oynayan, Fransız Devrimi'nin yöneldiği başlıca idelerden biri olan liberal devlet teorisinin babası odur. Hobbes, devlet öğretisini, Birinci İngiliz Devrimi'nin (1642) açtığı kargaşalıklar içerisinde geliştirmişti. Oysa Locke, İkinci İngiliz Devrimi'nin getirdiği liberal anayasanın (Declaration of Rights-1689) teoriksidir. Özgür bir devlet içinde özgür bir din isteyen, dini, bir devlet işi olmaktan çıkarıp insanın istediğine istediği gibi inanmasını savunan Locke, devlet öğretisini de özgürlük kavramı üzerine kurmuştur. Onun *Two treatises of government (Hükümet üzerine iki inceleme)* adlı eserindeki ilk inceleme Robert Filmer'in (1604-1647) Stuart Hanedanı'nın absolutizmini savunan Patriarchia adındaki eserine karşı bir polemik olarak yazılmıştır. Locke şöyle düşünür: Tabiat insanları bir cinsten yaratmıştı; bunların arasında yönetenler ve

yönetilenler olarak bir ayrılık yapmamıştır. İnsanlar başlangıçta, Hobbes'un tasavvur ettiği gibi, birbirleriyle savaşıyor değildirler; onlar hep topluluk halinde, aileler, kümeler halinde yaşamışlardır. Bu başlangıçlarda bile herkesin malı-mülkü üzerinde, yani kendi vücudu ve bununla çalışıp ortaya koydukları üzerinde *tabii bir hakkı* vardı. İşte bu tabii olan can ve mal hakkını korumak için devlet kurulmuştur. Burada Locke'nin belirtmek istediği devletin olmadığı yerde bir tehlikenin varlığı vardır ancak Hobbes'in belirttiği gibi bir cehennem ortamı değildir. Buna göre, Locke için de devlet *yapma* bir kurumdur; Devlet, aile gibi tabii olarak meydana gelmemiş, bir anlaşma, bir sözleşme ile kurulmuştur. Şimdi devletin kuruluş motifi, tabii hakların korunması ve sürekliliği olduğuna göre, devlet hiçbir zaman tek bir kişinin ya da birkaç kişinin kayıtsız bir egemenliği, geri kalanların bunlar lehine bütün haklarından vazgeçmeleri olamaz. Devlette egemen olan, bir ya da birkaç kişinin iradesi değil, kanunlardır. Burada Locke'nin tahakkümün veya müdahalenin yasa veya bir kurum ile geleceği görüşü potansiyel olarak birey veya bireylerden gelişinden daha düşük ihtimal olarak belirlenmiştir. Bir devlet için en büyük tehlike olan istibdat (despotizm), yani devletin, asıl ödevi olan hakkı korumaktan uzaklaşıp hakkı zor ve baskı altına alması tehlikesi, yasama erki ile yürütme erkinin bir elde toplanmasından doğar. Bundan dolayı, bir hukuk devleti için en sağlam garanti, erklerin ayrılmasıdır, yasama ve yürütme yetkilerinin ayrı organlara verilmesidir. Bu da en iyi meşruti hükümdarlıkta (constitutional monarchy) gerçekleşebilir. Hükümdar, kanunun kendisine çizip bağlı kalmayı şart koştuğu sınır dışına çıkarak hakkı çiğnerse, halkın kendisine karşı ayaklanmasından başka çare kalmaz (Gökberk, 1967, s. 458). Burada belirtmek gerekir ki Hobbes'ta tiranlaşan bir egemene dahi isyan edilme hakkının bulunmaması güçler birliğinin varlığıyla ilgili değildir. Bu durumu Farabi'nin erdemli şehirde güçlerin birliğine sahip olan sultanın da mesleğinde yani uyumu sağlamada başarısız/erdemsiz olması durumunda halkın sultanın yetkisini elinden alma hakkında göreceğiz. Locke cumhuriyetçi düşünüş için önemli bir ayrılığın başlangıcı sayılabilir. Liberal bir devlet düşünüşünün siyasal örgütlü tasavvurunu bulduğumuz Locke, cumhuriyetçilik içerisinde bireyin ve toplumun erdeminin aynı olduğunu savunan Aristotelesçi gelenek ile ayrı olduğunu savunan sözleşmecî cumhuriyetçilerin her ikisini de eleterek erdemlerde teke düşmeyi tartışma konusu yapmıştır. Bu tek erdem adalettir. Ancak bu adaletin anlamı tüm erdemlere sahip

olmanın getirdiği bir durum olan adillik anlamında değil, yasalara uygun olma anlamında prosedürel bir adalet anlamına işaret eder. Bu anlamda Locke ile aslında üzeri kalımlı bir şekilde örtük olan bu erdemi John Stuart Mill ile liberal bir anlama sahip olacak şekilde, yani kendini gerçekleştirmek anlamında, adaletin sağlanması yolunda sahip olunması gereken bir ‘dürtü’ olarak görüyoruz.

2.2. Baskın Kurgu Olarak Cumhuriyetçilikten Liberalizme Geçiş: Mill Örneği

İngiliz filozoflarında, genellikle, kara Avrupa düşünürlerinin felsefi önermelerini metafiziğe dayandırmasına rağmen, düşünmenin de düşünüp karar vermenin de pratiğine, felsefi bir temel oluşturma iradesinde buluruz. Bu çaba bir İngiliz filozofu olan Stuart Mill ’de de vardır. Mill, mantığı gerekeni yapmak anlamında pratik bir araç yapmak eğilimindedir. Aynı eğilimi Mill’ in ahlak öğretisinde de görüyoruz. Stuart Mill’in ahlak düşüncesinin başlıca önermeleri, utilitarist mutçuluğun (endaimonismin) sistematik kurucusu olarak gösterilen Jeremy Bentham’ın (1744-1832) düşüncelerine dayanmaktadır. Utilitarizm (utulis-fayda) faydayı/gerekeni ahlaki davranışın ilkesi sayar; *iyiyi faydalı* ile bir anlamda tutar. İnsan iradesinin meselesi ancak *haz* ile *acı*dır; Hazzı elde etmek isterken, acıdan da kaçırız. Böylece insan fiillerinin değer ve değersizliği için haz ile acı bir kıstas (eriterium) olmakta, fiillerin *objektif* bir kıstasının bulunduğu inanılmaktadır. İşte Bentham “olabildiğince çok insanın, olabildiğince çok mutlu olması” mottosuyla bu objektif kıstası belirlemiş olduğunu ifade eder. Stuart Mill’e göre de fiillerimiz mutluluğu hedef alıp sağladıkları anlamda doğru, mutluluğun tersine sebep oldukları miktarda doğru değildirler. İnsan doğasının yapısı gereği, ya doğrudan doğruya mutluluğun kendisini veya bir kısmını ya da mutluluğa varıracak bir aracıya sahip olmayı ister. Bu olgu da fayda/gereken ilkesinin olabilen tek kanıtıdır. Bir şeyi istemek ve hoş bulmak ile bir şeyden tiksirmek ve onu acı verici bulmak, bir ve aynı psikolojik olayın iki türlü tanımlanmasından başka bir şey değildir. Stuart Mill kendi mutluluğumuzdan diğer bireylerin mutluluğuna dair olan akışı sağlam bir temel ile ele almak ister. Öncelikle psikolojik bir yolla, çağrışım düşüncesinin yardımıyla temellendirmeyi önerir. Kendi başlarına değersiz olan, ama birincil/ilkel

ihtiyaçlarımızı karşılamada kullanılan şeyler, çağrışım ile bizzat değerli şeyler olarak duyulurlar. Yanı sıra Stuart Mill, toplumsal duyguların bencil duygular gibi, aynı onlar kadar doğal ve etkin karaktere sahip olduklarını ifade eder. Sosyal duygular ayrıca eğitim ve şehirdeki ortak hayat sayesinde zamanla daha güçlü olurlar. Ahlak duygusu insanın doğumuyla var olan bir şey olmayıp *bileşik* bir üründür. Sempati, korku, türlü dini duygular, fiillerin sonuçları ile ilgili deneylerimiz, kendimize değer vermek, başkasının bize değer vermesini beklemek, bu bileşimin yaygın unsurlarıdır. Ahlak duygusunun bu ürünlerinden belki *sempati* doğuştan olabilir- (Burada belirtmek gerekir ki Mill' in doğuştan olabilir diyerek işaret ettiği sempati, cumhuriyetçi düşünürlerde özellikle Machiavelli ve çağdaş bir cumhuriyetçi düşünür olan Viroli 'de cumhuriyetin biricik var olma güdüsü olarak siyasal bir anlamda yurtseverlik üzerinden vatan aşkı olarak nitelendirilir). Burada şehir hayatının, ortak ilgiler edinmeye, yetkinliklerini birleştirerek çalışmaya, hep birbirlerini kollamaya alıştırmasını hep göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu anlamda bireyleri duyma ve fiilde ortak hareket etmeye/dayanışmaya ulaştıran bir çeşit içgüdü oluşur ve şehrin parçaları arasındaki engelleri ortadan kaldırma yolunda şehir hayatı ne kadar gelişirse, dayanışma da o kadar artar (Gökberk, 1967, s. 570). O halde şu net bir şekilde ortadaki Stuart Mill için de siyasal yapının meşruluğu mutlu olmaktır. Ancak bu bir renk ifade etmez. Zira mutluluğu hedeflemeyen bir amacın zaten olamayacağını incelememizin ilk bölümünde belirtmiştik. Cumhuriyetçi gelenekte bizim incelememiz olan devletin meşruluğu ve erdemlerin bu süreçteki anlamını takip etmek gayesi ile Stuart Mill'in önemi bu meşruluğun neye hizmet edeceğidir. Zira yukarıda belirttiğimiz gibi faydacılık anlamında bir haz peşinde koşmanın yeterli bir meşru sebep olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Stuart Mill'in faydacılık anlamındaki haz peşinde koşmasının Aristotelesçi anlamda bir sığır yaşamı olmadığını düşünüyoruz. Zira Mill sempati kavramının doğuştan gelebileceği ile aslında sempatinin varlığını zorunlu kılan durumları da meşrulaştırmıştır ve bu anlamda bir dayanışma ve dolayısıyla bu dayanışmanın devamlılığı için salt bir haz peşinde olmak Mill'in kast ettiği siyasal düzen değildir. Bunun için Stuart Mill'in liberal görüşlerinin temel olduğu *Özgürlük Üzerine* eserini siyasal düzenin meşruluğu ve erdemlerin rolü bağlamında incelemek gerekir.

Stuart Mill bu eserinin hemen girişinde niyetini açıkça belirtmektedir:

“...irade özgürlüğünü değil, sivil veya diğer adıyla toplumsal özgürlüğü konu alarak, toplumun bireye karşı olan uygulayabileceği gücün meşru sınırlarını ve doğasını belirlemektir.” (Mill, 2020, s. 5).

Böylece Mill’e göre asıl uyumsuzluk aksının varlığının bulunduğu yer, bireyin tabiattaki özgürlüğü değil, toplumun içinde yaşarken ki özgürlüğüdür (yani incelememizin üslubuna uygun olarak belirtmek gerekirse, ruhunu yetkinleştirmek değil de uzlaşmasını yetkinleştirmektir). Zira yukarıda da belirtildiği gibi birey sahip olduğu dürtülerle bir şekilde doğal olarak kendini toplumun içinde pay alırken bulur. Bu durumu Farabi’nin erdemli şehrini incelerken şehrin ve şehrin uyumunu sağlayan sultan/yasanın amaçlarının farklı olmasıyla inceleyeceğiz. O halde burada doğal olmayan bir duruma ilişkin bir inceleme vardır. Çünkü madem dürtülerle toplumun bir üyesi olan bireyin süreci meşruysa, yine yukarıda belirtildiği gibi toplumun sahip olduğu dürtülerle de bireyin bir güç ile motiflenmesi neden meşru sayılmasın? Bu konuda Mill’ in görüşü çok nettir:

“Halkın kendi kendini yönetmesi, bireyin kendi kendini yönetmesi değildir, aksine halkın bireyi yönetmesidir. Halkın iradesi aslında sayıca güçlü olan veya aktif olan çoğunluğun iradesidir. Çoğunluğun, diğer bir ifadeyle kendini çoğunluk olarak kabul ettirmeyi başarmış bir kesimin diğer kesimlere baskı uygulaması muhtemeldir. Dolayısıyla her iktidar gibi, halkın da iktidarı sınırlandırılmalıdır.” (Mill, 2020, s. 9).

Burada Mill’e göre toplum, kendi iradesini yerine getirebilir olan bir durumdadır ve kendi kararlarını uygulayabilir. O halde açık ki Mill için toplumun sahip olduğu dürtüler büyük bir despotluk tehlikesini içeriyordur. Zira faydacı olarak takip olunan dürtülerle yanlış kararlar veren veya karışmaması gereken şeylere karıştığı zaman oluşabilecek bu durum Mill’ e göre en büyük siyasal despotluktan daha büyük bir despotluktur. Bu bakımdan sadece yöneticilerin despotizmine karşı önlem almak yeterli olmamaktadır. Toplumun sahip olduğu bu potansiyel tehlike bireyin önünü kesmektedir. Böylece ortaya konan bu ifadelerle anlaşılan, liberal düşüncünün Mill’ den gelen parçasında meşruluk bir şekilde bireyin şahsi alanıyla ilgili olsa gerek. Zira birazdan da ifade edileceği gibi liberal düşüncüde bireylerin bir

araya gelmesi doğal veya yapay fark etmeksizin devletin meşruluğu için bir sebep değildir. Devletin meşruluğu tam aksine bir araya gelen bu bireylerin birbirlerine müdahalede veya tahakkümde bulunmamasıyla ilgilidir ve bunu yaparken de yine bireylerin belirlediği sınırlar içerisinde bir müdahale hakkına sahiptir. Söz konusu bu durumda sahip olunacak olan yegâne erdem bireyin kendini yetkinleştireceği optimum ortamın korunumudur. Dikkat edilmesi gereken nokta bu ortamın yaratılması değildir. Zira yaratılacak olan durum cumhuriyete aittir. Mill devletin bu sınırlama görevinin önemini, insanın yaşamını değerli kılan her şeyin diğer insanların eylemlerinin ne kadar sınırlandığıyla ilgili olduğunu belirterek hem kanun yoluyla hem de kamuoyu yoluyla bu görevin yerine getirilmesini işaret etmiştir (Mill, 2020, s. 10).

Bu anlamda, cumhuriyetçi düşünceyle, Mill' in liberal düşüncesinin çatışan noktalarından biri işte bu müdahale önermeleridir. Zira cumhuriyetçi düşünüş müdahale etmemesi gereken yerleri belirleyip geri kalan tüm alanlarda bireyin yetkinleşmesi için cumhuriyetin sahip olduğu erdemleri bireye aktarırken, liberal düşünüş tam tersine müdahalesizliği esas aldığı için sadece müdahale etmesi gereken yerleri belirlemekle sınırlamasını yani özgürlüğe ait tanımını belirlemiş olur. Mill de bu amaçla toplumun bireye olan müdahalesinin sınırlarını ve araçlarını belirleyecek olan bir ilkeler yaratma amacıyla herhangi bir bireyin özgürlüğüne yalnızca kişinin eylemleri sonucu oluşacak zararlardan kendini koruma amaçlı bir müdahale ilkesi benimser. Yani tek geçerli, meşru müdahale biçimi başkalarının zarar görmesini engelleme adına yapılandır. Bu da sadece eyleme içkin bir sınırlamadır (Mill, 2020, s. 15).

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu düşünüş cumhuriyetçiliğin meşruluğu dayandığı bireyi yetkinleştirecek amaçlı egemenlik kullanımına taban tabana zıttır. Çünkü Mill'e göre bireye, yine o bireyin maddi ve manevi iyiliği için de olsa müdahale edilemez, hiç kimsenin bir diğerini iyiliği için, mutluluğu için, toplumun uyumuna uymadığı için bile olsa, o bireyi istemediği davranışlara zorlama veya sevk etme meşruluğu olamaz (Mill, 2020, s. 16). Mill' e göre bireylerin iradelerine göre davranıyor olduğu gerçeği bir yere kadar kabul edilirken, arzularımızın ve

dürtülerimizin bütünüyle bize ait olduğu ya da bu arzu ve dürtülerin herhangi bir tehlikeye sebep olmayacağı gerçeği “bir türlü” kabul edilememektir. Yine yukarıda da değindiğimiz gibi Mill’ in bu dürtü ve arzulardan kastının Aristotelesçi sığır yaşamı olmadığını ifade ettiğimiz durum bakidir. Bu anlamda Mill’ in bu dürtü ve arzulardan kastının kendi ifadesiyle *enerji* olduğunu ifade edebiliriz. Yine Mill’ e göre kötü amaçlar içinde kullanılabilen bu enerji yani güçlü dürtüler büyük iyilik potansiyeline de sahiptir (bu *enerjiyi* Farabi’de herkesin doğuştan sahip olduğu ve erdemli veya erdemsiz fiil eyleme potansiyeli anlamında güç kavramı olarak inceleyeceğiz). Bu kişilerin daha insan vasfına sahip olduklarını belirten Mill, kişinin bireysel dürtülerini canlı ve güçlü kılan yeteneklerin, en güzel erdem sevgisini ve irade gücünü yarattığını ve toplumun bu yetenekleri canlandırdığı kadar kendi çıkarını koruyan bir toplum olduğunu ifade eder (Mill, 2020, s. 75). O halde toplumun bir anlamda bireye bu enerjiyi pozitif yönde kullanma amacıyla müdahale etme meşruluğu olacaktır ki bunu Mill çoğunluğun tek üzerindeki tahakkümü olarak niteleyerek yukarıda belirttiğimiz gibi reddetmişti. Böylece bu anlamdaki bir erdem ve meşruluk fikrinin cumhuriyetçilikle taban tabana zıt olduğunu ifade etmiş olduk. Çağdaş cumhuriyetçi düşünürlerde de birazdan inceleyeceğimiz gibi ve hatta liberalizmi cumhuriyetçiliğin ileri bir aşaması olduğunu düşünen bazı düşünürlerin çalışmalarına rağmen, cumhuriyetçi geleneğin sahip olduğu meşruluğun ve erdemlerin rolünün liberal etkiyle ortak paydada buluşması zor gözükmemektedir.

Bu incelemede liberal ve cumhuriyetçi düşünüş arasındaki uyumsuzluğun daha detaylı olarak ifade edilebilmesi için ele alacağız merkez kavramların başında demokrasi gelecektir. Modern demokrasi olarak göreceğimiz liberal düşüncenin çağdaş cumhuriyetçi düşünüşte yerinin belirlenmesi için öncelikle liberalizmden çok daha eski olan demokrasi ve cumhuriyetçi algının tarihi sürecine değinmek gerektiğini ifade etmemiz gerekir.

2.3. Cumhuriyetçilik ve Demokrasi

Yunan dilinde insanlar anlamına gelen *demos* ile idare etmek/yönetmek anlamına gelen *kratos* kavramları birleşimiyle oluşan demokrasi ya da *demokratia* terimini, bir yönetimi ifade etmek (daha doğrusu Yunan şehir yönetimlerini

açıklamak) için, ilk kullanan (muhtemelen) Atinalılar olmuştur. Burada incelememiz için önemli olan nokta; *demos* sözcüğünün, Atina'da genellikle tüm Atinalılar, bazen de halk ve kimi durumda da yalnızca yoksul insanları ifade etmek için kullanılmış olduğudur. İşte tam bu noktada, cumhuriyetçi düşünürlerin üzerinde durdukları bir kavram olarak değerlendirilebilecek olan *Karma Yönetim Teorisi* demokrasinin tehlikesinden korunmak için ve toplumun ortak yararının korunması adına ilk kez Atina'da geliştirildi. Bu anlamda demokrasi, tarihsel süreçteki ilk görünümünde bile, cumhuriyetten farklı çağrışımların ifadesiydi. Çünkü Yunan'da demokrasi, bir aşağılama unsuru ve hatta ondan kaçınılması ve bir şekilde erdemsizliği getirmesi olarak düşünülüyorken; cumhuriyet, özellikle de Roma Cumhuriyeti tüm İtalya'yı kuşattığında, fethedilen bölgelerde yaşayan halka Roma vatandaşı olmak gibi bir hakkı verebilmekteydi. Kuşkusuz bu, onları bir tür kul olmaktan çıkarıp, cumhuriyetin haklarına sahip Romalılara dönüştürdüğü için önemliydi. Bütün bunlara rağmen demokratik gelenek, geçirdiği evrim sonucu *liberal demokrasi* olarak adlandırılan bir konuma geldiğinde, cumhuriyetçi düşünüş ile meşruluk anlamında daha da ayrılmışlardır. Bu bağlamda cumhuriyet, aslında uzlaşmaz oldukları düşünülen (zira bu uyuşmazlığın temeli Mill incelememizde de belirttiğimiz gibi çoğunluğun tahakkümünden kaynaklanır) liberal ve demokratik yönetsel geleneklerin birlikteliğinden doğan liberal demokrasilerle karşılaştığında, ek bir karşıtlıkla yüzleşmek durumunda kalmıştır. Çünkü çağdaş zamanlarda demokratik gelenek, liberal demokrasiye dönüşerek, demokratik modeli daha geniş bir düzeyde uygulamasının ötesinde anlamlarla yüklenmiştir. Bu durumun, demokrasinin cumhuriyetle arasını birazdan ifade edeceğimiz anlamda meşruluk üzerinden açtığı muhakkaktır. Çünkü bilinmelidir ki, cumhuriyetçi yönetsel yapı istem ve çıkar uyuşmazlıklarıyla karşılaşması durumunda bunları, önceden siyasal bir içerikle belirlenmiş olan kalıplarla ve niyetlerle, ortak yarar ile uzlaştırma yolunu tercih etmekte; başarısız olunması durumunda ise yani bu isteklerin şehrin uyumuna aykırı olduğunu düşündüğü ve bu isteklerin devam etmesi halinde, farklılıkları tümünden yok sayma eğilimine yönelmektedir (Okutan, 2006, s. 149-151). Birinci bölümde Rousseau incelememizde cumhuriyetin işlerliğini sözleşmenin getirdiği egemenlik gücünü ortak iyi/genel irade ile sağlayan cumhuriyetçi fikrin, yukarıda Mill'in liberal fikirlerini değerlendirirken belirttiğimiz devletin sadece müdahale etmesi gereken

sınırları belirleme rolüne indirgenmesi ile çatıştığını tekrar belirtmiş olduk. Aristotelesçi anlamda orta yolcu erdemlerin sağlanması durumunun sürdürülebilirliğinin, şehrin birinci vazifesi olduğunu ifade etmiştik. Çünkü bu önermelerde ihtiyaçların devamlı bir şekilde giderilmesi erdemlilikle mümkün olabiliyordu. Bu anlamda cumhuriyetçi devletin erdemsiz olana müdahale etmesinin cumhuriyetçi siyasal yapının meşruluğu olduğunu, bireyin şehrin üyesi iken bu eğitimi/yasayı reddetmesinin cumhuriyetçi düşüncüde rızaya tabi olmadığını ifade etmek gerekir zira burada salt anlamda işlerlik merkezdedir, şehrin uyumunun işlerliği. O halde Rousseau'nun ortak iyisinin neden demokratik bir yolla (her zaman) sağlanamayacağını da belirtmek gerekir. Zira halk egemenliğine ulaşmış bir demokrasi anlayışı genel iradeyi/ortak iyiyi sağlayabilirse cumhuriyetçi düşünüş ile liberal geleneğin arasındaki bu katılım tartışmaları anlamsız kalacaktır. Bu bağlamdaki tartışma genel irade ve özel irade veya kamusal alan ile özel alan arasındadır.

Siyaset sanatının/mesleğinin biricik ereği olan ve insanları şehrin tümü olarak nitelendirilebilecek olana ait kılan genel irade/ortak iyi kavramı, kısaca siyasal toplumu oluşturan biçimsel ağlar olarak tanımlanabilir. Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nde tanımladığı biçimiyle genel irade/ortak iyi, yurttaşları siyasal bir bütünün/shərin tek tek parçaları olacak biçimde birleştirme görevi taşır. Bu görev yasa koyucuya, kamu yararını ya da genel iyiliği bireysel çıkarlarından üstün tutma ödevini/mesleki gereğini yükler. Yasanın daima genel iradeyle/uyumla tanımlanışı, bireyleri diğerlerinin özel iradelerine boyun eğmekten koruyarak özgür kılar. Yasa bireylere boyun eğdirir; ancak aynı zamanda onları efendilerden korur. Rousseau cumhuriyetçiliğin yasa ile özgürlük arasında kurduğu zorunlu ilişkiyi tekrar eder:

“Özgürlük daima yasanın yazgısını takip eder, onunla hüküm sürer ya da yok olur; daha kesin bildiğim bir şey yoktur.”

