

GELENEKSELDEN MODERNE ETİK VE SİYASET

Dr. Muhittin BİLGE*
mnbilge@yahoo.com

ÖZET

Etik ve siyaset ilişkisi hem tarihî-sosyolojik bir pratik olması açısından hem de teorik bir bileşen olarak siyaset ve sosyal bilimlerin en temel tecrübe alanlarından birini teşkil etmiştir. Siyaset sahnesinin baş aktörü olan insan ve toplumun, doğru ve erdemli davranışın ne olduğu ve nasıl hayata geçirileceği problemine koşut olarak, etiği, merkezi bir yere oturtması dün olduğu gibi bugün de anlaşılır ve gerekli bir durumdur. Bu sebeple biz bu çalışmada önce etiğin bir kavram ve olgu olarak izini sürdükten sonra onun hem geleneksel hem de modern düşünce ve siyasette nasıl tezahür ettiğini irdeleyerek tartışmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Etik, Ahlâk, Ahlâkî Eylem, Siyaset, Erdem, Doğru Davranış, Ödev.

ETHICS AND POLICY FROM TRADITIONAL TO MODERN

ABSTRACT

The relationship between ethics and politics has constituted the most essential area of concern in political and social sciences in terms of both being a historical-sociological practice and including a theoretical perspective. It is an understandable and requisite situation that human being and society as the prominent actors of politics place the ethics to the center as consistent with what constitutes the right and virtuous behavior and how it is implemented to it. By this reason, after tracing the ethic as a concept and phenomenon in the study, we tried to discuss the ethics by scrutinizing how it appears in both traditional and modern thought and politics.

Key Words: Ethics, Morals, Moral Act, Politics, Virtue, Correct Behavior, Duty.

* Dr. Siyaset Bilimci.

1. GİRİŞ

Yunanca “ethos” sözcüğünden gelen “etik” ile, Latince “moralis” sözcüğünden türetilmiş “moral” in karşılığı olarak kullanılan ve Arapça; huy, tabiat anlamına gelen “hulk” kelimesinin çoğulu olan “ahlâk”ı birbirinden kesin çizgilerle ayırmak çok zordur. Yunanca, iyi bir varoluş tarzı, bilgece bir eylem yolu arayışı anlamına gelen etiğin çoğu kez, ahlâkla, eşanlamlı kullanıldığı görülür. Öznel eylem ve onun temsil edilebilir niyetlerinin, evrensel bir yasa ile nasıl bir ilişki içinde olduğu meselesi olarak, ister bireysel isterse de kolektif olsun, öznenin davranışlarını merkeze alan etik (Badiou, 2004:17,18), “*insanların, davranışlarını kendilerine göre düzenlediği bir ilkeler sistemi ya da dizisini ifade eder*” (Stroll, Long vd., 2008:11). Kimi yaklaşımlarda ise “ahlâk”, insanların uyması gereken davranışlar ve değer yargıları sistemleri olarak ifade edilirken, etik, bu değer yargılarını vazedenden değil, neyin değerli neyin değersiz olduğunu, hangi tür eylemlerin yapılmasının doğru hangilerinin yanlış olduğunu tartışan felsefi etkinliğe verilen isim olarak görülür (Tepe, 1998:11-15).¹

Dünden bugüne etikle ilgili bazı temel yaklaşımların kısa da olsa ele alınması hem geleneksel etik ve siyaset ilişkisinin hem de –özellikle de- modern etik ve siyaset ilişkisinin tartışılmasına önemli katkılarda bulunacaktır. Bu nedenle, Platon’dan başlayarak klasik etik teorilerin cevaplamaya çalıştığı ve çoğunun da aslında birbirinden ayırmadığı iki temel soruya “insan için iyi olan hayat nedir” ve “insanlar nasıl davranmalıdır” (Stroll vd., 2008:13). sorularına verilen cevaplar ve diğer soru(n)larla ilgili bazı temel yaklaşımları vermeye çalışacağız.

2. ETİK: KAVRAM VE KURAM

Platon’un ahlâk felsefesinin iki temel varsayımdan hareket ettiği görülür. İlki, insanın iyi davranışın ne olduğunu bilmesi halinde asla gayri ahlâkî bir davranış göstermeyeceği varsayımı; ikincisi ise, bütün insanlar için sadece ve sadece tek bir iyi hayat veya doğru eylem tarzının olduğu varsayımdır. Tıpkı, “hırsızlık yapmayacaksın” buyruğunun bir alternatifi olmadığı gibi, iyi davranışın ne olduğunu bilen birisi için de başka türlü davranma ihtimali yoktur. Bu iyi davranışın ne olduğunu keşfinin, ancak uzun süren bir zihinsel eğitimle kazanılabileceğinin altını çizen Platon, bunun herkes için mümkün olamayacağı gerçeğinden hareketle, Devlet adlı eserinde temellendirdiği “ideal toplum”un bilge yöneticilerine uyulması halinde, ahlâkî davranışın yerine getirilmiş olacağını söyler (Platon,1992: 101,102,171,172 vd.). Kişilerin doğru davranışın ne olduğunu bilmeleri halinde yanlış davranmayacakları görüşü ancak bir temenni olarak ele alınabilecek olan Platon’un ahlâk felsefesinin en belirgin özelliğinin,

¹ Tepe, aynı incelemesinde ahlâkın, ilki; hangi davranış ve normların iyi olduğunu belirleyen ve doğal olarak görelî olan, ikincisi; belirli bir ahlâk anlayışından bağımsız olarak ahlâklılık anlamında ele alınabilecek, “sözünde durmak”, “ırk ayrımı yapmamak” “insanlara eşit muamele yapmak” vs. gibi ilkeleri için iki tane tanımını verdikten sonra, üçüncü tanım olarak ve mantık ve ontolojiyle birlikte felsefenin en temel disiplinlerinden biri olan etikle aynı anlama geldiğini söyler.(Bkz. a.g.m., s. 11-16.) Bize göre ise, özellikle de etik ve siyaset ilişkisi gibi hem soyut hem de somut planda karşılığı olan/olacak bir konu ele alınırken bir felsefi disiplin olarak etikle -hangi tanımından yola koyulursa konulsun- ahlâk arasına kesin sınırlar çizmek hem pek mümkün olmayacak, hem de konunun irdelenmesinde metodolojik açıdan oldukça zorluklara yol açacaktır. Bu nedenle biz, özellikle de felsefe sorunsalına ilişkin olarak aynı anlamda kullanılabilecek yerlerde etik ve ahlâk kelimelerinin her ikisini de kullanmayı tercih ederek bu iki kavramın geçişliliğine uygun bir yaklaşım sergilemeye çalıştık.

daha sonra bir çok etik anlayışı da etkileyecek olan, doğrunun tek ve herkes için geçerli olduğu/olması gerektiğine ilişkin mutlakiyetçi yaklaşım olduğu söylenebilir.