Rousseau gönüllü kölelik iradesini eleştirerek, yurttaşların kendi iradeleriyle koydukları kuralların bir sonucu bile olsa, boyun eğen ve eğdiren arasındaki ilişkinin yasa olarak tanımlanamayacağını ileri sürer. Bu açıdan Rousseau, yurttaşların katılım/demokrasi yoluyla aldıkları her kararı meşru görmez. Sadece boyun eğen ve

eğdiren ilişkisini yok eden, başka bir deyişle bağımlılık ilişkisini ortadan kaldıran kurallar yasa olmaya layıktır. Çünkü şehrin uyumunu sağlayacak olan durum bu kümeye aittir. Bu, Rousseau'nun yasaya yalnızca katılımı keşfedilen kurallar anlamını yüklediğinin en açık kanıtıdır. Genel irade kendisine boyun eğmeyi reddeden bireyleri zorlayarak hem bireylerin özgürlüklerini hem de devletin özgürlüğünü korur: *“Kim genel iradeyi saymamaya kalkarsa, bütün topluluk onu saygıya zorlayacaktır. Bu da o kişi özgür olmaya zorlanacaktır anlamına gelir.”* Bir başka ifadeyle genel irade özel iradeleri korumak adına kendisine karşı gelen özel iradeleri sınırlar ” (Tunçel, 2010, s. 200-203). Burada tekrar belirtmekte fayda vardır ki bu durumu beden-sağlık örneği vererek açıklayan Farabi’de doktorluk erdeminden bihaber olan kişi bir yerini tedavi etmeye çalışırken bedeninin tümünü hasta edebilir önermesiyle üçüncü bölümde detaylı olarak inceleyeceğiz. Rousseau’nun karşı olduğu özel çıkarların kendisi değil, özel çıkarların genel çıkara baskın gelmesi ya da bireysel çıkarın genel iradeyi yönetmesidir.

Cumhuriyetçi geleneğin modern döneme geçişte önemli düşünürü olarak belirtilebilecek Rousseau’da dahi, siyasi yapının meşruluğu genel iradeyi yaratacak ve yaşatacak olan sözleşmeden gelse dahi, kamu için iyi olanın bireyi kuşatması kaçınılmazdır. Bu kuşatmanın içinde özgürlüğü elde edecek olan, çünkü bireye herhangi bir yanlış bilgi, haz ve erdemsizlik zorlamasından kurtarılmış bir alan verir, bireyin özel iradesinin tutumu yine bir kuşatma içindedir. Bu defa kuşatmayı yapacak olan genel irade değil genel iradeye de iradelik veren erdemlerdir. Burası demokrasi ve cumhuriyetçilik ilişkisinin, ileride Farabi’de de değineceğimiz gibi, yasa koyucunun belirlenmesine ait olan önemli bir duruma işaret etmektedir. Cumhuriyetçi gelenek içerisinde erdemli devlet bağlamında bu konunun ifadesi yetkinleşmiş bireyler üzerinden bir çözüme kavuşturulur. Çünkü erdemli devlet veya yasalı şehirde bireyler tek tek yapamadıkları meslekler açısından erdemsizliklerini yine bu şehirde karşılıklı bir yardımlaşma ve dayanışma ile gelen uyum/uzlaşma içerisinde çözerler. Bu durumda yasama işi de yani bu uyumu/uzlaşmayı gerçekleştirme ve sürdürme de bir meslektir ve bu meslekte yetkinleşmiş olan kişiye veya kişilere devredilerek bu erdemsizlikten kurtulmuş olunur. Burada erdemin devri söz konusudur. Nasıl ki Farabi’nin güç, Mill’in enerji dediği ve bir fiili gerçekleştirme

potansiyeli üzerinden tanımladığımız ve bir erdemli güç/erdemli enerji olan egemenliğin irade kısmı yani doğası değil de iktidar yani uygulayanlık kısmı devrediliyorsa, bunun yanında yasa koyucuya yasa koyma yetkinliği de bir meslek olarak devredilmiş demektir. Bu anlamdaki erdemli siyasal yapıda özü gereği bir mesleğin meşruluğu ilk olarak o mesleği icra edecek kişi veya kişilerin işlerliği sağlamış olmaları yani gerçekten o mesleğin yetilerine sahip olmalarıdır. Devamında ise bu işlerliğe erdemli siyasal yapının sakinlerinin onay vermesidir. İşte bu onaydır ki devretme konusun da herkes o belirli meslek bakımından erdemsiz oldukları için herkes eşittir ve dolayısıyla burada çoğunluğun iradesi, onayı sağlayacak olandır ki burada hatırlatmak gerekir ki Aristoteles'te bir nevi erdemsiz olanın erdemli olanı belirlemesi iyi flüt çalamasa da iyi flüt yapan veya iyi flüt çalışı anlayacak duruma haiz olan örneğiyle Aristoteles'te ifade edilmişti. Zira Aristotelesçi cumhuriyetçi düşüncüsü incelerken de değindiğimiz gibi bireyin sahip olduğu erdemler bir yanda bu erdemlere işlerlik kazandıracak olan egemenlik erdemi diğer yandadır. Bu anlamdaki egemenlik erdeminin yapısı gereği orta yolcu olmasından kaynaklanan karakteristiği elbette diğer erdemlerle çelişik olamaz. Çünkü hepsi birden bir bütünü oluşturan yapının küçük parçalarıdır ve Aristotelesçi mantık gereği bütünün ilkeleri teker teker parçaların ilkelerine aykırı olamaz. Rousseau'da bu geleneği devam ettirmiştir. Birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi Rousseau'nun genel irade formülünün özü Aristotelesçi bir orta yol tutumuna sıkı sıkıya bağlıdır. O halde herhangi bir şeyin ortasının bulunması için uçların bilinmesi şart olduğundan, Rousseau'nun ifadeleriyle yine birinci bölümde belirttiğimiz gibi birbirini yok eden yani iki ucu oluşturan özel iradelerden geriye kalan ve uzlaşış içinde sonuçlanıp genel iradeyi oluşturan bu biricik özel iradeler meşru birer müdahale aracıdır. Böylece genel iradenin tezahürü o genel iradeyi belirleyecek olan kişi veya kişilerin onayı söz konusu olduğunda işler olana meşruluk kazandıracak ve bu durum da belirtildiği gibi çoğunluğun tezgahından geçmiş olacaktır. Zira bu sebeple Rousseau'da ve Farabi'de de genel iradeyi tek bir kişi/sanatkar bile bulup bunu bir müdahale aracı haline getirebilir.

Burada önemle durulması gereken nokta demokrasinin nasıl olduğudur. Zira cumhuriyetçi gelenek demokrasinin temsili ve doğrudan olması konusunda iki ayrı

geleneği barındırır. Doğrudan demokrasi Aristotelesçi cumhuriyetin biricik özelliğidir. Çünkü yurttaş doğrudan bir katılımı özgür olabilir. Bu anlamdaki egemenliğin hem iradesini hem iktidarını devrederek yetkinleşemez. İkinci gelenek olarak Roma geleneğinde kurumlar ve statü üzerinden kendisini belirginleştiren ve birinci bölümde de anlatıldığı üzere katılımı biricik özellik olarak görmeyen gelenek ise temsili demokrasi ile karma anayasa içerisinde yer bulur. İki geleneğin çağdaş düşünürlerini literatürde ifade edildiği gibi üzere Neo-Atina ve Neo-Roma olarak inceleyeceğiz. Bu ayrıma gelmeden önce yukarıda ifade ettiğimiz genel irade ve özel iradeye içkin cumhuriyetçi düşüncesin hem kendi içinde hem de liberal demokratik düşünüş ile pozisyonunu katılım yani bu anlamda demokrasi ile incelemeye devam edelim

Tarihsel olarak farklı irade beyanlarından doğmuş ve ait oldukları kavramsal tasnifleme bakımından farklı olsalar da cumhuriyet ve demokrasi arasındaki ilişki mutlak bir farklılıkla değil, öne çıkardıkları kavramların meşruluk değerleriyle ifade edilebilir. Daha da ileri giderek denilebilir ki, cumhuriyet ve demokrasi klasik düşünürlerde sıklıkla iç içe geçmiş olarak ele alınır. Çağdaş cumhuriyetçilerden Maurizio Viroli, demokrasinin cumhuriyetin bir değişkeni olduğunu ileri sürerken, ispat için Machiavelli'ye başvurur. Machiavelli'ye göre insanlara meşru bir şekilde müdahalede bulunmaya sahip olmuş ya da olan devletlerin tümü, güçlerin tümü ya cumhuriyettir ya da prensliktir. O halde cumhuriyetçi yönetimin işler olsa da onay vermediği için meşru saymadığı yönetim biçimi tekin yönetimidir ki buradaki tekin yönetiminden kasıt doğuştan sorgusuz sualsiz veya sonradan erdeme bakılmaksızın egemenliğe sahip olanın tekliğidir. Cumhuriyetler ise egemen gücün kim olduğuna bakılarak demokratik ya da aristokratik olarak sınıflandırılır. Egemen güç aristokratik cumhuriyetlerde ortak fayda adına çalışan bir azınlıktır, demokratik cumhuriyetlerde ise yurttaşlar topluluğundadır. Buradan hareketle demokrasinin cumhuriyetçi yönetimlerin özel bir biçimi olduğu öne sürülebilir. Viroli'nin işaret ettiği bu tarihi ve kavramsal düşünce, demokrasi ve cumhuriyetin birlikteliğinin olanaklarını tartışma bağlamında her ne kadar önemli ise de çağdaş dünyada cumhuriyet ve demokrasi idealleri, özellikle liberal demokrasilerin pratikteki hali göz önünde bulundurularak, söz konusu ilişkiyi kaybetmişlerdir. Dahası cumhuriyetçi

demokrasi, çağdaş dünyayla uyumsuz klasik bir ideal olarak yorumlanırken modern dünyadaki demokrasi anlayışı liberal demokrasilerle özdeşleştirilmiştir. Bu açıdan cumhuriyetçi demokrasi klasik, liberal demokrasi ise çağdaş idealleri meşru görür. Cumhuriyetçi demokrasi yurttaş erdemi ve yasa yönetimiyle kendisini açığa vururken, liberal demokrasilerin bireyci ideali, cumhuriyet ve demokrasi arasındaki bağı görünmez kılar ve cumhuriyetçilik idealini içerdiği yurttaş yükümlülüklerinden dolayı meşru olmayan bir müdahale veya doğrudan tahakküm olarak ele alır ve demokrasi karşıtı olarak konumlandırır (Tunçel, 2010, s. 20). Bu anlamda cumhuriyetçi gelenek için liberalizmle ilgili bu kıyaslama şüphesiz cumhuriyetçi düşüncesin kendi içindeki fraksiyonlarının ortak noktalarına aittir. Neo-Atina ve neo-Roma cumhuriyet geleneğinin ayrı ayrı ele alınacağı ilerleyen kısımlarda, cumhuriyetçi düşünüş ile liberal düşünüş Atinacı gelenek adına giderek farklılaşırken Roma adına daha yakınsanacaktır.

Klasik cumhuriyetçi düşünüşün demokrasi ile ilgili önermelerinin temeline baktığımızda karşımıza iki tane önemli kavram çıkar: Bu kavramlar sırasıyla yasanın amacı olan kamusalılık ve şehirde bulunan bireyin amacı olan öz yönetimdir. Kamusal olanın ne tür bir içerikte somutlaştığını soruşturmaya çalıştığımızda ise dikkatimizi yurttaşlık erdemlerine yönelik öğretisi ile yasaların üstünlüğü nosyonuna yöneltmemiz gerekir. Yasaların üstünlüğü ya da hukukun üstünlüğü düşüncesi sadece yurttaşın yasaya itaati salık veren bir hukuk politikası ifade etmez. Çünkü yasa ile özgürlük arasındaki ilişki bakımından yasaya tanınan belirleyici konum hem tahakkümü bastıran bir araç olarak iş görür hem de özgürlüğü yasalı toplumun türevi haline getirerek yasa dışındaki özgürlük yorumlarını meşru olmaktan çıkarır ki burada yasanın kaynağı saklı kalmaktadır. Yurttaşlığın kamusalılık karşısında oynadığı rolde en az yasallık kadar önemlidir. Yurttaşlık kamu ile özel arasındaki ilişkiyi kamu lehine düzenleyen bir politik kültürünün ayakta kalmasını sağlar. Böylelikle ortak iyiyi koruyan pratikler daha makul hale gelir. Çünkü şehrin kuruluşu ile gelen insan, uyumun sağlanması adına yasa koyucu tarafından zorunlu olarak yurttaş ilan edilmelidir. Tabi yurttaşlık sadece kişinin kamuyu özele nispetle üstün tutmasına yardımcı olan bir ödev ahlakından ibaret değildir. En az bu husus kadar önemli olan diğer bir nokta katılımdır. Yurttaş, yurttaş olmaklıkla erdemsizliğini

giderir ve dolayısıyla uyum adına yapılan işten pay alması bakımından bir katılımcıdır. Bu anlamda ifade edebiliriz ki yurttaşlıkla öz yönetim ve öz yönetimle kamusalılık arasında doğrudan bir meşruluk ilişkisi vardır (Öztürk, 2016, s. 73).

Cumhuriyetçi düşünüşte demokrasiye ait olan belirleyici önermelerin temel olarak beslendiği yer yurttaş erdemidir ki, bu egemenliğin irade değil de iktidar kısmını devrettikleri egemenin yani yasa koyucunun uyum için gösterdiği ve işlerliğiyle meşru olan varlığına paralel gitmektir. Yurttaşların erdemi, şehrin uyumuna ilişkin yükümlülükleri yeğlemeleri ile ortaya çıkar (burada şimdiden belirtmek gerekir ki Farabi'nin erdemli şehrinde iktidardan pay almanın meşruluğu bir meslek olarak sorumluluk sahibi olan sultanın da diğer meslekler bakımından yetersiz olması sebebiyle diğer bireylere ihtiyacı olmasından kaynaklanır). Bu görevler yurttaşlığın sağladığı ve şehrin getirdiği mükemmelce karşılanan ihtiyaçlardan pay alabilmeye, bu anlamda bu haklara sahip birer birey olmak için, yine bu şehrin korunmasına içkindir. Yurttaşlardan beklenen şehrin korunması ve sürekliliğinin sağlanması için onaylanmış ve işlerliğine kani olunmuş yasanın bu anlamda işler olması için pay almakla katılımda bulunmalarıdır. Cumhuriyetçi demokrasilerin yurttaş erdemine dair vurgusunun anlamı da bu anlamda katılımda ortaya çıkar; çünkü cumhuriyetçi katılım liberal demokrasilerin kişisel çıkar peşindeki yurttaşlarından çok, şehrin tümünün ve parçalarının ortak iyilerini/uyumunu gözeten yurttaşları gerektirir. Yurttaşların katılımının olanaklarını ise yasa yönetimi sağlar. Böylece tüm yurttaşlar için eşit bağlayıcı olan yasa, aynı zamanda tüm yurttaşların benzer haklara sahip oluşunun da garantisini oluşturur. Cumhuriyetçi demokrasilerin yurttaş erdemine dayalı söylemine karşın liberal demokrasiler, devlete karşı bireyin özel haklarını öne çıkarır. Burada, şehrin uyumu için gereken yasaya katılımın da bir çeşit özel alandan gelen erdemin önermesine karşın liberaller bunu özel alana ait olarak görmezler zira bir görev olarak yasanın dayatması olarak bir müdahale hatta tahakküm olarak görürler. Liberal demokrasilerde katılım, özel alandaki çıkarlarını korumak isteyen bireylerin, kamuda da çıkarlarını temsilinin bir ifadesidir. Böylelikle liberal demokrasiler toplumu/shhri, kişisel çıkarlar adına pazarlığın yapıldığı ticari bir ağ olarak tasarlarlar. Ancak liberal demokrasilerin aşırı bireyci idealleri çağdaş dünyada toplumların çözölmesine neden

olurken, kamunun özel, siyasal alanında sosyal ilişkiler uğruna feda edilmesi sonucunu doğurur. Liberal demokrasilerin birey adına aşındırdığı toplumsal bağlar, günümüzde cumhuriyetçi demokrasi tartışmalarıyla yeniden kurulmaya çalışılır. Ancak cumhuriyetçi demokrasilerin kendisi de cumhuriyetçi yorumcular arasında bir tartışma konusudur. Kimi yorumcular katılım ve yurttaş erdemini öne çıkarırken kimi yorumcular yasa yönetimi idealini önceler. Bu nedenle cumhuriyetin demokrasi ideali de birbirinden farklı biçimlenir (Tunçel, 2010, s. 21). Çünkü yukarıda da belirttiğimiz anlamda, yurttaşların sahip olmadıkları yetkinliğin erdemsizliği bakımından eşit olmaları ile katılım yeğlemesi, bir anlamda kendi meşruluğu yok eder. Söz gelimi doktorlukla ilgili bir yetkinliği bulunmayan grubun bu mesleği yerine getirecek kişiyi belirlemesi durumunda bu gruptaki herkes doktorluktan bihaber olmakla eşitken ve bu eşitliğin çoğunluğu ortak kararı oluşturacakken bu bilgisizlik bu konuda meşru bir otorite olmadıklarını da beraberinde getirecektir. O halde yapılacak olan çözümlerden birinin seçilecek olan seçeneklerin yetkinler arasından seçilmesi olacaktır ki bu demokratik cumhuriyetçi görüşe karşı olarak diğer bir cumhuriyetçi düşünüş ise madem seçilecek olanları belirleyen bir akıl veya bir düstur ise, seçilmesi “gereken”in de bu yolla belirlenmesinin meşru olacağını ifade edecektir. Burada birinci görüş demokratik görüldüğü kadar prosedürel bir adalet anlayışından uzakça bir şekilde Atina- Aristoteles çizgisine bağlı kalarak doğrudan demokrasi ile kendi içinde daha tutarlı olacaktır. İkinci görüş ise kurumlar üzerinden ve prosedürel bir adalete bağlı kalarak liberal düşünceye yakınlığıyla ifade edilen ancak bu anlamda olmayan neo-Roma düşünüşün bir önermesidir.

2.4. Çağdaş Cumhuriyetçilikte Neo-Atina ve Neo-Roma Ayrımı: Özgürlük İle Oluşan Bir Tasnif

Yukarıda bahsettiğimiz liberalizm ve katılım incelememiz saklı kalmakla birlikte genel kanı kamusal cumhuriyetçilikle özyönetim yanlısı cumhuriyetçiliğin ne tarihsel arka planı ne de temel önermeleri bağlamında bir kriz oluşturacak şekilde tümüyle birbirinden ayrılamayacağı yönündedir. Bu yorum tutarlı bir dayanağa oturtulsa dahi yine de bir hassasiyet farkının olduğu ve bahsi geçen fark üzerinde bir takım bölünme ve ayrışmaların izah edilebileceği gerçeği açıktır. Örneğin neo-Atina

ile neo-Roma düşünüşleri arasındaki fark bu belirginleşmiş yorumlama tarzları arasındaki kırılımin doğal bir sonucu gibi durur. Burada rahatlıkla diyebiliriz ki modern cumhuriyetçilik içerisinde iki geleneğin adı ön plana çıkmaktadır. Bir tarafta neo-Roma ekolü vardır. Önemli düşünürleri Skinner, Pettit ve Viroli olan neo-Roma çizgisi *civic* (yurttaşçı) cumhuriyetçiler olarak da bilinir. *Civic* cumhuriyetçilerin amacı negatif özgürlük, yani ilerde Berlin ve Constant'a atıflarla detaylı inceleyeceğimiz dış etkenlerin müdahalesi olmamak anlamında bir özgürlük algısı başta olmak üzere modern politik kuramın analiz çerçevesi içerisinde yer alan birtakım araçları yeniden yorumlayarak liberalizme alternatif yaratmaktır. Bu amaç doğrultusunda Cicero ve Machiavelli metinlerine başvurulur. Tarihsel konumu netleştirme adına yapılan atıfların önemli bir kısmı doğrudan doğruya Machiavelli'ye yöneliktir. Zira burada Machiavelli'nin cumhuriyetçi düşünceye hediye ettiği özgür devlet anlayışı ile uluslararası ilişkilere atıf, cumhuriyetçi düşünürler açısından işler bir cumhuriyetin kalitesini arttırmakta kullanılır. Neo-Roma cumhuriyetçiliği için indirgenemez nitelikteki tek önemli değer özgürlüktür. Geriye kalan her şey özgürlüğü mümkün ve makul kılan araçlardır. Özellikle katılımının araçsallaştırılması noktasında neo-Atina ile neo-Roma hemen tümüyle birbiriyle karşıt pozisyonlarda yer alır. Neo-Atina için katılım vazgeçilmez niteliktedir zira devredilen erdemlerin hem onayı hem de işlerliği böylece bir uyum/uzlaşa içinde korunmuş olur. Ama Neo-Roma bu tavrı paylaşmaz ve katılımcı yurttaş siyasetini gerçek bir amaç olarak tanımaktan kaçınır. Modern cumhuriyetçilik içerisindeki bir diğer önemli ekol Neo-Atina çizgisidir. Bu anlayışa bağlı düşünsel gelenek *civic* (yurttaşçı) olarak da adlandırılabilir. Yurttaş hümanizmasını ön plana çıkaran kesimler Neo-Roma'ya göre liberalizme karşı çok daha mesafeli bir konumda yer alır. Çünkü doğrudan demokrasinin olduğu bir siyasal yapı liberalizme daha yatkınmış gibi görünse dahi burada erdemli bireylerin varlığı bu doğrudan katılımın bir ödev dahilinde yine başka ödevlerle taçlandırılması liberalizmin kabul etmesi kuramsal olarak çok zor niteliklerdir. Böylesi bir cumhuriyetçi okuma içerisinde belli bir uyum karakterini ön plana çıkarma eğilimi oldukça belirgindir ve bu eğilime paralel bir şekilde ortak iyiye yönelik atıfların sayısı da bir hayli fazladır. Cumhuriyetçiliğin ideolojik köklerini Roma'dan çok Atina'ya dayandıran neo-Atinacı perspektif Aristoteles'i temel dayanak noktası olarak alan bir söylem

geliştirir. Özellikle düşünürün politik insan ve politik katılımı olumlayan yurttaşlık öğretisi yoğun bir şekilde işlenir. Katkıda bulundukları literatürün içeriği ise daha çok iki noktada kristalize olur: Katılım ve ortak iyi. Bu önermeler temel alınarak oluşturulan bu düşünüşün ise başlıca temsilcileri Arendt, Pocock, Taylor, Sandel, Walzer ve MacIntyre olan neo-Atina cumhuriyetçiliğinin, ortak iyinin karşısında olan anlamında bir bireycilik ve liberalizm eleştirisi üzerine yoğunlaştığı ve ulaştığı birikimi politik toplum savunusu için kullandığı görülür (Öztürk, 2016, s. 75-76).

Neo-Atina cumhuriyetçi düşünüşün kapsamına alabileceğimiz özel bir grup olarak adlandıracağımız komüniteyanizm/toplulukçuluk, çağdaş cumhuriyetçi düşünüşte meşruluk ve erdem takibi için önemli bir konumdadır. Böylece ikinci bölümde bu kısma kadar ağırlık verdiğimiz liberal ve cumhuriyetçi ayrımının devletin meşruluğu üzerindeki farklılığını da daha somut olarak ifade edebileceğiz. Çünkü birey tanımı üzerinden veya daha açık olacak şekilde bireyin yetkinleşmesi bakımından yüklenecek olan bu meşruluk, komüniteryan/toplulukçu gelenekte devletin sorumluluğu olarak somutlaşacaktır.

Çağdaş siyaset felsefesinin özellikle 1980'lerden sonra yoğun bir şekilde konusu olan toplulukçu/komüniteryan etki, kimlik tartışmalarıyla birlikte bir yandan da liberal kuramın etkisiyle uzun süredir konuşulmamış olan, katılım ve yurttaşlık kavramlarının bir erdem olarak yeniden gündeme gelmesine neden oldu. Liberal demokrasilerin uygulamadaki yani pratik sorunlar ile birlikte somutlaştırdıkları, kuramsal eksiklik veya yanlışlıkları temel alan toplulukçular, liberalizmin birey adına ihmal ettiği topluluğu kuramlarının merkezine alarak, siyasetin kolektivist değişkenini harekete geçirirler. Toplulukçu gelenek kendisini liberalizmin antropolojik, normatif ve sosyolojik eksenlerdeki eleştirileri üzerinden kurgulayarak temellendirir. Kaynağını Kant'ın aşkın özne- *transcendental subject* kavrayışında bulan liberalizmin birey düşüncesi, Micheal Sandel'in ifadesiyle köksüz bendir (unencuberd self). Sandel' e göre kendi amaç ve değerlerini belirlemede, akılcı bir hesapçılık peşindeki bireyleri varsayan liberalizmin bu antropolojik bakış açısının eksik ve kusurlu olduğu iddiasının temeli, bireyin kimlik içeriğini oluşturan toplumsal boyutu görmezden gelmesinin bir sonucudur. Buna karşın toplulukçu

anlayış, bireyin sosyal kurumlardan önce gelmediğini, dahası onlar tarafından inşa edildiğini öne sürer. Başka bir deyişle gerçek birey, kendisinden önce var olan değerler dünyasının taşıyıcısıdır. Birey Charles Taylor’a göre “şimdiden oradadır”. Bu nedenle topluluğun değer ve amaçları bireyin kimliğinden öncedir ve bireyin kimliğine içkin olarak bulunur. Bireyin seçimleri de kendisinden önce var olan toplumsal normları onaylamasıdır (Tunçel, 2010, s. 65-67).