Etik sorunsalını, her eylemin bir “iyi”yi arzuladığı ve bu iyinin nihai hedefinin de “mutluluk” olduğu şeklinde temellendiren Aristo (Aristoteles, 1998:1-4), mutluluğun kişiden kişiye, durumdan duruma değişebileceğini ve bilge kişilerin mutluluktan anladığının çoğu insandan farklı olduğunu söyler (Aristoteles, 1998:4). Bu tarifin spekülatif yanının ayırımında olan Aristo’nun, mutluluğu, “*erdemeye uygun etkinlikte bulunmak*” (Aristoteles, 1998:17) şeklinde tarif ederek bir sınırlama getirmeye çalıştığı görülür. “İnsan için iyi hayatın” mutluluk olduğunu belirten ve “insanların nasıl davranması gerektiği”ne ilişkin olarak da, “mutluluğu elde edecek şekilde” yani “*erdemeye uygun*” olarak davranmaları gerektiğini ifade eden Aristo’nun tıpkı ilk soruya verdiği cevap gibi bu soruya verdiği cevap da bir belirsizlik taşımaktadır. Aristo her iki cevabın taşıdığı belirsizliği aşmak için de, “itidalli olma” diye de tanımlanabilecek bir, “orta olma” halinden söz eder. Ona göre erdem, “*tercihlere ilişkin bir huy, akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur*” (Aristoteles, 1998:32). Her şeyde orta olmanın övünülecek bir durum iken uçta olmanın yerilmesi gereken bir tutum olduğunu ve her eylem ve etkileşim de ortayı bulmanın mümkün olmadığını belirten Aristo’ya göre; hasetlik, zina, hırsızlık, adam öldürme gibi eylemleri yapmak kendi başına kötü ve yanlıştır ve bunların ortası olmaz. Eylemler tek tek durumlarla ilgilidir. Örneğin; yiğitlik, korkular ve cüretlerle ilgili orta olmadır, korkusuzlukta aşırıya kaçmanın adı yoktur, ancak cüretlilikte aşırı olan cüretli, korkmakta aşırıya kaçarak yüreklilikte yetersiz kalma hali ise korkaklıktır (Aristoteles, 1998:33,34). Hazlar ve acılar konusunda da aynı orta olmayı yani ölçülülüğü tavsiye eden Aristo’ya göre bu orta olma hali sanıldığı kadar kolay değildir ve bu nedenle de “*erdemli olmak güç iştir*” (Aristoteles, 1998:38).

Aristo’nun orta öğretisi son tahlilde, kişinin kendisi için doğru olanı kendisinin bularak belirlemesini öngörmektedir ki, bu, bir kişi için iyi olan bir şeyin, başka birisi için kötü olabileceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Aristo etiğinin, Platon’un iyi ve kötüyü mutlak bir özellik olarak temellendirmesinden oldukça farklı bir yerde durduğu ve hem rölativist hem de empirist bir karakter taşıdığı görülmektedir (Stroll vd., 2008:27). Aristo’nun pek çok iyi ve kötü olabileceğini içkin bu rölativist etik anlayışının ileride de görüleceği üzere modern etik ve siyasetin bir çok unsuru içerisinde barındıran pragmatizmiyle de oldukça paralellik içerisinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Platon’un iyi hayat ve mutluluğun hazla bir ilgisinin olmadığı düşüncesinin, Aristo’da biraz daha yumuşatılarak, hazzın mutlulukta az ya da çok bir payının olduğu şeklinde dile getirildiği, mevcut anı temele alan bir filozof olan Epikür de ise, hazzın, iyi ve mutluluğun biricik ölçüsü olarak ele alındığı görülür (Stroll vd., 2008:35,36). Aslında, Epikür’ün hedonizm olarak bilinen bu öğretisi, yaygın kanının aksine, her türlü sıkıntıyı göze alarak tüm yaşamın haz peşinde geçirilmesinden çok temelde itidalli fakat haz alınacak bir hayatı tavsiye eder. Bu anlayışın içerisinde acıdan kaçış, acılarla hayatı zehir ederek, yaşanması muhtemel hazlardan mahrum olmama tavsiyesi de vardır. Ancak Epikür, acıların eşlik ettiği hazlardan çok, acısız hazları mutluluk kaynağı olarak görür (Stroll vd., 2008:36,37). Her ne kadar ayırım yapsa da, temelde, insanların mutluluğunun yegane koşulunun haz olduğunu ileri süren görüşleriyle, Epikür’ün

modern teorideki faydacılık, bireycilik gibi anlayışlarla aynı resmi paylaştığı görülür ki, hazzın asıl amaç olduğu ve hazza götüren eylemlerin kendi başlarına bir anlam ve önemlerinin olmadığı düşüncesi, ileride de görüleceği üzere, Machiavelli’de sistematize edilerek, siyaseti şekillendirmede kullanılacak bir anlayış haline getirilecektir.

Ahlâkî eylemin amacının, görelî bir kavram olan “mutluluk” değil, “ödev” olduğunu öne süren Kant, insanın eğiliminden dolayı değil de ödev gereği yaptığı davranışlarının bir anlamı olduğunu söyleyerek (Kant, 1984:146-151), “*Yakınlarımızı, komşumuzu, düşmanımız bile olsalar, sevmeyi buyuran kutsal kitaptaki yerleri de böyle anlamak gerekir. Çünkü bir eğilim olarak sevgi buyurulamaz*” (Kant, 1984:151) der. İnsan eylemlerinin, “ödevde uygun” ve “ödev gereği/ödevden dolayı” yapılan eylemler olarak mutlaka birbirinden ayrılması gerektiğini belirten Kant, bunlardan ilkinin değil, ikincisinin ahlâkî eylem olduğunu ifade eder (Kant, 1984:149). Çünkü ödevden dolayı yapılan eylemlerin, ahlâksal değeri erişilecek amaçtan da değil, onu yapmaya iten kuraldan kaynaklanır (Kant, 1984:151). İnsanın kesin bir buyruğa (kategorik imperativ) uymakla ahlâkî davranmış olacağını dile getiren Kant, bu kesin buyruğu şöyle ifade eder: “*Yalnız, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin ilkeye göre hareket et*” (Kant, 1984:170). “Sana yapılmasını istemediğin bir hareketi başkalarına yapma” şeklinde de okunabilecek bu buyruğun Kant’ın bir başka formülasyonunda şu şekilde ifade edildiği görülür: “*Öyle hareket et ki insanlığa, her seferinde, kendi kişiliğinde olduğu gibi başka herkesin kişiliğinde de yalnız araç olarak değil, aynı zamanda amaç olacak biçimde davranasın*” (Kant, 1984:176). Görüldüğü gibi, ahlâkî davranışı bir araç olmaktan çıkarıp, bizzat kendisine dayanan bir “amaç” haline getirmeye çalışan Kant, ödevin yasaya saygı gereği yerine getirilen bir zorunluluk olduğuna dikkat çekip, insanın herkes için geçerli bir yasa olmasını isteyeceği şekilden başka türlü davranmaması gerektiğini söyleyerek de (Kant, 1984:153), ödevin kriterlerini belirlemiş olmaktadır.