Komüniteryanizmi cumhuriyetçiliğin anlam dünyası içerisinde değerlendirmemizi mümkün kılan ilk neden topluma ve politik topluma yönelik onaylayıcı bakışla ilgili olacaktır. Komüniteryanizmin temel referans noktası toplumdur. Cumhuriyetçi çizgi ise ortak iyi kavramının belirlediği bir söylem seti içerisinde kamuyu ve birlikte yaşamayı değerli gören retoriği sahiplenir. Bu bağlamda yurttaş sorumluluğunun altı özenle çizilir ve ortak iyiyi koruyan demokratik pratikler ısrarla vurgulanır. Çünkü komüniteryan düşünce bize kimliğin inşa sürecinde ağırlıklı olan unsurun bireysel tercihler olmadığını söyler. Onlara göre bireyler toplumsal kimliklerin taşıyıcılarıdır. Taraf oldukları ilişkiler ise yaratımdan çok tanınmaya veya tanımaya dayanır. Kişi başkaları tarafından tanındıkça ve kendisi onları tanıdıkça bireysel varoluşuna toplumsal bir nitelik yüksel. Bahsi geçen nitelik bir topluluğa referansta bulunma ve (veya) o topluluğun değer dizgesini içselleştirmeyi beraberinde getirir (Öztürk, 2016, s. 85-87).

Toplulukçu düşüncenin daha liberal bir versiyonunu sunan Michael Walzer’e göreyse, liberal kuramı eleştiren toplulukçuluğun dayanağı, liberallerin “gerçek hayatı kökten bir şekilde yanlış” yorumladıklarına ilişkindir. Walzer toplulukçuluğun tezini şu soruyla özetler: “Her birinin aileleri, ailelerinin arkadaşları ve hemşerileri-kuşaktan kuşağa geçmiş veya miras kalmış olanlardan çok seçilmiş tüm bu bağlar-varken, nasıl bir grubun üyeleri birbirlerine yabancı olurlar?” Walzer’ e göre bir toplumu oluşturan, birbirlerinden farklılaşmış bireylerin çıkarıcı amaçlarla bir arada bulunuşu değil, insanlar arası ilişkiler, iktidar ve duygu bağlarıdır. Özetle toplulukçuların liberal demokrasilerin yarattığı birey imgesine yönelik antropolojik eleştirileri, Charles Taylor’un deyişiyle ontolojik bir sorun içerir. Taylor, liberal demokrasilerin bireyin ontolojik boyutunu hesaba katmaksızın, evrensel bir birey

imgesinden hareket ederek, bireyin kimliksel varoluşunu görmezden geldiğini ileri sürer. Liberallerin salt seçim özgürlüğüne odaklanan bakış açılarına karşın toplulukçular, bireyin seçim olanaklarından ve seçim özgürlüğünden söz edebilmenin yolunu, bireyin kimlik yapısının kavranmasında bulurlar (Tunçel, 2010, s. 67). Özetle toplulukçuların incelememizde değindiğimiz kısmı bağlamında bir değerlendirme yapmak gerekirse, bunu liberal aksaklıkların tartışma platformundan ayırmak son derece zordur

Böylece birinci bölümde özgürlük üzerinden, yani bu anlamda bireyin yetkinleşmesi için aklını takip ederek ulaşacağı erdemlerin, bu dünyada ve tecrübeye, bu anlamda tecrübeden kastımızı bireye intikal eden her türlü haberdan ziyade bireyin nesnelerden aklıyla elde ettiği ilkeleri işaret ettiğimizi belirtelim, ilişkin olduğunu belirten Aristotelesçi gelenek ile her eylemin bir şekilde menfaati içerdiğini ve doğrudan doğruya maksimden gelen ve genel yasa olacak olan iradenin erdem olabileceğini belirten Kant geleneğinin kıyası, 20.yy'da komüniteryan/toplulukçu fikir ile liberalizm arasında özü itibariyle devam etmektedir. Zira tecrübeden ve tecrübeye ait olan erdemler, bir ortak iyi olarak bireye empoze edilme meşruluğuna sahipken; erdemlerin sadece bireyin her türlü maksim dışı şeyden soyutlayarak elde edileceği şeyler olup dışardan alması akıl yollu olmayacağı için ve bir menfaat sebebiyle verileceği için bu yaklaşım ise erdem dışıdır ve meşru değildir. Bu anlamda liberaller için, daha önce de belirttiğimiz erdemlerde teke düşme durumu, kendisine devlet için bir erdemli meşruiyet belirtecekse, bu sadece adalet olmaktadır. Çünkü liberal siyasi yapı kişiye erdem yükleyemez (zira müdahalenin bir erdem empoze aracı olmadığı kabul edilir). Kişinin müdahalesizlik anlamında bir özgürlükle yetkinleşeceği ortamı korumakla yetinecektir. Bu anlamda bir adalet sağlayabilir. Ancak bu anlamdaki adalet kavramını Aristotelesçi anlamda erdemlere sahip olmak anlamında bir adalet değil, erdemlerden biri olan adalet yani liberal anlamda yasaların uygulanacağı yargı anlamında bir adalet olarak ifade etmek açıklayıcı olacaktır. Liberal düşünüşün içerisinde *adalet* kavramını özellikle çağdaş cumhuriyetçi düşünüş ile değerlendirilecek ise bu değerlendirmenin merkez ismi şüphesiz Adalet Teorisi eseri bağlamında John Rawls olacaktır.

Rawls'ın liberalizme adalet adına yönelttiği içkin eleştiri, klasik liberal kuramı da değişime uğratar. Klasik liberallerin birey özgürlüğü adına sınırladıkları devlet, Rawls'ın eleştirilerinde müdahale gücü kazanarak geri döner. Ancak Rawls'ın liberal kuramda açtığı en büyük gedik, liberalizmin alternatif bir versiyonunu üretmesi değil, hakimiyetine kesin gözüyle bakılan liberalizmi tartışılabilir kılmasıdır. Nitekim açılan bu gedikten geçerek, Rawls'ın yenilenme arayışının yerini alan toplulukçu/komüniteryan bakış açısı, özellikle 80'li yıllardan başlayarak siyasal tartışmaların eleştirel sesini oluşturur. Rawls'ın ivme kazandırdığı çağdaş siyasal tartışmalar, bundan böyle klasik liberal gelenek ve dolaylı olarak da Rawls eleştirileri üzerine yönelir (Tunçel, 2010, s. 65).

Rawls, Kant'ın siyaset felsefesinden önemli ölçüde pay almıştır. Kant'ta adalet disiplini ahlaki olanın yani maksimin uygulamasıdır ve bir yandan birincisi ikincisinin yabancılaşmasıdır ki dolayısıyla ikisi de birbiriyle ilişkilidir; öte yandan birincisi yalnızca dışsal özgürlükle, ikincisi ise içsel özgürlükle ilgilidir, dolayısıyla her birinin kendi alanı vardır. Dış özgürlük, evrensel olarak adil yasalara göre sınırlıdır; bu, yasal özgürlük ile yasalarla sınırlandırılmayan özgürlük arasındaki farktır. John Rawls aynı zamanda evrensel anayasal demokrasinin ahlaki topluluğuna da sarıldı ve iyi düzenlenmiş toplum için iki adalet ilkesi tasarladı. Onun adalet ilkeleri de Kant'inki gibi evrensellik içindedir, üstelik temel toplumsal yapının erdemi olarak, yalnızca yurttaşların dışsal eylemlerini de sınırlar. Bununla birlikte, John Rawls, adaletin iki ilkesiyle ilgili birincil iyilerin prosedür edilmesiyle, Kant'ın daha resmileştirilmiş adalet disiplininin kusurlarını bir dereceye kadar indirmiştir. Kant'ın yasalarla güvence altına alınan adaleti, bunların evrensel kısıtlamasını gerektirirken, John Rawls bu kısıtlanmış sınırları genişletmiştir. John Rawls'ın kurumsal bir erdem olarak adaleti, Aristoteles'in adalet erdeminin yalnızca bir parçası olarak "bireysel olmayan bireysel ahlaki erdem" içinde "bireysel olmayan"dır. John Rawls, ayrıntılı olarak incelediği özel bir durum olan sosyal kurumların vatandaşların dış eylemleri üzerindeki etkisini vurguladı. Onun kurumsal adaleti, yurttaşların dışsal eylemleri için geçerlidir. Ancak onların erdemli eylemleriyle ilgili değildir. Vatandaşlar, onları ihlal ederek sosyal kurumlar tarafından cezalandırılmamak için adaletin iki ilkesinden ilham alan yönde hareket ederler. Bu nedenle, John Rawls'ın

amacı, kurumsal adalet yoluyla modern toplumda çoklu ahlaklar için hoşgörölü bir temel sağlamaktır ve John Rawls'ın aradığı şey, modern Batılı sosyal-kapitalist ölkeler için uzun bir düzen ve istikrar dönemidir. John Rawls'ın kurumsal adaleti, yurttaşları adil davranmaya yönlendirmek için aktif bir değere sahip değildir, çünkü yurttaşların adalet erdeminin pratiğine hiç dikkat etmez, aslında onun gerekliliğini ve hatta olasılığını inkâr eder. Onun adalet teorisi, uzun bir hukuk devleti geleneğine sahip Batılı ölkeler için çok küçük bir değere sahipken, hukuk geleneği ve öz disiplini olmayan ölkeler için takdire bağlı özgürlükten sosyal düzensizliğe yol açacağı kesindir. John Rawls, sosyal kurumları adaletin tartışıldığı alan olarak ve adaletin iyiliğin yerini aldığını gösteren ilk erdem olarak adaleti alır. Onun adalet teorisine göre, elde edilen her iyi, onun adalet ilkeleriyle uyumlu olmalıdır ve bir bireyin ne tür bencil davranışları olursa olsun, toplumsal kurumlar tarafından belirlenen adil standartlara uygun olduğu sürece evrensel olarak kabul edilebilir ve izin verilebilir. John Rawls'ın sözde "adaletin iyiliğe göre önceliği"nde, bireysel iynin özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki adil iş birliği için uygun hale getirilmesi için ek bir koşul eklenmelidir. Adaletin iyi olduğunu söylediğinde adaletin kamu yararından önce gelmesi saçmadır. John Rawls'ın adaletin iyiden önce geldiği sonucuna varması, onun adalet teorisinde nihai olarak bir iyi olmayan iyilik kavramıyla ilişkili görünmektedir (Huang, 2007: 275-276).

Tam bu noktada Taylor'un duruşu hakkında bilgi verilebilir. Çünkü sonuçta cumhuriyetçilik-liberalizm ilişkisi bakımından komüniteryan geleneğin içerisinde barındırdığı potansiyel Taylor'un yürüttüğu tartışmada sofistike bir içerikle karşımıza çıkar. Düşünür çok kültürlü-çok kimlikli modern örüntüyle cumhuriyetçi hassasiyetleri sentezleyen bir konumun savunusunu yapar. Ona göre her bir birey için kendi öz varlığını rahatça ortaya koyabileceği ideal ortamın koşullarını soruşturmak kritik derecede önemlidir. Bu bağlamda hem politik tanımaya önem verilmesi gerekir hem de kişinin topluma karşı sorumluluğunu temellendiren yeni bir etik politik hassasiyet için uğraşılması yerinde olur (Öztürk, 2016, s. 89).

Yukarıda belirttiğimiz gibi liberal düşünüşte tek erdemliliğe düşüş ile Toplulukçuluğun bir diğer eleştirisi de liberal demokrasilerin toplumun oluşumunda

kurucu rol biçtikleri *adalet* kavramı üzerine yoğunlaşır. Liberal kuramın bireyci ve benmerkezci tutumu toplumdaki adalet taleplerini yanıtlamakta yetersiz kalır. Özellikle John Rawls'ın *hakkaniyet* olarak adalet kavramı çerçevesinde yapılan eleştiriler, ortak iyi olarak adalet kavramının toplumsal bağları oluşturmada yetersiz kalmasıyla ilgilidir (Tunçel, 2010, s. 68). Zira liberal gelenekteki ortak iyi tek tek bireylerin müdahalesiz kalmasına işaret etmektedir.

Liberal düşüncenin ortak iyi anlayışı sadece bireyci değil aynı zamanda tarafsızlık yanlısıdır. Bu bakış açısına göre toplum içerisindeki etik politik tartışmalarda devlet yansız bir konumda kalmak zorundadır. Bahsi geçen yansızlık istemi adalet erdemini ön plana çıkarır. Liberalizm ortak iyiden, prosedürel adalet şeklinde kendini açığa vuran kurallar dizinini anlama eğilimindedir. Adaleti ortak iyiye özdeş bir içerikle ele alan bu okuma aynı zamanda hukuksal adaleti toplumsal iyiden üstün tutan bir hassasiyeti de karakterize eder. Ortak iyi-adalet ilişkisi özelindeki tartışma komüniteyanizm ile liberalizm arasındaki çekişmeli hususlardan bir diğerine karşılık gelir. Çünkü sonuçta liberaller adaletin toplumdaki verili iyi anlayışlarından herhangi birisinin üzerine kurulamayacağını düşünür. Liberallere göre nasıl ki birey toplumdan önce geliyorsa adaletinde iyiden önce gelmesi gerekir. Bu iki öncelik arasında kavramsal düzeyde bir paralellik vardır. Şöyle ki, eğer toplum adalet düşüncesinde ya da prosedürel adalet pratiğinde olduğu üzere kamusal tarafsızlığı teşvik eden bir dizge üzerine kurulmazsa toplumdaki farklı iyi anlayışlardan biri kendisini ortak iyi yerine koyarak belli kesimler aleyhine dışlayıcı bir siyaseti ön plana çıkarabilir. Toplulukçu bakışın otoriter bir yönetimle sonuçlanacağına yönelik liberal kaygı komüniteryan perspektif içiğinde yeterince güçlü bir eleştiri olarak görülmez. Bu tür bir analiz çerçevesini makul görmek için toplumu ve otoriteyi fazlasıyla basitleştirmek gerekir. Taylor'un dediği gibi toplumcu değerleri ve bu değerlere politik bir anlam yükleyen cumhuriyetçiliği reddedersek geriye bireyin sadece kendisiyle paylaştığı devasa bir yalıtılmışlık veya yalnızlık alanı kalır (Öztürk, 2016, s. 92-96).

Neo-Atina düşüncü içerisinde ele aldığımız komüniteryan/toplulukçu fikirleri inceledikten sonra Neo-Roma düşüncesine geçebiliriz. Neo-Roma düşüncü

geleneği içerisindeki çağdaş cumhuriyetçilerin odak noktası olan kavram özgürlüktür. Zira incelememizin önermelerinden biri olan, cumhuriyetçi geleneğin özünde egemenliğin yetkinleşme için bir araç olması neo-Roma düşüncesinde kendisini katılım ile değil anayasal kurumlar üzerinden yetkinleştiren bir filtreye sahip olduğu için, önermemiz burada kendisini özgürlük üzerinden değerlendirilen bir tartışmada buluyor. Çünkü modern devletlerle birlikte çok çeşitlenen ve gelişen kurumlar hem bireyin sahip olacağı erdemleri bireysiz yani prosedürel olarak yerine getirirken aynı zamanda da bireyin kendi hayatında tüm erdemleri gerçekleştirebileceği bir mekân-zaman imkânı iddiasıdır. Böylece neo-Romacı düşüncünün yapması gereken tek şey bireyin toplumdan ve devletten gelen müdahaleyi veya tahakkümü kontrol altına alarak bu mekân ve zamanda bireyin yetkinleşmesine ısrarlı bir tavsiye vermektir.

Çağdaş cumhuriyetçilerin özgürlük konsepti temelde Isaiah Berlin'in ayırımına dayanır. Berlin özgürlüğü sadece özde değil ayrıca ifade ederken kolaylaştırma amacıyla negatif ve pozitif özgürlük olarak ele alır. Müdahalenin olmadığı alanı negatif, tahakkümün olmadığı alanı pozitif özgürlük alanı olarak değerlendirir (Berlin, 1997, s. 393-398). Bu anlamda negatif özgürlüğü birinci bölümde Aristoteles'in özgürlük algısını anlatırken değindiğimiz gibi bir seçenek grubunun yeğlenmesine dair olan durumda seçenek sayısı olarak ifade edebiliriz. Yine pozitif özgürlüğü ise seçenek sayısından ziyade seçenekleri yeğleyecekken yeğleme mekanizmamızın/irademizin özgür olmasıyla ilişkilidir. Negatif yani müdahalesizlik olarak özgürlüğü savunan düşünürler yeğlenecek seçenek sayısının niceliğiyle, pozitif özgürlüğü yani tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü savunan düşünürler ise yeğlenecek seçeneklerin sürecinin niteliği ile ilgilenir.

Bu anlamda bir özgürlük ayırımı net bir şekilde hem liberal-cumhuriyetçi hem de antik-modern ayırımını işaret eder. Zira Berlin'in çizgisine içkin olan Benjamin Constant, negatif özgürlüğü yani müdahalenin olmadığı özgürlüğü seçeneklerin yeğlenme işini kökten bireye bıraktığı için bu çizgiyi modern liberal düşünürlerle ait görürken; pozitif özgürlüğü yani tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü köle olmamak

anlamında ilkel ve romantik bir özgürlük olarak işaret ederek antik döneme aitliğini vurgular (Constant, 1988, s. 311-317).

Özgürlüğün bu ayrımı şüphesiz cumhuriyetçi düşünceyi modern öncesi döneme hapsedmektedir. Cumhuriyetçi düşünceyi sadece köle olmamak olarak ele almak modern dönemde cumhuriyetçi düşüncenin söyleyeceği bir şey yok demekle eşanlamlıdır. Bu konuda çağdaş cumhuriyetçi düşünürlerden Philip Pettit önemli bir konumdadır. Zira birazdan Pettitçi cumhuriyette inceleyeceğimiz, meşruluk ve erdemler açısından özgürlük ayrımı ve tanımı merkez konumdadır.

Philip Pettit her şeyden önce cumhuriyet kavramını kendisinin terimlediği şekilde yani tahakkümsüz özgürlüğe içkin bulur. Bu anlamda Berlin-Constant çizgisinin yukarıda ifade edildiği gibi negatif ve pozitif olarak ayrımını cumhuriyet düşüncesinin dışında ve eksik bulur. Pozitif özgürlüğün bireyin benlik hakimiyetini kurması anlamında bir “varlık” ve negatif özgürlüğün müdahalesizlik olarak bir “yokluk” olarak tanımlanması ile Pettit üçüncü bir yol olarak yine bir “yokluk” anlamında tahakkümün yokluğu olarak cumhuriyet düşüncesinin burada olduğunu ileri sürer. Bunu yaparken Pettit incelemesinin sonunda meşruluk ve erdemlere ilişkin yorumumuzda detaylı bir şekilde karşı çıkacağımız gibi bu üçüncü yolun hem kendi içinde anlamlı hem de ilk iki yolun eksik bıraktığı bir alanı doldurma görevini kanıtlamayla işe başlar. Bu bağlamda üçüncü yolun aslında birinci yoldan ziyade ikinci yolla kıyasında bu cevaplara ulaşacağımızı belirtir. Zira Pettit’in ifadelerine göre tahakkümün yokluğu ile pozitif anlamda özgürlük yani bireyin benlik hakimiyetini kurması açıklanmaya değmeyecek şekilde zaten farklıdır. Zor olan müdahalesizlik ile tahakkümün yokluğunun ayırt edilmesidir. Yukarıda belirttiğimiz anlamda Berlin-Constant çizgisinin ifade ettiği şekilde modern öncesi döneme ait olan ilkel bir özgürlük olan pozitif özgürlük yani efendi-köle ayrımını yaptıracak olan algı Pettit için de çıkış noktasıdır. Zira Pettit verdiği birçok örnek ve tanımlamayla tahakkümün yokluğunun köle olmamak üzere kurulan bir yol olduğunda ısrarcıdır ve müdahalenin yokluğuna kıyas yaparken farkları da burada bulacaktır (Pettit, 1998, s. 43-44). Pettit bu ayrımı eleştiriye son derece açık bir önerme ve örnekle ifade eder:

“Aralarındaki fark tahakkümsüz müdahalenin ve müdahalesiz tahakkümün mümkün olmasıyla kendini gösterir. Fiili olarak seçimlerimin hiçbirinde müdahaleye maruz kalmaksızın başkasının tahakkümü altında olabilirim-örneğin aşırı bir örnek verecek olursak, başkasının kölesi olabilirim. Öyle olabilir ki, benim efendim nazik ve müdahale etmeme eğilimi taşıyan biridir. Ya da öyle olabilir ki, ben istediğim her şeyi yapmaya muktedir olabilecek kadar kurnaz ya da dalkavuk olabilirim. Bir efendim olduğu müddetçe ben tahakküm altındayım; efendi müdahale etmediği müddetçe müdahalesiz bir hayat sürerim.” (Pettit, 1998, s. 44)

Burada birinci bölümün ilk sayfalarında yaptığımız Aristoteles’in özgürlük algısını hatırlamamız gerekir. Özgürlük hangi düşünüşün betimlemesine ait olursa olsun bireyin ahlakıyla yakından ilgilidir. Zira özgürlük kavramı farklı düşünüşlerde anlamını değiştirdiğinde yine o düşüncede ahlakta anlamını değiştirmiş olmaktadır. Bunu liberal ve cumhuriyetçi düşünüşte incelemiştik. Pettit metafizikle hiçbir ilgisi bulunmayan bir birey algısıyla, incelemeye devam edeceğimiz gibi tahakkümün neden “kötü” olduğunu hiç belirtmeden ortak “iyi” olacak olan bir cumhuriyet kurmaya devam etmektedir. Zira Pettit’in tahakküm ile keyfi müdahalede bulunma eş anlamlı olarak kullanması tahakkümü meşru dışı bir kavram haline getirmez. Çünkü cumhuriyetçi düşünüşte meşruluk hem işlerlik hem de onay ile gerçekleşmektedir. Hem işlerlik hem de onay sahip olduğu payın ne kadarını akıldan gelen zorunlu ilkelerle alırsa o kadar meşru olmaktadır. Bu anlamda hem Aristoteles hem Machiavelli’de incelediğimiz doğuştan köle ifadelerini hatırlayacak olursak metafiziğe sıkı sıkıya bağlı olan cumhuriyetin şu eleştirisi karşısında Pettit’in öne süreceği zorunluluk ilkesine rastlayamıyoruz: Doğuştan köle olarak doğan ve hayatını bir köle olarak yaşamaktan gocunmayan bir kişinin bir efendiye onaylaması ve bu anlamda da aralarındaki ilişkinin işler bir durumda olduğu an tahakkümün kötülüğü nerede kalacaktır? Burada iyi niyetimizi koruyarak, Pettit’in, ortak iyinin bireyi sorumlu tuttuğu erdemlerin, tahakkümle hiç ilgisi olmadığını ve bunun müdahaleye ait bir örnek olduğunu varsayıyoruz.

Pettit üçüncü bir özgürlük yolu olup ve cumhuriyete ait olan tahakkümün yani keyfi iradenin yokluğu olarak özgürlüğün devlete verdiği meşruluğu iki iddia ile açıklar. Bunlardan biri yukarıda da bahsettiğimiz zorunluluk durumuna diğeri ise yeterlilik durumuna aittir. Bu kavramlar bizim açımızdan yine yukarıda bahsettiğimiz meşruluğun ikili yapısına yani hem işlerlik hem onay kavramlarına

denktir. Zorunluluk onay, yeterlilik ise işlerliğe denktir. Pettit ilginçtir meşruluğun zorunluluk iddiasını yani bizim terimimizle onayını kıyas yapmaya dahi gerek duymadığı pozitif özgürlük yani bireyin benlik hâkimiyeti üzerinden bir önermeyi kabulle yapar:

“ (...) Zorunluluk iddiası şudur: Eğer kişi belli etkinliklerinde tahakküm altındaysa, bu etkinliklerini gönüllerince müdahale edebilecek başkalarının olduğu bir koşulda yürütüyorsa, o kişinin özgür olmadığını söylemek anlamlıdır. Bunu kimse inkâr edemez, özellikle benlik hakimiyetini bir özgürlük ideali olarak betimlemenin de akla yatgın olduğunu düşünen biri hiç inkâr etmez. Bu iddia, kişinin bir şey yaparken özgür olabilmesi için kendi kendinin efendisi olması gerektiğini söylemekle birdir; bu da en azından kişinin başka birinin hakimiyeti altında olmaması gerektiği anlamına gelir” (Pettit, 1998, s. 48)

Pettit’in tahakkümün yokluğunun yeterlilik iddiası ise bu sefer de tabi ki negatif özgürlük üzerinden açıklanacaktır:

“Yeterlilik iddiasına gelince, belli etkinliklerde tahakküm altına alınmamışsa -eğer keyfi müdahaleye tabi değilse- keyfi olmayan ne kadar çok müdahaleye uğrarsa uğrarsın ya da kasti olmayan ne kadar çok engellemeye karşılırsa karşılaşsın, kişinin özgürlüğünü koruduğunu söylemek anlamlıdır. Buna kimse karşı çıkamaz, özellikle müdahalesizliği bir özgürlük ideali olarak da tanımlayan biri hiç karşı çıkamaz” (Pettit, 1998, s. 48)

Burada net bir şekilde Pettit’in metafiziğe dayanmayan özgürlük görüşünü, zorunlu olarak kendi meşruluğunu Kant metafizikine dayanan liberal bireyci anlayışın üzerinden sağlamaya çalıştığını görüyoruz.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Pettit kendi ifadesiyle Machiavelli izinde “halkın genel çıkarları ve fikirleri” diyerek ortaya koyduğu ortak iyiyi bir tahakküm olarak değil bir müdahale olarak ifade eder ve dolayısıyla bunun bireyin özgürlüğüne toz kondurmadığını ifade eder (Pettit, 1998, s. 60). İncelememizin ikinci bölümünde ağırlık verdiğimiz liberal ve cumhuriyetçi düşünce içerisinde bu konuya dair önemli ifadelerimiz olmuştu. Zira cumhuriyetçi gelenek içerisinde yasalarla özgür olduğuna dair bir fikir ayrılığı yoktur. Bu konu liberal düşüncenin birey algısıyla karşılaştırıldığında meşruluğunu yitirebilir. Bireyin sadece kendi başına, aklıyla, genel iradede pay alarak sahip olacağı yeğleme birey için tek geçerli yasadır. Bu anlamda ortak iyi olarak topluluğun iradesine boyun eğmesini liberal düşünüşte

bekleyemeyiz. O halde cumhuriyetçi bir düşüncede özgürlüğün kaynağı zaten yasadır ve bu bir meşruluk sağlamaz. Meşruluğun onaylığını sağlayacak olan şey yasanın kaynağıdır.