Etiği, kendi başına bir öğreti ve etkinlik oluşturacak nitelikte görmeyip bir üst yapı kurumu olarak ele alan Marx’ın görüşlerine de değinmek gerekmektedir. Bilindiği üzere Marx, toplumsal yapının temelinde alt yapı olarak tanımladığı üretim ilişkilerini koyar ve üst yapı içerisinde konumlandığı ahlâk, siyaset, sanat vs. gibi olguların, alt yapıca belirlenen, dolayısıyla da toplumdan topluma değişen kurumlar olduğunu söyler. Marx’a göre toplumun egemen maddî gücü olan sınıf, aynı zaman da zihinsel güçtür ve toplumun tüm zihinsel etkinliklerini de bu güç belirler (Marx-Engels, 1999:75). Bu bakış açısından dolayı Marksizmin anti etik bir eğilime sahip olduğunu belirten Sombart, başından sonuna kadar, Marksizmin bütününde etiğin zerresine rastlanmadığını, etik postulat dışında etik yargı olmadığını söyler (Brenkert, 1998:18). Brenkert de, Marx’ın ahlâk ve etik karşıtı ve bunlarla hiçbir şekilde ilgilenmek istemediğini gösteren hatırı sayılır miktarda bulgu olduğunu belirterek, tüm bunların, Marx’ın bir ahlâk görüşünün olmadığı anlamına gelmediğini onun kendi zamanının ahlâk ve etiğine karşı çıktığını (Brenkert, 1998:25,26), ancak, yine de son tahlilde bütüncül bir ahlâkçılığı ve görev etiğini küçümsediğini söyler (Brenkert, 1998:43). Bizim burada eksene aldığımız, insanların nasıl davranması gerektiğine ilişkin dolayısıyla toplumsal yapıya etki edecek ilkeler sunan bir etik anlayıştır ki, Peffer’in Marks’tan aktardığı, “*Komünistlerin asla ahlâk vaazı vermeyecekleri*” (Peffer, 2001:174), ve komünizmin, “*gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda kalacağı bir ideal değil, şimdiki durumu ortadan kaldıran bir gerçek hareket*” (Peffer, 2001:174),

olduğuna dair sözlerle, Komünist Manifesto'dan aktardığı “*Komünist devrim hiç kuşku yok ki geleneksel fikirlerden en radikal kopuşu gerektirir*” (Peffer, 2001:175) ifadeleri üzerine dile getirdiği: “*Demek ki Marks ve Engels sadece burjuva ahlâkını ya da özelde ahlâk teorilerini değil, genelde ahlâkı reddederler*” (Peffer, 2001:175) yargısı da, Marx'ın bu yönde bir anlayışa sahip olmadığını teyit etmektedir.

Buraya kadar irdelediğimiz etik yaklaşımların temel özelliği din kaynaklı olmamasıydı. Oysa hem ahlâkî normlarının somutluğu ve genişliği açısından hem de dayandığı referansın gücü açısından dine dayalı etik anlayışların, bireysel ve siyasal/toplumsal alanda diğer anlayışlardan çok daha etkili olduğu bir vakiadır. Bu nedenle kısa da olsa din ve ahlâk ilişkisine değinmenin gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

Din ile temellenen ahlâk teorilerinin ayırt edici özellikleri, Tanrı'nın varlığı ve vahiy hakikatinden hareket etmiş olmalarıdır (Kılıç, 2009:85). Bütün ilahî dinlerin temel gayelerinin öncelikli olarak ahlâkî bir birey ve toplum oluşturmak olduğu söylenebilir. Bundan dolayıdır ki bütün ilahî dinler, peygamberler ve onlara vahyedilen kutsal metinler aracılığıyla, nasıl davranırlarsa daha iyi ve ahlâkî olacaklarının yolunu gösteren ilkeleri tüm insanlığa bildirdiği görülür (Erdem, 2009:32,33). İnsan davranışlarının, iyi veya kötü nitelikleri açısından irdelenerek belli yasalara bağlanması konusu ilahî dinlerin en temel meselelerindedir ve dinlerin, ahlâkî oluşla bir dine mensubiyeti bir arada değerlendirmeleri, ortaya koydukları değerlerin ve vazettikleri ilkelerin insan davranışlarına geçirilerek örnek oluşturması bakımından da çok önemlidir (Ceylan, 1998:79,81). Bunu ahlâkî insanın, dinlerin çizdiği ideal insan tipinin somut planda tezahür etmesi demek olduğu şeklinde anlamak da mümkündür. Ceylan, dinlerdeki “Tanrı'nın emri” veya “Allah rızası için yapmak” ile Kant'ın, “Ahlâkî eylemin bir görev icabı olarak yapılması” arasındaki benzerliğe dikkat çeker, ancak, aralarında önemli bir fark olduğunu söyler; o da, dinlerde ahlâkî temel kurallarının kaynağı Tanrı iken Kant'ta bu kaynağın bizatihi insanın kendisinin oluşudur (Ceylan, 1998:82). Dolayısıyla Tanrı'nın insanlara peygamberleri ve kitapları vasıtasıyla ilettiği ahlâk kuralları hem daha evrensel hem de bireysel ve toplumsal anlamda görünürlük kazanacak bir mahiyete tekabül etmektedir. Dinî ahlâkla dinî olmayan ahlâk sistemleri arasında önemli bir fark da “tövbe” kavramıdır. İnsanların ahlâkî olmayan davranışlarından dolayı, pişman olup tövbe ederek sonrası için daha ahlâkî davranabilme imkanları, onlar için bir ümit ve dinamizm kaynağı olmaktadır (Ceylan, 1998:86). Dinî ahlâkî dinî olmayan ahlak sistemlerinden ayıran ve hem bireysel hem de toplumsal yansıması bakımından önemli bir etkiye sahip olan/olacak bir diğer fark da hiç kuşkusuz, “ahiret inancı”dır (Çağırıcı, 2006:178). Tüm bunlar, yani, yapılan etik dışı uygulamaların burada olmasa bile “öbür dünya”da hesabının sorulacağı inancı her zaman tövbe yoluyla kötülüklerden vazgeçebilme imkânı, ahlâk ve siyaset ilişkisinde hiç de hafife alınmayacak bir öneme sahip olacaktır. Gerek büyük ölçüde Eski Ahit'teki “on emir” den beslenen Yahudi etiği, gerekse de Hristiyan etiğinin, her ne kadar üzerlerinde tam bir mutakabat oluşmuş yekpare homojen bir ahlâk anlayışına sahip olmasalar da, ahlâkî davranışı Tanrı'nın buyruklarıyla ilişkilendiren bir yapı arz ettikleri görülür (Stroll vd., 2008:59,74).

Ahlâkî ilke ve davranışlara diğer dinlerden çok daha fazla ve kapsamlı bir yer veren İslam dininde ise ahlâk, dinin ayrılmaz bir parçası durumundadır (Erdem,

2009:33). Kur'an'la birlikte, “*Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim*”, diyen Hz. Muhammed'in söz ve davranışları İslam Ahlâkının temelini teşkil etmekte ve tasavvufî yaşantıya dayalı deruni bir iç yolculuk ve nefis mücahadesi şeklinde kendisini gösteren Tasavvuf ahlâkı da, esas itibarıyla Kur'an ve Hadise dayanmaktadır (Erdem, 2009:57,58). Ahlâkı, dinî yaşamın ayrılmaz bir parçası olarak öngören ve konuyla ilgili -Kur'an ve Hadisler başta olmak üzere- geniş ve kapsayıcı bir literatürün yer aldığı İslâm dininde, devletin ve siyasetin ana karakterini belirleyen ve iktidar erkinin uymakla yükümlü olduğu en önemli ilkelerden biri olan, “*iyiliklerin nasihat edilip, kötülüklerin men edilmesi*” manasına gelen “*emr-i bi'l ma'rûf, nehy'i anil münker*” ilkesi, -zaten hangi davranışın iyi ve ahlâki olduğu, hangisinin olmadığıın, geniş bir şekilde Kur'an-Sünnet ve bunlardan yola çıkılarak yazılmış metinlerde çok açık ve kapsayıcı bir şekilde dile getirildiği düşünülürse- ahlâkın siyaset üzerindeki olan/olması gereken etkisini ve siyasetin ahlâktan bağımsız düşünülmemeyeceğini göstermeye yetmektedir. Ki tarih boyunca İslam devletlerinde siyaset üzerindeki dinî etki ve hukukun temel ilkelerinin Kurân kaynaklı, ya da Kur'an ve Sünnete aykırı düşmeyecek şekilde dizayn edilmiş olması da, İslâm dinî ve ahlâkının, sadece teorik anlamda değil uygulanabilirlik anlamında da, siyaset üzerindeki kapsamlı belirleyiciliğini teyit etmektedir.

Görüldüğü gibi, İlahî dinlerin ortaya koydukları birey ve toplumun gönenmesini sağlayacak ahlâkî ilkeler ve değerlerin aynı zamanda, insanın Yaratıcısıyla olan bağımlı test edici bir mahiyete sahip olmaları, onların, sadece soyut bağlamda ele alınacak bir nitelik taşımadıklarını, bundan daha fazla, Yaratıcıya itaatın bir göstergesi şeklinde tezahür ettiklerini göstermektedir. Bu nedenle söz konusu ilkelere ve değerlere aykırı davranan insan aynı zamanda, Tanrının rızasını kazanmaya engel olacak bir tutum sergilemiş olmaktadır ki, böyle derûnî bir bağlayıcılığa sahip olan bir etik anlayışın siyaset üzerinde etkisinin oldukça fazla olduğu/olacağı da yadsınamaz bir gerçektir.

Kuşkusuz etik ile ilgili yaklaşımlar bizim yukarıda kısaca ele aldığımız anlayışlarla sınırlı değildir. İnsan eylemlerinin yöneldiği bir amaç var mıdır sorusundan, ahlâk yargılarının niteliği ve kişi vicdanı karşısında evrensel bir ahlâk yasası olup olmadığına; ahlâki eylemin amacının ne olduğu sorusundan, bu amacın sorgulanmasına kadar konuya dair geniş bir etik/ahlâk felsefesi literatürü vardır, ancak, çalışmamız açısından zikrettiğimiz temel etik yaklaşımların yeterli olduğunu düşünmekteyiz.

3. ETİK - SİYASET İLİŞKİSİ

Siyaset, farklı bilim/düşünce adamları ve farklı gelenekler tarafından, devletle ilgili olan veya bir hükümet etme sanatı olarak, işlerin yürütülmesi ve yönetimi olarak ya da çatışmaların tartışma ve uzlaşmayla çözümü ve toplumsal hayat içerisinde kaynakların üretimi, dağıtımı ve kullanımı gibi değişik anlamlarda ve farklı özellikleri ön plana çıkarılarak ele alınmıştır (Heywood, 2006:29). Ancak tüm bu farklı yaklaşımlar ve öncüllerin yanında siyasetin, genel anlamda iktidar ilişkilerini, özel anlamda ise devlet iktidarı ve yönetimini konu edindiği üzerinde bir ittifak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Yukarıda da göstermeye çalıştığımız üzere insanın nasıl davranırsa kendisi ve diğer insanlar için doğru bir hareket yapmış olacağı sorunsalını merkeze alan bir yaklaşım olarak ahlâk, siyaset üzerinde, Norman P. Barry'nin, R. M. Hare'nin, *Freedom*