Pettit'in tahakkümün yokluğu olarak belirttiği özgürlük ile yapışık olan cumhuriyetçi düşüncesinin yukarıda incelediğimiz Mill'in liberal düşüncesine kökten yakın olduğu ifade edilebilir. Zira Pettit için müdahale ister keyfi olsun ister keyfi olmasın ve tamamen erdemli bir davranış olsun, kötüdür. Pettit'in ifadesiyle:

“Ahlaki olarak kusursuz olsa bile, baskı baskıdır (...) Eylemim ahlaki olarak masum olmasa da, ahlaki olarak gerekli olduğunda, seni başkasına müdahalede bulunmaktan alıkoyarsam da sana müdahalede bulunmuş olurum. Benim burada kullandığım anlamda, müdahale nosyonunun ahlakla bir ilgisi yoktur: Bir kişinin başkasına müdahalede bulunup bulunmadığına herhangi bir ahlak kuralının çiğnenip çiğnenmediğine bakılmaksızın karar verilebilir” (Pettit, 1998, s. 83)

Bu anlamda kabul edilecek bir müdahale ve bunun keyfi olarak maruz kalanında çıkarlarının aksine olduğu durum yani tahakküm durumu varlığını ahlaka/erdemle borçlu değil ise böyle bir cumhuriyette ahlakın/erdemlin bir tahakkümü dahası bir müdahalesi de olamaz. O halde Pettit'te ortak iyinin erdemlerden gelmediği açıktır. Pettit'in açık bir şekilde verdiği cevap toplum çıkarının kökeni veya meşruluğu değildir; toplum çıkarının hangi vasıta ile sağlanacağıdır. Buna da liberal düşünüş ve komüniteryan/toplulukçu düşünüş arasındaki uyumsuzluklara değinirken belirttiğimiz gibi nasıl ki liberal düşünüşte erdemlerde teke düşme olarak adalet/yasa meşru olarak kalıyorsa, Pettit'te aynı şekilde toplum çıkarının vasıtasını prosedürel düzeyde kanunda, kurumlarda görür. Zira bu durum Roma cumhuriyetçi düşünüşü içinde olsada özünde farklıdır. Çünkü Cicero'yu incelerken de belirttiğimiz gibi birey şan ve şeref için yaşayarak bunları tesis ettiğinde cumhuriyetçi mutluluk yolunda bir yurttaşlık statüsünü meşru olarak görmemizi sağlar. Pettit'te erdemlerin zorunlu sorumluluğu olmadığı için prosedürel adalet konuya içkin olan bireylerin bulunduğu yerel kültür ve bağlamın koşullarına göre değişmekte, buna uygun olmakla birlikte, müdahale ve tahakkümü doğrudan belirlemektedir (Pettit, 1998, s. 85-86).

Bir diğ er önemli  ağdaş cumhuriyetçi düşünür Maurizio Viroli'dir. Viroli'yi Pettit'ten sonra incelememiz tesadüf değildir. İncelememizde Pettit'in bir şekilde metafizikten tamamen uzak durarak (yani dar anlamda olarak bir yerellik kaygısına işaret ediyoruz), kabul edilmiş olan sistemler üzerinde, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün temel olduğu bir cumhuriyetçi olduğunu belirtmiştik. Bu anlamda devletin meşruluğunu o gün zaten bir şekilde işler olan sistemlerde prosedürel önergelerle yaparak devam ettirmişti. Viroli ise Pettit'in cumhuriyete yapışık olarak gördüğü tahakkümün yokluğu olarak özgürlüğü devam ettirmiştir. Ancak Viroli'de temel kavram yurtseverliktir. Zira  zg rl ğ n garanti altına alınması ancak yurtseverlik erdemiy le mümkündür. O halde Viroli incelemesi için yurtseverlik kavramını nasıl kullandığını detaylı incelemek gerekir (Viroli, 1997, s. 12-13).

Pettit gibi Neo-Roma cumhuriyetçi düşünüş çizgisinde olan Viroli  z  gereği Cicero ve Machiavelli düşüncelerini benimser. Bireyin içinden gelen bir dürtüyle sahip olması gerektiği sadakat duygusu olarak betimleyeceğimiz vatan aşkı yani yurtseverlik Viroli'de merkez kavramdır. Roma geleneğine aitlikle bu sadakatin ve sevginin erdemlere ve erdemleri bağışlayan, yerellik bağlamında cumhuriyete değil bir kurum ve yurttaşlık statüsü vermesi anlamında tamamen siyasal olan bir cumhuriyete duyulduğunu ifade etmemiz gerekir (Viroli, 2002, s. 80-82). Zira Viroli'de yurtseverlik tür bakımından yerel bir kavram değildir.

Yurtseverlik üzerinden cumhuriyet, özgürlük kavramları eşitlense de cumhuriyetin meşruluğunu veren ortak iradenin kökeni Viroli'de yurda karşı duyulan sevgiden gelmektedir. Bu anlamda yurt kavramı Viroli düşünüşünde önemlidir (Viroli, 1997, s. 23-25). Zira Philip Pettit'te yukarıda incelendiği gibi müdahalenin ve tahakkümün sınırları yerel bağlamda ve kültürde değişiklik gösteriyorsa bu anlamda bir yurt uluk Viroli cumhuriyet düşüncesini milliyetçiliğe götürür. Ancak Viroli bunu kast etmediğini ve yurtseverliğini milliyetçilikten net bir şekilde ayırarak ortaya koyar (Viroli, 2002, s. 13-14). Viroli yurtseverliğin yerel olan kültür, ırk, din vb. değerlerden gelen bir kültürel dürtü olmadığını ki olursa bu milliyetçilik olurdu, aksine yine bu değerlerinde içerisinde olan ancak bunlardan çok daha yukarıda/soyut bir siyasal yapı olarak cumhuriyete ait olduğunu söyler. Cumhuriyetin bir miras

ancak kültürel bir miras değil de siyasal bir kurum olduğunu belirten Viroli, neo-Roma çizgisini burada korumaktadır. Yek pare bir siyasal kurum olmadığını özenle belirten Viroli, böylece meşruluk incelememizde olan iki unsuru yani işlerlik ve onayı, işlerliği kültürden tamamen kopuk olmayan siyasal bir mekân yani yurt olan cumhuriyet ile, onayı da yurtseverliği işaret eden bir sevgi ve Roma düşüncesinden gelen şan ve şeref üzere yaşanan bir hayatın mutlu olacağı zorunluluğu üzerine sağlamış olmaktadır (Viroli, 2002, s. 80-86).

Viroli'nin cumhuriyetçi düşüncüsü Pettit kadar olmasa da toplulukçu/komüniteryan yani Neo-Atina cumhuriyetçi ekolüne uyumsuzluk olarak prosedürel adaleti sunar. Pettit'ten farklı olarak Viroli, prosedürel, kurumsal adalete uymayı meşruluk olarak bir erdeme yurtseverliğe yani vatan aşkına dayandırır. Bu anlamda aslında bir yenilik olmayan bu önerme Viroli'nin ve genelde Neo-Roma cumhuriyetçi ekolünün beslendiği Cicero ve Machiavelli metinlerinde kendini gösterir. Viroli'nin ifadeleriyle Machiavelli'de vatan aşkı bir anlamda basit bir sevgi dürtüsü değil cumhuriyete meşruluk veren onayın yani ortak iradenin diğer meşruluk ayağını yani işlerliğini veren bir enerjidir (bu enerjiyi yukarıda incelediğimiz Stuart Mill'in kullandığı anlamda kullanıyoruz. Zira daha önce bahsettiğimiz gibi egemenlik öyle bir erdemdir ki diğer erdemlerin işlerliğini sağlar). İşte Viroli'nin cumhuriyetinde bu işerliğin adı yani egemenliğin adı yurtseverlik-vatan aşkı olmuştur. Bu yüzdendir ki Machiavelli incelememizde de belirttiğimiz gibi erdem olmasının doğası gereği milliyetçilikten gayrı olarak etnisite ve yerellik barındırmaz. Hem Cicero'nun, Viroli'nin ifadeleriyle bu cumhuriyete katılan yurttaşların bu siyasal olana (kültürel olana değil) beslediği sevgi ile hem de Machiavelli'nin de işaret ettiği gibi Roma Cumhuriyeti'nde tüm farklı coğrafyalardan katılan veya kattırılan bireyler gibi yurttaşlık üzerinden herkes aynı statüde olmaktadır (Viroli, 1998, s. 150-158). Bu eşitlik hatırlanacağı üzere, incelememizde hem Aristoteles'in Kant bağlamında değindiğimiz, sahte ayrım olarak belirttiğimiz durumuna yani yasaya uygun olan ile yasaya uyanın yurttaşlık bakımından farkı olmadığına hem de Rousseau'nun güç ve zeka bakımından eşit olmayanların, toplumsal sözleşmeyle uzlaşma ve hak bakımından eşit olması ifadelerini işaret etmektedir.

Cumhuriyetçi düşünüşte meşruluk ve erdem takibi yaptığımız ilk 2 bölüm de her ne kadar kronoloji takip edilse de bu aslında doğru değildir. Zira ilk bölümün ilk sayfalarında incelediğimiz gibi bireyin getireceği meşruluk için iki farklı düşünüş olduğunu ileri sürdüğümüz Aristoteles ve Kant'ın ahlak metafiziğine değindik ve bu takibi incelememizin bütününe yaymaya devam ettik. Şimdi geldiğimiz yerde yine kronolojik olarak görünse de, Pettit ve Viroli'den sonra incelemeye değer bir düşünür olan Quentin Skinner'ı değerlendireceğiz. Skinner'ın bu anlamda önemi özgürlük tarihine dair yaptığı tespitler ve tespit ettiği açmazlara ilişkin önerileridir. Özgürlüğe dair Skinner'ın önemli bir makalesi olan *A Third Concept of Liberty (Özgürlüğün Üç Mefhumu)* konuya ilişkin belirleyici bir temel sunacaktır.

Skinner'ın özgürlüğe ait üç tane olarak bahsettiği kavram failler, kısıtlamalar ve amaçlardır. Bu üç kavram ki Skinner'a göre Berlin'e kadar gelen özgürlük tartışmaların genel karakteristiğini oluşturur. Bu anlamda özgürlük, amaçlara giden yolda failin herhangi bir kısıtlamayla karşılaşmamasıdır. Lakin bu durum Berlinle birlikte son bulur. Zira Berlin özgürlük algısının artık asla teke indirilemeyecek şekilde ikiye ayrılmasına sebep olmuştur. Berlin'in ayrımı daha öncede bahsettiğimiz gibi negatif özgürlük ve pozitif özgürlük olarak terminolojileşmiştir. Pettit incelememizde hatırlanacağı gibi, her ne kadar bizim de not düşerek bir eleştiri yaptığımız durum olan Pettit'in tahakkümün yokluğu olarak ele aldığı özgürlük fikrini pozitif özgürlükle değil de negatif özgürlükle kıyaslaması durumuna ters olacak şekilde Skinner belirtir ki Berlin'in asıl işi kendisinden önce tekte olan özgürlüğü çiftlerken negatif özgürlük ile değil pozitif özgürlük ile yaptığıdır. Zira dış müdahalenin olmadığı durum olan negatif özgürlük zaten o zamanın güncel tek özgürlük mottosuna aykırı ve benzersiz bir durum sunmamaktadır. Ancak pozitif özgürlük için aynısı söylenemez. Zira Skinner'ın ifadeleriyle Berlin pozitif özgürlüğü belirli bir yaşam biçimini takip etme olarak sunarken aslında çokta net bir çiftleme yapmamıştır. Çünkü her türlü müdahaleden azade olarak gelen negatif özgürlük bu anlamda bir pozitif özgürlüğü de kapsamış olur: Eğer pozitif özgürlük bireyin kendi kendisinin efendisi olması ise ve bu süreçte birey yalnız başına bunu halledecekse, bireye bu konuda “pranga” çıkartan etkenler bireyin iç dünyasından gelen dürtülerdir ki bunlardan azade olmaya çalışan ve aklın yolunu bulmaya çalışan

birey, dürtüleri de olsa bir müdahaleye maruz kaldığı için tekrar konu negatif özgürlüğün konusu olmaktadır. O halde pozitif özgürlük Skinner'ın tabiriyle basitçe bir kendi kendinin efendisi olmak değil, bireyin kendini içsel ve dışsal tahakkümün yokluğu ile mükemmelleştirdiği bir duruma ait alandır/mekandır (Skinner, 2002, s. 237-244).

Skinner makalesinde Berlin'in negatif özgürlük alanında yaptığı önermeleri keskin ve değerli olarak bulsa da ciddi bir kapsam sınırlamasından eksik olarak gördüğünü ifade eder (Skinner, 2002, s. 246). Bunun sebebi Berlin'in, Skinner'ın tespitiyle Hobbes'tan miras kalan, özgür olup olmadığı sorulan bir bireyin sahip olması gereken özellikler için verdiği önermelerdir. Berlin bu konuda gözleri görmeyen bir bireyin kitap okuyamaması durumunda bu bireyin özgürlüğünü sorgularken tıpkı Hobbes'ın Leviathan'ın da elleri ve ayakları zincirli olduğu için odadan çıkamayan ve hasta, engelli olduğu için odadan çıkamayan bireylerin özgürlüğünü sorgularken ki algısını kullanır: Böylece yetkisiz (disempowered) kılınan zincirlenmiş birey bu durumda özgür değilken, yeteneksiz olan Berlin'in körü ve Hobbes'ın hastası ise ne özgürdür ne özgür değildir. Çünkü özgür eylem fikri alternatifler arasında bir müzakere gerektirir (Skinner, 2002, s. 245-246). Bu örneklerle incelememizin bir bağı da birinci bölümde Aristoteles'in istek ve tercih arasındaki farkı hatırlatarak kurabiliriz. Zira tercih yani yeğleme, imkân dahilinde olanken, istek imkansız da kapsamaktaydı ve böyle bir kavram daha önce belirttiğimiz anlamda bir talih/fortuna ile özgürlük dışı bir konsepttedir ve her üç örnekte zamana ve mekana yani menfaate bağlılıkla Kant'ın özgürlük önermesiyle uyumsuzluk içerisindedir.

Skinner'ın Berlin'in ayırım öncüllerine getirdiği eleştiriyi ve alternatif bir çözüm yolunu incelemeye devam ederken bu anlamda yine Berlin'den “şikayetçi” bir düşünür olan, toplulukçu/komüniteryan olarak Charles Taylor'a değinmemiz yerinde olacaktır.

Charles Taylor'ın konu ile ilgili fikirlerini düşünürün *What's Wrong with Negative Liberty* başlıklı makalesinden inceleyeceğiz. İncelemeye başlamadan önce şunu belirtmek gerekir ki Taylor bu makalesinde Aristoteles'i işaret etmeden hem

Aristoteles'in tercih, isteme ve kendine egemen olma kavramları ile Hobbes/Berlin çizgisini ciddi şekilde eleştirmiş hem de Aristoteles çizgisinden ayrılmayı tercih etmiştir.

Taylor öncelikle mesele olarak negatif özgürlük algısının yani dış müdahaleden yoksun olmakla özgür olunur durumunun tek başına yeterli olmadığını belirlemiştir. Bu konuda muhatap aldığı kişi Thomas Hobbes'tir. Aristotelesçi bir incelemeyle Taylor tarihte bilinen özgürlük algılarını uçlara yerleştirerek ortayı bulmaya çalışır. Bu anlamda Rousseau'yu işaret ederek ortak iyunin tahakkümü ve Marx'ı işaret ederek komünizmi bir uç olarak, sadece dış müdahalenin olmadığı durumu, negatif özgürlüğü işaret ederek diğer ucu belirler (söz konusu uç belirleme işinin orta yolu doğrudan işaret etmesiyle Aristotelesçi olduğunu ancak yöntem uygulamasının tartışmaya açık yapıldığını düşünüyoruz). Uçları belirledikten sonra kendi özgürlük görüşünü bu iki ucun sahip olduğu özellikleri, negatif özgürlüğü tam olarak alıp, pozitif özgürlüğü de kısıtlayarak orta yolunu belirlemiştir (Taylor, 1985, s. 212-213). Negatif özgürlüğün, ek olarak toplumun bir yarattısı olarak bireyden gelen içsel motivasyonları almadığını belirten Taylor, bu durumun bireyin kendi özgürlüğünü tespit etmekte nihai bir karar verici olmasını bireyin elinden aldığını belirtir (Taylor, 1985, s. 216).

Hem negatif özgürlükçülerin hem de liberal düşünüşün de kabul ettiği bir şekilde birey, benlik hakimiyetinin yol açtığı bir sebeple özgürlüğü elde etme yolunda başarısız olabilir. Durum buysa, Taylor iç nedenlerin negatif özgürlükçüler tarafından neden dikkate alınmadığını bir çelişki olarak görür. Bireyin kendini gerçekleştirme (self-realization) uğruna birey kendi potansiyelinin farkında değilse, kendini gerçekleştirme işinin farkına varamamışsa özgürlüğünden bahsedemez. Zira o halde ne istediğinin farkında değil demektir (Taylor, 1985, s. 213-214). Taylor burada negatif özgürlükte bulunmayan ve kendi belirttiği şekilde içsel dinamiklerin devreye girmesiyle gelen özgürlükte, bir uygulama kavramı (exercise-consept) geliştirir. Bu kavram şuna işaret eder: Pozitif doktrini esas olarak kişinin yaşamı üzerinde kontrol uygulamasını içeren bir anlayıştır. Birey yalnızca kendini ve yaşamını etkin (effectively) şekilde iradelediği ölçüde özgürdür. Bu özgürlük anlayışı

da net bir şekilde uygulamayla bir ve aynı şeydir (Taylor, 1985, s. 213). Taylor (burada Aristoteles'in erdemleri insanlara öğretme konusunda öğüt verdiği "alıştırma" yapı yapı yani bir alışkanlık edine edine sahip olabileceği görüşünün) uygulama kısmının öneminden bahsetmekle birlikte şu cümleyi kurar: Dürtüyü hissettiğim sürece kontrol bir seçenek değildir, her an patlayabilir (Taylor, 1985, s. 224).

Bireyin kendini gerçekleştirme (self-realization), bu kavramın anlamını kapsayacak şekilde özellikle istek ve tercih için amaç ve araç ayrımı yapan Aristoteles'in *kendine egemen olma* kavramına işaret edilmektedir, bir öz-yönelme ile (self-direction) ile mümkün olur. Öz-yönelmenin sahip olması gerekenler ise öz-farkındalık (self-awareness), öz-anlama (self-understanding), ahlaki ayrımcılık (moral discrimination) ve öz-denetimdir (self-control) Bunlara sahip olmayan bir birey sadece dış müdahalenin yokluğuyla var olan bir durumda özgürlükten söz edemez (Taylor, 1985, s. 215).

Taylor bilinçli bir şekilde, bireyi yakından tanıyan ve bilgeliği konusunda o bireyden daha üstün olan birinin o bireye tavsiye vermesini meşru olarak görürken bu durumun bir resmiyete bürünerek, bir doktrine veya tekniğe dönüşmeyeceğini, çünkü her bireyin benlik hakimiyetinin birbirinden farklı olduğunu öne sürerek metafiziği, bireyin kendini gerçekleştirme sürecinden uzaklaştırdığını ifade eder (Taylor, 1985, s. 216). Zira eğer metafizik bu süreçte Taylor tarafından özgürlük sistemine dahil edilseydi, mantık kuralları ile akıldan geldiği düşünülen ilkeler bulunacak ve bu ilkeler zorunluluk taşıyacağı için bireyin kendini gerçekleştirme yani Aristotelesçi bir terimle bireyin kendine egemen olmasına yönelik bir teknik bulunmuş olacaktı. Taylor özgürlüğün sadece dış müdahalelerin yokluğu demek olmadığını belirttikten sonra her müdahalenin eşit olmadığını ekler. Bu anlamda Taylor vermiş olduğu örneğe göre evinin yakınlarına yerleştirilen bir trafik ışığı sebebiyle her gün istediği şekilde o yoldan geçmesine yapılan müdahale ile dini ibadetlerine karşı getirilen bir müdahalenin aynı ölçüde olmadığını belirtir (Taylor, 1985, s. 218). Bu müdahalelerin neden bir hiyerarşi içerisinde olduğunu göstermek isteyen Taylor'ın önermeleri şu şekildedir:

“Trafik ışığı ile felsefi anlamda özgürlük kayboldu, ama siyasi bir tartışma olarak olmadı. Çünkü bu önemsiz bir durum. Oysa ibadet için aynı şey geçerli değil. Ahlaki olarak çok daha büyük bir müdahale (...) Bazı duygular ve deneyimler bireyin kendini gerçekleştirmesinde daha merkeze aittir (...) Engellenen, etkin kılınan amacın önemine bağlı olarak özgürlüklerde derece ve önem ayrımları yapıyoruz.” (Taylor, 1985, s. 220-223).

İncelememizin başında Aristotelesçi özgürlük algısını açıklarken kullandığımız “seçenek grubu” önermemiz Taylor’ın bu örneğinde bizi desteklemektedir. Zira trafik ışığında uğradığımız müdahaleyi önemsiz olarak nitelendiren Taylor, bizim ifademizle bu önemsizliğini sunacağı seçenek grubunun niceliksel olarak az olmasından alır. Aksine dini ibadetin müdahaleye uğraması ise önemini sunduğu seçenek grubunun niceliksel olarak sahip olduğu seçenek grubunun genişliğinden alır.

Bireyin sahip olduğu duyguların, dürtülerin meydana getirdiği yanıltıcı motivasyonlar ile müdahalelerin hiyerarşik bir statüye sahip olduklarını ifade eden Taylor bu anlamda Hobbes’te olduğu gibi her türlü dış müdahalenin nicelik olarak bir ve eşit olduğu tezine karşı çıkmaktadır (Taylor, 1985, s. 219).

Böylece çağdaş dönemimize kadar olan cumhuriyetçi düşüncede, cumhuriyetin meşruluğunu erdemler ve erdemlere sahipliği de özgürlük üzerinden incelemiş olduk. Üçüncü bölümümüz de Farabi’nin erdemli şehrini inceleyeceğiz. Bu inceleme, meşruluk ve meşruluk içerisinde erdemler üzerinden olacaktır. Bu amaçla yaptığımız incelemeyi buraya kadar belirlediğimiz cumhuriyetçi anlamda bir meşruluk ve erdemler ile değerlendireceğiz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FARABİ'DE SİYASİ ERKİN MEŞRULUĞU VE ERDEMLİ DEVLETİN CUMHURİYETLİĞİ

“Tam adı Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Turhan b. Uzluğ el-Farabi olan filozof Ebu Nasr el-Farabi olarak bilinir. Türkistan’da Maverâünnehir’in Ortaçağ’lardaki önemli merkezleri arasında bulunan ve eski adı Otrar olan Farab ilinin Vesiç kasabasında asker bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve Şam’da vefat etmiştir. Sağlam dayanakları bulunmayan bazı aksi görüşlere rağmen, dâhili ve harici deliller onun Türk soyuna mensup olduğunu kesin olarak göstermektedir. Soy ağacında yer alan isimler, doğduğu yer ve giyim kuşamıyla ilgili olarak kaynaklarda yer alan birtakım bilgiler Türk olduğunu kabul eden araştırmacıların dayanaklarını teşkil etmektedir. Farabi’nin, miladi 870-950 yılları arasında geçirdiği genel olarak kabul edilmektedir.” (Aydınlı, 2019, s. 23).

Mantık, matematik, tabiat bilimleri, metafizik alanında birçok eser veren Farabi’nin incelememize tabi olacak alanı olan ahlak ve siyaset bilimine dair eserleri şunlardır: *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, *Mutluluğun Kazanılması*, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, *Din Üstüne*.

Farabi incelememiz, ilk iki bölümde cumhuriyetçi gelenek analizlerinde, meşruluğu ve erdemleri belirlerken kullandığımız kıstaslara bağlı kalacaktır. Meşruluk için onay ve işlerlik durumunu inceleyeceğiz. Bu incelemede Farabi’nin erdem kavramını nasıl anlamlandırdığı ve kullandığına değineceğiz. İncelememiz buraya kadar cumhuriyet düşüncesinde geldi. Bu durum şüphesiz Farabi’nin bu düşünüşte yerinin belirlenmesiyle son bulacaktır. Bu anlamda Farabi’yi bir cumhuriyetçi düşünür olarak ele alıp alamayacağımızı değerlendirirken, çağdaş cumhuriyetçilere kadar incelediğimiz cumhuriyetçi tarihte Farabi’nin fikirlerinin de değindiği birçok önemli noktayı tekrar incelemeyi umuyoruz. Böylece onay ve işlerlik bakımından siyasal meşruluğun neye dayandığını ve bu meşrulukta erdemlerin payını inceleyeceğiz.