and Reason adlı kitabından bir bölümü özetlerken kullandığı ifadeyle söylersek, “eylem/davranış kılavuzluğu” yapan/yapacak bir mahiyete sahiptir. Ahlâkî önermelerin temel işlevi, gereklilik belirten “davranış kılavuzları” olmalarıdır (Barry, 2004:125). Bu hem teorik olarak hem de tarihi-sosyolojik pratikler açısından yadsınamayacak bir hakikattir. Çünkü, toplumsal anlamda, tüm erdemini ve meşruiyetini, mensuplarına razı olacakları bir yönetim biçimi sunmadaki başarısından alan/alacak siyaset kurumunun, bireysel anlamda karşılaştırılabileceği bir durum olarak, kişilerin, kendilerini “erdemli insanlar” yapacak davranışları hayatlarına geçirmeleri anlamındaki “ahlâklı oluş” çabalarıyla yakın bir ilişkisi vardır. Bu sebepten dolayı hocası Sokrates’ten ahlâkın bir bilgi olduğu ve dolayısıyla doğru eylemde bulunma ve mutluluğun doğru bilgiye dayandığı görüşünü alan Platon’da da ahlâkla siyaset arasındaki yakın ilişkinin; “ahlâk küçük yani kişisel siyaset, siyaset ise büyük yani toplumsal ahlâktır”, şeklinde dile getirildiği görülür (Arslan,1999:81). Burada hem bu “davranış kılavuzları”nın ne olduğu ve toplum tarafından benimsenip benimsenmediği hem bunların ortak bir konsensüsle benimsenmiş olsa bile reel pratik olarak siyasal alana geçirilebilecek somutluğu için olup olmadığı hem de mahiyeti itibarıyla “güç”ü içeren iktidarın, bu gücü sınırlayacak bir ahlâki anlayış ve/ya da kendi siyasal-ideolojik hedeflerine uygun görmediği ahlâki değerler karşısında nasıl bir tutum sergileyeceği şeklinde aşağıda tartışmaya çalışacağımız bir dizi problematikten söz etmek mümkündür.

Siyasete kılavuzluk yapacak ahlâki ilkelerin ne ya da neler olduğu sorusu kuşkusuz yerinde bir sorudur. Çünkü somuttan çok soyut ve sınırlı olan etik anlayışlarla, hem nitelik hem de nicelik açısından uygulanabilirliği fazla olan yani “normatif” (kural koyucu) anlayışların siyasetle ilişkilerinin boyutları farklı olacaktır. Örnek verecek olursak, en normatif biçimlerini dinlerde bulduğumuz ahlâki ilkelerin, yukarıda da zikrettiğimiz nedenlerden dolayı, siyaset alanına yansımalarıyla, daha soyut ve temel ilkelere dayanan ve yukarıda çeşitli örneklerini sunduğumuz etik anlayışların siyasete yansımaları arasında mahiyetlerinden kaynaklanan hem anlam hem de etki farkı bulunacaktır ki bu da çok doğaldır. Ancak bu, ahlâkın siyaset üzerinde etkisinin olmayacağı, olamayacağı anlamına gelen argümanlara destek vermemektedir. Çünkü sadece, “yalan söylememek”, “insanlar arasında ayırım yapmamak”, “insan öldürmemek”, “adaletli olmak” vs. gibi bütün insanlığın ve -yukarıda belli başlı örneklerini sunduğumuz anlayışlarda da açıkça görüleceği üzere- hemen hemen tüm önemli ahlâk anlayışlarının ittifak ettiği evrensel ilkeler bağlamında düşünecek bile olsa bu üç-beş ilkenin dahi siyaset üzerinde ne denli etkili olacağı ve “iktidar”ın keyfi kullanılmasına nasıl engel teşkil edeceği anlaşılacaktır. Kaldı ki ahlâki ilkeleri, hukuki normlar üzerinde önemli ölçüde belirleyici olmuş kapsamlı öğretilerin etkisi ise hiçbir tartışmaya mahal bırakmayacak büyüklükte olacaktır. Ve bu durum, sahici bir ahlâki ilkenin evrenselleştirilebilir olması gerektiği (Barry, 2004:125) hakikatinin de doğal bir sonucudur. Dolayısıyla en soyut ve/ya da normu az etik anlayış üzerinden konuşulsa bile, ahlâkın siyasetle olan ilişkisini çokça dile getirildiği üzere, “reel olan”la, “ideal olan” bağlamında ele alarak, böyle bir ilişki kurulamayacağını -kurulması gerekmediğini değil- öne sürmenin hem teorik açıdan hem de tarihi-sosyolojik açıdan hiç de kolay olmayacağı düşüncesindeyiz.

Ahlâki ilkelerin siyaset etme gücünü elinde bulunduranlarca iktidarlarına engel olacağı düşüncesiyle baskı altına alınması hadisesi, dolayısıyla da, böyle bir toplumda ahlâk-siyaset ilişkisinin zorluğu meselesi, elbette, siyaset tarihi kadar hatta ilk iktidar

ilişkilerinin ortaya çıktığı insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Ancak, siyasetin normatif yapısının, yöneticilerin zihinsel tutumları ve ahlâkî nitelikleriyle yakın bir bağ içerisinde olduğu/olacağı da bir vakıdır (Bailey, 1964:342,343). Dolayısıyla ahlâkî hassasiyete sahip bir yönetici ve/ya da kamu görevlisi için ahlâkî bir çerçeve oluşturmak çok kolay olmamakla birlikte, kamu hizmetinde yönetsel davranışların ahlâkî niteliklerle desteklenmesi hem mümkün hem de gereklidir (Bailey, 1964:328,329). Yukarıda belirttiğimiz üzere, muktedirlerin iktidarları için ahlâkî ilkelerden vazgeçmeleri, kendilerine uygun yeni değerler inşa ederek toplumu bu değerlerle dizayn etmeye çalışmaları ya da baskıcı bir yönetimle toplumsal değerlerin siyasal alanda tezahür etmelerine engel olmaları hem siyasi tarih hem de siyasal düşünceler tarihinde çokça örneğini gördüğümüz vakılardandır. Kuşkusuz, ahlâk-siyaset ilişkisinin mümkünliğüne dair görüş ifade ederken bu iki alanın farklılığından kaynaklanan/kaynaklanacak problemleri göz ardı etmemek gerekmektedir, ancak, toplumsal yaşamda, siyaset-ahlak-din-hukuk vs. olgular arasındaki ilişkileri birbirinden bıkla keser gibi ayırma çabasının da, olgu-değer ayrımı üzerine kurulu radikal bir özne-nesne kesikliliğini mümkün gören pozitivist bir yanılmanın ürünü olduğu çok açıktır. Ki bu anlayış, ahlâkın çabucak bilim dışı ilan edilerek, değil pratiğe uygulamak sözünün dahi edilemeyeceği bir kategorizasyona tâbi tutulup, tarih dışı bir konuma itilmesine yol açacaktır ki bugünkü modern paradigmanın ahlak-siyaset ilişkisine yaklaşımı büyük ölçüde bu yödedir.

Bilindiği üzere siyaset sadece “içeride” yapılan “içeri” ile sınırlı bir faaliyet alanı olmayıp, aynı zamanda diğer toplum/devletlerle olan ilişkileri de kapsayan, o ilişkilerin kendi toplumuna olan yansımalarının da sebep ve/ya da sonucu olan bir süreç ve etkinliktir. Dolayısıyla, ahlâkî ilkelerin kılavuzluğunun yine siyasetin olmazsa olmazlarından olan ve mahiyeti itibarıyla ahlâktan çok uzağa düş-ebil-en “menfaat” ile nasıl telif edil-ebil-ceği sorunsalı da olanca heybetiyle karşımızda durmaktadır. Bu nedenle kendisinden sonraki geleneksel ahlak ve siyaset ilişkilerinde adeta yeni bir çığır açmış ve ahlâk-siyaset ilişkisi denilince ilk akla gelen isimlerden biri olan Machiavelli’nin düşüncelerini de bu bağlam içerisinde ele almamız gerekecektir.²

Daha baştan insanların kötü olduğu ön kabulünden yola çıktığı görülen Machiavelli’ye göre, insanlar kötü niyetli olduğu için, bir hükümdar, kendisine zarar verecek bir durumda, ya da söz verdiği zamandaki şartlar değiştiğinde, rahatlıkla sözünden dönebilir (Machiavelli, 1994:87). Hükümdarın mümkün olduğunca iyilikten uzaklaşmaması gerektiğini, ama devleti korumak için çoğu kez verdiği söze, merhamete, insanlığa ve dine aykırı davranabileceğini söyleyen Machiavelli’ye göre, hükümdar sadece kendisinin ve devletin bekasını amaçlamalıdır (Machiavelli,

² Bilindiği üzere, bir insanın düşüncelerini sadece yaşadığı çevre, toplumsal koşullar, içinde doğduğu kültürel değerlere indirgemek ne denli yanlış olacaksa, bu olguları dikkate almadan incelemek de aynı ölçüde eksik değerlendirmelere yol açacaktır. Bu sebeple Machiavelli’nin düşüncelerine geçmeden önce dönemin İtalya’sına kısaca bir göz atmak gerekecektir. Machiavelli’nin (öl.1527) düşüncelerinin oluştuğu XVI.Yüzyılın başlarında İtalya henüz ulusal bir devlet kuramamış olup, kısa aralıklarla doğup batan, kısa ömürlü prensliklerle, cumhuriyetlere bölünmüş durumdadır. Bu küçük devletlerin kurulup yıkılmasında, İtalya’yı istila eden yabancı güçlerin, Fransız ve İspanyol ordularının etkisi de çok büyüktür. Bu küçük devletlerin yöneticileri, -özellikle de Roma’daki Papalar- topraklarını genişletmek ve güçlerini artırmak için istilacı ordulardan yardım istemekten çekinmemektedirler. İşte, Machiavelli’nin İtalya’nın ulusal birliğin savunarak, merkezi güçlü bir devletin kurulmasını amaçlayan fikirleri böyle bir ortamda doğmuştur. Bkz. Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul 2000, s. 103,104.

1994:88,89). “Bunu sağlamak için başvuracağı araçlar her zaman doğru ve övgüye değer olacaktır” (Machiavelli, 1994:89) diyen Machiavelli’nin bu söz ve yaklaşımının sonradan, ‘amaca giden her yol doğrudur’ ve/ya da ‘amaç aracı meşrulaştırır’ şeklinde, adeta bir aforizma haline dönüştürüldüğü görülür.

Görüldüğü üzere, amacı İtalya’nın içinde bulunduğu siyasal bunalımdan kurtulması ve İtalya yarımadasındaki devletlerin birleşerek, güçlü bir birlik oluşturması olan Machiavelli bunu gerçekleştirme ve sürdürmenin önünde engel olarak gördüğü her şeyi olumsuzlayarak, yeri geldiğinde “siyaset”i -devletin bekâsı adına- ahlâkî ve insani ilkeler alanı olmaktan tamamen çıkarabilen, katı bir gerçekçilik fotoğrafı ortaya koymaktadır. Ancak, yukarıda da görüldüğü gibi, Machiavelli’nin, aslında, siyasetin etikle bir ilişkisinin olamayacağına değil olmaması gerektiğine dair bir düşünceyi dillendirdiğine özellikle dikkat etmek gerekmektedir. Onun için biz, Machiavelli’nin yaptığı, etiğin oportünist ve pragmatist kaygılarla parantez içine alınabilirliği/alınması gerektiğine dair –kuşkusuz çok önemli- değerlendirmelerin, etik ve siyaset ilişkisinin bir ve aynı fotoğraf içerisinde ele alınmaması gereken argümanlar için yeterince temel oluşturmadığını, etik ve siyaset arasındaki hem epistemolojik hem de ontolojik anlamdaki büyük kopuşun, çokça dile getirildiği üzere Machiavelli’nin eseri değil aşağıda da göstermeye çalışacağımız üzere, modernliğin ürünü olduğu düşüncesindeyiz.³

4. MODERN ETİK VE SİYASET

Aydınlanmadan mülhem akılcılıkla sıkı sıkıya bağlı olan ve toplumun merkezine ahlâk, dinî inançlar, geleneksel değerler vs. gibi unsurlar yerine rasyonaliteyi koyarak akılcı bir toplum kurmayı hedeflemiş olan modernitede, akıl, sadece bilimsel ve teknik etkinliği yönetmekle kalmaz, insanların ve nesnelerin yönetimini de elinde tutar (Touraine, 2000:24). Geleneksel kazanımları kabul etmeyen modern akıl, tüm inançlar, toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimlerini sil baştan yaparak, yeni bir birey ve toplum inşa etmiştir (Touraine, 2000:25). Taylor, ahlâktan siyasete, ekonomiden kültüre kadar hemen her alanda önemli krizler doğuran modernliğin yol açtığı sıkıntıları üç sebebe dayandırır. Bunlardan ilki bireyciliktir; modern bireyci anlayış, insanı önceki ahlâkî ufuklarından koparmış, öte dünya anlayışı ve inancıyla kozmik düzenin parçası olarak bir anlam ifade eden insana sunduğu modern özgürlük paradigmasıyla, onun bu özelliklerini ortadan kaldırmış, böylelikle onun anlam dünyasının büyüsunün bozulmasına neden olmuştur (Taylor, 1995:12,13). İkincisi; bu büyüsunün bozulmasıyla