3.1. Ruh ve Akıl

Her şeyden önce Farabi'nin, hayatını geçirdiği zaman aralığı dikkate alındığında döneminin hâkim felsefi yorumlama geleneği olan yeni-Platonculuktan bağımsız bir inceleme başlangıcı eksik kalacaktır. Böylece Farabi'nin etkilendiği fikri temalara iyi bir başlangıç yapmış olacağız. Söz konusu yeni-Platonculuğa şeklini veren ve en büyük düşünürü olan Plotinos'u konumuzun dar alanına ait olarak incelemek yerinde olacaktır.

Plotinos ahlakla ilgili görüşlerini ahlak felsefesinde bu konuda sorulan iki temel soruyla başlatır: İnsan davranışlarında özgür müdür ve bir kötülük algısından bahsedilebilir mi? İnsana dışarıdan gelen etkilere karşı insanın farklı farklı verdiği tepkiler insanın bir davranışta iradeye sahip olduğunu gösterir. Plotinos bu gücün kaynağını insani ruh olarak işaret eder. Bedenle birlikte bulunan ruh bazen bedenle birlikte bazen bedenden gayrı karar verir. Plotinos burada ruhun tamamen bedenden bağımsız olarak verdiği kararlarda özgür olduğunun altını çizerek. Zira bu durumda insan fiziksel dünyanın nedenselliğinden bağımsızlaşmış ve akli bir nedenselliğe kavuşmuştur (Arslan, 2010, s. 213-214).

Bu anlamda Charles Taylor'u incelerken net bir şekilde belirttiğimiz gibi negatif özgürlüğün anlamına ait olan dışsal müdahalenin yokluğuna eleştiri olarak içsel nedenlerin varlığına işaretler Plotinos' un düşüncesinde de net bir şekilde vardır. Plotinos' ta iradeyi etkileyecek olan nedenler fiziksel yani dışsal ve ruhsal yani içsel olarak iki türdür. Döneminin metafiziğine ait bir kavramsal işaretle dışsal nedenleri gök cisimlerinin hareketiyle, ruhsal nedenleri de aklın duru bir haliyle olacağını ve sadece burada özgür olunacağını belirten Plotinos, bilgisizliğin, yanlış bilginin ve hazların buradaki yokluğu ile özgür bir karar verebileceğimizi ifade eder. Buradaki en önemli nokta, incelememizde ilk iki bölümde bu kadar net bir şekilde ortaya konmayan bir ifade ile denk tutmakta bir problem görmeyeceğimiz önerme olarak kamu iradesinin bireye müdahalesinin meşruluğu kendini göstermektedir. Plotinos' un determinist yaklaşımı ile ortaya çıkan bu durum, Spinoza' nın kendini belirleme (self-determinizm) olarak belirlediği özgürlük tasavvuru ile benzer. Bu anlamda meydana gelen her şey belirlenmiştir. İnsani eylemler de iç nedenler veya

dış nedenlerle, bazen sadece birisi bazen de ikisi ile belirlenmiş bir süreçte, ilerler. Burada ayrımı verecek olan iki kavram “zorlama” ve “zorunluluk” kavramıdır. Spinoza ve Plotinos dış nedenlerin etkisiyle vuku bulan iradeye zorlamaya dayanan davranış derken, bireyin içsel yani ruhu tarafından gerçekleştirilen ve özgürlüğün buraya ait olduğu belirtilen duruma zorunluluk durumu derler. Bu anlamda zorunluluk durumunda da bir belirlenme durumu vardır. Lakin bu belirlenme öznenen gelir. Çünkü Plotinos özgürlüğü getirecek olan iradenin herhangi bir zorlama altında bulunmaksızın gerçekleşmesini şart koşar. Bu anlamda negatif özgürlükçülerle aynı anlamda bir özgürlük anlamı gibi görünse de özgürlüğü verecek olan irade bir zorunluluk olarak içsel nedenlerden gelmesiyle negatif özgürlükten ayrılır. Zira Plotinos’ un özgür irade için diğer şartı tam bilgi durumudur. Tam bilgi bu metafiziksel kurguda ruhun en yetkin kısmı yani bedenden yani tüm arzulardan müstesna olduğu kısımdır. O halde kötü bir eylem ruhun bu kısmından gelmeyecektir ve bu durumda tam bir bilgi halinde olmayacağından insan bilgili bir şekilde kötülük yapamaz. Bu durumda kötülük bir iradeden yani bir istekten değil bir yanlış yargıdan, entelektüel bir yanılgıdan gelir. Zira bu tür eylemlerde ruhun alt kısımları diye tabir edilen duyularında karara katıldığı bir süreçte işaret edilir. İnsanın sadece akıl düzeyinde özgür olunacağının altının çizildiği bu düşünüşte, tam bilgi ile seçilecek olan seçenek bellidir. Ama bu özgürlüğe aykırı bir durum teşkil etmez. Çünkü bu durumda zorlama yoktur, zorunluluk vardır. İnsan tam bilginin işaret ettiği seçeneğe doğal olarak yönelmektedir (Arslan, 2010, s. 215-217). Bu özgürlük önermelerine paralel olduğunu inceleyeceğimiz Farabi’nin, özgürlük aracıyla ulaşmayı hedef bu anlamda bir özgürlüğün gerçekleşebileceği biricik ortam olarak kurguladığı erdemli şehirdeki mutluluktur.

Birinci bölümde incelediğimiz Aristotelesçi cumhuriyetçi düşünüşün özgürlük anlayışı ile Kantçı anlamda bir mutluluğun kıyası hatırlandığında Farabi’yi bu anlamda Aristotelesçi geleneğe ait olarak ifade edebiliriz. Farabi’de siyasi erkin meşruluğu için vereceğimiz onay ve işlerlik ifadelerinden önce belirtmek gerekir ki Farabi’nin erdemli devletinde birbirinden, birinci bölümde bahsettiğimiz gibi tür bakımından dolaylı olan, farklı üç amaç vardır. Bu üçlü yapıyı Farabi terminolojisi ile sultan, şehir ve insan olarak belirtebileceğimiz gibi araştırmamızın genel

kavramlarını uygunluk amacıyla sultan için yasa, şehir için toplum demek aşağıda inceleyeceğimiz gibi bizi Farabi’de farklı bir anlama taşımayacaktır.

3.2. Genel Mutluluk: Yurttaş Mutluluğu

İlk olarak Farabi’de mutluluk konusunu incelemek yerinde olacaktır. Çünkü klasik metafizikçi bir filozof olarak Farabi, nihai amaç olarak görülen mutluluk ile insanın bu dünyadaki amacını belirleyecektir. Aynı, Aristoteles ve Kant’ta tanımlandığı gibi kendisinden dolayı tercih edilenler arasında başka bir şey için araç olmayan ve her daim kendisi bir amaç olan ve böylece geri kalan tüm tercih yeğlemelerinden daha yetkin ve iyi olan mutluluk, tercih edilenlerin en büyüğüdür. Böylece (tanımdan hareketle Kant geleneğinden ayrılan). Farabi’de, Aristotelesçi bir çizgi ile mutluluk, nihai beşeri yetkinleşmenin göstergesidir ve bu sebeple insan, mutlu olma yolunda bu amaca ulaştırılacak şeylere sahip olmalıdır (Fârâbî, 2017, s. 145-146).

İnsanın mutluluğa nasıl ulaşacağını ifade etmeden önce Farabi, insanın ne tür bir şeyle mutluluğa ulaşacağına değinerek bunun insanın övülmesine veya kınanmasına sebep olacak şeylerle ilgili olduğunu belirtir. Bu anlamda anlatılmak istenen eğer insan övülecek veya kınanacak bir durum yaratıyorsa şüphesiz burada ifade edilmek istenen insanın bu durumu bile isteyerek yaptığıdır. Bu anlamda insanın bu tür durumları üç şekilde yani organları ile yapacağı fiiller, hazlar ve zihin yani ayırt etme ile yaratacağını belirtir. O halde mutluluğa giden yol bu üç tür durumun kontrolündeysen yapılması gereken fiillerimizin iyi, hazlarımızın gerektiği gibi ve iyi ayırt etme yeteneği ile olacaktır ve bunları açıklamak gerekecektir. Fiil için insan, hayatı boyunca iyi fiili gönüllü, bilerek, isteyerek yapmalıdır. Bile isteyerek yapmak yani yeğlemek, yukarıda saydığımız üç tür (mutluluk yolunda) işlerlik sürecinde birliktedir. Zira iyi eylemin bilerek yapılması için iyi ayırt etme gücü gereklidir ve bu eylemin iyi olduğunun belirtisi için hazlar konusunda erdemli olunmalıdır (Fârâbî, 2017, s. 147-148).

3.3. Bir Erdem Olarak Egemenlik

Cumhuriyetçi düşünüşte egemenlik kavramı üzerine değerlendirme yaparken hatırlanacağı üzere egemenliği cumhuriyetçi düşünüşte erdemlerden bir erdem ve öyle bir erdem ki diğer erdemlerin işlerliğini sağlayan bir erdem olarak ve yani özel bir güç olarak tanımlamıştık. Bu anlamda Farabi yukarıda bahsettiğimiz mutluluğa giden yoldaki övülecek veya kınanacak durumları yaratan fiil, haz ve ayırt etme durumunu çalıştıracak bir güçten bahsetmektedir. Farabi, düşünüşünde, her insanın bu üçlünün gerektiği gibi olmasını sağlayacak, doğuştan gelen bir güce sahipliğinden söz eder. Bu üçlünün gerektiği olmasını sağlayacak olan bu güç insanın iyi veya kötü fiilleri yapmasına imkân veren güçtür. Aynı şekilde hazlarının erdemli veya erdemsiz, ayırt etme gücünün iyi veya kötü olmasına imkân veren de yine bu güçtür. Bu gücü kullanma araçları ise zihin gücü veya zayıflığı ve iyi ahlak veya kötü ahlaktır (Fârâbî, 2017, s. 149).

Biz burada insanın içindeki, ona fiilleri, hazları ve ayırt etme gücünü imkân olarak veren ancak bu anlamda iyi veya kötüyü belirlemeyen gücün erdemli halinin egemenlik olarak anlaşılabileceğini, bu gücün bir erdem olarak ele alındığında işler olduğunu söylüyoruz. Çünkü o gücün bu anlamda eksikliği ve aşırılığı fiiller de erdemler de ve ayırt etme durumunda mutluluk yolunu engelleyecektir. Orta yolda kullanıldığında mutluluğa gidecek olan yolun üçlü durumlarını sağlayacak olan bu güce egemenlik diyoruz. Burada ifade edilmesi gereken bu gücün nasıl bir imkânla insanın fiillerinin, hazlarının sonra da ayırt etme gücünün iyi olması için kullanılacağıdır. O halde yine Farabi’de iyi fiilleri belirleyecek olan hazlarımızın güdümüyse bu hazların erdemli halinin yapısını incelemek gerekecektir.

Aristoteles’ten miras bir şekilde Farabi’de de erdemler orta yoldur. Farabi orta yolun işlerliğini anlatmak için sıkça başvurduğu şekilde beden sağlığı-tıp örneklerine başvurur. Nasıl ki bedenin sağlığının sağlanmasında ve sağlığı bozulan bedenin tedavisinde “gereken” şey az veya çok değil de bu anlamda orta olarak olmalı ise aynı durum hazlar durumunda da geçerlidir. Burada hatırlatmak gerekir ki araştırmamızın ikinci bölümünün sonlarında Charles Taylor incelemesinde Taylor, içsel nedenlerden bahsederken bireyin kendisinden daha bilge birinden tavsiye

almasının yani dürtülerinin özgürlük yolunda engel olmaması konusunda dış müdahale durumunda, bunun asla bir doktrin bir teknik olamayacağını çünkü her bireyin birbirinden farklı olduğunu belirtmişti. Farabi ise bireylerin birbirinden tamamen benzersiz bir şekilde farklı olduğuna değinerek Taylor’ ın sebep olarak sunduğu bu çeşitliliğe rağmen bir kıstas öne sürmüştür: (Fârâbî, 2017, s. 152).

“(…) Fiillerin kriteri de fiillerle birlikte giden durumlardır. Fiillerde orta olma durumu, ancak o fiillerle birlikte bulunan durumlarla karşılaştırılıp değerlendirildiğinde bilinebilir. Tıpkı, doktorun sağlığa yararlı olan şeydeki mutedil ölçüyü bilmek istediğinde önce sağlığı söz konusu olan beden mizacını, zamanı, insanın sanatını ve tıp sanatının belirlediği diğer şeyleri bilmekten başladığı ve sağlığa yararlı olanın ölçüsünü, beden mizacının tahammül ettiği ve tedavi zamanına uygun olan ölçüye göre ayarladığı gibi; biz de fiillerdeki orta ölçüyü bilmek istediğimizde önce fiilin zamanını, içinde bulunduğu yeri, fiil yapan kimseyi, fiilin kime yapıldığını, ne ile yapıldığını, yapılış sebebini veya fiil, kendisi için yapılan şeyi bilmekten başlar ve fiili bunlardan her birinin ölçüsüne göre yaparız. İşte o zaman orta fiili elde etmiş oluruz. Fiil bunların hepsiyle değerlendirildiğinde orta olur. Eğer onların hepsiyle değerlendirilmezse, fiil ya fazla ya eksik olur. Bu şeylerin çokluk ve azlık bakımından ölçüleri her zaman tıpatıp aynı olmadığına göre, orta fiillerin ölçülerinin de daima bizzat aynı ölçüler olmaması gerekir.” (Fârâbî, 2017, s. 153).

Farabi’de her bireyin kabiliyet olarak sahip olduğu orta noktanın keşfi, yine birey tarafından keşfi basit bir yol üzeredir. Bir fiil ile ilgili hazzın orta olup olmadığının tespiti aşırılıktan meydana gelen fiilin kolaylığına bakarak onu bilmektir. Yani birey hangi durumda olursa olsun kendisi için en aşırı olan uçları yani eksikliği ve fazlayı düşünerek kendini izleyebilir. Uçlardan birine ulaşması daha kolaysa o uca doğru ortadan sapmış demektir. Eğer uçlara eşit veya eşite yakın bir yerde konumlandırırsa ortada demektir (Fârâbî, 2017, s. 157). O halde Farabi için birey kendine yeten bir şekilde mutluluğa ulaşılabilir yorumu yapılabilir ki bu her birey için geçerli değildir. Zira birey iyi ayırt etme gücünden ve erdemin ne olduğuna dair eksik ise bunu kendinden başaramayacaktır. Farabi’nin ifadeleriyle “iyi ayırt etme, kendisiyle insanın bilmesi mümkün olan her şey hakkında bilgi elde ettiğimiz ve bilgi sahibi olduğumuz” şeydir (Fârâbî, 2017, s. 161). Dolayısıyla yukarıda değindiğimiz gibi birey iyi ayırt etme gücüne sahip olmadan kendi başına orta yolu belirlemede başarılı olamayacaktır. Farabi için siyasal olanın meşruluğu konusunda, bireyin kendini yetkinleştirdiğinde mutlu olma durumu üzerinden, varlık amacı ve

siyasal olanın Aristoteles geleneğinde de olduğu gibi bir ihtiyaçlar teorisinden oluşması ise doğal amacı olarak işlerlik ve onay aynı anda sunulmaktadır. Zira bu iç içe durum öyle hayatidir ki her bireyin mutluluğa giden yolda gücü yetkinleşmeye yetmemektedir. Bu anlamda siyasal olan aynı zamanda hem bir varlık hem de doğal bir sebep olarak bireylerini kuşatır (Aydınlı, 2019, s. 138).

“Her bir insan, varlığını sürdürme ve yetkinliklerinin en üstününe ulaşma hususunda birçok şeye muhtaç bir tabiata/*fitriata* sahip kılınmıştır ve bunların hepsini tek başına yerine getirmesi mümkün değildir. O, her bir ferdi ihtiyaç duyduğu bir şeyi kendisine sağlayan bir insan topluluğuna ihtiyaç duyar. Her insanın her insana karşı durumu budur. Bundan dolayı insanın, tabii fitratına kendisinden dolayı sahip kılındığı yetkinliğe ulaşması, ancak her birinin ihtiyaç duyduğu şeylerden birini temin edeceği bir tarzda yardımlaşma içerisinde olan pek çok grubun/*cemaatin* bir araya gelmesiyle/toplanmasıyla mümkün olur. Böylece bütün toplumun her bir insan için sağladığı şeylerle, her bir insanın varlığını sürdürme ve yetkinliğe ulaşmada ihtiyaç duyduğu şeylerin tamamı bir arada bulunmuş olur. Bundan dolayı insan tekleri çok sayıda olmuş ve yeryüzünün mamur/yaşanabilir yerlerine yerleşmişlerdir. Böylece buralarda bir kısmı yetkin/*kâmil*, bir kısmı yetkin olmayan insani toplanmalar ortaya çıkmıştır. Yetkin olanlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük olan, mamur dünyanın tamamında bütün toplulukların toplanmasıdır/bir araya gelmesidir; orta olan, bir ulusun mamur dünyanın bir parçasında toplanmasıdır; küçük olan ise bir şehir halkının belli bir ulusun yerleşim alanında toplanmasıdır. Yetkin olmayanlar ise köy halkının toplanması ve mahalle halkının toplanmasıdır; sonra bir sokakta toplanma, sonra bir evde toplanma gelir ki onların en küçüğü evdir. Mahalle de köy de şehir için vardır. Ancak köyün şehir için var olması, şehre hizmetçi olması bakımındandır. Mahallenin şehir içinliği ise onun parçası olması bakımındandır. Sokak mahallenin parçasıdır, ev de sokağın parçasıdır. Şehir, bir ulusun yerleşim alanının parçasıdır, ulus ise topyekûn dünya halkının/*ehlü'l-mamûrenin* parçasıdır. En üstün iyiye ve en son yetkinliğe, ilk olarak ancak şehirde ulaşılır, ondan daha eksik olan bir toplanmada değil.” (Fârâbî, 2021, s. 186-188).

Bu tanımlamayla Farabi için şehir, yetkinliğe ulaşma mekânıdır ve bu yetkinliğin anlamı şehirde insanların bu yetkinlik için gerekli olan ihtiyaçlarının karşılanıyor olmasıdır. Ancak önemli bir ayrımla Farabi, bu şehrin, insanın yetkinleşmesi için sadece bu mekânı gerçekleştirmiş olmasıyla bırakmaz. Zira nicelik olarak bu mekâna sahip olmakla birlikte bir nitelik olarak da şehrin söz konusu yetkinlik için bir takım sıfatlara sahip olması gerekmektedir ve sultan/yasa bu anlamda kendi meşruluğunu sağlayacaktır. Bizde bu gerekliliğin bir cumhuriyete işaret edip etmediğini şimdilik saklı tutarak incelememize devam ediyoruz.

“...Hakiki anlamda iyinin özelliği, ihtiyar ve irade ile elde edilebilir olması olduğuna göre ve aynı şekilde kötülükler de ancak irade ve ihtiyarla gerçekleştiğine göre, şehrin, kötü olan gayelerden birine ulaşmak üzere kurulması da mümkündür. Bu nedenle, her şehirde mutluluğa ulaşma imkânı bulunmaz. Kendisinde toplanmanın amacını hakiki mutluluğa ulaştıran şeylerde yardımlaşmanın oluşturduğu şehir, erdemli şehirdir. Kendisi vasıtasıyla insanların mutluluğa ulaşma hususunda yardımlaştıkları toplanma, erdemli bir toplanmadır. Mutluluğa ulaşmayı sağlayan şeylerde, bütün şehirleri yardımlaşma içerisinde olan ulus, erdemli ulustur. Aynı şekilde, erdemli dünya/*mamure-i fazıla* da, ancak onun bütün ulusları mutluluğa ulaşma hususunda birbirleriyle yardımlaşma içerisinde olduğunda gerçekleşir.” (Fârâbî, 2021, s. 188-190).

O halde mutluluk kavramının özel bir durum için kullanıldığı zira her isteğin ve arzunun, mutluluğu sağlamadığı işaret edilmektedir. Çünkü öyle olsaydı şehir gerekli şartları sağlayan bir mekân olduğu için bu eylemleri sağlar ve bireyler mutluluğa kavuşmuş olurlardı. Farabi için şehrin anlamını incelemeden önce de belirttiğimiz gibi mutluluk bu anlamda orta yola ait olan erdemli hazları tasdikleyecek fiiller ve bu süreçte bireyin sahip olduğu iyi bir ayırt etme gücüyle gelen bilgilerle olur.

Böylece Farabi insan için şehrin bir varlık aracını net bir ihtiyaçlar teorisiyle ortaya koymuştur. Ancak bu şehir aynı zamanda bu ihtiyaçların karşılanmasıyla da mutluluğa giden yolun yegâne sahibidir. Bu iki durum birbirlerinden bağımsızdır. Zira yukarıda da belirtildiği gibi her şehir mutluluk getirmemektedir. İşaret edilmesi gereken erdemli şehir için bir ikili durum daha vardır: Erdemli şehrin ilk kuruluşu ve erdemli şehrin devamlılığı. Erdemli insanların kurduğu şehir erdemli şehir olabilir. Şehirlerden bir tür olan bu durumda insanlar mutluluğa ulaşabilirler. Çünkü şehir erdemli kişilerin öyle kalmasını ve bu erdemlerini geliştirebilecekleri bir ortam yaratır. Ancak Farabi insanın doğuştan erdemli veya erdemsiz olarak doğmayacağını altını çizerek. Tıpkı bir meslek gibi sonradan öğrenilen erdemlilik bireysel olarak şehir haricinde bir yerde olduğunda problemsizdir. Çünkü insan kendini yetkinleştirebileceği kadar yetkinleştirir ve herhangi bir bütünün parçası olmadığından sorumluluk sahibi değildir. Ancak ihtiyaç teorisi gereği bir araya gelerek tam bir yardımlaşma kurmak isteyen ve bunu kuran insanlar için artık bireysel erdemleşme devri problemlidir. Bunu Farabi’nin ifadeleriyle inceleyelim.

“Şehir ve evden her birisi, bir insan bedeni ile karşılaştırılabilir. Tıpkı insan bedeninin, bazıları daha üstün, bazıları daha aşağı, birbirine bitişik ve derecelere ayrılmış, her birisi belirli bir fiili yapan, bütün fiilleri, insan bedenindeki amacın tamamlanması için, karşılıklı yardımlaşmada birleşen belirli sayıda çeşitli kısımlardan meydana geldiği gibi, şehir ve evin her birisi de, bazıları daha aşağı, bazıları daha üstün, birbirine bitişik ve farklı derecelere sahip, her birisi bağımsız olarak belirli bir fiili yapan, fiilleri, şehrin veya evin amacının tamamlanması için karşılıklı yardımlaşmada birleşen belirli sayıda bir farklı kısımlardan meydana gelir. Ancak ev, bir şehrin parçasıdır ve evler şehrin içerisinde. O halde amaçlar farklıdır. Bununla beraber, mükemmel bir hale getirilip birleştirildiklerinde, bu farklı amaçlardan, şehrin amacının tamamlanması için, karşılıklı yardımlaşma oluşur. Bu, yine bedenle karşılaştırılabilir: Çünkü baş, göğüs, karın, sırt, eller ve ayakların bedenle ilişkisi, şehrin evlerinin şehirle ilişkisi gibidir. Büyük organların her birinin fiili, diğerinkinden farklıdır ve bu büyük organlardan her birisinin parçaları, o esas organın amacının tamamlanması için, farklı fiilleriyle birbirlerine yardım ederler. Sonra mükemmel hale geldiklerinde, büyük organların farklı amaç ve fiillerinden, bütün bedenin amacının tamamlanması için, karşılıklı yardımlaşma oluşur (...) Doktorun hasta olan her organı, bütün bedene, çevre organlara ve onunla irtibatlı olan organlara yarar sağlayan bir sağlığa kavuşturacak bir yöntemle tedavi ettiği için, o organı, ancak, onun bütün bedenle, çevre organlarla ve onunla irtibatlı olan organlarla münasebetine göre tedavi ettiği gibi; aynı şekilde şehrin yöneticisinin de, şehrin parçalarından her birine iyilik kazandıran şeyi, ne bütün şehre, ne de şehrin parçalarından herhangi birine zarar veren, bilakis genel olarak şehre ve şehre yararlılık derecesine göre bu parçalardan her birine yararlı olan bir iyilik haline getirmeyi araştırmak suretiyle, ister bir insan gibi küçük, ister bir aile gibi büyük bir parça olsun, şehrin parçalarından her birinin işini idare etmesi onu tedavi etmesi; bütün şehirle ve şehrin diğer parçalarından her biriyle münasebetine göre, onu iyiliğe kavuşturması gerekir.” (Fârâbî, 2017, s. 61-63)

Farabi böylece şehrin amacıyla, sultanın yani yasanın amacını ayrı kılmıştır. Zira birazdan inceleyeceğimiz gibi ihtiyaçları için bir araya gelerek şehri kuran insanlar bu anlamda sadece bir veya birkaç çeşitte araç olarak şehrin işleminde pay sahibidirler. Ancak şehrin devamlılığının sağlanması, korunması yani Farabi’nin örneğinde olduğu gibi ifade edersek şehrin sağlığı, tesadüfen bir bütün olarak uyum içinde olması, kuruluş amacını sağlama bağlamında, bu sıradan meslek gruplarına sahip insanlarla yetkin değildir. Çünkü bir ihtiyaç doğrultusunda kendisini şehir içinde bulan insan, bambaşka bir meslek olan siyaseti bilmemektedir. Bu anlamda kendi mutluluğu ve iyisi için gerekirse erdemli bir insan dahi olsa, Farabi’nin örneğine işaret ederek, kendi sağlığını korumaya veya sağlamaya çalışırken şehrin diğer parçalarını hasta edebilir. Zira tek tek insanların kendilerini gerçek mutluluk

adına yetkinleştirmeleri bu anlamda şehirdeki insanları mutluluğa götürecek olan sultan/ yasa bağlamında siyasetten bir pay almışlıktır.

Burada Farabi, birinci ve ikinci bölümde kısmen işaret ettiğimiz bir ayrımla şehir/toplum ve sultan/yasa arasında bir ilişki kurmuştur. İnsanların şehri kurması ayrı şeydir, o şehrin erdemli bir devlet olarak mutluluğa ulaştırması ayrı şeydir. Zira bir şehir erdemli olmak zorunda değildir. Ancak erdemli bir şehir olma iradesini göstermeye kalkıştıktan sonra şehrin kuruluşu için gösterilen irade mutluluğa gidişte bir araç seçimi için meşruluk sağlamaz. Çünkü yine Farabi'nin örneği üzerinden değinecek olursak, insanların tek tek farklı mesleklere sahip oldukları halde sağlıklı bir ömür sürmek için doktora ihtiyaç duymaları sonucu, bir araya gelerek böyle bir iradede bulunmuş olmalarıyla doktorluğu bünyelerine aldıkları söylenemez. Bu anlamdadır ki Rousseau incelememizde belirttiğimiz gibi ortak irade ile çoğunluğun bir ilgisi bulunmamaktadır. Farabi'yi söz konusu sözleşmecî cumhuriyetçi düşünürlerden ayırmayan nokta da tam buradadır. Zira sözleşme geleneğinde bireyler bir şehir kurduklarında kendi egemenlik haklarını yani yasama, yürütme ve yargı güçlerini devredebilmektedir ki bunun benzer durumunu Aristoteles'in, incelememiz birinci bölümünde de bahsettiğimiz gibi, verdiği flüt örneğinde ifade etmiştik. Yani iyi flüt çalmayı beceremese de bireyler iyi flüt çalışı ayırt etme yeteneğine sahip olabilirler. Farabi'de ise bu durumun izahı, insanların tek tek yasa koyuculuk mesleğine sahip olmasa da söz konusu sultanı veya şurayı onaylayacak gerekli ayırt etme yetilerinin olmasıdır. Çünkü bu bir devir ise aynı yeteneğin yani egemenliğin aslı insanlarda da bulunmaktadır ancak bu sahiplik, işlerlik anlamında değildir zira işler olan mesleki yeteneğe sahip olan/lar içindir. Yani Farabi'de, söz gelimi, kendi sağlığını için görevlendirdiğiniz bir doktora sizin üzerinizde birtakım eylemlerde bulunma ve sizin hayatınızı program etme yetkisini devretmiş olmanız, doktora doktorluk yeteneğini de devretmiş olduğunuz anlamına asla gelemez. Bu anlamda Farabi'nin, siyaseti, sıkı bir şekilde, meslek olarak gördüğünün tekrar altını çizmemiz gerekmektedir.

Böylece üzeri örtük olmayacak derecede sultanın/yasanın işi, işler bir şekilde uyumu sağlamaktır. Zira Farabi'de mutluluğa giden yol uyumlu bir yoldur ve

uyumlu bir yol her zaman mutluluğa giden yoldur. Çünkü mutluluk yolu gerçek bilgi ile elde edilir ve “gerçek bilgi(el- ‘ilmu’l-hakîkî), belirli bir zamanda değil, her zaman doğru ve kesin olan bilgidir” (Fârâbî, 2017, s. 75). Bu anlamdaki bir bilgi ile uyum bozulmaz ve uyum sadece bu anlamdaki bir bilgi ile sağlanır. Çünkü karar veren her zaman doğru karar vermek zorundadır ki uyum olsun. Böylece Farabi’de sultanın/yasanın erdemlice yani orta yolcu ve hikmetlice kararları sonucu sağlanan uyum, şehrin parçalarının bütün açısından bakıldığında en yüksek mutluluğunu sağlamış olur. O parçalar tek tek uyum adına mutluluktan pay aldıkça şehrin işlerliği güvende/sürdürülebilir olacaktır. Sultanın/yasanın mükemmel olarak ortaya koyacağı şey şehrin genel sağlığıdır. Sultanın/yasanın amacı şehir halkının erdem noktasını mümkün olduğu kadar uyum bozulmayacak şekilde yukarı taşımaktır. Zira uyum sağlandığında zaten orta yol bulunmuş ve erdemli devlet gerçekleştirilmiş olacaktır (Fârâbî, 2017, s. 124).

Erdemli şehirde özgürlük konusu ise incelemenin başında Plotinos’ta olduğu gibi aklın işlerliğinde sağlanan bir durumdur. Bu anlamda Farabi şunları söylemektedir:

“Ahlaki erdemlerle erdemli olan insan, daima, gerçekten iyi olan amaçları arzular, özler ve onları kendinin amacı ve maksadı haline getirir. Kötü kişi ise, daima, gerçekten kötü olan amaçları arzular, fakat nefsinin hastalığından dolayı onların iyi olduğunu zanneder. Bu bakımdan ameli hikmete sahip olan kişinin, kendisinde bulunan erdemle, bu amacı doğru olarak elde edebilmesi ve düşünce mükemmelliğiyle de bu amaca sevk eden şeyi doğru bir şekilde kazanabilmesi için, ahlaki erdemlerle erdemlenmiş olması gerekir, zeki insan böyle olduğu gibi, kötü ve kusurlu olan kurnaz ve hilekâr insan da böyledir.” (Fârâbî, 2017, s. 75)

Burada Aristoteles’ten gelerek neo-Platoncu gelenekte tekrar edilen bir özgür olma durumuna işaret vardır. Zira insan yanlışlıkla, rastgele bir şekilde özgür olamaz. Çünkü Aristotelesçi gelenekte birinci bölümde belirttiğimiz gibi özgürlük her bir sonraki yeğleme grubunun “kilidini açmak” anlamında özgürlüktür. Bununda tesadüfen bir veya birkaç kere tekrarı mümkün olsa da bu sürecin ilkeleri bakımından bu anlamda bir talihe güvenilemeyeceğini ve bunun meşru bir özgürlük tanımı veremeyeceğini belirtmiştik. Yanlışlıkla seçilen doğru seçeneklerin veya isteyerek seçilen yanlış seçeneklerin ise farklı türde, bir özgürlük dışı isteme olduğunu ifade

edebiliriz. Çünkü yanlışlıkla seçilen doğru seçeneğin sebebi yukarıda belirttiğimiz gibi talih bahsine ait olurken, isteyerek seçilen yanlış seçenek ise bilgi eksikliğine, erdemsizliğe işaret eder. Aristoteles ve Farabi’de bu yargıya varılmasının sebebi, yani bilgi eksikliği ve erdemsizlik varsa, bu durumda insanın bu iki etkinin altında bir esaret hayatı yaşamasıdır. Birey burada Plotinos’ da ifade ettiğimiz gibi bir zorlama altındadır ve seçtiği seçeneklerin kendi iradesinden geldiğini zannetse de aslında yanlış bilginin ve/veya hazlarının altında esir bir şekilde zaten başta tahakkümle belli olan bir seçeneğe yönelmiş olacaktır ve diğer anlamda seçenek yeğlendikten sonra gelmesi gereken yeni seçenek grubunun da giderek eksilmesine veya yok olmasına sebep olacaktır. Farabi’nin erdemli şehri açısından bir diğer önemli nokta ise -yurttaşın mesleği bu olmadığı için- ihtiyacı gereği ve kendisine seçenek yelpazesinin sunulacağı şehir hayatında olan yurttaş, yukarıda bahsettiğimiz gibi erdemli ve özgür olduğunda dahi şehrin tamamının ve diğer parçalarının “sağlığını” tehdit edebilirken eksik, hatalı bilgili ve erdemsiz insanın bu anlamda hem kendine hem de şehre vereceği hasarın özü gereği seçtiği seçeneklerin yeni seçenek grubu oluşturması tesadüf olur ki bunun özgürlük olarak tanımlanamayacağının bu geleneğin önermeleriyle ifade etmiş olduk.

Farabi’de esas olan şehir, erdemli şehirdir. Yani şehri yönetme mesleğine sahip olan, bu mesleğinde bir nitelik olarak, bir erdem becerisi olarak, şehre uyum yani mutluluk getirecek olan gerçek sultanın/ yasanın, bu sultan/ yasa ile olabilecek en erdemli hale kavuşan insanlardan oluşan şehirdir. Bu erdemli şehrin beş bölümden meydana geldiğini belirten Farabi şu açıklamayı getirir:

“Erdemli şehrin bölümleri beştir. En erdemli olanlar, açıklayıp yorumlayanlar (lisan sahipleri), takdir edip değerlendirenler, mücahidler ve mal-mülk sahibi olanlardır. Bundan sonra din görevlileri (hameletü’ d-dîn) ve yorumlayanlar, yani hatipler, edipler, şairler, müzisyenler, kâtipler ve bunlardan sayılan diğer kişiler gelir. Takdir edip değerlendirenler (el-Mukaddirûn) muhasebeciler, mühendisler, doktorlar, müneccimler vb.dir. Mücahidler ordu, bekçiler (koruyanlar ve güvenliği sağlayanlar) ve bunlardan sayılan diğer kişilerdir. Mal-mülk sahibi olanlar ise, çiftçiler, çobanlar, tüccarlar vb. şehirde servet kazanan diğer kişilerdir.” (Fârâbî, 2021, s. 144).

3.4. Şehrin Meşruluğunda Yurtseverlik Olarak Sevgi

Farabi'nin erdemli şehrinde bu parçaların hem hiyerarşik hem de siyasal bir bağı vardır. Dikkat edilirse kültürel bir bağ yoktur. Zira Farabi'de erdemlilik hem Antik Yunan hem de Roma dönemi ve onların çağdaşları gibi siyasal olana aittir. Aristoteles'teki gibi insan doğal olarak siyasal canlı olmasıyla zaten erdemlilikte aynı durumdadır. Biz cumhuriyetin bir kültür değil bir siyasal olduğunu yurtseverlik, vatan aşkı kavramları ile Viroli'de incelemiştik. Cumhuriyetin hem kuruluşu hem de devamlılığı açısından yani bu anlamda hem onay hem işler bir meşruluk ile yurtseverlikle açıklanan Viroli cumhuriyet düşüncesinde aynı zamanda yurtseverlik, özgürlüğün sağlanması ve devamlılığında da biricik durumu ihtiva etmekteydi. Bu açıdan Farabi incelememizde Viroli ile bağlantısı net bir şekilde kurulacak olan bir durum vardır. Yukarıda belirttiğimiz gibi Farabi'de şehri oluşturan beş parça arasındaki hiyerarşik bağlantı değil de özellikle siyasal olan bağlantıyı incelerken Rousseau incelememizde bireyin, ailesi ile kendisi henüz yetişkin olmadan önce kurduğu ve yetişkinlikten sonra kurduğu ilişkiden, sadece ikincisinin sözleşmeye ait olmasını hatırlatmakta yarar vardır. Tabi burada erdemli bir şehirden bahsettiğimizi tekrar belirtelim.

“Şehrin kısımları ve kısımlarının dereceleri (meratib) sevgi bağıyla birbirleriyle birleştirilir ve birbirlerine bağlanır. Onlar, adalet ve adil fiillerle kontrol edilir ve korunur. Sevgi, bazen tabii (doğuştan) olur; anne ve babanın çocuğu için olan sevgisi gibi; bazen de başlangıcı, kendisini sevginin izlediği iradi şeylerde bulunmasından dolayı iradeyle olur. İradeyle olan sevgi, üç şekilde olur: Birincisi, erdeme iştirakle, ikincisi, menfaat için; üçüncüsü, zevk için. Adalet, sevgiye tabidir. Bu şehirde sevgi, önce erdeme iştirak nedeniyle meydana gelir. Bu iştirak, düşünce ve fiillerle ilgilidir. İştirak edilmesi gereken düşünceler üçtür: a) Başlangıç (el-mebde) ile ilgili düşünceler, b) Son (el-muhtehâ) ile ilgili düşünceler ve c) Başlangıç ile son arasında bulunanla ilgili düşünceler (...) Bu ikisi arasında bulunan şey de kendileriyle mutluluk elde edilen fiillerdir. Bu şehrin sahiplerinin görüşleri, bu şeyler üzerinde birleşip, kendileriyle karşılıklı olarak mutluluk elde edilen fiillerle tamamlandığında, orada zazuri olarak, karşılıklı sevgi ortaya çıkar. Sonra, onlar aynı yerleşme yerinde birbirlerinin komşusu oldukları, bazıları diğerlerine muhtaç olduğu ve bazıları diğerlerine yararlı oldukları için, orada çıkarlara dayalı bir sevgi ortaya çıkar. Sonra onların erdemlere iştiraklerinden, bazılarının diğerlerine yararlı olmalarından ve bazılarının diğerlerinden zevk almalarından dolayı, orada yine zevke dayalı bir sevgi meydana gelir. Öyle ki, bu sevgi vasıtasıyla onlar birleşirler ve birbirlerine bağlanırlar.” (Fârâbî, 2017, s. 87-88)

O halde Farabi için şehirde sevgi zorunlu bir durum olarak ortaya çıkar ve bu bağlamda da çıkması gerekir. Farabi için şehrin uyumu şüphesiz bir erdem olan sevgi ile de ilgilidir. Sultanın/yasanın hem onayı hem de işlerliğine hizmet edecek olan sevgi, Viroli'nin işaretiyle yurtseverlik, insanların kültürlerinden kaynaklanmayıp, ihtiyaçların sağlanmasında mükemmellik için kurulan şehrin uyumu yani siyasal olanın ki bu işin sultanın mesleği olan siyaset olduğunu belirtmiştik, varlığıyla ortaya çıkar.

3.5. Biricik Mutluluk, Sultan ve Meslekler

Farabi düşüncesinde girişte belirttiğimiz gibi fiil, haz ve ayırt etme gücünde yetkin olan insanın, ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla kurulan şehirde, uyumu sağlama sanatına/mesleğine sahip sultan/yasa tarafından mutluluk yoluna ait olması yine belirttiğimiz gibi tam yani gerçek bilginin, ki bununda bu bilginin her zaman geçerli bir doğruluğa sahip olduğunu ve değişmeyeceğini belirtmiştik, mevcut olduğu durumda dahi ayırt etme gücünün hiyerarşide üst basamak olduğunu anlayacağımız ve bunun altında fiil ve hazların niceliği yani orta yolcu olmasından değil de bir tür niteliğinden kaynaklanan ayrımla yine bu insanın statüsü değişmektedir. Bu statü ayrımı erdemli insan ve kendini zapt eden insan olarak ikiye ayrılır. Bu ayrıma atıfı hatırlanacağı üzere incelememizin birinci bölümünün ilk sayfalarında Aristoteles ve Kant arasında yaptığımız ayrım ile belirtmiş ki buradaki işaretimiz Kant'ın menfaatsiz bir eylemde bulunulamayacağına içkin düşüncelerini ihtiva eder. Zira Kant'ın bu fikrini tekrar edecek olursak orta olma iyi istemenin yani Farabi terminolojisinde erdemli olmanın işini kolaylaştırabilir ancak bu durum kendinde koşulsuz bir değer taşımaz ve gerçek iyi istemenin değerini gölgeler. Bu anlamda Kant'ın örneği hatırlanacağı üzere orta yolu bir tiranın da kullanabileceği yani rol yapabilirliği idi. Kant net bir şekilde iyi istemenin yararlılık veyahut verimsizlik taşıyabileceğini ve bunun hiçbir önemi olmadığını altını çizer (Kant, 2002, s. 7-8).

Çünkü Kant'ta doğanın amacı mutlu olmak değildi. İyi isteme/irade/erdemli olmanın insanda bir memnuniyet yaratabileceğini belirten Kant bunun sebebinin menfaat olmadığını sadece ödevde uygun davranmak olduğunu da belirtmişti. Böylece

iyi isteme/irade/erdemli olma için her hangi bir yasaya boyun eğmede ki bu Kant'ın maksiminden gelen bir yasa olsa dahi, bu işte tüm dürtüler silinirse o zaman genel yasaya uygunuktan söz edebilirdik (Kant, 2002, s. 17). O halde Kant'ın bu konuda ölümden korkulduğu için bir erdem olan hayatta kalma güdüsünün de bir menfaat olarak değerlendirilebileceğini ve bunun bir erdem olmayacağını belirtirken böylece Kant için özgürlüğe ait olan, özgürlüğün bir isteme/irade/erdem ile yani tüm dürtülerin/arzulama yetisinden bağımsız ve çok farklı bir halde insanın kendisini bir düşünce varlığı yapması ile yani iç güdülerden kopuk ve yalnızca aklın yasasına dayanan bir eylem ile belirleme durumu bilinci ile ve buna inanan yani onay ve işlerlik veren insanın, aklın zorunlu bir varsayımı olduğu fikri şüphesiz incelediğimiz Plotinos ve benzerliğinden bahsettiğimiz Spinoza'nın determinist yaklaşımı ile gelen ve özgürlüğü yine ruhun en üst kısmı, bu anlamda Kant'ın ifade ettiği gibi yegane aklın bulunduğu ve her türlü dürtüden/hazdan bağımsız olanı ile gelen bir zorunluluk durumundaki yeğleme işlerine ait olduğunu benzeştirmekte bir hata olmayacaktır. O halde Farabi'nin de özgürlüğü hatasız, yanlış olmayan, eksik olmayan yani tam bilginin mevcudiyeti ile fiillerde ve hazlarda erdemli olan ayırt etme gücü yüksek/iyi olan insanın bu getirilerle zorunlu olarak yapacağı yeğleme işlerine aitliğini ifade etmiştik. Ancak Farabi'yi bu konuda Kant'a yaklaştıran bir durum vardır ki bu yaklaşım Kant'ın menfaatsiz iyilik ile Farabi'nin kendini zapt eden ile iyilikte de bir menfaati gözetken kişinin erdemliliğine gölge düşer düşüncüğü arasındadır.

Farabi' de nefsin kontrol eden yani kendini zapt eden kişi ile erdemli kişi arasında bir fark vardır ki kendini zapt eden kişi erdemli kişi gibi aynı fiilleri yeğlese de asıl sevme işini kötü fiillere duyar. Kötü fiilleri arzulayan ancak kendine hâkim olan bu kişi dürtülerinin işaret ettiği fiili yapmamakla eziyet çeker ve iyi fiilleri yapmakla da bir eziyet daha çeker. Erdemli kişi de dürtüler açısından farklı değildir ki erdemli kişi bu anlamda dürtülerden gelen fiili yapmış olur. Çünkü dürtüleri erdemli fiilleri arzular ve dolayısıyla bir eziyet çekmez. Farabi bu durumu insana fiziksel bir ağrı veren bir acıya dayanmakla bu acıyı hiç duymama ve hissetmeme arasındaki farka benzetir. Burada acıyı duymayan ve hissetmeyen kişi için sanki uyuşturulmuş anlamı çıkmamalıdır. Çünkü Farabi'de erdemli kişide gerçekten üstü örtük bir şekilde değil tamamen olmayan bir "ağrıdan" bahsediyoruz. Farabi kendini

zapt eden kişinin menfaatinden şüphe duyar ve onu gerçek anlamda erdemli bir insan olarak görmez. Ancak bu kendini zapt eden kişinin şehirden atılmasına ya da kötü bir insan olduğu anlamına gelmez. Zira o fiilleriyle erdemli şehre uyum sağlayan bir kişidir. Sadece kendi iç hâkimiyetinde bir problem vardır ve bunu da Aristotelesçi bir gelenek olan alışkanlıklarla, tekrarlayarak yapacağı iyi fiillerle yapmayacağı kötü fiillerle sağlayabilecektir (Fârâbî, 2017, s. 57).

Farabi'nin kendini zapt eden insan ile erdemli insan arasındaki ayrımı Aristoteles'in Etika' sında görüyoruz. Burada Farabi'yi Aristoteles'ten ayıran ve Kant'a yaklaştıran kendini zapt eden kişinin bir özel türüdür. Aristoteles'in cevaz verdiği ancak Kant'ın içinde menfaat görerek ahlak dışı dediği durum daha ince bir çizgi olan kişinin daha büyük bir ödül, mutluluk için içinden gelerek erdemli hareketlerde bulunmasıdır. Bu durumu Kant'ın ödev ahlakını değerlendirirken ahlaka gölge düşürmek olarak belirtmiştik ki bu anlamda yapılacak olan eylem sadece ve sadece maksimden gelen bir irade olarak yeğlenmeli ve hiçbir şekilde, yukarıda belirttiğimiz gibi Kant'ın ifadeleriyle bir faydası veya çıkarı gözetilmemelidir, kişiye mutluluk hissi verse dahi. Burada Farabi'nin mutluluğun ne olmadığına dair sözlerini aynen vermek durumundayız ki konu bizim yorumumuzla hiçbir şekilde etkilenmesin:

“Gerçekten bazılarının söylediğine göre: Mutluluk (es-sa'âde), kendisiyle mutluluk elde edilen fiillerin bir karşılığı değildir; mutluluk, öğrenme vasıtasıyla elde edilen hikmetin, bir önceki öğrenmenin bir karşılığı olmadığı gibi, kendisiyle mutluluk elde edilmeyen fiillerden terkedilenlerin bir karşılığı da değildir; yine mutluluk, eğer insan onu öğrenmemiş, onu terk etmemiş ve onun yerine zahmeti tercih etmemiş olsaydı, insanın hoşlanacağı rahatlığın da bir karşılığı değildir (olmazdı); mutluluk, lezzetin, öğrenme (ta'allum)den meydana gelen bilgiyi takip ettiği takdirde, öğrenmenin bir karşılığı olmadığı, onun, insan, öğrenmeyi tercih edip rahatlığı terk ettiğinde, insanın çektiği zahmet, güçlük ve acının da bir karşılığı olmadığı; ancak lezzetin, insanın, onun yerine bu diğerini karşılık olarak almak üzere terk ettiği bir başka lezzetin karşılığı olduğu gibi de değildir. Bilakis mutluluk, öyle bir amaçtır ki, bu amaca, (bilginin, öğrenim ve tahsilin; sanatların, bu sanatları öğrenmenin ve onları yapmakta sebat göstermenin bir neticesi olması gibi), erdemli fiillerle ulaşılır. Bedbahtlık (eş-şekâve) ise, ne erdemli fiillerin terki için verilen bir cezadır, ne de hatalı fiillerin işlenmesinden dolayı verilen bir karşılıktır.” (Fârâbî, 2017, s. 101-102)

O halde basitçe, mutluluk bir amaçtır. Bu amaç, yine bu amacı düşünerek yapılan her şeyden bağımsız olmalıdır. Farabi bu ifadelerinin devamında mutluluğun ne olmadığına dair ifadelerine devam ederek kötü bir fiilden veya hazdan alınan zevk yerine bunu terk ederek erdemli bir fiile yönelipte ondan daha fazla haz almayı düşüneni onaylamaz. Bu anlamda Farabi'nin bu konuma dair şu sorusu konuyu özetlemektedir: “Aksi takdirde ona, kendisinin sahip olmadığı bir şeyin karşılığı nasıl karşılık olarak verilir?”. Farabi'nin buradaki ifadesi eğer bir vaz geçiş, bir ödül, bir kendini tutmayla geliyorsa erdemler, bunlar bir şekilde gölgelidir ve istenen biricik durum değildir. Kant'ın ödevle ilgili ikinci önermesinde ifade ettiği gibi ödevden dolayı yeğlenen eylem, ahlaksal/erdemsel değerini, ödevden gelen bu eylemle ulaşılacak amaçta değil, bu eylemi yaptırtan maksimde bulur (Kant, 2002, s. 15). Burada tüm incelememizden bağımsız bir not olarak, Farabi'nin burada bahsettiği biricik olan, her türlü olumlu veya olumsuz kavramdan azade, tam menfaatsiz erdem ile Müslüman toplumun erdemli şehrini kuracak/kurmuş olan sultanın/yasanın tarihsel bir işareti olarak Hz.Muhammed'e işaret ettiğini düşünüyoruz. Zira bu anlamda, Hz.Muhammed Aristoteles'in ifadesiyle yasa koyan değil bizzat kendisi yasa olandır ve Farabi düşüncesi için uygundur.

O halde Farabi için insanın, şehrin ve sultanın/yasanın amacının içeriğini; erdem, mutluluk ve uyum kavramlarının konumunu; özgürlüğün yerini; egemenliğin nasıl bir güç olduğunu ifade etmiş olduk. Bu anlamlarda Farabi için siyasi yapının meşruluğunu ve bu meşrulukta erdemlerin nasıl kullanıldığını göstermiş olduk.

Şimdi tezimizin son kısmı olarak Farabi'nin erdemli devlet diye ifade ettiği bu yapının bir cumhuriyet olup olmadığını ve cumhuriyetse cumhuriyetçi düşünüşte nerede konumlandığını göstermek istiyoruz.

Araştırmamızın birinci ve ikinci bölümünde cumhuriyetçi düşünüşü meşruluk ve erdemler üzerinden okurken, bir siyasi yapının cumhuriyet olarak işaret edilebilmesi için bir takım önermelere ulaştık.

Cumhuriyetin *res publica* anlamından yola çıkarak başlayacak olursak evvela cumhuriyette bir kamusal etkinlik, kamusal fayda olmalı. Burada bizi doğrudan

karşılacak olan kavram ortak yarar/genel yarar/ortak iyidir. Cumhuriyet, ortak yararı, şehrin parçalarına ve parçaları oluşturan bireylerin her türlü istemine karşı, gerektiği durumda savunduğu kadar cumhuriyettir. Çünkü cumhuriyetçi düşünüş şehrin parçası ve bireyler olarak kast ettiği şeylere bir görev bir sorumluluk yüklemiştir. Bu durumu Farabi için meslekler/sanatlar olarak ifade edebiliriz. Herkesin tek bir sanatta yetkinleşebileceği önermesiyle bunu temellendiren Farabi bunun sebebinin her insanın her vakitte her meslek için elverişli olamadığını, bunun için mükemmelleşmesi gerektiğini ve bu durumda o mesleğe yönelmesini, bunu her meslek için yapabilecek zamanın olmadığı yargılarıyla ifade eder (Fârâbî, 2017, s. 91). Böylece Farabi’de, Aristoteles’te incelememizin birinci bölümünde de belirttiğimiz gibi, gözün erdeminin görmek olarak ifade edilmesi, mesleğin tam olarak icra edilmesi bir erdemken, herkesin bir diğer meslek bakımından işlerlik açısından erdemsiz olmasıyla bir ihtiyaçlar durumunun hâsıl olması sonucu bir zorunluluk olarak kurulan şehirde yine bir meslek olarak sultanlığın herkes tarafından yapılamayacağı net bir şekilde ortaya konur. Aristoteles’teki gibi her yurttaşın hem yönetmeye hem de yönetilmeye vakıf olması bir erdemlilik ve bir cumhuriyetçi şart iken Farabi’de bu durum yukarıda belirtildiği gibi meslek dışı bir iş yapma olduğundan kabul edilemez. Zira Farabi’nin çok sık kullandığı bir örnekle ifade etmek gerekirse bu durum doktor olmayanların doktorluk mesleğini bizzat icra etmeleri veya ortaklaşa katılmaları gibi bir durum olacaktır. Ancak buna rağmen, daha önce belirttiğimiz gibi, Farabi’yi Aristoteles çizgisinde tutan durum Aristoteles’in flüt örneğinde belirttiği gibi mesleğin işlerliği ile mesleği yapacak olanın işlerliğinin tespiti ayrı şeylerdir ve işler olanı tespit edecek erdemli yurttaşlar, tespit ettikleri mesleğin erdemine sahip olmasa da bu mesleğin onay mercii olduklarından bu meslek ile gelen mutluluktan pay alırlar. Ortak iyi olarak, ortak yani genel sağlığı sağlayacak olan meslek, sultanlıktır. Burada Farabi düşünüşünde bizi açıklamak durumunda bırakan bir nokta neden genel sağlığın yani ortak iyinin sağlanması zorunluluğudur. Farabi’ye göre bu durumun sebebi tek tek bireylerin mutluluğa ulaşmasından kaynaklanmaz. Bilakis her birey kendi mutluluğu adına birtakım fiillerde bulunabilir. Ortak iyinin sağlanmasını bir zorunluluk olarak ortaya çıkaran durum tek tek bireylerin veya şehrin parçalarının şehrin tamamının uyumunu bozma ihtimalidir. İyi niyetli olunsa dahi bu durum Farabi için bireylerin

mutluluğunun sağlanması için, ihtiyaçların temini için zorunlu olan şehrin devamlılığının sağlanması konusunda hayati bir öneme sahiptir ve sultanın meşruluğu da bundandır. Aristoteles'ten farklı olarak işlerlik yani yasa koyuculuk mesleğinin icrasında, Farabi'de meslekler arasında bir geçiş olamayacağı için yapılacak tek şey erdemlerin devridir. Her birey sahip olmadığı mesleklerin iyi işlerliğinin olduğu erdem durumunu bir başka birey üzerinden sağlayarak mutluluğa giden yoldan alıkonulmamış olur. Bu erdemlerden yani mesleğin tam icrasından biri de yönetme yani sultanlık erdemidir. Her meslek erdemi devrinde, Farabi'nin incelememizin hemen girişinde belirttiğimiz gibi bir güç devri vardır. Zira hatırlanacağı üzere Farabi'de ifadesiyle her insan fiilleri yerine getirme, hazlarla ilgili bir kanaatte bulunma ve ayırt etme durumuyla ilgili bir güce sahiptir. Bu güç bir imkân anlamındadır yani bireyin erdemli ya da erdemsiz fiilleri, hazlar ve ayırt etmeyi becereceği bir potansiyel, niceliksel bir güç sahipliğidir. İncelememizin birinci ve ikinci bölümünde ifade ettiğimiz gibi egemenlik tür olarak bir güçtür. Egemenliği diğer güçlerden ayıran durum onun bir orta yol olarak güçsüzlükten ve zorbalıktan azade bir durumda olmasıdır. Bu niceliksel durumudur. Niteliksel durumunda ise bir orta yol olarak egemenlik diğer erdemlerin işlerliğini sağlayan yani Farabi'nin bahsettiği gücün erdemlisi olan bir erdemdir. O halde Farabi siyasal düşüncesinde bu durum bir meslek gerektirecektir ve bu mesleği tam olarak icra edebilecek olana devredilmiş olacaktır. Bu anlamda egemenlik, sultana devredilmiş olan bir erdemdir. Bu durum birinci bölümde de belirttiğimiz gibi Aristotelesçi cumhuriyetçilikte yoktur. Zira ifade etmiştik ki herkes aynı zamanda sultan/yasa aynı zamanda yönetilendir ve böylece bir tezatlık oluşturacak ki Aristotelesçi cumhuriyette bir karma anayasa olarak hem aristokratik bir üstü örtük devredilmiş erdemler hem de demokrasi vardır. Bu durum şüphesiz herkesin hem yönetilen hem de yöneten olması durumunda, bir erdem daha gerektirerek doğrudan demokrasiyi meşru kılmıştır. Ancak Farabi'de bu durum yoktur. Zira o bakımdan erdemsizlerce demokrasiyle bir mesleğin icrasında alınan karar, içlerinden sadece birkaçının doktor olduğu bir toplumda doktorlukla ilgili olan bir kararın alınmasına benzeyecektir ve Farabi için bu erdemsiz bir toplumun özelliğidir.

Farabi’de bahsettiğimiz erdemlerin yani meslekler üzerinden gelen erdemlerin devri şehir ilminin (İlm-i medenî) bir sonucudur. Zira bu ilme göre Farabi fiilleri, yaşayış tarzlarını, huyları, hazları bütüncül bir şekilde ele alır ve bunların tamamının eksiksiz bir şekilde tek bir insanda hem bulunmasının hem de kullanılmasının imkansız oluşu ile bunların hem yerine getirilmesinin hem de bilfiil ortaya çıkmasının sadece bir toplumda/şehirden paylaştırılarak/bölüştürülerek olanaklı olduğunu ortaya koyar. Burada ortaya çıkan ihtiyaçlardan biri hem bu yetilerin insanın mutluluğu için gerekliliği hem de bu yetilerin biri olmadan diğerinin olamayacağı gerekliliğidir. Bu anlamda bir görev dağılımını yapacak olan ve şehire yerleştirerek devamlılığını sağlayacak olan yönetim ve bu yönetimin başında yine bu yetilerden biri olan sultanlık/yasa koyuculuk bulunmaktadır (Farabi, 2021).

Cumhuriyetçi düşüncesinin bir diğer önemli kavramının yurttaşlık olduğunu özellikle Roma ve neo-Roma cumhuriyetçi gelenekte kurumlar üzerinden bir statü anlamında ve cumhuriyetin bir nişanesi olarak resmedildiğini ifade etmiştik. Aristoteles takipçisi olarak Farabi’nin yurttaşlıkla ilgili olarak beklenen odur ki Aristotelesçi cumhuriyetçi tasavvurda olduğu gibi eşit haklara sahip, yönetimi bir fiil katılmakla nişanelenmiş bir yurttaşlık kavramı vuku bulsun. Farabi’de yurttaşlık kavramı özel bir başlıkla veya bir inceleme konusuyla özdeşleşerek anlatılmamıştır. Yaptığımız incelemelerde farklı eserlerden bir anlam bütünlüğü olarak ifade edebileceğimiz Farabi’de yurttaşlık konusu, Farabi siyasi düşüncesinde somut ve içeriği anlatılan bir anayasa olmadığı için muğlak ve boşlukları olan bir alandır. Zira net bir şekilde devlet ile sahip olduğu hakların biriciliği olan mutluluk yolunda ilerleme amaçlı olarak, ihtiyaçların zorunluluğu ile kurulan şehir ve bu şehrin devamlılığı için gereken erdemleri siyaset mesleği ile elde etmesi Farabi’de yurttaş için en önemli haktır diyebiliriz. Ancak bu durum erdemli şehirde hangi sorumlulukları yerine getirenlerin bu anlamda yurttaş sayılacağının açıklamasını vermemektir. Bu sebeple Farabi terminolojisinde, literatür içinde çok az kullanılan ve burada detaylı bir şekilde tasvir edilen *nevabit/ayırıksı ot* kavramına değinebiliriz.

Adından da anlaşılacağı gibi ayırıksı otlar, karşıtlığını oluşturarak olması gereken, istenen otlara, çiçeklere, ağaçlara vb. işaret eder. Bu anlamda bir bahçe

olarak tasavvur edilen erdemli şehirde, her ne yapılırsa yapılsın, bir şekilde ayrıksı otlar çıkacaktır. Farabi sık bir şekilde izlediği yöntemle ayrıksı otları tasnifle açıklamaya başlar. Mutluluğa ait olan fiilleri yeğlediği halde amacı mutluluk değil de zenginlik, şan, şeref, yöneticilik olan *fırsatçılar* (*Mutâkannisûn*); erdemli şehirdeki yasaları erdemsiz davranışlarını içerecek şekilde art niyet ile kullanmayı amaç edinen *yanlış yorumlayanlar* (*el-Muharrifa*); ayırt etme güçlerinde ki eksiklik sebebiyle kötü niyetli olmadığı halde yasaların amacını farklı anlayanlar; ayırt etme gücü iyi olduğu halde ulaşabildiği verilerle henüz yasalardan tatmin olmamış olanlar; ayırt etme gücü iyi olduğu halde art niyetle yasaları her zaman yanlışlayanlar; ayırt etme gücü kötü, yasaları sürekli yanlışlayan ve yasaları uyanları küçük gören, şüpheyi esas kabul edenler; kişinin nasıl düşünüyorsa onun yasa olduğunu belirtenler; bir şekilde kendisinin seçtiği yasanın doğru olduğunu kabul edenler erdemli şehirdeki ayrıksı otlardır (Farabi, 2012).

Bu ayrıksı otlar şüphesiz bir muhalefet olarak değerlendirilemezler. Çünkü muhalefet meşru bir iktidar adaydır. Eylemleri, fikirleri, tercihleri mevcut şehrin kökten bir değişimini, devrilmesini, kuruluş felsefesinden sapmasını işaret eden ayrıksı otlar muhalefet olarak nitelendirilemezler. Zira muhalefet bir şekilde o şehirde kalmaya devam eder ve gelecek olan uyumun bir parçası olur, o uyumdan bir pay alır. Oysa adından da anlaşılacağı üzere ayrıksı otun herhangi bir şekilde bahçede yeri yoktur. Katlanılabilir bir durum için varlığı hoş görülse dahi ayrıksı ot özü gereği şehirde barınacak bir parça değildir. Farabi'nin sultan yani yasa için ayrıksı otlarla ilgili tavrını net bir şekilde şu satırlardan anlayabiliriz:

“(…) Bu bakımdan erdemli şehrin yöneticisinin görevi, bu “Türediler” (nevabit)’ i izlemek, meşgul etmek ve onların her sınıfını tedavi edecek özel yöntemler kullanmaktır. Bu da, onları şehirden kovmak, cezalandırmak, hapsedmek veya zor işlerde çalıştırmakla olur (...) Bu görüşleriyle onlar, ne başlı başına bir şehir, ne de geniş bir topluluk oluştururlar. Tersine, onlar, şehir halkının bütünü içinde eriyip giderler.” (Farabi, 2012, s. 125-127)

Farabi’de özgürlük anlayışını bir yeni-Platoncu olarak bağlı olduğu gelenek içerisinde Plotinos üzerinden yakın bir anlayışla incelemiştik. Bu anlayışa göre özgürlük tam bilginin, erdemli fiil ve hazların, iyi bir ayırt etme gücünün mümkün olduğu erdemli şehirde meydana gelebilecek bir durumdur. Farabi’nin bir

cumhuriyetçi olup olmadığını yaptığımız bu aşamada bu özgürlük tanımı ile en yakın olarak Aristotelesçi bir özgürlük algısını Farabi ile benzeştirebiliriz. Ancak bu bir cumhuriyetin özgürlük tanımı için yeterli değildir. Zira özellikle çağdaş cumhuriyetçi yazarlardan Skinner, Viroli ve özellikle Pettit'te incelediğimiz ve komüniteryan/toplulukçu düşünürlerden Taylor'da incelediğimiz gibi cumhuriyetçi düşünüşteki özgürlük anlayışını işaret etmenin en bariz yollarından biri negatif özgürlük yani sadece dış müdahalenin olmadığı şekilde bir müdahalesizlik olarak özgürlük ile kıyasıdır. Bu anlamda cumhuriyetçi düşünüşün özgürlük algısının bir tahakkümün yokluğu olarak yani bir efendi-köle ilişkisinin olmadığı, anlam olarak da keyfi bir iradenin altında olunmadığı durum ifade edilebilir. Farabi incelendiğinde ilk olarak sultanın veya sultan yerine şuranın nasıl devletin başına geldiği konusu önemlidir. İkinci olarak sultan halk tarafından onaylanarak getiriliyorsa bu sefer sultanın yetkilerinin sınırına bakılmalıdır.

Farabi'de çoğu klasik cumhuriyetçi incelemelerimizde de gördüğümüz gibi egemenin nasıl seçileceği konusu net bir şekilde yoktur. Hatırlanacağı üzere Aristoteles, Cicero, Machiavelli, Rousseau vb. cumhuriyetçilerde bir şekilde kendi kurguları gereği egemen göreve gelir. Ancak bunun yolu-yöntemi net bir şekilde belirtilmez. Söz gelimi toplumsal sözleşmeyle devredeceğimiz egemenlik hakkımızı tekil olarak kime vereceğiz, neden ona vereceğiz? Egemenin birtakım özelliklerinin olması gerektiğinin bu anlamda bir önemi yoktur dersek bunu bu özellikleri kim belirleyecek ve halk buna nasıl onay verecek diye bir eleştiri yapabiliriz. Ancak burada, Farabi özelinde asla unutulmaması gereken bir konu şudur ki konuşulan konu olan siyaset, devlet yönetimi, sultanlık, meliklik bir meslektir, sanattır. Bu sebeple şöyle denebilir ki bir marangozun marangozluğunu kim onaylıyor, bir doktorun doktorluk yetkinliğini kim onaylıyor ve ona bu görevi veriyoruz. Yukarıda bahsedildiği gibi Farabi'nin erdemli şehrinde her biri bir meslekte uzmanlaşan yani bu terminoloji ile erdemleşen insanlar sahip olmadıkları diğer mesleklerle tek tek erdemsizdirler ki bunu aynı şehirde bir karşılıklı paylaşım içine girerek hallederler. Bu anlamda herkes sahip olmadığı bu mesleki erdemi devretmiş olur. Şimdi tekrar dönecek olursak bir mesleğin meşruluğu o mesleği icra etmekle mümkün olur. Söz gelimi bir doktor kendini doktorluk alanında yetkinleştirerek çevresinde doktorluk

hizmetini yerine getirmeye başlar ve bu zaman içinde bir meslek olarak doktorluk erdemine sahip olur ve o toplumda doktor olur. Aynı şey bir meslek sahipliği olarak sultan içinde geçerlidir. Bunun farklı bir tarafı Farabi düşüncesinde yoktur. Bu anlamda sultanın sahip olması gereken mesleki özellikleri bize bu konuyu anlatmakta yardımcı olacaktır. Farabi'ye göre sultan mesleğini icra edecek kişi hikmet sahibi, tam pratik hikmet sahibi, başkalarını ikna edebilme kabiliyetinde mükemmellik sahibi, hayali bir etki yaratma konusunda mükemmellik sahibi, bizzat bir savaşa katılabilme gücü sahibi olmalıdır (Fârâbî, 2017, s. 83).

Burada Farabi tarafından işaret edildiğine inandığımız durum bu özelliklere haiz bir kişinin bir şehir kurulmadan veya kurulmuş bir şehir varken yine bu mesleki yeteneklerini kullanarak doğal bir şekilde o toplulukta mesleğinin belirginleşmesi ve nasıl bir marangoz topluluk tarafından onaylanıyor ve doğal bir şekilde insanlar marangozluk işleri için o kişiden hizmet bekliyorsa aynı durum sultan için de geçerlidir. Sultanı bir taht sahibi, hanedan veya kutsal bir soydan gelen bir insan olarak düşünmek Farabi siyasal düşüncesine tamamen aykırıdır. Zira az önce saydığımız özelliklere sahip herhangi bir kişi bu mesleği yani sultanlığı icra etme hakkına sahiptir ki erdemli halkın bu durumu doğası gereği onaylaması gerekir. Farabi, ifade ettiğimiz anlamda sultanlığın bir meslek olarak en önemli meslek olduğuna işaret etmesi bir yana salt bir meslek olarak değerlendirilmesine bir başka açıdan daha değinmektedir. Bu değinim sultanın mesleğini icra edecek aygıtları olmasa, kendisini bu mesleği ile kabul eden bir toplum olmasa, kendisine bir egemenlik verilerek yasası altına girilmese dahi sultan yine sultandır. Farabi burada yine çok basit ve yalın bir örnekle yetkin bir doktorun tedavi için aletlerinin, tedavi edecek hastasının, tedavisini kabul edecek hastanın var olup olmaması onun doktorluğuna aykırılık teşkil etmez diyerek bu durumu ifade etmektedir. Zira bu anlamda meslek sahipliği bu yetenek ve bu yeteneğin icra edilebilme kuvvetinden gelmektedir (Fârâbî, 2017, s. 69).

Farabi'nin erdemli şehrinde özgürlüğün müdahalesizlik olarak değil de tahakkümsüzlük olarak incelenmesinde yukarıda belirttiğimiz gibi sultanın yani egemenliğin devredildiği kişinin, ki bu yetilere sahip olmayan bir kişi

bulunmadığında tek tek bu yetilere sahip olan bir kurul da olabilmektedir, mesleği icrasına yani göreve gelmesine/getirilmesine değinmiş olduk. İkinci olarak bakmamız gereken durumu ise bu sultanın koyacağı yasaların sınırları üzerine belirlemiştik.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Farabi’de her türlü kurumsallaşma o mesleğin icra edilmesi durumunda yetkin olan bir bireyin her daim hiyerarşik önem olarak altındadır. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi Farabi bir anlamda Aristoteles’te de ortaya koyduğumuz şekilde “gereken” zamanda “gerekeni” yapma yetisini her daim diri tutar ve bu esnekliği kurumlarda değil bireyde görür. Çünkü yukarıda bahsedilen sultanın özellikleri merkez alındığında bu yetilerin bir insan da toplanması bir kurumda toplanmasından daha aktif iş yapacaktır. Bu düşünceleri ifade ettikten sonra Farabi’nin erdemli devletin de özgürlüğü iki anlamda belirtebiliriz. Bunlardan birincisi sultan tarafından halka sunulan seçenekler yelpazesi ve bu yelpaze üzerindeki etkisi ile ilgilidir. Bu anlamda mantıksal bir yürütme ile eğer seçenekler sultan tarafından belirleniyorsa yine bu sultanın seçeneklerin yeğlenmesi sürecinde hiçbir tahakkümü veya müdahalesi söz konusu olamaz. Çünkü zaten tüm seçenekler kendi onayından geçmiştir. Erdemli devlette hiç şüphesiz halka sunulacak olan seçenek grupları sultanın uyum adına belirlediği yeğlemelerin ürünleridir. Çünkü sultanın mesleği bizatihi bu işi gerektirir. Hatırlanacağı üzere sultan, insanların kendi mutlulukları peşinde erdemli de olsa gittiklerinde şehrin kalan parçalarının mutluluğunu engelleme ihtimali dolayısıyla yani bir uyum yaratma amacıyla mesleğini/sanatını icra eder. O halde seçeneklerin belirlenmesi işinde bir tahakküm mü bir müdahale mi var diye bakmak gerekecektir. Şüphesiz erdemli devletin sultanı, teori gereği, keyfi bir karar mercii değildir. Her meslek dalında olduğu gibi mesleğinin gereklerini yerine getiren bir sanatkârdır. Söz gelimi tedavi olmak üzere gidilen doktor mesleğini yetkin bir şekilde icra ederken hastanın bedeni üzerinde keyfi bir iradeye sahip ve bu anlamda bir tahakküme sahip diyemeyiz. Sadece gerekeni yapmak üzere bir müdahalede bulunur ki erdemli şehrin insanları yine teori gereği bu durumu bir müdahale olarak daha görmezler. Zira önlerine gelmeyen seçenekler zaten akıl gereği yani erdemli yönetimin gerekeni yaparak uyum adına gelmemesi gereken seçenekleridir. Tabi bu durum açık bir

şekilde sunulan seçeneklerle ilgilidir. Özgürlük ile konuşulması gereken diğer bir durum ise sultan tarafından sunulmayan, doğal olarak ortada bulunan ve bu halde seçenek grubunda bulundukları halde seçilmemesi istenen durumlardır. Söz gelimi hırsızlık yapmak, bir başkasına fiziksel veya ruhsal zarar vermek, yalan söylemek, intihar etmek vb. Çünkü bu tür seçenekler bir cumhuriyetçi düşünüşte şehrin uyumunu, dolayısıyla ortak iyiyi bozabilecek olan hareketlerdir. O halde Farabi için Aristotelesçi bir özgürlük yaklaşımının tutarlı olarak kabul edilebileceği bir erdemli şehir görüyoruz. Çünkü erdemli şehirde yaşayan özgür bir insanın bu özgürlüğünü erdemli şekilde nitelendirebileceğimiz kıstas Farabi incelememizin başında da belirttiğimiz gibi o kişinin bu yeğlemesiyle övülebilmesi veya yerilebilmesidir. Bunun için de orada kişinin mutlak anlamda iradesinin bulunması gerekir. Mutlak anlamda bir irade için de konu ile ilgili tam bir bilgi, hazların yani dürtülerin kontrolünde olmamak ve ayırt etme yetisi iyi bir kapasite gerekir. Farabi'nin erdemli şehrinde ancak böyle bir insan özgürce seçim yapabilme hakkına sahiptir. Bu insan yeğlediği seçeneklerden dolayı övülebilir veya cezalandırılabilir yani bir anlamda yanlış veya doğruyu seçme meşruluğuna sahip kişi erdemli kişidir.

Böylece cumhuriyetçi düşünüş ile Farabi'nin erdemli şehrinin okumasını tamamlamış olduk. Ortak yarar, yurttaşlık, egemenlik ve özgürlük üzerine yaptığımız bu değerlendirmeler ışığında Farabi'nin erdemli şehrinin ihtiyaçlar neticesinde bir araya gelip şehir kurulmasıyla ve bu şehirde erdemleri sağlayarak bir uyum içerisinde devamlılığı sağlama yolunda bir sultana/yasaya egemenliğin devredilmesiyle, sevgi ile birbirine bağlı, tahakkümsüz olarak özgür yurttaşlarla bir antidemokratik cumhuriyet şehri olduğunu ifade edebiliriz.

SONUÇ

Cumhuriyetçilik sahip olduğu meseleler ve konular bakımından, tertipli bir düşüncenin var olduğu zamanlardan itibaren siyasal düşünüşün merkezi kavramlardan biri veya merkezi uyumsuzlukların paydaşlarından biri olagelmıştır. Cumhuriyetçi düşünce bu durumu çoğu zaman salt bir teori olarak değil de kendisine ihtiyaç duyulan bir gerekliliğe işaret ederek kazanmıştır. Cumhuriyetçiliğin merkezi kavramlarına bakıldığında bu durum daha iyi ifade edilebilir: Kamu yararı, ortak iyi, erdemli şehir/devlet, yurttaşlık, tahakkümsüzlük olarak özgürlük ve erdemlerden bir erdem olarak değil de erdemlerin tamamı anlamında bir adalet. Bu kavramlar, doğası gereği bireyin değil, toplumun ve şehrin uyum içinde mutlu olmasına binaen tanımlanmış ve bu amaçla kurgulanmıştır.

Cumhuriyetçiliği diğer yönetim biçimleriyle olan ilişkileri bağlamında değerlendirme de ilk olmasa dahi cumhuriyetçi paradigmayı etkileme ve temel oluşturma anlamında, paydaşları arasında en büyük değere sahip olan Aristoteles ile başlatmak yerinde olacaktır. Aristotelesçi anlamda cumhuriyetçiliğin karakteristiği incelendiğinde, Aristoteles'in konulara genel yaklaşım tarzı olarak bir hiyerarşi olduğunu görüyoruz: Doğası gereği yani en yetkin hali gereği siyasal bir canlı olan insanın bu yetiyi gerçekleştirerek mutlu olması nihai hedefi içerisinde, tam bir şehirde yaşaması bir zorunluluktur. O halde Aristoteles için mesele olacak durum bu şehrin ve bu şehirde yaşayanların vasıflarına üzerine olacaktır. Burada önemli bir ikili ayrım vardır. Zira şehrin parçaları ile arasındaki uyumun vasıfları başka, bireylerin tek tek mutlu olması başkadır. Bunun sebebi ise yine yukarıda ifade ettiğimiz gibi Aristotelesçi yöntemden gelmektedir. Zira hiyerarşi içerisindeki kavramlardan üstte olanın ilkeleri alttakiler için geçerli olduğu halde alttaki kavramların ilkeleri üsttekiler için her zaman geçerli olmamaktadır. Bu anlamda incelememizin odak noktası olan cumhuriyetçi gelenekteki meşruluk ve erdemler de bireye ve şehre ait olan anlamında bir hiyerarşi içerisine girmektedir. Aristoteles'te yurttaş olarak adlandırılan birey doğrudan demokrasi ile bizzat şahsı ile şehrin uyumu ile kendi mutluluğunu birleştirme gayesi taşımaktadır. Söz konusu durumda hiyerarşik fark kamusal olana ait olan ve özel alana ait olan şeklinde sıralanmaktadır.

Aristotelesçi cumhuriyetçi düşünüşte birey doğası gereği siyasal olana ait olduğu için bir zorunluluk altındadır. Bu zorunluluklar siyasal olanın varlığını sürdürebilmesi şartlarını ifade eder ve bunlar birer yeti olarak erdem olarak tasnif edilirler. Buradaki amaç Aristoteles için bir özgürlük meselesine dönüşmektedir. Zira bireyin erdemli olması durağan bir şey değildir. Tercihlerle kendisini gösteren ve bu anlamda var olan bir durumdur. Böylece tercih yani yeğleme söz konusu olduğunda konu özgürlük üzerinden incelenir. Zira birey seçenekleri fiilen seçmek veya seçmemek konusunda erdemlilik vasfını kazanacaksa bu durumun bir özgürlük konusu olduğu aşikârdır. Bu anda Aristotelesçi cumhuriyetçi düşünüş özgürlüğün var olabilmesinin koşullarını belirler. Buna göre gerekli olan birincil şart akıllı olmaktır. Akıldan kasıt yeğlenecek olan seçeneklerin bilgisine tam olarak sahip olunan ve bu bilgileri değerlendirmede mantık kurallarının zorunluluğunu becerebilecek olan durumdur. Öyleyse burada eksik olan yani seçeneklerin tam bilgisine sahip olsak ve mantık kurallarına da riayet etsek dahi yeğleyeceğimiz seçeneğin amacıdır. Biz incelememizde bu duruma alternatif bir Aristotelesçi yaklaşım sunmaktayız. Aristoteles'in zaman kavramına ait olan önermelerini özgürlük kavramına uyarladığımız da şu sonuca ulaşmaktayız: Özgürlük bir çemberi oluşturan noktalar veya zamanı oluşturan anlar gibi seçeneklerden oluşur. Her bir seçenek seçenek olmaklık bakımından aynı ancak bir önceki ve bir sonrakinden farklıdır. Seçenekler yeğlendiği zaman var olan şeylerdir. Tıpkı zamanı oluşturan anların farkında olduğunda o anların varlık kazanması gibi. Zira Aristotelesçi anlamda yukarıda da belirttiğimiz gibi özgürlük pasif bir kavram değil, var olduğu veya olma imkânı varken olan bir kavramdır. Burada en önemli nokta Aristotelesçi mantık gereği türdeş olanların birbirleri için zıtlık oluşturmayacağı ve bu anlamda birbirini yok edecek imkânda bulunmayışından gelir. Böylece şu önemli sonuca ulaşırız: Özgürlüğe ait hiçbir yeğlemede bir seçenek bir sonraki seçeneği veya seçenek grubunu yok edemez. Böylece bir alternatif olarak belirttiğimiz durum da Aristotelesçi cumhuriyetçi gelenekteki özgürlükte seçenekler daima sonsuza gitme amacını taşımaktadır ve bu anlamda seçeneklerle ilgili tam bilgi sahibi olan ve mantık kurallarının zorunluluklarına uyan bireyin yeğleme durumundaki amacı belirlenmiş olur.

Aristotelesçi cumhuriyetçi düşünüşte erdemler ve özgürlük böylece, bir amaç değil bir araçtır. Siyasal bir canlı olan insanın mutluluğunu elde edebileceği şehir için gerekli olan bu araçlar, mutluluk yolunda olan şehir için meşruluk kaynağını oluştururlar.

Cumhuriyetçi geleneğin hâkim çizgisinin Antik Yunan özelinde Aristoteles'ten sonraki dönemi Roma cumhuriyetçiliğidir. Roma cumhuriyetçiliğinin, cumhuriyetçi paradigmaya kattığı en önemli bağlam yurttaşlık ve kurumsal olan arasındaki duruma aittir. Aristoteles geleneğinde bireyin bizzat emeğiyle kazandığı erdemler ve bu erdemlerle ait olabildiği siyasal olanın durumu, Roma cumhuriyetçiliğinde kurumlar üzerinden prosedürel erdemler olarak yürür. Roma vatandaşı olan her yurttaş prosedürel olarak uyduğu ve kabul ettiği kurumların erdemine ortakır. Roma cumhuriyetçiliğinin, cumhuriyetçi paradigmadaki önemi özellikle çağdaş cumhuriyetçilerin ki buradaki ayrıma neo-Atina ve neo-Roma diyeceğiz, adalet ve özgürlük kavramlarının araçsallığındaki nitelik farkına ait olacaktır.

Cumhuriyetçi gelenek tarihinde iki önemli dönemde pasifize olmuştur. Bunlardan ilki Roma Cumhuriyeti'nin yıkılması ile Rönesans arasındaki dönemdir. İkincisi liberalizmin hâkim bir paradigma olarak var olmasından 1980lere kadar geçen süredir. Birinci dönemdeki cumhuriyetçi yoksunluğun sebebi hiç şüphesiz kilisenin baskınlığıdır. Burada önemle durulması gereken nokta bireyleri erdemleştirmeyi tanrısal bir görev olarak gören kilisenin, erdemli birey ve topluma vurgu yapan cumhuriyetçilikle nasıl uyumsuzluk içinde oluşudur. Söz konusu bu uyumsuzluk, erdemli şehirdeki bireyin ve o şehrin yönetiminin meşruluğunun aynı olmadığı bağlamında çözülebilir. Zira hem Aristoteles'te hem de Farabi'de incelediğimiz gibi bireyin meşruluğu erdeme kavuşması için gerekeni yapmaktan geçerken, şehrin yönetiminin meşruluğu bunun sürdürülebilir olmasından gelir. Yani belirli bir seçenek yeğlemesi tek tek bireyler için erdemli iken şehrin bütünü açısından erdemsiz bir yeğleme olabilmektedir. Bu anlamda hem tek tek bireylerin hem de yönetimin bir ve aynı yeğleme ile doğru olacağı dogması içerisindeki kilise bu anlamda cumhuriyetçi geleneğin erdemli şehirden uzaklaşır.

Kilisenin Reform ve Rönesans hareketleriyle pasifleşmesi durumu sözgelimi meydana tekrar cumhuriyetçi paradigmanın aktif bir şekilde belirginleşmesine bırakmıştır. Bu dönemde cumhuriyetçilik için üzerinde durulan merkezi kavram egemenlik üzerinden değerlendirilebilir. Zira kiliseye karşı kazanılan alan özgürlük alanı olurken kiliseden boşalan alan bir egemenlik alanıdır. Bu alanın meşruluğuna dair olan durum Rönesans'ın bir getirisi olarak doğal olan ile doldurulmak istenmiştir. Bu anlamda ilk büyük temsilci olarak Machiavelli'nin Roma cumhuriyetçiliğinin bir el kitabı olarak Söylevler eserinden başlamak önemlidir. Machiavelli henüz modern olmayacak olan cumhuriyetçi meşruluğun niceliksel olarak antik ancak niteliksel olarak modern yönünü egemenlik üzerinden oluşturmuştur. Çünkü Machiavelli kiliseden alınan tüm egemenliğin yerine devleti ve özelinde kurumları koyarken egemenlik niteliğini değiştirmiştir. Ancak burada egemenliğin ilk modernce ortaya çıkışından ziyade, Roma cumhuriyetçi geleneğinin bir takipçisi olduğundan, egemenliğin kurumlar üzerinden nasıl kullanılacağı üzerinden önermelerini getirmiştir. Bu anlamda Machiavelli'nin modern olmayışının sebebi devletin hep var olagelen bir kavram olduğunu ve zamanla bireyin eklemlendiğini yani birey özgür olmak istiyorsa öncelikle özgür bir devletin yurttaşı olmak zorundadır ilkesiyle ortaya koyuşudur. Burada Machiavelli'nin hukuka modern anlamda bir değer vermediğini belirtmek gerekir ve egemenliğin devletin kuruluşundaki rolü olarak, yani bir başlangıç noktasının yaratılması kurgularının Bodin, Hobbes, Locke ve özellikle cumhuriyetçilik için Rousseau'da bulunması tesadüf değildir. Bu düşünürlerin egemenliğin devri ile ilgili olarak farklı sonuçlara ulaşmasından ziyade egemenliğin tür olarak sahip olduğu özelliklerden birinin devredilebilir olduğunu belirtmek gerekir. Cumhuriyetçi düşüncede meşruluk ve bu meşrulukta erdemlerin takibini yapan incelememiz egemenliğin erdemlerden bir erdem olarak devredilebilir olduğu Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'ne odaklanmıştır.

Rousseau incelememizde cumhuriyetçi meşruluk için şu önermeleri elde etmiştik: Rousseau ilk iş olarak meşruluğu sağlayacak olan onay ve işlerlik için bir görev dağılımı yapmıştır. Adaletin sağlanmasını onaya, faydanın sağlanmasını işlerliğe bırakmıştır. Bu paylaşımda Rousseau için yönetenin bir susarak bir de

konuşarak yaptığı iş vardır. Adaleti tesiste susarak sadece işini yapan yöneten, söz konusu durum işlerlik adına faydayı bölüştürmek olduğunda bunu konuşarak yapacaktır. Bu kuralları belirleyen antlaşma ise yöneten ve yönetilen arasında kurulan bir sözleşmedir, toplum sözleşmesi. Söz konusu sözleşme için belirtmek gerekir ki niteliksel olarak doğal bir kavram değildir. Zira salt bir şekilde insanlar arasındaki ilişkiden doğar. Toplum sözleşmesinin meselesi yöneten ve yönetilen olan bir siyasal yapıyı başlatmakken, konusu egemenliktir. Egemenliğin Rousseau'da tür olarak bir güç olduğunu incelemiştir. Ancak gücün özel bir türü olan egemenlik, adaleti sağlaması göreviyle bir erdem olarak ifade edilmiştir. Çünkü egemenlik sahip olunan yetinin yani gücün niceliksel olarak değil niteliksel olarak özel bir durumudur ve meşru bir güç kaynağı olması bakımından erdem olarak nitelendirilir. Rousseau düşüncesinde cumhuriyetçiliğin sahip olduğu erdem devrinde önemli bir istisna sayılabilecek durum tam da bu duruma işaret etmektedir. Çünkü bu anlamda kullanılan egemenlik erdemlerden bir erdem olması vasfıyla diğer erdemlerle türdeş olarak aynıken, diğer tüm erdemlerin işlerliğini sağlayacak olan uzlaşmanın var olmasını yaratmasıyla farklılaşmıştır. Yine bu anlamdaki erdemlerden bir erdem olan egemenlik Farabi incelememizdeki gibi yetkin olunmuş ve yetkinliği onaylanmış bir mesleğin bu mesleği icra edecek olana şehirden bu anlamda bir pay verilmesinin biricik meşru yöntemidir.

Cumhuriyetçi düşünce ilerleyen dönemlerde bu incelemede konumuz olmadığı için değinmediğimiz birtakım süreçler sonucunda hâkim bir paradigma olan liberalizm ile ciddi bir uyuşmazlık alanında kendisine yer bulur. İncelememizde bu uyuşmazlığın temelinin bir özgürlük tartışması olduğu sonucuna vardık. Söz konusu uyuşmazlık somut olarak herhangi bir bilir şeyin, bireyi tahakkümle veya müdahale ile erdemlileştirme meşruluğunun olup olmadığıdır. İncelememizde cumhuriyetçi meşrulukta erdemlerin rolü gibi dar bir alanda bulunuyor olmamız sebebiyle çok daha geniş olan cumhuriyetçilik-liberalizm tartışmasının erdemlerle ilgili olduğunu düşündüğümüz uyuşmazlık kökenlerini inceledik. Bu anlamda John Stuart Mill çıkış noktamızın keşfi için önemli bir isim olmuştur.

Cumhuriyetçi düşünüşün kendi içinde ortak olarak önermelerine dâhil edilen başlıklarından birisi, bireyin sahip olduğu potansiyelinin niteliksel olarak kendinden/doğuştan erdemli olmayışıdır. Bu anlamda en ılımlı olduğunu düşündüğümüz Aristotelesçi gelenekte dahi erdemli olmaya yatkın olma eğilimi olarak müdahalesiz son nokta ifade edilir. Bu potansiyellik durumu çeşitli kavramlarla ifade edilir. Erken cumhuriyetçi düşünüşlerde bireyin bir eylemi yapabilecek fiziki ve zihni gücü olarak belirtilen bu durum modern cumhuriyetçi düşünce için genellikle yurt/vatanseverlik olarak ifade edilmiştir. Mill ise bu potansiyel duruma cumhuriyetçi düşünce ile uyumsuzluk içinde bir yaklaşım getiren temsilcilerden biridir. Mill'in enerji/sempati olarak nitelendirdiği bu potansiyel eyleme gücü, bireyin özgürlüğü ve yetkinliği için biricik ve tek olandır. O halde bu enerji birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi Kant'ın iradesinden başka bir şey değildir. Zira bireyin tüm tercihleri tek varlık sebebi ve gücü olan bu biricik enerjiden gelmek zorundadır ve bu haliyle saf olarak bireyin iradesini yansıttığı için herhangi bir müdahale veya tahakküm bireyin özgürlüğüne gölge düşürmektedir. Bu anlamda bir enerji/sempati doğası gereği bireyi mutlu edebilecek olan yegâne durumdur ve siyasal olan, bireyin bu enerjisini gerçekleştirebilecek yer olduğu anlamda meşrudur. Ne var ki Mill burada, bu enerjinin başkalarının enerjilerine zarar verme durumunda müdahaleye açık olması gerektiğini özellikle belirtmiştir.

Cumhuriyetçi düşünce liberalizm ile girdiği uyumsuzluk tartışmalarını günümüze kadar devam ettirmiştir. Cumhuriyetçi geleneğin çağdaş dönemde neo-Atina ve neo-Roma olarak ikiye ayrılıp kendi içerisinde dahi uyumsuzluk yaşamasının başlıca sebeplerinden biri liberalizm ile yaşadığı uyumsuzluklara bir tepki olarak sunduğu önermelerin geleneksel cumhuriyetçi kurgudan kopmuş olmasıdır. İkinci bölümde çağdaş dönemini incelediğimiz cumhuriyetçi gelenekte liberalizme yaklaşan neo-Roma düşünüşü ve metafizikten bağımsız kurulan bir düşünce olarak neo-Atina arasında siyasal olanın meşruluğu konusunda büyük farklılıklar vardır. Zira neo-Roma'da nasıl ve neden türetildiği, işler olan ama onayını büyük oranda işlerliğinden alan kurumsal bir prosedürel adalet ile erdemlerin yeri doldurulurken; neo-Atina özellikle yıkım getiren büyük savaşlar, kıtlıklar vb. olumsuz gelişmelerin tekrarını önlemek adına doğrudan katılımın erdemiyle ortak iyi

peşindedir. İncelememiz şüphesiz sadece cumhuriyetçilikte meşruluk ve erdemler özelinde olduğu için dar bir çerçevede konuyu ele almakla bu yargılara ulaşmıştır. Çağdaş cumhuriyetçiliğin meseleleri ve konuları çok daha detaylı ve geniş perspektifli bir incelemeye tabi tutulduğunda bu yargıların yanlışlanması veya desteklenmesi olağan bir durum olarak karşılanacaktır.

İncelememizin nihai hedefi olarak belirlediği, Farabi'nin Erdemli Şehir'inin meşruluğunun erdemler bazında değerlendirilip bu meşruluğun cumhuriyetçi meşrulukla ilişkisinin ortaya konmasında önemli sonuçlara ulaşılmıştır. Aristoteles'in sıkı bir takipçisi olan Farabi'nin hem bu kadar metazifık ilkelerine bağlı kalarak hem de döneminin tarihsel gerçekleriyle kendi adına "gereken" siyasal kurguyu pratize etmesi heyecan vericidir.

Farabi'nin siyasala ait olan önermeleri siyasal olanın her zaman bir araç olarak ele alınmasıyla başlar. Zira nihai amaç mutluluktur. O halde mesele nasıl mutlu olunacağıdır. Bunun için ise ne zaman mutlu oluyorsak o halin sürekliliği hedeflenir. Bu durumun cevabı Farabi için basamak basamak ilerleyerek şöyle açıklanabilir: Mutlu olduğumuz anlar tam ve gerçek bilgiye haiz olduğumuz zamanlardır. Tam ve gerçek bilgiye ulaşmamız için bireysel ihtiyaçlarımızın tam olarak karşılandığı bir mekânda bulunmamız gerekir. Bu mekân şehirdir. Bu şehrin kalıcı olması gerekir ve bu kalıcılığın sağlanması için şehri oluşturan parçalar arasında uyum gerekir. İşte bu durumu ancak erdemlerle sağlayabiliriz. Çünkü sadece erdemli şehirde kalıcı bir uyum sağlanabilir. Zira hazlarda ve fiillerde orta yolu işaret eden erdem kavramıyla şehrin yok olmasına veya amacından sapmasına sebep olacak durumlardan kaçınılmış olunur. İşte burada Farabi'nin Erdemli siyasal yapısını cumhuriyetçiliğe yaklaştıran önermeler vuku bulunur. Zira mutluluğa ulaşmak için erdemli şehirde ikamet etmek isteyen bireylerin tek tek erdemli olması veya erdemleşmesi ayrı şeylerdir, şehrin erdemli olarak sürdürülebilir olması için gereken yeti ayrı şeylerdir.

Rousseau incelememizde de gördüğümüz gibi ortak iyinin bu anlamda çoğunluğun erdemli olsalar dahi iradesiyle bir ilgisi yoktur. Bu durumun izahında Farabi'nin meslekler hiyerarşisi önemli bir yer tutar. Bu anlamda şehrin parçalarının

uyumunu gözetme mesleği bir yeti olarak sultanlık yani yasa koyuculuk mesleği olarak tek tek bireylerin erdemli iradelerinden ayrı bir meslektir. Farabi'nin örneklemesiyle birey ne kadar erdemli olursa olsun sağlık bakımından erdemli bir doktorun yani doktorluk mesleğine sahip kişinin mesleki iradesine muhtaçtır. Bu bakımdan cumhuriyetçi kurgularda erdemler üzerinden gördüğümüz meşruluk farklılaşmasını Farabi'de de görmekteyiz: Bireylerin tek tek erdemleşmesi amacıyla şehrin meşruluğunun ortaya çıkması ve şehrin sürdürülebilir olmasını sağlamak amacıyla sultanın/yasanın meşruluğu. Bu farklılık sık sık öyle bir noktaya gelmektedirki orta yol olarak belirlediği erdem mekanizmasını doğru bir şekilde uygulayan bireylerin iradesine zıt olacak şekilde şehrin tamamının uyum içinde olması için yine orta yolu doğru şekilde uygulama iradesi gösteren sultan/yasa çelişebilir. Bu durumun izahı için Aristoteles'in örneğini kullanmak doğru olabilir: Aşırılıktan ve eksiklikten uzak yani orta yolcu bir erdemli kararlar bireylerin et yeme iradesi yine o bireyin şahsı adına içinde bulunduğu şartları değerlendirerek erdemli bir fiil olabilir. Ancak şehrin genelinde bir kıtlığın ortaya çıkma tehlikesine binaen bu sefer sultan/yasa koyucu bu durumu yasaklayabilir ki bu da sultanın/yasanın erdemli bir fiilidir ve bu fiil hiyerarşik olarak bir meslek olarak üstte bulunandan geldiği için meşru olur. O halde Farabi'de sultanın/yasanın meşruluğu şehrin uyumunu bozmadan şehrin erdemini yukarı taşımaktır. Tüm bu ifadeler özü gereği ortak iyi için tek tek bireylerin erdemli olsalar dahi üzerlerinde bir müdahalenin meşruluğuna işaret eder.

Sonuç olarak Farabi'nin Erdemli Şehir olarak tasarladığı mekân bir cumhuriyet mekânının temel olarak sağlamak zorunda olduğu önermelerle büyük oranda paralellik gösteren bir mekândır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, (2001): **Fizik**, (çev. Saffet Babür), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles, (1997): **Nikomakhos'a Etik**, (çev. Saffet Babür), Ankara, Ayraç Kitabevi, 1.Baskı.
- Aristoteles, (1975): **Politika**, (çev. Mete Tuncay), İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 1.Baskı.
- Arslan, A. (2010): İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2019): **Fârâbî**, 4.Baskı, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Berlin, I. (1997): **Two Concept of Liberty**, Contemporary Political Philosophy: An Anthology, s.391-415.
- Constant, B. (1988): **The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns**, (çev. G. Fontana & B. Fontana), Political Writings, s.309-328.
- Dunning, W. A. (1900): The Politics of Aristotle, **Political Science Quarterly**, 15(2), s. 273-307
- Fârâbî, (2021): **El- Medînetü'l-Fâzıla; Kitabu Mebâdii Ârâî Ehli'l Medînetü'l-Fâzıla; Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri**, 3.Baskı, (çev. Yaşar Aydınlı), İstanbul,

Litera Yayıncılık.

Fârâbî, (2021):

Kitâbû'l Mille; Din Üzerine, 2.Baskı, (çev. Yaşar Aydın), İstanbul, Litera Yayıncılık.

Fârâbî, (2012):

Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât, 2.Baskı, (çev. A. Şener, M. R. Ayas & M. S. Aydın), İstanbul, Büyüyenay Yayınları.

Fârâbî, (2017):

Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, 3.Baskı, (çev. Hanifi Özcan), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Gökberk, M. (1967):

Felsefe Tarihi, Ankara, Bilgi Yayınevi, 2.Baskı, 1967.

Huang, X. (2007):

Justice as a virtue: An analysis of Aristotle's virtue of justice, **Frontiers of Philosophy in China**, 2(2), s.265-279.

Kant, I. (2002):

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, 3.Baskı, (çev. Ioanna Kuçuradi), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu.

Korsgaard, C. (1986):

Aristotle and Kant on the Source of Value, **The University of Chicago Press**, 96(3), s. 486-505.

Lee, M. H. (2017):

Confucianism, Kant, and Virtue Ethics, University of Hawai'i Press.

- Mill, J. S. (2020): **Özgürlük Üzerine**, (çev. M. M. Albayrak & S. B. Tartıcı), Karbon Kitaplar.
- Okutan, C. (2006): **Cumhuriyetçi Paradigma Paradigmatik Cumhuriyet**, İstanbul, Paradigma Yayıncılık.
- Öztürk, A. (2016): **Cumhuriyetçilik ve Liberalizm**, İstanbul, Doruk Yayıncılık.
- Pettit, P. (1998): **Cumhuriyetçilik Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi**, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2016): **Toplum Sözleşmesi**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, ALFA Basım Yayın Dağıtım.
- Skinner, Q. (2002): **A Third Concept of Liberty**, London Review of Books, Sayı 24, s.237-268.
- Skinner, Q. (2018): **Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük**, (çev. A. E. Zeybekoğlu), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.
- Skinner, Q. (2016): **Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri İkinci Cilt: Reform**, (çev. İ. Yılmaz, E. Buğlalılar & B. Yıldırım), Ankara, Phoenix Yayınevi.
- Taylor, C. (1985): **What's Wrong With Negative Liberty, Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers**, Sayı 2, 211-229.
- Tunçel, A. (2010): **Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük**, İstanbul, İstanbul Bilgi

Üniversitesi Yayınları.

Viroli, M. (1998):

Machiavelli, New York, Oxford University Press.

Viroli, M. (2002):

Republicanism, (çev. Antony Shugar), New York, Hill and Wang.

Viroli, M. (1997):

Vatan Aşkı-Yurtseverlikve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Wolfson, H. A. (1947):

Infinite and Privative Judgments in Aristotle, Averroes, and Kant, **Philosophy and Phenomenological Research**, 8(2), s. 173-187.