³. Devlet yönetimi ve yöneticileri konu edinen metinlerin, sadece pragmatik kaygıları için olmadığına ilişkin olarak, İslam toplumlarında padişah ve yöneticilere nasihat etme amacıyla yazılmış olan siyasetname türündeki kitaplara da kısaca değinmekte yarar görmekteyiz. Ünlü Türk- İslâm düşünürü, Yusuf Has Hacip (öl. 1077) tarafından manzum olarak yazılıp, 1070 yılında, Kaşgar’da Karahanlılar Hükümdarına sunulan, “Kutadgu Bilig”; Selçuklu veziri Nizam-ül Mülk (öl. 1092) tarafından sultan Melikşah’ın tavsiyesi üzerine kaleme alınan “Siyasetnâme” ve Kınalızâde’nin (öl. 1571) şahsi ahlâktan, devlet yönetimine, dünyevi sorumluluktan uhrevi sorumluluğa kadar bir çok konuyu derinlemesine incelediği “Ahlâk’ı Alâî” gibi eserlerini bunlara örnek verebiliriz. Bu tür eserlerde yöneticilere -ayet ve hadislerden de örneklerle- yönetimin nasıl ahlâkî bir temele dayandırılacağı/dayandırılması gerektiği anlatılmakta ve siyasetin sadece bu dünyaya yönelik bir faaliyet alanı olmayıp öte dünya kaygısını da içinde taşıyan ahlâkî bir etkinlik olduğunun/olması gerektiğinin altı önemle çizilmektedir. Ahlâk ve siyaset ilişkisinin içinde barındırdığı/barındırabileceği çeşitli handikapları da dile getiren bu eserler, bu handikapların İslâmî değerlerin siyasete rehberlik etmesiyle aşılabileceğini ve bir toplumda salt yasaların istenilen sonuca ulaşmada yeterli olmayacağını anlatarak, yüzyıllar öncesinden ahlâk ve siyaset ilişkisinin olmazsa olmaz birlikteliğine dikkat çekmektedir.

yakından ilişkili olan “araçsal akıl”dır. Amacına ulaşmak için tüm çevreyi hoyratça kullanmaktan imtina etmeyen bu akıl, her şeyin ölçüsü haline getirilmiş ve değerler, verimlilik ve fayda kriterleriyle belirlenmeye başlamıştır. Üçüncüsü ise; bireycilik ve araçsal aklın siyasal hayat üzerindeki korkutucu sonuçlarıdır. Araçsal aklın etrafında şekillenmiş modern toplumun hem bireylerinin hem de tüm gruplarının özgürlüklerinde, aslında -sanıldığı gibi aksine- büyük daralmalar vardır. Bireyin yabancılaşması, siyasal katılımın azalması gibi olguların da yer aldığı bu üçüncü kaynakla birlikte tüm bu etmenler, modern birey ve toplumlarda büyük bir anlam yitimi ve bunalıma yol açmıştır (Taylor, 1995:15,17). Ve doğal olarak da dünya sahnesine barış, refah ve özgürlük vaadiyle giren modernlik; insanlık suçları, soykırımlar, iki dünya savaşı, sömürler gibi bir hayli kabarık sicili nedeniyle de, bu durumun, onun yol açtığı ahlâkî çöküntünün ve araçsal aklının insan üzerindeki bumerang etkisinin sonucu olduğu argümanlarıyla haklı olarak sorgulanmaya başlanmıştır (Sarıbay, 1998:55).

Siyasal-toplumsal alanın yasalarının, dinî-ahlâkî vs. diğer kaynaklardan değil, insan aklının ortaya koyacağı ilkelerle belirleneceğini öngören ve dinin yerine rasyonaliteyi merkeze alan modernitede akıl, izin verme ve onaylama otoritesi haline gelmiş, böylelikle, geleneksel ahlâkî anlayış ve ilkeler bu otorite değişimi sırasında birer birer tasfiye edilmiştir (Heler, 2000:169). Geleneksel olan modern olan tarafından dışlanınca, haliyle, geleneksel ahlâk(lar)ın normatif ilkeleri de, doğru ve iyinin sadece kendisi tarafından tayin edilebileceği iddiasındaki modern akıl tarafından dışlanmış ve herkese göre değişebil-en, “iyi”, “kötü” ve “doğru davranışlar”ı için göreceli ahlâk anlayışları ortaya çıkmıştır ki burada artık, geleneksel siyaset ve etik ilişkisinden bambaşka mahiyete sahip bir modern siyaset-etik ilişkisi söz konusu olmaktadır. Bugün modern bir yasallaşma krizine doğru gidildiğini söyleyen Schaar, bunun, bizzat modernliğin ürettiği bir durum olduğunu söyler. Bu krizi oluşturan temel öğeler ise, özelliikle, akılcılık, verimlilik, iktidar kültürü ve tutkusu ve etik göreceliliktir. Bu paradigmatları için modern zihin, modern devletin siyasetinin yürütülmesinde ahlâkî değerler yerine hukuku ikame etmiştir (Schaar, 2000:14). Kuşkusuz bu, zamanı kendisinden yola çıkarak tanımlayan ve kendisinden önceki hemen hemen tüm kazanımları ve değerleri antropolojik bir yaklaşımla tarih dışı bir konuma iten modernlik için aynı zamanda paradoksal bir tutumdur. Çünkü bugün modernliğin toplumsal düzenlemedeki en önemli aktörü durumundaki hukukun oluşmasında ahlâkî ilkelerin etkisi yadsınamayacak ölçüdedir. Ahlâk bazen yargılama süreci aracılığıyla zımnî ve ağır bir biçimde bazen de yasama yoluyla açıkça ve ani alarak hukuk üzerinde belirleyici rol oynamaktadır (Hart, 2000:14).

Ancak, hem modernitenin bu etkinin farkına vararak, alabildiğine bir sekülerizasyon politikasıyla ahlâkın hukuk üzerindeki belirleyiciliğini çok önemli ölçüde azaltmasının hem de etik göreceliliği aklî olmanın olmazsa olmaz bir gereği gibi sunmasının sonucu olarak, bugün, siyasetteki etik boşluğu hukuk ve bürokratik örgütlenme ile doldurarak insanı çepeçevre kuşatan modern devlette, -lokal örnekler dışında- kayda değer bir siyaset ve etik ilişkisinin varlığından da söz edilemeyeceğini vurgulamak gerekmektedir. Ve modernliğin, kendinden önceki ve/ya da ötekileştirdiği değerlerin onun tüm çabalarına rağmen hayatın dışına itilemediği/itilemeyeceği gerçeğini bir türlü anlamayan/anlamak istemeyen tavrının sonucu olan bu durum, yukarıda da dile getirildiği üzere, insanlığın bugün karşı karşıya bulunduğu büyük ahlâkî bunalımın siyasal boyutuyla çok yakından alakalıdır.

5. SONUÇ

Görüldüğü üzere geleneksel ahlâk anlayışları ile modern ahlâk anlayışlarının siyasetle olan ilişkileri de, geleneksel olan ile modern olan arasında olduğu gibi büyük bir mahiyet arz etmektedir. Özellikle de, -yukarıda dinlerle ilgili kısımda da vurgulamaya çalıştığımız üzere- yükümlü bulunduğu ahlâkî ilkelere uymanın aynı zamanda “yaratıcısının rızasını kazanmak” anlamına geldiğinin bilinciyle hareket eden yönetici elitin siyaset etme biçimleriyle, metafiziği hayatın ve tabii ki siyasetin dışında tutan bir paradigma üzerine kurulu modern siyaset arasındaki fark, hem zihni hem de pratik yansımaları açısından, doğal olarak, oldukça büyük olacaktır ki öyle de olmuştur. Bu nedenle, etik-siyaset ilişkisinin büyük eksen kaymasına uğradığı bu durum karşısında, bugün, -özellikle de modern toplumlarda- ahlâkın siyaset üzerindeki belirleyiciliğinin ne olduğu/olması gerektiği sorusundan çok daha anlamlı olacağını düşündüğümüz soru, araçsal aklı yeryüzünün merkezine koyup, kendi dışındakilerin sahip olduğu değerleri ustalıklı bir karalama ve küçümsemeyle ötekileştirerek arkaik ilan ede-bilen modernliğin, çoğulculuk, bireycilik ve sınırsız özgürlük söylemleriyle ilişkili olarak ürettiği etik göreceliliğin, herkesçe iyi karşılanabilecek erdemli davranışları için olup olamayacağı sorusudur.

Sonuç olarak; modernitenin, siyasetle yapısal ve bütüncül bir ilişki kurması pek mümkün olmayan göreceli ahlâkî çeşitliliği ve bunun doğurduğu/doğuracağı -yukarıda ele aldığımız- sıkıntılar bir yana, siyasi tarihe bakıldığında, kent devletlerden kral devletlere, imparatorluklardan ulus devletlere kadar, iktidarın kullanımında yani siyaset etmede, dine dayalı ahlâkî formlar içeren toplumlar başta olmak üzere, ahlâkın -farklı ölçülerde de olsa- siyaset üzerinde inkâr edilemez bir etkisi olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, siyaset ve ahlâk ilişkisinden söz ederken, bunun yaşanmışlığı ve yaşanabilirliğinin irdelenmesinden çok, toplum ahlâkının siyasi gücün hedefleriyle uyum ya da uyumsuzluğunun sebep olduğu/olacağı çatışma ya da uzlaşma alanlarını merkeze alarak, ahlâk-siyaset arasında bir doku uyumsuzluğu olduğunu öne süren yaklaşımların, hem teorik hem de tarihi-sosyolojik açıdan kabul edilebilir olmadığı düşüncesindeyiz. Çünkü aynı türden problemlerin, örneğin demokrasi ile yönetilen bir toplumun, demokrasi kültürüne sahip olmayışı veya tam tersi durumda da var olduğu/olacağı açıktır. Ya da dindar olmayan bir toplumun dinî hükümlerle yönetilme süreç ve sonuçlarının dindar bir toplumun yönetilmesindeki -aynı ilkeler söz konusu olsa dahi- süreç ve sonuçtan oldukça farklılık arz edebileceği gibi.

Dolayısıyla, ahlâk ve siyaset ilişkisini, olgusal örneklerden de yararlanarak kavramsal bir çerçeve içerisinde ortaya koymak pekâlâ mümkün iken, siyasetin ideolojik, konjonktürel, sert vs. etkenlerden dolayı değişebilen yapısından kaynaklanabilecek muhtemel ve yadsınamayacak bazı problemlerden yola çıkarak, ahlâk-siyaset ilişkisine dair bir “ideal” ve “gerçeklik” dikotomisi üretip, indirgemeci ve retçi bir yargıya varmanın sağlıklı bir yaklaşım olmayacağı düşüncesindeyiz.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (1998), *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ayraç Yayınları, Ankara.
Arslan, Ahmet (1999), *İslam, Demokrasi ve Türkiye*, Vadi Yayınları, Ankara.
Badiou, Alain (2004), *Etik*, (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul.

- Bailey, Stephen K. (1964), "Ethics and the Public Service", *Public Administration Review*, Vol.24, No. 4.
- Barry, Norman P. (2004), *Modern Siyaset Teorisi*, (Çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin), Liberte Yayınları, Ankara.
- Brenkert, George G. (1998), *Marx'ın Özgürlük Etiği*, (Çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Ceylan, Yasin (1998), "Din ve Ahlâk ", *Doğu Batı*, Ankara, Sayı 4, 79-86.
- Çağırıcı, Mustafa (2006), *İslam Ahlâkı*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Erdem, Hüsameddin (2009), *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınlar, Konya.
- Göze, Ayferi (2000), *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul.
- Hart, H.L.A. (2000), *Hukuk Özgürlük ve Ahlâk*, (Çev. Erol Öz), Dost Kitabevi, Ankara.
- Heler, Agnes (2000), "Modernitedeki Ahlâkî Durum", (Çev. Elif Çırakman), *Modernite Versus Postmodernite*, (Der. Mehmet Küçük), Vadi Yayınları, Ankara.
- Heywood, Andrew (2006), *Siyaset*, (Çev. Bekir B. Özipek vd.), Liberte Yayınları, Ankara.
- Kılıç, Recep (2009), *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Machiavelli, (1994), *Hükümdar*, (Çev. Selahattin Bağdatlı), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels (1999), *Alman İdeolojisi*, (Çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara.
- Peffer, R.G. (2001), *Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet*, (Çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Sarıbay, Ali Yaşar (1998), "Politik Teori, Modernite ve Etik," *Doğu Batı*. Sayı 4, 55-60.
- Schaar, John H (1989), *Legitimacy in the Modern State*, Transaction Publishers, New Brunswick.
- Stroll, A, A. A. Long, V. J.Bourke, R. Campell, (2008), *Etik Kuramları*, (Der. ve Çev. Mehmet Türkeri), Lotus Yayınları, Ankara.
- Taylor, Charles (1995), *Modernliğin Sıkıntıları*, (Çev. Uğur Canbilen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Tepe, Harun (1998), "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik: 'Etik' Kavramı, Tarihçesi ve Günümüzde Etik" *Doğu Batı*, Sayı 4, 11-28.
- Touraine, Alain (2000), *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev., Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Platon (1992), *Devlet*, (Çev., S. Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul.