

**T.C.  
Mersin Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Ana Bilim Dalı**

**JOHN RAWLS VE AMARTYA SEN'İN BAKIŞ AÇISINDAN ADALET  
KAVRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Serpil DURĞUN**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Mersin, 2012**



T.C.  
Mersin Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Ana Bilim Dalı

JOHN RAWLS VE AMARTYA SEN'İN BAKIŞ AÇISINDAN ADALET  
KAVRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Serpil DURĞUN

Danışman  
Prof. Dr. Sara ÇELİK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2012

Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Serpil DURĞUN tarafından hazırlanan “John Rawls ve Amartya Sen’in Bakış Açısından Adalet Kavramının Değerlendirilmesi” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başarılı



Başarısız

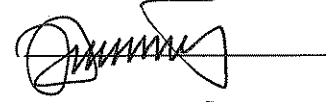


Başkan

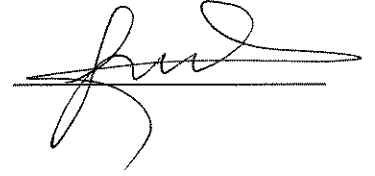
Prof. Dr. Sara ÇELİK  
(Danışman)



Üye  
Prof. Dr. Yaşar ERJEM

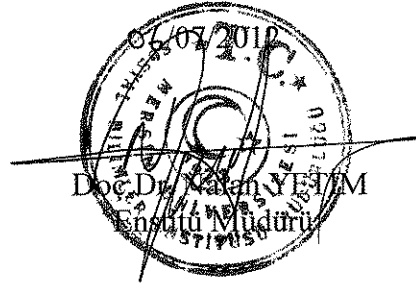


Üye  
Doç. Dr. Zehragül AŞKIN



Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylıyorum.



## ÖNSÖZ

Adalet kavramı hem siyaset felsefesinin hem de ahlâk felsefesinin temel kavramlarından biridir ve adaletin ne olduğuna ilişkin tartışmalar binlerce yıldır var olduğu gibi günümüzde de hâlâ güncelliğini korumaktadır.

21. yüzyıl acımasızca pay alma savaşlarının yaşandığı bir yüzyıl olarak karşımızda durmaktadır. Bu noktada küreselleşme, çoğulculuk, çatışma ve özel çıkarlar çerçevesinde şekillenen bu yüzyıl içinde tüm insanların barış ve refahtan adaletli bir şekilde pay alamadıkları dikkat çekmektedir. Zengin ile yoksul arasındaki yaşam kalitesi farkının makro boyutta arttığı çağımızda, insanların küresel bağlamda daha fazla adalet, eşitlik ve sosyal haklar talep ettiği görülmektedir. Nitekim, günümüzde birbirinden farklı düşünce ve inanca sahip grup ve toplumlar arasında anlaşmazlıklar ve tartışmalar çatışma derecesine varacak kadar yayılmış durumdadır.

Dolayısıyla, tarihin çeşitli dönemlerinde bireylerin, grupların ve toplumların bir arada barış içinde yaşamalarına olanak tanıyan oluşumların anlaşılabilmesi, aynı zamanda adalet düşüncesinin oluşumunun ve gelişiminin de anlaşılması anlamına gelmektedir.

Bu çalışmada, adalet kavramı çağdaş siyaset felsefesinin en önemli temsilcilerinden biri olan John Rawls ve John Rawls'u bazı noktalarda eleştirmekle birlikte ondan çok şey öğrendiğini vurgulayan Hint asıllı ekonomi ve felsefe profesörü Amarta Sen'in perspektiflerinden anlaşılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada, bilgi ve tecrübelerini benimle paylaşan, yol gösterici fikir ve önerileriyle çalışmama ışık tutan değerli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Sara ÇELİK'e içtenlikle teşekkür ediyorum. Ayrıca, her birinden çok şey öğrendiğim bölümdeki diğer hocalarıma da ayrı ayrı teşekkürlerimi sunuyorum.

Mersin, 2012  
Serpil DURĞUN

## ÖZET

### JOHN RAWLS VE AMARTYA SEN'İN BAKIŞ AÇISINDAN ADALET KAVRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Serpil DURĞUN

Bu çalışmanın amacı, John Rawls ve Amartya Sen'in bakış açısından adalet kavramının değerlendirilmesidir. Antik Yunan'dan günümüze kadar pek çok düşünür çeşitli adalet teorileri geliştirmişlerdir.

Bu çalışmanın birinci ve ikinci bölümünde Antikçağ'dan 20. yüzyıla kadar olan önemli filozofların adalete ilişkin görüşlerine yer verilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, adil bir toplumu düzenleyen temel siyasal ve toplumsal kurumların nasıl olması gerektiği sorusunun cevabının arandığı, 20. yüzyılın en önemli siyaset felsefecilerinden biri olan John Rawls'un adalet anlayışına yer verilmiştir. Bu amaçla, çalışmanın bu bölümünde *Bir Adalet Teorisi* adlı eseriyle adaleti hem ahlaki hem de siyasi olan şeylerin miheng taşı olarak gören düşünür John Rawls'un, yararçı etiğin karşısında konumlandığı "doğruluk olarak adalet" düşüncesi irdelenmeye çalışılmıştır. Rawls için adalet, eşitlik olarak görülmektedir ve Rawls birincil malların dağılımı üzerine odaklanmıştır.

Dördüncü bölümde, Amartya Sen'de adalet kavramı ele alınmıştır. Çağımızın en önemli düşünürlerinden biri olan Sen, 2009'da yayınlanan *Adalet Düşüncesi* adlı eserinde adaleti elde etmek için bizi kamusal akılla meşgul olmaya davet etmektedir. Adalet Sen için, kapasitelerdeki sarıh eşitsizliklerin bertaraf edilmesi anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra, Sen'e göre adalet, temel sağlık-bakım, eğitim hizmetleri gibi temel kapasitelere eşit bir şekilde ulaşma imkânını gerektirmektedir.

Bu çalışmanın beşinci ve son bölümde, John Rawls ve Amartya Sen'in adalet anlayışları karşılaştırılmıştır. Bu bölümde, her iki düşünürün adalet anlayışlarındaki benzerlik ve farklılıklar belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın sonucunda, Rawls'un ve Sen'in adalete ilişkin bakış açıları arasında benzerliklerden ziyade farklılıkların olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Adalet, John Rawls, Amartya Sen.

**ABSTRACT****AN ASSESSMENT THE CONCEPT OF JUSTICE FROM THE VIEWS OF  
JOHN RAWLS AND AMARTYA SEN****Serpil DURĞUN**

The purpose of this study is to assess the concept of justice from the views of John Rawls and Amartya Sen. From the Ancient Greeks to the present many thinkers have developed a variety of justice theories.

In the first and second parts of this study, the views of justice important philosophers from Antiquity to 20. century were examined.

The third part of the study one of the most important political philosophers in the twenty century, John Rawls', understanding of the justice, in which the question of 'how the basic political and social institutions that govern a fair society should be' is tried to be answered is explained. For this purpose, in this part of the study examines Rawls' perception of "justice of fairness" that he wants to stick to pragmatist ethics in his work entitled *A Theoria of Justice* which claims justice to be the touchstone of anything ethical and political. Justice, for Rawls is seen as equality and Rawls concentrated on the distribution of primary goods.

The fourth part of the study examines the concept of justice in Amartya Sen. Sen is one of the most important public intellectuals of our age who was published a major book, *The Idea of Justice*, in 2009. Sen invites us to engage in public reasoning in pursuit of justice. Justice, for Sen, is the elimination of unambiguous inequalities in capabilities. Further, it requires equal access to basic capabilities, such as health care, educational services.



The fifth and the last part of this research is to compare the perspectives of justice of John Rawls and Amartya Sen. In this chapter is to determine similarities and differences in the perspectives of justice of both thinkers. As a result of the study revealed that there are differences rather than similarities among Rawls' and Sen's in the views of justice.

**Key Words :** Justice, John Rawls, Amartya Sen.

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>i</b>
<b>ÖZET</b> .....	ii
<b>ABSTRACT</b> .....	iv
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	vi
<b>GİRİ</b> .....	1
<b>I. BÖLÜM: ANTİKÇAĞ'DAN AYDINLANMA'YA ADALET DÜŞÜNCESİNİN</b>	
<b>GELİŞİMİ</b> .....	13
I.1 Antikçağ .....	13
I.1.1 Sofistler .....	14
I.1.2 Platon .....	20
I.1.3 Aristoteles .....	23
I.2 Ortaçağ .....	27
I.2.1 Aurelius Augustinus .....	29
I.2.2 Thomas Aquinas .....	30
I.3 Rönesans: 15. ve 16. Yüzyıl .....	31
I.3.1 Sosyalist Ütopyalar .....	32
I.4 17. Yüzyıl .....	36
I.4.1 Thomas Hobbes .....	38
I.4.2 John Locke .....	42
I.4.3 David Hume .....	46
<b>II. BÖLÜM: AYDINLANMA'DAN 20. YÜZYILA ADALET DÜŞÜNCESİNİN</b>	
<b>GELİŞİMİ</b> .....	52
II.1 Aydınlanma: 18. Yüzyıl .....	52

II.1.1 Jean-Jacques Rousseau.....	53
II.1.2 Immanuel Kant.....	57
II.1.3 Adam Smith.....	65
II.2 19. Yüzyıl.....	69
II.2.1 John Stuart Mill.....	72
II.2.2 Karl Marx.....	77
II.3 20. Yüzyıl.....	84
II.3.1 Robert Nozick.....	85
<b>III. BÖLÜM: JOHN RAWLS'UN ADALET ANLAYIŞI.....</b>	<b>89</b>
III.1 John Rawls'un Etik Anlayışı.....	89
III.2 Yararcılık ve John Rawls'un Yararcı Etik Anlayışa Yönelik Eleştirileri.....	92
III.3 John Rawls'un Adalet Anlayışı.....	97
III.3.1 Adalet İlkeleri.....	105
III.4 John Rawls'un Adalet Kuramına Yöneltilen Eleştiriler.....	111
<b>IV. BÖLÜM: AMARTYA SEN'İN ADALET ANLAYIŞI.....</b>	<b>116</b>
IV.1 Amartya Sen'in Yararcı Etik Anlayışa Yönelik Eleştirileri.....	117
IV.2 Amartya Sen'in Kapasite Yaklaşımı.....	124
IV.3 Amartya Sen'in Kapasite Yaklaşımına Yöneltilen Eleştiriler.....	132
IV.4 Amartya Sen'in Adalet Anlayışı.....	135
<b>V. BÖLÜM: JOHN RAWLS VE AMARTYA SEN'İN ADALET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI.....</b>	<b>151</b>
V.1 John Rawls ve Amartya Sen'in Adalet Anlayışlarındaki Benzerlikler.....	151
V.2 John Rawls ve Amartya Sen'in Adalet Anlayışlarındaki Farklılıklar.....	154
V.2.1 Birincil Mallar Nosyonu.....	157

V.2.2 Pozitif ve Negatif Özgürlük .....	161
V.2.3 Küresel Adalet.....	164
<b>SONUÇ</b> .....	174
<b>KAYNAKÇA</b> .....	187

## GİRİŞ

Tarih boyunca düşünürler adalet kavramıyla yakından ilgilenmişlerdir. Buna karşın, adaletin ne olduğuna ilişkin kesin bir anlaşmaya varılamamıştır. Adalet kavramı üzerinde kesin bir anlaşmaya varılamaması, bu kavramın belirsiz ve görelî kalması çeşitli anlamların adalet kavramınca içerilmesiyle ve söz konusu kavramın hem etik hem de hukuksal bir değer yargısı taşımasıyla ilgili görülmektedir. Çünkü, değer yargıları toplumlara ve zamana göre değişim göstermekte, dolayısıyla bu durum adaletin içeriğinin de değişmesine dolaylı bir biçimde neden olmaktadır.

İngilizcede, *justice* sözcüğüyle karşılanan adalet kavramının bu dilde kökünü oluşturan *just* sözcüğü, “bir sistemin veya düzenin iyi işlemesi için gerekenin yapılmasını nitelemektedir” (Kaya, 2000:232). Etimolojik köken olarak ise, “Arapçada *adl* sözcüğünden dilimize geçmiş olan adalet kavramı hak, hukuk ve haklılıkla sıkı sıkıya bağlantılı içinde olan bir kavramdır” (Küçük, 2008:92). Bu açıdan adalet, “hak ve hukukun gerçekleşmesi, yerini bulması olarak sözlük anlamında tanımlanabilir” (Çeçen, 1993:17).

Adaleti, insan haklarıyla bağlantılı bir isteme ilkesi olarak değerlendiren Kuçuradi (2001: 45) ise söz konusu kavramı, “kişilerin temel haklarının korunması talebi ve mevcut koşullarda gereklerinin sürekli olarak, ülkeler ve dünya düzeyinde gerçekleştirilmesi talebi” olarak tanımlamaktadır.

Öte yandan Güriz (2001:32), “soyut ve genel olarak geçerli bir adalet kavramına ulaşmanın son derece zor olduğunu” belirtmekte ve bu nedenle pozitif hukuk kurallarının düzenli şekilde uygulanmasının adaleti gerçekleştirmenin ön şartı olduğunu vurgulamaktadır.

Nitekim, tarihsel olarak adalet kavramına yüklenen anlamlara baktığımızda, Antikçağ filozoflarının adaleti genellikle bireysel bir erdem olarak ele aldıkları görülmektedir. Sözelimi, Aristoteles için yasaya uygun davranmak ve eşitliği gözetmek anlamına gelen adalet, Aristoteles tarafından en genel ve geniş anlamda erdemlilik olarak görülmekte ve adaletin en çok yöneticide bulunması gereken bir erdem olduğu öne sürülmektedir.

Öte yandan, Ortaçağ'da adalet dinle ilgili olarak ele alınmıştır. Bu dönemde adalet ilahi adalet olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaçağ'ın önemli filozoflarından olan Aurelius Augustinus için, kutsal kitapta yer alan Tanrı'nın emirleri adaletin anayasası olarak kabul edilmektedir.

İnsanların birey olarak din sistemi karşısında özgürleşmeye başladıkları, doğalcı ve hümanist bir tutumun olduğu Rönesans'ta ise, adaletin görünümünün eşitlik biçiminde karşımıza çıktığı sosyalist siyasi ütopyalar dikkat çekmektedir. Sosyalist siyasi ütopyalarda özel mülkiyetin olmadığı eşitlikçi bir toplum oluşturma tasavvuru adaletin özünü oluşturmaktadır.

Bireyin doğuştan vazgeçilemez ve devredilemez birtakım haklara sahip olduğunun savunulduğu ve iktidarın dinsel kökenli olmayıp bireyin usuna ve iradesine dayandırıldığı 17. yüzyılda ise adalet, hak sahibi olan kişiye hakkının verilmesi esasına dayanmaktadır. Örneğin, Locke için adalet, doğal hukuka dayalı bir hak olarak her bir kişinin mülkiyet güvenliğinin teminat altına alınması anlamına gelmektedir.

Adalet konusu çağlardır tartışılmasına rağmen, esas olarak 18. ve 19. yüzyıllardaki Avrupa Aydınlanmasıyla birlikte ortaya çıkan sosyal ve ekonomik dönüşümler adalet kavramına yüklenen anlamın da değişmesine neden olmuştur. 18. yüzyılda laik bir dünya görüşü yaşamın her alanında temel kabul edilmiştir. 18. yüzyılın

önemli filozoflarından olan Kant için adalet, aklın düzenleyici idesi olan kategorik imperatifin politik bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant'a göre, adalet sadece halkın genel (birleşmiş) iradesinden doğar ve kökensel sözleşme veya toplum sözleşmesi olarak adlandırılır. Kant için sözleşme, her politik toplum için geçerli olan akılsal bir anayasadır. Bu anayasa adaletin üç ilkesi olan özgürlük, eşitlik ve bağımsızlığa dayanmaktadır ve ideal devlet tamamen hukukun koruması altındadır. Bu dönemin bir diğer önemli düşünürü olan Smith ise, adaleti başkalarının kişiliğine, malına ve şerefine zarar vermekten kaçınmak olarak tanımlamaktadır. Smith için, adaletin sağlayıcısı devlettir ve devlet tarafsız seyirci ilkesi ile bazı çıkar gruplarına imtiyaz tanımayarak suni eşitsizlikleri önlemelidir.

Pozitivist bir düşünüşün egemen olduğu 19. yüzyılda ise, özellikle tarih sahnesine işçi sınıfının çıkmasıyla birlikte, insanlar arasında var olan eşitsizlikler daha da görünür bir hal almış ve dolayısıyla bu durum yeni bir adalet anlayışının doğmasına yol açmıştır. Diğer bir ifadeyle, Sanayi Devrimi'yle birlikte çalışma alanında ortaya çıkan arz-talep ikilemi, çalışmak isteyenlerin aleyhine bir görünüm almıştır. İşte bu noktada, 19. yüzyılın önemli düşünürlerinden olan Marx'ın, 'herkesten yeteneği ölçüsünde alınacak ve herkese gereksinmesi kadar verilecektir' düşüncesi, adaletin dağıtıcı yönüne dikkat çekmekte ve Marx, dağıtıcı adaletin uygulanmasını toplumda öncül amaç saydığı eşitliğin gerçekleştirilmesi açısından zorunlu görmektedir.

20. Yüzyıla gelindiğinde, sosyal adalet adı altında yeni bir ilke başat bir rol oynamaya başlamıştır. Bu dönemde, doğuştan gelen haklarla birlikte sosyal haklara da dikkat çekilmiş, ekonomik ve sosyal haklar vurgulanmış ve böylece sosyal devlet düşüncesi önem kazanmıştır. Bunun yanı sıra sosyal adalet kavramı, gerçek anlamda Amerikalı felsefeci John Rawls tarafından oluşturulan adalet kuramıyla birlikte asıl

anlamını kazanmıştır. Adil bir toplumu düzenleyen temel siyasal ve toplumsal kurumların nasıl olması gerektiği sorusunun cevabının arandığı 20. yüzyılın en önemli siyaset felsefecilerinden biri olan John Rawls, adaleti hem ahlaki hem de siyasi olan şeylerin miheng taşı olarak görmektedir. Adaleti, eşitlik olarak gören Rawls birincil malların dağılımı üzerine odaklanmıştır. Diğer bir ifadeyle, Rawls'ta adalet birincil malların uygun bir dağıtımla toplum üyelerince paylaşılmasına ilişkin bir uzlaşım şeklinde belirmektedir.

Öte yandan, 21. yüzyıl acımasızca pay alma savaşlarının yaşandığı bir yüzyıl olarak karşımızda durmaktadır. Küreselleşme, çoğulculuk, çatışma ve özel çıkarlar çerçevesinde şekillenen bu yüzyıl içinde tüm insanların barış ve refahtan adaletli bir şekilde pay alamadıkları görülmektedir. Zengin ile yoksul arasındaki yaşam kalitesi farkının makro boyutta arttığı ve insanların küresel bağlamda daha fazla adalet, eşitlik ve sosyal haklar talep ettiği bu yüzyılda, tüm insanların barış ve refahını gözeten bir sosyal adaletin, bu küresel çağda, küresel dünyada nasıl sağlanabileceği sorunsalı üzerine odaklanan günümüzün önemli düşünürlerinden Amartya Sen, Rawls'un birincil mallara dayalı eşitlikçi adalet yaklaşımını eleştirmektedir. Sen'e göre, birincil mallar eşit olarak dağıtılmış olsa bile, bireylerdeki kapasite eksikliği çok farklı sonuçlar doğurabilir. Çünkü Amartya Sen için adalet, kapasitelerdeki sarih eşitsizliklerin bertaraf edilmesi anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra, Sen'e göre adalet temel sağlık-bakım, eğitim hizmetleri gibi temel kapasitelere eşit bir şekilde ulaşma imkânını gerektirmektedir.

Yukarıda da görüldüğü gibi, farklı çağlarda farklı düşünürlerce çok çeşitli adalet tanımları yapılmıştır ve yapılmaya da devam edilmektedir. Farklı çağlarda farklı düşünürlerce adaletin tanımının farklılık göstermesinin temeli, doğal hukuk ve pozitivist hukuk yaklaşımlarının adalete bakış açılarındaki farklılığa dayandırılabilir.



Doğal (tabii) hukuk görüşüne göre, kanunlar yapılırken kişisel ve keyfi yönelimlere değil, daha yüksek düzeyde ölçüt alınması gereken doğal adalete dayanmalıdır. Aşkın bir adalet anlayışına sahip olan doğal hukuk görüşüne göre, doğal kanunlar zaten tabiatta mevcut olduğu için, insanlar akılları ile tabiatta mevcut olan bu adalet amacına yönelen normları tespit ederler. Pozitif hukuk normları ise, tabiatın yapısında mevcut olan adaleti belirleyen bu normlara dayanmalıdır. Eğer pozitif hukuk normları bu şekilde belirlenirse, bütün ülkelerin bütün zamanlarda benimsemiş oldukları pozitif hukuk normları birbirine benzer olabilir. Her ülke için genel-geçer nitelikteki adil hukuk normlarının temeli ise, özellikle 17. yüzyıldan itibaren insan haklarına dayandırılmaktadır. İnsan hakları temelli rasyonel normlardan, toplumsal hayatın bütün sorunlarına çözümler getirecek prensipleri çıkarabilmek mümkündür. Kısaca, “doğal hukuk anlayışına göre, pozitif hukuk normlarına üstün ve önce gelen, insan aklının ürünü olan ebedi hukuk normları bulunmaktadır” (Küçük, 2008:97).

Görüldüğü gibi, “doğal hukuk, hukuku ikili bir temele oturtmaktadır: Olan hukuk ve olması gereken hukuk ayrımı doğal hukukun en önde gelen özelliklerindedir” (Çeçen, 1993:112). Her dönemde, toplumdan ve devletten önce bir hukukun var olduğunu ve bunun sonsuz olduğunu savunan doğal hukuka göre, insanın doğası ve onun toplumsal karakteri değişmediğinden dolayı doğadan çıkan hukuk da yer ve zamandaki değişme ile beraber değişiklik göstermez. Akıl asıl olduğuna göre, düşünen insan hukuk kurallarını aklıyla bulur ve bu durum her yerde aynıdır. Pozitif hukuk ise, toplumdan önce varolan bu doğal hukuku gerçekleştirmek, ona ulaşmak zorundadır. Çünkü doğal hukuka göre bir ülkenin hukuk düzeni, doğal hukuk ilkelerine uyduğu oranda gelişir ve adaletli bir görünüm kazanır.

Bunun yanı sıra, doğal hukukun temelini adalet düşüncesi oluşturmaktadır, hatta doğal hukuk adaletle eşanıamlıdır. Doğal hukuk açısından adalet, varolan hukuk düzeninin dışında ve üstündedir. Adalet bir düşünce olarak toplumdan ve hukuk düzeninden önce vardır. Bu nedenle, adalet bir ülkü olarak hukuk düzeninin önünde gider ve ona yol gösterir. Adalet bir ülkü olarak saltıktır, yer ve zamanla bağımlı olmadığından göreli değildir. Doğadan gelen hukuk doğal düzen içerisinde varolan adaletin somutlaşmış simgesidir. Değerler sıralaması içinde en üst yere sahip bulunan adalet doğal hukuk görünümünde tüm insanlara vazgeçilemez, devredilemez birtakım doğal haklar verir. Zamanla bu haklar değişmez ve ortadan kalkmaz. Doğal hukuk ve onun temeli olan adalet sonsuzdur, zamanla sınırlı veya bağımlı değildir. Çünkü, doğal düzen içinde varolan her canlı başta varolma, yani yaşama hakkı ile birlikte diğer bazı haklara da kendiliğinden sahiptir. Bu doğal haklar doğal hukukun temel taşlarıdır, dolayısıyla insanların yaptığı hukuk kuralları ile bu haklar hiçbir biçimde kısıtlanamaz veya ortadan kaldırılamaz

Diğer yandan, her zaman geçerli olacak bir hukuk sistemi araştıran doğal hukukun dayandığı ölçütlerin çağlara göre farklılık gösterdiği görülmektedir. Sözelimi, İlkçağda ‘tabiat’ kavramı üzerine kurulu olan doğal hukuk, “tabiatın hukuku, tabiattan kaynaklanan hukuk, tabiata uygun olan hukuk” (Gözler, 2008:79) gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla, bu dönemde hukukun geçerliliğinin kriteri olan adalet, tabiata uygunluk ile tanımlanmaktadır. Ortaçağda ise, doğal hukuk tanrısal iradeden kaynaklanan hukuk olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaçağda tabiatın Tanrı tarafından yaratıldığı ve hukukun kaynağında tabiatı yaratan Tanrı’nın bulunduğu kabul edilmektedir. Bu noktada adalet “Tanrı’ya dayanan, ondan ilham alan, onun emirlerine itaat eden” (Gözler, 2008:81) şeklinde tanımlanmıştır. Rönesanstan itibaren özellikle 17. yüzyılda toplum sözleşmesi düşüncesiyle birlikte doğal hukuk laik bir temele bağlanarak liberal siyaset anlayışını

destekleyen kanıt olarak kullanılmıştır. Diğer bir ifadeyle, Yeniçağa gelindiğinde doğal hukuk laikleşerek içerik değiştirmiştir. Bu dönemde hukuk, Tanrı'dan değil akıldan kaynaklanmaktadır. Burada kastedilen akıl “somut bir tek insanın akli değil, genel soyut anlamda beşeri akıldır, yani insanın akli tabiatıdır” (Gözler, 2008:81).

Doğal hukukun dayandığı ölçütler çağlara göre farklılık gösterse de, esas olarak “doğal hukukun akla dayanan rasyonel karakteri toplumsal olayların gözlenmesini, deneylerden sonuçlar çıkarılmasını küçümsemekte ve insanın toplumsal yapısından ileri gelen, doğada zaten varolan hukuk kurallarını insanın akli ile düşünerek bulabileceğini benimsemektedir” (Çeçen, 1993:110). Ancak deneyleri, somut olayları dikkate almaması, bilimsel gelişmelere uzak kalması nedeniyle doğal hukuk yaklaşımı zamanla gerçekliği yansıtmakta yetersiz kalmış, ortaya çıkan sorunlara çözüm üretmede tıkanıklıklar yaşamıştır. Bu durum, doğal hukuka doğrudan bir tepki olarak 19. yüzyılda pozitivist hukuk yaklaşımının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Doğal hukukun savlarını reddeden pozitivist yaklaşıma göre hukuk, yasaları yapan ve yerine getirmelerini sağlayan gücün dışında bir şeydir, yalnızca bu güce bağlı olarak onun bir işlevi biçiminde vardır. “Hukuk varolan bir gerçekliktir, doğal hukukun ileri sürdüğü gibi bir hukuk ölküsü değildir” (Çeçen, 1993:124). Dolayısıyla, pozitivist hukuk yaklaşımı adaleti doğal hukuk görüşünden farklı bir şekilde değerlendirmektedir. Pozitivist hukuk açısından adalet, var olan hukuk ile değerlendirilir. Bu görüşe göre hukukun en iyi biçimde uygulanması adaletin gerçekleşmesini sağlar. Diğer bir ifadeyle, geçerli olan hukukun gereği gibi uygulanması adalet demektir ve bu adalet varolduğu hukuk sistemi ile sınırlıdır. Her hukuk düzeni kendi adaletini kendi kuralları aracılığıyla gerçekleştirir. Hukuk düzeni varken ayrıca adalet aranmaz, çünkü her şey bu düzenin içindedir. Ayrıca, pozitivist hukuka göre, insanlık tarihinin gelişme süreci içinde ilk önce

pozitif hukuk uygulaması dikkat çekmektedir. Yani, pozitif hukukun belirmesinden sonra adalet ile ilgili değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır. Diğer bir ifadeyle, “adalet konusundaki değerlendirmeler, pozitif hukuk düzeni ile ilgili olarak yapılmış, pozitif hukuk düzenini oluşturan kuralların ve uygulamaların haklılığı veya haksızlığı üzerinde durulmuştur” (Güriz, 2001:20). Çünkü adaletle, haklılıkla ilgili değerlendirmeler yapılabilmesi için ilk önce şu veya bu şekilde belirilmiş bir hukuk düzeninin bulunması gerekmektedir. Hukuki pozitivizme göre, sadece yürürlükte bulunan yazılı hukuk kuralları gerçek hukuki değere sahiptir. Dolayısıyla, adalet a priori değil, a posteriori bir kavramdır. Fizik ötesi düşünce ve kavramlarla ilgilenmeyen hukuki pozitivizme göre, adaletin varlığı için kıstas alınacak ebedi ideal bir hukuka uygunluk şeklinde bir düşünce bulunmamaktadır. “Adalet fiziki, olgusal bir realite değil, bir değerdir. Bir değer olarak da fizik dünyada değil, fizik ötesi dünyada bulunmaktadır” (Gözler, 2008:86). Çünkü, pozitivist teoriye göre sadece olgusal yargılar ampirik olarak doğrulanabilirler. Buna karşın, değer yargıları bir bilim alanı değildir, dolayısıyla değer yargıları alanında yokluk ya da görecelilik tezi geçerlidir. Adalet de dahil olmak üzere a priori ve mutlak olan bir değer yoktur, dolayısıyla adil olanla adil olmayana tanımlayacak bir araç bulunmamaktadır. Değerlerin göreceliliğini kabul eden pozitivist hukuk yaklaşımına göre, adalet değeri konusunda herhangi bir şeyi kanıtlama imkânı bulunmamaktadır. Metafizik bir kavram olan adalet kavramı bilme konusu olamaz, bilim alanında kalarak adalet incelenemez, dolayısıyla pozitivist yaklaşıma göre hukuk bilimi adaleti tanımlamayı reddetmelidir. Bunun yerine, yani adaleti tanımlamak yerine, hukuk ile ilgili üzerinde anlaşma sağlanabilecek diğer konulara yönelmesi daha yararlı olacaktır.

Sonuç olarak, pozitif hukuk varolan, uygulanan hukuk anlamına gelmekte ve olması gereken hukukun karşıtı olarak bir gerçekliği belirtmektedir. Bu gerçeklik ise, bir

hukuk düzenidir, belirli bir anda geçerliliği toplumca benimsenen hukuk sistemidir. Bunun yanı sıra pozitivist anlayış hukuku olaylara dayandırmakta, yani hukuk olaylar kategorisinden oluşmaktadır. Bu nedenle, pozitivist yaklaşım toplumsal olaylarda, gelişmelerde ortaya çıkan normların hukuk metinlerinin içine alınmalarını savunmaktadır.

Görüldüğü gibi, farklı çağlarda farklı düşünürlerce adaletin tanımının farklılık göstermesi, doğal hukuk ve pozitivist hukuk yaklaşımlarının adalete bakış açılarındaki yukarıda belirtilen farklılıkların doğal bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan, adalet kavramı hem etik hem de siyaset felsefesinin temel kavramlarından birini oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, siyaset felsefesinin temelinde etik bulunmaktadır. Nitekim, Yunan düşüncesinde “Platon ve Aristoteles ideal devlete, yurttaşlarına iyi bir ahlâki hayat temin etme şeklinde bir görev yüklemişlerdir” (Cevizci, 2007: 353). Adaletin öncelikli hedefinin eşitliği ve toplumsal barışı sağlamak olduğu düşünüldüğünde, bu hedefin adalet kavramını iyi kavramına doğrudan doğruya bağladığı görülmektedir. Dolayısıyla, bu bağ ‘iyi’ kavramının ‘adalet’ kavramını kapsadığını göstermektedir. Ayrıca, adalet kavramının özünde insan onurunun, özgürlüğünün ve sahip olduğu haklarının dokunulmazlığı ve bu dokunulmazlıklar karşısında bütün insanların eşitliği fikri yatmaktadır. Bundan dolayı, “adalet, siyasi olmaktan ziyade ahlâki bir kavram olarak kavranmaktadır” (Gündoğan, 2003:5).

Nitekim Nutku, adaleti en yüksek ahlâklılığın içeriği olarak kabul etmekte, ancak “adaletin gerek toplumlarda gerek toplumlar arası ilişkilerde çıkar kollama siyasetçiliğine teslim edildiğini” (Nutku, 2005:119) vurgulamaktadır. Yine Nutku, bunun sonucu olarak hukuk devletinin üstünlüğü, dünya halklarının dayanışması, şeffaf siyaset, topyekun silahsızlanma, tüm kaynakların tüm halklarca hakça paylaşımı gibi çağımızı ilgilendiren gerçekliklerin tamamının gerçek olmalarına rağmen idealite alanına taşınıp

orada hapsedüklerine dikkat çekmektedir. Söz konusu bu gerçekliklerin yerine, devletler arası çıkar ilişkilerinin ‘eşyanın tabiatı’ olduğu düşüncesinin insanlara empoze edilmeye çalışıldığını vurgulayan Nutku devlet sırrı, güçler dengesi, stratejik-jeopolitik konum gibi kavramların asıl gerçeklik olarak bize sunulduğunu belirtmektedir.

Bu nokta dikkate alındığında, John Rawls ve Amartya Sen’in perspektifinden adalet kavramının incelenmesinin, söz konusu kavramın idealite alanından realite alanına taşınmasına katkı sağlayacağı öne sürülebilir. Çünkü, gerek John Rawls gerekse Amartya Sen’in bakış açısından adalet, soyut bir ideal olarak değil, tam tersine pratikte uygulanabilir bir realite olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan, John Rawls’in liberalizme egemen olan yararçı ahlâk anlayışına karşı adaleti temele alan alternatif bir teori ortaya koyması; Amartya Sen’in ekonomi bilimine yıllardır egemen olan yararçı yaklaşıma alternatif bir yaklaşım olan *kapasite yaklaşımını* ve bu yaklaşımın bir uzantısı niteliğinde olan adalet anlayışını ortaya koyması ve bunu yaparken her iki düşünürün geleneksel yararçılığı benzer şekilde eleştirmeleri, bu iki düşünürün birlikte ele alınıp incelenmesine olanak sağlamıştır. ‘John Rawls ve Amartya Sen’in Bakış Açısından Adalet Kavramının Değerlendirilmesi’ başlığını taşıyan bu çalışmada, adalet kavramı John Rawls ve Amartya Sen merkeze alınarak incelenmiştir. Çünkü, gerek Rawls gerekse Sen, adalet kavramına ilişkin çok önemli güncel bilgiler ortaya koymaktadırlar. Dolayısıyla bu çalışma, her iki düşünürün adalet kavramına sağladıkları içeriğin birlikte ele alınıp değerlendirilebilmesine olanak sağlamıştır. Ayrıca, genel olarak adalet kavramına ilişkin alanyazın incelendiğinde, söz konusu iki düşünürün birlikte ele alınıp değerlendirilmesinin kaçınılmazlığı da ortaya çıkmaktadır.

Bunun yanı sıra, gerek siyaset felsefesinde gerekse ahlâk felsefesinde temel bir kavram olan adalet kavramının John Rawls ve Amartya Sen’in perspektifinden

incelenmesi, bu çalışmanın disiplinler arası bir çalışma olmasını sağlamakta ve dolayısıyla farklı ana bilim dallarının ileride yapacakları benzer konudaki çalışmalara, bu çalışmanın kuramsal ve kavramsal bir temel teşkil edebileceği de düşünülmektedir.

Sonuç olarak, gelecekte adalet konusunda akademik çalışma yapacak olan felsefe alanındaki araştırmacıların yanı sıra, adalet kavramıyla ilişkilendirilebilen diğer değişkenler ya da kavramlar üzerine çalışan alan dışındaki araştırmacılar için de bu çalışmanın yol gösterici olacağı beklenilmektedir. Ayrıca, yapılan çalışmanın bu çalışmadan yararlanacak olan bireylerin adalet olgusuna ilişkin farkındalık ve hassasiyetlerini arttıracacağı da umut edilmektedir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında, bu araştırmanın ana temasını adalet kavramının oluşturması ve söz konusu kavramın Felsefe Ana Bilim Dalı'nda çalışılmış olması, veri toplama yöntemine ilişkin olarak literatür taraması yönteminin kullanılması gerekliliğini doğurmuştur. Bu doğrultuda, kaynakçada verilen eserler araştırmacı tarafından ayrıntılı bir şekilde incelenerek, gerek siyaset felsefesinde gerekse ahlâk felsefesinde karşımıza çıkan adalet kavramı öncelikle John Rawls'ın, ardından da Amartya Sen'in kendi perspektiflerinden değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeyi yaparken, John Rawls'ın ve Amartya Sen'in kendi yapıtları olan temel eserleri başlıca yol göstericiler olmuştur. Bunun yanı sıra, değişik yazarların gerek Rawls gerekse Sen üzerine kaleme aldıkları ve bu çalışmanın konusu içine giren çalışmalar da kaynakçada önemli bir yer tutmaktadır.

Son olarak, Çeçen (1993:9), “adaletin tarihinin insanlığın tarihi kadar eski olduğunu” belirtmekte ve ilk insan toplumlarından beri adalet sorununun hep var olup tartışıldığını vurgulamaktadır. Adaletle ilişkin olarak belirtilen bu vurgu dikkate alınarak, John Rawls ve Amartya Sen'in bakış açısından adalet kavramının değerlendirilmesini amaçlayan bu çalışma beş bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünde, Antikçağ'dan Aydınlanma'ya kadar olan dönemde adalet düşüncesinin gelişimine yer verilmiştir. Aydınlanma'dan 20. yüzyıla adalet düşüncesinin gelişimi ise, çalışmanın ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde John Rawls'ın, dördüncü bölümünde ise Amartya Sen'in adalet anlayışları incelenmiştir. Çalışmanın beşinci ve son bölümünde, John Rawls ve Amartya Sen'in adalet anlayışları karşılaştırılarak söz konusu iki düşünürün adalet anlayışlarında ortak noktalar ya da farklılıklar olup-olmadığı saptanmaya çalışılmıştır.



## I. BÖLÜM: ANTİKÇAĞ'DAN AYDINLANMA'YA ADALET DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ

### I.1 Antikçağ

Doğal hukuku ön plana çıkaran öğretiler ilk olarak İlkçağ Yunan felsefesinde karşımıza çıkmaktadır. İlkçağda 'tabiat' kavramı üzerine kurulu olan doğal hukuk, "tabiatın hukuku, tabiattan kaynaklanan hukuk, tabiata uygun olan hukuk" (Gözler, 2008:79) gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla, bu dönemde hukukun geçerliliğinin kriteri olan adalet, tabiata uygunluk ile tanımlanmaktadır. Yani, tabiata uygun olan şey adil, tabiata aykırı olan şey ise gayr-i adildir. İlkçağda adaletin kriteri olan tabiat (doğa) denildiğinde anlaşılan şey beşeri tabiat değil, fiziki ve biyolojik tabiattır ve toplumsal düzen, fiziki doğa düzenine uygun olmalıdır. İnsan tabiatı da tüm canlılar gibi biyolojik ve fiziki tabiata tâbi olduğu için, insanların koydukları kanunlar biyolojik tabiatın koyduğu kanuna uygun olduğu müddetçe insanların oluşturduğu kanunlar adil ve geçerli olabilir.

Öte yandan, Yunan düşüncesinin başlangıçta adalet, ahlâk ve hukuk kavramları arasında bir ayrım yapmadığı ve Yunan düşüncesinde adaletin bazen de iyilik sevgisi olarak değerlendirildiği görülmektedir. Ayrıca, adaleti adaletsizlik olgusuna dayanarak belirtmek yoluna da gidilmiş ve adaletsizlik olmasaydı, insanların adaletin ne olduğunu bilemeyecekleri ileri sürülmüştür. Diğer bir ifadeyle, "Yunan düşüncesinde adalet açıklanırken reddetme yoluyla belirleme yöntemi benimsenmiştir" (Güriz, 2001: 7).

Bunun yanı sıra, Yunanlı düşünürler genel anlamda adaleti bireysel bir erdem olarak ele almışlardır. Ayrıca, "Yunan filozoflarının hepsi adaleti savunmuşlar, ancak devlete pozitif bir öncelik ve mutlaklık tanımışlardır" (Çeçen, 1993:85). Ancak, sofistleri bu yargının dışında tutmak gerekmektedir. Çünkü, sofistlerin kendilerine özgü bir adalet

anlayışları bulunmaktadır ve bu noktada adaletin ne olduğuna ilişkin görüşleri kronolojik olarak sofistlerle başlatmak yerinde olacaktır.

### **I.1.1 Sofistler**

Platon'un *Devlet* adlı eserinin birinci kitabı Thrasymakhos adındaki bir sofistle Sokrates arasında geçen, adaletin ve adaletin amacının ne olduğunu ortaya çıkarmaya yarayan bir tartışmayla başlamaktadır. Siyasal içerikli olan ve hukuku bağlayan bu tartışma, adalet üzerine olan ilk felsefi tartışma olarak kabul edilmektedir.

Söz konusu tartışmada Thrasymakhos yürürlükte olan, insanların koyduğu kurallar sistemini eleştirir. Bu bağlamda, Thrasymakhos adaleti “daha güçlü olanın kendi çıkarına olanıdır” (Platon, 2010:42) şeklinde tanımlamaktadır. Thrasymakhos'a göre, her kurulu hükümet kendi çıkarına uygun olan yasalar yapmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Thrasymakhos için, her egemen sınıf yasaları yaparken kendilerinin, yani yönetenlerin çıkarına olan şeyin, adalet olduğunu yurttaşları için tanımlamakta ve eğer yurttaşlar yönetenlerin koydukları bu yasaları çiğnerse suçlu diye cezalandırılmaktadır. Thrasymakhos'a göre, her devlette hükümet koltuğunda güçlü olanlar oturur ve her hakimiyet biçimi de yasaları kendi çıkarlarına uyacak biçimde çıkarır. Sözelimi, demokraside demokratik yasaların, tiranlıkta tiranca yasaların çıkarılması gibi. Thrasymakhos için bu yasaları koyarken yönetici konumunda olanlar, kendi çıkarlarına olan bu yasaların halkın da çıkarına uygun olduğunu öne sürmektedirler. Bu yasaları ihlal edenleri de yasaya ve adalete karşı geldikleri gerekçesiyle suçlu bulmaktadırlar. Yani, Thrasymakhos'a göre her devlette adil olan aynıdır: Kurulu hükümetin çıkarına olan şey adalete, hakka uygundur. Buradan da Thrasymakhos “güçlü olanlar hükümet koltuğunda oturma kabiliyetine sahip

olduklarından, onların çıkarına olan şey adildir” (Platon, 2010:43) şeklinde bir sonuç çıkarmaktadır.

Adaletle ilişkin tartışmanın bu noktasına gelindiğinde Sokrates Thrasymakhos’un bu tespitini çürütmek için bir karşı tez ortaya koyar. Bu bağlamda Sokrates her şeye, her nesneye, ona düşen görevi gösterir ve bu görevin yerine getirilmesi için gerekli olan yeteneğe işaret eder. Sokrates’e göre, her sanat yöneldiği şeyin menfaatini hedeflemektedir. Örneğin, hekimlik sanatının hastanın menfaatini gözetmesi gibi yöneticilik sanatı da yönetilenlerin menfaatini gözetir.

Dolayısıyla Sokrates, yönetici konumunda olan kimsenin, bu konumda olduğu müddetçe kendi çıkarına değil de, yönettiği ve üzerinde sanatını uyguladığı kişilerin veya şeylerin çıkarına olan şeyleri gözettiğini ve bu doğrultuda emirler verip düzenlemeler yaptığını öne sürer. Yöneticilerin, bütün konuşmalarında ve eylemlerinde kendine tâbi olanların ve inananların yarar ve iyiliklerini kolladığını savunur. Çünkü, Sokrates’e göre hiçbir sanat, hiçbir resmi görev, kendi çıkarı için icra edilmez; yönetilenlerin çıkarı için, güçlünün değil güçsüzün çıkarları gözetilerek icra edilir. Gerçek bir yöneticilik sanatı sahibi, sanatını güzel değerlendirmek istiyorsa birtakım buyruklar verirken, hiçbir zaman kendi çıkarını değil, yönetilenlerin çıkarını düşünmek, buna göre buyruklar verip davranmak durumundadır ve bu yüzden yöneticiliğe razı olanlara ya ücret ya da şeref verilmelidir.

Sokrates’in bu açıklamalarına karşın Thrasymakhos, adaletin güçlünün işine yarayan şey olduğu savını sürdürür. Thrasymakhos öne sürdüğü savını daha da ileri götürerek, adaletli kişinin her işte adaletsiz kişi karşısında zararlı çıkacağını ileri sürer. Sözgelimi, ikisi bir işte ortak olsalar adil kişi devlete vergi verecek, çalıp çırpmayacak dolayısıyla daha az miktarda mala sahip olacaktır. Buna karşın adaletsiz kişi ise, daha çok

mala sahip olacaktır. Bu ikisi yönetime geldiğinde adaletli kişi kendini işine vereceğinden eviyle ilgilenmeyecek ve bu özelliği devlet malından faydalanmasına engel olacaktır. Adaletsiz kişi ise, büyük kazançlar sağlayıp mutluluğa ulaşacaktır. Thrasymakhos'a göre, adaletsizliğin son noktası zorbalık düzenidir ve zorba yöneticiye herkes muradına ermiş ve mutlu adam gözüyle bakmaktadır. Thrasymakhos için, insanlar adaletsizliğe uğramaktan korktukları için adaletsizliği ayıplarlar. Adaletsizlik hür adama adaletten daha çok yararır. Bu yüzden daha güçlü ve daha mutlu olur. En akıllı adamlar sonuna kadar adaletsizlik yapıp şehirleri ve milletleri ellerine geçirenlerdir. Sonuç olarak Thrasymakhos'a göre, adaletsizlik aklın ve üstün değerlerin yanında yer alır, dolayısıyla adaletsizlik Thrasymakhos için güzel bir şeydir.

Thrasymakhos'un öne sürdüğü 'adaletsiz olanın mutlu olduğu' savını çürütmek için Sokrates, adalet ve adaletsizlik arasında nasıl bir ilişki olduğunu irdeler. Sokrates için, adalet akıllılık ve değerlilik gibi bir anlama da sahiptir ve bu nedenle onun adaletsizlik karşısındaki üstünlüğünü ortaya çıkarmak çok kolay olmaktadır. Çünkü, Sokrates'e göre adaletsizlik bilgisizlik anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Sokrates için adaletli olan akıllı ve değerlidir, zorba olan da bilgisiz ve kötüdür. Bu nedenle, adalet adaletsizlikten daha güçlüdür. Adaletsizlik ister toplumlarda ister tek bir kişide bulunsun kin, kavga, geçimsizlik gibi kötü sonuçlar doğurur. Adaletsiz kişi doğrulara düşman olduğu gibi kendine de düşmandır ve adaletsizlik insanı iş göremez hale getirir. Kişiyi hem kendine hem de adaletli olanlara düşman eder. Çünkü Sokrates'e göre bu durum, adaletsizliğin doğasıdır. Buna karşın adalet iyi geçinmeyi ve dostluğu sağlar. Yaşamak kafanın işi olduğu için, kafa kendine özgü değerden yoksun olursa işlerini iyi göremez. Sokrates'e göre, her şey kendine özgü görevini yine kendine özgü yeteneği sayesinde hakkıyla yerine getirir, buna sahip değilse, görevini istenmeyen bir şekilde yerine getirir ve aynı ilke bütün diğer

şeyler için de geçerlidir. Ruhun da başka hiçbir şeyin yerine getiremeyeceği, sadece onunla gerçekleştirebileceği kendine özgü bir görevi vardır. Sözelimi gözetmek, yönetmek ve danışmanlık yapmak gibi ruhun kendine özgü görevleri bulunmaktadır. Sokrates'e göre, bu görevleri ruhtan başka bir varlığa atfedip onun görevleri olarak ilan edemeyiz. Buradan Sokrates ruhun da kendine özgü bir yeteneği olduğunu öne sürer ve ruh böyle bir yetenekten yoksun kaldığında, görevini yerine iyi bir şekilde getirebilmesi mümkün değildir. Sokrates'e göre kötü bir ruh, kötü bir yönetici ve bakıcı, iyi bir ruh da iyi bir yönetici olur. Diğer bir ifadeyle, kötü bir kafanın yönetmesi kötü, iyi bir kafanın yönetmesi iyi olur. Bundan da doğru kafanın ve doğru insanın iyi, kötü kafanın ve kötü insanın kötü yaşayacağı sonucunu çıkartır. Sokrates buradan, 'o halde adil, haksever bir ruhun yapıp ettikleri iyidir ve iyi yaşar; haksızlıktan yana olan, adaletsiz olan ise kötü yaşar' şeklinde bir sonuca varır. Sokrates'e göre, iyi yaşayan en büyük mutluluğa erer. Yani adaletli kişi mutlu, adaletsiz kişi ise mutsuzdur. Mutlu olmak yararlı, buna karşın mutsuz olmak zararlıdır. Dolayısıyla, Thrasymakhos'un öne sürdüğünün tersine Sokrates için, adaletsizlik hiçbir zaman doğruluktan daha iyi ve kârlı olamaz.

Öte yandan, Platon'un *Gorgias* diyalogunda karşımıza çıkan bir diğer sofist Kallikles ise, Thrasymakhos'un adalet tanımının tam tersini savunarak adaleti güçsüzlerin, zayıfların kendilerini korumak için güçlülere karşı kurdukları bir tuzak olarak tanımlar. Çünkü Kallikles, devlet-iktidar-güç-haksızlık eşitlemesini ve güçlünün zayıfa hükmetmesini doğaya dayandırır ve bunu güçlü için bir hak olarak görür. Kallikles'e göre, doğa güçlüye egemen olma hakkını vermiştir, güçlü olan bu hakkını dilediğince kullandığında mutlu olur ve dolayısıyla adaleti sağlar.

Kallikles'e göre yasaları zayıf adamlar yaparlar ve bu yasaları kendi çıkarlarına uydururlar. Zayıf adamlar bu yasaları çıkarları bakımından överler ya da çıkarları

bakımından yererler. En güçlülerin daha çok kazanmasını önlemek için, güçlülere gözdağı vermek için, bu kişiler insanın kendisine düşenden fazlasını istemesinin doğru olmadığını öne sürerler, fazlasını istemeyi çirkin gösterirler. Ancak kendileri, kendilerinden daha üstün olanlar kadar almaktan başka bir şey düşünmezler. Oysa Kallikles'e göre, tabiat en güçlünün en zayıftan daha varlıklı olmasına doğru demektedir. Kallikles için yalnız hayvanlar arasında değil, insanlar arasında da, güçlünün güçsüze hükmettiğini, her yerde ve her ırkta güçsüzün güçlüye boyun eğdiğini gösteren çok fazla örnek bulunmaktadır. Tabiata göre yasa, en sert davranışları bile doğru saymakta; en güçlü olanların satın almamış oldukları malları, kendilerine verilmemiş olan malları almalarını bile olağan karşılamaktadır.

Kallikles'e göre, eğer bir kimse felsefeyle uğraşacağı yerde önemli şeylerle uğraşırsa bu gerçeği anlamakta gecikmez. Bir süre felsefe okumak hoş olabilir, ama ileri yaşlarında da onunla uğraşanlar, doğru bir insan olmak ve ün kazanmak için öğrenilecek şeylerden habersiz olarak kalırlar. Kallikles'e göre, felsefeyi iş edinenler devletin kanunlarını anlamazlar, kamu işleri üzerinde konuşurken nasıl bir dil kullanılacağını bilmezler. Bu nedenle örnek alınması gerekenler boş şeyler üzerinde tartışanlar değil; varlığı, ünü ve daha bin türlü üstünlüğü olan kimselerdir.

Sokrates ise, devlette akıl değil, heyecan ve tutkular egemen olduğunda adaletsiz bir yönetimin ortaya çıkıp kötülöklere yol açacağını vurgular. Sokrates'e göre adaletsizlik, ölçsüzlük ve ruhun başka kusurları en büyük kötölöklere dir. Adalet bizleri bu kötölöklere den korur. En mutlu insan, ruhunda hiçbir kusur olmayandır. Adaletsizlikten kurtulamayıp yaptığı suçu ruhunda saklayan ise Sokrates'e göre en mutsuz insandır.

Sokrates'in bu görüşlerine karşı çıkan Kallikles'e göre iyilik kuvvet, kudret ve iktidar anlamına gelmektedir. Kudretlilerin buyrukları tabiata göre en iyi ve en güzel

olandır. En iyi ve iktidarlı olanlar ise, idare işlerinden anlayan ve korkusuz olanlardır. Krallar ve idareciler ellerinde tuttıkları gücün nimetlerinden sonuna kadar yararlanmalıdırlar. İsteklerinin yerine gelmesi onları mutlu eder. Arzularına karşı koymamak, elden geldiğince onların gelişmesini sağlamak, dediklerini yerine getirmek biricik erdemdir. Bütün isteklere sahip olup onları doyurabilmek ve mutlu yaşayabilmek için bundan zevk duymak gerekir. Hoş ile iyiyi bir tutan Kallikles'e göre, hoşça hayat mutluluk anlamına gelmektedir.

Erdem ve mutluluğu adalet gözetilmeksizin, güçlünün işine geleni yapmaya indirgeyen Kallikles'in bu savına karşılık olarak Sokrates şu cevabı verir: "Akıllı ile akılsızlar, bilgeler ile bilgisizler, korkaklar ile cesurlar acı ve zevki hemen hemen aynı derecede hissederler. Ancak, bilgeler ve cesurlar iyi, korkaklar ve duygusuzlar kötüdürler. İyiler kendilerinde iyilik bulunduğu için iyi, kötüler kendilerinde kötülük bulunduğu için kötüdürler" (Platon, 1982:498). Sonunda Sokrates, adaleti gözetmeksizin zevki erdem bilen Kallikles'in dalkavukluk yaptığını öne sürer.

M.Ö. 5. yüzyılın ortalarında karşımıza çıkan sofistlerin yaydıkları anlayışlardan en önemlisi, 'doğadan olan' ile 'insanın koymuş olduğu' kurallar arasında bir karşıtlık olduğu düşüncesidir. Doğal olanın (physei) toplumsal olandan (thesei), yani doğal hukukun pozitif hukuktan üstün olduğunu savunan Sofistler, yasaların ve ahlâk kurallarının çok değişik ve çeşitli olduğunu, yere ve zamana göre değiştiğini ve bunların insan eliyle konulmuş düzenler olduğunu iddia etmişlerdir. Herkesi her yerde ve her zamanda bağlayan yasaların ise, ancak doğa tarafından konulmuş yasalar olduğunu öne süren sofistlerle birlikte, bireycilik (individualizm) gelişmiş, insan istek ve gereksinmeleriyle her şeyin ölçüsü yapılmış ve doğruluk gibi yasaların bağlayıcılığı da görelilik (relativizm) kazanmıştır.

Sonuç olarak, sofistler için doğal hukuk tarih boyunca insanların kendilerinin koymuş olduğu pozitif hukuktan daha üstün, daha değerli ve daha bağlayıcı olarak kabul edilmektedir. Böyle bir anlayışa sahip olmaları nedeniyle sofistler, yürürlükte olan yasalarla, normlarla savaşımlar ve değer anarşisini körüklemişlerdir. Adaletin göreliliğini savunan, yasaları, hukuku, sosyal normları ve ahlâk kurallarını büsbütün sarsan ve tümel olan hiçbir ölçüyü kabul etmeyen sofistlere, mutlak adaletin var olduğunu ileri süren Sokrates, Platon ve Aristoteles karşı çıkmışlardır.

### **I.1.2 Platon**

Sokrates'in öğrencisi olan Platon, *Devlet*'in birinci ve ikinci kitabında doğruluk kavramını tartışmaktadır. Doğruluk, Platon'da adalet anlamına gelmekte ve adalet herkese hak ettiğini vermek olarak görülmektedir. Adaleti, 'her yerde güçlünün işine gelendir' şeklinde tanımlayan sofistlerin adalet tanımını doğru bir tanım olarak görmeyen Platon, bu tanımının geçersizliğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Platon'a göre, her yönetim yönetilenlerin iyiliğini gözetir. İyi bir kişi yönetimi eline almışsa, Platon için bunun nedeni bir nimete konmak ya da rahata kavuşmak düşüncesi değildir; bu işi kendisinden daha iyi yapacak birinin veya kendi ayarında birisinin bulunmayışındandır. Platon'a (2010:55) göre, "kötü bir kafanın yönetmesi kötü, iyi bir kafanın yönetmesi iyi olur." Çünkü, Platon (2010:71) için, "herkesin yaradılışı başka, yatkın olduğu iş başkadır." Bu nedenle, Platon için adil olan, herkesin yatkın olduğu işle uğraşmasıdır.

Platon'un adalet anlayışını doğru bir biçimde anlayabilmek için, öncelikle onun ruh anlayışını açıklamak gerekmektedir. Platon, ruhu üç bölüme ayırmaktadır: Ruhun idealar dünyasından gelen ve idealara yönelmiş olan akıllı (ussal) kısmı ile iki tane de ussal olmayan, isteyen, duyusal olan, bedeninin canlılığını ve duyularımızı idare eden kısmı



bulunmaktadır. Ruhun ussal olmayan iki kısmından biri duyarlı kısımdır ve ruhun duyarlı yönü usa yönelmiş durumdadır. Bu kısım, aklın yönetiminde olduğu için daha cesurdur ve akla uyarak soylu, güçlü, istençli eyleme yönelmiştir. Ruhun ussal olmayan diğer kısmı ise, akla karşı gelen istek kısmıdır. Bu kısım, bedensel isteklerin yönetimindedir ve haz peşindedir, dolayısıyla maddi şeylere, duyuşsal isteklere ve iştaha yönelmiştir. Ancak, Platon için insan ruhunun asıl önemli olan kısmı, idealar dünyasından gelen ussal kısımdır.

Platon'a göre, her insanda ruhun bu üç kısmından biri ağır basmaktadır ve toplumda ruhun her bir kısmına karşılık gelen üç insan tipi ortaya çıkmaktadır: Ruhun idealara yönelmiş ussal kısmı ağır basan kişiler bilgiyi sevenler grubunu oluşturmaktadır. Platon'a göre, bilgiyi sevenler grubu filozof ve yöneticilerden oluşur ve bunlar aynı zamanda öğreticilik görevini de üstlenmiş durumdadırlar. Ruhunun duyarlı kısmı ağır basan kişiler ise, toplumda koruyucular sınıfını oluşturmaktadırlar. Koruyanlar sınıfı iradeye karşılık gelmektedir. Şerefi, onuru ve namusu seven bu kısım, toplumun bekçileridirler. Son olarak, ruhunun istek, itki kısmı ağır basan kişiler de toplumun besleyenler takımını oluştururlar. Zenginliği seven, haz peşinde koşan besleyenler takımı, toplumun üretici sınıfını meydana getirmektedirler.

Böylece, Platon'un ideal devletinde bilgeliğe, şerefe ve zenginliğe ulaşmayı istemeleri ölçüsüne göre üç insan tipi ortaya çıkmaktadır: Akla karşılık gelen öğretmenler takımı, iradeye karşılık gelen koruyanlar takımı ve İtkilere karşılık gelen besleyenler takımı. Platon'a göre, bu insan tiplerinin her birinin sahip oldukları erdemler de farklı farklıdır. Öğretmenler takımının özel erdemi bilgeliktir. Bilgiyi seven öğretmenler takımı ideaların bilgisine sahiptirler, soyut bilgilere ulaşabilirler ve yasaları çıkarırlar. Yiğit olan koruyanlar takımının özel erdemi ise, cesarettir. Besleyenler takımının özel erdemi de, üretken ve çalışkan olmaktır.

Platon için bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet dört ana erdemi oluşturmaktadır. Yukarıda görüldüğü gibi bilgelik yöneticilerin özel erdemi, cesaret ise koruyucuların özel erdemidir. Ölçülülük ve adalet ise, belli bir grubun erdemi değildir, çünkü Platon'a göre bu iki erdem sosyal erdemlerdir ve bunların herkeste bulunması gerekir. Ancak Platon'da ölçülülük, yönetenlerin en iyiler olması, bunların dışında kalanların ise yönetilmeleri gerektiği düşüncesine sahip olmaları anlamına gelmektedir. Adalet ise, Platon için, her sınıfın kendi üzerine düşen ödevi gerçekleştirmesi demektir. Platon'a göre adaletin asıl önemi, öteki erdemlerin devlet çerçevesinde gerçekleşip yaşamasına olanak sağlamasından kaynaklanmaktadır.

Öte yandan, Platon'a (2010:65) göre, “adalet insanda olduğu kadar insan topluluğunda da bulunmaktadır” ve toplum, insanların birbirlerine ihtiyaç duymalarından dolayı doğmuştur. Bu bağlamda, Platon'un devletinde başta en iyiler (bilgiler) bulunmaktadır. Devletin yönetilmesi, kanunların konulması işi bilge kişi olan filozoflara verilmiştir. Filozofların buyurduğu şeyleri yürütmek, devleti korumak ve yaşatmak koruyucuların ödevidir. Geniş yığına düşen ödev ise, çalışmak ve buyruklara itaat etmektir. Platon'a göre yığın, bütün erdemlerin kendisinde birleştiği gerçek bilgiye dayanan felsefi erdemi hiçbir zaman edinemez; çünkü, insanların çoğunda maddi hazları amaç edinen ruhun aşağı itkileri egemendir. Bu itkilere karşı durabilen çok az sayıda insan vardır ve ancak bu tür insanlar felsefi bir hayat yaşama gereksinmesi duyarlar. Bu nedenle, devletin başında söz konusu gereksinmeyi duyan insanlar bulunmalıdır. Çünkü, Platon'a göre devletin son ereği yurttaşlara erdemli bir yaşayış sağlamaktır.

Özetle, “Platon'un adalet anlayışı tabakalı bir toplum anlayışının parçasıdır” (Çeçen, 1993: 96). Herkesin kendisine düşen görevlerini ve sınırlarını bilmesi temeline dayanan adalet, Platon'da halkın, yönetici sınıfının işlerine karışmayıp onları

eleştirmemesi ve yönetici sınıfının buyruklarına tam olarak itaat etmesi ve kendi işine, sınıfına ve görevine bağlılık duyması şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

### **I.1.3 Aristoteles**

Aristoteles ise, adalet ve adaletsizlik kavramlarını bir arada ele alarak adalet kavramını açıklamaya çalışmaktadır. Aristoteles'e göre adalet, "yasaya uygun olanda ve eşitliği gözetende, adaletsizlik ise, yasaya aykırı olanda ve eşitliği gözetmeyende olur" (Aristoteles, 2007: 91). Aristoteles için adalet, kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir, çünkü kendi amacını kendinde taşıyan erdem tam kullanılmasıdır ve bu nedenle erdemlerin en önemlisidir. Dolayısıyla, "adalet erdem bir parçası değil, erdem bütünüdür; karşıtı olan adaletsizlik ise, kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür" (Aristoteles, 2007: 92). Aristoteles'e (2007: 93) göre, "adalet erdemle aynı şeydir, ama adaletin olduğu şey ile erdem olduğu şey aynı değildir: Başkasıyla ilişkili olarak ele alındığında adalet; kendi başına, bir insan için bir huy olarak düşünüldüğünde ise, erdemdir."

Aristoteles için yönetici, adaletin, hakkın ve eşitliğin koruyucusudur. Çünkü, yönetici başkalarıyla ilişki içindedir ve yönetici adaleti kendisi için değil, başkalarının iyiliği için kullanmaktadır. Bu nedenle Aristoteles, adaletin en çok yöneticide bulunması gereken bir erdem olduğunu öne sürmektedir.

Görüldüğü gibi, adaletin en genel ve geniş anlamda erdemlilik olduğunu öne süren Aristoteles, ardından, adaleti dağıtıcı (bölüşdürülebilir) ve denkleştirici (düzeltici) adalet olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Dağıtıcı adalet, yurttaşlar arasında onur, para, mal gibi bölüşdürülebilir olan şeylerin dağıtılmasında karşımıza çıkmaktadır. Şeref ve malların vatandaşlar arasında bölüştürülmesi sırasında uygulanan dağıtıcı adalette, her vatandaşa

kendi yeteneğine, toplum içindeki durumuna ve katkısına uygun olan bir parça bölüştürülmelidir. Yani dağıtıcı adalet, bir yönüyle ekonomik bir açılımın ifadesidir. Aristoteles'te gelirin yeniden dağıtımı ihtiyacı, bireysel hak edişlerden, kişisel ihtiyaçlardan ve bireylerin sahip oldukları yetenek, kabiliyet ve donanımdan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla burada eşitlik, her vatandaşın kendi yetenek ve topluma katkısı oranında, kendi payına düşeni alması, yani hak ettiği kadarını alması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aristoteles'e göre, vatandaşlar yetenek ve değerleri bakımından birbirlerine eşit değillerse eşit şeylere de sahip olamayacaklardır. Böylece, Aristoteles için toplumda eşitlik ilkesi gerçekleştirilmiş olur. Burada amaç, "kişi ile devlet arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Kişinin devlete karşı ödevleri, kişinin kendi yeteneğine ve durumuna göre değişmektedir" (Çeçen, 1993:100).

Adaletin bu türünde "kişilerin eşitliğe aykırı ve eşit olarak bir şeye sahip olması söz konusudur" (Aristoteles, 2007: 95). Aristoteles'te ortak şeyleri paylaşırma anlamına gelen dağıtıcı adalet, bir oranlamaya (geometrik oranlama) göre olmaktadır. Nitekim, paylaşırma ortak mallarda olduğunda, katkıda bulunanların birbirlerine oranları ne ise, paylaşırma da aynı oranda olacaktır. Bu tür adalette, adaletsizlik, bu orana aykırı olma durumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles, dağıtıcı adaleti orta yol çerçevesinde tanımlamaktadır: "Adaletsizlik yapmak, birinin sahip olması gerektiğinden daha fazlasına, adaletsizliğe maruz kalmak ise, sahip olması gerektiğinden daha azına sahip olmaktır" (Aristoteles, 2007: 95). Dolayısıyla, bu adalet türünde adalet, adaletsizlik yapmak ile adaletsizliğe maruz kalmak arasındaki orta olmaktadır.

Adaletin bu türünde, sözgelimi, suç ile ceza arasındaki denkleştirmenin, cezanın kusur, taammüd, mücbir sebep, meşru müdafaa vb. gibi çok çeşitli faktörlerin dikkate

alınarak belirlenmesi şeklinde yapılmasıdır. “Bütün bu unsurlar dikkate alınarak cezanın artırılması ya da azaltılması ya da hiçbir cezanın verilmemesi, aynı suçu kastla işleyene daha ağır, taksirle işleyene daha hafif ceza verilmesi dağıtıcı adaletin bir gereği” (Küçük, 2008:96) olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aristoteles’e göre adaletin diğer türü ise, alışverişlerde denkleştirici (düzeltici) olanıdır. Karşılıklı ilişkileri düzenleyici bir işleve sahip olan bu adalet, bir hukuk ilişkisinde taraf olanların eşit işlem görmesini gerektirir. Kanun önünde eşitlik ilkesiyle yakın ilişkili olan denkleştirici adalette, dağıtıcı adaletin tersine bireysel ve sübjektif durumların, yani özel durumların göz önüne alınmadan işlem yapılması zorunludur. Çünkü, ancak bu şekilde eşitlik prensibi uygulanabilmektedir. “Burada taraflara en küçük bir ayrıcalık gösterilmez, herkes yasa karşısında eşittir ve suçun karşılığı olan ceza arasında bir uygunluk aranır” (Çeçen, 1993:101).

Görüldüğü gibi, Aristoteles için denkleştirici adalet, dağıtıcı adalet türünden farklıdır. Çünkü, denkleştirici adalet belli bir eşitliktir; bu adalet türünde haksızlık ise, bir eşitsizlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu durum, dağıtıcı adalet türünde söz konusu olan geometrik oranlamaya göre değil, aritmetik oranlamaya göre düşünülmelidir. Çünkü, denkleştirici adalette yasa, yalnızca zararın farkına bakmakta ve taraflara eşit muamele yapmaktadır. Yani, birinin haksızlık yapıp yapmadığına, ötekinin haksızlığa uğrayıp uğramadığına ve birinin zarar verip vermediğine, ötekinin zarar görüp görmediğine bakılmaktadır. Dolayısıyla, yargıç eşitsizlik olan bu adaletsizliği denkleştirmeye çalışır. Örneğin, “biri dövülüp öteki dövünce, yapılan ile maruz kalınan eşit olmayan bir bölümlenme olarak görülür ve bu nedenle yargıç, ceza/zarar ile kazancı (kazanç döven ile, zarar/ceza dövülenle ilgilidir) azaltarak bunları düzeltmeye çalışır” (Aristoteles, 2007:97). Denkleştirici adalet, yine örneğin, “tazminat hukukunda başkalarına zarar veren

kişilerin sebep oldukları bu zararı tazmin etmelerini, ceza hukukunda suç işleyen kişilerin hak ettikleri cezayı çekmelerini gerekli kılar” (Küçük, 2008:96).

Aristoteles’e göre, daha çok ile daha azın eşitleştirilmesi orta olmandır. Kazanç ve zarar ise karşıt anlamda daha çok ve daha azdırlar. İyinin daha çoğu, kötünün daha azı kazanç; bunun tersi ise zarardır. Bunların ortası eşit olmandır ve eşit olan da haklıdır. Dolayısıyla, Aristoteles’te denkleştirici adalet kâr ile zararın ortası olmaktadır. Bu yüzden, anlaşmazlık olursa yargıca başvurulur ve yargıç (ortacı) eşitleştirir. Aristoteles’e göre eşit, daha büyük ve daha küçüğün aritmetik oranlamaya göre ortasıdır. Çünkü, ancak bu şekilde daha fazla sahip olandan neyin/ne kadarın alınacağı, daha az sahip olana da neyin/ne kadarın eklenmesi gerektiğinin belirlenmesi mümkün olacaktır. Diğer bir ifadeyle, Aristoteles için eşit olanı elde edebilmek için, “ortanın aşılmasına neden olan kısmı, daha az sahip olana eklemek, ortayı aşan kısmı da daha büyük olandan almak gerekmektedir” (Aristoteles, 2007: 98).

Bu durumda, Aristoteles’e göre, adaletli eylem haksızlık etmek ve haksızlığa uğramanın ortası olmaktadır. Çünkü, Aristoteles’te haksızlık etmek daha fazlaya, haksızlığa uğramak ise, daha aza sahip olmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Aristoteles için “adalet bir ortadır, orta olanın özelliğidir; buna karşın adaletsizlik ise, uçların bir özelliğidir” (Aristoteles, 2007: 102).

Öte yandan, Aristoteles için yasalar ya herkesin ortak çıkarını ya da iktidarda olanların erdeme göre veya bu tür bir şekilde belirlenmiş çıkarını amaçlarlar. Aristoteles’e göre, yasaların aceleye getirilmemesi ve uygun bir biçimde gereği gibi çıkarılması koşuluyla, bir devletin çıkardığı yasaların adaletsiz olmaları muhtemel değildir. Bu bağlamda, Aristoteles, gelişigüzel çıkarılmış olduğu yerler dışında yasayı, “erdem emreden ve erdemsizliği yasaklayan bir şey” (MacIntyre, 2001:91) olarak tanımlamaktadır.

Aristoteles politik topluluğun mutluluğunun bileşenlerini meydana getiren ya da sürdüren herhangi bir şeyi adil olarak gördüğünden dolayı, yasaların çiğnenmesini adil bulmamaktadır. Dolayısıyla, yönetici de Aristoteles tarafından, adaletin, hakkın ve eşitliğin koruyucusu olarak görülmektedir.

Yukarıda görüldüğü gibi, Aristoteles dağıtıcı adalet yani hakkaniyet ile, verilen bir zararı telafi etmekle ilgili olan denkleştirici (düzeltici) adalet arasında bir ayrım yapmaktadır. Güriz (2001:8), Aristoteles'in "dağıtıcı ve denkleştirici adalet ayrımının günümüz hukuk düşüncesinde hâlâ varlığını ve önemini koruduğunu" belirtmektedir.

## **I.2 Ortaçağ**

Ortaçağ kültürünün tipik özelliklerinden biri 'tanrıbilimsel' oluşudur. Ortaçağ kültürü kilisede biçimlenmiş ve akıl ile inanç arasındaki ilişki sorununa odaklanılmıştır. Söz konusu sorunda "akıl, inanılan ve değişmez olan hakikate hizmet eden, üstelik ona bağlı olan bir şey olarak kabul edilmiştir" (Çotuksöken ve Babür, 1993: 13). Nitekim, bu dönemde *philosophia ancilla theologia* (dinin emrinde olan felsefe) söz konusudur. Dolayısıyla, bilgilimsel ya da her türden konu ve sorunların işlenişi, asıl amaç olan dini hedeflerin gerçekleştirilmesine katkı sağladıkları ölçüde ve bunlarla ilişkisi içinde ele alınarak irdelenmiştir. Tüm Ortaçağ boyunca iman ile akıl, din ile bilim bağdaştırılmaya çalışılmış ve bunun bir sonucu olarak Hıristiyanlık hem din olarak hem de kendi üzerine kurulu bir din felsefesi olarak özellikle Aurelius Augustinus aracılığıyla, kendisini fazla savunmak zorunda kalmaksızın gelişimini ve sistem bütünlüğünü kazanmıştır (Çelik, 2010: 149-151).

Dolayısıyla, Ortaçağ'da var olan adalet anlayışı ilahi adalet olarak karşımıza çıkmaktadır. İlahi adalet anlayışı, "bütün haksızlıkların bir gün telafi edileceği ve hakkın

muhakkak surette yerini bulacağı inancına dayanmaktadır” (Gündoğan, 2003:3). Tanrı'nın adaleti salt ve sürekli. Bundan dolayı, bu dönemde adalet ile hükmetmek istenir ve bu düşünce hem birey planında hem de toplumsal planda ahlâki bir dünya düzeninin kurulmasında önemli bir etken olarak ortaya çıkar. Buradan anlaşılacağı gibi, Ortaçağda doğal hukuk tanrısal iradede kaynaklanan hukuk olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaçağda tabiatın Tanrı tarafından yaratıldığı ve hukukun kaynağında tabiatı yaratan Tanrı'nın bulunduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla, bu dönemde Tanrı'nın emirlerinden oluşan ilahi bir düzen söz konusu olduğu için doğal hukuk dini bir niteliğe sahiptir. Bu noktada adalet “Tanrı'ya dayanan, ondan ilham alan, onun emirlerine itaat eden” (Gözler, 2008:81) şeklinde tanımlanmıştır. Yani, Tanrı'nın emirlerine uygun olan şey adil, aykırı olan şey de gayr-i adil olarak görülmektedir.

Adalet başta olmak üzere bütün erdemlerin Tanrı'ya bağlanarak temellendirildiği Ortaçağ'da var olan adalet anlayışı tanrısal kökenli olduğu için, bu dünyadaki bütün otoriteler Tanrısal istençten aktarılmalıdırlar; ondan ödünç alınmışlardır; onun izniyle iş görmektedirler. Bu nedenle, ana-baba, devlet gibi otoritelere tam olarak itaat edilmelidir. Nitekim, “devlet özü gereği evrensel bir devlettir, Hıristiyan Ümmetinin devletidir; Tanrı devletinin yeryüzündeki bir yansımasıdır” (Gökberk, 1996: 159). Yer devleti, gök devletinin ilke ve kurallarına göre yönetilirse adalet de sağlanmış olur. Bu dönemde, “devlet, toplumsal yaşamı adalete uygun bir biçimde düzenlediği ve ortak yararı sağladığı için tanrısal aklın yeryüzündeki kusurlu bir yansıması” (Macit, 2009:25) olarak görülmektedir. Bu noktada, Ortaçağ toplumunda ortaya çıkan değişimlerden en çok etkilenen ve dolayısıyla bu çağın adalet anlayışını en iyi yansıtan düşünürlerin başında Aurelius Augustinus ve Thomas Aquinas gelmektedir.



### I.2.1 Aurelius Augustinus

Augustinus'a göre, en yüce erdem sayılan adil olmak, Tanrı'nın emirlerine yönelimsel bile bile yapılan bir itaat ile, ahlâki kusur/ahlâk bozukluğu anlamına gelen günah ise, Tanrı'nın emirlerine inatçı bir itaatsizlikle özdeşleştirmektedir.

Augustinus için, ilk günah yüzünden günahkar olan insan doğası günahları yüzünden mutluluğunu kaybetmiş olsa da, mutluluğunu yeniden elde etme gücünü tüketmemiştir. Gelecekteki hiçbir şey, Tanrı'nın önbilgisinden gizli saklı değildir ve hiçbir günah Tanrı'nın adaleti tarafından cezalandırılmamış olarak bırakılmaz. Çünkü günah, Augustinus'a göre irade tarafından işlenmektedir ve irade, Tanrı'nın önbilgisi tarafından buna zorlanmakta değildir. Bunun yanı sıra Tanrı, sadece cezalandırmadaki adalet olarak değil, affetmedeki merhamet olarak da kendini göstermeye hazırdır. Kötülük yaparak cezalandırılmayı hak eden insanların cezadan muaf tutulması iyilik değildir, tam tersine, Augustinus için asıl kötülük budur. Kötülük ve adaletsizliği aynı şey olarak gören Augustinus'a göre, iyilik ve adalet de aynı şeydir. Tanrı'nın, suçlarına rağmen herkesi affetmesi, evrende iyiliğin artırılması gibi bir anlama gelmemektedir; daha ziyade iyilik kavramının içinin boşaltılması gibi bir anlama gelmektedir. Augustinus için, günahkârlar kötülüklerinin bedelini hiçbir şekilde ödemezlerse, iyilik ile kötülüğü birbirinden ayırmak mümkün olamaz. "Tanrı'nın iyiliği ve adaleti kusursuzdur. Adaletin kendisinin dayanak olmadığı bir iyilik, iyilik vasfını yitirir" (Erbağcı, 2007:38). Augustinus'a göre, hakikat ve adalet son manada tamamen örtüşmek durumundadırlar.

Diğer yandan, Tanrı devleti - dünya devleti ayrımı yapan Augustinus, dünya devletinde yer alacak olan insanların beden tarafına uygun olarak, bedene göre yaşayanlardan oluştuğunu; Tanrı devletinde yer alacak olan insanların ise, ruh tarafına uygun olarak, ruha göre yaşayanlardan oluştuğunu belirtmektedir. Augustinus'a göre

bedene göre yaşayanlar, dünya devletinin gelip geçici huzurunu; ruha göre yaşayanlar ise, Tanrı Devleti'nin kalıcı yani ebedî huzurunu seçmektedirler. Bu nedenle, Augustinus, “yasalardan ve devlet gibi dışsal kurumlardan insanların ruhsal bütünlüğüne karışmamasını ve mümkün olduğunca bunu teminat altına almasını beklemektedir” (Erbağcı, 2007:69).

Augustinus'a göre, Tanrı devleti gelecekteki Tanrı ülkesinin tüm yurttaşlarınca kurulacaktır ve Tanrı devletinin temelinde Tanrısal adalet yer alacaktır. Buna karşın, yeryüzü devleti ise, Tanrı yolundan uzaklaşmış olanları kapsayacaktır. Augustinus için, adalet eksiksiz bir düzendir ve sadece Hıristiyanlık ilkelerinin tam anlamıyla uygulandığı bir toplumda insanlar adaletli bir biçimde beraberce yaşayabilirler. Bu bağlamda, Augustinus için “kutsal kitaptaki Tanrı'nın sözleri, adaletin anayasası” (Çeçen, 1993:104) nı oluşturmaktadır.

### **I.2.2 Thomas Aquinas**

Thomas'a göre, erdemler iyi'yi gerçekleştirme bakımından kazanılmış olan eğilimlerdir. Thomas, Yunan felsefesinin dört ana erdemi olan yiğitlik, ölçülülük, bilgelik ve adalet erdemlerini benimsemekle birlikte, bu erdemlere, alçakgönüllülükle *inanmak*, yakınına *sevmek*, Tanrı devletinin geleceğini, inayetini *ummak* şeklindeki üç Hıristiyan erdemi de eklemektedir. İnsan, en son amacı olan sonsuz mutluluğa, ancak Tanrı'nın inayeti ile –Tanrı'nın insana elini uzatmasıyla, bu lütfu ile – erişebilir. İnayeti, Tanrısal öze bir katılma olarak değerlendiren Thomas'a göre, inayet ancak, insan olmuş Tanrı olan İsa Mesih'in kurmuş olduğu ve başkanı bulunduğu kilisenin yönettiği kutsal eylemlerle gerçek kılınabilir.

Bunun yanı sıra, Thomas'ın devlet öğretisine bakıldığında, Aristoteles gibi Thomas için de insan toplumsal bir yaratıktır (zoon politikon). Thomas, devleti, Tanrı'nın

istemiş olduğu bir kurum olarak görmekte ve devletin doğal bir zorunluluk olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla, Thomas için devletin başındakilere (otoritelere) itaat bir ödevdir. “Devletin ereği, erdemli bir yaşayış için insanı yetiştirmedi; insanı, sonunda Tanrı ile birleşmeye hazırlamadı. Bu hazırlamaya da başlıca kilise aracılık ettiği için, kilise dünya devletinden üstündür” (Gökberk, 1996: 174). Bu bağlamda, Thomas’a göre Tanrısal buyruklar üzerine kurulan bir hukuk düzeni aynı zamanda adaletin de gerçekleştiricisi olarak görülmektedir. “Tanrısal adalet saltık ve her yerde geçerli olduğu için, Tanrısal buyruklar adalet için de geçerlidir” (Çeçen, 1993:106). Bundan dolayı, Thomas için devletin kiliseye tâbi olması gerekmektedir.

### **I.3 Rönesans: 15. ve 16. Yüzyıl**

Bu dönemde Ortaçağ dinsel kültürü yerini Rönesans’ın doğalcı ve hümanist tutumuna bırakmıştır. “Rönesans döneminde antikçağın tüm değerleri, felsefe ve kültürü insanlara kılavuzluk eden biricik kaynak haline gelmiştir” (Çelik, 2010: 205).

Rönesans döneminde, insanlar birey olarak din sistemi karşısında özgürleşmeye ve kendilerini Tanrı’nın dışında bir özne olarak görmeye başlamışlardır. Bunun anlamı, insan bireyinin kendi benliğini ve bu benliği oluşturan zihinsellik kapasitelerini, usunu, duyularının gücünü, sınırlarını, duygularını ve yaratıcılığını keşfetmesidir. Bunun sonucu olarak “insan bireyi, Tanrı’nın desteğine ve yol göstericiliğine gerek duymadan tüm sorunlarını kendi us ve zihin gücü ile çözebileceği inanç ve düşüncesinden güç alarak devrimde bulunmaya yönelmiş ve birey, otonom bir özne olarak tarih sahnesinde yerini almaya başlamıştır” (Çelik, 2010: 232).

Rönesans’ın böyle bir özgürlüğe yönelmesi, yalnız tek kişide durup kalmamış, birey üstü olan kurumlara da, devlet ve topluma da yayılmıştır. İnsanların nasıl bir toplum

düzeninde yaşamaları gerektiği konusunda yoğun bir arayışın görüldüğü bu dönemde, “dünyevi zenginlikler bir avuç feodal aristokratın elinde toplanmış, birçok insan da onların topraklarına bağımlı ve emeklerinin karşılığını almadan yarı köle biçiminde yaşamaktaydılar. Böyle bir ortamda toplumsal huzursuzluklar gitgide artmış ve insanların hak, adalet ve eşitlik istemleri gün yüzüne çıkmıştır” (Çelik, 2011a:27).

Sonuç olarak, Ortaçağ’ın tanrı-merkezci düşünüş biçiminin aksine, esas olarak devletin iyiliğinin göz önünde bulundurulduğu Rönesansta, modern siyaset biliminin kurucularından kabul edilen “Machiavelli’yle birlikte, doğal hukuk ve sonrasında siyasal iktidarın tanrısal bir kökenden değil, insanın ya da bireyin üzerinden temellenen yapılardan kaynaklandığı düşüncesi başlamıştır” (Ekici, 2006:80). Bu durum, kilisenin siyaset üzerindeki otoritesini etkisiz hale getiren bir olgu olarak daha sonraları, Hobbes ve özellikle Locke ile birlikte, laik modern devletin ilk işaretlerini vermektedir. Ayrıca, sosyalist devlet anlayışının başlangıçları, bilimsel bir inceleme ve araştırma olarak olmasa da -bir ütopya olarak- yine Rönesans döneminde karşımıza çıkmaktadır. Adaletli ve özgür bir toplum düzeni arayışı içinde olunan bu dönemde, karşımıza çıkan sosyalist siyasi ütopyalarda bir eşitlik arayışı öne çıkmaktadır. Bu noktada, adaletin görünümünün eşitlik biçiminde karşımıza çıktığı Thomas More’un *Ütopya*’sı ve Tommaso Campanella’nın *Güneş Ülkesi* dikkat çekmektedir.

### **I.3.1 Sosyalist Ütopyalar**

“Yunanca’da, olmayan yer anlamına gelen ütopya” (Çelik, 2011a:27), var olan toplumsal düzen karşısında duyulan tedirginliğin bir sonucu olarak ideal ya da yetkin bir toplum düzeni oluşturma tasarısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada ele alınacak olan ütopyalardan ilki, İngiliz yazar Thomas More'un *Ütopya*'sıdır. More'un *Ütopya*'sı, kendi döneminde halkın içinde bulunduğu acılı ve yoksul yaşamlardan etkilenerek, daha adaletli bir toplum düzeni oluşturma çabası olarak belirmektedir. Nitekim More, kendi döneminde İngiltere'nin içinde bulunduğu sosyal durumu eleştirmektedir. Çünkü o dönemde, bir avuç zengin elinde toplanan mal-mülk yüzünden halkın çok büyük bir kısmı hem maddi hem de ahlâki bir yoksulluk içindedir. More için, bu durumdan kurtulmanın tek yolu özel mülkiyetin kaldırılmasıdır. Çünkü, More'a göre nerede özel mülkiyet varsa, orada sosyal adaletin gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Bütünün mutluluğu ve adalet sadece eşitlik ilkesiyle mümkün olabilir. Mülkiyetin tek kişi için bir hak sayıldığı yerlerde, eşitlik ilkesi uygulanamaz. More'a göre, dünya nimetlerini insanlar arasında adilce ve eşitçe bölerek bütünün mutluluğunu sağlamak için, her şeyden önce özel mülkiyetin kaldırılması ve sınıfsız bir toplumun oluşturulması gerekmektedir. Bu nedenle, More *Ütopya*'sında "sınıfsız bir toplum düşünerek sosyalist yapıyı toplumun tüm katmanlarına yaymıştır" (Çelik, 2011a:28).

Özel mülkiyeti her türlü kötülüğün kaynağı olarak gören More'a göre, özel mülkiyet düzeni her şeyin parayla ölçüldüğü bir düzendir ve böyle bir düzende devletin adaletli olmasına olanak bulunmamaktadır. Nitekim, More'un tasarladığı *Ütopya Adası*'nda özel mülkiyet ve para bulunmamaktadır. Bu adada bilginler ve kamu görevlileri dışında, herkes beden gücüyle çalışarak toplumsal yaşama katkı sağlamaktadır. *Ütopya Adası*'nın toplumu, ürettikleri malı ortak depolarda biriktirerek birlikte kullanırlar. Demokratik bir düzenin olduğu adada, halk yönetimde tam olarak etkindir, önemli sorunlara ilişkin olarak hep birlikte tartışılarak karar alınır ve yöneticiler de halkın oylarıyla işbaşına gelmişlerdir.

More'un *Ütopya*'sında, her insan değer bakımından eşittir ve insanları mutluluğa ulaştırmanın yolu olarak 'eşitlik' ilkesi benimsenmiştir. Ekonomik olarak eşitliğe dayalı olan ve gerçek anlamda demokrasinin yaşanıldığı bir toplum olan *Ütopya*'da yasa sayısı çok azdır. Çünkü, bu toplumun bütün yurttaşları aralarında çok iyi örgütlenmişlerdir ve kimin neyi yapacağı, hangi haklara sahip olduğu kesin bir şekilde belirlenmiştir. Bu yönüyle bakıldığında "More'un *Ütopya*'sı, sosyal devletin gereklerini kavramış olması bakımından oldukça önemlidir" (Gül, 2007:56). Ayrıca söz konusu çalışmanın, daha sonraları modern devlet teorileri üzerinde büyük bir etkisi olmuştur.

Adaletli bir toplumun oluşabilmesi için toplumu oluşturan insanların eşit olması ve özel mülkiyetin bulunmaması gerekliliğine ilişkin olarak yapılan bir diğer vurgu, İtalyan düşünür Tommaso Campanella tarafından yapılmıştır. Campanella, yaşadığı dönemin İtalya'sındaki bozukluklardan yola çıkarak özgürlükçü, eşitlikçi ve erdemli bir toplum kurgulayarak *Güneş Ülkesi* adlı ütopya'yı yazmıştır. Bu yapıtında, özel mülkiyetin bulunmadığı düşsel bir ülke tasarlamıştır. Devletin sürekliliği ve sağlamlığı için mülkiyet ortaklığının uygulandığı bu ülkede bilim ve felsefe yaşama egemendir. Çünkü, *Güneş Ülkesi* 'nde tüm kötülüklerin kaynağı bilgisizlik ve bencillik olarak görülmektedir. Bu yüzden bu ülkede, okumuşlar bir seçkinler tabakası oluştururcasına ayrılmışlardır. Güneş Ülkesi'nin başında hem filozof hem de din adamı nitelikleri taşıyan bir yönetici bulunmaktadır. Bilgeler tarafından yönetilen bu ülkede yirmi yaşını geçmiş olan her birey, toplumun sorunlarının tartışılıp karara bağlandığı bir meclisin üyesidirler. Herkes yetenekleri doğrultusunda yaşama katılmakta ve yalnızca gereksindiği ya da hak ettiği şeye sahip olmaktadır. Üretime çok az vakit (dört saat) ayıran insanlar, zamanlarının büyük bir kısmını bilgi edinmekle geçirirler. Güneş Ülkesi'nde kadın ve erkek eşitliği vardır, üretim topluca gerçekleştirilir ve ürün paylaşılır. Bütünün iyiliği ve yararının ölçü olduğu bu

ülkede rastlantıya yer yoktur: Bütün yurttaşlar üretimde, dağıtımda, üremede ve yetiştirilmede devletin sıkı denetimi altındadırlar. Campanella'ya göre, eğer böyle yapılmayıp iş oluruna bırakılırsa, haksızlığa ve yoksulluğa yol açılır. Nitekim, “ o dönemin İtalyan Kent devletlerinde kalabalık kitleler ağır işlerde ezilirken, bir avuç aristokrat aylıklık içinde soysuz bir hayat sürmekteydi” (Çelik, 2011a:31).

Yukarıda görüldüğü gibi, “More *Ütopya*’sında daha çok toplumsal koşulların iyileştirilmesiyle ilgilenmektedir. Buna karşın Campanella ise, adeta bir bilgi toplumu yaratarak *Güneş Ülkesi*’ ni bilgi ve bilimin aydınlatmasını istemiştir” (Çelik, 2011a:31). Ancak, yaşadıkları dönemin içinde bulunduğu çıkmazları görerek siyasi, toplumsal ve iktisadi koşulları da dikkate alarak yeni bir toplumsal-siyasal yapı kurgulayan, “yaşadıkları topluma yasal eşitliğin sağlanması, haksız kazancın önlenmesi, tembelliğin ortadan kaldırılması gibi noktalarda mesajlar veren” (Çelik, 2011a:29) gerek More’da gerek Campanella’da, daha iyi ve daha adil bir toplum oluşturmada sosyal adalet düşüncesi devletin temelini oluşturmaktadır. Ayrıca, her iki ütopyada da yurttaşlarının mutluluğunu sağlamayı birincil görev olarak ele alan devlet, mutluluğun kendisinde gerçekleştiği bir yapı olarak tasarlanmaktadır. Bunun yanı sıra, söz konusu ütopyalarda adaletin görünümü eşitlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ütopyalarda, var olan eşitsizlikler bertaraf edilerek adaletin sağlanabileceği bir öncül olarak kabul edilmektedir. Çünkü, Çeçen’in (1993:41) de belirttiği gibi, “eşitliğin olmadığı yerde, eşitlik adalet olarak aranmaktadır.” Bu bağlamda More ve Campanella’da eşitliğin sağlanması aynı zamanda adaletin de sağlanması anlamına gelmekte ve tüm insanların insan olmalarından dolayı eşit bir siyasal ve toplumsal değere sahip olma hakkından türetilen eşitlik ile adalet arasında bir özdeşlik kurulduğu görülmektedir.

#### I.4 17. Yüzyıl

17. Yüzyıl Rönesans'ın elde ettiği kazançları derleyip düzenleyen, bunlara dayanarak birliği olan bir dünya görüşüne varmayı deneyen bir yüzyıl olarak belirmektedir. Yeniye arayan, parçalı, renkli ve çeşitli bir görünüşü olan Rönesans'ın ortaya koyduğu gereçleri işleyen 17. yüzyıl, bütün bilgilerini birliği olan tutarlı bir yapı içine yerleştirmiştir. 17. Yüzyıl felsefesindeki bu birliği meydana getiren etken, Ortaçağ'da olduğu gibi din olmayıp, bu felsefenin kendisine matematik fiziği bilgi örneği olarak seçmesidir. 17. Yüzyıl felsefesinin matematik fiziği kendisine örnek alması yöntem kaygısı yüzündendir. Çünkü, matematik fiziğin doğru ve güvenilir sonuçlara vardırıran sağlam bir yöntemi vardır ve bu bilimin kısa zamanda hızla ilerlemesi, sarsılmaz bilgiler ortaya koyması, bu yöntemin o zamana kadar sallantılı ve tartışmalı olan bilgilere uygulanmasını getirmiştir ve böylece matematik fizik gibi güvenilir olan bilgilere ulaşmak hedeflenmiştir.

Özellikle, Descartes ile başlayan modernitenin bilgi idealinde “hem öznenin derin benliğinin ve içselliğinin gerçek yansıtıcısı olarak hem de Rönesans'ın bilimsel bilgi modelinde ön plana çıkan duyusallığın verilerine hem öncel hem de sonul olması gerektiği düşünülen us bilgisi ön plana çıkarıldı ve bilimsel bilgiyi de taşıyıcı evrensel bir zihinsel prototip haline getirildi” (Çelik, 2010: 233).

Diğer yandan, Descartes ile başlayan modernitenin bilgi idealinin bir uzantısı olarak 17. yüzyılda doğal hukukun dinsel temeli sarsılmış, onun yerini insan usu almıştır. Bu dönemde hukuk, Tanrı'dan değil akıldan kaynaklanmaktadır. Burada kastedilen akıl “somut bir tek insanın akli değil, genel soyut anlamda beşeri akıldır, diğer bir ifadeyle insanın akli tabiatıdır” (Gözler, 2008:81). İnsanlarda akla göre yaşama içgüdüğü vardır, bütün insanlığı kapsayan ve değişmez doğal hukuk kuralları a priori bir niteliğe sahiptir ve bunlar insanların akli tabiatından kaynaklanmaktadır. İnsan aklının doğası gereği, insan



iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebilir. Dolayısıyla bu dönemde insan aklından çıkan kurallara uygun olan şey adil, aykırı olan şey ise gayr-i adil olarak kabul edilmektedir.

Öktem'e göre, bu bir bakıma 'doğal hukukun laikleşmesi' anlamına gelmektedir. Nitekim, bu yüzyılda devletin ve toplumun kökenini açıklamaya yönelik olan toplum sözleşmesi düşüncesi karşımıza çıkmaktadır ve toplum sözleşmesi düşüncesiyle birlikte doğal hukuk laik bir temele bağlanmış bulunmaktadır. Özellikle Hobbes, Locke ve Rousseau tarafından ortaya konulan toplum sözleşmesi, esas olarak toplumun kökeniyle ilgili rasyonel bir kabulün sonucu olarak, bireyin toplumdaki önce geldiğini vurgulamaktadır. Toplum sözleşmesi düşüncesinin bu vurgusuyla aynı paralellikte olan ve 17. yüzyıla egemen olan rasyonalist doğal hukuk görüşü, aşağıdaki ilkeleri içermektedir (Öktem, 2001:79):

- Hukukun gerçek kaynağı insan aklındır.
- Hukuk laik temellidir, hukukun ölçüsü ve kaynağı insandır.
- Aklın algıladığı matematik ilkeler nasıl değişmez ve saltsa, insan aklının algıladığı doğal hukuk da bütün zamanlar ve uluslar için geçerli salt ilkelere dayanmaktadır. Rasyonalist doğal hukuk evrensel ve tümeldir.
- Rasyonalist doğal hukuk bireycidir. Amacı bireyin mutluluğudur. Bireyin mutluluğu, özgür, eşit ve mülk sahibi olmasına bağlıdır.

Rasyonalist doğal hukuk görüşünde adalet, hak sahibi olan kimseye hakkının verilmesi esasına dayanmaktadır. Hakkın verilmesi ise, matematik eşitliği içeren denkleştirmek anlamına gelmektedir. Sözgelimi, 17. yüzyıl rasyonalist doğal hukuk görüşünün bir temsilcisi olan Thomasius'un adalet tanımı şu şekildedir: "Sana yapılmasını istemediğin şeyi sen de başkasına yapma" (Öktem, 2001:76).

Yukarıda görüldüğü gibi, 17. yüzyılda bireyin doğuştan vazgeçilemez, devredilemez birtakım haklara sahip olduğu ve iktidarın bireyin özgürlük ve haklarına keyfi olarak dokunamayacağı kabul edilmektedir. Bu dönemde, iktidar artık dinsel kökenli

değildir, bireye, bireyin usuna, iradesine ve özgürlüğüne dayanmaktadır. Laik modern devletin temeli olarak kabul edilen bu düşünce, Hobbes'un ve özellikle Locke'un adaletle ilişkin görüşlerinde daha da somutlaşmaktadır.

#### **I.4.1 Thomas Hobbes**

Hobbes, devletin kuruluş ve işleyişinin nedenini aramaya bir insan öğretisi ile başlamaktadır. Bu öğretiye göre, insan her şeyden önce kendi varlığını ayakta tutmaya, koruyup sürdürmeye çalışır. Bu, insanın anagüdüsüdür ve dolayısıyla bu güdü insanın eylemlerini belirlemektedir. Bu güdü, insanı doğa nimetlerinden elden geldiğince çok yararlanmaya sürüklemektedir. Ama bu yüzden herkes, ister istemez birbiriyle karşıt duruma gelir ve herkesin herkese karşı savaşı durumu başlar. Bu durumda, adeta 'insan insanın kurdudur' (homo homini lupus). Genel bir güvensizlik yaratan bu durum, insanın anagüdüsü olan 'kendi varlığını koruma'yı istemesine aykırı ve tehlikelidir. Bu yüzden varlığını koruma güdüsü, bu durumdan kurtulup herkesin güvenliğini sağlayan bir durum bulmaya insanı zorlamıştır. Herkesin güvenliğini sağlayacak bir durum ancak, dünya nimetlerini edinmede kullandıkları kuvvet araçlarına başvurmadan vazgeçeceklerine, insanların aralarında birbirine söz vermesiyle ve bu kuvvet araçlarını kendisine hep birlikte itaat edecekleri bir kişiye devretmek için aralarında anlaşmalarıyla bulunabilir. İşte, Hobbes'a göre, bu anlaşma/sözleşme ile devlet kurulmuş ve böylece doğa durumundan yurttaşlık durumuna geçilmiştir. Yurttaşlık durumunun özelliği, bireylerin birbirine aykırı olan birçok istençleri yerine, birliği olan tek bir istencin geçmiş olmasıdır.

Dolayısıyla, Hobbes için hak ile haksızlığın, iyi ile kötünün sözü ancak devlette edilebilir. Çünkü doğal durumda insan, bencil bir açıdan ancak varlığını korumaya yarayan şeye haklı ve iyi demektedir, bu bakımdan zararlı olanlara da haksız ve kötü demektedir. Bu

durumda, herkes için iyi ve kötü başka başka olacaktır ve herkesin varlığını korumaya yarayan her şey üzerinde hakkı bulunacaktır. Ancak, genel güvenlik herkesin üzerinde birleştiği bir amaç olduğunda, bir takım ortaklaşa değerlendirmeler ortaya çıkmaktadır: Artık, ‘iyi’, bu güvenliği sağlayan bir davranıştır ve her şey üzerinde hak iddia etmenin bir kısmından vazgeçmek ‘iyi’ olarak kabul edilmektedir. Sözgelimi, herkesin sözünü tutması, inanılır ve güvenilir olması genel güvenlik bunlara dayandığı için iyi olarak görülecektir. Buna aykırı oldukları için de, örneğin hırsızlık, insan öldürme vb. haksızlık sayılacaktır. Böylece, herkesin üzerinde birleştiği doğal hukuk ya da ahlâk meydana gelecektir. Dolayısıyla, doğal hukukun değer ve isterleri, ancak yurttaşlık durumunda, devlet halinde pratik bir önem ve değişmez bir anlam kazanırlar ve ancak o zaman sözleşmelerin bozulması haksız bir şey olarak anlaşılır. Örneğin, hırsızlık, doğal hukuk bakımından bir haksızlıktır, ama hırsızlığın ne olduğunu yasanın belirtmesi gerekir. Yani, hırsızlık kavramı, bir hukuk düzeninin varlığını gerektirmektedir. Devletin kurulmasından önce, doğal hukukta yalnız tek bir düşünce vardır: İnsanları birbirine karşılıklı olarak bağlayan genel yükümlülükler olacaktır ve bu olduğunda bunları bozmak haksızlıktır. Bu yükümlülüklerin kendileri ve onlarla birlikte ahlâk kavramları değişmez anlam ve içeriklerini ancak devletin yasalarıyla, yani pozitif hukukla kazanırlar. Yani, Hobbes için, ancak devlet yüzünden birliği olan belirli bir doğal hukuk vardır.

Görüldüğü gibi, Hobbes’da doğal durumdan toplumsal duruma geçmiş olan insanın eylemleri ahlâki ve siyasal bir boyut kazanmıştır. Hobbes için siyasal yaşam, her şeyden önce ahlâki bir değer taşımaktadır ve ahlâk alanını siyaset alanından ayırmak olası değildir. Ahlâk, ancak siyasal bir düzen içinde kendini gösterir ve siyasal düzen de ahlâki kuralları olan bir düzendir. Hobbes’a göre, yaşam temelde insanın bencil eğilimleriyle koşullanmıştır, gerçekte insan yaşamında özgecilik diye bir şey yoktur. Bencilliğin

kaçınılmaz olduğunu öne süren Hobbes'a göre, bencillik insana dünyadan yararlanma eğilimi kazandırır ve kendini korumanın bir tür anlatımıdır. Bencillik, insanı yararlıya yöneltir, bu yararlıya yönelik de hukukun temelini oluşturur. Hobbes'un 'insan insanın kurdudur' belirlemesi doğal durumdaki insanla ilgilidir; oysa, uygar durumda herkes güvenliği ve mutluluğu istediği için, uygar durum barış içinde mutluluğun sağlanabileceği bir durumdur. Hobbes'a göre, insanın asıl amacı barış içinde olmaktır. Ona göre barış içinde yaşam ussal yaşamdır, ahlâk açısından geçerli olan yaşamdır. İnsanoğlu usunun yardımıyla doğal durumdan, toplumsal uzlaşma durumuna geçebilmiştir. "İnsan, doğal durumdan, toplumsal uzlaşma durumuna geçtikten sonra da, ahlâklı ve adaletli bir yaşam başlamıştır" (Timuçin, 1992:329).

Öte yandan, toplumsal uzlaşma durumuna geçtikten sonra Hobbes için, en yüksek egemen güç mutlak monarkın istenci olmaktadır. Çünkü Hobbes'a göre, bireylerin kuvvet araçlarına başvurmadan vazgeçip bu haklarını bir kişiye devretmeleriyle kurulan devletin ödevini yerine getirebilmesi için tam ve kesin olması gerekmektedir. Devletin istenci tek kişinin karşısında tam anlamıyla egemendir. Hobbes için, devletin gücü ya mutlak ya da hiçtir. Çünkü, herkesin herkesle savaşmasını, anarşiyi önlemek için kurulmuş olan devlet, ödevini gerçekleştirebilmesi için *Leviathan* (Tevrat'ta adı geçen bir dev) olmak zorundadır. Devletin sınırları devletin gücünü gösterebildiği yere kadar uzanır, bu gücün tükendiği yerde devlet sona erer. Bu doğrultuda Hobbes'un ilkelerine en çok uyan yönetim biçimi mutlak hükümdarlık (monarşi) dir. Devlet istencinin birliği, en iyi tek bir hükümdarın istenciyle sağlanır. Ama bir çoğunluk istencinin (seçilmiş bir parlamento) mutlak egemenliği de Hobbes'un ilkeleriyle uzlaşabilir; yeter ki dağınık, birbirine aykırı olan istençler yerine tek bir istenç geçebilsin.

Dolayısıyla Hobbes'a göre, hükümdarın olduğu yerde yasa da vardır, çünkü yasa bir hükümdarın emir ya da buyruğudur. Hükümdar yoksa yasa da yoktur. Bu durumda Hobbes için adaletsiz yasa olamaz, çünkü adalet ve ahlaklılık egemen yöneticiyle başlamaktadır. Yöneticinin edimlerini önceleyen ve sınırlayan adalet ve ahlak ilkeleri bulunmamaktadır. Hobbes'a göre, adaletsiz yasa olamaz çünkü adalet, hükümdar tarafından konulan yasalarla uyum içinde olan davranış anlamına gelmektedir. Yani, yasadan önce adalet diye bir şey yoktur. Bunun yanı sıra, Hobbes için bir egemen güç yasa yaptığı zaman bu yasayı halk yapmış sayılır ve halkın uzlaştığı şeye adaletsiz denemez. Bundan çıkan sonuç ise, monarkın daima yasa ile uygunluk içinde davrandığıdır; monark ne yapsa yasayı temsil etmiş olacaktır. Yine de Hobbes'a göre, insanın insan olması bakımından sahip olduğu devredilemez ve vazgeçilemez olan 'kendini koruma' hakkı vardır. Dolayısıyla egemen, buyruğuna bu hakkı ihlal eden şeyler buyuramaz. Ayrıca egemen, buyruğunu koruyamaz hale geldiğinde, buyruk başka bir egemen arayabilir, çünkü Hobbes'a göre sözleşme gereği egemenin temel ödevi buyruklarını korumaktır (Çelik, 2011a:127-128).

Yukarıda görüldüğü gibi, Hobbes'a göre adaletin varlığının temel şartı toplumda güvenliğin ve düzenin sağlanmasıdır. Güvenliğin olmadığı toplum hayatında adaletten de söz edilemez. Bu doğrultuda Hobbes, "sözleşmeye uymamayı adaletsiz saymıştır" (Güriz, 2001: 9). Hobbes, doğa durumunda adalet ve adaletsizliğin var olamayacağını, bunların ancak bir toplumda güven içinde yaşayan insanlar arasında söz konusu olabileceğini öne sürmektedir. Diğer bir ifadeyle, Hobbes'un adaletle güvenlik arasında bir ilişki kurduğu görülmektedir. Güvenliği hukuk ve adaletin en temel ve yüce kanunu kabul eden Hobbes için, halkın güvenliği en yüksek kanundur ve güvenlik olmadan adalet gerçekleşemez. Bu güvenlik ise, devletin gücü tarafından sağlanmaktadır. Hukuku,

hükümdarın iradesi olarak tanımlayan Hobbes'un adalete ilişkin görüşünü Younkins (2000:2) "nerede hükümdar yoksa, orada adalet yoktur" şeklinde özetlemektedir.

#### **I.4.2 John Locke**

Hobbes'un devlet-merkezli siyasi görüşüne karşıt olarak, birey-merkezli bir siyasi görüşe sahip olan Locke, doğal durumdaki insanın ahlâkdışı eğilimler içinde olmadığını, insan doğasının temelde iyi olduğunu ve doğanın da bir savaş alanı olmadığını öne sürerek Hobbes'a karşı durmaktadır.

Kendi politik kuramına bir doğal durum betimlemesiyle başlayan Locke'a göre, doğa durumu bir özgürlük durumudur. Ancak, bu durumu yöneten bir doğal yasa vardır ve bu yasa aklın yasasıdır. Locke için bu yasa, insanın yeryüzünde eşit ve bağımsız olduğunu, kimsenin bir başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlük ve kazanımlarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir. Locke'a göre insanlar doğaları gereği etik yasayı ve kutsal yasayı keşfetme ve buna göre davranma yeteneğine sahiptirler. Erdem ve kötülük terimleriyle belirlenen etik yasanın ölçütü açık ya da örtük olan bir uzlaşmayla yerleşmiş olan övme ve yermedir. Dolayısıyla övme ve yerme her yerde etik yasanın yaptırım gücünü oluşturmaktadır. Tüm toplumlarda insanlar yerilmek yerine övülmek isterler ve davranışlarını buna göre belirlerler. Kutsal yasa ise, Tanrı'nın koyduğu yasadır. İnsanlar, öteki dünyada Tanrı'nın vereceği ödül ve cezaları düşünerek eylemlerini günah ve sevapla ölçüştürerek belirlerler (Çelik, 2011a:136).

Locke'a göre, insanların doğal hak ve ödevlerini onlara aklın sesi olarak duyuran doğa yasasının özü ahlâksal ve Tanrısaldır. İnsanların doğuştan sahip oldukları bu doğal haklar ise, kendini koruma ve yaşamını savunma hakkı, özgür olma hakkı ve mülkiyet hakkıdır. Locke için, birincil doğal hak insanın kendini koruma ve yaşama

hakkıdır. Dolayısıyla, insanın bu amaç uğruna gerekli olan şeylere de hakkı olmaktadır. Tanrı insanlara toprağı ve yaşamlarını sürdürmeyi sağlayacak her şeyi vermiştir. Bu nedenle, toprağın kendisi açısından insanların özel mülkiyetinin olması Tanrı'nın istenciyle uyumludur. Locke'a göre, özel mülkiyet için birincil hakkı oluşturan şey emektir. Doğa durumunda bir insanın emeğı kendisininindir ve emeğini katarak kökensel durumundan uzaklaştırdığı her şey kendisininindir. Sözelimi, meyve ağaçtayken herkesindir, ama toplanan meyve toplayanıdır; çünkü ona emeğini katmış ve böylece onu ortak mülkiyet durumundan uzaklaştırmıştır. Ancak, Locke'a göre bu betimleme doğa durumu için geçerlidir. Yurttaş toplumu durumunda özel mülkiyetin ve emeğın düzenlenmesi ve korunması yurttaşlık yasalarına göre olmaktadır. Yurttaşlık yasası toplumda başkalarıyla ilişki içinde yaşayan insanların eylemlerinin suç olup olmadığını saptamak için karşılaştırma yapıldığı bir yasa türüdür. Bu yasada, yasaya uyup uymadığımızı göre yargıç kararıyla gelen iyi ya da kötüye, haz ya da acıya ödül ve ceza denir (Çelik, 2011a:136-137).

Locke'a göre insanlar doğa durumunda birbirlerinden bağımsız olsalar da aile ve topluluk halinde yaşarlar ve ahlâksal yasaya boyun eğme yükümlülüğü içindedirler. Ancak bu yükümlülüğe rağmen olgusal olarak herkesin bu yasaya boyun eğdiği sonucu çıkmamaktadır. Bu nedenle, insanlar kendi doğal haklarını (yaşama, özgürlük ve mülkiyet hakkı) savunmak amacıyla, bu hakları koruyabilecek ve onlara tecavüz edenleri engelleyebilecek siyasal bir otorite yaratmak için bazı özgürlüklerinden gönüllü olarak vazgeçip bir 'toplum sözleşmesi' yapmışlardır. Çünkü, sivil ve politik toplum öncesine işaret eden doğa durumunda, tüm otorite ve yargılama hakkının karşılıklı olarak herkese ait olduğu ve kimsenin kimse üzerinde herhangi bir egemenliğinin bulunmadığı bir eşitlik durumu söz konusudur. Tam bir özgürlük ve eşitlik hali olan doğa durumunda insanlar

yalnızca dogal hukuka bağıdırlar ve sadece ona uygun davranırlar. Bu doğa durumuna, insanların insan olmalarından ötürü doguştan getirdikleri vazgeçilemez ve devredilemez haklara sahip olduklarına işaret eden doğal hukuk hâkimdir Doğal hukuktan pozitif hukuka geçmek için, bir yönetimin kurulması için insanlar çoğunluk rızasıyla bir sözleşme düzenlerler ve kendilerini çoğunluğın kararlarına uyma yükümlülüğu altına sokarlar. Diğer bir ifadeyle, yapılan sözleşmeyle insanlar hak ve yetkilerini toplumun çoğunluğuna devrederek çoğunluğun istencine boyun eğerler. Böylece, insanlar doğuştan sahip oldukları yaşama, özgürlük ve mülkiyet haklarını siyasal araçlarla korumaya çalışırlar. Ancak, Locke'a göre devletin otoritesi, sözleşme yapma ediminden kaynaklanmaktadır. Bu yolla biçimlenen iktidar, sözleşmenin koşullarıyla sınırlanmıştır ve sözleşmeyi yapan yurttaşlar tarafından, üstünde değişiklik yapmak üzere sürekli gözden geçirilebilir. Diğer bir ifadeyle “iktidar, devlete mutlak olarak ya da ebediyen verilmiş değildir” (Honer, Hunt ve Okholm, 2003:425). Anayasal, temsili bir hükümet taraftarı olan “Locke, her tür değişmez ve mutlak yöneticinin meşruluğunu reddetmiştir” (Honer vd., 2003: 425). O'na göre, yönetici ve yönetilen arasındaki ilişki tek yanlı bir ilişki değildir: Birey, toplumda hiçbir zaman tam tamına edilgin bir varlık olmamalı, tersine, kendi yazgısını, daha doğrusu toplumun yazgısını tartışan ve gerektiğinde işe karışabilen bir varlık olmalıdır. Ayrıca, devletin sahip olduğu yasama, yürütme ve yargı erkleri halktan gelen erklerdir. “Devlet bu erkleri doğru dürüst kullanmadığu zaman, Locke'a göre halk başkaldırma hakkına sahiptir” (Timuçin, 1992:362). Görüldüğu gibi Locke'un yönetim modelinde “en yüksek egemen güç Hobbes'daki gibi mutlak monarkın istenci değil, yasanın gücüdür” (Çelik, 2011a:138).

Öte yandan, hukuk kavrayışını özgürlük kavrayışıyla özdeşleştirerek, hukuku, bize yararlı olan şeyleri yapabilme hakkı olarak belirleyen Locke, her bir kişiyi her şeyden önce kendisi üzerinde, kişiliğini koruması ve geliştirmesi yönünde hak sahibi olarak



görmektedir. Görüldüğü gibi, özgürlükçü bir dünya görüşüne ve onun vazgeçilmez yanlarını oluşturan hoşgörü fikriyle laiklik anlayışına ilk gerçek bağlılığı Locke'da görmekteyiz. Özellikle, laik düşüncenin ilk gerçek temellendiricisi olan Locke, kilisenin ve devletin ayrı ayrı işlevleri olduğuna inanır ve bu işlevlerin birbirine karıştırılmaması, birbirinden özenle ayrılması gerektiğini öne sürer. O'na göre, her iki kesim de kendi içinde bağımsız davranabilmeli, dıştan herhangi bir baskıya ya da kısıtlamaya uğramamalıdır.

Sonuç olarak, en temel düzeyde Locke'un adalet görüşü, bir doğal haklar teorisinden daha çok bir doğal hukuk teorisi görünümündedir. Locke için, bireysel haklardan vazgeçilemez ve bu haklar devredilemez, çünkü onlar doğal hukuka dayanır ve doğal hukukla çevrilmiştir. Bu bağlamda Locke'a göre, pozitif hukukun kaynağı ve sınırları, yani toplumsal yaşamı şekillendiren hukuk kuralları doğal hukuk tarafından belirlenmeli, doğal hukuka uygun ve uyumlu olup ona dayanmalıdır. Locke, aksi halde adaletin mümkün olamayacağını öne sürmektedir. Locke'a göre doğal hukuk, insanların insan olmaları nedeniyle doğal olarak sahip oldukları, başkası tarafından engellenemeyen, sınırlandırılmayan ve vazgeçilemez hak ve kazanımlara işaret etmektedir. Doğal hukukun içeriğini ve çerçevesini oluşturan ve bütün pozitif hukuklara kaynaklık eden bu haklar yaşama, özgürlük ve mülkiyet hakkıdır. Dolayısıyla Locke, adaleti insanların doğuştan sahip oldukları temel haklar olan yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkı olarak görmektedir. Bunun yanı sıra, Locke için "insanların devlet kurmalarının ve kendilerini hükümet altına koymalarının temel amacı mülkiyetlerinin korunmasıdır" (Çelik, 2011a:137). Nitekim, Locke'un görüşünde adalet kişisel mülkiyet olmaksızın düşünülemez. İnsanların doğuştan sahip oldukları haklardan biri olan mülkiyet Locke için, "emekle koşullanmış bir kavramdır ve emek de mülkiyetin sınırlarını belirleyen bir kavramdır" (Timuçin, 1992: 362). Locke'a göre bireyin özel mülkiyet hakkı, hükümetin verdiği en önemli

güvencelerden birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, “nerede mülkiyet yoksa, orada adalet yoktur” (Younkins, 2000:2) ifadesinin Locke’un adalet anlayışını özetlediği söylenebilir. Özetle, Locke’ta doğal hukuka dayalı bir hak olarak her bir kişinin mülkiyet güvenliğinin teminat altına alınması adaletin özünü oluşturmaktadır.

### **I.4.3 David Hume**

Tüm politik problemlerin çözümünde yarar ilkesini öngören ve toplumsal sözleşme düşüncesini eleştiren Hume’a göre, toplumsal sözleşmenin tarihsel olgu olduğunu gösteren hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Eğer durum böyle ise, var olan tüm yönetimler yasadışı bir duruma düşeceklerdir. Bunun yanı sıra, Hume toplumsal sözleşme düşüncesinin aslında hiçbir şeyi açıklamadığını ve bu nedenle gereksiz olduğunu belirtmektedir. Söz konusu düşüncede karşımıza çıkan yönetime itaat etme ödevi, Hume’a göre, verilen sözü tutma yükümlülüğüne dayanmakta ve bu yükümlülük ise yararlılık düşüncesinden gelmektedir. Hume için, verilen bir sözü yerine getirme ödevi politik yükümlülüğü açıklamaz, ancak o olmaksızın düzenli bir toplumun olanaklı olamayacağı, düzenli toplum olmayınca da insanların mutluluğunun korunamayacağı olgusuna dayanmaktadır (Çelik, 2011a:155-156).

Adaletin koşullarını araştıran Hume, adalet ve adaletsizliğin iki farklı temeli olduğunu öne sürmektedir. Hume’a göre adalet, insanlar kendilerini belli kurallar yoluyla kısıtlamadıkları takdirde toplum içinde yaşamının olanaksızlığını gördükleri zaman *çıkar* temeline dayanmaktadır. Bu çıkar, bir kez tüm insanlıkta ortak olarak görüldüğü ve insanlar toplumun huzuruna yönelik eylemlerin görülüşünden bir haz aldıkları ve ona karşıt olanlardan da bir rahatsızlık duydukları zaman ise, *ahlâk* temeline dayanmaktadır.

Hume, adaleti çıkar temeline dayanarak açıklarken, her bireyin ayrı ayrı ve salt kendisi için çalıştığında gücünün bir işe yaramayacağını, emeğini çok farklı ihtiyaçlarını karşılamaya harcadığı zaman bireyin asla belirli bir beceriye, yetkinliğe ulaşamayacağını, bireylerin güçleri ve başarıları birbirleriyle eşit olmadığı için de, karşılaşılan herhangi bir başarısızlık durumunun beraberinde bireylere yıkım ve mutsuzluk getireceğini belirtmektedir. Dolayısıyla, bu durum insanların güçlerini birleştirmeleri ve işleri paylaşmaları gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Çünkü, doğanın insana yüklediği sayısız ihtiyaçlar ve zorunluluklara karşın, bu zorunlulukları hafifletmek için sağladığı araçlar yetersizdir ve yalnızca insanda zayıflığın ve zorunluluğun bu doğal olmayan birlikteliği gözlenmektedir. Çünkü Hume'a göre, ancak toplum sayesinde birey eksikliklerini giderebilir, diğer canlılarla eşit hale gelebilir ve hatta onlara karşı bir üstünlük elde edebilir (Hume, 2009: 325-326).

İnsan doğasının koşulları böyle bir birliği (toplumu) zorunlu hale getirirse de, Hume insanın doğal mizacında bencilliğin var olduğunu öne sürmektedir. Her insan kendisini bir başkasından çok daha fazla sevip, başkalarına olan sevgisinde de en büyük payı akraba ve tanıdıklarına ayırır. Hume'a göre bu, zorunlu olarak bir tutkular çatışması ve sonuçta bir eylemler çatışması yaratır. Tutkular ve eylemler çatışmasını ise, birlik için tehlikeli bir durum olarak gören Hume, bu yanlılık ve orantısız duygusallığın yalnızca toplumdaki davranış ve tutumumuz üzerinde değil, erdem ve erdemsizlik tasarımlarımız üzerinde de önemli bir etkiye sahip olduğunu öne sürmektedir. Hume'a göre, örneğin, bir çıkar tartışması durumunda önceliği bir yabancıya verecek kadar ailesine kayıtsız olan bir kişiyi kınadığımız durumlarda görüldüğü gibi, eylemlerle ilgili ortak yargılarımızda da bunu gözleyebiliriz. Dolayısıyla Hume için doğal, eğitilmemiş ahlâk tasarımlarımız, duygularımızın yanlılığına çare olmaktan çok, kendilerini o yanlılığa uydurur ve ona ek bir

kuvvet ve etki verirler. Hume'a göre, bu durumda çare doğadan değil, yapıttan türemektedir. Diğer bir ifadeyle, dışsal şeylere sahip olma konusunda bir düzenlilik getirebilen ve herkesin talihi ve çalışması sayesinde elde ettiği şeyleri huzur içinde kullanmasının sağlanması, toplumun tüm üyelerinin katıldığı bir uzlaşım ile mümkün olmaktadır. Çünkü ancak bu yolla herkes neye güven içinde sahip olabileceğini bilir ve böylece tutkular yanlı, çelişkili hareketleri bakımından kısıtlanır. Hume'a göre, böyle bir uzlaşım sayesinde her iki tarafın çıkarını korumanın en uygun yolu bulunur. Böylece, Hume için hem kendi iyiliğimiz ve geçimimiz hem de başkalarının iyiliği ve geçimi için son derece zorunlu olan toplumsal yapı sürdürülebilir (Hume, 2009: 327-328).

Hume'a göre bu uzlaşım, toplumun tüm üyeleri tarafından birbirlerine anlatılan ve onların davranışlarını belli kurallar yoluyla düzenlemeye yönlendiren genel ortak bir yarar duygusudur. Bu ortak yarar duygusu karşılıklı olarak ifade edildiği ve taraflarca bilindiği zaman, yerinde bir çözüm ve davranış üretir. Hume, bunu uzlaşım ya da anlaşma olarak adlandırmaktadır. Görüldüğü gibi Hume, bu yarar duygusunun hepimizde ortak olduğunu, davranışlarımızın düzeni konusunda bize güvence verdiğini, ölçülülüğümüz ve gelecekteki aksi davranışlardan kaçınmamızın yalnızca bu beklentiler üzerine kurulu olduğunu öne sürmektedir.

Hume için, başkalarının mülklerinden uzak durma konusundaki uzlaşım geçerlilik kazandıktan ve herkes kendi mülkü ile ilgili belli bir değişmezlik elde ettikten hemen sonra, adalet ve adaletsizlik tasarımları ortaya çıkmaktadır. Hume'a göre mülkiyet, hak ve yükümlülük tasarımları adalet ve adaletsizlik anlaşılardan tam olarak anlaşılabilirler. Çünkü, Hume için “adaletin kökeni aynı zamanda mülkiyetin de kökenini açıklar” (Hume, 2009: 329).

Hume 'a göre, adalet kaynağını insan uzlaşımından alır ve bu uzlaşımın da insan zihninin belirli niteliklerinin dışsal nesnelere durumları ile çakışmasından doğan kimi uygunsuzluklara karşı bir çare olarak düşünülmüştür. Hume için zihnin nitelikleri bencillik ve sınırlı hayırseverliktir; dışsal nesnelere durumu ise, insanların istek ve dileklerine oranla nadir olmalarının yanı sıra kolayca değişmeleridir. İsteklerimize oranla sahip olduğumuz şeylerin az olması Hume'a göre bencilliğimizi coşturmaktadır. İşte bu bencilliği sınırlamak için insanlar kendilerini toplumdan ayırmış ve kendi mülkleri ile başkalarının mülklerini ayrı tutmak zorunda kalmışlardır. Hume için, insanların iyilikseverliği ya da doğanın cömertliği yeterli düzeyde olsaydı adalet de adaletsizlik de insanlar arasında bilinemez olurdu. Dolayısıyla, Hume'a göre, "adalet ilk kökenini, yalnızca insanların bencilliği ve sınırlı cömertliğinde ve bunun yanı sıra doğanın insan istekleri için sunmuş olduğu şeylerin nadir oluşunda bulmaktadır" (Hume, 2009: 332).

Ayrıca Hume'a göre, adalet duygusu tasarımlarımızın değil, izlenimlerimizin üzerine kurulmuştur. Çünkü, bizi adalet yasalarını oluşturmaya götüren şey kendi yararımız ve kamu yararı için duyduğumuz kaygıdır. Bu izlenimler, yapıtı ve insan uzlaşımından kaynaklandıklarından dolayı insan zihni açısından doğal değildir. Ayrıca, tek başına her bir adalet edimi ayrı olarak ele alındığında, kamu çıkarından çok kişisel çıkara katkıda bulunma eğilimindedirler. Yani Hume'a göre, herkeste ortak olması gereken bir çıkar duygusuyla ve her bir tekil edimin başkalarının da öyle hareket edecekleri beklentisiyle yerine getirildiği zaman, adalet kendini bir tür uzlaşım ya da anlaşma yoluyla gerçekleştirmektedir (Hume, 2009: 332-333).

Diğer yandan Hume, adaleti çıkar temelini dışında ahlâk temelini dayanarak da açıklamaktadır. Hume'a göre, kişisel çıkar adaletin kuruluşunun ilksel güdüsüdür; ama kamu çıkarına yönelik duygudaşlığımız, erdeme eşlik eden ahlâksal onayın kaynağını

oluşturmaktadır. Hume'a göre, adaletsizlik bizden çıkarımızı hiçbir şekilde etkilemeyecek kadar uzak olduğu zaman bile bizi rahatsız etmeyi sürdürür; çünkü, adaletsizliğin insan toplumuna zararlı, onunla suçlanan kişiye yaklaşan herkesin de tehlikeli olduğunu düşünürüz, yani duygudaşlık yoluyla onların rahatsızlığını paylaşıyoruz. Hume için, insanların eylemlerinde bize rahatsızlık veren her şeye genel gözlem yoluyla erdemsizlik dendiği ve doyum veren her şey de aynı şekilde erdem olarak adlandırıldığı için, ahlâksal iyi ve kötü duygusu adalet ve adaletsizliği izlemektedir. Hume'a göre, her ne kadar bu duygu önümüzdeki durumda yalnızca başkalarının eylemlerini düşünmekten türemiş olsa da, yine de bu duyguyu kendi eylemlerimize dek genişletmeyi başarırız. Yani "genel kural, kendilerinden doğduğu örneklerin ötesine ulaşır ve biz de doğal olarak başkalarıyla bizimle ilgili hisleri açısından duygudaşlık kurarız" (Hume, 2009: 334).

Yukarıda görüldüğü gibi, Hume için adaletin çıkar temeli insanların gönüllü uzlaşımları ve yapıntılara dayanmaktadır. Dolayısıyla, adalet yasaları bu noktada yapay bir temele sahip görülmektedir. Diğer yandan adaletin ahlâk temeli Hume tarafından, çıkar temelinin tersine doğal bir temele sahip görülmektedir. Çünkü Hume'a göre, insanların gönüllü uzlaşımlarıyla çıkarların bir kez belirlenmesinden ve kabul edilmesinden sonra, ahlâk duygusu bu kurallara uyma konusunda doğal olarak ve kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak, Hume'a göre genel barışı ve düzeni betimleyen adalet, ötekilerin kazanımlarından genel bir uzak durma ilkesi olarak kişiliğinde ve kazanımlarında güvenlik içinde olmak isteyen her kişinin kendi çıkarını yansıtmaktadır. Bu güvenlik ve mutluluk bir adalet düzeninin bulunduğu bir toplum içinde kazanılır. Bu bağlamda adalet, kişisel ilginin bir yansımasıdır. Adalet ilkesinin yararı, kişisel kazancı korumasıdır. Bu nedenle, Hume için kamusal yarar adaletin biricik kökenidir ve bu erdem iyi sonuçlar doğuracağı

düşüncesi ise, onun değerliliğinin biricik temelini oluşturmaktadır. Toplumsal yararlılık ya da kişisel kazanç, bizi topluma doğru ya da bir adalet sistemine doğru sürüklemesine karşın, kişisel kazancın ötesinde o adalet için etik temeli sağlayan bir şeydir. Hume'a göre, adaleti etik bir erdem niteliği yapan şey ve tersine adaletsizliği yapan şey kişisel çıkar değil, daha çok bir sempati duygusudur. Biz sadece kendi kişisel çıkarımızı ilgilendirdiği için değil, ama öteki insanlarda bizim sempati-duygudaşlık aracılığıyla paylaştığımız bir acı ve hoşnutsuzluk duyguları ürettiği zaman adaletsizliği kınarız ve mahküm ederiz. Bu nedenle, Hume'a göre insanların her birinin kendi kişisel çıkarı adaletin tesis edilmesinin kökensel güdüsüdür, ancak kamusal çıkar anlamına gelen duygudaşlık ise, ahlâksal onaylamanın kaynağını oluşturmaktadır (Çelik, 2011a:155-156).

## II. BÖLÜM: AYDINLANMA'DAN 20. YÜZYILA ADALET DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ

### II.1 Aydınlanma: 18. Yüzyıl

“Aydınlanma, din ve geleneksel düşünce ve uygulamaların baskısından kurtularak insanın her alanda kendi aklının ışığında davranması ve sorun çözmesi kararlılığıdır” (Çelik, 2011a:167). Genel olarak değerlendirildiğinde, Cevizci (1996:57) “hümanizm, akılcılık ve evrenselciliğin Aydınlanmayı belirleyen üç tavır ya da eğilim” olduğunu belirtmektedir.

18. Yüzyıl, Rönesans ile başlayan gelişmelerin en arınmış, en klasik formuna ulaşması dönemidir. Akla inanıp güvenmede, kendisinden önceki yüzyıllardan daha da ileri giden 18. Yüzyılda, doğa karşısında başarı kazanan akı, kültür dünyasına da uygulamak, kültür dünyasını da akılla aydınlatıp ona egemen olmak düşüncesi yer almaktadır. Akla duyulan inanç ve güvenle bu dönemde, tarihin oluşturduğu bütün kurumlar aklın eleştirmesinden geçirilmiştir.

Diğer yandan, siyaset felsefesi açısından 18. Yüzyıl Aydınlanmasının ana özelliği, laik bir dünya görüşünü kendisine tam bir bilinçle temel yapması ve bu laik görüşü hayatın her alanında tutarlı olarak gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Nitekim, bu dönemde devletin, toplumun, dinin ne olduğu sorulmuş, bunların köklerinin nerede olduğu ve nasıl bir yapıları olması gerektiği irdelenmiştir. Bu sorulara verilen yanıtlar da gelenekçi görüşlere karşı kökten bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır.

Sonuç olarak, Rönesans'tan itibaren ortaya çıkan düşüncelerin politik-sosyal alanlara uygulanmaya başlandığı bu dönem, insanın tam anlamıyla evrensel bir boyutta toplumsal haklarıyla ve ödevleriyle oldukça ayrıntılı bir biçimde sorun edildiği bir düşünce



devinimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Rönesans ve Reform hareketlerinin doğal sonucu olarak gelişen düşünsel ve felsefi anlamdaki aydınlanmanın yanı sıra, toprak reformu, sanayi devrimi, pazar ekonomisindeki gelişmeler ile İngiliz ve Amerikan devrimleri gibi sosyal ve siyasal olgu ve olaylar sonucunda toplumsal-siyasal düzeyde mutlak yönetime bir tepki oluşmuş ve bu bağlamda adalet kavramı da yeni içerikler kazanmaya başlamıştır. Bu noktada, 18. yüzyıl aydınlanmasının önemli filozoflarından olan Rousseau, Kant ve Smith'in adalete ilişkin görüşleri dikkat çekmektedir.

### II.1.1 Jean-Jacques Rousseau

Rönesanstan beri hızla gelişen 18. yüzyıl Aydınlanmasının tekyanlı olarak taçlandığı akıl idesinin karşısında duyguyu savunan ve modern dünyanın kültür (Yeniçağ Kültürü) problemiyle hesaplaşan Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı çalışmasında doğal eşitsizlik ve politik eşitsizlik olmak üzere insanlardaki iki tür eşitsizlikten söz etmektedir. Rousseau'ya (1998: 87) göre, “doğal ya da fizik eşitsizlikler doğa tarafından meydana getirilen yaş, sağlık, bedensel güçler, zeka ya da ruh nitelikleri arasındaki farklardan oluşmaktadır ve bu nedenle doğal eşitsizliklerin kaynağının ne olduğu sorulamaz.” Buna karşın, doğa tarafından değil de insan eliyle oluşturulan ve sorgulanabilir nitelikte olan politik eşitsizlikler ise, Rousseau'ya göre, “özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte insanın insanı sömürmesinden kaynaklanmaktadır” (Rousseau, 1998:130).

Rousseau, insanın doğal durumdayken, yani henüz toplumsallaşmamışken özgür, bağımsız, eşit ve mutlu olduğunu, gereksinmelerini çabucak ve doğrudan karşıladığını, insanlarla ilişki içinde olmayıp tek başına yaşadığını öne sürmektedir. Rousseau'nun insanın uygarlık öncesi durumunu anlatan doğa hali anlayışı, Hobbes'un

doğa hali anlayışı ile tamamen karşıtlık içermektedir. Hobbes'un öne sürdüğü insanın doğa halinde 'saldırmak ve savaşmak peşinde olduğu' iddiasının tersine, Rousseau doğa halinde insanın temelde iyi ve ahlâklı bir varlık olduğunu savunmuştur. Hobbes'un 'doğa her insana her şey üzerinde bir hak vermiştir' ilkesini Rousseau da kabul etmekte, ancak Hobbes'un bundan çıkardığı 'kesintisiz savaş hâli' sonucunu reddetmektedir. Rousseau'ya göre, Hobbes'un 'insanın insana kurt olduğu' özdeyişi "insanın uygarlık öncesi doğal hâli için yanlış, ancak uygar toplum için doğrudur" (Rousseau, 1998:42).

İnsanda doğal olarak kendi türüne karşı bir sempati ve merhamet içgüdüleri bulunduğunu öne süren Rousseau'ya (1998:119) göre, "doğa halindeki insanın kötülük yapmasını önleyen şey, kötülüğün bilinmemesidir." Ancak, birtakım doğal nedenler (depremler, su baskınları, uzun ve soğuk kışlar gibi) insanların birbirlerinin yardımlarına gereksinimini ortaya çıkarmış ve böylece insan toplumsallaşmaya başlayarak doğa durumu ve mutlak eşitlik sona ermiştir. Yani, demirin kullanılması ve tarımın gelişmesi toprakların paylaşılmasına neden olmuş ve böylece mülkiyet olgusu ortaya çıkarak insanın doğa durumu sona ermiştir.

Özel mülkiyetin insanın en büyük düşmanı olduğunu öne süren Rousseau, mülkiyet olgusunun ortaya çıkmasıyla birlikte insanların zenginler ve yoksullar olmak üzere ikiye ayrıldığını, önderler ve yurttaşlar ayrımının ortaya çıkıp köleliğin yayıldığını, birtakım yasaların oluşturulduğunu, ancak bu yasaların yoksullara bir yararı olmayıp onların yoksulluk ve yoksunluklarını arttırdığını, ilerleyen bilimlerin ve sanatların insan yaşamını zenginleştirmeyip, tam tersine bozup yozlaştırdığını ve böylece doğal eşitlik, özgürlük ve iyiliğin ortadan kalktığını ve bunun sonucunda insanın kötü ve bağımlı bir varlık hâline geldiğini ileri sürmektedir.

Rousseau'ya göre gelinen bu durum, insanların kendi aralarında bir sözleşme yaparak birleşmelerine neden olmuştur. Ancak, bu sözleşme var olan durumu düzeltmek yerine, daha da pekiştirmiş ve sonuç olarak doğanın insana bahsettiği özgürlük ve eşitlik insanın elinden tamamen alınmıştır. Rousseau, modern toplumsal yaşama ilişkin tüm bu olumsuz saptamalarına rağmen, insanın doğa durumuna geri dönmesinin mümkün olmadığını, toplumsal yaşamın kaçınılmaz olduğunu bilmektedir. Bu noktada Rousseau, insanın toplumsal yaşamını daha önceki doğa durumuna yaklaştırabilecek nitelikte bir düzen arayışı içindedir. Rousseau'ya göre böyle bir düzen, bireyi doğal yetkinliklerine ulaştırmayı hedefleyen bir eğitim ve herkesin özgürlüğünü ve bütün zümre ayrılıklarını ortadan kaldıracak hak eşitliğini gözetilen yasalarla yönetilen bir cumhuriyetçi demokratik hükümet yoluyla sağlanabilir.

Böyle bir hükümetin bütün varlık ve mekanizmasını işletip düzenleyecek olan genel istençtir. Rousseau'ya göre, genel istenç tek tek kişilerin istençlerinin bir toplamı değildir, bütünün iyiliğini göz önünde bulunduran, doğal ve iyi olan siyasi bir biliftir. Rousseau'nun genel istenç kavramı önem taşımaktadır. Çünkü, “demokrasi düşüncesinin temelini oluşturan genel istençle, insanlar toplum tarafından geri plana atılmaktan kurtularak yönetimde söz sahibi olmuşlardır. Egemenlik sadece halkındır, kararlar oylama yoluyla demokratik bir biçimde alınır” (Çelik, 2011a:185).

Rousseau'ya göre, genel istencin sağlandığı yerde herkes kendi kendisinin efendisi durumundadır. Ancak, genel istenci gerçekleştiren toplumsal sözleşme ortadan kalkarsa, halk kendi kendisinin efendisi olmaktan çıkacak, adalet ve özgürlük düzeni yerini kölelik ve efendilik düzenine bırakacaktır. Çünkü Rousseau için, gerçek toplum düzeni, bireyleri istekleri çerçevesinde bir araya getiren bir anlaşma düzenidir. Bu düzende tüm yurttaşlar karşılıklı bir yükümlülük içindedirler. Özgürlük ve adalet ancak sözleşmeyle

olasıdır, dolayısıyla bireyler sözleşmeye ne ölçüde bağlı kalırlarsa o ölçüde özgür olurlar. Rousseau'ya göre, “sözleşmenin bağlayıcı gücü eşitliği koruyacak ve böylece doğal eşitlikten uzaklaşmış olan insan varlığı yasal eşitliğini kazanmış olacaktır” (Timuçin, 1992:418). Dolayısıyla, Rousseau için toplum sözleşmesi mutlaktır, bu sözleşme bireylerin bağlaşması yoluyla oluşturulmuş olsa da bireylerin isteklerine göre yorumlanamaz. Çünkü, Rousseau'ya göre ancak toplum sözleşmesiyle birlik içinde olunur, eşitsizlik ve adaletsizlik ortadan kalkar.

Bunun yanı sıra, Rousseau'ya göre toplumdaki sosyo-ekonomik eşitsizlikler, çok büyük refahla çok büyük yoksullukların biraradalığı vatandaşlar arasında kin ve nefrete neden olmuş ve vatandaşlar arasında ortak amaçlara karşı ilgisizlik baş göstermiştir. Dolayısıyla, Rousseau için ekonomik eşitsizlikler gerçek demokrasiye çok önemli bir engel teşkil etmektedir. Bir hükümetin görevleri içinde en önemli olan görevin, zenginin tahakkümüne karşı yoksulun korunması olduğunu belirten Rousseau'ya göre, toplumdaki hiç kimsenin çok yoksul olmaması için bir toplumun ekonomi politikası düzenlenirken ilk olarak son derece adaletsiz olan fırsat eşitsizliğinin önlenmesine yönelik düzenlemeler ve iyileştirmeler yapılmalıdır.

Sonuç olarak, Rousseau'nun yaşadığı dönem önemli reformlara sahne olsa da, Rousseau yoksulların açık bir şekilde adaletsizliklere maruz kaldıklarını ve bundan çok fazla zarar gördüklerini vurgulayarak, yasaların yapılmasında adil bir yönetimin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Ayrıca, daha sonraki çağlarda karşımıza daha belirgin bir biçimde çıkacak olan sorunları önceleyen önemli saptamalarda bulunmuştur. Rousseau'ya göre adalet, vatandaşların tam olarak eşit olduğunu benimseyen demokratik bir hükümet şekli üzerinden ortaya çıkabilir. Ayrıca, Rousseau'nun vatandaşlık ve özgürlük arasındaki ilişkiyi gösterebilmesini Fleischacker (2004:61) “adalet açısından merkezi ve en önemli

düşünce” olarak görmektedir. Nitekim Rousseau (1998:67) eşitsizlik üzerine olan konuşmasında şunları söylemektedir:

Eğer doğum yerimi seçmek elimde olsaydı, özgür yaşayıp özgür ölebildiğim bir yer isterdim. Ne benim ne de hiç kimsenin kanunların onurlu boyundurluğunu, başka hiçbir boyundurluğa koşulmamak için yaratılmış en gururlu başların daha da uysallıkla taşıdığı bu kurtarıcı ve yumuşak boyundurluğu silkip atamayacağı tarzda kanunlara boyun eğerek yaşamak ve ölmek isterdim.

Yukarıda görüldüğü gibi Rousseau'nun vatandaşlık, özgürlük ve eşitlik arasındaki ilişkiyi göstermesi, mülkiyete sahip olanların dağılımına odaklanarak toplumda var olan ekonomik eşitsizliklere dikkat çekmesi ve bu bağlamda fırsat eşitsizliklerinin önlenmesine yönelik sorunların çözümünde genel istence dayalı cumhuriyetçi demokratik bir yönetimi gereklilik olarak görmesi, 1789 ruhunun oluşumuna büyük katkıda bulunmuştur. Nitekim, Rousseau'nun görüşleri, “1789 Fransız İnsan Hakları Bildirgesi'nde ifadesini bulmuş ve düşünceleriyle Kant gibi büyük Alman düşünürlerini de etkilemiştir. Kant halk kitlelerine duyarlı olmayı Rousseau'dan öğrendiğini belirtmekte” (Çelik, 2011a:185) ve yine Rousseau'nun izinden giderek “siyasi otoriteyi kısmen sözleşme kısmen de genel istenç terimleri içinde açıklama yoluna gitmektedir” (Çelik, 2011b:46).

### **II.1.2 Immanuel Kant**

Kant nesnel olan, zaman ötesi geçerliliği ve evrensel bağlayıcılığı olan bir adalet ilkesinin var olduğunu ve insanın bu ilkenin bilgisine erişebileceğini kabul eden doğal hukuk görüşünü kabul etmektedir. Ancak Kant, adaleti ne empirik insan doğasına ne de doğanın akıl sahibi olduğunu iddia eden ereksel dünya anlayışına dayandırır. Adaleti tanımlarken, doğanın bütün öğelerini dışta bırakan bir özgürlük metafiziğinin yasa koyucu aklına başvuran Kant için, adalet ilkesi kategorik imperatiften ayrılamaz niteliktedir.

Kant, devletin saf adalet ilkelerine göre nasıl düzenlenmesi gerektiğini belirleyen ve devletin içindeki her somut birliğe kılavuz olarak hizmet edecek olan devlet idesini açıklamak için, aklın zorunlu bir pratik ilkesi olarak tasarladığı bir sözleşme kavramını kullanmaktadır. Kant'a göre, temel adalet yasası "sadece halkın genel (birleşmiş) iradesinden doğar ve kökensel sözleşme olarak adlandırılır" (Kant, 2010: 38). Kant için, oy kullanma hakkına sahip olanların hepsi kamusal adalet yasası üzerinde uzlaşmak zorundadır. Çoğunluğun kararıyla onaylanmış olan ilke genel uzlaşmadır ve bu uzlaşma sözleşmede cisimleşir. Sözleşme, Kant tarafından sivil anayasanın kendisi üzerinde tesis edileceği en üstün ilke olarak kabul edilmektedir. Sivil (meşru) bir anayasa ve cumhuriyet sadece en üstün uzlaşma ilkesi olan kökensel sözleşmeyle kurulur. "Bir halkı oluşturan her bireysel iradenin ortak ve kamusal irade halinde uzlaşmasını ifade eden bu sözleşme kökensel sözleşme veya toplum sözleşmesi olarak" (Kant, 2010:40) adlandırılır. Ancak, söz konusu sözleşme gerçekleşmiş bir olgu değil, sadece aklın bir idesidir. Yani, hipotetik bir nitelik taşıyan sözleşme kavramı, "kendisinden hareketle her türlü adaletsizliğe karşı çıkabileceğimiz ve yine kendisine başvurarak mevcut yasaların adil olup olmadığını sınayabileceğimiz eleştirel bir duruş noktasıdır" (Çörekçioğlu, 2010:5). Bu noktada, Kant için sözleşme, aklın düzenleyici idesi olan "kategorik imperatifin politik bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır" (Çörekçioğlu, 2006:439).

Kant, kategorik imperatifi aşağıdaki gibi formüle etmektedir:

1. Öyle davran ki, senin eylemlerinin ilkesi, tüm öteki insanlar için hiç tereddütsüz geçerli olabilsin. Tüm insanlar için bir yasa görevi görebilsin (Kant, 2002:38).
2. Öyle davran ki, insanlığı kendinde ve başkalarında bir araç olarak değil, bir amaç olarak göreceğ şekilde davran (Kant, 2002:46).
3. Öyle davran ki, istencinin ilkesi, genel bir yasa koyucu istencinin ilkesi olarak tanınabilsin (Kant, 2002:49).

Doğa yasası formülasyonu olan ilk formülasyon, öznenin kendi iddiasını herhangi bir otoriteye dayanmadan kendi kendine evrensel bir bakış açısına yerleşerek ileri sürmesini ifade etmektedir. Kendinde amaç formülasyonu olan ikinci formülasyon ise, öznenin kendi kendine koyduğu yasaları, başkalarının otonomisiyle sınırlandırmasını işaret eder, yani öznenin tıpkı kendisi gibi kendinde amaç olan diğerinin bakış açısını hesaba katmasını anlatır. Kant özgürlük ve eşitliği aynı zamanda akılda temellenen hukuk ilkeleri olarak tasarlar ve dolayısıyla birinci formülasyonda özgürlük, ikinci formülasyonda ise eşitlik talebi somutlaşır. Bunun yanı sıra, kategorik imperatifin üçüncü formülasyonu olan ‘amaçlar ülkesi’ ilkesi ise, “insanın kendini kendi benzerlerinden oluşan bir toplumun üyesi olarak görmesine ve iddialarını bunu göz önüne alarak ileri sürmesine işaret eder” (Çörekçioğlu, 2006:447). Diğer bir ifadeyle, özne kendisinden, yani kendi aklından ve düşünme yetisinden diğerleriyle birlikte yaşamının imkânını türetir ve bu yönüyle toplumsal ve politik örgütlenmenin temel koşulunu oluşturur. Dolayısıyla, bu koşullar altında yapılan kamusal tartışma içinde oluşan kamusal iletişim hem uzlaşımı sağlar hem de ortak insan anlayışının her türlü otoriteden ve bu otoritelerden kaynaklanan her türlü yönlendirmelerden kurtulmasını sağlar.

Böylece, Kant’ta sözleşme yoluyla kurulan devletin temel kurucu ilkeleri kategorik imperatifin üç formülasyonunda ifadesini bulan adalet ilkeleri (özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık) dir. Bunun yanı sıra Kant için sözleşme, her politik toplum için geçerli olan akılsal bir anayasadır; toplumun biçimsel adalet ilkeleri bu anayasanın yapısal karakteristiklerini oluşturur. Kant’ın (2010:34) akılsal hukuk ilkeleri olarak öne sürdüğü bu ilkeler aşağıdaki apriori ilkeler üzerine kuruludur:

1. Bir insan varlığı olarak toplumun her bir üyesinin *özgürlüğü*
2. Bir uyruk olarak her üyenin bütün diğerleri ile *eşitliği*
3. Bir vatandaş olarak cumhuriyetin her bir üyesinin *bağımsızlığı*

Kant özgürlük ilkesiyle, birer insan varlığı olması bakımından herkesin özgürlüğe sahip olduğunu ve her insanın kendisi için istediği hakkın aynısını diğerlerine de tanımak zorunda olduğunu belirtmektedir. Kant'a (2010:35) göre, "herkes haklarını kullanma yeterliliğine sahip bir varlık olduğu için, özgürlük hakkı cumhuriyetin her bir üyesine ait olmaktadır."

Eşitlik ilkesiyle Kant, bir cumhuriyetin uyrukları olan vatandaşların yasa karşısında eşit olduklarını ve bütün sosyal ve politik pozisyonları elde etme eşitliğine sahip olduklarını anlatmaktadır. Ancak, eşitlik ilkesi toplumun ekonomik yapısına karşı kayıtsızdır, yani eşitlik ilkesi ekonomik eşitliğe işaret etmemektedir. Onun politik hedefi sosyal eşitliği ve ekonomik adaleti geliştirmek değildir. Çünkü Kant, "devleti adaleti gerçekleştirme ve özgürlüğü koruma fonksiyonuyla sınırlandırmıştır" (Kersting, 2010:71).

Özgürlük ve eşitlikten sonra bağımsızlık, Kant'ın üçüncü apriori politik ilkesidir. Kant'a göre, insan varlığı insan varlığı olmak sıfatıyla özgür ve eşittir. Bağımsız kişi ise, Kant için, belli miktarda mülkiyete sahip olan biridir. Görüldüğü gibi, ahlâk yasasından hukuk yasasını oluşturan Kant için özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık temeline dayalı ideal devlet tamamen hukukun koruması altındadır.

Kant'a göre insanlar, kendi türünden diğer insanlarla aynı zamanda ve aynı mekanda yaşadıkları için, kendi türünden olan diğerleriyle dışsal ilişkilere girdikleri ve kendi eylemleri aracılığıyla diğerlerinin eylemlerini etkiledikleri için aklın adalet yasasına tâbidirler. Kant için, başkaları ile ortak varoluş ilişkisine girmemiz kaçınılmaz olduğundan dolayı, doğa durumundan hukuksal duruma, yani dağıtıcı adalete geçilmesi gerekmektedir. Doğa durumu (status naturalis) nu, doğal ve özel hukuk durumu olarak anlayan Kant için, doğa durumu hukuk felsefesiyle ilgili bir düşünme deneyidir. Bir teori laboratuvarı olan doğa durumunda, şeylerin toplumsal kullanımının çatışmadan uzak olarak düzenlenip



düzenlenmediği, aklın hukuksal mülkiyet ilkelerine başvurarak test edilir. Dolayısıyla, Kant için devlet, ihtiyat ve yarar tarafından talep edilen bir şey değildir, tam tersine devleti göreve çağıran akıldır ve devlet, hukuksal zorunluluk niteliğini akıldan almaktadır.

Şeyleri kullanmak ve mülk edinmek söz konusu olduğunda akılsal adalet ilkeleri belirsizlik taşıdığı için, Kant doğa durumunun terk edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü, doğa durumunda tek tek her kişi, doğal mülkiyet yasalarındaki boşluğu kendi yorumuyla doldurmak konusunda eşit hakka sahiptir ve bu durum adalet ve mülkiyet hakkında her biri aynı derecede meşru ama uzlaştırılmaz akılsal kanılar doğurur ve bu da yorumlama tekeli elde etme uğruna savaşa neden olur. Akıl, savaşı önlemek için ‘kamusal adalet postulatını’ devreye sokar. Böylece, farklı ve özel hukuk tasarımları arasındaki rekabetin yerine evrensel bir yasa koyucu iradeyi yerleştirmek hukuksal olarak zorunludur ve bu evrensel irade, açık ve tam olarak belirlenmiş pozitif yasalar vasıtasıyla, doğal mülkiyet hakkını somutlaştırma görevini üstlenir. Ayrıca, Kant’ta mülkiyet ve devlet sistematik olarak karşılıklı bağımlılık ilişkisine sahiptir ve böylece birbirini meşrulaştırırlar. Diğer bir ifadeyle, mülkiyet devleti meşrulaştıran temelleri verir ve devlet de mülkiyetin meşrulaştırıcı tümleyeni oluşturur (Kersting, 2010:67-68).

Kant’ta doğal durumdan sivil duruma geçmek, hukuksal açıdan zorunlu olarak tasarlanıp pratik aklın talep ettiği bir şeydir. Doğa durumunu terk etmek ihtiyatla ve kişisel çıkarla ilişkili bir şey olmayıp, görev olarak tasarlanmış bir şeydir. Bireyler, kendi akılları vasıtasıyla apriori olarak doğa durumunu terk etmeye zorlanırlar.

Sözleşme vasıtasıyla kavranan politik adaletin biçimi, prosedürelidir. Kant için prosedürel adalet, bir cumhuriyette yapılan yasaların içeriğiyle değil, bu yasaları hakkaniyetli kılan adalet normlarının oluşma tarzıyla uyuşması anlamına gelmektedir ve

bu prosedürden elde edilen sonuçların adaleti sağlayacağı garantidir. Çünkü, Kant'a göre bu sonuçlar evrensel bir rızaya dayanmaktadır.

Öte yandan, cumhuriyeti ideal örgütlenme biçimi olarak tasarlayan Kant, cumhuriyet kavramıyla, parlamenter demokrasiye, temsili halk sistemine ve güçler ayrımına dayalı bir politik düzene gönderme yapmaktadır. Kant'a göre, insanlar her yana yayılmış olan şiddet ve bu şiddetin yarattığı çaresizlik yüzünden aklın buyurduğu kamusal yasanın baskısına boyun eğmek ve sivil bir anayasada (cumhuriyetçi anayasa) uzlaşmak zorundadırlar. Benzer şekilde, devletler de birbirlerinin topraklarını ele geçirmek için kendi aralarındaki sonu gelmez savaşlar ve bu savaşların yarattığı çaresizlik yüzünden eninde sonunda kozmopolitan bir anayasada uzlaşmak zorundadırlar. Ancak, Kant'a göre, evrensel barış durumunun kendisi bir despotizmle sonuçlanırsa (sözgelimi, devletlerin aşırı ölçüde büyümesiyle güçlü bir şekilde oluşacak olan despotizm), bu durum özgürlük için büyük bir tehlike oluşturacağı için insanlar çaresizlikle tek bir yönetici altında kozmopolitan bir cumhuriyeti değil, ortak olarak kabul edilmiş akılsal müzakere ve sözleşmelere dayanan bir halkların hukuku altında yasal bir federasyon durumunu kurmak zorunda kalırlar (Kant, 2010:53-54).

Kant'a göre, devletler arasında kurulacak kalıcı barış durumunun temel koşulu, bütün devletlerin cumhuriyetler haline gelmesidir. Kant, uluslar arası barış tasarımında barışı tesis etmek için devletler arasındaki doğa durumuna hukuk vasıtasıyla son verir. Bütün devletlerin anayasal olarak barışsever cumhuriyetler haline dönüşmesini ifade eden ebedi barış, gerçekleşmez bir idedir. Ama yine de Kant'a göre ebedi barış, bize bir ide olarak rehberlik etmelidir. Çünkü, saf pratik aklın koyduğu meşru yasalar ebedi barışı kurmak için çaba göstermemizi kategorik olarak talep etmektedirler.

Yukarıda görüldüğü gibi, hukuku insanın keyfi iradesinin evrensel bir özgürlük yasası altında başkasının iradesiyle birleşebildiği koşulların bütünlüğü olarak gören Kant için, her bir iradenin özgürlüğünü başka herkesin özgürlüğü ile birleştiren her eylem ya da her maksim adil kabul edilmektedir. Dolayısıyla, her bir iradenin insanların otonom iradeleriyle kategorik imperatife uyarak aklın kamusal kullanımıyla, yani kamusal iletişimle sivil toplumu kurdukları varsayımına dayanan sözleşme anlayışı, Kant'ta adaletin temel ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Adaletin temel ilkesi olarak sözleşme, pozitif yasaların adaletini ölçmemize yardım eder. Dolayısıyla, yasa koyucu koyacağı yasanın bütün vatandaşların rızasını alıp almayacağını sınamak zorundadır. Eğer bir yasanın özgürlüğe getirdiği sınırlandırma, her insanı aynı tarzda etkilemeyecekse, eğer yasa özgürlükleri ve yükümlülükleri adaletsiz bir tarzda dağıtacaksa, dolayısıyla yasayı mümkün kılan özgürlük evrensel olarak mümkün olmayacaksa, Kant için söz konusu yasa adaletli olmayacaktır.

Sonuç olarak Kant'ın adalet kavramı, eylem özgürlüğünün sadece dışsal alanıyla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle, adalet sadece eylemlerimizin diğerlerinin eylem özgürlüğü üzerindeki sonuçlarıyla ilgilidir. Adalet normları akılsal olduğu için çıkarlar ve ihtiyaçlar gibi, içsel niyetler ve kanılar da bu alanın dışında kalırlar. Yani, Kant'ın akıldan türettiği “evrensel yasalar gereği herkesin özgürlüğüyle uzlaşan ve tümüyle karşılıklı baskıdan ibaret olan bir evrensel baskı ilkesi” (Kersting, 2010:61) olarak tanımlanabilen adalet yasası, eylem özgürlüğünün evrensel biçimsel bir yasasıdır. Bu yasa, insan eylemlerinin içeriksel bütün bileşenlerine kayıtsızdır ve bir insanın dışsal özgürlüğüyle diğerlerinin dışsal özgürlüğünü yalnızca biçimsel açıdan uzlaştırmaya çalışır. Böylece bireysel eylemi, onun evrenselleşme olanağıyla sınırlar. Nasıl ki ahlâk yasası içsel özgürlüğü kendisiyle uyum içine sokuyorsa ve evrensel olmayan bütün maksimleri dışta

bırakarak iç dünyanın tutarlılık ilkesi olarak iş görüyorsa, aynı şekilde adalet yasası da dışsal özgürlüğü kendisiyle uyum içine sokar ve eylem özgürlüğünün bütün evrensel olmayan kullanımlarını engelleyerek, dış dünyanın tutarlılık ilkesi olarak iş görür. Karşılıklı baskı bir dışsal ortamdır ve bu ortam akılsal adaletin yarattığı özgürlük düzenini temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda ona gerçeklik kazandırır. Sonuç olarak, hukuk felsefesinde adil olmayan eylemlere karşı koymanın meşruiyeti, kategorik imperatifin ahlâksal zorunluluğuna denk düşmektedir. Adalet yasasını saf pratik aklın koşulsuz yükümlülük taşıyan yasası olarak betimleyen Kant'a göre, bu yasa sentetik apriori pratik önerme statüsüne sahiptir. Son olarak, Kant için evrensel adalet yasası, yani aklın hukuksal kategorik imperatifi, karşılıklı uzlaşabilirlik ölçütüne uygun olarak herkesin eylem özgürlüğünü sınırlar ve adil olması kaydıyla her insana eşit bir şekilde istediği her şeyi yapabileceği geniş bir özgürlük alanı verir (Kersting, 2010:60-63).

Öte yandan, John Rawls kendi adalet teorisini oluştururken Kant'ın düşüncelerinden yoğun bir şekilde etkilendiğini belirtmektedir. Nitekim, adalet ilkelerinin inşa edilmesinde Kant'ın etkisi altında olan Rawls'un adalet kavramının temel prensipleri, Kant'ın 'kategorik imperatif'inin biraz değiştirilmiş bir formunu hatırlatmaktadır. Rawls'un adalet teorisinde birey, karar alma aşamasında akli çıkış noktası olarak alan bir gereklilikle karşı karşıya kalmaktadır. "Uzlaşma yetisine sahip birey, uzlaşmayı bu şekilde kurmakta; akılsal olanı zorunluluk ya da adaletin normları olarak belirlemektedir" (Topakkaya, 2009:6). Ayrıca, Rawls Kant'ın öne sürdüğü "diğerlerinin bakış açısını hesaba katarak düşünme özelliğinin kamusal karakterine de dikkat çekmektedir" (Çörekçioğlu, 2006:448). Politik eylemin genel geçer ilkelerini belirleme ve bu eylemin görünüre çıkmasına aracı olan kamusal alanın koşullarını tesis etme bakımından Rawls, Kant'ın etkisi altındadır. Kant'ın etkisi altında olan Rawls'un tersine, Amartya Sen,

Smith'in ahlâki duygular kuramından etkilenmiştir. Nitekim Sen, Smith'in ahlâki duygular kuramının temel kavramlarından biri olan *tarafsız seyirci* ilkesini, Rawls'un öne sürdüğü orijinal pozisyondaki *bilgisizlik peçesi*'nden daha gerçekçi, daha kullanışlı ve karışık olmayan bir uygulama olarak görmektedir.

### II.1.3 Adam Smith

Smith'in adalet kavramına yüklediği anlamı anlayabilmek için, öncelikle onun ahlâk anlayışına değinmek gerekmektedir. Smith'in ahlâk anlayışı duygudaşlık ya da duygu yakınlığı üzerine kurulmuştur. Smith'e göre duygu yakınlığı, başkasının duygularını bizim ruhumuza getiren şeydir. Duygu yakınlığı iyiyle ilgili bir benimseme, duygu uzaklığı ise kötüyle ilgili bir yadsıma durumuyla ortaya çıkmaktadır. Smith için duygu yakınlığı, ancak yarar gözetmez olduğu zaman ahlâki bir değere sahiptir ve her şeyden önce başkalarına yönelik olmak zorundadır. Bu yarar gözetmezlik kendi yaşamımız söz konusu olduğu zaman da olasıdır. Yani, ahlâk söz konusu olduğu zaman kendi yaşamımıza da nesnel bir tutumla, bir yabancıya yönelir gibi yönelebilmeliyiz. Smith'e göre, "en arı ve olabildiğince evrensel duygudaşlığa layık olacak biçimde eylemde bulunabildiğinde hep iyi gerçekleştirilir" (Timuçin, 1992: 397).

Esas olarak, ötekiyle ilişkiler sorununu konu edinen Smith'in ahlâki duygular kuramı öteki-beni anlama, tasarımlama, düşünme, yaşama, duyma çabaları içinde vücut bulmaktadır. Smith'e göre insan, öteki-benle ilişkide olan bir varlık olduğu ölçüde ahlâklı, ahlâki duygular taşıyan bir öznedir. Bu yüzden, "ahlâk sorunsalı, tanım gereği adalet sorunsalıyla örtüşmektedir" (Ege, 2008:7). Başkasıyla ilişkide olan varlık, başkasının hakkını göz önüne alan, onu gözeten bir varlıktır. Smith, başkasıyla ilişkiyi, dolayısıyla adalet sorunsalını sempati (sympathy) temel kavramı aracılığıyla irdeler. Sempati

kendimizi ötekinin yerine koyma, kendimizi başkalarının duygularına duyarlı kılma, başkasının duygularına yerleşerek kendimizi değerlendirme, yargılama, sınama yetimize gönderme yapmaktadır. Çünkü, Smith'in gözünde "insan, ötekiyle ilişkide olan, başkasından dolayısıyla varlık kazanan bir öznedir" (Ege, 2008:8). Bunun yanı sıra, sempati *ben*'in kendine sevgisinin, dolayısıyla çıkarının egemen olup toplumsalı çürütmesini önlemektedir. Sempati sayesinde *ben*, tutkularının sosyal açıdan kabul edilemeyecek olanlarını törpülemektedir. Sempati kurmaya çalışacak olan insan diğerlerinden moral bir onay beklemektedir. Bu karşılıklı sempati Smith için sosyabilitenin ve toplumu oluşturmanın ilk ve temel kriteridir (Sarfati, 2009:85-86).

Diğer yandan Smith'e göre öteki, alış-veriş ilişkisi içinde tanınır. Smith, alış-veriş kavramını tüketim ürünlerinin el değiştirdiği iktisadi alış-veriş gibi tikel bir düzeyde değil, çok daha genel düzeyde kullanmaktadır. Söz konusu kavramı Smith, insanın insanlığının ötekine iletildiği alan olarak kullanmaktadır. Smith için, alış-veriş kavramı ilk başta, dilin bireyler arasında dolaşımına, yani konuşmaya işaret etmektedir. Konuşma, muhabbet insana kendi doğasını açınlar; kendi gerçeğini, kendi tabiatını, kendisini gerçeğinde bulmasını sağlar. Smith'in gözünde, her şeyden önce konuşan varlıklar olduğumuz için, dil insanlığımızın olanaklılık koşulunu oluşturduğu için, insan alış-veriş alanının dışında tasarımlanamaz. Dolayısıyla Smith'de sempati, konuşma gibi, *exchange* 'nin (değiş-tokuş) bir başka adı olmaktadır. Sempati ötekinin duygularına girerek, ötekinin görüş açısını benimsemeden, ötekiyle özdeşleşmemizi sağlayan yetidir. Ancak, bu özdeşleşme farklılıklarımızı silip, tekörnek varlıklara dönüşmemizi amaçlamaz; tam tersine, sempati kendimizden kopup ötekinin farklılığını onun duyguları içinden yaşama serüvenidir. Bir anlamda 'fark'ın deneyimidir. Smith'in dünya görüşünde *exchange* alanı, benzerlerin değil, farklılıkların bir arada var olduğu alandır (Ege, 2008:10-11).

Smith'in ahlâki duygular kuramının temel kavramlarından bir diğeri, *tarafsız seyirci* (impartial spectator) kavramıdır. Bu noktada, Amartya Sen'in adalet anlayışı, Smith'in ahlâki duygular kuramından büyük ölçüde etkilenmiştir. Özellikle, Smith'in öne sürdüğü *tarafsız seyirci* ilkesi, adaletin sağlanmasında Sen açısından temel bir başvuru kaynağı olarak görülmektedir. Sen, Smith'in *tarafsız seyirci* ilkesinin yol göstericiliğinde kendi ilgilerimizin ve yönelimlerimizin dışına çıkarak, adaleti tayin etme kapasitemize güvenmemiz gerektiğini öne sürmektedir.

*Tarafsız seyirci*, öznenin vicdanını ilgilendiren bir kavramdır. Diğer bir ifadeyle, öznenin vicdanında taşıdığı bir iç mahkemedir. Bu anlamda, ben ile öteki ilişkisine bakarak, söz konusu *tarafsız seyircinin* üçüncü boyutta yer aldığı, üçüncüyü temsil ettiği söylenebilir. Ancak buradaki üçüncü, bilgi türünden, bilim türünden bir üçüncü değildir. Yani *tarafsız seyirci*, yalnızca bilgi sahibi olanların, örneğin ahlâk bilimini içermiş bilginlerin, erginliğe ulaşmış öznelerin vicdanında varolan; bilgiden yoksunların, henüz çocuk olanların ise habersiz oldukları bir gerçeklik değildir. *Tarafsız seyirci*, Kant'ın kategorik imperatif (kesin buyruk) kavramına yaklaştırılabilecek bir kavramdır. Yani, *tarafsız seyirci* bilgi türünden değil, ödev türünden bir üçüncüdür. *Tarafsız seyirci* kimilerinin tanıdığı, kimilerinin tanımadığı bir gerçeklik değil, insan olduğumuz için, konuşan varlıklar olduğumuz için üzerimize düşen bir ödevdir. Kesin buyruk anlamındaki ödev, başkasını bir araç olarak değil bir amaç olarak görme, ötekini, ulaşmayı hedeflediğimiz amaçların basit aracı konumuna indirgemeyi reddederek ötekine son ereğimiz gözüyle yönelme buyruğudur. Son çözümlemede *tarafsız seyirci* ahlâki özneye, ötekinin hakkını gözetmesi ödevini yükleyen bir iç mahkemedir. Görüldüğü gibi, "Smith'in sempati ile yönetilen dünyası, ötekini var kılmayı amaçlayan bir dünya" (Ege, 2008:12) olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ayrıca, Smith için sosyal olarak olumlu bulunmak ilk aşamadır ama sosyal yaşam için bu yeterli değildir. Bunun yanı sıra, kendiliğinden bir denetime de ihtiyaç duyulmaktadır; bu ise, *tarafsız seyircinin* gözü ile sağlanmaktadır. Böylece, Smith'e göre olumlu görülme ihtiyacını ceza korkusu, onaylanmama korkusu, ötekisiz kalma korkusu, dışlanma korkusu takip etmektedir. Bu şekilde sempati ve hemen ardından *tarafsız seyirci* toplumu oluşturur. Smith için sempati sosyalleştirirken, *tarafsız seyirci* kural koyucudur ve gerektiğinde cezalandırıcıdır. Böylece, tarafsız seyirci *Ulusların Zenginliği*'nde yasaların savunuculuğunu ve genel refahın oluşumunu sağlamaktadır. *Tarafsız seyirci*, denetleyici ve bir anlamda norm koyucudur, ben kaynaklıdır ve hukukun yapıcısıdır, aynı zamanda erdemli davranışın da belirleyicisidir. Sonuç olarak, Smith'de süje, temelde ötekinin onayı için, aynı zamanda kendi varoluşu için eylemde bulunmaktadır. Diğerine gidiş, kendiliğinden erdemli olmak zorundadır ve toplum bu sırada kendiliğinden oluşacaktır. Smith'e göre, intersubjektiviteyi tanrısal veya sözleşmeye dayanan bir dışsal iradenin müdahalesi olmaksızın sempati sağlamaktadır; Yani, insan ilk başta etiği oluşturarak topluma gitmiştir (Sarfati, 2009:86-87).

Öte yandan, Smith'in adalet kavramına yüklediği anlam, kendi ahlâk felsefesiyle uyumludur. Adalet anlayışı, ticari toplum ve devletin kaynağı ile ilişkili olarak ahlâk, iktisat, hukuk ve devlet kurumunu birleştirici bir özelliğe sahiptir. Bu anlamda "Smith için adil davranış, ahlâklı davranıştır" (Büyükbuğa, 2010: 122).

Adil davranış, Smith'in ahlâk kuramında merkezi rol oynayan *tarafsız seyirci* ilkesi ile yakından ilişkilidir. Bir anlamda vicdanımızın rehberi olan *tarafsız seyirci* ilkesi, insanın davranışlarının diğer insanların kanaatlerine de aykırı olmamasını işaret etmektedir. Başkalarının vicdanını zedeleyecek davranışlardan kaçınmak, aynı zamanda adil davranmak demektir. Smith, adalet duygusunun diğer ahlâki erdemlilik taşıyan



duygulardan farklı olduğunu belirtir. Örneğin, yardımseverlik duygusunu kaybeden biri ancak kınanabilir, ama adalet duygusu kaybolursa vicdanımızın sesi olan *tarafsız seyirci* ilkesi zedelendiği gibi, toplumsal barış ve güvenlik de yara alır ve bunun bir uzantısı olarak ticari toplumun devamlılığı zarar görür. Smith'e göre, adaletli olmak başka insanlara, bu insanların mal ve mülklerine ve toplumdaki saygınlıklarına zarar vermemek demektir. Gerçek ve pozitif zararlara yol açmak ise, adalet kurallarının ihlali anlamına gelir. Bu noktaya kadar ahlâkla ilişkili olan adalet, toplumsal hayat içinde barış ve güvenliğin tesisi için elzemdir. Ahlâkın içinden doğup gelen adalet duygusunu zedeleyenler olduğunda, Smith'e göre adaletin tesisi bireylerin ahlâk duygularına bırakılamaz. Zira, insanın kendisine duyduğu 'özsevgi' evrensel bir içgüdü olmakla birlikte, bu duygunun iyi ya da kötü yönde kullanılması insana bağlıdır. Smith, 'özsevgi'nin ekonomi dünyasındaki karşılığı olan 'kişisel çıkar' motivasyonunun her zaman iyi kullanılmadığını belirtir. Bu nedenle adaletin tesisi, devletin varlık sebebidir. Ancak Smith adaleti, başkalarının kişiliğine, malına ve şerefine zarar vermekten kaçınmak olarak tarif eder. Yani, Smith'e göre adalet, malların insanlara, ihtiyaç ve niteliğe göre paylaşılması anlamında 'dağıtımçı' bir nitelik taşımaz. Smith'e göre adaletin sağlayıcısı devlettir ve devlet *tarafsız seyirci* ilkesi ile bazı çıkar gruplarına imtiyaz tanımayarak suni eşitsizlikleri önlemelidir (Büyükbuğa, 2010: 123-124).

## II.2 19. Yüzyıl

Pozitivist bir düşünüşün egemen olduğu 19. yüzyıl, Fransız Devrimi'nin getirdiği değerlerle, düşüncede ve yaşamda bir hesaplaşma yüzyılıdır. Bu yüzyılda, devrim fikrine karşı olan gelenekçi düşünce yanında, pozitivist düşünceyle toplumcu düşünce de ağırlık kazanmıştır. Bir bilim yüzyılı olan 19. yüzyıl, bilimlerin konularını ve yöntemlerini

geliştirdiği ve sürekli olarak tartıştığı, özellikle insan bilimlerinin büyük bir atılım kazandığı, felsefeye bağlı birtakım bilgi alanlarının özel bilimlere dönüşüp özerkleştiği bir yüzyıldır. Gelişim, dönüşüm ve evrim fikrinin öne çıktığı bu dönemde tarihselci bakış açısı da belirleyici olmaya başlamıştır. Felsefe alanında, insan usunun üretimlerine olan o eski güven 19. yüzyılda biraz daha sarsılmıştır. Böylece, “metafizik düşünce pek çok yerde felsefeden kovulmuş ve felsefenin bilimsel bilgiye zorunlu bağlanışını getirmiştir. Bu durum, bilimsel düşüncenin dışında bir başka düşüncenin yok sayılmasından ve tüm düşünselliği bilime indirgemekten kaynaklanmıştır” (Timuçin, 1992:589).

Diğer taraftan, insan doğasının bencil ve açgözlü olduğunu varsayan Hobbes’un ‘insan insanın kurdudur’ (homo homini lupus) formülü ilk kez “bencil sistem”i (selfish system) belirlemiş ve 18. yüzyıldan başlayarak toplumsal yaşamın ve kapitalist ekonominin dayandığı sistem de bu şekilde adlandırılmıştır. Bunun bir uzantısı olarak, 19. yüzyılda piyasa çevresinde örgütlenen ekonomik bir toplum modeli ortaya çıkmıştır. Birbiri ardından gelen bilimsel, toplumsal ve siyasal alandaki değişmeler ve özellikle eşitlik, özgürlük, güvenlik ilkelerinin gerçekleşmesini ele alan Fransız Devrimi, arkasından bir yığın sıkıntıları da birlikte getirmiş, devrimin sona ermesi ile eşitlik düşüncesi de sona ermiştir. Ayrıca, “mal, mülk sahibi olan bir orta sınıfın egemenliği, mal ve mülkten yoksun olanlarda bir düş kırıklığı yaratmıştır. Bu düş kırıklığının doğurduğu devrimden bir yazın doğmuş ve bundan da sosyalist bir çığır ortaya çıkmıştır” (Akarsu, 1994: 93).

Bunun yanı sıra, 18. ve 19. yüzyılda tarih sahnesine işçi sınıfının çıkması, insanlar arasında var olan eşitsizlikleri daha da görünür kılmış ve dolayısıyla bu durum yeni bir adalet anlayışının doğmasına yol açmıştır. Çünkü, toplumsal realite olgusunu göz ardı eden kuramsal doğal hukuk idealist-rasyonalist bir tutuma sahipti ve sadece kuramda doğru ve adildi. Bu nedenle, realitedeki sorunları çözmekten uzaktı. Deneyleri, somut

olayları dikkate almaması, bilimsel gelişmelere uzak kalması nedeniyle doğal hukuk yaklaşımı zamanla gerçekliği yansıtmakta yetersiz kalmış, ortaya çıkan sorunlara çözüm üretmede tıkanıklıklar yaşamıştır. Bu durum, doğal hukuka doğrudan bir tepki olarak pozitivist hukuk yaklaşımının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Doğal hukukun savlarını reddeden pozitivist yaklaşıma göre hukuk, yasaları yapan ve yerine getirmelerini sağlayan gücün dışında bir hiçtir, yalnızca bu güce bağlı olarak onun bir işlevi biçiminde vardır. “Hukuk varolan bir gerçekliktir, doğal hukukun ileri sürdüğü gibi bir hukuk ülküsü değildir” (Çeçen, 1993:124). Pozitivist hukuk açısından adalet, var olan hukuk ile değerlendirilir. Bu görüşe göre hukukun en iyi biçimde uygulanması adaletin gerçekleşmesini sağlar. Diğer bir ifadeyle, geçerli olan hukukun gereği gibi uygulanması adalet demektir ve bu adalet varolduğu hukuk sistemi ile sınırlıdır. Her hukuk düzeni kendi adaletini kendi kuralları aracılığıyla gerçekleştirir. Hukuk düzeni varken ayrıca adalet aranmaz, çünkü her şey bu düzenin içindedir. Hukuki pozitivistliğe göre, sadece yürürlükte bulunan yazılı hukuk kuralları gerçek hukuki değere sahiptir. Adalet de dahil olmak üzere a priori ve mutlak olan bir değer yoktur, dolayısıyla adil olanla adil olmayanı tanımlayacak bir araç bulunmamaktadır. Değerlerin göreceliliğini kabul eden pozitivist hukuk yaklaşımına göre, metafizik bir kavram olan adalet kavramı bilme konusu olamaz, bilim alanında kalarak adalet incelenemez, dolayısıyla pozitivist yaklaşıma göre hukuk bilimi adalet değerini ele almayı ve adaleti tanımlamayı reddetmeli, bunun yerine hukuk ile ilgili üzerinde anlaşma sağlanabilecek diğer konulara yönelmelidir. Bunun yanı sıra, pozitivist anlayış hukuku olaylara dayandırmaktadır. Pozitivist anlayışa göre, hukuk olaylar kategorisinden oluşmaktadır ve bu nedenle toplumsal olaylarda, gelişmelerde ortaya çıkan normlar hukuk metinlerinin içine alınmalıdır.

Nitekim, Sanayi Devrimi'yle birlikte çalışma alanında ortaya çıkan arz-talep ikilemi, çalışmak isteyenlerin aleyhine bir görünüm almıştır: 19. yüzyıl Avrupa'sında çalışmak isteyenler aç kalmamak için günde 16 saat boğaz tokluğuna çalışmak zorundaydılar. Çünkü, güçsüz ve çaresiz bir insanın kendisine sunulan her şeyi kabul etmesi çok doğaldı ve çalışan ile çalıştıran arasında imzalanan iş sözleşmesi, tarafların aynı düzeyde özgür ve güçlü olmamalarından dolayı adaletsizdi. İşte bu noktada, doğal hukuk görüşüne bir tepki olarak bir tarafta, adaleti eşitlik şeklinde yorumlayan Marksizm işçilerin egemenliğine dayalı bir hukuk ve devlet düzeni öngörürken (Öktem, 2001:80-81), diğer tarafta John Stuart Mill, adaletle yarar kavramı arasında bir ilişki kurup, adalet kavramına doğal hukukun benimsediği soyut düşüncelerle değil, insanlar için her bakımdan yararı asıl sayan bir anlayışla içerik sağlanabileceğini öne sürmüştür.

### **II.2.1 John Stuart Mill**

Toplumsal ve siyasal değerleri yararlılık açısından ele alan ve doğal hukuğun ilkelerini eleştirip, bu ilkelerin belirsizlik taşıdığını öne süren Mill'e göre, hiçbir hukuk doğadan gelmez. Mill için hukuk, her zaman ve her yerde devlet gücü ile yaptırıma bağlanmış bir kurallar toplamıdır. Doğal hukuk görüşünde benimsenen doğal hak kavramının soyut, belirsiz ve boş bir kavram olduğunu belirten Mill, insan için doğal olan şeyin sadece haz ve acı duyguları olduğunu ve hakların da ancak hukuk düzeninde somutlaşarak bir anlama sahip olabileceklerini ileri sürmektedir. Mill'e göre, hukukun amacı insanların ve toplumun mutluluğudur. En büyük sayıda insanın en çok mutluluğa kavuşması, yarar ilkesinin birinci planda göz önüne alınmasıyla mümkündür. Böylece, Mill için, devlet ile insan ilişkilerini en gerçekçi biçimde açıklayan ilke yarar ilkesi olmaktadır. Dolayısıyla, devlet insanların ve toplumun yararı için vardır, bu nedenle hem

toplumsal hem de bireysel yararı birlikte göz önünde tutmalıdır. Bu yarar olmazsa, Mill'e göre devletin varlık nedeni ortadan kalkar.

Hukukun amacı olan adalet ile toplumun yararını özdeş gören Mill için, toplum için yararlı olanlar hukuk düzenince amaçlandığından, adalet toplumun yararı anlamına gelmektedir. Mill'e göre, "adaletin yararlılık ilkesinden soyutlanması mümkün değildir" (Çeçen, 1993:117).

Yukarıda görüldüğü gibi, Mill adalet ve yarar kavramları arasında bir ilişki kurmaktadır. O'na göre, adalet ve yarar eş anlamlı kavramlar değildir, ancak adalet kavramının soyut manada anlamlı olmadığını belirten Mill, adaletle yarar arasında bir ilişki kurmaksızın adalet kavramına bir içerik sağlanamayacağını öne sürmektedir. Adalet ve yarar arasındaki bağlılığı ise, adalet duygusunun sağladığını vurgulayan Mill için, "adalet duygusu insanı doğru bulmadığı davranışları kınamaya ve hatalı davranışlara karşı misillemeye götürür" (Güriz, 2001:10).

Diğer bir ifadeyle Mill'e göre, adalet çok açık bir kavramdır. Güçlü bir duyguyu anlattığından dolayı, içgüdüye benzeyen çabukluğu ve kesinliği kendi içinde taşımaktadır. Bu nedenden dolayı, bazılarının adaletin saltık bir özellikle doğada bulunduğuna inanmış olduklarını belirten Mill, adalet duygusunun özel bir içgüdü olabileceğini ve aklın aydınlığını isteyebileceğini belirtmektedir. Mill için, adaletin doğal bir duygu olduğuna inanmak ve onu yaşam biçimi için ölçüt olarak tanımak başka başka şeylerdir. Bununla beraber, Mill'e göre bu ikisi birleşmiş durumdadır. Mill, adaleti araştırırken bu gerçeği göz önünde tutmak gerektiğini belirtmektedir (Çeçen, 1993:117-118).

Mill için, adalet düşüncesi hem bir yaşam kuralını hem de bu kuralı yetiştiren duyguyu içermektedir ve bu kural tüm insanlığın yararına yapılmıştır. Adalet duygusu, bir

insanın kötülöklere ve haksızlıklara karşı koyma için taşıdığı doğal arzudur. Bu noktada adalet duygusu, insanları doğru bulmadığı davranışlara karşı çıkmaya yönelten bir duygudur. İnsanların, saldırılara karşı koymaları doğal yapıları gereğidir. Bir zararın varlığı ve zarar verilen kişiler hakkında bilgiye sahip olunması gibi iki ana öge adalet duygusunun varlığından söz edebilmek için gereklidir. Diğer bir ifadeyle kötü davranışlarda bulunan insanları cezalandırma arzusu ve bu kötölükten acı duyan bir kişinin ya da kişilerin bulunabileceği düşüncesi Mill'e göre, adaletin iki ana ögesini oluşturmaktadır. Adalet duygusunun ögelerinden biri olan cezalandırma duygusunun kendisinde bir ahlâk temeli bulunmadığını belirten Mill, ancak bu duygunun toplumsal bir duygudaşlığa bağlı olduğunu ve bundan dolayı bir ahlâksallık kazandığını da öne sürmektedir. Ayrıca zarar vereni cezalandırma arzusunun, kendini koruma duygusuna dayandığını belirten Mill, bu duygunun insanı toplum çıkarlarına uygun düşen kuralları benimsemeye yönelttiğini ifade etmektedir. Öte yandan Mill için adalet duygusu, çatışan adalet görüşleri arasında bir seçim yapılmasını sağlamaktadır. Bunun yanı sıra Mill adalet duygusunu, adalet ve yarar kavramları arasında ilişki kuran en önemli bağ olarak görmektedir. Adaleti insan mutluluğunun tüm boyutlarını içeren mutlak bir yüküm olan ahlâk kurallarının çoğunu kapsayan bir kavram olarak gören Mill'e göre, her adalet durumu aynı zamanda yararın sağlandığı andır. Adalet ve yararlılık durumlarını özdeş olarak gören Mill için, yararın sağlanmadığı bir durumda adalet için ne yapılırsa yapılsın gerçek anlamıyla adalete ulaşmak olanaksızdır. Çünkü Mill'e göre, en düşük düzeyde olsa bile, kişi veya toplum açısından yararlılık adaletin birinci koşulunu oluşturmaktadır (Çeçen, 1993: 119-120).

Diğer taraftan, yasalar kötü de olsa hiçbir yasaya insanların karşı gelmemesi gerektiğini öne süren Mill, yasaya karşı gelmek kişinin elinde olsa bile, bunun ancak

yetkililerin onu düzeltmeleri için yapılması gerektiğini belirtmektedir. Mill'e göre, bu düşünceyi savunanlar yararcılık alanında yer alanlardır ve onlar insanlığın ortak yararı için yasalara uyma duygusunun korunmasında ısrar ederler. Buna karşın bazıları ise, yanlış bir yasaya uyulmaması gerektiğini, bu tür yasaların zulüm yaratabileceğini savunurlar. Ancak, Mill için, bir yasaya haksız gözüyle bakmak gibi, o yasayı bozmak da bir haksızlık sayılmaktadır. Ayrıca Mill, adaletin değişen durumları izlemek zorunda olduğunu ve bu nedenle adaletin saltık olmadığını belirtmektedir.

Öte yandan Mill için, hukukta yansızlık doğal olarak zorunludur. Hiçbir etkenin baskısı altında kalmadan iki yan arasında çıkan tartışmada haklı olandan yana karar almak adaletin önde gelen koşuludur. Çünkü, Mill'e göre yansız olmak yararlılıktan başka hiçbir şeyi göz önünde bulundurmamak anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra eşitsizliğin de, adalet için çok zararlı olduğunu belirten Mill, eşitsizliğin adaleti ortadan kaldırdığını, çünkü eşitsiz uygulamanın beraberinde bir yanın tutulmasını getirdiğini öne sürmektedir.

Ayrıca Mill'e göre, bir insanın adalete uygun bir biçimde yükümünü yerine getirmesi, ödev kavramının bir parçasını oluşturmaktadır. Adaletsizlik ise, bir kimseye kendisine ait olanı vermemek, ona verilen sözü yerine getirmemek, hak ettiğinin altında bir düzeyde işlem yapmak ya da bir kişiye diğerlerinden daha iyi işlem yapmak gibi durumlarda görülür ve bu durum haksızlık yaratır. Dolayısıyla adaletin içerdiği, insanların istekleridir ve Mill nerede bir hak varsa, bunu bir adalet sorunu olarak görmektedir.

Özetle, "Hume ve Bentham'ın izinden giderek yarar ilkesinden bağımsız bir şey olarak soyut hak düşüncesini yadsıyan" (Çelik, 2011b:164) Mill için, adalet ancak tarafsız olarak sağlanırsa kamu yararını yükseltir. Mill'e göre adalet, davranışın genel ilkelerinin bilinmesi aracılığıyla birtakım kuralları gerekli kılar ve bu kurallar statü veya zenginliğe bakılmaksızın herkese istisnasız bir şekilde uygulanmalıdır. Özgürlük, mülkiyet ve

yaşamlarına bir saldırı olduğunda, bütün vatandaşlara eşit bir şekilde kanunlara göre yardım edilmesi gerektiğini öne süren Mill için, özellikle özgürlük kavramı büyük önem taşımaktadır.

Mill özgürlük deyince, dışsal denetimden uzak kalmayı değil, birinin kendini tam anlamıyla bir insan olarak geliştirmede özgür olmasını ve ortak iyilik tarafından istenen bir özgürlüğü dile getirmektedir. Bu yüzden Mill, öz-gelişimin önündeki engelleri kaldırmanın toplumun ya da devletin işi olduğunu düşünmüştür. Bu koşul, ayrıca ortak iyiliğe ya da genel mutluluğa hizmet etmiş olacaktır. Mill, vurguyu niteliğe, yani bireysel kişiliğin gelişimi üzerine yapmakla, sadece haz arayan ve acıdan kaçınan bireysel birim kavramından, tüm güçlerinin uyumlu ve bütünleştirilmiş etkin gelişimini arayan kişi ya da kişilik kavramına geçmiştir. Böylece, Mill'in yararlılığında toplumsal öge devreye sokulmaktadır. Çünkü, bireysel öz-gelişimin önündeki engelleri kaldırma açısından ve bireyin kişisel özgürlüğünü kullanırken başkalarına zarar vermemesi ve kendisine de zarar verilmemesi bakımından devlet girişimi zorunlu bir koşul haline gelmektedir. Yani, "Mill bireyin tam olarak öz-gelişiminin koşullarını yaratmak için bir tür yasal düzenlemelerin gerektiği düşüncesine sahiptir" (Çelik, 2011b:167). Bunun yanı sıra, Mill için bireysel özgürlük ve toplumsal özgürlük eş anlamlıdır. Bireysel kişiliğin özgürce gelişimi insan mutluluğunun başta gelen öğelerinden birini oluşturmaktadır. Bireylerin özgürce gelişimi toplumu da geliştirir ve zenginleştirir. Toplumsal özgürlük ise, toplum tarafından birey üzerinde yasal olarak kullanılabilen iktidarın neliği ve sınırlarıdır. Yani, bireyin özgürlüğü toplum içinde kullandığı özgürlüğün kendisi olmaktadır. Her birey başkalarına zarar vermemek koşuluyla kendi istediği yolda özgürlüğünün peşine düşebilir ve böylece kendi doğasına özgü tüm yetilerini geliştirebilir. Ayrıca, Mill için, insan türü açısından birey olarak ya da topluluk olarak herhangi birinin davranış özgürlüğüne müdahale etme ile ilgili



tek ilke, bireyin kendisini koruma (nefsi müdafaa) hakkıdır. Mill'e göre, sadece bu amaç uğruna, uygar bir toplumun herhangi bir bireyi üzerinde bu kişinin istencine karşıt olarak, güç kullanılabilir, bu ise öteki kişileri zarar görmekten korumak içindir. Yani, Mill için, uygar bir toplumda bireye zor uygulamanın tek haklı gerekçesi, başkalarına zararı engellemektir (Çelik, 2011b:165-166). Başkalarına zararı engellemek, Mill'e göre kişilerin yararlarının sağlanmasını getirecek, kişilerin yararlarının sağlanması da toplumsal düzeni oluşturacak ve kişilerin bu toplumsal düzene uyumunu gerçekleştirecektir. Bu toplumsal düzene uyulması ise, Mill'e göre, doğal olarak adaleti getirecektir.

## **II.2.2 Karl Marx**

19. Yüzyılda doğal hukuk görüşüne karşı çıkan bir diğer düşünür Marx'tır. Marx'a göre, hukuk devletin varlık nedenini oluşturmaktadır ve genel karakteristiğini devletten almaktadır. Marx için hukuk, insanların toplumsal üretim olayını yürütmek için giriştikleri ilişkileri oluşturan toplumun ekonomik temeli üzerinde yer alan bir üst yapıdır. Bu bağlamda hukuk, ekonominin yanı sıra tüm toplumsal ve kültürel olaylardan da etkilenmektedir. Çünkü, Marx'a göre hukuğun kaynağında da, tüm toplumsal olaylarda olduğu gibi egemen sınıfların istekleri ve gücüne dayalı baskıları bulunmaktadır. Egemen sınıflar güç isteklerini belirli kurallar biçiminde ortaya koyduğu zaman, bu kuralların toplamından oluşan bütün, o egemen sınıfın kendi hukukunu meydana getirmektedir. Dolayısıyla, Marx için hukuk sınıfsaldır ve bu sınıfsallık hukuk kurallarını ortaya koyan istencin ve gücün sınıfsallığından ileri gelmektedir. Kısaca, "belirli bir dönemde bir toplumda hangi sınıf egemense, o sınıfın yönetimi kendi sınıfsal istekleri ve çıkarları doğrultusunda kendi hukuk düzenini kurar" (Çeçen, 1993:130).

Marx'a göre, toplumda egemen olan sınıf kendi hukuk düzenini kurarken getirdiği yasalarla aynı zamanda kendi adalet anlayışını da ortaya koymaktadır. Marksist açıdan adalet, hukukla beraber sınıfsal bir yapıya sahiptir. Kendi başına bir adalet olmadığını, soyut düzeyde adalet diye bir şeyin düşünülmemeyeceğini öne süren Marx için, sadece sınıfların adaleti vardır. Egemen sınıfın dışında kalan diğer sınıfların istediği ve savunduğu adalet anlayışının gerçekleşmesi söz konusu değildir. Toplumu yöneten sınıfın adalet anlayışı, toplumun yönetilmesini sağlayan yasaların belirleyicisidir. Yani, Marx için toplum yasalara değil, yasalar o toplumdaki egemen sınıfa dayanmaktadır. Yasalarla gerçekleşen adaletin temelinde o toplumu yöneten sınıfın istenci yatmaktadır. Yönetici sınıf kendi gücünü kullanarak toplumu istediği yönde biçimlendirirken hukuku nasıl araç olarak kullanıyorsa, adaleti de bir amaç ya da hedef olarak kendi anladığı biçimde ortaya koymaktadır. Marx'a göre, sınıflı bir toplum var olduğu sürece, adalet de sınıfsal olmaktan kurtulamayacaktır (Çeçen, 1993:133-134).

Esas olarak, kapitalist toplumun ve kapitalist üretimin sistematik, rasyonel ve eleştirel bir bakış açısıyla detaylı bir analizini yapan Marx, kapitalist sistemin adaletsiz olduğunu ileri sürmektedir. Diğer bir ifadeyle, Marx, “adaleti, kapitalist düzendeki sömürünün bir maskesi olarak değerlendirmektedir” (Güriz, 2001:10). Sömürünün ve sınıflar arası mücadelenin olduğu kapitalist toplumda, devletin rolünü sorgulayan Marx'a göre, devlet egemen sınıfın oluşturduğu bir şeydir ve görevi mevcut sistemi korumaktır. Diğer bir ifadeyle, devlet ne kadar sınıflar üstü olduğunu kanıtlamaya çalışsa da, esas olarak toplumdaki egemen sınıfa dayanmaktadır Modern devlet yönetimi, Marx için, tüm burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komisyondan başka bir şey değildir. Bu noktada, “kapitalist toplumda devletin ilk görevi, kapitalist sınıfın işçi sınıfı üzerindeki egemenliğinin temelini oluşturan üretim araçları üzerindeki özel mülkiyeti savunmaktır”

(Huberman, 2010:50). Dolayısıyla, Marx kapitalist sistemde adaleti tamamen bir illüzyondan ibaret olarak görmektedir ve kapitalist toplumda var olan tüm adaletsizliklerin ancak komünist topluma geçildiğinde tamamen ortadan kalkacağını öne sürmektedir. Marx, devleti, insan davranışlarını gerçek dünyada işlerliğini sürdüren tarihsel güçlerle uygun bir ilişki içine koymayı sağlayan zorunlu bir yapı olarak görmektedir. Ancak, “bu yapı (devlet), tarihsel misyonunu tamamladıktan sonra –komünizmin sınıfsız toplum şeklinde bir gerçeklik haline gelmesiyle birlikte- sönüp gidecektir” (Honer, Hunt ve Okholm, 2003: 414).

Çünkü, Marx’a göre komünizmin insan sevgisi araçsız, gerçek ve doğrudan doğruya eyleme yöneliktir. Bunun yanı sıra, komünizmde insanların artık birbirleri ile çatışmayacakları ve özel mülkiyetin olumlu kaldırılmasından doğacak olan sınıfsız bir toplum söz konusudur. Marx için, “olumluyu yadsımanın yadsınması olarak koyan komünizm, insanın kurtuluş ve kendini onarımının gerçek uğrağı, tarihin gelecekteki gelişmesi için zorunlu uğrağıdır” (Marx, 1976:205).

Özel mülkiyetin kaldırılmasının ve insanlar arasındaki eşitsizliklerin yok edilmesinin, yakın geleceğin zorunlu biçimi olan komünizmle mümkün olacağını ve bunu sağlayabilmek için gerçek bir komünist eylem gerektiğini vurgulayan Marx’a (1976: 216) göre, “tarih bunu getirecektir ve bu hareket çok sert ve çok yaygın bir süreç aracılığıyla gerçekleşecektir.” Çünkü, mevcut durumun düzeltilebilmesi için başka çıkar yol bulunmadığını öne süren Marx, söz konusu hareketin nüfusun çoğunluğunu oluşturan ve kapitalizmin çelişkilerinden en çok acı çeken işçi sınıfı tarafından gerçekleştirileceğini iddia etmektedir.

*1844 Elyazmaları*’nda Marx, tüm toplumun mülk sahipleri ve mülk sahibi olmayan işçiler sınıfı şeklinde iki sınıfa bölündüğünü belirtmekte ve işçinin ne kadar çok

üretirse sefaletinin de o derece büyük olacağını göstermeye çalışmaktadır. Burjuva toplumunda, işçi sınıfı ve kapitalistler sınıfı olmak üzere toplumda iki sınıf olduğunu vurgulayan Marx, söz konusu toplumda mülk sahibi ile işçi arasındaki ilişkinin, sömüren ile sömürülen arasındaki iktisadi ilişkiye indirgenliğini belirtmektedir. Çünkü Marx'a göre işçinin emeğine karşılık aldığı ücret, kapitalist ile işçi arasındaki savaşım aracılığıyla, diğer bir ifadeyle kapitalistin çıkarları doğrultusunda belirlenmektedir. Bunun yanı sıra, ücretin en düşük ve zorunlu oranının, işçinin bir aileyi besleyebileceği ve soyunun tükenmemesini sağlayacak şekilde belirlendiğini vurgulayan Marx, bu olağan ücretin Smith tarafından 'simple humanite' (yalın insanlık) olarak ifade edildiğini belirtmektedir. "Simple humanite ile, bir hayvan varlığı ile bağdaşabilen en düşük ücret kastedilmektedir" (Marx, 1976: 98).

Marx'a göre toplumun en iyi durumunda, kapitalistin kârı, para faizinin en az iki katına erişirken, işçinin en iyi durumda kazandığı şey, ancak dört çocuğundan ikisinin açlık ve ölüme mahkum edilebileceği kadar olmaktadır. İktisatçılara göre "emek, insanın doğa ürünlerinin değerini kendisi ile arttırdığı tek şey olduğu halde, insanın özgüllüğü olduğu halde, aynı ekonomi politiğe göre toprak sahibi ile kapitalist, sırf toprak sahibi ve kapitalist oldukları için her yerde işçiden üstündürler ve işçinin uyacağı yasalar onlar tarafından yapılmaktadır" (Marx, 1976: 104). Bu bağlamda, Marx için hak, adalet, özgürlük gibi kavramlar, o toplumun ulaştığı ekonomik gelişimin belirli aşamalarına uygun düşmektedir ve şimdiye kadar yaşamış bütün toplumların tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir.

Hatırlanacağı gibi, Rönesans döneminde karşımıza çıkan sosyalist siyasi ütopyalarda, daha iyi ve daha adil bir toplum oluşturmada sosyal adalet düşüncesi devletin temelini oluşturmaktaydı ve bu ütopyalarda bir eşitlik arayışı öne çıkmaktaydı. Bu doğrultuda, adaletin gerçekleşmesini eşitlik kriterine dayandıran Thomas More'un

*Ütopya*'sı ile Tommaso Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'ne yer verilmişti. Söz konusu ütopyalarda adaletin görünümü eşitlik olarak karşımıza çıkmaktaydı ve var olan eşitsizlikler özellikle özel mülkiyetin kaldırılmasıyla bertaraf edilerek adaletin sağlanabileceği bir öncül olarak kabul edilmekteydi. More ve Campanella'da eşitliğin sağlanması aynı zamanda adaletin de sağlanması anlamına gelmekteydi, yani eşitlik ile adalet arasında bir özdeşlik kurulmaktaydı. 19. Yüzyıla geldiğimizde, Marx'ın adalet anlayışında da sosyalist siyasi ütopyaların vurguladığı eşitlik olgusu karşımıza çıkmakta ve Marx'ın teorisi radikal sosyal adalet teorisi olarak kabul edilmektedir. Bu teoriye göre, "piyasa mekanizmaları tamamen ortadan kaldırılarak, yerine daha başka bir üretim-dağıtım sistemi kurulmalıdır" (Küçük, 2008:109). Bu düşüncede, kapitalizmden farklı olarak üretim mekanizması kazanç sağlama ilkesi üzerine değil, toplumun tüm üyelerinin ihtiyaçlarının giderilmesi yoluyla refahlarını sağlama ve onların gelişmelerini gerçekleştirme hedefine yöneliktir.

Nitekim, 'herkesten yeteneği ölçüsünde alınacak ve herkese gereksinmesi kadar verilecektir' düşüncesi Marx'ın sosyal adalet teorisindeki dağıtıcı adalete ilişkin görüşünü özetlemektedir. Marx, "ortak üretime herkesin kendi yeteneği ölçüsünde katkı yapmış olması kaydıyla, her bir kişiye ihtiyacına göre pay verilmesini adaletin gereği saymaktadır" (Erdoğan, 2008:18). Eşitliği sağlamayı amaçlayan Marx, insanların doğuştan eşitsiz olduğunu benimsemekte ve bunu ortadan kaldırmanın yollarını araştırmaktadır. Adaleti, dağıtıcı yönüyle ele alan Marx, adalet ile eşitlik arasında bir benzerlik kurmaktadır. Hatta adalet burada eşitlik anlamına gelmektedir. Marx'a göre, herkesin yeteneği ayrı olduğundan, kişilerin toplumsal yaşam düzenine katkıda bulunurken değişik işleri üstlenmeleri ve bir anlamda toplumsal işbölümünü gerçekleştirmeleri doğal olandır. Ona göre, toplumsal düzen içinde herkes başkasının işine karışmadan kendi üzerine düşen

görevi yerine getirmelidir. Bunun yanı sıra, herkes birbirine benzemediğinden Marx için, gereksinimler de eşit düzeyde değildir. Bu nedenle, toplumun üyesi olarak bireylere verilenler, onların gereksinimleriyle belirlenmelidir. İhtiyaca göre dağıtımı adaletin gereği olarak gören Marx, herkesin yeteneklerine ve gereksinimlerine göre ilkesinin hukukun temeli kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Marx'a göre, herkese aynı şeyler verilirse kimine fazla kimine de az gelebilir. Bu nedenle, bu gibi dengesizliklerin önlenmesi için ve toplumda eşitliğin genel anlamda gerçekleştirilebilmesi için bireylerin toplum üyesi olarak özel durumları göz önünde tutulmalıdır. Yani Marx, “dağıtıcı adaletin uygulanmasını toplumda öncül amaç saydığı eşitliğin gerçekleştirilmesi açısından zorunlu görmektedir” (Çeçen, 1993:135).

Görüldüğü gibi, Marx adalet anlayışını eşitlik ilkesi üzerine kurmuştur. Bu noktada, eşitliğin adalet olup-olmadığını sorguladığımızda, Erdoğan'ın bu konuya ilişkin açıklamaları oldukça aydınlatıcı gözükmektedir: Eşitliğin, adaletin bir gereği ya da ilkesi olduğunu belirten Erdoğan, çoğulcu bir adalet anlayışını iç içe geçmiş halkalar şeklinde tasavvur etmektedir. Buna göre, adaletin en genel ve dış halkasını özgürlükçü ilke oluşturmaktadır. Bunu izleyen halkada zulüm yasağı ve kişilerin haklarına riayet yer almaktadır. Üçüncü halka, eşitlik veya ayrımcılık yasağıdır. Hak ediş dördüncü, ihtiyaç ise beşinci halkayı oluşturmaktadır. Erdoğan'a göre, bu şemada en dış halka adaletin en zayıf anlamını, en iç halka ise onun en güçlü anlamını işaret etmektedir. “En zayıf anlamdan en güçlü anlama gidildikçe kapsam da daralmaktadır” (Erdoğan, 2008:12).

Çeçen de adaletin en yaygın görünümünden birinin eşitlik biçiminde olduğuna dikkat çekmektedir. Adalet ile eşitliğin birbirine çok yakın kavramlar olduklarını, bu nedenle bazen aynı anlama geldiklerini, adaleti eşitliğe indirgeyerek bu iki kavram arasında bir özdeşlik kurulduğunu belirten Çeçen (1993:41), “adaletin temelde eşitlik

ögesini içerdiğini ve çok yönlü bir eşitliğin adaletin varoluş ortamını hazırlayabileceğini” öne sürmektedir. Bu nedenle, eşitliği adaletin mantıksal temeli olarak niteleyen Çeçen’e göre, birbirine yakın bu kavramların uygulamada benzerlik göstermesi yadırganmamalıdır. Çünkü, Çeçen, eşitliğin olmadığı yerde adaletin eşitlik olarak arandığını ve eşitliğin sağlanmasıyla beraber adaletin de kendiliğinden geleceğini ileri sürmektedir.

Sonuç olarak, insanlar arasındaki eşitsizliklerin yoğun bir şekilde yaşandığı dönemlerde, içinde bulunulan çıkmazları aşır, daha iyi ve daha adil bir toplum oluşturmada eşitlik düşüncesinin adaletin temelini oluşturduğu ya da adaletin eşitliğe indirildiği görülmektedir. Nitekim, gerek sosyalist siyasi ütopyalarda gerekse Marx’ın adalet yaklaşımında bu iki kavramın birbirinden ayrılamazlığı net olarak karşımıza çıkmakta ve ancak var olan eşitsizliklerin bertaraf edilmesiyle adaletin sağlanabileceği düşüncesi kabul edilmektedir. Eşitlik, hem muamele eşitliğini hem de toplumdaki zenginliğin, mal ve hizmetlerin yurttaşlara eşit bir şekilde paylaşılmasını, dağıtılmasını içeren bir kavramdır. Adalet ise, eşitliğin yanı sıra daha pek çok kavramı kendi içinde barındıran oldukça geniş bir kavramdır. Adaletin eşitliğe indirilmesi ya da özdeş kavramlar olarak kabul edilmesi adalet kavramının çok yönlü yapısından, adaletin çeşitli görünümlere ve anlamlara sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Adalet ve eşitlik birbirine yakın kavramlar olmalarından dolayı, adaletin en yaygın görünümü eşitlik şeklinde karşımıza çıkmaktadır, ama son çözümlemede bu iki kavramın birbirleriyle özdeş olmadıkları, eşitliğin adaletin gerek ya da ilkelerinden sadece bir tanesini oluşturduğu görülmektedir.

### II.3 20. Yüzyıl

20. Yüzyılda Almanya'da, İtalya'da, Arjantin'de ve Rusya'da kendini ileri derecede merkezileşmiş iktidar görüşüne bağlayan totaliter rejimler ortaya çıkmıştır. Böylece, “insan topluluklarının demokratik idealleri çiğnenmiş, temel hak ve özgürlükler yadsınmış ya da kısıtlanmıştır” (Honer, Hunt ve Okholm, 2003:415).

Ayrıca, 20. yüzyıl bireysel haklar ve görevlerle ilgili anlaşmazlıklarla gündeme gelmiş ve çoğulculuk tarafından karakterize edilmiştir. Bir bütün olarak geleneksel toplumlarda var olan değerler birleştiriciliğini kaybetmiş, modern toplumun üyeleri ortak amaçları koalamakta ortak bir pratikten yoksun kalmıştır. Siyasi toplumlarda merkezi bir erdem olarak adalet düşüncesi, adaletin kuralları ve bireysel haklarla ilgili tartışmaya yerini bırakmıştır. Erdemin önemi ve doğasıyla ilgili fikir birliğinin yoksunluğunda, adaletin kurallarıyla ilgili anlaşmazlıklar çözülemez bir hal almaya başlamıştır. Erdem olarak adalet düşüncesi veya adaletin kurallarının neler olduğuyula ilgili bir fikir birliğinden söz etmek artık mümkün görünmemektedir. Çünkü, “klasik anlayış çerçevesinde erdem olarak adalet düşüncesi yerini, yetki olarak adalet fikrine ve dağıtıcı adalet kavramına bırakmıştır. Çağımızda, bunlardan ilki Nozick, ikincisi ise Rawls tarafından dile getirilmektedir” (Macit, 2009: 25).

Öte yandan, tüm bu olumsuzlukların yaşandığı 20. yüzyılda, sosyal adalet idesi yeni bir ilke olarak başat bir rol oynamaya başlamıştır. Sosyal adaleti savunanlar, “bireylerin soyut hürriyet ve haklara sahip olmalarının bir anlamının bulunmadığını, gerekli ve yeterli imkânları bulunmayan bireyin hiçbir zaman hür olamayacağını ve formel hakları kullanamayacağını savunmuşlardır” (Küçük, 2008:108). Sosyal adalet; herkesin insanca bir hayat yaşayabilmesi için ev, iş, ücretsiz eğitim ve sağlık hizmetlerinin karşılanması, asgari ücretin saptanması, yeterli ücret, ücretli izin, çalışma saatlerinin



azaltılması, sağlık ve emeklilik sigortası hakkı, grev ve toplu sözleşme hakkı gibi konuları içermektedir. Bu sosyal hakların devlet tarafından sağlanması gerektiğine, herkes için yaygın bir eşitlik anlayışı içinde devletin güçsüzü güçlendirmesine ilişkin konulara yapılan vurgularla sosyal adalet, 19. yüzyılın sonu ve özellikle 20. yüzyılda gündeme gelmiştir (Öktem, 2001:82-83). Doğuştan gelen haklarla birlikte sosyal haklara da dikkat çekildiği bu dönemde, ekonomik ve sosyal haklar vurgulanmış ve böylece sosyal devlet düşüncesi önem kazanmıştır. Bunun yanı sıra, “bir toplumdaki bölüşüm modelinin adalet ilkelerine uygun hale getirilmesini ve bu girişimin gerçekçi koşullarının oluşturulmasını içeren sosyal adalet” (Kaya, 2000:229) kavramı, gerçek anlamda Amerikalı felsefeci John Rawls tarafından oluşturulan adalet kuramıyla birlikte asıl anlamını kazanmaya başlamıştır.

Son olarak, günümüzde baskın olan adalet teorisinin refah devletçi sosyal adalet teorisi olduğunu belirten Küçük, (2008:119) “liberal demokratik sistemi en adil ve en rasyonel sistem olarak meşrulaştıran Rawls’un doğruluk olarak adalet teorisinin, refah devletçi sosyal adalet teorisi” olduğunu belirtmektedir. Ancak Rawls’un adalet teorisine geçmeden önce, gelirin piyasa kuralları harici müdahaleler yoluyla yeniden dağıtılmasını öngören refah devletçi sosyal adalet yaklaşımına, dolayısıyla Rawls’un adalet anlayışına karşı çıkan çağdaşı Nozick’in adalet yaklaşımına kısaca yer vermek uygun olacaktır.

### **II.3.1 Robert Nozick**

Günümüzün en önemli liberal filozoflarından biri olan Nozick adaletin, refahın yeniden dağıtılmasını gerektirdiğini, bu yeniden dağıtımı gerçekleştirmenin devletin meşru bir işlevi olduğunu iddia eden refah-devleti liberallerine ve özellikle Rawls’ın yaklaşımına karşıt olan bir yaklaşıma sahiptir. Nozick refah devletçi sosyal adalet teorisine karşı, ‘adaletin hak ediş teorisi’ (entitlement theory of justice) ni geliştirmiştir. Bu teoriye göre,

bireylerin sadece ilk başta meşru olarak elde etmeleri koşuluyla, biriktirebildikleri kadar çok servete ve mülke sahip olma ve onları istedikleri gibi elden çıkarma hakları bulunmaktadır. Çünkü Nozick'e göre, meşru yollardan edinilen servetler, dolandırıcılığa ve zora başvurmadan ya da başkalarının haklarını çiğnemenen tarihsel olarak kazanılmış servetlerdir. Nozick için, servetler bir kez böyle kazanıldı mı, onların sahipleri, servetleri ne kadar eşitsiz olursa olsun, onlara artık hak kazanmıştır ve devletin onlara artan ölçüde gelir vergileri gibi zorlayıcı araçlarla hiçbir müdahale hakkı yoktur. Dolayısıyla Nozick, “refah devletçi sosyal adalet yaklaşımının benimsediği dağıtıcı adalet ilkesinin tersine mülkiyet, serbest bir piyasa, tam anlamıyla sınırlı güçleri olan olabildiğince küçük (minimal) bir devlet konusunda klasik liberal öğretileri (zengin ya da yoksul olma hakkını) savunmaktadır” (Honer, Hunt ve Okholm, 2003:435).

Daha açık bir ifadeyle Nozick, bireyin özgür eylemini esas alan bir yaklaşımla, adaleti kişisel kazanımların haklılığıyla ilgili bir mesele olarak görmektedir. Kendi görüşünü açıklarken Nozick, iki önemli ayrım yapmaktadır. Bunlardan ilki adaletin ‘tarihsel ilkeleri’ ve ‘amaç-durum ilkeleri’ arasındadır. Diğer ise, ‘kalıplı’ ve ‘kalıpsız adalet ilkeleri’ arasında yapılan ayırmadır. İlk ayrıma göre tarihsel ilkeler, insanların geçmişteki eylemlerinin veya durumlarının farklı hak edişlere yol açabileceğini kabul etmektedir. Tarihsel ilkelerin tersine, amaç-durum ilkeleri ise, dağıtımın belli amaçlara göre yapılması gerektiğini öngörür. Diğer bir ifadeyle, dağıtımda uyulması gerekli olan kurallara ve ulaşılması gerekli amaçlara vurgu yapar. İkinci olarak, kalıplı ve kalıpsız adalet ilkeleri arasında bir ayrım yapan Nozick'e göre, kalıplı adalet, insanların bir doğal boyutuna, bir özelliğine uygun olarak gelir dağıtımına önem vermektedir. Örneğin, insanların ihtiyaçlarına göre ödüllendirilmelerini öngören bir adalet ilkesi bu türdendir. Bu durumda, Nozick'in adalet teorisi tarihsel ve kalıpsız bir hak etme teorisidir. Buna karşın,

Rawls'un da içinde yer aldığı sosyal adalet teorileri ise, amaç-durum veya kalıplı adalet teorisidir. Yani, dağıtıcı veya sosyal adalet anlayışının vurgusu, bireysel eylemlerin haklılık veya adilliği yerine, bir toplumsal durumun özelliği üstündedir. Bu yaklaşıma göre “toplumdaki kaynak ve malların dağılımı, önceden tespit edilmiş bir ahlaki ilke veya ölçüte uygunsu o toplum adil olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, üretim bireysel değil toplumsal bir etkinlik olarak görülür, dolayısıyla zenginlik sosyal olarak yaratılmaktadır” (Erdoğan, 2001:181).

Oysa Nozick için, adil kazanım ve adil transfer olmak üzere, hak etmenin iki şartı bulunmaktadır. Adil kazanım, bireylerin mal varlıklarının hileye veya güç kullanımına başvurulmaksızın elde edilmiş olmasını ifade eder. Adil transfer ise, mal varlıklarının el değiştirmesinin de özgür mübadeleye (sözleşme, bağış, miras) dayanmasını gerektirir. Ayrıca, geçmişteki haksız kazanımların düzeltilmesi de gereklidir. Bu durumda Nozick için, bu ilkelere aykırı olarak, toplumda zenginliği yeniden dağıtmaya dönük politikaların ahlâki bir temeli bulunmamaktadır. Ona göre, dağıtıcı adaletin uygulanması özgürlüğün tahribine yol açmaktadır. Ayrıca, zenginliğin yeniden dağıtılması amacıyla vergilemeye başvurulması da yanlıştır; çünkü böyle yapılması kişiyi başkaları için çalıştırmak anlamına gelmektedir. Bu şekilde kişilerin mal varlıklarına devlet tarafından el konması Nozick için, bir tür ‘zorla çalıştırma’ niteliği taşımaktadır (Erdoğan, 2001:178-179). Çünkü, Nozick’e göre minimal devletin görevi, bireysel hakların başkaları tarafından ihlal olunmasını önlemektir. Devlet, bu görevinin dışına taşarak refahın gerçekleştirilmesine yönelik bir çaba içinde olursa, bireysel hakları ve serbest mübadele hakkını ihlal etmiş olur. Nozick’e göre, “dayanışmayı zorlayan paylaşım ahlâkı, hürriyetler için ciddi bir tehdit oluşturur. Nozick’in adil kazanım ve gönüllü mübadelelere getirdiği bir tek sınırlama, söz konusu

işlemlerin, başkalarının durumlarını, onların hayat hakkına engel olacak tarzda kötüleştirmemesi gerektiğine ilişkindir” (Küçük, 2008:107).

Yukarıda görüldüğü gibi, refah devletçi sosyal adalet yaklaşımını ve özellikle dağıtıcı adalet ilkesini eleştiren Nozick, yetki olarak adalet anlayışını savunmakta ve onda adalet haklar temeli üzerine inşa edilebilir bir kavram olarak, yani hakların elde edilmesinin doğal bir sonucu olarak anlaşılmaktadır. Buna karşın, John Rawls ise, yetki olarak adalet fikri yerine, refah devletçi sosyal adalet yaklaşımını, diğer bir ifadeyle eşitliğe vurgu yapan dağıtıcı adalet ilkesini savunmaktadır.

### III. BÖLÜM: JOHN RAWLS'UN ADALET ANLAYIŞI

#### III.1 John Rawls'un Etik Anlayışı

Çağdaş sözleşmecî etiğin en önemli temsilcisi olan Rawls, “politik düzenin ve kurumların öncelikle etik bir değer olarak ele aldığı adalet ilkelerine göre nasıl oluşturulacağını araştırmıştır” (Cevizci, 2007:354). Bunun yanı sıra Rawls, egoizm ile özgecilik kutupları arasında özgecilikten yana taraf olmuştur. Çünkü, “özgecilik tarafında yan tutmama ilkesi (her insanın iyiliği eşit sayılacaktır) bulunmaktadır, bu ise, Rawls'un doğruluk olarak adaleti savunduğu *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde geliştirdiği bir ilkedir” (Honer, Hunt ve Okholm, 2003:337).

Çağdaş sözleşmecî etiğin birbirinden farklı iki versiyonu bulunmaktadır. Adalet ilkelerini hipotetik (varsayımsal) bir sözleşmeye dayandırma fikrinden hareketle, bu ilkelerin herkes tarafından kabul edilen ilkeler olmaları durumunda, hiç kimsenin çıkarlarının bir başkasının çıkarlarına feda edilemeyeceği düşüncesini dışı vuran söz konusu versiyonlardan her ikisi de, insanların doğaları itibariyle eşit olduğu klasik sözleşme görüşünü benimsemiş olmakla birlikte, insanların doğal eşitliğinin mahiyetiyle ilgili olarak farklı görüşler geliştirir. Bunlardan birincisi, söz konusu doğal eşitliği Hobbes'tan hareketle fiziki güç eşitsizliği olarak anlar ve onun, başka insanların çıkarlarını tanıyıp koruyan uzlaşmaları kabul etmenin insanların karşılıklı yararına olduğunu kabul etmeye götürdüğünü söyler. Russell Grice ve David Gauthier gibi felsefeciler tarafından benimsenmiş bu versiyonun karşısında, insanların doğaları itibariyle eşit olduğunu bildiren klâsik sözleşme görüşündeki eşitliği bir ahlâki eşitlik olarak ele alan ve insanların çıkarlarını ortak ya da tarafsız bir ilginin konusu haline getiren versiyon bulunmaktadır. İşte “John Rawls, Hobbes'tan ziyade Kantçı bir moral eşitlik düşüncesine dayanan böyle

bir sözleşmeci etik anlayışının savunucusu” (Cevizci, 2007: 346) olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rawls açısından ‘iyi’nin ne anlama geldiğini anlayabilmek için öncelikle, Aristoteles’in ‘iyi’ye ilişkin işlevsel yorumunu anlamamız gerekir. Aristoteles’e göre, bir şeyin özsel doğası, onun kendisine özgü etkinliği ya da işlevinden oluşur ve o şey, söz konusu işlevini iyi bir biçimde yerine getirdiği zaman, hem en yetkin hem de en gerçek şey olur. Aristoteles’in bakış açısından bir şeyin iyi olduğunu söylemek, o şeyin kendi türü içinde işlevini iyi bir biçimde yerine getirmesi olduğunu söylemek ve işlevini iyi yerine getirmesini de onun gerçekliğiyle irtibatlandırmak anlamına gelir. İyi’yle ilgili bu işlevsel yorum, iyi olan şeylere niye ilgi gösterdiğimizi de açıklamaya yarar. Bununla birlikte, mutluluğun, güzelliğin veya özgürlüğün iyi olduğunu söylediğimiz zaman, aklımızdan şu ya da bu işlevin hayata geçirilmesi pek geçmez. İşte bu noktada, Rawls, Aristoteles’in ‘iyi’ye ilişkin işlevsel yorumunun ana düşüncesini doğrudan doğruya amaçlı gibi görünmeyen şeyleri de kapsayacak şekilde genişletmeye çalışır. “Rawls, bir şeyin iyi olduğunu söylemenin, o şeyin kendisinden haklı olarak beklenilebilecek veya talep edilebilecek özelliklere sahip olduğunu söylemek anlamına geldiğini” (Cevizci, 2007:291) belirtmektedir. Söz gelimi, hazzın, güzelliğin veya özgürlüğün iyiliği, Rawls’a göre, onların iyi bir hayatta oynadıkları rol ile açıklanabilir.

Esas olarak, Rawls’un etik anlayışının temelinde belirli bir birey anlayışı yer almaktadır. Rawls, eylemde bulunan insana (human agency) –human agency çıkarıcı insan tipini değil, kimlik sahibi insan olarak karar birimi olan insanı anlatmaktadır – vurgu yapmaktadır. Rawls’a göre birey, yararlıların öngördüğü gibi, kendi iyisi peşinde koşan pür rasyonel bir varlık değildir; hakkaniyet duygusu ile makul davranan bir varlıktır. Yani, hak, faydayı önceler ve bireyler makuldür. Burada, makul, toplumsal işbirliğine dayalı adil

ilişkilerin kurulması ile ilgili bir kavramdır ve bu kavram, adalet kavramına ulaşılmasını sağlayıp, adil toplumsal işbirliğini ortaya çıkarır. Rasyonel kavramı ile anlatılmak istenen ise, her bir bireyin kendi çıkarlarını tatmine yönelmesi ve iyi kavramına ulaşmasıdır. Rasyonel olan, amaçlara ulaşmak için etkin araçları değerler arası sıralamayı ve öncelikleri gösterir. Rawls'a göre, her iki kavram birbirini tamamlamakla birlikte, rasyonel olandan makul olanı çıkaramayız. Çünkü Rawls için, adilin iyiye önceliği gibi, makul olanın da rasyonel olana önceliği bulunmaktadır (Işıқтаç, 2010: 15-16).

Rawls, kendi etik anlayışının yol göstericiliğinde en yüksek iyi düşüncesine veya Bentham ve Mill'in sözünü ettiği 'en çok sayıda insanın en büyük mutluluğu' fikrine karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre, en çok sayıda insanın mutluluğuna özellikle yeteneksizler veya güçsüzler başta olmak üzere, azınlıklara haksız dezavantajlar yükleyecek yollardan ulaşmanın bir değeri olamaz. Çok daha önemlisi Rawls, doğruluk ve adaletin 'iyi'den önce ve bağımsız olduğunu ve 'iyi' aracılığıyla tanımlanamayacağını savunur. Fakat, onun sözleşmecî etiği veya adalet kuramı, aynı zamanda ahlâklılığı kendi kendini yöneten birey etrafında yapılan bir şey ve etiği de böyle bir bireyin nasıl eyleyeceğini açıklama işine koşulmuş bir felsefe disiplini olarak görme tavrından radikal bir kopuşu ifade eder. Çünkü "Rawls adalet probleminin, bireyler tarafından müstakil olarak alınan kararlarla çözülemeyecek kadar kompleks bir problem olduğuna inanmaktadır" (Cevizci, 2007: 346). Toplumsal kurumların bazı kişilere keyfi çıkarlar veya avantajlar sağlamaması gerektiğine inanan Rawls, adalete ve hakkaniyetli bir topluma ancak, toplumun temel kurumlarının adil bir toplumun kuruluşuna imkân verecek şekilde nasıl yapılandırılması gerektiği konusunda özgürce mutabakata varmamızı sağlayacak toplum sözleşmesine benzer bir şey yoluyla erişilebileceğine inanmaktadır.

### III.2 Yararcılık (Utilitarianism) ve John Rawls'un Yararcı Etik Anlayışa Yönelik Eleştirileri

19. yüzyılda yararcı bir felsefe anlayışı geliştiren Jeremy Bentham'ın yararcılığı 'hazlar aritmetiği' üzerine kurulmuştur. 'Olabildiğince çok sayıda insanı olabildiğince mutlu kılmak' şeklinde özetlenebilen Bentham'ın yararcılığına göre, hazlar ve acılar eylemlerimizi yöneten doğal olgulardır. Hazlar iyi, acılar ise kötüdür. İnsanın bedence ve ruhça rahat etmesini sağlayan her şey insana yararlıdır. Yaşamın temelini haz oluşturur, bu nedenle önemli olan hazları arttırabilmek, daha çok hazzı ulaşabilmektir. Bentham'a göre, hazlar arasında hiçbir nitelik ayrımı yoktur ve bize en büyük mutluluğu sağlayabilecek her eylem iyidir. Bentham için, iyi olan yararlı olandır; kötü olan da yıkıcı olandır. Bentham'ın yararcılığında insan, hazlar arasında seçim yapması gereken ussal bir varlık olarak düşünülür. Yani, insan herhangi bir hayvan gibi her önüne çıkan haz nesnesinin üstüne atlamaz; o, her zaman ussal bir varlık olarak eylemlerinin sonucunu düşünür. Hazlar iyidir, ama tüm hazlar aynı düzeyde değerli değildir. Ahlâk bize hangi hazların daha yararlı olduğunu gösterir. Bentham, işte bu kararlı olma istemini 'ahlâki aritmetik' olarak belirler. Buna göre, bir hazlar basamağının olması, hazlar karşısında tam anlamında bir aritmetikçi inceliğini ya da hesapçılığını getirmektedir. Bentham'a göre, toplumsal yaşamı da bu çerçevede anlamak ve değerlendirmek gerekir. Bentham için, siyasetin amacı, özel çıkarları korumaktır; bunu yaparken, en çok insanın mutluluğu gözetilmelidir (Timuçin, 1992:594-595).

Nitekim Bentham'a göre, yasalar çıkarılırken toplum bireyelerine total anlamda ne kadar yarar ve mutluluk getirebileceği hesaplanmalı ya da ölçüp-biçilme yoluna gidilmelidir. Bentham için, yasa koyucunun işlevi bazı eylemlerin gerçekleştirilmesine insanları teşvik etmek, bazılarını da uzak durmalarını sağlamaktır. Bentham'ın yaşama



yöntemi her şeyden önce ‘eylemin verdiği zararı ölçmek’ üzerine kuruludur. Bu zarar ise, eylem nedeniyle sonuç olarak ortaya çıkan acı ya da kötülükten başka bir şey değildir. Kötüyü üreten eylemler konusunda insanların cesareti kırılmalıdır. Bentham’a göre, yasa topluluğun total mutluluğunu artırmakla ilişkilidir. Bunu ise, kötü sonuçlar doğuran eylemlerin yapılmasını önleyerek sağlayabilir. Çünkü suç oluşturan bir eylem ya da saldırı açıkça topluluğun mutluluğuna zararlıdır. Hükümet genelde, yararlılık ilkesinin kötü olarak kabul ettiği eylemleri gerçekleştirerek suç işleyen insanları cezalandırarak toplumun mutluluğunu artıracak konuları gerçekleştirmeye bakmalıdır. Sonuç olarak, Bentham’a göre, uygun olan ve olmayan davranışları belirleyerek düzenlemek için bu davranışların yeniden sınıflanması gerekmektedir. Bunun yanı sıra yönetim, yasaları keyfi olarak ya da kendi kişisel çıkarlarına uygun olarak değil, en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğu elde etmesine yönelik olarak çıkarmalıdır (Çelik, 2011b:159-160).

Bentham’ın görüşleri, öğrencisi John Stuart Mill tarafından da savunulmuş ve daha da ileriye götürülmüştür. Bentham gibi Mill için de, eylemlerimiz mutluluğu göz önünde bulundurup sağladıkları ölçüde doğru, mutluluğun tersine yol açtıkları ölçüde de doğru değildirler. İnsan doğası ya doğrudan doğruya mutluluğun kendisini ya da mutluluğa vardırıran bir aracı elde etmek ister. Bu olgu da ‘yarar ilkesi’ nin olabilen tek kanıtıdır. Buraya kadar Bentham ile bir düşünen Mill, bundan sonra iki önemli noktada ondan ayrılmaktadır.

Bunlardan birincisi, Bentham haz miktarının somut ve bilimsel bir şekilde ölçümlenebileceğini savunmaktaydı, Mill ise, hazların niceliğini ölçümlemenin herhangi bir yolunun olamayacağını öne sürmektedir. Çünkü, Mill iki acıdan en keskin olanını ya da iki haz verici duyumdan en yoğun olanını belirleyemeyeceğimizi, iki haz arasında bir seçim yapmak zorunda kaldığımızda ise, sadece akıllıca bir tercih yapacağımızı öne

sürmektedir. Mill'in Bentham'a bir diğer eleştirisi ise, hazların sadece nicelik bakımından ele alınmasının yeterli olmayacağı noktasındadır. Çünkü, Mill'e göre sadece bedensel doyumu sağlayan hazlar değil aynı zamanda ussal, entelektüel ve estetik hazlar da bulunmaktadır. Üstelik bu hazlarla bedensel hazlar arasında nitelik farkı da bulunmaktadır. Çünkü Mill için haz ve mutluluk kavramını salt bedensel-hayvansal düzeyde ele almak insanı eksik değerlendirmek anlamına gelmektedir. Bu noktada Mill, hazları daha yüksek hazlar ve daha aşağı hazlar biçiminde bir ayırma yaparak ele almaktadır. Daha aşağı hazlar Bentham'ım ölçümleme önerdiği bedensel hazlardır. Buna karşın daha yüksek hazlar ise, salt insana özgü olan entelektüel ve estetik hazlardır ve Mill'e göre, bazı haz türleri kimilerine göre daha istenilebilir ve değerli olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Mill bazı hazların -sözgelimi feragat, fedakarlık, kendini feda etme gibi erdemler- toplumsal yararlılık bakımından daha değerli olduklarını öne sürmektedir (Çelik, 2011b:163-164).

Öte yandan, yararcılıkta her bir kişinin mutluluğu bu kişi için iyi olarak görülür ve bu nedenle genel mutluluk tüm kişilerin mutluluğunun bir toplamı olarak değerlendirilir. Ancak bu ilke bir güçlüğü barındırmaktadır: Eğer, genel mutluluk bireylerinin mutluluklarının toplanmasından ortaya çıkan genel toplamdan başka bir şey değilse, yani nasılsa bireysel mutlulukların toplamı genel mutluluğu ortaya koyuyorsa, o zaman genel mutluluk için çabalamaksızın herkes kendi mutluluğu için çalışabilir. Oysa genel mutluluğun bu şekilde sağlanamayacağı açıktır. Çünkü zaman zaman bireysel haz arayışları ile genel mutluluk çakışmamakta, tam tersine çatışmaktadır. Bu nedenle, Mill bu güçlüğü aşmak için vurguyu kişinin toplumsal doğası üzerine çekmeye çalışır. Ona göre, yararcılığın sağlam temeli insanlığın toplumsal duygularında bulunmaktadır. Mill, bu duyguları kökünde bizimle aynı türden varlıklarla birlik içinde olma isteği olarak betimler. Bu istek insan doğasında güçlü bir ilkedir ya da zamanla geliştiği için böyledir. Mill

toplumsal duyguların eğitiminin ve ilerleyen uygarlığın etkisi ile geliştikleri ve ne denli gelişirlerse ortak iyinin ya da genel mutluluğun o denli istenilebilir olarak çabalanması gereken bir amaç haline geldiğini belirterek Bentham'ın yararcılığından uzaklaşır ve insan kişiliğinin daha uygun bir görüşüne dayanan bir etik anlayışa yönelerek bireysel ve toplumsal yararlılığı birbirine yakınlaştırmaya çalışır (Çelik, 2011b:164-165).

Mill'in bu çabasına rağmen yararcılığa pek çok eleştiri yöneltilmiştir, bu eleştirilerden en önemlisi yararcılığın temelinde bulunan yarar ilkesi ya da 'en çok sayıda insanın en büyük mutluluğu' ilkesinin belirsizliği ve muğlaklığıyla ilgilidir. Bu bağlamda, söz konusu "ilkenin çoğunluk için en büyük yararı sağlayabilse bile, azınlık için çok kötü sonuçlar doğurabileceğine işaret edilmiştir" (Cevizci, 1996:545).

Rawls'un yaracı etik anlayışa yönelttiği temel eleştiri tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Esas olarak, "toplumsal sistemde avantajsız konumda olanların refahtan yeterli pay alamaması sorunu liberal sistem içinde yapılacak iyileştirmelerle giderilebilir mi?" (Işıқтаç, 2010:6) sorusuna cevap arayan Rawls, yararcılığın 'en çok sayıda insanın en büyük mutluluğu' ilkesini adalet ve eşitlik değerlendirmeleri açısından haksızlık ve adaletsizlik olarak görmektedir. Çünkü, Rawls'a göre böyle bir kabul, azınlıkların ve imkânları kısıtlı olanların aleyhine işleyen bir ortam yaratmaktadır. Rawls için, yararcılık adalet duygumuza bir temel sağlayamaz, "en çok sayıda kişi için en büyük mutluluk ilkesi, toplam doyum daha büyük olsun diye bazı bireylerin özgürlüklerinin ya da fırsatlarının feda edilmesini gerektirebilir. Bu da Rawls'a göre, doğruluk olarak adalet duygumuza ters düşer" (Honer, Hunt ve Okholm, 2003:430).

Asıl olarak, liberal demokrasi anlayışını 'dağıtıcı adalet' sorusu etrafında yeniden kurmaya çalışan Rawls, aynı zamanda "liberal demokrasiyi, liberal düşünce tarzının egemen söylemi olan yararcılıktan bağımsızlaştırmayı amaçlamıştır"

(Işıқтаç, 2010:6). Nitekim, *Bir Adalet Kuramı*'nın önsözünde Rawls (1971:vii), modern dönemin çoğunda ve İngilizce konuşan ülkelerde egemen olan ahlâk felsefesinin yararcılık olduğunu belirtmekte ve bunun nedenlerinden biri olarak yararcılığın Hume'dan Adam Smith, Edgeworth ve Sidgwick'e kadar uzanan, içerik ve derinlik açısından son derece etkileyici ve çekici bir düşünce yapısı ortaya koyan çok yetenekli düşünürler tarafından temsil edilmiş olmasını görmektedir. Dolayısıyla, Rawls'a göre, şimdiye kadar yararcılığı eleştirenler bunu dar bir çerçeveden yapmışlar ve yararcılığa sağlam bir şekilde karşı duracak elverişli ve sistematik bir ahlâk anlayışı geliştirme işinde başarısız olmuşlardır. Bu noktada Rawls, doğruluk/hakkaniyet olarak adalet kuramının amacının, geleneksel toplumsal sözleşme doktrinini genişletip daha yüksek bir soyutluk aşamasına ulaştırarak yararcılıktan daha üstün gelecek alternatif bir adalet anlayışı geliştirme olarak belirtmektedir (Rawls, 2007:2-3).

*Bir Adalet Kuramı*'nda Rawls, “amacının, yararcı etiğin karşısına Kantçı bir sosyal sözleşme teorisi çıkarmak olduğunu belirtmektedir” (Rawls, 1971:viii). Aslında bu durum, yararcılığın teleolojik bir ahlâk felsefesine, sözleşmeciliğin ise deontolojik bir ahlâk felsefesine dayanmasından kaynaklanmaktadır. Teleolojik ahlâk, ahlâki eylemin sonuçlarının, eylemin değerini ve doğruluğunu belirleyen tek öge olduğunu savunur. Ayrıca, doğru davranış ya da ahlâki yükümlülüğü, iyiye ya da insan tarafından arzu edilene tâbi kılar. Buna karşın, “deontolojik ahlâk, ödevi ahlâkın temeli olarak gören, bazı eylemlerin sonuçlarına bakılmaksızın, ahlâki bakımdan yapılması gereken eylemler olduğunu iddia eder” (Cevizci, 1996:132). Teleolojik ve deontolojik ahlâk anlayışları, özellikle ‘hak’ ve ‘iyi’ kavramlarının önceliğine ilişkin olarak bir çatışma içindedirler. Teleolojik ahlâk iyiye öncelik verirken, deontolojik ahlâk hakka öncelik verir. Nitekim, Kant ve Kantçı liberaller hakların temellendirilmesini faydayı aşan bir şekilde yaparlar.

Kantçı liberaller hak kavramının iki açıdan iyiden daha önce geldiğini öne sürerler. Bunlardan birincisi, bireysel hak ve özgürlüklerin ‘genel iyi’ adına feda edilemeyeceğidir. İkincisi ise, bu hakları belirleyen adalet ilkelerinin herhangi bir ‘iyi yaşam’ tasavvuruna dayandırılmayacağıdır. Hakların meşruluğunu, genel refah ya da ortak iyinin en fazla hale nasıl getirilebileceği değil, kişiler için kendi amaçlarını seçebilecekleri adil bir çerçeve sağlayabilir. Dolayısıyla, Rawls, aynı akıl yürütme ile yararçı etik anlayışa karşı, hakka dayalı etik anlayışını koyarak, liberal yaklaşımda yararçılığın haklar açısından güçlü bir temel olmadığını göstermeye çalışmıştır (Işıltaç, 2010:12-13).

Sonuç olarak Rawls, kendi adalet anlayışının, “yararçılığın ahlâk anlayışından daha üstün gelen ve adalet hakkındaki kanaatlerimize en yakın düşen anlayış olduğunu ve demokratik bir toplumun kurumları için en uygun temeli oluşturduğunu” (Rawls, 2007:3) öne sürmektedir.

### **III.3 John Rawls’un Adalet Anlayışı**

En önemli çağdaş siyaset felsefecilerden biri olan Rawls’un, 1971’de yayınlanan *Bir Adalet Teorisi* adlı eseri siyaset felsefesinin kilometre taşlarından biri sayılmakta ve toplumsal örgütlenmenin ne için ve nasıl olması gerektiğine ilişkin yeni bir anlayış getirmektedir.

1993 yılında yayınlanan *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde ise Rawls, çağdaş demokratik toplumlarda tatminkâr bir siyasal adalet anlayışının nasıl temellendirilebileceği sorusunu yanıtlamaya çalışmaktadır. Rawls’a göre, kişilerin eşit ve özgür görüldüğü çağdaş demokratik toplumlarda, bireyler ya da topluluklar kaçınılmaz olarak farklı dini, felsefi, ahlâki doktrinleri benimseyeceklerdir. Rawls farklı ahlaki, felsefi, dini görüşlerin önemli bir kısmının makul olduğunu, dolayısıyla toplumun üyeleri arasında makul

anlaşmazlıklar doğabileceği gerçeğini kabul eder. “*Siyasal Liberalizm*, farklı makul görüşlerin anayasal ve demokratik bir sistemde bir arada yaşamasını sağlayabilecek bir ‘siyasal adalet’ anlayışını sunmayı amaçlamaktadır” (Borovalı, 2006: x).

1999 yılında yayınlanan *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması* adlı eserinde Rawls, önerdiği adalet anlayışını benimseyen bir toplumun, diğer toplumlarla nasıl adil ilişkiler içine girmesi gerektiğine ilişkin görüşlerini ortaya koymaktadır. “*Halkların Yasası*, işlerinde adalet ilkelerini benimsemiş (liberal demokrat) bir toplumun nasıl bir adil dış politika saptaması, böylelikle de uluslar arası ilişkilerde adil bir düzenin neler içermesi gerektiği sorularını ele alır” (Borovalı, 2006: xi).

Ancak, bu çalışmanın konusunu adalet kavramı oluşturduğu için, temel yol göstericimizi Rawls’un, *Bir Adalet Teorisi* adlı eseri oluşturmaktadır. Rawls adaleti bütün değerler içinde en yüksek değer olarak görür ve Rawls için adalet, insanlara bir araç olarak değil bir amaç olarak muamele edilmesini gerekli kılar. Rawls bir toplumda etkinlik, verimlilik, istikrar ve kararlılık gibi kavramların merkezi bir öneme sahip olduklarını elbette kabul eder, ancak adalet ve kurumların doğrulukla ilişkisi üzerine odaklanmanın bunlardan daha da önemli olduğunu vurgular. Çünkü Rawls’a göre, “adalet birtakım sosyal düzenlemelerle seçilen ilkelerin belirlenmesini ve bu ilkeler doğrultusunda birincil malların toplum üyeleri arasında bölüşülmesini içermektedir” (Lenning, 2011:38). Diğer bir ifadeyle, Rawls’da adalet birincil malların uygun bir dağıtımla toplum üyelerince paylaşılmasına ilişkin bir uzlaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rawls’a göre, adalet toplumsal kurumların ilk erdemidir ve toplumsal yapının temelini oluşturur. Dolayısıyla, Rawls için tüm siyaset ve yasamaya ilişkin kararlar adalet ilkelerinden kaynaklanan sınırlamalar içinde yer almalıdır. Rawls’a göre, adaletin birincil işlem alanı metanın bölüşümüdür. Rawls için meta, kişinin akla uygun olarak sahip olmak

isteyeceği zenginlik, toplumsal konum, fırsat, beceri, serbestlik, kendine saygı gibi şeylerin tamamını kapsamaktadır. “Bu tür metaların toplumda nasıl bölüşüldüğü adalet ilkelerinin neler olduğuna bağlıdır” (Gorowitz, 1994:271).

*Bir Adalet Teorisi*'nde Rawls bizden, kalıcı olarak adalet ilkelerini görüşmek üzere bir insan kümesinin bir araya geldiğini düşünmemizi ister. Bu insanlar, görüşme sürecine özgür kişiler olarak girmektedirler, ancak görüşme sonucu ortaya çıkacak olan ilkeler tarafından sınırlanıp yaşamak ve bunları kamusal olarak benimseyip onaylamak durumundadırlar. Bu insan kümesi, “yönetilecekleri siyasal ortamı tanımlayıp kapsam ve sınırlarını belirttikleri bir toplumsal sözleşmeyi kurmak amacıyla bir araya gelmişlerdir” (Gorowitz, 1994:272). Rawls, buna *başlangıç durumu* adını vermektedir. Başlangıç durumu Rawls için, sadece bir temsil aracıdır: Bu araç, her biri adilane konumlanmış ve iyi bir sebep olarak önerecekleri şeyleri sınırlayan şartlar altında anlaşmaya varan özgür ve eşit vatandaşların çıkarlarını temsil eden tarafları temsil etmektedir. Diğer bir ifadeyle, başlangıç durumu özgür ve eşit vatandaşların temsilcilerinin temel yapıyla ilgili olarak toplumsal işbirliğinin kuralları altında belirlediği şartları (koşulları) ifade eden – burada ve şimdi var olan- bir modeldir. Rawls, başlangıç durumu gibi bir fikri ortaya atmasının nedenini, özgür ve eşit vatandaşlar arasında süregelen ve adil bir işbirliği sistemi olan toplumun temel yapısına yönelik olan bir adalet anlayışını daha iyi bir şekilde geliştirme yolu bulunamamasına dayandırmaktadır (Rawls, 2007:68-70). Görüldüğü gibi, adaletin gerçekleşmesinde ilk aşamayı ifade eden başlangıç durumunda adalete ilişkin temel ilkeler belirlenmektedir. Ayrıca, Rawls'un öne sürdüğü başlangıç durumunun, toplumsal sözleşme teorilerindeki doğa (tabii) durumuna benzediği görülmektedir.

Rawls bu insan kümesinin adaletin ilkelerini görüşmek için bir araya gelmelerinin hiçbir tarihi temeli olmadığını belirtmektedir. Yani böyle bir betimleme, onun

adalet kuramının anlaşılmasını kolaylaştıran sadece bir araçtır, bir sayıtlıdır. Bir diğer sayıtlı da, Rawls bu insan kümesinin ussal olduğunu, psikoloji, iktisadi ve sosyoloji gibi konularda bilgili olduklarını, kendi çıkarlarını arttırmaya ilişkin olarak da yararlı ve yararsız olarak belirlenen bir dizi amaçlara sahip olduklarını varsayar. Bununla birlikte, Rawls, “bu insan kümesinin her birinin yalnızca kendi çıkarlarını geliştirme kaygısında olduklarını, sadece kendi ereklerine ulaşma konusunda kararlı olduklarını ve kendileri dışındaki herkesin çıkarları konusunda ilgisiz olduklarını varsaymaktadır” (Gorowitz, 1994:272).

Başlangıç durumunda, adalet ilkelerinin seçimini yapmak amacıyla bir araya gelen insan kümesine Rawls, *bilgisizlik peçesi* (veil of ignorance) adını verdiği bir sınırlama yüklemiştir. Bilgisizlik peçesi, adalet ilkelerinin seçimini yapmak amacıyla bir araya gelen insan kümesinin, adil şartlar altında anlaşmaya varacak özgür ve eşit vatandaşların temsilcileri olarak sayılabilmeleri için, kendilerine ve çevrelerine ilişkin hiçbir bilgiye sahip olmamaları durumudur. Diğer bir ifadeyle bu insan kümesi geleceğin toplumunda sahip olacakları pozisyona ilişkin tamamen bilgisizdirler. “Taraflar ekonomik, sınıfsal ve sosyal konumlarına, mensup oldukları din, ırk ve etnik gruplarına ilişkin, cinsiyet, zeka, yaş ve ne tür becerilere sahip olduklarına ilişkin bilgilere sahip değildirler” (Rawls, 2007:71). Bilgisizlik peçesi içindeki tarafların elde etmek istedikleri amaçları vardır, ancak ne tür bir ölçüt veya özellik kullanılırsa kullanılsın, kendilerini başkalarından ayırdetme yetisinden tümüyle yoksundurlar. Bilgisizlik peçesinin amacı, görüşmeye katılanların kendi özel çıkarlarını başkalarının çıkarları pahasına korumaya çalışmalarına hiçbir olanak bırakmamaktır. Bilgisizlik peçesini örtünmüş ussal görüşmeciler arasında hiçbir yakınlık bulunmamaktadır; çünkü, bu görüşmecilerden hiçbiri peçe kaldırıp gerçek dünyadaki yerini gördüğü zamanki yanlı konumun kendisi için yararlı mı yoksa zararlı mı



olacağına ilişkin fikir sahibi olamaz. Kısaca, “görüşmeciler genelde bilge, özelde bilgisizdirler. Kendi çıkarlarını geliştirmek isterler, fakat bunları başkalarının çıkarlarından ayırt etme yetileri bulunmamaktadır” (Gorowitz, 1994: 273).

Rawls’a göre, bilgisizlik peçesinin sınırlaması altındaki tarafları, adalet ilkelerinin seçimi sürecinde, *adalet hissi* ve *birincil toplumsal değerler* motive edecektir. Çünkü, Rawls, “kişilere adalet hissi kapasitesi ve iyi anlayışı kapasitesi olmak üzere iki ahlâki yetenek atfeder” (Rawls, 2007:64). Aslında Rawls, “adalet ilkelerinin uygun bir inşa işlemi aracılığıyla ortaya çıktığı fikrini yerleştirmek için kişilerin adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitelerine sahip olduklarını” (Rawls, 2007:135) ileri sürmektedir.

Adalet hissi, toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli şartlarını belirleyen adalet anlayışını anlayabilme, uygulayabilme ve o doğrultuda hareket edebilme kapasitesidir. Adalet hissi, taraflar tarafından rasyonel olarak benimsenen her türlü adalet ilkelerini anlama, uygulama ve ona göre davranma kapasitesini geliştirme ve kullanma konusunda bir üst düzey menfaattir. Bu kapasite, tarafların üzerlerine düşeni yaptıktan sonra buna uyulacağına ilişkin bir güvence sağlar (Rawls, 2007:118-119). Bunun yanı sıra Rawls, adalet duygumuzun varlığını sezgisel olarak bilebileceğimizi öne sürer. Rawls burada, “sezgilere bir kuram –adalet duygumuzun neden öyle olduğunun sistematik bir muhasebesi – için kanıt olarak yer vermektedir” (Gorowitz, 1994:271).

İyi anlayışı kapasitesi ise, “kişinin rasyonel menfaat ya da iyiliğini belirleme, değiştirme ve rasyonel olarak takip etme kapasitesidir” (Rawls, 2007:64). Bunun yanı sıra “iyi anlayışı kapasitesi, içtenlikle takip edeceğimiz hedef ve gayeleri, hayat boyu bize rehberlik edecek öğeleri içermektedir” (Rawls, 2007:119).

Rawls, Kant’ın izinden giderek kişilerin özgür ve eşit ahlâki varlıklar olduğunu kabul eder. Kişilerin, ahlâki olduğunu söylemek, onların bir adalet anlayışını anlama ve

uygulama kapasitesine (adalet hissi) ve bir iyi anlayışına (bir nihai amaçlar sistemine) sahip oldukları anlamına gelmektedir. Rawls, kişilerin makul ve rasyonel olduklarını, dolayısıyla böyle bir kabulün, bu iki türden pratik ilkeyi anlayabildikleri anlamına gelmek olduğunu belirtir. Bu ise, “kişilerin aynı zamanda adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitelerine sahip oldukları anlamına gelmektedir” (Rawls, 2007: 309).

Bilgisizlik peçesinin sınırlaması altındaki tarafları, adalet ilkelerinin seçimi sürecinde, motive edecek bir diğer güdü, *birincil toplumsal değerler*'dir. Rawls birincil toplumsal değerleri her rasyonel insanın isteyeceği farzedilen şeyler olarak tanımlamaktadır. Rawls (1971:62) için “birincil toplumsal değerler kişinin rasyonel bir yaşam planına sahip olmasını sağlarlar.” Rawls birincil toplumsal değerleri birincil mallar ve doğal mallar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Haklar ve özgürlükler, güç ve fırsatlar, gelir ve refah ve özsaygının toplumsal temelleri toplumsal birincil malları oluşturmaktadır. Rawls diğer birincil malları sağlık ve kuvvet, zeka ve hayal gücü olarak belirler ve bunlara doğal mallar adını verir. Doğal mallar çok fazla doğrudan kontrol altında tutulamaz, temel yapı tarafından etkilenecek temellük edilirler. Bu nedenle birincil malların herkese eşit bir şekilde dağıtılması gerekmektedir. Bu noktada Rawls, belli bir topluma ait olan maddi değerlerin, rasyonel ilkelere göre bölüştürülen bir ortak havuz oluşturduğunu varsaymaktadır. Bu düşüncesiyle, dağıtıcı adaleti savunan Rawls, doğal yetenekler dahil olmak üzere bireylerin sahip oldukları şeyleri dağıtıcı adalete göre bölüştürülmüş ortak değerler olarak görmektedir. Doğal yeteneklerin belirli bir dağılımında bazı insanlar yeteneklerini kullanarak, diğerlerinden daha fazla kazanç temin edebilirler. Ancak Rawls'a göre bu, ahlâki bakımdan tamamen keyfidir ve doğal piyango etkileri, farklılığı giderme prensibiyle düzeltilmelidir. Doğal yetenekleriyle daha fazla kazanım sağlayanlara, bu tür eşitsizlikler ancak en az avantajlının yararına ise izin verilebilir. Dolayısıyla, “piyasa

ekonomisinin işleyişinin yol açtığı eşitsizliklerden kaynaklanan ayrıcalıkların telafi edilmesi için, piyasa dışı kuralların yönlendirdiği yeniden dağıtım politikaları devreye girdirilmelidir” (Küçük, 2008:116). Buradan anlaşılacağı gibi, toplumsal zenginliğin eşit bölüşümünü savunan Rawls, belirgin servet eşitsizliklerinin adaletsizlik olduğunu, bu adaletsizliğin piyasa sistemini baltalamadan, sınırlı bir yeniden dağıtım biçimiyle ortadan kaldırılması gerektiğini öne sürmektedir. Rawls’a göre, herkese hak ettiğini vermek anlamında bir adalet düşüncesi yeterli değildir. Çünkü, ona göre, hiç kimse yeteneklerini veya aile yapısını hak etmemiştir; bir kişinin bir konuda çaba göstermesi, çalışkan olması bile doğal piyangoğun bir ürünüdür. Rawls, bu yüzden, adaletin insanlara hünelerine ve başarılarına göre hak ettiklerinin verilmesi olarak algılandığı meritokrasiyi reddeder. “Tüm toplumsal malların -özgürlük ve fırsat, gelir ve sağlık, özsaygının toplumsal temelleri- eşitsiz bir şekilde dağıtılmasını adaletsizlik olarak” gören Rawls (1971:62) için adalet, özgürlük, gelir, zenginlik, para ve sosyal prestij türünden bütün temel toplumsal malların eşit olarak dağıtılmasından meydana gelmektedir.

Dolayısıyla, Rawls için “adalet ilkelerinin değerlendirilmesinde tarafların birincil toplumsal malları kullanması rasyonel olmaktadır” (Rawls, 2007:119). Rawls, bütün vatandaşların gerçekleşmesi aynı tür birincil malları gerektiren rasyonel bir yaşam planına sahip olduğunu düşünmektedir. Bu söylemini ise, Rawls, “insanın ihtiyaçlarına ilişkin değişik sağduyusal psikolojik olgulara ve bunların gelişme aşamalarına dayandırdığını” (Rawls, 2007:216) belirtmektedir. Buna karşın, “yararcılık, temel yapı için özel birincil ilkeler gerektiği fikrini reddedmektedir” (Rawls,2007:294).

Bunun yanı sıra, Rawls’a göre en önemli birincil toplumsal değer öz-saygı (self respect) dir. Öz-saygı, kendi değerlerinin gerçekleşmeye uygun olduğu inancıdır. Özgüven, öz-saygının bir boyutudur ve kişinin değerlerini gerçekleştirebilme kapasitesine olduğu

inancını dile getirmektedir. “Öz-güven ve özsaygı toplumsal iyiler arasında en ön sırada yer alırlar ve Rawls bu her iki değeri bireyin otonomisi ve özgürlüğünün garantisi saymaktadır” (Işıқтаç, 2010:14). Temel hak ve özgürlüklerin kamusal olarak onaylanmış bir bölüşümü, Rawls için adil bir toplumda öz-saygının esasını oluşturmaktadır. Rawls’a göre, “öz-saygı özgürlüklerin tarafsız bir bölüşümüne bağımlıdır, bu nedenle hiçbir görüşmeci, özgürlükler söz konusu olduğunda ayrıcalıksız bir konuma sürüklenmek tehlikesine atılmayacaktır” (Gorowitz, 1994: 276).

Rawls’un *bilgisizlik peçesi* gibi bir betimlemeye başvurması, onun Kant’tan ilham aldığını açıkça gözler önüne sermektedir. Kant’a göre, insanın bilincinin bir kimliği vardır ve insan ancak bu kimlikten uzaklaşıp kendisine transcendental (kendimize objektif ve özeleştirel olarak dışarıdan bakabilmek) bakabildiği takdirde evrensel anlamda doğru davranışın ne olduğunu görebilir; aksi halde ancak kendi işine geleni görecektir ve bahaneler bulacaktır. Yani, insanın kendisine kendi kimliğinden sıyrılarak bağımsız bakabilmesi, kendisi için istediği davranışın yetkisini, diğer herkese de tanınması ve dolayısıyla özel olarak kendi yararını düşünmemesi anlamına gelmektedir. Yanlış davranışlar sonuçlarda değil, yöntemlerde belli olur. Başkasına, kendimize gösterdiğimiz saygıyı göstermediğimiz takdirde, sonuç ne olursa olsun yaptığımız davranış yanlıştır. Dolayısıyla, Kant ahlakından ortaya herkese tanınan kategorik (herkes için geçerli) yetkilerden türeyen haklar çıkmaktadır. “Kendimiz bir şeyi yapabilmeyi istiyorsak o şeyi başkasının yapabilmesine de karşı çıkamayız” (Ecer, 2010:4). Kant, ‘iyiyi isteme’nin ilkelerinden olan birinci ilkeyi “Öyle davran ki, senin eylemlerinin ilkesi, tüm öteki insanlar için hiç tereddütsüz geçerli olabilsin. Tüm insanlar için bir yasa görevi görebilsin” (Kant, 2002, s. 38) şeklinde formüle etmiştir. Sana yapılmasını istemediğini başkasına yapma anlamına gelen bu ilke, yarardan değil, insanın özsel değerine gösterilen saygıdan,

kimsenin kendisini diğerklerinden farklı tutmaması prensibinden türemektedir. Dolayısıyla, Rawls'un kendisinin de ifade ettiği gibi, "kendisinin söylediği şeyler temelde Kantçı bir tabiata sahiptir, hiç bilinmeyen şeyler değildir, ancak bir bakıma yeniden derlenmiştir" (Ecer, 2010:5).

Başlangıç durumunda, adalet ilkelerinin seçimini yapmak amacıyla bir araya gelen insan kümesine Rawls, *bilgisizlik peçesi* (veil of ignorance) adını verdiği böyle bir sınırlamayı yükleyerek, Kant'ın 'kendi kimliğinden sıyrılmış transcendental bilinç' düşüncesini adeta somutlaştırmaktadır.

İşte, tüm bu yukarıda anlatılan koşullar altında bir araya gelen taraflar, Rawls'a göre, aşağıdaki adalet ilkelerine ulaşacaklardır.

### III.3.1 Adalet İlkeleri

Rawls'a göre, ilkeler tarafından en az tarafı tutulan kim ise, onun çıkarlarının gelişmesi yönünde en uygun ilkeleri benimsemekten başka görüşmecilerin çareleri bulunmamaktadır. Yani, adalet ilkelerinin seçimi için bir araya gelen ussal kişiler, bilgisizlik peçesinin ardından anlayabilecekleri kadarıyla, bazı insanların çıkarlarını ötekilerden daha çok yükseltecek ilkelerin uygulanması sonunda kendilerinin kârlı çıkma veya zarara uğrama olasılıklarının aynı olduğunun ayırdına varacak ve böylece kendi çıkarlarını sağlamak için, yaşam düzenlemesini dilediğince izlemek bakımından herkese- dolayısıyla kendisi kim olursa olsun, kendisine- en çok fırsatı veren ilkeleri savunacaktır. Bu düşünüşten yeni bir zorunluluk doğmaktadır: "Toplumsal düzenin oluşumunu düzenleyecek ilkelerin, kişinin, o toplumdaki en az ayrıcalıklı birey olabileceğini göz önünde tutarak, yaşayabileceğini ussallıkla kabul ettiği ilkeler olması gerekmektedir" (Gorowitz, 1994:273).

Başlangıç durumunda, taraflara seçim yapmaları için beş alternatif adalet kavramsallaştırması verilmektedir: Bunlardan birincisi, doğruluk olarak adalet anlayışı; ikincisi, utilitarian (yararcı) adalet anlayışı; üçüncüsü, sezgici adalet anlayışı; dördüncüsü, karma adalet (sezgici-yararcı) anlayışı ve sonuncu olarak ise, egoist adalet anlayışıdır. Utilitarian adalet anlayışında tekler ya da azınlıkların faydası çoğunluğun yararına feda edilmektedir. Sezgici adalet anlayışı da ilk ilkeleri ortaya koyup bunları toplam faydaya göre tanzim ettiği için kabul edilemez. Egoist adalet anlayışında ise, tek kişinin iktidarı söz konusu olmakta ve kişi kendi ilgisini kovalamaktadır, bu nedenle bu da kabul edilemez niteliktedir (Macit, 2009:38-39). Rawls'a göre, görüşmeciler şimdiye kadar varolan bütün bu adalet kavramlaştırmalarını yadsıyacaklardır. Çünkü, bu görüşlerden her biri toplumun şu veya bu kesimini sistematik olarak haklardan yoksun bırakmaktadır ve hiçbir ussal görüşmeci böylesi bir duruma düşmek istemeyecektir. Bu insan kümesi sonunda, "farklı adalet alternatifleri olmasına karşın bunlar içinde en makul olanına, yani, Rawls'un doğruluk (fairness) olarak adlandırdığı adalet kavramına ulaşacaktır" (Gorowitz, 1994:273).

Rawls'a (1971:302) göre doğruluk olarak adalet anlayışı aşağıdaki iki temel adalet ilkesinde eklenmiştir:

- 1- Her insan, başkalarının benzer özgürlüğüyle bağdaşacak şekilde en kapsamlı temel özgürlüklere sahip olmak için eşit hakka sahiptir.
- 2- Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler düzenlenmelidir. Bu düzenleme, aşağıdaki gibi olmalıdır:
  - a) en az avantajlı durumda olanlara en fazla yarar sağlaması için adil bir koruma ilkesi ile tutarlı olmalıdır,
  - b) mevki, makam ve konumlar adil fırsat eşitliği altında herkese açık olacak şekilde ayarlanmalıdır

İlk ilke özgürlük ilkesi, ikinci ilkenin a şıkkı fark ilkesi, b şıkkı ise, adil fırsat eşitliği ilkesi olarak adlandırılmaktadır. Rawls'a göre görüşmeciler birinci ilkeye ikinci

ilke üzerinde mutlak bir öncelik tanıyacaktırlar. Ayrıca, ikinci ilkenin b şıkkı da, a şıkkına göre önceldir. Yani, adil fırsat eşitliği ilkesi, fark ilkesine öncel gelmektedir (Rawls, 1971:302-303).

Birinci ilke, toplumsal kurumların ve eylemlerin kuruluşunda mutlak bir zorunluluktur ve bu ilke gerçekleştirilemeden ikinci ilkeye geçilemez. Ayrıca, bu ilkenin kapsadığı temel hak ve özgürlüklerden ikinci ilke uğruna hiçbir zaman vazgeçilemez. İkinci ilke ise, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenleme amacına hizmet eder ve bu ilke en az ayrıcalıklı olanın yararına olduğu sürece, eşitsizliklere izin vermektedir. “Görüşmecilerin bu ilkeyi benimsemelerini kolaylaştıran herkesin izin verilmiş eşitsizliklerden yararlanacak olması değil, fakat en az ayrıcalıklıların bunlardan yararlanması olduğu için ‘zincirleme bağıntılılık’ adı verilen bu koşul kaçınılmaz değildir” (Gorowitz, 1994:276). Görüldüğü gibi, Rawls’un öne sürdüğü adalet ilkeleri, toplumdaki en az avantajlı gruplar için en iyi olası çözümü temin etmeye yöneliktir.

Böylece, adaletin ilkeleri, ilk konumda bilgisizlik peçesinin arkasında duran temsilci kişiler tarafından seçilir ve bu ilkeler adil bir sosyal düzen için gereklidirler. Rawls’a (2007:322) göre “adaletin iki ilkesi, demokratik bir toplumdaki özgürlük ve eşitlik iddialarını anlamada geleneksel yarıcı doktrinden daha iyi bir temel sağlamaktadır.”

Rawls için adalet kuramı, ussal seçim kuramının bir uygulamasıdır, kendisi buna ussal seçim kuramının bir parçası demektir. İlk konum betimlemesinin yasallığını bir kez kabul edince, artık tartışma bir ussal seçim kullanılmasına dönüşmektedir. Gorowitz’e (1994:276) göre, “Rawls’un mantık kullanmaya ve kişinin herkese aynı biçimde uygulanacağını bilerek onaylayabileceği türden bir ilkeyi belirlemeye büyük ölçüde bel bağlaması, Kantçı yöntemi ve bundan çıkan kesin buyruk (kategorik imperatif) kavramını andırmaktadır.” Kant için, kategorik imperatif, kişinin özgür ve ussal bir varlık

olan doğasına uygulanabilir bir ilkedir, dolayısıyla eşit olarak herkese uygulanabilir. “Rawls da adalet ilkelerinin belirlenmesinde temel tonlaması belirgin bir biçimde Kantçı olan bir yol izlemektedir” (Gorowitz, 1994: 277).

Adalet ilkeleri görüşmeciler tarafından belirlendikten sonra, sıra toplumsal düzenin kurulmasına gelir. Bu noktada adalet ilkelerinin sınırlılıkları içinde işlerliği olan bir siyasal anlayış tanımlanır. Ayrıca, görüşmeciler adalet anlayışı seçimlerini yapınca bilgisizlik peçesi kısmen kalkmış durumdadır: Görüşmeciler toplumun genel şartlarının, ekonomik ve siyasal kültürünün, doğal kaynaklarının bilgisine sahip olarak ikinci tasarım aşamasına gelirler. Bu aşamada, yürütmenin erkini ve yurttaşların temel haklarını belirleyen bir anayasa oluşturma durumundadırlar. Böylece, adil ve etkin bir yasa hazırlanmasına önayak olmak üzere iyice hesaplanmış ve adalet ilkelerine uyan bir anayasa seçilecektir. Adalet anlayışıyla sınırlanmış olan bu anayasa, “vicdan ve düşünce özgürlüğünü, kişiliği üstündeki özgürlüğünü ve eşit siyasal hakları koruyacaktır” (Gorowitz, 1994: 277). Bunun yanı sıra anayasal düzeyde en önemli adalet ilkesi, özgürlük ilkesidir.

Adil bir anayasa yerleştikten sonra görüşmeciler, başka bir aşamaya geçerler: Yasakoyucu olurlar. Bu aşamada (yasama), adalet ilkeleri çerçevesinde kanunların yapılması söz konusudur. Bilgisizlik peçesi biraz daha aralanır tüm genel ve ekonomik toplumsal olgular kapsamı görüşmecinin bilgi alanına girer. Ancak, bir yan tutma olmasın diye, kişisel kimlik ve özellikler yine bilinmez olarak kalır. Bu aşamada farklılık ilkesi başroldedir. Farklılık ilkesi toplumsal ve siyasal politikaların denkser fırsat eşitliği koşullarında en az ayrıcalıklıların uzun-dönem beklentilerini en çoklaştırmasına yönelik olmasını gerektirmektedir. Gorowitz’e (1994: 278) göre, “Rawls, yararcılar gibi toplumsal



iyiliğin en çoklaştırılması amacıyla değil, yalnızca en az ayrıcalıklıyı içinde bulunduğu kötü durumdan çıkaracağı için ayrıcalıklara izin vermeye hazırdır.”

Son aşama, yargı aşamasıdır. Bu aşamada, kanunların tikel olaylara uygulanması ve vatandaşlarca kanunlara uyulma(ma)sı söz konusudur. Bu aşamada bilgisizlik peçesi artık tamamen kalkmış durumdadır, görüşmeciler bilgi açısından artık herhangi bir sınırlama altında bulunmamaktadırlar. Yargı aşaması, kuramsal düzeyde ideal olarak oluşturulmuş olan adalet ilkelerinin gerçek hayatta nasıl uygulanacağına karşılık gelmektedir. Rawls’a göre, vatandaşların devlete ve onun yasalarına itaat etmelerinin temel şartı, onun adalet anlayışına dayanmasıdır. Vatandaşların adalete ilişkin doğal ödevleri, adil devlete itaat etmektir. Doğal adalet ödevi, adil kurumların varolduğu durumlarda vatandaşların bu kurumlara uymalarını, adil kurumların olmadığı durumlarda ise, adil düzenlemelerin yapılmasına destek olmalarını öngörmektedir. Devlet, adalet anlayışına dayanmazsa ya da adil davranmazsa vatandaşlar devlete itaat etmezler ve bu durumda sivil itaatsizlik ortaya çıkar (Avşar, 2006:55-56).

Yukarıda görüldüğü gibi, Rawls’un adalet teorisi yeniden dağıtımçı bir üretim-d dağıtım ayrımını öne çıkardığı için bir sosyal adalet teorisi görünümündedir. Bu sosyal adalet teorisinde devlet hiçbir din, düşünce ve inanç sistemine taraftar olmayan, farklı düşünce, inanç ve dinlerin yaşanmasını destekleyecek ve böyle bir alanın varlığını sağlayacak olan demokratik bir devlettir. Ancak, Rawls’a göre medenilik, hoşgörü, maküliyet ve hakkaniyet gibi adil toplumsal işbirliği erdemleri tarafsız olunamayacak ve öğütlenebilecek türden erdemlerdir. Bu ise, belli bir kapsamlı doktrini hayat tarzı olarak dayatan devletten çok farklıdır. Belli bir hayat tarzını dayatmanın aksine, Rawls’da devlet, adil toplumsal işbirliği şartlarını devam ettirecek ve güçlendirecek olan erdemleri destekler (Macit, 2009:61-62). Özetle Rawls devleti, toplumun ekonomik ve sosyal hayatının

tamamlayıcı bir parçası olarak görmektedir. Rawls'a göre, "devlet, bireyleri iktisadi faaliyetleriyle ilgili engellerden kurtarmakla kalmaz, aynı zamanda yurttaşları için daha iyi bir hayatın geliştirilmesi sürecine de katkı yapar" (Cevizci, 2007: 387). Devletin en doğru işlevinin yalnızca toplumsal düzenin korunması olmadığını, en yüce toplumsal değeri, en muhtaç olanların gereksinimlerini sağlamaya tanıyan bir bölüşümcü adaletin elde edilmesiyle olduğunu söylediği için Rawls, bir yeniden-bölüşümcüdür. Rawls için, "toplumsal düzenin ilk yükümlülüğü adaletin sağlanmasıdır ve böyle bir görüşün yasamaya ilişkin çıkarımları, yararcılığın genel mutluluğun en çoklaştırılması için aracı devlet anlayışından tümüyle ayrıdır" (Gorowitz, 1994: 279).

Sonuç olarak, Rawls bir filozof olmasına karşın, onun öne sürdüğü adalet teorisi uzun yıllardan beri kişisel çıkar motivasyonu üzerine odaklanan ekonomi üzerinde çok büyük bir etki yaratmıştır. Ayrıca, çok uzun bir süredir pozitivist bakış açısının egemen olması nedeniyle, ahlâk ve siyaset felsefeleri çok küçük bir alana hapsedilmişti. Filozof, sadece ahlak ve siyaset felsefesine ilişkin kavramların anlamını ve kullanımını analiz etmeli, bunun dışında herhangi bir yargıda bulunmamalıydı. Bu yüzden, söz konusu felsefeler kısır ve sıkıcı bir görünüm veriyor ve bu alanlarda çok az çalışma yapılıyordu. Ancak, Searle'ye göre, 1970'lerden bu yana söz konusu alanlarda muazzam bir gelişme yaşanmaya başlamıştır. Searle, bunun nedeni olarak, Rawls'un adalet teorisini göstermektedir. Searle'ye göre, Rawls'un adalet teorisinin asıl önemi, siyaset felsefesine yeni bir ilgi uyandırması ve çok geçmeden bu ilgiyi ahlâk felsefesinin geleneksel sorunlarına yönelik yeni ilgilerin takip etmesinden ileri gelmektedir. Rawls, adalet teorisinde değerlendirmeci ve tanımlayıcı ifadeler şeklindeki geleneksel bölümlmeyi göz ardı ederek, uzun bir felsefe geleneği olan ve pozitivistlerin alt ettiğini düşündüğü bir siyasi kurumlar teorisi geliştirmeye yönelmiştir. Özetle, Rawls uzunca bir süredir tamamen

ölü varsayılan sosyal sözleşme kuramını mahir bir yöntemle canlandırmayı başarmıştır. Bunun yanı sıra Rawls, söz konusu kuramında, ne orijinal bir sosyal sözleşme olabileceği fikrini kanıtlamaya ne de bireylerin topluma katılmasının sözsüz bir sözleşme oluşturduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Aksine, Rawls rasyonel varlıkların içinde nasıl bir konum işgal edeceğini bilmediği takdirde, razı geleceği türden bir toplum düşünerek, herkes için adil olacak sosyal kurum şekilleri seçmesi ve onlara razı gelmesi istenen – bilgisizlik peçesi ardına gizlenmiş- rasyonel varlıklar tahayyül ederek, sosyal kurumları tamamen rasyonel esaslara dayalı olarak değerlendirme ölçütleri geliştirebiliriz şeklindeki düşünce deneyini analitik bir alet olarak kullanmıştır (Searle, 2005:134-135).

#### **III.4 John Rawls'un Adalet Kuramına Yöneltilen Eleştiriler**

Rawls, yararcılıkla karşılaştırıldığında doğruluk olarak adalet kuramının iki üstünlüğü olduğunu öne sürmektedir. Bunlardan birincisi, adalet anlayışımızın, yararcılığa oranla kendi iki ilkesinde daha iyi yansıtıldığıdır. Böylece, Rawls kendi kuramı için ahlâki bir üstünlük savlamaktadır. İkincisi ise, Rawls, özgür ve eşit ussal tasarımcılar arasında denkleştirme olarak adaletin toplumsal sözleşme kuramının, yararcıların kuramlarını güncel durumlara uygulamaya çalışırken karşılaştıkları en büyük sorunların çoğunu ortadan kaldıran bir kuram olduğunu söylemektedir. Çünkü, “Rawls’un kuramında bir kişinin zevkinin başka birininkiyle nicel olarak karşılaştırılması gerekmemektedir; sadece, kimin en az ayrıcalıklı olduğunu saptamak ve neyin onun yararına olacağını önceden kestirmek yeterli gelmektedir” (Gorowitz, 1994: 279).

Gorowitz’e (1994:281) göre, “Rawls’un adalet kuramı, toplumsal sorunlara ışık tutabilmek için yeni ve güçlü bir araç sunmaktadır.” Rawls, ahlâk ve siyaset felsefesini,

kavramlaştırması soyut olan, ama derin somut sonuçlar içeren temel bir yapıyla yeniden yönlendirmiştir.

Ayrıca, Soğuk Savaş'ın insanları eşitlik ve özgürlük arasında bir taraf tutmaya zorladığı bir ortamda Rawls'un adalet teorisi insanlara tutarlı ve dengeli bir adalet anlayışı sunmuştur. *Bir Adalet Teorisi* rejimler arasında tercih yapan veya herhangi bir rejimi kanıtlamaya yönelik bir teori değildir; özel bir siyasi rejimle değil, doğrudan doğruya adalet düşüncesinin kendisiyle ilgilenmektedir. Söz konusu teorinin hem bu yönü hem de içeriğindeki sağlam akıl yürütmeleri birbirinden çok farklı siyasal anlayışlara sahip olan birçok etik teorisyenin, politika bilimcinin ya da iktisatçının düşüncelerini gözden geçirmelerine sebep olmuştur. Hangi görüşten olursa olsun ifade edilen mevcut alternatif görüşler, öncelikle ona yönelik bir cevap formunda ifade edilmektedir. Bu nedenle, “günümüz siyaset felsefesini anlamak açısından Rawls'ın adalet teorisi hayati bir önem taşımaktadır” (Ecer, 2010:2).

Ancak, tüm bu olumlu yönlerine rağmen Rawls'un adalet teorisi farklı açılardan eleştirilmektedir. Rawls'un adalet kuramına yönelik eleştirilerden ilki, onun birey anlayışına ilişkindir. “Toplulukçu düşünür ve yazarlar, Rawls'un adalet teorisini, insanı kendi amaç ve değerlerinden koparan tamamen soyut ve asosyal bir birey anlayışı üzerine kurduğunu belirtmektedirler” (Avşar, 2006:111). Çünkü Rawls'un sözleşme öncesini betimlemek için kullandığı orijinal durum, soyut insan kurgusu üzerinedir. Bu soyut insan, hem kendi amaçlarından hem de toplumsal yaşamdan soyutlanmıştır. Bu birey anlayışı yalnızlaşmayı ve yabancılaşmayı desteklemektedir. Bu nedenle, “Rawls aynı deniz üzerinde yaşayan bağımsız adacıklar gibi toplumsal tasarımla bağdaşmayan bir insan anlayışını ileri sürdüğü için eleştirilmektedir” (Işıқтаç, 2010:13). Bunun yanı sıra, toplumsal gerçeklikten soyutlanarak kurgulanan bu bireylerin, rasyonel kararlar vererek

adalet ilkelerini seçmeleri son derece zordur; çünkü, bireylerin kimlik ve tercihlerinin oluşumunda toplumsal gerçeklik çok büyük bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla, “toplulukçu düşünürler Rawls’un, bireyin yaşamında toplumun önemini göz ardı ettiğini öne sürmektedirler” (Avşar, 2006:112).

Rawls’un adalet kuramına yönelik eleştirilerden bir diğeri, onun adalet anlayışının temel kavramlarından olan başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi kavramlarına ilişkin olarak yapılmıştır. “Liberal gelenekteki toplumsal sözleşme kuramına yöneltilen eleştiriler Rawls’un başlangıç durumuna da yöneltilmiştir” (Avşar, 2006:114). Çünkü, liberal gelenek, doğada böyle bir sözleşme öncesi dönemin var olmadığını öne sürmektedir. Dworkin’e göre, varsayımsal bir uzlaşma, fiili bir sözleşmenin taslak hali olamaz. Ayrıca, toplumsal sözleşme düşüncesi fiili uzlaşmayı temel almıyorsa tarihsel bir gerçekliğe dayandırılmaz. Kymlicka’ya göre ise, “eğer, bu sözleşme varsayımsal bir kabul olarak ele alınıyorsa, o zaman da sözleşme ahlâki bakımdan önemini yitirmektedir” (Işıқтаç, 2010:11). Bunun yanı sıra, Habermas, başlangıç durumundaki tarafların rasyonel ve kendi çıkarlarını azamileştirme peşinde olan kimseler olduklarından dolayı adalet ilkelerinin oluşturulmasının mümkün olamayacağını öne sürmektedir. Yine, Habermas’a göre, bilgisizlik peçesi adalet ilkelerinin seçiminde tarfsızlığı güvence altına almaya tek başına yeterli değildir. Çünkü Habermas için tarfsızlık, ancak özneler arası gerçekleşecek bir iletişimle sağlanabilir. Ayrıca “Sandel, pazarlığın ve karşılıklı müzakerenin olmadığı bir ortamda bireylerin özgür iradesine dayalı bir uzlaşmanın da mümkün olamayacağını belirtmektedir” (Avşar, 2006 :116).

Söz konusu kurama yönelik bir başka eleştiri ise, iktisadi liberaller tarafından yapılmaktadır. Rawls’un adalet teorisini kuvvetli bir eşitlikçi doktrin olarak gören birtakım iktisadi liberaller, Rawls’un belli bir amaç-durumu, yani en az avantajlının refahını

azamileştiren adil dağılımı tercih ettiğini öne sürmektedirler. Bunun yanı sıra, yine aynı kesim, Rawls'un eşitlikten yana olan ve tabii yeteneklerin sosyal adalet ilkelerine göre dağıtılacak bir ortak havuz teşkil ettiği varsayımına da karşı çıkmaktadırlar. Sözgelimi, liberteryen akım içinde yer alan Robert Nozick, Rawls'un öne sürdüğü fark ilkesinin sorumlu davranan, tercihlerini akıllı kullanan ve çok çalışan kişilere karşı adaletsizliğe neden olacağını belirtmektedir. Nozick'e göre, fark ilkesinin uygulanabilmesi için, malların insanlara karşılıksız olarak dışarıdan verilmiş olması gerekir. Oysa, gerçek dünyada durum böyle değildir: İnsanlar, çalıştıkları kadar mal ve refaha hak kazanırlar. Dolayısıyla, eşit şartlarda yarışan insanlardan daha çok çalışarak daha çok kazananların olması doğaldır. Fark ilkesine dayanarak, bu insanlardan diğerlerine doğru yapılacak bir kaynak aktarımı adil değildir. Nozick için, meşru yollarla kazanılmış olan malların yeniden dağıtımını adalete ters düşer ve özgürlüğü zedeleyici sonuçlar doğurur. Dolayısıyla, Nozick'e göre, fark ilkesi özgürlük ilkesiyle çelişmektedir. (Avşar, 2006:117- 119).

Son olarak, Rawls'un adalet kuramına yönelik eleştirilerden biri de, Amartya Sen tarafından yapılmıştır. Sen, Rawls'un *birincil mallar* (kendine saygı/özsaygı, temel özgürlükler, fırsatlar, gelir, servet) olarak ifade ettiği temel hak ve hürriyetlerin tek başına, kişinin refah düzeyini göstermek için yeterli olamayacağını belirtmektedir. Rawls'un birincil mallara dayalı eşitlikçi yaklaşımını eleştiren Sen'e göre, birincil mallar eşit olarak dağıtılmış olsa bile, kapasite eksikliği çok farklı sonuçlar doğurabilir. Aynı birincil mal sepetine sahip olmasına karşın, yine de insanlar arasında eşitsizlik olabileceğine dikkat çeken Sen, eşitsizlik sorununun analizi için ne yararın ne de birincil malların uygun olduğunu düşünmektedir. Çünkü, kişinin amaçlarına ulaşmak için sahip olduğu gerçek olanaklara yoğunlaşıldığında, kişinin sahip olduğu birincil mallar yeterli gelmemekte, kişisel özelliklerine (sakatlık, yaşlılık, hastalık gibi) ve çeşitli hayat tarzlarını elde edebilme

kapasitelerine de bakılması gerekmektedir. Bu nedenle Sen için, adaletin sağlanabilmesinde birincil malların eşit olarak dağıtılabilmelerinden ziyade, öncelikli olarak kapasitelerdeki sarih eşitsizliklerin bertaraf edilmesi gerekmektedir.

#### IV. BÖLÜM: AMARTYA SEN'İN ADALET ANLAYIŞI

Liberalizm ile birlikte, adalet konusundaki görüşlerin temelini birey ve özgürlük kavramları yerleşmiştir. Liberalizmde birey ve özgürlük son derece yüceltilmiş ve önemli hale getirilmiştir. Birey, amacı kendisinde olan ve yaşama, özgürlük, mülkiyet temel haklarına sahip olandır. Devlet, bütün bu hakları hesaba katarak hukuk düzenlemelerini yapmak zorundadır. Adalet denilen mekanizmanın amacı da, bireyin bu haklarını korumaktır. Devletin tek görevi, bireyin özgürlüğü ve hakları çerçevesinde adalet dağıtmaktır. Bireyin özgürlüğü ve haklarına devlet de dahil olmak üzere hiçbir şekilde dokunulamaz. Devlet, hukuk devletidir, adalet de her ne şekilde olursa olsun hakların korunması olarak karşımıza çıkmaktadır. Hakların kullanılmasında liberal öğretisi özgürlüğü şart koştuğu için adalet, çoğu durumlarda özgürlük olarak da düşünülmüştür. Ancak bu noktada, özgürlüğün amaç mı yoksa araç mı olduğu birbirine karışmaktadır. Çünkü, bu durumda özgürlük, hem gerçekleştirilmek istenen bir amaç hem de amacı gerçekleştirecek bir araçtır. Özgürlüğün kendisi de bir hak olarak düşünüldüğü takdirde, liberalizmde hak kavramının adalet için taşıdığı önem kolaylıkla anlaşılabilir. Hakların kullanılması, özgür olmayı gerektirir. İnsan, sahip olduğu haklar nispetinde özgür olabilir. Sözgelimi, bireyin seçme hakkı yoksa, oy kullanma özgürlüğünden bahsedilemez. Hakların sağlanması, bir bakıma özgürlüklerin de sağlanması anlamına gelir. Çünkü, insanın hakları ile özgürlükleri arasında içsel bir bağ bulunmaktadır (Gündoğan, 2003:2-3). İşte, insanın hakları ile özgürlükleri arasındaki bu içsel bağı, ekonomi ve felsefe profesörü olan Amartya Sen'in *kapasite yaklaşımında* net bir şekilde görebilmek mümkündür. Sen (2004a:108) için kapasite “bir kişinin başarması mümkün olan alternatif işlev bileşimlerini” anlatmaktadır. Sen'e göre, haklar ve kapasitelerin dağılımı, çoğu zaman gelir dağılımından çok daha fazla



eşitsizdir. Kapasitelerin başlangıçtaki eşitsiz dağılımı, eşitsizliğin toplumsal yeniden üretimini sağlamaktadır. Bununla birlikte, haklara ulaşabilirlik donanımının sosyal politikalar alanındaki somut anlamı, kapasitelerin yeniden dağılımını hedefleyen girişimlere olan gerektir. Sen'e göre, eşitsizliklerin azalması için, kapasitelerin yeniden dağıtılması gereği, ulusal gelirin yeniden bölüşümüyle sınırlı değildir. Sözelimi, Sen'e göre yoksulluk sadece bir gelir yetersizliği değil, bir hak yetersizliği ve yaşamın sunduğu fırsatlardan yararlanma kapasitesi yetersizliğidir de. Eğitim hakkı, sağlık hakkı, kültür ve diğer toplu hizmetlere ulaşma hakkı, sivil ve siyasal haklar ve özellikle kamu kararlarına katılma hakkı gibi haklar, seçim ve karar alma kapasitesini genişlettikleri için nakdi gelir hakkı kadar önemlidirler ve bunların eksikliği, bir yandan yoksulluğun kaynağını oluşturur, diğer yandan da yoksulluğun gelir yetersizliği kadar somut tezahürleridir. Sen'e göre, bu haklar, nakdi gelir haklarıyla birlikte bir bütün oluşturup bireysel özgürlükleri tanımlarlar (İnsel, 2000:18-19).

#### **IV.1 Amartya Sen'in Yararcı Etik Anlayışa Yönelik Eleştirileri**

Egemen iktisat kuramı olan neo-klasik iktisat tarafından kabul edilen biricik etik yaklaşım, yararcı etiğin bir tür alt versiyonu olan bireysel çıkar etiğidir. Bunun yanı sıra, modern iktisatçıların çoğu, etik ve bilimsel iktisadi birbirinden bütünüyle ayırmışlar ve iktisatla etik arasında gergin ve dışlayıcı bir ilişki oluşturmuşlardır. Ancak, 1980'lerde iktisadın bu ahlâk dışı tavrı, iktisadi faaliyetlerin insani ve toplumsal sonuçlarına kayıtsızlık olarak tezahür ediyordu. Bu ise, iktisadın egemen konumunu yıprattı ve giderek daha fazla ahlâki sorunlarla yüz yüze gelerek yaşam alanını daralttı. Yeni siyaset anlayışı, siyasetin ahlâki değerler merkezli olmasına önem veriyor ve bu bağlamda çevre

kaygılarını, insani yardım eylemlerini, fakirlik ve dışlanmayla mücadeleyi ve yaşam kalitesini ön plana çıkarıyordu (İnsel, 2000:8-9).

Bu bağlamda Sen, esas olarak refah iktisadını eleştirmektedir. Sen'in refah iktisadına temel eleştirisi onun refah algılayışını yarar kavramı ve yarar bilgisiyle sınırlamasına yöneliktir. Sen'in genelde iktisat bilimine, özelde ise refah iktisadına getirdiği katkı, insan potansiyelinin geliştirilmesini refah ve kalkınma için temel önerme olarak kabul etmesidir. Sen'e göre, iktisat eylem kapasitelerinin geliştirilmesine eğilmelidir. Sen'in bu düşünceleri geleneksel iktisadi görüş ile keskin bir karşıtlık oluşturmaktadır. Çünkü, geleneksel iktisadi görüş daha fazla malın daha etkin biçimde üretilmesine ve sonuçta yararın çoklaştırılmasına odaklanmaktadır. Bu noktada Sen, "serbest mübadelenin bireylerin refahını çoklaştıracağını savunan geleneksel refah iktisadına ve onun yararı merkeze alan tutumuna karşı eleştirel bir konumda yer almaktadır" (Albayrak, 2003:73).

Yararcı yaklaşımın 'kör bir spot lamba' olduğunu öne süren Sen'e göre, yararcılık, yüzyıldan fazla bir süredir başat etik teori ve en etkili adalet teorisi durumundadır. "Modern formunda Jeremy Bentham tarafından başlatılan ve John Stuart Mill, William Stanley Jevons, Henry Sidgwick, Francis Edgeworth, Alfred Marshall ve A. C. Pigou gibi iktisatçılar tarafından izlenen bu yaklaşım, çok uzun bir süre geleneksel refah ve kamu siyaseti iktisadına egemen olmuştur" (Sen, 2004a:83).

Bu noktada Sen'e göre, liberal yaklaşım kendini yararcılığa hapsederek, esas olarak negatif özgürlükleri dikkate almaktadır. Oysa kaynakların ilk dağılımının eşitsiz olduğu bir ortamda, etik bir tavır negatif özgürlüklerle yetinemez. Negatif özgürlüklerden pozitif özgürlüklere geçmek için yapabilirlik/kapasite kavramına gerek vardır. Onurlu ve anlamlı bir yaşam biçimi kurmak ve geliştirmek, fırsatlardan yararlanabilmek gibi

yetenekleri/hakları içeren bu kavram, evrensel ve homojen bir norma tâbi değildir. Bir kişinin biçimsel olarak haklarının olması, o hakları kullanabilme olanağına sahip olması anlamına gelmemektedir. “Haklara ulaşabilmenin yanında, önemli olan hak talep edebilme kapasitesidir ve bu kapasite toplumsal olarak belirlenmektedir” (İnsel, 2000:18).

Sen, yararcı değerlendirmeyi üç ayrı bileşene ayırmaktadır. Bunlardan ilki, *sonuççuluktur*. Yani, bütün seçeneklerin ortaya çıkardıkları neticeler bakımından değerlendirilmesi gerektiğini savunan yararcılık, sonuç dışında herhangi bir şeyin nihai olarak önem taşıyabileceğini göz ardı etmektedir. Yarcılığın ikinci bileşeni olarak Sen *refahçılığı* görmektedir. Refahçılık, yapılan işlere dair değerlendirmeleri her bir durumda (hakların kullanılmasını, görevlerin yerine getirilmesini ya da bu ikisinin ihlalini vb. doğrudan dikkate almaksızın) ortaya çıkan faydalarla sınırlamaktır. Refahçılık, sonuççulukla birleştiği zaman, her seçeneğin ayrı ayrı ürettiği faydalarla değerlendirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Son olarak, yararcılığın üçüncü bileşeni, ‘*en yüksek toplam*’dır. En yüksek toplam, farklı insanların edindikleri faydaların toplam yararını elde etmek için onları bir araya getirerek toplamayı ve söz konusu toplamın bireylere dağılımını dikkate almamayı gerektirir. Yani toplam fayda, faydaların paylaşımındaki eşitsizliğin boyutu dikkate alınmadan azamileştirilmektedir. Sen’e göre, yararcılığın bu üç bileşeni bir araya gelerek, her seçeneğin o seçenek aracılığıyla üretilen faydalar toplamıyla değerlendirildiği klasik faydacı formülü vermektedir (Sen, 2004a:84-85).

Yararcılıkta, fayda, basit bir biçimde mutluluk ve haz bazen de arzuların karşılanması olarak tanımlanır. Faydayı, mutluluk ya da arzu gibi zihinsel ölçümler açısından görme biçimleri sadece Jeremy Bentham gibi öncü filozoflar tarafından değil, aynı zamanda pek çok faydacı iktisatçılar tarafından da kullanılmıştır. Ancak, ne mutluluğu ne de arzuyu ölçmek kolay olmadığı için, modern iktisadi çözümlemede fayda,

çoğu kez bir kişinin gözlemlenebilir seçeneklerinin sayısal temsili olarak tanımlanmaktadır. Temsil edilebilirliğin ise, bazı teknik sorunları bulunmaktadır. Sen'e göre, faydanın ölçeklendirilmesi şu kuralı izlemek durumundadır: Bir kişi alternatif bir  $x$ 'i, bir başka alternatif olan  $y$ 'ye tercih edecek olursa, ancak bu durumda o kişi  $x$ 'ten  $y$ 'ye kıyasla daha fazla fayda sağlar ve bu çerçevede bir kişinin  $x$ 'ten  $y$ 'ye kıyasla daha fazla fayda sağladığını onaylamak, ikisi arasında bir seçim söz konusu olduğunda  $x$ 'i seçeceğini söylemekten önemli ölçüde farklı değildir (Sen, 2004a:85-86).

Sen'e göre, günümüzde yaygın biçimde kullanılan özel uzlaşma, faydayı bir kişinin tercihinin ifadesinden başka bir şey olarak görmemektir. Fayda teorisinin bu türünde, daha önce de belirtildiği gibi, bir kişinin  $x$  durumunda  $y$  durumundakinden daha fazla faydaya sahip olduğunu söylemek, özünde, o kişinin  $y$  durumundansa  $x$  durumunda olmayı tercih edeceğini söylemekten farklı değildir. Bu yaklaşım, farklı kişilerin hazlar ya da arzular gibi zihinsel durumlarını kıyaslamak gibi zor bir uygulamayı üstlenmemizi gerektirmemesi açısından bir avantaja sahiptir. Ancak, buna karşılık, kişiler arası doğrudan fayda kıyaslamaları imkânına kapıyı tamamen kapatmaktadır. Fayda, her bireyin ayrı ayrı ölçeklendirilen tercihlerinin bir ifadesidir. Bir kişi, bir başkası olma seçeneğine sahip olmadığına göre, seçeneği temel alan kişiler arası fayda kıyaslamaları gerçek seçenekler arasında yer almaz. Dolayısıyla pratik düzeyde, refaha gerçek gelir yaklaşımında en büyük zorluk, insanların farklılığından kaynaklanır. Yaş, toplumsal cinsiyet, özel beceriler, sakatlık, hastalığa yatkınlık vb. farklılıkları, iki ayrı kişinin, tamamen aynı meta paketini paylaştıkları zaman bile, yaşam kalitesine ilişkin tamamen farklı fırsatlara ulaşmalarını sağlayabilir. İnsani farklılık, farklı kişilerin ayrı ayrı sahip oldukları avantajları değerlendirmek bakımından gerçek gelir kıyaslamalarının yararını sınırlayan zorluklar arasından yer alır (Sen, 2004a:96-98).

Seçmeyi temel alan faydacı hesaplamanın başlıca kusuru, Sen'e göre her bireyin ayrı ayrı ele alınan seçeneği üzerinde yoğunlaştığı için kişiler arası herhangi bir kıyaslama yapma tarzına ulaşamamasıdır. "Kişiler arası kıyaslamayı gerektiren en yüksek toplama yer veremeyen faydacılık, bu noktada yetersiz kalmaktadır" (Sen, 2004a:85).

Sen (2004a:87) "faydacı yaklaşımın handikaplarını, bu yaklaşımın bildirişimsel temelinden hareketle keşfedilebileceğini" öne sürmektedir. Sen'e göre, faydacı yaklaşım, paylaşım konusunda kayıtsızdır. Yani, faydacı hesaplama, sadece toplamlarla ilgilendiği ve eşitsiz paylaşımı dikkate almadığından dolayı, mutluluğun paylaşımındaki eşitsizlikleri ihmal etmektedir. Sen'e göre, genel mutlulukla elbette ilgilenebiliriz, ama bu 'toplam' büyüklüklerin yanı sıra, mutluluktaki eşitsizliklerin boyutlarını da dikkate almak istememize engel oluşturmamalıdır. Bunun yanı sıra, faydacı yaklaşım hakları, özgürlükleri ve fayda içermeyen diğer konuları da ihmal etmektedir. Çünkü, söz konusu yaklaşım haklar ve özgürlüklerle ilgili taleplere asli bir önem atfetmemekte ve bunlara sadece dolaylı olarak, yalnızca faydayı etkilediği ölçüde değer vermektedir. Ayrıca, Sen'e göre, faydacı yaklaşımın bireysel refahı benimsediği görüşü bile çok sağlıklı değildir, çünkü zihinsel koşullama ve uyum sağlayıcı tutumlarla kolayca yönlendirilebilir.

Sen bununla, haz, mutluluk ya da arzular gibi zihinsel karakteristiklerin üzerinde yoğunlaşmanın, kişiler arası refah ve yoksulluk kıyaslamaları yapıldığında ciddi şekilde sınırlayıcı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü, Sen'e göre, arzularımız ve haz veren yeteneklerimiz, özellikle elverişsiz durumlarda hayatı katlanılabilir kılmaya uyumlu hale gelirler. Fayda hesaplaması, sürekli yoksun olanlar için derin biçimde adaletsiz olabilir. Sözgelimi, sınıflara ayrılmış toplumlarda her zaman güçsüz olanlar, hoşgörüsüz topluluklarda yıllarca ezilen azınlıklar, bir belirsizlik dünyasında geleneksel olarak hiçbir güvencesi olmadan yaşayan ortakçılar, sömürücü iktisadi düzenlemeler içinde kötü

işyerlerinde sürekli ve aşırı biçimde çalışan insanlar, katı biçimde cinsiyet ayrımcı kültürlerde umutsuz biçimde baskı altında tutulan ev kadınları Sen'e göre, bu kategoriye girmektedir. Sen, yoksun insanların, hayatlarını sürdürmek zorunda oldukları için kendi yoksunluklarını kabullenme eğiliminde olduklarını ve bu nedenle radikal bir değişiklik talep etme cesaretinden de yoksun olduklarını, kendi arzu ve beklentilerini mütevazı ölçülerde mümkün gördükleri şeye uydurabildiklerini belirtmektedir. Dolayısıyla, Sen için, haz ve arzunun zihinsel ölçümü, yoksunluk ve dezavantaja sağlam bir rehber olamayacak kadar kolayca eğilip bükülebilir. "Zihinsel ölçüm, sürekli yoksunluğa psikolojik uyumun neden olduğu çarpıtmalara maruzdur" (Sen, 2004a:94). Bu nedenle, Sen'e göre, faydalar ölçeğinde, sadece sürekli biçimde yoksun olanların yoksunluğunun örtülü ve suskun görünebilme olgusunu dikkate almak değil, insanların yönelmek isteyecekleri yaşam tarzını değerlendirme konusunda gerçek fırsatlara sahip oldukları koşulların yaratılmasından yana olmak önemlidir. Temel eğitim, temel sağlık hizmeti ve güvenli iş gibi toplumsal ve iktisadi etkenler sadece kendi başlarına önemli olmayıp, insanlara dünyaya cesaret ve özgürlükle yaklaşma fırsatının verilmesinde oynayabilecekleri rol bakımından da önemlidirler. Bu kaygılar, özellikle insanların değer verdikleri yaşamları seçme yetenekleri üzerine odaklanan, daha geniş bir bildirişimsel temeli gerektirmektedir (Sen, 2004a:88-89).

Öte yandan yerleşik iktisat teorisinde, davranışların rasyonalitesini tanımlamada iki temel yöntem bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, rasyonaliteyi seçimlerin iç tutarlılığı olarak görmekte, diğerinde ise, rasyonalite kişisel çıkarın maksimizasyonu ile özdeşleştirilmektedir. Her durumda, kendi başına tutarlılık rasyonel davranışın varlığı için yeterli olmaz ve kişisel çıkarın maksimizasyonundan başka her şeyin irrasyonel olduğunu ileri sürmek Sen'e göre, anlaşılır bir şey değildir. Çünkü, Sen, herkesin her zaman bencil

olmasını rasyonalitenin bir koşulu olarak talep etmenin tartışmasız bir biçimde saçma bir yaklaşım olduğunu belirtmektedir. Kişisel çıkar maksimizasyonunu, rasyonaliteyle eşitlemeye ve daha sonra gerçek hayattaki davranışları rasyonel davranışlarla özdeşleştirmeye dayanan bu karmaşık yöntem, iktisat teorisinde gerçek hayattaki davranışları tanımlamak için kişisel çıkar maksimizasyonu varsayımına makul bir gerekçe bulmak amacıyla, bütünüyle ters tepecek bir yöntemdir. Çünkü Sen'e göre insan, içgüdüleriyle fayda peşinde koşan birey olmaktan çok, kimlik sahibi bir bireydir. Bu birey, eylemde bulunur, değişim yaratır ve başarıları kendi değerleri ve hedefleri açısından yargılanabilir. Dolayısıyla, güdülerimiz birden fazla kaynağa sahiptir, insanları yönlendiren sadece kişisel çıkar güdüsü değildir (Seker, 2009:277-278), diğer bir ifadeyle “insanların motivasyonları çoğuldur, bunlar bir ilke ya da yönetime indirgenemezler” (İnsel, 2000:12).

Sonuç olarak, ‘kendi çıkarını maksimize eden insan’ tipi Sen’in temel eleştiri noktasını oluşturmaktadır. Çünkü ekonomi biliminde yıllardır, karşılıklı bağımlılık ilişkisiyle karakterize edilen piyasada bütün bireylerin bencil olduğu, salt kendi çıkarlarına göre eyleyip faydalarını maksimize etmek istedikleri varsayılmıştır. “Yararcı gelenekte ahlâksal davranış bencil ve bilgili aktörler arasında yapılan rasyonel pazarlığın bir sonucu olarak görülmektedir” (Zaratiegui, 1999:210). İnsan kavramını yararcı yaklaşımın dar sınırlarından çıkaran “Sen, ekonomi alanında insana gerçek değerinin altında paha biçildiğini öne sürmektedir” (Saito, 2003:18). Sen'e göre, bireylerin çıkarlarını maksimize etmek istediklerine ilişkin çok az kanıt bulunmaktadır. İnsan eylemlerini açıklamada, insanların faydalarını maksimize etmeyi amaçladıklarını var saymak ve ona göre kestirimlerde bulunmak uygun bir yol değildir, böyle bir kabul önemli etik sorunlar içermektedir.

## IV.2 Amartya Sen'in Kapasite Yaklaşımı

1980'lerin sonunda Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) çerçevesinde örgütlenen “kapasite yaklaşımının temelleri Amartya Sen ve Martha Nussbaum tarafından atılmıştır” (Tilak, 2002:192). 1989 yılında Mahbub ul Haq ile birlikte insani gelişme indeksini (HDI) geliştiren Sen, diğer gelişme indekslerinden farklı olarak temel eğitim, temel sağlık gibi yeterlilikleri göz önünde bulundurmıştır. Söz konusu “indeksin geliştirilmesinde, çok açık olarak farkına varılamayan belirli özgürlüklerin öneminin ortaya çıkarılmasında feminist ekonomi biliminden büyük ölçüde yararlanılmıştır” (Sen, 2004b:80). 1998 yılında Nobel Ekonomi Ödülünü kazanan Sen, “1999 yılında insani kalkınma yaklaşımını geliştirerek, kapasite yaklaşımı olarak ortaya koymuştur” (Tilak, 2002:192).

“Yararcı liberal adalet teorilerine karşı geliştirilen en ciddi eleştiri niteliğine sahip olan” (Seker, 2009:260) Sen'in kapasite yaklaşımı, disiplinler arası bir özellik göstermektedir ve insan refahına çok boyutlu açılardan yaklaşılmaktadır. Söz konusu yaklaşım insani gelişme paradigmasına hem kuramsal bir temel sağlamış hem de empirik çalışmalarda kullanılmıştır. “Kapasite yaklaşımı insanların mutluluğuyla veya gelir ve harcamalarıyla ilgilenmek yerine, onların etkili bir şekilde ne yapabildiklerine ve ne olabildiklerine odaklanmış, liberal siyaset felsefesi içinde yer alan ‘eşitlik nedir?’ sorusuyla ilgilenmiştir” (Nussbaum, 2005:168; Robeyns, 2005:93). Kapasite yaklaşımı gelir veya fayda temelli geleneksel kalkınma yaklaşımlarından farklı olarak, insanların sahip oldukları temel özgürlükleri genişletme süreci olarak görülen bir kalkınma yaklaşımı öne sürmektedir. Özgürlüklerin genişletilmesi, hem kalkınmanın asıl amacı hem de başlıca aracı olarak görülmektedir. Sen, bunları sırasıyla özgürlüğün kalkınmadaki kurucu rolü ve araçsal rolü şeklinde tanımlamaktadır. Özgürlüğün kurucu rolü, temel özgürlüklerin insan



hayatını zenginleştirmesiyle ilgilidir. Temel özgürlükler açlık, beslenme yetersizliği, önlenebilir hastalıklar ve erken ölümden kaçınabilmenin yanı sıra, okuryazarlık ve hesap yapabilmek, siyasal katılımdan ve serbestçe ifade imkânından yararlanabilme özgürlüğü gibi temel kapasiteleri kapsamaktadır. Araçsal özgürlükler ise, farklı türden hakların, fırsatların ve yetkilerin bir kişinin daha özgür yaşayabilmesi açısından, kişinin genel kapasitesine katkıda bulunma tarzıyla ilgilidirler. Sözgelimi siyasal özgürlükler, iktisadi imkânlar, toplumsal fırsatlar, şeffaflık güvenceleri ve koruyucu güvenlik gibi araçsal özgürlükler kişinin daha özgür yaşaması için gerekli olan genel kapasiteye katkıda bulunma eğilimindedirler (Sen, 2004a:57-58). “Fayda ve gelir yaklaşımları gelişmenin diğer standartlarına öncelik vermişler ve insan refahında haklar, özgürlükler gibi değerlerin rolünü önemsememişlerdir” (Sen, 2000:19). İnsani gelişmenin daha geniş bir resmini sunan söz konusu yaklaşım, milli gelirin büyümesinin, bireysel gelirin artmasının özgürlükleri genişletmesi açısından araçsal önemini yadsımamakta, ancak bunların bir amaç olarak görülmesini yadsımaktadır. Bunun yanında, insanlara var olma ve kapasitelerini geliştirebilme hakları tanınmalıdır. Kapasite yaklaşımında adalet, gelişme, insan refahının amaçları insanların yeterlilikleri açısından kavramsallaştırılmıştır. Sen araçsal, zihinsel ve sosyal refah arasındaki bağa ya da yaşamın ekonomik, sosyal, politik ve kültürel boyutları arasındaki bağa dikkat çekmiştir. Kapasitelerin geliştirilmesi açısından kalkınma olgusunu ele alan ve yeterlilikler açısından insan yaşamının niteliğini irdeleyen Sen, insan yeterlilikleri yaklaşımını demokratik bir anlayış üzerine inşa etmiştir. “Demokratik özgürlükler olmaksızın insan yeterlilikleri geliştirilemez. İnsanlar sosyal varlıklardır ve toplum içinde etkileşimde bulunarak insan olunmaktadır. Politik ve sosyal yaşama katılmadan, yeterlilikler tam olarak gelişemez” (Sen, 2002:79). Bu nedenle, “politik özgürlükler insan refahında merkezi bir öneme sahiptir” (Nussbaum, 2000:221) ve

“özgürlük olarak gelişmenin gerçekleşmesinde kritik bir öge niteliğindedir” (Sen, 2002:79). Bununla birlikte, farklı türden özgürlükler birbirini güçlendirmektedir, çünkü “bunlar arasındaki bağlar kurucu ve düzenleyici olmaktan çok ampirik ve nedenseldirler” (Sen, 2004a:57).

Sen, kapasite yaklaşımında bireylerin özgürlüklerini temel yapı taşları olarak görmektedir. Bu ise, “bireylerin değer verdikleri yaşam tarzlarını seçebilmeleriyle ilgilidir” (Sen, 2004a:101). Bu bağlamda, Sen için değerli olan, özgürlükle elde edilenler değil, özgürlüğün bizzat kendisi olmaktadır.

Sen’in ilgisi, bireylerin değer verdikleri yaşam tarzlarına ulaşma kapasitelerinin genişletilmesine yöneliktir. Bir kişinin kapasitesi, “o kişinin başarması mümkün olan alternatif işlev bileşimlerini anlatmaktadır” (Sen, 2004a:108). Dolayısıyla burada Sen için önemli olan, kişinin yapmak ya da olmak isteyebileceği çeşitli şeyleri yansıtan şey olan eylem kapasitesi (functioning) dir. Eylem kapasitesi yanında yapabilirlik kavramına vurgu yapan Sen’e göre yapabilirlik, alternatif eylem kapasitesi bileşimlerine ulaşmak için özel bir özgürlük (çeşitli hayat tarzlarını elde etme özgürlüğü) tür. Diğer bir ifadeyle, “yapabilirlik, malik olunan veya ulaşılan mal ve hizmetleri kullanabilme ve bireysel-sosyal haklardan yararlanabilme, bunlara ulaşabilme kapasitesidir” (Albayrak, 2003:74). Bu durumda kapasite, bir bireyin değer verdiği yaşam tarzına ulaşabilmesini sağlayan özgürlükler olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, kapasite toplum içinde yaşayan insanın gerçek anlamda bir birey olabilmesi için gerekli olan mutlak gereksinimlerdir ve bireyin yaşamda seçim yapabilme özgürlüğünü ifade etmektedir. Bu nedenle, Sen kapasite yoksunluğunu gelir azlığından çok daha önemli görmektedir.

Sen, klasik yoksulluk tanımından farklı olarak yoksulluğu sadece gelir yoksulluğu ile açıklamamakta, gelir yoksulluğu ve kapasite/yeterlilik yoksulluğu olmak

üzere iki tür yoksulluk ayrımı yapmaktadır. Sen'e göre, bir ülkede mal ve hizmetlerin artmasının yoksulluğu önlemedeki ve adaleti sağlamadaki katkısı elbette yadsınamaz, ancak insanların yaşam kalitesini arttırmada bunlar tek başına yeterli değildir. Bunun yanı sıra insanların kapasiteleri arttırılmalıdır. Sen asıl yoksulluğu temel kapasitelerden mahrum olma durumu olarak görmektedir, bu nedenle Sen için kapasitelerin arttırılması, mal ve servetin arttırılmasından daha önceliklidir. Çünkü Sen'e (2004a:131) göre, "gelir sadece araçsal olarak önem taşımaktadır; oysa kapasite yoksunluğu insanın varoluşuyla, onun varlık alanıyla ilgili bir sorundur". Dolayısıyla, Sen için gelir ya da servet insanın ulaşmak istediği asıl şey olmayıp, bir başka amaca ulaşmak için –kapasitelerin yükseltilmesi- yararlandığı araçlardır. Sözgelimi, bireyin temel eğitim ve temel sağlık hizmetlerini iyi bir şekilde alabilmesi, bireyin yaşam kalitesini hem iyileştirecek hem de gelir elde etme yeterliliğini arttırarak özgürleşmesine doğrudan katkı sağlayacaktır. Bu nedenle Sen, temel eğitim ve genel sağlık hizmetlerinin iyileştirilmesini bir ülkenin ilk sırada uygulaması gereken öncelikler olarak görmektedir. Sen, bu öncelikleri tam anlamıyla gerçekleştirebilen ülkelerde aşırı yoksullukların ve adaletsizliklerin yaşanmayacağını öne sürmektedir.

Görüldüğü gibi, Sen'in yoksulluk anlayışı geleneksel iktisat kuramının tersine çok boyutludur. Çünkü geleneksel iktisat kuramında yoksulluk iktisadi büyümeyle ve artan işgücü verimliliğiyle azaltılabilir; serbest piyasalara yapılan devlet müdahalesi ve işsizlik yoksulluğu arttırır. Geleneksel iktisat kuramında önemli olan daha çok malı etkin bir şekilde üretmek ve faydayı maksimize etmektir.

Öte yandan, "kapasite yaklaşımı evrensel bir yaklaşımdır, bir amaç olarak ele alınan her düşünce, her birey ve her şey önemlidir" (Nussbaum, 2000:241). Ayrıca, "insan hakları ve insan yeterlilikleri arasında da çok yakın bir ilişki olduğu" (Nussbaum, 2000:243, 2005:184; Osmani, 2005:206; Sen, 2005a:163, 2005b:8) vurgulanmaktadır.

Kapasite yaklaşımının perspektifinden yoksulluk ve insan haklarını irdeleyen Osmani (2005:206), “kapasite yaklaşımını insan haklarıyla yoksulluğu birbirine bağlayan bir köprü olarak” görmektedir. “İnsan hakları açıklanırken ahlâka başvurulmalıdır” (Sen, 2005a:153), çünkü, “haklar ahlâksal bir temele dayalı ahlâksal nedenlerdir ve onlar önyargısız ve tarafsız olarak ele alınmalıdır” (Sen, 2005b:8). Tüm hakları ve yeterlilikleri temel bir adalet sorunu olarak gören kapasite yaklaşımına göre, “insan hakları ve insan yeterlilikleri birlikte düşünülmelidir” (Nussbaum, 2000:244, 2005:184; Sen, 2005a:153). Söz konusu olguların birlikte düşünülmesi, her bir olgunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bazı özgürlükler haklar olarak görülmelidir, çünkü özgürlükler ve haklar zorunlu olarak karşılıklı ilişki içindedirler. Dolayısıyla, “temel özgürlüklerin korunması, bütünleştirilmesi ve genişletilmesi gerekmektedir” (Sen, 2005a:185). Temel özgürlükler “açlık, beslenme yetersizliği, önlenemez hastalıklar ve erken ölümden kaçınabilme, eğitim alabilme, siyasal katılımdan ve serbestçe ifade imkânından yararlanabilme gibi temel kapasiteleri kapsamaktadır” (Sen, 2004a:56).

Diğer taraftan, kapasite yaklaşımı geleneksel olarak cinsiyetçi toplumlarda, kadının kapasitesinin erkeğe göre değersiz ve sınırlı olarak görüldüğüne de dikkat çekmektedir. “İnsan hakları olarak kadın haklarını ele alan söz konusu yaklaşım, kadınlar açısından eşitsiz olan sosyal ve politik şartların, kadına eşit olmayan insan yeterlilikleri/kapasiteleri sağladığını öne sürmektedir” (Nussbaum, 2000:240, 2005:183). Dünyanın çoğu yerinde insan yaşamının temel işlevlerinde daha az desteğe sahip olan kadınlara ilişkin olarak Sen, ‘kayıp kadınlar’ kavramlaştırmasını kullanmıştır. “Sadece teoride eşit olan ‘kayıp kadınlar’, gerçek yaşamda ikinci sınıf vatandaşlardır” (Nussbaum, 2000:241). Mary Wollstonecraft dünyayı, kadını sınırlı bir yaratıcılık içine hapseden çok geniş bir hapisane olarak betimlemiştir. Sen’e göre, “günümüzden iki buçuk asır önce

yaşamış olan ve insan haklarının savunulmasını başlatan Wollstonecraft'ın söz konusu betimlemesi, günümüzde hâlâ geçerliliğini korumaktadır” (Sen, 2005b:3). Sen, cinsiyet üzerine olan çalışmasında kadının toplumsal yaşamın her alanında eşitsizliklere, dolayısıyla yoksunluklara maruz kaldığını teşhis etmiştir. Nussbaum'a göre (2000:242) bu durum, “eşitlik ve özgürlüğün evrensel normları açısından kabul edilemez, fırsat ve kaynakların dağılımına ilişkin olarak yeniden düşünülmesi gerekmektedir.” Bu tür problemlerle karşı karşıya kalan birey veya gruplara daha fazla kaynak ayırmaya gereksinim vardır. “Eğitim, yüksek bilinçlilik ortaya çıkarması ve seçenekler sağlaması açısından, bu tür problemlerin çözümünde en önemli rolü oynamaktadır” (Nussbaum, 2005:184).

Kapasite yaklaşımında eğitim, ekonomik öneminden öteye temel bir insan hakkı olarak ele alınmakta, haklar da insan özgürlüğünün bir uzantısı olarak görülmektedir. “Eğitimin bir hak olarak görülmesi, insanların değer verdikleri yaşamları seçme yetenekleri üzerine odaklanan daha geniş bir eğitim perspektifini öne çıkarmaktadır” (Sen, 1997:1959). Eğitim ve kapasite birbiriyle etkileşim içindedirler. Kapasite, bir kişinin seçebilmesi muhtemel olan alternatif kombinasyonlara gönderme yapmaktadır. Böylece, “kapasite düşüncesi bir kişinin nasıl bir yaşam yaşayacağı kararına olanak tanıyan özgürlük üzerine odaklanmaktadır” (Saito, 2003:20). Dolayısıyla, “eğitim alamama ya da eğitim seviyesinin düşük olması bireyleri özgürlüklerinden yoksun bırakmaktadır” (Costantini ve Monni, 2005:335). “Bireyin eğitim aracılığıyla iç huzura sahip olması, özgüven duyması, istihdam olanaklarına kavuşması ve çeşitli değerli eylemlerde bulunabilme olanağı artmaktadır” (Alkire, 2005:129). Kapasite yaklaşımına göre, eğitim insan yeterliliklerini genişletmektedir. Eğitimle yeterlilikleri genişleyen ve değerleri öğrenen bireyler daha özgür olmaktadır. Böylece eğitimsel argüman, geleceği yönlendiren

bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğitim, bireyi yeni bir kapasite seti yaratabilmesi açısından özerk bir birey yapmaktadır ve “bireyin yaşamda seçim yapabilmesi için eğitim aracılığıyla özerklik kazanmaya gereksinimi vardır” (Saito, 2003:21). Kapasite yaklaşımına göre, eğitim bireysel özgürlükleri genişleten bir olgu olarak görülmektedir. Bireysel özgürlükleri temel yapı taşları olarak gören söz konusu yaklaşım, bireysel olarak sahip olunan eylem özgürlüğünün sınırlanıp kısıtlanmamasında, eğitimi bir değer olarak görmektedir. Diğer kalkınma yaklaşımlarında eğitim, kazançları arttırmayı sağlayan bir araçken, kapasite yaklaşımı eğitimi kendi içinde bir amaç olarak görmektedir. Kapasite yaklaşımına göre, eğitimin olmaması sadece yoksulluğun nedeni değil, aynı zamanda yoksulluğun kendisi olmaktadır. Çünkü, daha önce de belirtildiği gibi Sen, yoksulluğu sadece gelir yoksulluğu ile açıklamamakta, gelir yoksulluğu ve kapasite/yeterlilik yoksulluğu olmak üzere iki tür yoksulluk ayrımı yapmaktadır. Sen’e göre gerçek yoksulluk kapasite/yeterlilik yoksulluğudur; “kapasite/yeterlilik yoksulluğu birtakım haklardan, fırsat ve seçeneklerden yoksun olma durumunu anlatmaktadır” (Sen, 2004a:101).

Yukarıda görüldüğü gibi, günümüz iktisat kuramı içinde Sen’in yaklaşımı, bütün tercihleri ve bütün somut ihtiyaçları, yarar gibi soyut ve genel bir ihtiyaç kavramının özgül biçimi olarak görme inadından kurtulma çabasının yeni ve ilk adımıdır. Sen, bir yandan iktisat kuramının standart araçlarını kullanırken, diğer yandan da faydayı refah yerine, bireyin eylem kapasitesi olarak tanımlamıştır. Bu tanım, onu faydayı mutluluk veya arzuların tatmin olması olarak yorumlamak gereğinden uzaklaştırır. Bireyin eylem kapasitesi olarak tanımlanan fayda, seçim ve özgürlük kavramları içinde ifade edilir. Diğer bir ifadeyle, fayda-mutluluk ikilisini temele alan refah kuramının tersine, faydayı asıl olarak sonucun değil de, kişinin eylem kapasitesinin yansıttığını öne süren Sen’in özgürlük

etiğinde öne çıkan kavram ikilisi, seçme ve özgürlüktür. Özgürlük, kişinin değer verdiği ve bu değerlendirmesinde kendine göre nedenleri olduğu bir yaşam tarzına ulaşabilme olanaklarının genişlemesidir. Bu bağlamda, kalkınmanın temel hedefi özgürlüktür. Özgürlük sayesinde gerçekleşenlerden ziyade, özgürlüğü elinde tutmanın kendisinin bireyin yararını daha iyi temsil ettiği fikri, Sen'in yaklaşımının ana eksenini oluşturmaktadır. Sen için, özgürlük, sadece bazı şeyleri gerçekleştirmek olanağı verdiği için değil, ulaşılan varlık durumunun değerinin ötesinde, sadece kendi önemi nedeniyle kıymetlidir. Dolayısıyla, özgürlük için sadece biçimsel özgürlükler, kaynaklar ve gelir yeterli değildir; temel insani faaliyet olanaklarını kullanabilmek ve geliştirmek kapasitesi esastır. Seçme ve bu seçimi uygulayabilme kapasitesi ise, özgürlüğün tamamlayıcısıdır. Seçim yapabilir konuma ulaşabilme de, bireysel çıkarı olabilecek en yüksek seviyeye çıkarma eylemiyle sınırlı değildir (İnsel, 2000:15-17).

Sonuç olarak, Aydınlanma felsefesinin güçlü akımlarından olan yararcılığın yol açtığı 'çıkarıcı' insan tipi yerine, kimlik sahibi birey olarak karar birimi (agency) olan insan, kapasite yaklaşımının temel aksiyomudur ve Sen ekonomik insan (homo economicus) tanımına getirdiği bu geniş bakış açısı ile "refah iktisadının metodolojik olarak daha geniş bir değişkenler kümesi (kıtlık, açlık, adaletsizlik, gelir dağılımındaki bozukluk, yetersiz beslenme ve cinsiyet ayrımcılığı gibi) içinde ele alınmasını savunmuştur" (Seker, 2009:275). Pozitivist ve etik dışı iktisat metodolojisi, bu tür değerlendirici yaklaşımları bilimsellik kaygısıyla ölçülebilir değişkenler olmadıkları gerekçesiyle dışlarken, Sen'in insan potansiyelinin geliştirilmesini temel önerme olarak kabul eden kapasite yaklaşımıyla birlikte, "refah ekonomisi dışına itilen pek çok temel değişken bilimsellikten ve ölçülebilirlikten taviz vermeden kuramsal araştırmalar içine dahil edilmiştir" (Seker, 2009:270).

### IV.3 Amartya Sen'in Kapasite Yaklaşımına Yöneltilen Eleştiriler

Sen'in kapasite yaklaşımına yönelik birtakım eleştiriler söz konusudur. Bu eleştirilerden ilki yeterliliklerin sayısının çok fazla olduğuna yöneliktir. Bu eleştiriye göre, yeterlilikler tam olarak listelenmeli ve bunların insan refahını nasıl etkilediği açıkça gösterilmelidir. Ayrıca, söz konusu “yeterlilikler, empirik çalışmalarda kullanılacak şekilde formüle edilmelidir” (Clark, 2005:1367; Robeyns,2005:110). Nussbaum'a (2000:245) göre de, “diğer yaklaşımlarla karşılaştırıldığında insan yeterliliklerinin ölçülmesinin zor olduğu düşünülmektedir.” Ancak, yine Nussbaum belli başlı insan yeterliliklerini listeleterek söz konusu zorluğun üstesinden gelmeye çalışmıştır. Nussbaum belli başlı insan yeterliliklerini aşağıdaki gibi listelemiştir (Putnam, 2003:402):

1. Yaşam (erken ölümden sakınabilme özgürlüğü).
2. Bedensel Sağlık (yeterli beslenme ve barınma, sağlıklı üreme).
3. Bedensel Bütünlük (bir yerden bir yere serbestçe hareket edebilme, aile içi şiddet ve saldırıya karşı güvenlik, çocuk sahibi olma ya da olmama konusunda seçim yapabilme).
4. His, Hayal Etme ve Düşünme (yeterli eğitim alabilme, bilimsel ve teknik eğitimin sınırlandırılmaması, politik ve sanatsal konuşmalarla ilgili olarak ifade özgürlüğünün garanti altına alınması ve böylece bireyin zihnini kullanabilme kapasitesinin korunması, dinsel özgürlük, hoş deneyimlere sahip olabilme ve acıdan kaçınabilme).
5. Duygular (korku ve ansiyete aracılığıyla bireyin duygusal gelişiminin zarar görmemesi).
6. Pratik Nedenler (bir kişinin yaşamını planlayabilmesine ilişkin düşüncelerle meşgul olabilmesi ve iyi yaşam görüşünü biçimlendirebilmesi, örf, din ve vicdan özgürlüğü için bunların korunması).
7. Toplumsal İlişki:
  - a) Diğer insanlarla birlikte yaşayabilme ve onlarla ilgilenebilme, empatik olabilme, sosyal etkileşimin çeşitli biçimleriyle meşgul olabilme, siyasi konuşma ve toplantı özgürlüğünün korunabilmesi.
  - b) Kişinin toplum içinde kendine karşı özsaygısının olması ve utanç duymaması, diğer insanlarla eşit bir değere sahip olması, ırk, cinsiyet, etnik, kast, din ve ulusal köken gibi konular üzerinde ayrımcılığın olmaması.
8. Diğer Türler (çiçeklerle, hayvanlarla, doğal dünya ile ilgilenebilme, onlarla birlikte yaşayabilme).



9. Çevre Üzerinde Kontrol:

- a) Siyasi seçimlere katılabilme ve politika yapabilme hakkı, ilişki, dernek ve ifade özgürlüğünün korunabilmesi.
- b) Mülk edinebilme, diğerleriyle eşit temelde mal hakkına sahip olabilme, haksız bir şekilde bir kişinin mallarına el koyulmaması, bir insan varlığı olarak çalışabilme hakkı, diğer çalışanlarla karşılıklı olarak tanınma, kabul görme ve anlamlı ilişkiler kurabilme.

Kapasite yaklaşımına bir diğer eleştiri de, söz konusu yaklaşımın “ekonomi bilimi açısından oldukça bireyci bir yaklaşım olduğu” (Evans, 2002:57; Robeyns, 2005:98) yönündedir. Kapasite yaklaşımının metodolojik bireyciliği nedeniyle, iyi yaşamın tam olarak teşhis edilmesinde sorunlar ortaya çıkmaktadır. Kapasite yaklaşımı gerçekçi görülmemekte, soyut, idealist bir düzlemde durmaktadır. Dolayısıyla, “gerçek dünyayı sağlam ve dayanıklı olarak değiştirebilme kapasitesinden uzaktır” (Evans, 2002:58). Sen’e (2002:79) göre, “kapasite yaklaşımı demokratik bir anlayış üzerine kurulmuş olan grup temelli bir yaklaşımdır.” Toplumsallığa bağlı bireysel kapasiteler çok önemlidir. Bireysel insan olma, insanların çok çeşitli kimlikleriyle yakından ilişkilidir. Sosyal ilişkiler, insan kapasitesine doğrudan bir katkı sağlamaktadır. “Bir grubun üyesi olmak bireysel kapasiteyi biçimlendirmekte, değerleri ve seçimleri etkilemektedir” (Sen, 2002:83). Bunun yanı sıra, kapasite yaklaşımı soyut bir düzlemde durmamaktadır.” İnsan Hakları Yüksek Komisyonu, Birleşmiş Milletler Gelişme Programı (UNDP), UNICEF, Dünya Sağlık Örgütü, Dünya Bankası gibi uluslar arası birimler insani gelişmeyi ve yoksulluğun ortadan kaldırılmasını faaliyetlerine dahil etmişlerdir” (Osmani, 2005:217). Sen’in kapasite yaklaşımıyla birleşen ve 1990 yılından beri her yıl Birleşmiş Milletler Gelişme Programı bünyesinde yayınlanan insani gelişme raporu insan hakları, globalleşme, cinsiyet, katılım gibi başlıca sorunlar üzerinde uygulanabilen politik ve ekonomik pozisyonların gelişmesine ve yönlerini belirlemelerine katkı sağlamaktadır. Söz konusu “raporda yer alan temalar, gelişmenin

amacı olarak insan varlığına hizmet edici niteliktedir” (Alkire, 2005:130). İnsani gelişme raporlarında günümüze kadar ele alınan temalar tablo 1’de sunulmuştur:

**Tablo 1:** İnsani Gelişme Raporlarında Ele Alınan Temalar (1990-2011).

Yıl	Temalar
2011	Herkes için daha iyi bir geleceğe doğru: Sürdürülebilirlik ve eşitlik
2010	Ulusların gerçek zenginliği: İnsani gelişmeye doğru patika
2009	İnsan hareketliliği ve gelişiminde engellerin üstesinden gelmek
2008	İklim değişikliğiyle mücadele: Bölünmüş bir dünyada insani dayanışma
2007	İklim değişikliğiyle mücadele: Bölünmüş bir dünyada insani dayanışma
2006	Azlık ötesinde: Güç, yoksulluk ve global su krizi
2005	Uluslar arası işbirliği yol ayrımında: Eşitsiz bir dünyada yardım, ticaret ve güvenlik
2004	Günümüzün farklı dünyasında kültürel özgürlük
2003	Milenyum gelişme hedefi: Yoksulluğun yok edilmesi için uluslar arası işbirliği
2002	Dünyada demokrasinin artırılması
2001	İnsani gelişme için yeni teknolojilerin oluşturulması ve işe koşulması
2000	İnsan hakları ve insani gelişme
1999	Yüzü insana dönük globalleşme
1998	İnsani gelişme için tüketim
1997	İnsani gelişmede yoksulluğun ortadan kaldırılması
1996	Ekonomik büyüme ve insani gelişme
1995	Cinsiyet ve insani gelişme
1994	İnsan güvenliğinin yeni boyutları
1993	İnsanların katılımı
1992	İnsani gelişmenin global boyutları
1991	İnsani gelişme finansmanı
1990	İnsani gelişmenin ölçülmesi ve kavranması

**Kaynak:** <http://hdr.undp.org/reports/global/2011> adresinden temin edilmiştir.

Son olarak, kapasite yaklaşımının gelişme olgusuna yönelik yetersiz bir açıklama sağladığını öne süren Qizilbash (1996:148), “Sen’in başarısızlığının plüralizmin problemleriyle ilgili olduğunu” belirtmektedir. Qizilbash’a (1996:149) göre, “Sen’in gelişme görüşü, bir araç olarak özgürlüğü ve negatif özgürlüğü ihmal etmektedir. Özgürlüğün anti-sosyal doğası da vardır, dolayısıyla kapasitenin genişlemesi anarşiyi de ortaya çıkarabilir. Son derece önemli olan bu olguya Sen, yeteri kadar önem vermemiştir.”

Sen’in kapasite yaklaşımı birtakım eleştirilere maruz kalsa da, “diğer gelişme yaklaşımlarına göre insanca zengin olan bir yaklaşımdır” (Nussbaum, 2000:246). “Kişi başına düşen gelirin büyümesi olarak görülen gelişme anlayışı kapasite yaklaşımı ile birlikte değişmiş” (Anand ve Ravallion, 1993:149), fayda ve gelir temelli gelişme yaklaşımlarına alternatif bir çerçeve sağlayarak ekonomi ve politika daha iyi bir yöne

doğru kanalize olmuştur. İnsan refahının ve gelişmenin bütün açılarını kapsamlı bir şekilde ele alan kapasite yaklaşımı, “insanların ne satın aldıklarındansa, ne yapabildikleri üzerine odaklanmış” (Saito, 2003:32), etik değerler ve insan olgusu kalkınma anlayışının kurucu öğelerini oluşturmuştur.

#### **IV.4 Amartya Sen’in Adalet Anlayışı**

Sen, John Rawls’a ithaf ettiği *Adalet Düşüncesi* (The Idea Of Justice) adlı eserinde kapasiteler üzerine olan önceki çalışmasına eklemeler yapmanın yanı sıra, genel bir karşılaştırmalı adalet teorisi inşa etmeye girişmektedir. Sen, bunu gerçekleştirebilmek için öncelikle “Aydınlanmanın üzerinden doğan sosyal adalet düşüncesine ilişkin olan iki düşünce akımını ayırt etmektedir” (Clare ve Horn, 2010:74).

Sen’e göre, sosyal adalet konusu çağlardır tartışılmasına rağmen, esas olarak 18. ve 19. yüzyıllardaki Avrupa Aydınlanmasıyla birlikte ortaya çıkan sosyal ve ekonomik dönüşümler, Avrupa ve Amerika’da siyasi iklimin değişmesine neden olmuş ve söz konusu kavram değişen siyasi iklim tarafından güçlü bir şekilde desteklenmiştir. Böylece, temel filozoflar arasında adalete ilişkin düşünce çizgisi iki farklı yöne, iki farklı yaklaşıma ayrılmıştır.

Bu yaklaşımlardan ilki, 17. yüzyılda Thomas Hobbes’un çalışmaları tarafından başlatılıp ve Rousseau, Locke, Kant ve Rawls gibi farklı tarzlara sahip önemli düşünürler tarafından takip edilen adalet yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, sosyal adalet mekanizmaları üzerine odaklanan ve günümüz siyaset felsefesinde baskın olan ‘sosyal sözleşme’ teorisidir. Sen, bu yaklaşımı aşkınsal kurumsallık (transcendental institutionalism) yaklaşımı olarak da adlandırmaktadır. Adalete ilişkin diğer yaklaşım ise, Smith, Condorcet, Wollstonecraft, Bentham, Mill ve Marx tarafından savunulan değişik kurumların etkisi

altında, değişik yaşam tarzlarının mukayesesi ile adaletin mümkün olabileceğini öne süren karşılaştırmalı adalet teorisidir (Sen, 2009:6-7).

Sen'e göre, aşkınsal kurumsallık yaklaşımında aktüel toplumlarda adalet ve adaletsizliğin kıyaslanmasından ziyade adilin doğasını tanımlamak amaçlanmakta ve aktüel toplumlar üzerine doğrudan odaklanılmadan mükemmel adaletin ne olduğu teşhis edilmeye çalışılmaktadır. Sen, insanlar ve aktüel toplumlardan daha çok, kurumların adil düzenlenmesine odaklanan bu yaklaşımın sahip olduğu bu özelliği, sözleşmecî bir düşünme modu olarak değerlendirmekte ve bu düşünme modunda hipotetik bir sosyal sözleşme durumunun varsayıldığını belirtmektedir. Bu sosyal sözleşmenin de açık bir şekilde ilgisi, kaosa/karmaşaya karşı ideal bir alternatif sunmaktır. Aşkınsal kurumsallık yaklaşımının düzenleme-odaklı (arrangement-focused) olduğunu vurgulayan Sen, "bu yaklaşımının sonuçlarının, ideal kurumların aşkın kimliği üzerine odaklanan adalet teorilerinin gelişmesine yol açtığını belirtmektedir" (Sen, 2009:6).

Adaletle ilişkin diğer yaklaşım olan karşılaştırmalı adalet yaklaşımının ise, gerçekleştirme-odaklı (realization-focused) bir yaklaşım olduğuna dikkat çeken Sen, karşılaştırmalı teorisyenlerin, dünyadaki adaletsizliği açıkça göstererek bunu düzeltmeye çalıştıklarını ve doğrudan sosyal gerçekleştirme (aktüel kurumların, davranışların ve diğer etkilerin insan yaşamı üzerindeki sonuçları) üzerine odaklandıklarını belirtmektedir. "Bu teorisyenler çalışmalarını, mükemmel adil toplumun aşkın olarak araştırılması ile sınırlamak yerine, mevcut olan ya da olası toplumların karşılaştırılmasını içeren çalışmalar yapmışlar ve tüm dikkatlerini dünyada var olan adaletsizliğin kaldırılması üzerine yöneltmişlerdir" (Sen, 2009:7).

Sen düzenleme-odaklı (arrangement-focused) adalet yaklaşımı ile gerçekleştirme-odaklı (realization-focused) adalet yaklaşımı arasında çok önemli bir fark

olduğunu öne sürmektedir: Gerçekleştirme-odaklı yaklaşım, yani karşılaştırmalı adalet yaklaşımı, ideal davranışa uyulması/itaat edilmesi yerine, insanların aktüel davranışları üzerine dikkatini yoğunlaştırmaktadır. Düzenleme-odaklı yaklaşım (aşkınsal kurumsallık yaklaşımı) ‘yetkin bir adil kurumun nasıl olduğunu’ sorarken, gerçekleştirme-odaklı yaklaşım ise, ‘adalet nasıl geliştirilebilir’ sorusunu sormaktadır. Gerçekleştirme-odaklı yaklaşım sadece kurumlar ve kuralları değil, toplumlarda adaletin aktüel olarak gerçekleştirilmesi üzerine odaklanmakta, yani aşkın bir rota izlemek yerine karşılaştırmaya/mukayeseye dikkatini yöneltmektedir (Sen, 2009:7-9).

Sen, günümüz siyaset felsefesinde adaletle ilişkin olarak egemen olan görüşün aşkınsal kurumsallık görüşü olduğunu öne sürmekte ve bu görüşün zamanımızdaki temsilcisi olarak da John Rawls’u göstermektedir. Sen, ahlâki ve siyasi bağlamda doğru davranışın normlarının aydınlatıcı bir şekilde incelendiği, mükemmel adil kurumlarla ilişkimizin büsbütün tanımlandığı/tespit edildiği adalet ilkelerini, Rawls’un kaleme aldığı *Bir Adalet Teorisi*’nde açık bir şekilde görmemizin mümkün olduğunu belirtmektedir.

Adaletle ilişkin olarak, Rawls’un da içinde yer aldığı aşkınsal kurumsallık yaklaşımında Sen, iki problem gördüğünü belirtmektedir. Bunlardan birincisi, açık fikirli bir inceleme ve tarafsızlığın sıkı koşulları altında bile (örneğin, Rawls’un tanımladığı *orijinal pozisyon* içinde) adil toplumun doğası üzerine hiç de makul olmayan bir anlaşma söz konusu olabilir. Sen’e göre bu, üzerinde anlaşılmış aşkın bir çözümdür ve varılan sonucun *olabilirlik* (feasibility) sorunudur. Bu problemlerden bir diğeri ise, pratik aklın uygulanmasında adaletin karşılaştırmalı bir çerçevesi için aktüel seçim taleplerini ve imkân dahilinde mevcut olmayan mükemmel durumun mümkün alternatifler arasından seçilmesini içermektedir. Bu ise, Sen’e göre “aşkın bir çözüm açısından araştırmanın *fazlalık* (redundancy) sorunudur” (Sen, 2009:9).

Rawls'un adalet teorisinde, başlangıçta var olduğu kabul edilen varsayımsal bir eşitlik durumu (orijinal pozisyon) kabul edilmektedir ve kendilerine ilişkin hiçbir bilgiye sahip olmayan insanların (bilgisizlik peçesi altında) adaletin iki ilkesinin seçilmesinde oybirliği ile tek bir şeyi seçecekleri varsayılmaktadır. Bununla birlikte Rawls, adalete ilişkin farklı alternatif görüşlerin neden seçilmediğini gösterememektedir. İşte, Sen kendi adalet yaklaşımında, Rawls'un bu aşkın betimlemesinin bir hata olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Sen'e göre, diğer alternatif yaklaşımlar Rawls'un tarafsızlığa dikkat çekmek için formüle ettiği bu savını kullanışlı ve inandırıcı bir sav olmadığı gerekçesiyle kolayca bertaraf edebilir. Bu nedenle Sen, Rawls'un adalet teorisinin dayanak noktasının tıkanmış olduğunu belirtmektedir. Çünkü Sen'in ilgisi, akla dayalı bir mutabakat ile ideal bir sistem üzerinde farklı bakış açılarımız olmasına rağmen, adaletsizliğin nasıl azaltılacağı üzerine odaklanmaktadır. Bu bağlamda Sen, "sistemlerin ve yaşam tarzlarının çeşitliliğini bir hata ya da yanlışlık olarak değil, insan özgürlüğünü imleyen şeyler" (Sen, 2009:12) olarak görmektedir.

Sen, adil bir dünyanın ne olduğu üzerine mükemmel bir uzlaşya ulaşmanın olanaksız olduğunu öne sürmektedir. Sen için adaletin, hepsi tarafsız olduğunu iddia eden, birbirinden farklı ve birbiriyle rekabet halinde olan birden fazla nedeni olabilir. Çünkü Sen, (2009:16) "adaleti düşünebilmek için birden fazla değer ve ölçüt sisteminin var olduğunu" öne sürmektedir. Doğruluk kavramının Rawls'un adalet teorisinin temel kavramı olduğunu belirten Sen'e (2009:54) göre, "Rawls'un formülasyonu içinde adaletin ilkeleri, toplumu düzenleyen temel sosyal kurumları belirlemektedir." Tarafsızlık içinde adaletin ilkelerini belirlemek için hayali bir orijinal durum içinde yapılan müzakerede, doğruluk ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. "Doğruluk olarak adalet, başlangıçtan beri siyaset düşüncesinde esas

olarak, hak olarak görülmektedir” (Sen, 2009:55). Doğruluk uygulamasının yapısal amacı, bir toplumun temel yapısı için ihtiyaç duyulan adil kurumların oybirliği ile seçilmesini belirleyen uygun ilkelerin tespit edilmesini içermektedir. Sen burada, Rawls’un adil bir toplum için gereksinim duyulan adil kurumların oluşturulması için “belirli adalet ilkelerinin seçilmesinde, orijinal pozisyondaki insanların hepsinin oybirliği ile aynı seçimde bulunacakları iddiasına büyük bir kuşku duyduğunu” (Sen, 2009:56) belirtmektedir. Rawls’da uygun adalet ilkelerinin seçimi için doğruluk ve tarafsızlık birleştirilmiştir. Sen, Rawls’u bu noktada Kant’a benzetmektedir. Sen’e göre, “Kant’ın yaptığı gibi evrensel bir yasayı savunanlar duygulara kapılmama ve objektif olma gibi özelliklerin insanların çoğu tarafından paylaşılmış olduğunu kabul ederler” (Sen, 2009:57). Bu noktada Sen, birbiriyle yarışan objektif ilkelerin çokluğundan söz etmektedir ve bunu bir flüt üç çocuk örneğiyle açıklamaya çalışmaktadır (Sen, 2009:16):

Elimizde bir flüt var, karşımızda da Anne, Bob ve Carla adlarında üç çocuk var. Bu üç çocuktan birine bu flütü vermemiz gerekiyor. Anne, sadece kendisi flütü çalmasını bildiği için bu flütü hak ettiğini söylüyor; Bob, hiçbir oyuncacı olmadığı için o flütün kendisine verilmesini istiyor; Carla ise, flütü kendisinin ürettiğini iddia ediyor.

Sen, yukarıdaki örnekte verilen her bir çocuğun flüte sahip olma konusunda farklı nedenleri olduğunu ve bu durumda flütün kime verileceğine ilişkin kararın çok zor alınacağını vurgulamaktadır. Sen’e göre yarırcılar, ekonomik eşitlikçiler ve liberaller gibi farklı kuramcılar flütün kime verileceğine ilişkin farklı düşüneceklerdir. Sözelimi, ekonomik eşitlikçiler en fakir Bob olduğu için Bob’u destekleyeceklerdir; liberaller, flütü üreten kişi Carla olduğu için flütün Carla’ya verilmesini isteyeceklerdir; yarırcılar ise, flütü çalmasını bilen sadece Anne olduğu için ve bu durumda flütü çalarken en büyük hazzı o alacağı için, flütün Anne’ya verilmesini destekleyeceklerdir.

Sen'e göre, Rawls ve onun takipçileri için bu çocuklardan sadece biri haklı bulunacaktır ve ona göre karar verilecektir. Çünkü, Rawls'un da içinde yer aldığı aşkınsal kurumsallık yaklaşımı adalete, tüm zamanlarda ve her yerde uygulanabilen bir gereklilik ve evrensellik atfetmektedir. Bunun mümkün olmadığını öne süren Sen, Rawls'un adalet modelinde, ilkelere başvurulması aracılığıyla tanımlanan adil toplumun sadece tek bir türü bulunduğunu vurgulamaktadır. Yani, modern dünyada var olan çoğulculuğun akla yatkın, makul cevapları Rawls'un bu ideal formu içinden görülememekte ve tüm diğer alternatifler başarısız olmaktadır. Oysa, Sen'e göre bir flüt üç çocuk örneğinde, flütün çocuklardan birisine verilmesi, her seferinde en azından bir adalet prensibine ters düşmemize sebep olmaktadır: Flüt Anne'ya verilmediği takdirde insani ifa etme etkinliğine; flüt Bob'a verilmediği takdirde yoksulluğun ortadan kaldırılmasına; flüt Carla'ya verilmediği takdirde de, birisinin kendi çabasının sonucunda ortaya çıkan şeyden yararlanma hakkı yetkisine ters düşülmektedir. Sen, yukarıdaki örnekte çocukların her birine flütü vermemiz için gayet iyi nedenler olduğunu kolayca görebileceğimizi belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle Sen'e göre, eğer biz bir karara varacaksak üç farklı birey için ancak üç farklı çözüme ulaşabiliriz. Dolayısıyla, Sen adaletin nihai ilkelerine ilişkin bir uzlaşuya varmanın çok zor olduğunu vurgulamakta ve bu nedenle buna ilişkin olası çözüm yollarının da geçersiz olduğunu öne sürmektedir. Sen için, imkân dahilinde kullanılamaz nitelikte olan mükemmel çözümleri tartışmak yerine, olanaklı alternatifler arasından seçim yapılmaya odaklanılmalıdır. Sen (2009:16) bu seçimi de şu örnekle açıklamaya çalışmaktadır: "Eğer biz, Picasso ve Dali arasında bir seçim yapmaya çalışırsak, bunu Mona Lisa'nın dünyadaki en ideal resim olduğu tanısına başvurarak yapmamalıyız."

Sen'e göre, 'bir flüt üç çocuk' örneğinde bu üç çocuğun gerekçelendirdiği argümanların her biri keyfi olmayan sebepleri ve farklı tarafsızlık tiplerini göstermektedir.



Sen, böyle bir çekişmenin barışçı bir şekilde halledilmesinin herhangi bir toplumsal kurumdan değil, sadece toplumsal bir müzakereden gelebileceğini öne sürmektedir. Bunun ise, adaleti ölçebilmek için, sağduyudan kaynaklanmayan kriterlerin dışlanmasıyla mümkün olabileceğini vurgulamaktadır (Sen, 2009:14-15). Sen'e göre flüt örneği, adil bir toplumun doğası hakkında ayrı ayrı düşünülen, tarafsız bir şekilde savunulmuş farklı temel düşünceleri yansıtmaktadır. Dolayısıyla, toplumun temel yapısı için gereksinim duyulan kurumların hep birlikte tespit edilip adaletin ilkelerinin yerleştirilmesinin tek bir ortaya çıkışı mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle Sen, "Rawls'un kendi teorisinde geliştirdiği doğruluk olarak adaletin bütün usulünü/prosedürünü kullanmanın çok güç olduğunu" (Sen, 2009:57) belirtmektedir. Çünkü Rawls, *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde, başlangıç durumunda bir araya gelen insanların adalete ilişkin diğer alternatif düşünceleri seçmeyeceklerini ve adalet ilkelerinin yerleştirilmesinin tek bir şekilde ortaya çıkacağını iddia etmektedir. Sen, Rawls'un bu yaklaşımını aşkın bir ideale ulaşma çabası olarak değerlendirmektedir. Aslında Sen'e göre, daha sonraları Rawls'un kendisi de orijinal pozisyonda adaletin ilkelerinin tek bir şekilde seçilmesi üzerine oybirliğiyle bir uzlaşma sağlanmasının bir problem olduğunu kabul etmiştir, ancak ne var ki bu düzeltilemez problemin, doğruluk olarak adalet teorisi üzerinde harap edici etkileri olmuştur. Ancak yine de Rawls'un teorisi, Sen'e göre, "adalet düşüncesinin çeşitli açılarını anlamamızda büyük bir rol oynamıştır ve düşünceleriyle siyaset felsefesini zenginleştirmiştir" (Sen, 2009:58).

Öte yandan, Sen (2009:18) "insan yaşamında deneyimlerin ve gerçekleştirilebilmelerin önemini, kurum ve kuralların oluşturulup düzenlenmesine ilişkin bilgiyle yer değiştirilemez nitelikte" görmektedir. Çünkü Sen için, insanların aktüel yaşamları başarı/beceri-temelli (accomplishment-based) bir adalet anlayışıyla yakından

ilgilidir ve adalete ilişkin böyle bir yaklaşıma gereksinim vardır. Sen'e göre, kurum ve kurallar elbette çok önemlidir ve bunlar durum ve olayları önemli ölçüde etkilemektedir. Ancak, kurum ve kurallar aktüel dünyanın sadece belirli bir kısmını vermektedir, yani bu örgütsel resim, insanın kendi yaşamını yönetebilmesini veya yönetememesini kapsamamaktadır.

Dolayısıyla Sen, kendisini Adam Smith, Jeremy Bentham, John Stuart Mill ve Karl Marx gibi düşünürlerin bağlı oldukları adalet geleneğine (karşılaştırmalı adalet yaklaşımına) daha yakın görmektedir. Sen, karşılaştırmalı kuramcıların, dünyadaki adaletsizliği açıkça göstererek doğrudan sosyal gerçekleştirme (aktüel kurum, davranış ve diğer etkilerin sonuçları) üzerine odaklandıklarını ve adaletsizliği düzeltmeye çabaladıklarını belirtmektedir. Sen'e göre, "bu düşünürler, bütünüyle adaletsiz bir dünya tasarımı yerine, adaletsizliği bertaraf etme isteği etrafında toplanarak adaletsizliklerin açık bir şekilde düzeltilebilir olduğuna inanmışlardır" (Sen, 2009:7). Sen, bu noktada özellikle Smith'in *Ahlaki Duygular Teorisi* (The Theory of Moral Sentiments) ni önemli bulmakta ve bunu desteklemektedir. Sen, Rawls'un öne sürdüğü *bilgisizlik peçesi* yerine, Smith'in öne sürdüğü *tarafsız seyirci* kavramını savunmaktadır.

Sen'e göre, Rawls adalet tartışmasına nesnellik getirmesi için *bilgisizlik peçesi* kavramını kullanmıştır. Rawls, kendi pozisyonlarına ilişkin hiçbir bilgiye *bilgisizlik peçesi* (veil of ignorance) altındaki katılımcıların sahip olmadıklarını varsayarak, katılımcıların hipotetik hayali bir durum altında adaletin ilkelerini seçtiklerini öne sürmüştür. Buna karşın Smith *tarafsız seyirci* kavramını öne sürmüştür. Smith, bireyin ahlaki eylemlerini denetleyen, sorgulayan ya da bir ölçüde ona şekil veren tarafsız bir seyirci tanımlamıştır. Toplum içindeki birey kendi ahlaki eyleminin doğruluğunu ya da yanlışlığını tıpkı başka biriymiş (tarafsız seyirci) gibi denetler, ona göre eylemi şekillenir. Bireyin kendisi ve

*tarafsız seyirci* iki farklı ben gibidirler ve her zaman birbirleriyle tutarlı olmayabilirler. *Tarafsız seyirci* kişinin tahayyül gücünde kurulmuş olan bir ikinci bendir, kişinin kendi karakteri değildir. Ancak, kişinin kendi karakterinden önce kurulur ve diğerini denetler ve belli ölçüde şekillendirir. Yani, Smith için duygular ve akıl eylemlerimizin şekillenmesinde ya da karakterin oluşmasında birlikte rol oynarlar (Metin, 2010:68-69).

Sen, kamusal tartışmada nesnelliğe ulaşma aracı olarak Smith'in öne sürdüğü *tarafsız seyirci* kavramını referans olarak göstermektedir. Çünkü Sen, Smith'in *tarafsız seyirci* ilkesini, Rawls'un öne sürdüğü orijinal pozisyondaki bilgisizlik peçesinden daha kullanışlı ve karışık olmayan bir uygulama olarak görmektedir. Sen'e göre, *tarafsız seyirci* eksiklikleri, tamamlanmamışlıkları hesaba katan, tamamen yetkin, adil bir dünyaya gereksinim duymayan, ancak akla yatkın ve inandırıcı bir adalet anlayışını yeterli gören bir bakış açısına yol göstermektedir. Sen, böyle bir bakış açısının yol göstericiliğinde kendi ilgilerimizin ve yönelimlerimizin dışında tutarak, adaleti tayin etme kapasitemize güvenmemiz gerektiğini öne sürmektedir.

Öte yandan Sen (2009:20-21), düzenleme-odaklı yaklaşımla gerçekleştirme-odaklı yaklaşımın adaletle bakış açıları arasındaki karşıtlığın daha iyi anlaşılabilmesi için, eski Hindistan hukuk sisteminde etik ve hukuk öğretisi üzerine olan Sanskrit yazınında geçen iki farklı kelimeye kullanışlı bir örnek olarak atıfta bulunmaktadır: *Niti* ve *nyaya* klasik Sanskrit yazınında adaletin yerine geçen/kullanılan iki farklı kavramdır. Söz konusu kavramlar hem birbirlerinden farklı hem de birbirleriyle ilgilidirler. *Niti* kavramı, örgütsel uygunluğa ve davranışsal doğruluğa işaret etmekte ve düzenlemeler ile kurumlar üzerine odaklanmaktadır. Böylece, Sen'e göre, *niti* yetkin adil bir dünya düşüncesinin yerine geçmekte ve modern dünyada ise, 'yetkin adil kurumlar neye benzermektedir?' sorusunu cevaplamaya girişen aşkınsal kurumsallık yaklaşımına uygun düşmektedir. Buna karşın,

*nyaya* kavramı ise, su yüzüne çıkmak/zuhur etmek (*emerges*) ile ilgilidir, diğer bir ifadeyle *nyaya*, gerçekleşen adaletin kapsamlı bir tasavvurudur/tasarımıdır. Yani, *niti* adaletin usule uygun olan adalet duygusu ve kanunlaştırma aracı iken, *nyaya* ise, daha gerçekçi ve bütünsel olan adalet duygusunu temsil etmektedir ve ayrıntılı sonuçlar üzerine dikkatini yoğunlaştırmaktadır. Bunun yanı sıra, özellikle *nyaya*, insanların yaşamlarına aktüel bir şekilde yol göstermektedir. Ancak makul, anlaşılabilir bir adaletin oluşturulması hem *niti* 'nin hem de *nyaya* 'nın bir duasıdır.

Sen'e göre adalet, *nyaya* 'nın daha kapsayıcı ve genişletilmiş perspektifinden değerlendirildiğinde de kurumların rolleri, kurallar ve örgütler elbette önemli görülmektedir, fakat bunlar kaçınılmaz olarak aktüel dünyaya bağlıdırlar. Bu doğrultuda Sen *nyaya* kavramının, gerçekleştirme-odaklı karşılaştırmalı adalet yaklaşımına uygun düştüğünü belirtmektedir. “*Nyaya* tarafından temsil edilen bu adalet yaklaşımında merkezi soru, ‘mükemmel adil kurumların neye benzediği’ sorusu değil, ‘adalet nasıl geliştirilebilir?’ sorusudur” (Sen, 2009:21). Eski Hindistan geleneğinde *niti* olarak değil, *nyaya* olarak adalete bakışın söz konusu olduğunu vurgulayan Sen (2009:411), “adalete bakışa ilişkin aşkınsal kurumsallık ve sosyal gerçekleştirme yaklaşımları arasındaki farkı, *niti* ile *nyaya* arasında var olan farklılığa” benzetmektedir.

Bunun yanı sıra Sen, Eski Hindistan'da kanun koyucuların *matsyanyaya* olarak adlandırdıkları bir söylemin var olduğunu belirtmektedir. Bu söylem, ‘balıkların dünyasında adalet, büyük balığın küçük balığı serbestçe yutabilmesidir’ anlamına gelmektedir. Sen'e göre, kanun koyucuların *matsyanyaya* olarak adlandırdıkları küçük düşürücü bu söylemi belirli bir uygulama için dikkate almamız gerekmektedir. Çünkü Sen için, adaletin asıl rolü *matsyanyaya* 'dan kaçınmak olmalıdır ve ‘balıkların dünyasındaki adaletin’ insan dünyasını istila etmesine müsaade edilmemelidir. Sen'e göre, buradaki

merkezi kabul, kurumları ve kuralları yargılama meselesi değil, fakat toplumların kendilerini muhakeme etmesi ve *nyaya*'nın bilinciyle adaletin gerçekleştirilmesidir.

Sen'e göre, adalet konusuna ilişkin yukarıda verilen *Matsyanyaya* örneğinden kaçınmak için, yetkin adil toplumların veya sosyal düzenlemelerin oluşturulmasına ilişkin aşkınsal tasarımlar çözüm üretmemektedir. Sen, "*matsyanyaya* örneğinde görülen keskin adaletsizliklere engel olmak konusunda ve aktüel dünyada var olan adaletsizliklerin önlenmesinin ya da düzeltilmesinin öneminin anlaşılmasında gerçekleştirme-odaklı yaklaşımın bunu bize daha kolay gösterdiğini" (Sen, 2009:21) belirtmektedir. Bu bağlamda Sen, örnek olarak 18. ve 19. yüzyıllarda köleliğin ortadan kaldırılmasına yönelik olarak insanların başlattıkları ayaklanmalarını göstermektedir. Adam Smith, Condorcet ve Mary Wollstonecraft'ın köleli bir toplumun tümünden adaletsiz olduğunu vurgulayanlar arasında bulunduğunu belirten Sen'e göre, köleliğin ortadan kaldırılmasında öncelikli olarak yetkin adil bir toplumun ne olduğuna ilişkin bir uzlaşma aramaya gerek görülmemiştir; bunun yerine, ezici bir çoğunlukla kölelik ortadan kaldırılmıştır. Amerikan İç Savaşı, köleliğin ortadan kaldırılmasını doğurmuştur. Sen, "Amerika'da adalet için başlatılan büyük grevin, köleliğin ortadan kaldırılması aracılığıyla adaletin arttırılmasının, aşkınsal kurumsallık yaklaşımı içinde gösterilemeyeceğini, sosyal gerçekleştirme yaklaşımı (karşılaştırmalı adalet yaklaşımı ya da gerçekleştirme-odaklı yaklaşım) içinde gösterilebileceğini" (Sen, 2009:22) vurgulamaktadır. Sen'e göre, sosyal gerçekleştirmenin yerinde anlaşılması – *nyaya*'ya dayanarak adalete bakış- "ortaya çıkan olay ve durumların doğru süreçler aracılığıyla (süreç içeren) kapsamlı, geniş bir açıklamasını içermektedir" (Sen, 2009: 24).

Öte yandan, Sen'in adalet anlayışında adaletin küresel boyutu büyük bir önem teşkil etmektedir. Sen (2009:24) "siyaset felsefesinde baskın olan aşkınsal kurumsallık görüşünün kısıtlayıcı/sınırlayıcı bir bakış açısına sahip olduğunu öne sürmekte ve bu

perspektiften küresel adaleti gerçekleştirebilmenin mümkün olamayacağını” vurgulamaktadır. Çünkü Sen, düzenleme-odaklı (aşkınsal kurumsallık) adalet yaklaşımı çerçevesinden öne sürülen, kusursuz adil kurumların yerleştirilmesi aracılığıyla yetkin bir küresel adaletin oluşturulabileceği iddiasını, aşkın ve adresi olmayan bir iddia olarak görmektedir ve Sen’e göre, söz konusu yaklaşımda özenle hazırlanmış kurumsal talepler, adil bir dünya için ihtiyaç duyulan zamanımızdaki küresel seviyedeki ihtiyaçları karşılayamamaktadır. Nitekim, Rawlsçı yaklaşımda adalet teorisinin uygulanması, adil toplumun temel yapısını belirlemek için kurumların kapsamlı bir kümelenmesini gerektirmektedir. Rawls, küresel adaletle ilişkin nasıl düşünülmesi gerektiğine geldiğinde, aslında kendi adalet ilkelerinden vazgeçmekte ve hayal ürünü açıklamalara gitmemektedir. Rawls’un daha sonraki çalışması olan *Halkların Yasası* adlı eseri, doğruluk olarak adalet taleplerini takip etmeyle birlikte, bunun ülkeler arasında nasıl gerçekleşeceğini göstermeye çalışmaktadır. Fakat Sen’e göre, “insanlığın temel sorunlarının farklı ülkelerin delegeleri arasındaki müzakereler aracılığıyla çözüme kavuşturulmasını içeren bu ilave çok zayıf kalmaktadır ve söz konusu ilave adaleti çok sınırlı bir şekilde nitelenmektedir” (Sen, 2009:26). Bu noktada Sen, “daha az adaletsiz bir dünyanın oluşturulabilmesinde gereksinim duyduğumuz uluslar arası reform nedir?” (Sen, 2009:25) sorusunu sormaktadır.

Yığınsal küresel eşitsizliği ve yoksulluğu küreselleşmenin merkezinde yer alan temel bir sorun olarak gören Sen, ekonomik bağlantılardan, teknolojik ilerlemelerden ve politik fırsatların getirilerinden yararlanma konusuna ilişkin olarak yoksun ve mazlum ülkelerin çıkarlarının da yeterince dikkate alınması gerektiğine vurgu yapmakta ve küreselleşmenin muazzam yararlarının daha adilane bir şekilde paylaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Sen’e (2010:156) göre, “yoksulların ekonomik, sosyal ve politik fırsat eşitsizliklerinin daha az olduğu, daha iyi ve daha adil bir düzenlemeye kavuşmalarını

sağlayacak olan uluslar arası ve ülke içi yeniden düzenlemelerin neler olabileceğinin kavgası verilmelidir.” Bu noktada, Sen için sosyal güvenliğe ve diğer destekleyici kamu müdahalelerine yönelik kamusal düzenlemelerin getirilmesi veya güçlendirilmesi önemli sonuçlar yaratabilir.

Sen, dünyada küresel düzeyde adaletin sağlanması için insanları teşvik etmenin; asgari insanlığın bir türü için ya da yetkin adil bir dünya toplumu için gürültü kopartmak anlamına gelmediğini belirtmekte ve bunun diğer sorunlar üzerine fikir ayrılıkları devam etse de kamusal tartışma aracılığıyla bir uzlaşma/uyuşma doğurabileceğini öne sürmektedir. Bu bağlamda Sen, adaletsizliğin çok daha az olabilmesi, var olan adaletsizliklerin düzeltilebilmesi için günümüz dünyasının kurumsal yapısının ıslah (reform) edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Sen, örneğin, AIDS’den dolayı ıstırap çeken fakir hastaların gereksinim duyduğu ilaçların daha kolay bir şekilde üretilmesini, ucuza satılabilmesini, piyasada kolay bir şekilde bulunabilmesini, bununla ilgili yasaların yeniden düzenlenmesini küresel adalet için birtakım etkilere sahip olan açık-seçik bir sorun olarak görmektedir.

Diğer yandan Hobbes, 1651’de yayımlanmış olan *Leviathan*’da insanların yaşamının oldukça bir örnek denilebilecek derecede ‘kötü, yabani ve kısa’ olduğuna dikkat çekmiştir. Sen (2009:412), “günümüz adalet teorileri için Hobbes’un bu belirlemesinin ne yazık ki hâlâ iyi bir başlangıç noktası oluşturduğunu” öne sürmektedir. Çünkü Sen’e göre, önemli maddi ilerlemelere rağmen, dünyadaki çok fazla insanın yaşamında bu korkunç özellikler mevcut bulunmaktadır. Nitekim Sen’in yaklaşımında da insanların yaşamları ve kapasiteleri, yoksunlukları, ıstırap çekmeleri ve baskı görmeleri vurgulanmaktadır. Bu bağlamda Sen, farklı adalet teorilerinin insan varlığının özelliklerine ilişkin bazı ortak varsayımlara sahip olduklarını belirtmektedir: Özgürlüklere aldırmayan, diğer insanları

küçük düşürüp utandıran, onlara acı çektiren, acımasız olan, duygudaşlık kuramayan, tartışan, uzlaşamayan, uyuşmayan vb. gibi. Sen'e göre, insan yaşamındaki bu tür özelliklerin güçlü mevcudiyeti belirli bir adalet teorisini seçmemizi söylememekte, fakat farklı yaşam tarzlarına sahip olsak da genel olarak adaletin peşinden koşmamızı, insan toplumundan adaletsizliği defetmemiz gerektiğine işaret etmektedir. Sen kendi argümanında, insan kapasitesine/yeteneğine bir hayli vurgu yaptığını ve bunu diğer adalet teorilerine sunduğunu belirtmektedir. Sen'e göre anlamak, başkalarının duygularına katılmak, uzlaşmak, işbirliği ve iletişim temel insan yeteneklerinden bazılarıdır ve bunlardan mahrum kalarak bazı insanların ve toplumların tecrit edilmiş yaşamlara mahkum olması kaçınılmaz olmamalıdır. Sen, tecrit edilmekten kurtulmayı insan yaşamının niteliği açısından çok önemli görmektedir. Sen' e göre, aslında Hobbes *Leviathan*'da insanların yaşamının 'kötü, yabani ve kısa' olduğuna dikkat çekerek tek başına var olmanın güçlüğüne işaret etmektedir. Yani burada, Sen'in "tecrit edilen kimselerin durumuna ilişkin düşünceleri ile Hobbes'un işaret ettiği tek başına var olabilme güçlüğü aynı şeyler olmaktadır" (Sen, 2009:415). Sen, yeteri kadar kötü olan dünyada açlıktan mazlumluğa kadar çok fazla şeylere maruz kaldığımızı belirtmekte, hatta daha da vahim olanı birbirimizle kavga ettiğimize, savaştığımızı ama buna karşın iletişim kuramadığımızı dikkat çekmektedir. Bu noktada Sen, gerçek demokratik imkân ve tartışma mekanlarının çoğaltılmasına çağrıda bulunmakta ve kamusal akla vurgu yapmaktadır.

*Adalet Düşüncesi* nin son bölümünde Sen, son çeyrek yüzyılda karşılaşılan pratik sorunlarla ilgilenerken adaletin günümüzde küresel bir boyuta sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Adaletle ilişkin olarak Rawls'un tarzında bir ideal önermeyen Sen, bizi yerel olmayan tarafsız bir akıla davet etmektedir. Sen, bir şeyin sadece belirli tek bir tarzda yapılabileceğini varsaymadan, Smith'in *tarafsız seyirci* 'sinin gözleriyle bakarak



tercih, eğilim ve uygulamalarımızı gözden geçirme ihtiyacımız olduğunu vurgulamaktadır (Sen, 2009:394-396). Adaleti elde etmede bizi, idealin birtakım türleriyle ilgili olmayan kamusal akla bağlanmaya çağıran Sen, tarafsızlık ve doğruluk adına yapılan belirli politikaların etkisini karşılaştırarak, resmi ve prosedürel kurallara saplantılı bir şekilde bağlı olmadan geniş kapsamlı etkilerini değerlendirmek için bir bütün olarak sosyal düzenlemeleri göz önünde bulundurmanız gerektiğini belirtmektedir (Sen, 2009:408-409).

Son olarak Sen, günümüzde baskın olan adalet teorisinin aşkınsal kurumsallık yaklaşımı altında olmasının- iyi niyetli bir retorik olarak onaylansa bile- adaletle ilgili sorunların çoğunun gözden kaçırılmasına neden olduğunu belirtmektedir. Bu noktada Sen, adalet teorisine hakim olan kısıtlayıcı/sınırlayıcı aşkınsal kurumsallık yaklaşımından hakiki bir sapma/ayrılış gerektiğini öne sürmektedir. (Sen, 2009:26-27). *Niti* ve *nyaya*'nın her ikisi de adalet olarak çevrilse de Sen, bizi, *niti*'den ziyade *nyaya*'yı benimsemeye; Kant'tan ziyade de Smith'i benimsemeye davet etmektedir. Sen'e göre kamusal aklın bu türü, belirli toplumları artık sınırlamadan, özgürlüklerini kısıtlamadan onların faaliyet alanlarını küresel olarak düzenlemelidir. Bu noktada Sen, özellikle zengin ve güçlü ülkelerin *tarafsız seyirci*'nin bakış açısına sahip olmalarını bir zorunluluk olarak görmektedir. Sen, zengin ve güçlü ülkelerin ciddi bir biçimde sınırlanmış olan –kötü beslenme, yoksulluk, zulüm ve baskı görme gibi- başka yaşamları kendi yaşamlarıyla karşılaştırmaları gerektiğini ve yoksul, güçsüz olanların çıkarlarını gözetmeleri gerektiğini öne sürmektedir (Sen, 2009:403-407). Sen'e göre, bazı şeyleri karşıımızdakilerin perspektifinden görmeye çalışırsak, bizim dışımızdakilerin çıkarlarını da gözetebiliriz ve onlarla bir dayanışma içine girebiliriz. Sen, bunun hiç de kolay bir şey olmadığını kabul etmekle birlikte, “bize, kendi yaşamımızda ve çalışmalarımızda global bir *tarafsız seyirci* olmaya çalışmakla işe başlayabileceğimiz bir paradigma önermektedir” (Brown, 2010:11). Çünkü Sen'in amacı,

kurumların ve kuralların yapılarını düzenlemeye odaklı adalet yaklaşımına saplantılı bir şekilde bağlılığı değiştiren, adil toplumun evrensel bir tanımını bulma şeklinde hayali bir amaç öne sürmeyen, bunun yerine davranışsal bağlamlara ve pratik akla duyarlılık göstererek adalete çoğulcu bir perspektif öneren insan-merkezli bir adalet paradigması oluşturmaadır.

## V. BÖLÜM: JOHN RAWLS ve AMARTYA SEN'İN ADALET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

### V.1 John Rawls ve Amartya Sen'in Adalet Anlayışlarındaki Benzerlikler

Hausman ve McPherson, 1970'lerin ortasından itibaren iktisatla ahlâk felsefesi arasında çekişen bir diyalogun başladığını belirtmekte; refah, güven, sosyal adalet, diğerkâmlık, olumlu ayrımcılık (affirmative action) gibi temalar etrafında yoğunlaşan bu diyalogun, iktisadın diğer disiplinlerle işbirliğine girmeye başlamasının bir ön adımı olduğunu vurgulamaktadırlar. Nitekim, etiğe bağlı olan bir ekonomik bakış açısına sahip olan Sen'e göre, ekonomide sadece bireysel etkinlik yeterli değildir; etik, ekonomiyi halis bir teori yapar ve onu zenginleştirir. Bu nedenle, "Sen için, ekonomi ancak etikle bağlı olan bir bakış açısıyla tamamlanabilir" (Lenning, 2011:42).

Öte yandan Sen, Rawlsçı felsefeye dayanan insan refahı yaklaşımını benimsemekle birlikte, buna ancak *kapasite* olgusuyla birlikte inanmıştır. Sen, insanların neye sahip olduğuna değil ne yapabildikleri üzerine odaklanarak ve yararcılıktan farklı olarak "kapasite yaklaşımıyla amaç (refah ve özgürlük gibi) ve araçları (para gibi) birbirinden ayırmıştır" (Stanton, 2007:8).

Sen, *kapasite yaklaşımı*'nda yeniden dağıtım politikaları açısından eşitlikçi yaklaşımı dışlayan refah teorisi yerine, kişiler arası kıyaslama yapma imkânını sağlayan 'zayıf eşitlik aksiyomunu' (the weak equity axiom-WEA) savunmaktadır. Zayıf eşitlik aksiyomuna göre, örneğin, A ve B gibi iki kişiden, A, B'ye göre daha kötü bir durumdaysa, kişiler arası gerçek gelir kıyaslamasına göre, dağılımda A'ya daha fazla gelir aktarılması gerekmektedir. Bu yaklaşım, yararcı düşüncenin toplancı ve eşitlikçi argümanına karşı, Rawls tarafından ileri sürülen 'fark ilkesi'ne uygun düşmektedir. Toplumsal eşitsizlikler

konusunda derin bir hassasiyete sahip olan Rawls, bu derin eşitsizlikleri yadsımakta ve ekonomik ilişkilerin en az avantajlı olanın yararına oldukça kabul edilebilir olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, Sen'in savunduğu “zayıf eşitlik aksiyomu da kişiler arası karşılaştırmanın kısmi olarak yapılabildiği durumlarda ‘adil dağılım’ı gözeten bir teorem olarak kabul edilmektedir” (Seker, 2009: 266).

Bunun yanı sıra, Sen, 1970 yılında yayınladığı *Kolektif Seçim ve Sosyal Refah* (Collective Choice and Social Welfare) adlı kitabını yazarken, özellikle Rawls'un yorum ve önerilerinden çok fazla yararlandığını belirtmektedir. Kendi çalışmasının farklı sonuç ve yönleri sahip olduğunu vurgulayan Sen, yine de kendi adalet anlayışının şekillenmesinde “Rawls'un adalet teorisinde tespit ettiği önemli noktalardan (özsaygının toplumsal temelleri ile birincil mallar) büyük ölçüde etkilendiğine” (Sen, 2009:53) dikkat çekmektedir.

Kişide utanç duygusuna yol açan –ve utandıran- doğrudan maliyetler ve kayıplar olduğunu vurgulayan Sen için özsaygı meselesi, siyasal liderler tarafından genellikle marjinal bir sorun gibi (oldukça lüks bir kaygı olarak düşünüldüğü) görülmektedir. Bu bağlamda, Sen, kurumsal düzenlemelerin ve kamu siyasetlerinin ‘özsaygının toplumsal temelleri’ni nasıl etkilediğini tartışan Rawls'un, özsaygının doğruluk olarak adalet teorisinin üzerinde yoğunlaştığı belki de en önemli temel yarar olduğu görüşüne katıldığını belirtmektedir.

Bunun yanı sıra Rawls, birincil mallar üzerine odaklanarak, gerçek yaşamda insanlara verilen gerçek insan özgürlüğünün - insanların kendi yaşamlarına ilişkin ne istedikleri ve ne yapabildikleri fırsatı- önemini dolaylı olarak onaylamıştır. Bu noktada Sen, kendisinin öne sürdüğü gerçek yaşamda esas özgürlüklere sahip olan kişiyle,

Rawls'un birincil mallara sahip olan kişisi arasında bir uygunluk/örtüşme olduğunu öne sürmektedir (Sen, 2009:64-65).

Sen'e (2009:65) göre, "Rawls birincil malların kullanımının öneminden söz ederek, aslında insan özgürlüğü üzerine dolaylı bir odaklanma sağlamıştır." Sözgelimi, sakatlanmış bir kişi, çalışabilir güçte olan birinden birincil mallara ve aynı gelir seviyesine sahip olabilme açısından daha az avantajlıdır. Yine örneğin, hamile bir kadının gereksinimleri –daha çok beslenme desteği gibi- çocuk sahibi olmayan bir kadının gereksinimlerinden daha fazla olacaktır. Sen'in kapasite yaklaşımına göre, doğuştan getirilen kalıtsal hastalıklardan zarar görme eğilimine sahip birinin yaşamında değerli şeyler yapabilmesi, birincil malların kendisine geri dönüşümü farklı olacaktır. Yine örneğin, komşularından birisinin salgın bir hastalığa sahip olması nedeniyle kişinin bulunduğu çevresel faktörler o kişiyi farklı etkileyecektir. Bundan dolayı, Sen, özgürlükler ve kapasitelerin aktüel olarak değerlendirilmesi için birincil mallara odaklanarak hareket edilmesini çok önemli bir husus olarak görmektedir. Bu noktada Sen, " Rawls'un birincil mallar kavramından yola çıkarak, söz konusu kavramı kendi kapasite yaklaşımına taşıdığını" (Sen, 2009:66) belirtmektedir.

Ayrıca Sen'e göre Rawls, insanların sahip oldukları moral güçler noktasında da birtakım katkılar sağlamıştır. Rawls, insanların 'iyi' düşüncesine ve 'adalet duygusu'na ilişkin olarak bir kapasiteye sahip olduklarını vurgulamıştır. Rawls'un bu seslenişi, insan varlığının sadece bencil ve ihtiyatlı olmadığına, aynı zamanda adalet ve doğruluk düşüncesini dikkate alan bir eğilim ya da kapasiteye sahip olduğuna dikkat çekmiştir. Böylece Rawls, rasyonellik kavramını zenginleştirmenin dışında, çok kullanışlı bir tarz içinde makul olma ve rasyonel olma arasındaki farkı göstermeye çalışmıştır. Rawls'un söz

konusu kavramlar arasında gösterdiği bu farkı, Sen *Adalet Düşüncesi* (The Idea of Justice) adlı çalışmasında çok yaygın bir şekilde kullandığını vurgulamaktadır (Sen, 2009:63-64).

Sonuç olarak hem Rawls hem de Sen, piyasayı bir dogma olarak değil, bir düzenleme olarak formüleştirmişlerdir. Her ikisi de, bireylerin başarılı yaşam planlarını özgür bir biçimde şekillendirebilmeleri için piyasa koşullarının onlar için olanaklı kılınması boyutunu araştırmışlardır. Rawls ve Sen, “tüm bireyler için eşit özgürlük temeline dayanan bir topluma odaklanarak, insanların çevreye dayalı eylemlerine dikkat çekerek, kurumlar ve eylemler arasındaki bağı saptamaya çalışmışlardır” (Salais, 2003:6). Bunun yanı sıra, gerek Rawls gerekse Sen geleneksel refah iktisadını ve yararçı ahlâkın dayandığı yarar kavramını eleştirmektedirler. Hem Rawls’un hem de Sen’in yaklaşımları, yararçılığın toptancı ve adil olmayan refahçı yönüne alternatif bir kuram niteliğindedir. Söz konusu “yaklaşımlar, özellikle, yeniden dağıtımaya dayalı iktisadi adalet sorununu yeniden gündeme getirmektedirler” (Seker, 2009:266). Ancak, her iki düşünür geleneksel refah iktisadi ve yararçı ahlâkın dayandığı yarar kavramını eleştirip, yeniden dağıtımaya dayalı iktisadi adalet sorununu yeniden gündeme getirmiş olsalar da, bu çalışmanın sonucunda Rawls ve Sen’in adalet anlayışları arasında benzerliklerden ziyade, farklılıklar olduğu saptanmıştır.

## V.2 John Rawls ve Amartya Sen’in Adalet Anlayışlarındaki Farklılıklar

Adaletle ilişkin kendi düşüncelerinin oluşmasında John Rawls’un Kant’ın etkisi altında olduğu, Amartya Sen’in ise Smith’ten esinlendiği görülmektedir.

Rawls, adalet tartışmasına nesnelliği getirmek için *bilgisizlik peçesi* (the veil of ignorance) kavramını kurgulamıştır. Bu noktada Sen ise, kamusal tartışmada nesnelliği elde etme aracı olarak Smith’in öne sürdüğü *tarafsız seyirci* (impartial spectator)

kavramına başvurmaktadır. Söz konusu kavram, Sen'e göre, "adaletsizliklere ilişkin önlem alınmasına rehberlik etmekte ve güven uyandıran adalete uygun düşmektedir" (Sen, 2009:135). Sen, Rawls'u sosyal sözleşme yaklaşımının günümüz temsilcilerinden biri olarak görmekte ve orijinal durumda herkes tarafından oybirliği ile kabul edilen sosyal sözleşmenin büyük ölçüde Kantçı geleneğe bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Sen, Kant, Rousseau, Locke ve Hobbes tarafından temsil edilen geleneksel sosyal sözleşme teorisinin daha yüksek bir soyutlama yoluyla Rawls tarafından devam ettirilip geliştirildiğini belirtmektedir (Sen, 2009:69-70). Buna karşın Adam Smith, adalet kavramının temelini *tarafsız seyirci* (impartial spectator) olarak adlandırdığı bir araca başvurarak kurmuştur. Smith'in başvurduğu şey, Sen'e göre ne sosyal sözleşme modelidir ne de toplam faydanın maksimizasyonunu savunan yararçı yaklaşımdır.

Sen'e göre Smith, *tarafsız seyirci* ilkesi aracılığıyla doğruluk sorununa hitap eden düşüncede, Rawls tarafından sözleşmecî methotta kullanılmayan birtakım olabirliklere izin vermektedir. Bu olabirlikler ise şunlardır: (a) Smith, sadece aşkın bir çözüm tespit etmeyip, karşılaştırmalı bir değerlendirme ele alıyor; (b) sadece kuralları ve kurumların taleplerini değil, sosyal gerçekleştirmeye dikkat çekiyor; (c) adaletsizlik durumlarını açıkça göstererek acil bir şekilde ortadan kaldırılmasını içeren sosyal adalet problemlerine yol gösteriyor; (d) yerel dar kafalılığa kısıtlanmışlıktan kaçınarak sözleşmecî grubu oluşturanların ötesinde kalan seslere dikkat çekiyor (Sen, 2009:70). Sen, Smith'in bu yaklaşımını, daha kapsamlı ve kullanışlı bir yaklaşım olarak görmektedir ve daha yapısal bir yükümlülük talep eden Rawls'un doğruluk olarak adalet teorisinden ve sözleşmecî yaklaşımın sınırlılıklarından ayrı tutmaktadır.

Bunun yanı sıra Sen, politik düzenin ve kurumların adalet ilkelerine göre nasıl oluşturulacağını araştıran Rawls'un yaklaşımını, Aydınlanma teorisyenlerinin davranışsal

özelliklere bağlı roller ve bu rollerin bazı türevlerini tayin eden adil kurumların nasıl oluşturulacağını vurgulayan adalet üzerine olan aşkınsal yaklaşımın içinde görmektedir ve Sen adalete aşkınsal yaklaşımdan şu noktada ayrılmaktadır: “Sen’e göre adalet, sadece insanları kuşatan kurumların doğasına, niteliğine değil, eninde sonunda insanların yaşamdaki teşebbüs/hamle/başarı tarzlarına bağlıdır” (Singh, 2009:157).

Yetkin adil bir toplumun tanımlanmasının tek amaç olarak ortaya çıkmasını, aşkınsal adalet yaklaşımının başat bir özelliği olarak gören Sen’e göre bir adalet teorisi, adaleti arttırıp adaletsizliğin azaltılmasının nasıl olacağına ilişkin muhakeme tarzı içeren pratik akla temel teşkil etmelidir. Pratik ilginin teorik akıldan daha az önemli olmadığı görünmesini talep eden Sen, demokrasilerde örneğin, bazı kurumlar tarafından adil olmayan hükümler verildiğini, ancak çok çeşitli insan kesimlerinden yükselen farklı sesler tarafından bu durumun fiilen yargılandığını vurgulamaktadır. Sen burada, adil toplumun evrensel bir tanımını bulma şeklindeki hayali bir amaç öne sürmeyen, fakat her gün insan yaşamında, fiili (actual) dinamikler tarafından şekillenen adalet üzerine çoğulcu (pluralist) perspektifi önermektedir. Sen, her gün dünyanın her yerinde birbiriyle rekabet eden seçimler ve alternatiflerin olduğunu ve bu yüzden kamusal konuşmada aklın çoğulcülüğünün mevcut olduğunu ve bunun da öneminin yadsınamaz olduğunu vurgulamaktadır. Oysa Rawls’un teorisinde, sözleşme-sonrası dünyada her birey, orijinal pozisyondan çıkan adalet düşüncesiyle konformist hareket etmektedir. Bu noktada Sen’e göre, “görev-yönelimli dünyada, harekete geçirici/teşvik edici herhangi bir şeye gereksinim duymaksızın herkes için kendi kendine, spontan olarak ortaya çıkan bir itaat umamamız” (Sen, 2009:61). Bu nedenle Sen için, aklın doğası içinde kalarak, teorileri tasfiye etmeye çalışmadan ve çoğulculuğu zayıflatmadan/bastırmadan bir adalet teorisi oluşturulmalıdır. Sen’in amacı, “adalet düşüncesinde, kurumların ve kuralların yapılarını



düzenleme-merkezli adalet yaklaşımına saplantılı bir şekilde bağlılığı değiştiren, bunun yerine davranışsal bağlamlara ve pratik akla hassasiyet/duyarlılık gösteren insan-merkezli bir adalet paradigması oluşturmaktır” (Singh, 2009:158). Bu amaçla Sen (2009:411), “ilk olarak kurumları ve düzenlemeleri değerlendirmekten ziyade, aktüel olaylar üzerine odaklanarak sosyal gerçekleştirmeyi değerlendirmekte ve yetkin adil düzenlemeleri tanımlamak yerine, adaletin arttırılmasında karşılaştırmalı sorunlar üzerine odaklanmaktadır.” Bunun yanı sıra, adalet üzerine olan Rawlsçı düşünme modunda düşünsel (intellectual) bir hareketsizliğin mevcut olduğunu öne süren Sen (2009:74) “bizim düşünsel anlamda dinlenmeye/tatile gereksinmemiz olmadığını, bunun yerine düşünce zenginliğinden istifade etmek için hareket etmemiz gerektiğini” belirtmektedir.

Yukarıda görüldüğü gibi, Kant’ın etkisi altında olan Rawls’un tersine, Sen’in adalet anlayışı Smith’in etkisi altındadır. Farklı adalet geleneklerine sahip olan Rawls ve Sen’in adalet anlayışlarındaki farklılıkları, genel olarak üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki birincil mallar nosyonuna ilişkindir; ikincisi, pozitif ve negatif özgürlükler konusuyula ilgilidir; üçüncüsü ise, küresel adalet sorununa yöneliktir.

### **V.2.1 Birincil Mallar Nosyonu**

Rawls ve Sen’in adalet yaklaşımları arasındaki ilk farklılık, Rawls’un birincil mallar nosyonuna ilişkin olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rawls, yararın bireysel avantajın değerlendirilmesinde kullanılan tek kavram olmasını kabul etmemekte, refahçılığı reddetmektedir. Yarar yerine, birincil mallar kavramını ortaya atan Rawls’a göre birincil mallar, kişinin amaçlarına ulaşması için gerekli olan araçları, haklar ve özgürlükleri, olanakları, gelir ve serveti ve kişinin kendine saygısının toplumsal temellerini kapsamaktadır. Yararcı temele dayalı refah iktisadını

eleştiren Rawls'a göre, gelire dayalı refah ölçümü yerine, kendisinin birincil mallar adını verdiği kriterlere dayalı bir değerlendirme yapılmalıdır. Yerleşik refah yaklaşımının adil dağılım yaklaşımında gelire vurgu yaptığı yerde, Rawls'un birincil malları daha geniş bir alanı kapsamaktadır. Rawls'a göre, tüm toplumsal birincil mallar denilen bu 'iyi'lerin herhangi birinin veya hepsinin eşitsiz dağılımı en az çıkarı olanların avantajına olmadıkça eşit olarak dağıtılmak zorundadır.

Birincil malların dağılımı üzerine odaklanan Rawls'un tersine, Sen kapasite yaklaşımını kullanmıştır. Bu yaklaşım, bireylerin sahip oldukları özgürlükleri aktüel olarak kullanmalarını sağlayan fırsatların ne olduğunu sormasından dolayı, bireysel tatmin (utilitarinizm) ve birincil kaynaklara sahip olma tespiti (Rawls'un yaklaşımı) ile bir karşıtlık içindedir. Çünkü Sen'in kapasite yaklaşımı yaşamdaki araçlar üzerine odaklanmak yerine, iyi bir yaşamın amaçlarıyla ilgilenmektedir.

Aktüel özgürlükler içinde birincil mallar ve kaynakları dönüştürebilme yeteneği, bireyden bireye oldukça farklılık göstermektedir. Bu nedenle Sen'e göre, birincil malların eşit dağılımı, aktüel olarak özgürlüklerden yararlanma açısından eşitsizliğin bir parçası haline dönüşebilir. Diğer bir ifadeyle, aynı birincil mal sepetine sahip olmasına karşın, yine de insanlar arasında eşitsizlik olabileceğine dikkat çeken Sen, eşitsizlik sorununun analizi için ne yararın ne de birincil malların uygun olduğunu düşünmektedir. Çünkü, kişinin amaçlarına ulaşmak için sahip olduğu gerçek olanaklara yoğunlaştığında, kişinin sahip olduğu birincil mallar yeterli gelmemekte, onun kişisel özelliklerine de (sakatlık, yaşlılık, hastalık gibi) bakılması gerekmektedir. Yani, birincil mallar eşit olarak dağıtılmış olsa bile, bireylerdeki kapasite eksikliği çok farklı sonuçlar doğurabilir. Sözgelimi, okuma-yazma bilmeyen birinin sahip olduğu haklar (siyasi haklar, üniversitede okuma hakkı vb.) ve kaynaklar kendisine çok düşük düzeyde fayda sağlayacaktır. Yine

Sen'e (2009:395) göre örneğin, "tekerlekli sandalyeye bağılı olarak yaşamını sürdüren biri, sakat olmayan bir kişinin sahip olduğu aynı birincil mal ve kaynaklara sahip olabilir; fakat, sakat olmayan kişiye göre, tekerlekli sandalyeye bağılı olan kişi daha az kapasiteyle donatılmıştır." Dolayısıyla Sen için, hem yararçı yaklaşımın savunduğu 'gerçek gelirdeki eşitlik' hem de Rawls'un savunduğu 'birincil değerlere sahip olmadaki eşit fırsatlar', insanların refah seviyelerinde de bir eşitliğin olduğunu göstermemektedir. Bu nedenle Sen için, insanların refahları arasındaki eşitsizlik sadece gelir dağılımındaki eşitsizliğe müdahale edilerek çözülemez. Dolayısıyla, Rawls'un birincil değerleri kişinin aktüel refah düzeyini göstermede yetersizdir. Çünkü Sen'e göre, birincil değerlere sahip olan bazı insanlar kapasite yoksunluğu nedeniyle asgari gelir seviyesine sahip olsalar bile, asgari refah düzeyine ulaşamamış olabilirler. Yani, sahip olunan gelirler, arzu edilen hayatı kurmaya teorik olarak yeterli olsa bile, işlevsel olmayabilirler. Sen için, refah analizlerinde reel gelirler, kaynaklar ve metallerden daha çok bunların ürettiği özgürlüklerin odağına yerleştirilmesi gerekmektedir. Çünkü, "sahip olunan bu araçların farklı kişiler üzerinde farklı özgürlük üretme kapasitesi vardır ve bu dikkate alınmak zorundadır" (Seker, 2009:269). Bu nedenle Sen için esas olarak, gelirin aktüel hayatı değiştirebilme kapasitesi ve olanakları üzerinde yoğunlaşmak gerekmektedir. Çünkü, iyi yaşamak için gerekli olan araçları ve ona bağılı olarak kaynakları odağına yerleştiren "Sen'in kapasite yaklaşımı, insanların ulaşabileceği aktüel hayat üzerinde yoğunlaşmaktadır" (Seker, 2009:270).

Ayrıca, "refahın insanın maddi zenginliğine indirgenemeyeceğini, insanın özgürlük ve hakları ile bütünleşik bir kavram olduğunu vurgulayan" (Albayrak, 2003:131) Sen'e göre, ekonomistler en çoğa ve en aza meyilli olduklarından dolayı, genellikle gelir ve yarar gibi türdeş/homojen parametrelerle meşgul olmuşlardır. Kapasiteler ise, böyle matematiksel işlemlere uygulanamadığı için, onlara göre geçersiz kabul edilmektedir.

Çünkü Sen için, “kapasiteler sayma/sayımdan ziyade bir karar (judgement) vermeyi gerektirmektedir” (Sen, 2009:395). Sen’in yaklaşımında anahtar bir kavram olarak karşımıza çıkan kapasite kavramı, “aktüel durum ya da koşullarda bu birincil malları bireylerin gerçek anlamda kullanabilme yeterliliklerine işaret etmektedir” (Salais, 2003:10). Sen’e göre, eğer birey hedeflediği değere varmak için başka birisinden daha az kabiliyete sahipse, daha az avantajlıdır. Bu nedenle, Sen için “adalet sorunu zenginliklerin farklı dağılımına indirgenemez” (Ceyhan, 2010:2). Bunun yanı sıra Sen’e göre, Rawls tarafından öne sürülen adalet modelinde karşımıza çıkan eşitlik, prosedürel eşitliktir. Yani, bu modelde başarılı bir yaşam planını formüle etmede karar ve gözlem boyutu bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, “adil bir sosyal düzenlemede kişisel özellikler ve yetenekler görmezden gelinmektedir” (Salais, 2003:10). Sen için hedef, bireyin kendi amaçlarına ulaşmak için elde edeceği gerçek fırsat üzerinde yoğunlaşmaksa, o zaman değerlendirmenin, sadece kişilerin ayrı ayrı sahip oldukları birincil malları değil, aynı zamanda birincil malların kişinin kendi amaçlarına ulaşma kapasitesine dönüştürülmesini belirleyen kişisel özellikleri de hesaba katmak gerekir. Örneğin, sakatlığı olan bir kişi daha geniş bir birincil mallar yelpazesine sahip olsa da, normal bir yaşam sürdürme ya da hedeflerine ulaşma şansı daha dar bir birincil mallar yelpazesine sahip olan sağlıklı bir kişiden, amaçladığı yaşama ulaşma kapasitesi daha az olacaktır. Aynı şekilde, yaşlı ya da hastalığa daha yatkın bir kişinin daha geniş bir birincil mallar yelpazesine sahip olsa da dezavantajlı olduğu genel olarak kabul edilir. Çünkü, Sen’e göre, ayırt edici biçimde Aristotelesçi kökleri olan ‘işlevler’ kavramı, bir kişinin yapmaya ya da olmaya değer verebileceği çeşitli şeyleri yansıtmaktadır. Sen, bu değer verilen işlevlerin yeterli beslenme ve önlenebilir hastalıklara yakalanmama gibi temel işlevlerden, topluluk hayatına

katılabilme ve özsaygı duygusuna sahip olma gibi karmaşık etkinlik ya da kişisel durumlara kadar değişik biçimler alabileceğini vurgulamaktadır (Sen, 2004a:107-108).

### **V.2.2 Pozitif ve Negatif Özgürlük**

Rawls ve Sen'in adalet yaklaşımları arasındaki ikinci farklılık negatif ve pozitif özgürlüklere verdikleri öncelik konusunda karşımıza çıkmaktadır.

Kişinin davranışının kendince belirlendiği, kişiye dışarıdan bir müdahalenin olmadığı bir alanda seçme ve eyleme olanağı şeklinde tanımlanabilen negatif özgürlüğün tersine, pozitif özgürlük toplumsal ve siyasal haklar çerçevesinde belirlenmiş yapıya kişinin katılımını sağlamak olarak tanımlanabilir. Bu anlamda, “bireyin dışarıdan bir müdahalenin ya da belirlenimin olmadığı bir alanda kendi bireysel iradesine göre seçim yapma eylemi olarak negatif özgürlük olanağı yanında, bireyin kendi iradesine göre seçme ya da eyleme olanağının engellendiği, bireyi dışarıdan belirleyen alana karşılık gelen toplumsal ve siyasal alan, sosyal ve siyasal haklar çerçevesinde bir pozitif özgürlük olanağı” (Coşkun, 2003:113) da bulunmaktadır. Bir anlamda negatif özgürlük, müdahale edilmeme anlamına gelmektedir. Bireysel özgürlüğe öncelik tanıyan liberal demokrasilerde temel bir ilke olarak kabul edilen negatif özgürlük, kişinin kendini gerçekleştirme durumunu da içeren pozitif özgürlük anlayışından ayrılır. Negatif özgürlük düşüncesinin temel siyasi aksiyomu, herkesin kendi çıkarını en iyi bildiği ve bireylerin hedeflerini ve amaçlarını devletin belirlememesi gerektiği düşüncesi üzerine temellenir. Buna karşın, toplumsal ve siyasal yapının önceliği temeline vurgu yapan devletçi teorilerin desteklediği pozitif özgürlükte ise, özgürlük kendi haline bırakılmadan ibaret olarak değil, ancak kendine hâkim olma olarak yorumlanır ve bu şekilde temellendirilir. Negatif özgürlük açısından devlet müdahalesi zorunlu olarak yasaklanmaz, ancak bu müdahale sadece

özgürlük alanını genişleteceği gerekçesiyle meşru gösterilebilir. Pozitif özgürlük açısından ise, devlet müdahalesi insanların fırsatlarını arttırmak suretiyle özgürlüklerini de artırır (Macit, 2009:45-46). Kısaca, negatif ve pozitif özgürlük, özgürlüğü bireysel ve toplumsal boyutta anlama açısından bize bir temel sunmaktadır.

Bu bağlamda Sen, kapasite yaklaşımında ve bu bunun bir uzantısı olan adalet anlayışında bireylerin özgürlüklerini temel yapı taşları olarak görmektedir. Sen'in yaklaşımında özgürlük, bireylerin değer verdikleri yaşam tarzlarını seçebilmeleriyle ilgilidir. Çünkü Sen'e göre "özgürlük, bir kişinin sahip olduğu kapasiteleri etkili bir şekilde kullanabilmesiyle mümkün olmaktadır" (Sen, 2009:225). Diğer bir ifadeyle, özgürlük kişinin değer verdiği ve bu değerlendirmesinde kendine göre nedenleri olduğu bir yaşam tarzına ulaşabilme olanaklarının genişlemesidir. Özgürlük sayesinde gerçekleştirenlerden ziyade, özgürlüğü elinde tutmanın kendisinin bireyin yararını daha iyi temsil ettiği fikri, Sen'in yaklaşımının ana eksenini oluşturmaktadır. Sen için özgürlük, sadece bazı şeyleri gerçekleştirmek olanağı verdiği için değil, ulaşılan varlık durumunun değerinin ötesinde, sadece kendi önemi nedeniyle kıymetlidir. Bu noktada Sen için, değerli olan, özgürlükle elde edilenler değil, özgürlüğün bizzat kendisi olmaktadır. Dolayısıyla, "özgürlük için sadece biçimsel özgürlükler, kaynaklar, gelir yeterli değildir; temel insani faaliyet olanaklarını kullanabilmek ve geliştirmek kapasitesi esastır. Seçme ve bu seçimi uygulayabilme kapasitesi ise, özgürlüğün tamamlayıcısıdır" (İnsel, 2000:17). Sen'in yaklaşımında anahtar bir kavram olan kapasite, bir kişinin seçebilmesi muhtemel olan alternatif kombinasyonlara gönderme yapmaktadır. Böylece, kapasite düşüncesi bir kişinin nasıl bir yaşam yaşayacağı kararına olanak tanıyan özgürlük üzerine odaklanmaktadır.

Özgürlüklerin genişletilmesi Sen için, hem kalkınmanın asıl amacı hem de başlıca aracı olarak görülmektedir. Sen, bunları sırasıyla özgürlüğün kalkınmadaki kurucu

rolü ve araçsal rolü şeklinde tanımlamaktadır. Özgürlüğün kurucu rolü, temel özgürlüklerin insan hayatını zenginleştirilmesiyle ilgilidir. Temel özgürlükler açlık, beslenme yetersizliği, önlenemez hastalıklar ve erken ölümden kaçınabilmenin yanı sıra, okuryazarlık ve hesap yapabilme, siyasal katılımdan ve serbestçe ifade imkânından yararlanabilme özgürlüğü gibi temel kapasiteleri kapsamaktadır. Araçsal özgürlükler ise, farklı türden hakların, fırsatların ve yetkilerin bir kişinin daha özgür yaşayabilmesi açısından, kişinin genel kapasitesine katkıda bulunma tarzıyla ilgilidirler. Sözgelimi siyasal özgürlükler, iktisadi imkânlar, toplumsal fırsatlar, şeffaflık güvenceleri ve koruyucu güvenlik gibi araçsal özgürlükler kişinin daha özgür yaşaması için gerekli olan genel kapasiteye katkıda bulunma eğilimindedirler (Sen, 2004a:57-58).

Sen'e göre, liberal yaklaşım kendini yararcılığa hapsederek, esas olarak negatif özgürlükleri dikkate almaktadır. Oysa Sen için, kaynakların ilk dağılımının eşitsiz olduğu bir ortamda, etik bir tavır negatif özgürlüklerle yetinemez. Negatif özgürlüklerden pozitif özgürlüklere geçmek için yapabilirlik/kapasite kavramına gerek vardır. Onurlu ve anlamlı bir yaşam biçimi kurmak ve geliştirmek, fırsatlardan yararlanabilmek gibi yetenekleri/hakları içeren bu kavram, evrensel ve homojen bir norma tâbi değildir. Sen için, "bir kişinin biçimsel olarak haklarının olması, o hakları kullanabilme olanağına sahip olması anlamına gelmemektedir. Haklara ulaşabilmenin yanında, önemli olan, hak talep edebilme kapasitesidir ve bu kapasite toplumsal olarak belirlenmektedir" (İnsel, 2000:18).

Buna karşın, Rawls özgürlüğü, "bu veya şu kişinin yapmak veya yapmamak konusunda bu veya şu sınırlamalardan bağımsız olması veya olmamasıdır" (Rawls, 1971:202) şeklinde tanımlamaktadır ve Rawls'un özgürlük ilkesi klasik liberalizm tarafından da savunulan "toplama ve ifade özgürlüğü, kamu görevi elde etme ve seçim hakkı, vicdan ve düşünce özgürlüğü, kişisel mülkiyet edinme hakkı, psikolojik baskı ve

fiziksel eziyet görmeme ve keyfi tutuklanmama ve yakalanmama” (Rawls, 1971:61) yı kapsamaktadır.

Rawls adalet teorisinde, bütün kişiler arasında temel özgürlüklerin eşit olarak dağıtımını şart koşmaktadır. Rawls’a göre, eşit temel özgürlükler ifade ve vicdan özgürlüğü, siyasal özgürlükler ve örgütlenme özgürlüğü, kişinin özgürlüğü ve onuruna ilişkin özgürlükler ve hukuk devletinin içine aldığı hak ve özgürlüklerdir. Rawls “özgürlüğe toplumsal hayatın ana bir amacıymış gibi öncelik vermediğini, yeterli bir neden olmadan eylemler üzerinde sınırlamaya gidilmemesi yönünde bir eğilime sahip olduğunu, ancak bu eğiliminin sanki özgürlüğe bir amaç olarak yaklaştığı gibi yanlış bir algıya neden olduğunu” (Rawls, 2007:321) belirtmektedir.

Bu nedenle, Rawls’un özgürlüğe vermiş olduğu öncelik metodiktir. Rawls’da özgürlüğün önceliği eşitlikle ilişkilendirilmelidir. Çünkü ona göre, vicdan özgürlüğü temel bir özgürlüktür ve bilgisizlik peçesi altındaki insanlarda vicdan özgürlüğünün kesin olarak yerleştirilmiş olması gerekmektedir. Bu bağlamda, Rawls’da özgürlüğün önceliği ilkesi, vicdan özgürlüğünü güvence altına alma çabasıyla açıklanabilir (Macit, 2009: 48-49).

Sonuç olarak, Rawls’un sosyal refah analizi, rasyonel insan gereksinimleri veya isteklerine dayalı birincil sosyal mallarla sınırlıdır ve negatif özgürlüklerle ilgilidir. Sen’in dayanak noktasını ise, “özgürlük, eğitimin olmaması veya yoksulluk tarafından kısıtlanmış/sınırlanmış olmak gibi pozitif özgürlükler oluşturmaktadır” (Stanton, 2007:9).

### **V.2.3 Küresel Adalet**

Rawls ve Sen’in adalet yaklaşımları arasındaki bir diğer farklılık ise, küresel adalet konusuyla ilgilidir.



Sen'in adalet yaklaşımında uluslar arası adalet sorunu, diğer bir ifadeyle adaletin küresel boyutu çok fazla yer kaplamaktadır. Buna karşın Rawls, *Bir Adalet Teorisi* adlı çalışmasında, uluslar arası adalet konularına hiç değinmemiştir. Ancak, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması* adlı kitabında Rawls (2006:xviii), “adil liberal bir toplumun diğer ülkelerle ilişkilerinin nasıl olması gerektiği sorusunu yanıtlamaya çalışmış ve uluslar arası alanda ilişkilerin adil bir şekilde nasıl düzenlenebileceği konusunu” irdelenmiştir. Bu noktada Sen, Rawls'un adaletin uluslar arası boyutu sorununu ele alışını dikkate değer bir şekilde başarısız bulmaktadır. Rawls, *Bir Adalet Kuramı*'nda oldukça kapsamlı bir yeniden ekonomik dağılım gerektiren ‘fark ilkesi’ni benimserken, tartışma uluslar arası alana uyarlandığında, dünya üzerinde en kötü durumdakilerin yararına olacak bir ‘küresel fark ilkesi’ değil de, son derece kısıtlı bir yardım etme yükümlülüğü öngören ekonomik adalet anlayışı benimsemiştir. Rawls, halkların yasasının belirlenmesinde evrensel ve kapsayıcı bir yol izlememektedir. Çünkü, uluslar arası başlangıç durumuna yeryüzündeki her halkın temsilcisi katılmamakta, sadece Rawls'un ‘iyi düzenlenmiş halklar’(Rawls'a göre liberal demokratik bir siyaset ve adalet anlayışına sahip toplumlar iyi düzenlenmiş halklardır) adını verdiği toplumların temsilcileri katılmaktadır. Bu tür toplumların temel kurumlarının, eşit ilgi ve saygı ilkesi ışığında her bireyin çıkarını ve özgürlüğünü koruyacak şekilde düzenlendiğini öne süren Rawls, bu makul liberal halkların temsilcilerine ek olarak, uluslar arası başlangıç durumuna kendisinin ‘düzgün halklar’ olarak adlandırdığı toplumların temsilcilerinin de katıldığını belirtmektedir. Düzgün halklar liberal ve demokrat değildirler; vatandaşlar siyasal ya da toplumsal açıdan eşit görülmemektedir. Düzgün toplumların işleyişlerinde ‘ortak iyi fikrine dayalı adalet anlayışı’ hâkimdir. Bu adalet anlayışı, toplumun bütünüyle kendisi ya da üyeleri için elde etmeyi amaçladığı ortak iyiyi yansıtmaktadır. Toplumsal

kararlar, eşit bir şekilde olmamakla birlikte üyelerin değerleri ve çıkarları göz önünde tutularak alınır. Önemli eşitsizlikler ve hiyerarşik düzenlemeler barındıran bu toplumları, Rawls açısından düzgün kılan ise, diğer toplumlarla ilgili sorunlarını şiddet yoluyla çözmeye çalışmamaları, vatandaşlarının temel insan haklarına saygı göstermeleri, asgari yaşam standartlarını sağlamaları, eşit görülmeseler bile itirazları olan kişilerin açık bir şekilde görüşlerini dile getirebilmeleridir. Rawls, iyi düzenlenmiş halkların oluşturduğu ülkeler kümesine 'Halklar Topluluğu' adını vermektedir. Uluslar arası başlangıç durumundaki katılımcılar sadece Halklar Topluluğu'na üye toplumların temsilcileridirler. İyi düzenlenmiş olmayan toplumlar, Halklar Topluluğu üyeleri değildirler. Rawls, üç tür halkın iyi düzenlenmemiş olduğunu düşünmektedir: Yasatanımsız devletler, zorluk içinde toplumlar ve iyiliksever mutlakiyetçi rejimler. Yasatanımsız devletler hem vatandaşlarının temel insan haklarını ihlâl ederler hem de diğer devletlerle olan sorunlarını şiddet yoluyla çözmeye çalışırlar. Rawls'a göre, bu tür toplumlara yaptırımlar uygulanmalı ve gerekiyorsa içişlerine müdahale edilmelidir. Zorluk içindeki toplumlar ise, tarihsel, toplumsal ve ekonomik koşullardan dolayı iyi düzenlenmiş bir toplum olabilmek için elverişli şartlara sahip değildirler. Rawls'a göre, bu tür toplumlara elverişsiz koşulları nedeniyle diğer halklar tarafından kaynak aktarılmalıdır. Son olarak, iyiliksever mutlakiyetçi toplumlar, vatandaşlarının temel insan haklarının çoğuna saygı gösterir, fakat siyasal karar alma sürecinde toplum üyelerine söz hakkı tanımaz. Uluslar arası ilişkilerin adil bir şekilde düzenlenmesine yön verecek halkların yasası sadece iyi düzenlenmiş (liberal ya da düzgün) toplumların temsilcileri tarafından belirlenir. Halkların yasasının belirlenmesinde yukarıda sözü edilen üç tür iyi düzenlenmemiş halkların temsilcilerinin söz hakları bulunmamaktadır. Burada, Rawls'un amacı adalete kozmopolit bir yaklaşım değil, sadece belirli şartlara uyan ülkelerin önce kendi aralarındaki ve sonra da bu şartlara uymayan

lkelerle ilişkilerini makul ve adil bir şekilde düzenlemeye çalışmaktır (Borovalı, 2006: xxii-xxi).

Sen, Rawls'un toplumlar arasında var olan büyük eşitsizlikleri görmezden geldiğini ve *Halkların Yasası* 'nda uluslar arası adalet sorununa ilişkin kısmi düzeltmeler yapsa da, bu düzeltmelerin kötü durumda olan toplumlar arasında sosyal adaletin küresel olarak yeniden dağıtımını içermediğini vurgulamaktadır.

Rawls'un tersine, Batı ve Doğu ikiliğinin ötesine geçip küresel düzeyde adaletin arttırılmasını savunan Sen, ulus-devlet erevesi içinde kalan yerel ve sınırlı anlayışın çok daha ötesine geçen küresel adalet düşüncesinin önemini vurgulamaktadır. Sen için, küreselleşme çağında dayanışmanın arttırılması yönünde, uluslar arası terörizm ve AIDS gibi kamusal sağlık sorunlarıyla mücadelede insan hakları arenasında adaletin çoğulcu anlayışı ve ortak bir insani tavır sergilenmesi çok büyük bir olabilirlik olarak gözükmektedir. Sen, adaletin dünya görüşümüzden etkilenmemesini, yeni dünyada daha az adaletsizlik için, adaleti sürekli bir şekilde teşvik ederek adaletin arttırılmasına eşlik etmemiz gerektiğine dikkat çekmektedir.

Özellikle son çeyrek yüzyılda karşılaşılan pratik sorunlarla ilgilenerak adaletin günümüzde küresel bir boyuta sahip olması gerektiğini savunan Sen'e göre, belirli toplumlar sınırlanmadan, özgürlükleri kısıtlanmadan onların faaliyet alanları küresel olarak düzenlemelidir. Bu noktada Sen, "küresel boyutta daha az adaletsiz bir dünyanın oluşturulabilmesinde uluslar arası bir reforma ihtiyacımız olduğunu" (Sen, 2009:25) ne sürmektedir. Adaletsizliğin çok daha az olabilmesi için günümüz dünyasının kurumsal yapısının ıslah (reform) edilmesi gerektiğini vurgulayan Sen, küresel ilişkilerle ilgili hakların dağılımının sadece devletlerin iç politikalarına bağlı olmadığını, aynı zamanda ticari anlaşmalar, patent mevzuatı, küresel sağlık açılımları, uluslar arası eğitim sağlama,

teknolojik yayılma için olanaklar, ekolojik ve çevresel tehdit, geçmişte sorumsuz askeri egemenlik tarafından yapılan birikmiş borçlara uygulanan muamele, iç savaş ve çatışma tehdidi gibi çok çeşitli uluslar arası sosyal düzenlemelere bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Sen, küresel düzeyde adaletin sağlanması için katılımcı süreçlerin işlerliğini güçlendirme mücadelesine insanları çağırmakta ve bunun küresel boyutta adaleti elde etmede kesinlikle önemsiz bir hedef olmadığına dikkat çekmektedir (Sen, 2009:409-410).

Çünkü Sen (2010:155) için, “farklı gruplardan ve birbirinden çok ayrı kimliklerden oluşan günümüz dünyasında adalet sorununa bakış geniş bir anlayış gerektirmektedir.” Günümüzde var olan küresel fırsatlar veri alındığında, kendilerine etkin bir şekilde kucak açılmayan milyonlarca insanın ayrıcalıklı insanların faaliyetlerinin dışında bırakıldıklarını, küresel ekonomiye giremediklerini, ticaretten dışlandıklarını belirten Sen, bu dışlanmayı eşitsiz dahil edilme kadar önemli bir sorun olarak görmektedir. Sen’e göre, böyle bir dışlanışlığın çaresi ülke içi ekonomik politikalardan (temel eğitim, sağlık hizmetleri ve ev içi ekonomik faaliyete mikro kredi sağlanması gibi) radikal bir kopuşu gerektirdiği kadar, diğer ülkelerin de –özellikle zengin ülkelerin- kendi uluslar arası politikalarını değiştirmelerini gerektirmektedir. Sen’e göre sözgelimi, ekonomik olarak gelişmiş ülkeler, gelişmekte olan ülkelerin ihraç ürünlerine –tarım, tekstil, endüstri ürünlerine- daha çok kucak açarak durumda büyük bir farklılık yaratabilirler. Diğer yandan, son yıllarda yoksul ülkelerin borçlarına ilişkin olarak yardım ve kalkınma desteği adı altında birtakım adımlar atılmış olmasını olumlu bir gelişme olarak değerlendiren Sen, yoksul ülkelerin özgürlüğünü büyük ölçüde sınırlayan eski borçlarının insani ve gerçekçi bir biçimde çözülmesi gerektiğini de vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra Sen, patent haklarının mevcut yasal hükümlerini günümüz küresel adalet sorununa ilişkin büyük sorunlardan bir diğeri olarak görmektedir. Örneğin, “AIDS gibi hastalıklar için ihtiyaç

duyulan –ve genellikle çok ucuza üretilebileceği halde lisans ücretleri nedeniyle pazar fiyatları çok yüksek olan – yaşam kurtarıcı ilaçların kullanımı konusunda engeller oluşturan eşitsiz patent yasaları bulunmaktadır” (Sen, 2010:160). Sen’e göre, yaşamsal öneme sahip pahalı ilaçları satın alma gücü olmayan ya da çok sınırlı olan dünya yoksulları için kâr talepleri kadar adalet ve eşitlik talepleri de yeterince dikkate alınmalıdır. Çünkü, Sen küreselleşmeyi sadece pazarların açılmasından ibaret olarak görmemekte, “yoksul insanların küresel ekonominin havucunu tatmadan sopasını yediklerini vurgulamakta” (Sen, 2010:162), sağlık, okul ve eğitim imkânlarını destekleyici bir güvenlik şebekesinin geliştirilmesini küresel boyutta gerekli görmektedir. Sen’e göre (2010:163), “erdem nasıl ki kendi kendisinin ödülüyse, yoksulluk da kendi kendisinin cezasıdır.” Diğer bir ifadeyle, yoksulluk ve yoğun eşitsizliklerin kendi başına zaten yeterince korkunç şeyler olduğuna dikkat çeken Sen, bunları öncelikle ele alınmayı hak eden sorunlar olarak görmektedir. Sen için, adaleti ihmal eden küresel kapitalizmin eleştirisi her ne kadar kınamanın ötesine geçmiyorsa da, bu eleştiri uygun kurumsal değişiklikler yoluyla daha fazla küresel adalet talep eder hale getirilerek kolayca genişletilebilir.

Yoksul ve mazlum ülkelerin küreselleşmenin getirdiği birtakım yararlardan faydalanamadıklarına dikkat çeken Sen’e (2010:152) göre, “böyle ülkelerin insanları modern teknolojinin meyvelerinden yararlanabilmek için çırpınmakta, şekerden tekstile kadar çok daha zengin bir mal çeşitliliğine sahip olabilmek amacıyla zengin ülkelerin pazarlarına daha fazla erişebilmek için didinmekte ve dünya meselelerinde daha fazla söz sahibi olabilmeyi ve daha fazla dikkate alınmayı istemektedirler.” Burada Sen, küreselleşmeye karşıt bir tavıra sahip değildir, sadece yığınsal küresel eşitsizlik ve yoksulluğu küreselleşmenin merkezinde yer alan temel bir sorun olarak görmektedir. Bu bağlamda Sen, ekonomik bağlantılardan, teknolojik ilerlemelerden ve politik fırsatların

getirilerinden yararlanma konusuna ilişkin olarak yoksun ve mazlum ülkelerin çıkarlarının da yeterince dikkate alınması gerektiğine vurgu yapmakta ve küreselleşmenin muazzam yararlarının daha adilane bir şekilde paylaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Öte yandan, Sen'e göre küreselleşen ekonomiye katılmayı başarabilen yoksullar bir miktar daha zenginleşseler bile, bundan yoksulların karşılıklı ekonomik ilişkilerin ve bunun getirdiği geniş potansiyellerin yararlarından adil pay aldıkları sonucu çıkmamaktadır. Yoksul ülkelerin ihracatını frenleyen çok sınırlayıcı ticaret engellerinin bulunduğunu belirten Sen, bu noktada küresel işbirliğinin yararlarının hakça paylaşılması, uluslar arası eşitsizlik ve yoksullukların bertaraf edilebilmesi için, tarafların kazanım paylaşımlarının adil veya kabul edilebilir nitelikte olmasına yönelik çok sayıda alternatif düzenlemelerin yapılmasını mümkün görmektedir. Sen'e (2010:156) göre, “yoksulların ekonomik, sosyal ve politik fırsat eşitsizliklerinin daha az olduğu, daha iyi ve daha adil bir düzenlemeye kavuşmalarını sağlayacak olan uluslar arası ve ülke içi yeniden düzenlemelerin neler olabileceğinin kavgası verilmelidir.” Bu noktada, Sen sosyal güvenliğe ve diğer destekleyici kamu müdahalelerine yönelik kamusal düzenlemelerin getirilmesinin veya güçlendirilmesinin önemli sonuçlar yaratabileceğini belirtmektedir.

Sen'e (2010:165) göre, dünyanın zenginler ile yoksullar arasında bölündüğü algısı, hoşnutsuzluk tohumlarının ekilmesini çok rahat kolaylaştırmakta ve bu durum, insanları genellikle 'misillemeci şiddet' olarak görülen şey uğruna seferber etme olanaklarını yaratmaktadır. Adaletsizliğin, yoksulluğun ve eşitsizliğin hemen o anda terörizme yol açmadığını, uzun vadede sonuç verecek bir şiddet ve intikam atmosferini beslediğini öne süren Sen (2010:166) “yoksulluk ve küresel adaletsizlik duygusunun terör kamplarına militan devşirmek için verimli bir zemin yarattığına dikkat çekmektedir.” Sen'e göre, küreselleşme nimetlerinin daha adil paylaşımı şu iki konuda uzun vadeli

önleyici önlemlerin alınmasını kolaylaştırabilir. Bunlardan ilki, terörizmin barut kaynağının kesilmesi; bir diğeri, terörizmin hoşgörüle karşılanmasına (hatta bazen yüceltilmesine) imkân veren genel iklimin doğmasının engellenmesidir. Nitekim, son yıllarda uluslar arası pazarda satılan silahların yüzde 85'inin satıcısının dünya liderliğinde temel rol oynayan G8 ülkeleri –Japonya hariç- olduğuna dikkat çeken Sen (2010:160), “bunu terörizmi gemleme ihtiyacının ötesine geçecek şekilde, yeni küresel girişimleri acilen gerektiren bir diğerküresel sorun olarak görmektedir.”

Bu noktada, zengin ve güçlü ülkelerin *tarafsız seyirci*'nin bakış açısına sahip olmalarını bir zorunluluk olarak gören Sen, zengin ve güçlü ülkelerin, ciddi bir biçimde sınırlanmış olan –kötü beslenme, yoksulluk, zulüm ve baskı görme gibi- başka yaşamları kendi yaşamlarıyla karşılaştırmaları gerektiğini, yoksul ve güçsüz olanların çıkarlarını gözetmeleri gerektiğini öne sürmektedir (Sen, 2009:403-407). Batı ve Doğu arasındaki taraf ilişkilerini gerekli görmeyen Sen'in bu düşüncesi aslında, Gautama Buddha'nın düşünce çizgisine işaret etmektedir. Çünkü Sen, Gautama Buddha'nın *gücün zorunluluğu perspektifini* (the perspective of obligations of power) benimsemektedir. Bu perspektif ise, Sen'in adalet yaklaşımında çok önemli bir merkezi tema durumundadır. Söz konusu perspektife göre, biz diğertürlerden daha güçlüyüz ve gücün nispetsizliğine tamamen bağlı olan diğertürlere karşı birtakım sorumluluklarımız bulunmaktadır. Buddha bunu, bir annenin çocuğuna karşı olan sorumluluğu analogisiyle göstermeye çalışmıştır: Bir anne çocuğunun yaşamını etkilemek için pek çok şey yapabilir, fakat çocuk bunu yapamaz. Anne çocuğunu tanır, kendinin ve çocuğunun güçlerinin nispetsizliğini bilir ve çocuğun yaşamında büyük farklılıklar yaratacak pek çok şey yapabilir. Anne, bunu herhangi bir karşılık ya da fayda gözetmeksizin yapar ve çocuğa karşı olan bu zorunluluğunu anlamak için annenin herhangi bir sözleşmeye de gereksinimi yoktur. Annenin bu davranışı

karşılıklı bir faydaya değil, tekyönlü bir zorunluluğa dayanmaktadır. İşte Sen'e göre de, bizim dışımızdakilere karşı makul (reasonable) düşünmenin temeli, yukarıdaki anne-çocuk örneğinde olduğu gibi karşılıklı faydaya değil, etkili güce sahip olan kişinin tekyönlü zorunluluğunu içermelidir (Sen, 2009:205-207). Bu bağlamda Sen, zorunluluklar ve ahlaki ilgiler hakkında insanları aydınlatıcı bir kavram olan *tarafsız seyirci* ilkesine başvuran Adam Smith'in, yukarıda ifade edilen düşünce çizgisini güçlü bir şekilde desteklediğini öne sürmektedir.

Sonuç olarak Sen, küresel sorunların dünya ölçeğinde kamuya açık bir şekilde tartışılmasını küresel adaletsizlik sorununun çözümüne yönelik bir ihtiyaç olarak görmektedir. Sen, böyle bir çözüm yoluna, aralarında Birleşmiş Milletlerin de yer aldığı çok sayıda kurumu küresel kimlik uygulamasına çağırmanın yanı sıra, vatandaş örgütlenmelerinin, sivil toplum kuruluşlarının ve haber medyasının bağımsız unsurlarının bu konuya ilişkin başlatmış oldukları çabaların da dahil edilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Ayrıca Sen, küreselleşmeye karşı olmamasına rağmen, küreselleşme karşıtı denilen protesto hareketlerinin dile getirdiği bazı haklı soru ve sorunların kamuya açık akıl yürütmeye yapıcı katkılarda bulduklarını belirtmektedir. Bunun yanı sıra Sen (2010:208), “günümüz dünyasında sadece küreselleşmenin ekonomisi ve politikası hakkında değil, aynı zamanda bizim küresel dünya anlayışımızı biçimlendiren değerler, etik ve aidiyet duygusu hakkında da sorular sorulmasını yakıcı bir ihtiyaç olarak görmektedir.” Sen'e göre, insan kimliğine ilişkin içe kapanmacı olmayan bir anlayışla, bu tür meselelerle ilgilenmek, ulusal yükümlülüklerimizin ve yerel bağlıklarımızın küresel bir aidiyet duygusuyla baştan aşağı yer değiştirmesi anlamına gelmemektedir. Diğer bir ifadeyle, Sen'e göre küresel kimlik, bizim diğer kimliklerimizi, aidiyetlerimizi yok etmeden de payına düşeni alabilir ve almalıdır. Özetle, “Sen, eşitsizliklerin azalması ve



sosyal adaletin ilerlemesini küresel bağlamda mümkün görmekte ve bunun için hayali bir dünya devleti beklemeye gerek olmadığını vurgulamaktadır” (Ceyhan:2010:2).

## SONUÇ

Bu çalışmada, John Rawls ve Amartya Sen'in kendi bakış açılarından adalet kavramı anlaşılmasına çalışılmıştır.

Adalet kavramı hem siyaset felsefesinin hem de ahlâk felsefesinin temel kavramlarından biridir ve adaletin ne olduğuna ilişkin tartışmalar binlerce yıldır var olduğu gibi günümüzde de hâlâ güncelliğini korumaktadır.

Antikçağ filozofları, adaleti genellikle bireysel bir erdem olarak ele almışlardır. Buna karşın, adalet, Ortaçağ'da dinle ilgili olarak ele alınmıştır, bu çağda adalet ilahi adalet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yeniçağ'a gelindiğinde, adaletin dayanağını insan aklı oluşturmaktadır. İnsan aklı ile doğadan çıkarılan kimi temel ilkeler ortaklaşa vicdanın kabulü ile doğruyu yanlıştan ayıran bir emir niteliğini kazanır ve adaletin özünü oluşturan üstün yasalar olarak karşımıza çıkarlar. Bu dönemde özellikle toplum sözleşmesi teorisi ile doğal hukuk laik bir temel üzerine oturtulmuştur.

18. Yüzyıl'da ise, laik bir dünya görüşü hayatın her alanında tutarlı olarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Nitekim bu dönemde devletin, toplumun, dinin ne olduğu sorulmuş, bunların köklerinin nerede olduğu ve nasıl yapılara sahip olması gerektiği irdelenmiştir. Bu sorulara verilen yanıtlar da gelenekçi görüşlere karşı kökten bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır. Rönesans'tan itibaren ortaya çıkan düşüncelerin politik-sosyal alanlara uygulanmaya başlandığı bu dönem, insanın tam anlamıyla evrensel bir boyutta toplumsal haklarıyla ve ödevleriyle oldukça ayrıntılı bir biçimde sorun edildiği bir düşünce devrimi olarak belirmektedir. Rönesans ve Reform hareketlerinin doğal sonucu olarak gelişen düşünsel ve felsefi anlamdaki aydınlanmanın yanı sıra, toprak reformu, sanayi devrimi, pazar ekonomisindeki gelişmeler ile İngiliz ve Amerikan devrimleri gibi sosyal ve

siyasal olgu ve olaylar sonucunda toplumsal-siyasal düzeyde mutlak yönetime karşı bir tepki oluşmuş ve bu bağlamda adalet kavramı da yeni içerikler kazanmaya başlamıştır.

Bunun yanı sıra, 18. ve 19. yüzyılda tarih sahnesine işçi sınıfının çıkması, insanlar arasında var olan eşitsizlikleri daha da görünür kılmış ve dolayısıyla bu durum yeni bir adalet anlayışının doğmasına yol açmıştır. Çünkü, toplumsal realite olgusunu göz ardı eden, idealist-rasyonalist bir tutuma sahip olan kuramsal doğal hukuk sadece kuramda doğru ve adildi ve dolayısıyla realitedeki sorunları çözmekte yetersiz kalmaktaydı. Bu durum, doğal hukuka doğrudan bir tepki olarak 19. yüzyılda pozitivist hukuk yaklaşımının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Doğuştan gelen haklarla birlikte sosyal haklara da dikkat çekildiği 20. yüzyılda ise, sosyal adalet adı altında bir ide başat bir rol oynamaya başlamıştır. Kişisel özgürlük haklarının sosyal yurttaşlık haklarıyla tamamlandığı bu dönemde, ekonomik ve sosyal haklar vurgulanmış ve böylece sosyal devlet düşüncesi önem kazanmıştır. Sosyal devlet ve sosyal adalet düşüncesi, gerçek anlamda Amerikalı felsefeci John Rawls tarafından oluşturulan adalet kuramıyla birlikte asıl anlamını kazanmaya başlamıştır. Rawls için adalet, eşitlik olarak görülmektedir ve Rawls birincil malların dağılımı üzerine odaklanmıştır. Rawls'a göre, adalet kavramı toplum içinde bir takım sosyal düzenlemelerle seçilen ilkelerin belirlenmesi ve bu ilkeler doğrultusunda da birincil malların toplum üyeleri arasında bölüşülmesine ilişkin bir uzlaşım olarak belirlemektedir.

Öte yandan, içinde bulunduğumuz 21. yüzyıl acımasızca pay alma savaşlarının yaşandığı bir yüzyıl olarak karşımızda durmaktadır. Küreselleşme, çoğulculuk, çatışma ve özel çıkarlar çerçevesinde şekillenen bu yüzyıl içinde tüm insanların barış ve refahtan adaletli bir şekilde pay alamadıkları görülmektedir. Zengin ile yoksul arasındaki yaşam kalitesi farkının makro boyutta arttığı ve insanların küresel bağlamda daha fazla adalet,

eşitlik ve sosyal haklar talep ettiği 21. yüzyılda, günümüzün önemli düşünürlerinden olan Amartya Sen, tüm insanların barış ve refahını gözeten bir sosyal adaletin, bu küresel çağda, küresel dünyada nasıl sağlanabileceği sorunsalı üzerine odaklanmaktadır. Bu noktada Sen, Rawls'un birincil mallara dayalı eşitlikçi adalet yaklaşımını eleştirmektedir. Sen'e göre, birincil mallar eşit olarak dağıtılmış olsa bile, bireylerdeki kapasite eksikliği çok farklı sonuçlar doğurabilir. Çünkü Amartya Sen için adalet, kapasitelerdeki sarıh eşitsizliklerin bertaraf edilmesi anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra, Sen'e göre adalet temel sağlık-bakım, eğitim hizmetleri gibi temel kapasitelere eşit bir şekilde ulaşma imkânını gerektirmektedir.

Yukarıda görüldüğü gibi, farklı çağlarda ve farklı düşünürlerce adalet kavramına yüklenen anlamlar farklı olmuş ve adaletin ne olduğuna ilişkin tartışmalara günümüzde de halen tam bir yanıt bulunabilmiş değildir. Belli bir dünya görüşü ve özel çıkarlar çerçevesinde şekillenen modern toplumda kaçınılmaz olarak karşımıza çıkan çoğulculuk ve çatışma ortamı, 'adaletin temel unsuru ne olmalıdır?' sorusunu gündeme getirmektedir. Bu bağlamda, Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* 'nde varmak istediği temel amaç, "yararcılığın karşısına Kantçı bir sosyal sözleşme teorisi çıkarmaktır" (Rawls, 1971:viii). Çünkü, yararcılıkta önemli olan toplamdaki durumdur; belirleyici ve ayırt edici nokta ise, hak gibi kategorik ve kalıcı bir olguya bu düşüncenin yer vermemesidir. Diğer bir ifadeyle "yararcılıkta haklar yoktur, yarar vardır ve yararı her ne arttırıyorsa adil olan da odur" (Ecer, 2010:3).

Oysa, Rawls adaleti, eşitlik olarak görmektedir ve birincil malların dağılımı üzerine odaklanmaktadır. Bunun yanı sıra, adaleti siyasal ve yasal düzenin meşruiyetini sağlayacak bir ilke olarak geliştirme amacına sahip olan ve yararcı anlayışa karşıt olarak konumlanan Rawls'un adalet anlayışı, herkesin hakkını vermek anlamına gelen bölüşümcü

bir düşünceyi savunmaktadır. Rawls, “ortaya attığı ‘başlangıç fikri’ ile çoğul iyi anlayışları ve bağdaşmayan öğretilere bölünmüş bir anayasal demokraside uzlaşının nasıl sağlanacağı sorusuna yanıt bulmaya çalışmıştır” (Macit, 2009:114). *Bir Adalet Teorisi* adlı eseriyle adaleti hem ahlaki hem de siyasi olan şeylerin miheng taşı olarak gören Rawls’un, yararcı etiğin karşısında konumlandığı ‘doğruluk olarak adalet’ düşüncesi, birincil malların uygun bir dağıtımla toplum üyelerince paylaşılmasına ilişkin bir uzlaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan, Rawls’un özellikle birincil mallar nosyonunu eleştirmekle birlikte ondan çok şey öğrendiğini vurgulayan Sen için adalet, kendi kapasite yaklaşımının bir uzantısı olarak kapasitelerdeki sarıh eşitsizliklerin bertaraf edilmesi anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra Sen’e göre “adalet, temel sağlık-bakım, eğitim hizmetleri gibi temel kapasitelere eşit bir şekilde ulaşma imkânını gerektirmektedir” (Lenning, 2011:45).

Sen, Rawlsçı felsefeye dayanan insan refahı yaklaşımını benimsemekle birlikte, buna ancak ‘kapasite’ olgusuyla birlikte inanmıştır. Sen, insanların neye sahip olduğuna değil ne yapabildikleri üzerine odaklanarak ve yararcılıktan farklı olarak “kapasite yaklaşımıyla amaç (refah ve özgürlük gibi) ve araçları (para gibi) birbirinden ayırmıştır” (Stanton, 2007:8).

Kendi adalet perspektifinden, adalet düşüncesi üzerine olan belirli anlayışların kabul ettiği öncül ve kuralları açık-seçik bir biçimde sorgulayan Sen’in *Adalet Düşüncesi* adlı eseri, yetkin adil bir dünyayı aramızda “kurumların yapısının fetişizmiyle sonuçlanması olarak ortaya çıkan adalet düşüncesine, bu yaklaşımla aslında çok temelden bir zarar verildiğinin ortaya çıkarılmasını sağlayan bir kırılma noktası niteliğindedir” (Singh, 2009:159).

Fleischacker'a (2004:117) göre, "Sen esas olarak toplumdaki dağıtıcı politikaların temel hedeflerinin kapasitelerin eşitlenmesi yönünde olması gerektiğine dikkat çekmektedir." Nitekim, Sen bu noktada, 1979'da yayınladığı *Eşitlik Nedir?* (Equality of What?) adlı çalışmasında, insanlar arasındaki farklılıkları görüp, bunları teşhis etme konusunda yetersiz kaldığı gerekçesiyle Rawls'u eleştirmektedir. Sen'e göre, Rawls'un öne sürdüğü birincil mallar indeksi, sadece insanlar birbirlerine çok fazla benzedikleri (homojenlerse) takdirde avantajlar hakkında bize iyi bir tahmin sunmaktadır; oysa, Sen'e göre aslında insanlar homojen değil heterojen bir yapıya sahiptir. Diğer bir ifadeyle, Sen insanların birbirlerinden çok farklı olup çok çeşitli gereksinimlere sahip olduklarını öne sürmektedir. Sen (1979:218) için, sözgelimi "sağlık, ömür uzunluğu, iklim koşulları, çalışma koşulları, buldukları yer, mizaç ve hatta beden büyüklüğü bile (çünkü bu bile yiyecek ve giyecek gereksinimini etkilemektedir) insanların amaç ve gereksinmelerini etkilemektedir." Dolayısıyla, Sen insanların amaç ve gereksinmelerinin heterojenliğinin bilinmesinin önemine yoğunlaştığı için, sadece birincil mallar üzerine odaklanmanın yeterli olmadığını düşünmektedir. Çünkü, Sen'e göre birincil mallar üzerine odaklanmak 'insanların bu mallarla ne yapabildiğine' ilişkin merkezi sorunun gözden kaçırılmasına, dikkatlerin başka bir yöne çekilmesine neden olmaktadır. Bu nedenle, Sen (1979:216) "Rawlsçu çerçevenin bir fetişizmle sonuçlandığını, çünkü Rawls'un kişilerle mallar arasındaki ilişkiden ziyade birincil malların düzenlenmesine odaklandığını ve böylece insanın avantajlarını (advantage) cisimleştirdiğini, insanın avantajlarını edilgen bir şekilde yorumladığını" öne sürmektedir.

Aslında Sen'in kendisi de Rawls gibi, eylemde bulunan insana (human agency) –human agency çıkarıcı insan tipini değil, kimlik sahibi insan olarak karar birimi olan insanı anlatmaktadır – vurgu yapmaktadır. Ancak Sen bununla, insanların sahip oldukları mallarla

çok da fazla ilgili olmayan şeyi, yani insanların eylem kapasitesi olarak sahip oldukları şeyleri anlamaktadır. Sen, insanların eylem kapasitelerini elbette onların sahip oldukları birtakım mallarla da ilgili görmektedir, ancak Sen'e göre bu mallar resmin tamamını bize vermemekte, sadece bir kısmını bize göstermektedir. Sen için, ancak "insanların sahip oldukları temel kapasitelerin eşit dağıtımıyla resmin bütünü görülebilir" (Sen, 1979:219). İşte Sen'in amaçladığı bu türden bir dağıtıcı adaletin geliştirilebilmesi için, Nussbaum temel insan kapasitelerinin/yeterliliklerinin daha önce de belirtildiği gibi bir listesini hazırlamıştır. Sözkonusu liste dikkate alındığında, Sen'in adaleti kapasiteyle/yeterlilikle özdeşleştirdiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Sen bireylerin ancak fiilen muktedir olmasıyla, muktedir kılınmasıyla yaşama dahil olabileceklerini öne sürmekte ve bunun gerçekleşebilmesi için devlete bir yükümlülük, ödev ve fonksiyon yüklemektedir. Buna karşın Rawls'un adalet yaklaşımında ise, belli nitelik ve özellikleri olan önceden bilinebilir nitelikte belirli kurallara uyulmasıyla adalet gerçekleşir. Dolayısıyla, burada adalet sadece bu kurallar çerçevesindeki kişilerin bilinçli bireysel davranışlarının bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Belirli kurallara uyulmanın sonuçları hakkında adalet bakımından herhangi bir yorumlama ve değerlendirme yapılmamakta, yani adil kurallara uygun olarak gerçekleştirilen fiil ve işlemlerin sonuçlarıyla ilgilenilmemekte, bunun yanı sıra sosyal ilişki ve sosyal süreçler de göz ardı edilmektedir.

Esas olarak, gerek Rawls gerekse Sen geleneksel refah iktisadı ve yararçı ahlâkın dayandığı yarar kavramını eleştirmektedirler. Hem Rawls'un hem de Sen'in yaklaşımları, yararçılığın toptancı ve adil olmayan refahçı yönüne alternatif bir kuram niteliğindedir. Söz konusu yaklaşımlar, özellikle, "yeniden dağıtım dayalı iktisadi adalet sorununu yeniden gündeme getirmektedirler" (Seker, 2009:266).

Ancak, her iki düşünür geleneksel refah iktisadı ve yararçı ahlâkın dayandığı yarar kavramını eleştirip, yeniden dağıtıma dayalı iktisadi adalet sorununu yeniden gündeme getirmiş olsalar da, bu çalışmanın sonucunda Rawls ve Sen'in adalet anlayışları arasında benzerliklerden ziyade, farklılıklar olduğu saptanmıştır. Bu farklılıklar, daha önce de belirtildiği gibi birincil mallar nosyonu, pozitif ve negatif özgürlükler ve küresel adalet sorunu olmak üzere üç başlık altında toplanmıştır.

Rawls ve Sen'in birincil mallar nosyonuna ilişkin görüşlerine bakıldığında; yararçı temele dayalı refah iktisadını eleştiren Rawls'a göre, gelire dayalı refah ölçümü yerine, kendisinin, daha geniş bir alanı kapsayan birincil mallar adını verdiği kriterlere dayalı bir değerlendirme yapılmalıdır. Rawls'a göre, tüm toplumsal birincil mallar (kişinin amaçlarına ulaşması için gerekli araçlar, haklar ve özgürlükler, olanaklar, gelir ve servet ve kişinin kendine saygısının toplumsal temelleri) denilen bu 'iyi'lerin herhangi birinin veya hepsinin eşitsiz dağılımı en az çıkarı olanların avantajına olmadıkça eşit olarak dağıtılmak zorundadır. Buna karşın, Rawls'un birincil mallara dayalı eşitlikçi yaklaşımını eleştiren Sen'e göre, birincil mallar eşit olarak dağıtılmış olsa bile, kapasite eksikliği çok farklı sonuçlar doğurabilir. Aynı birincil mal sepetine sahip olmasına karşın, yine de insanlar arasında eşitsizlik olabileceğine dikkat çeken Sen, eşitsizlik sorununun analizi için ne yararın ne de birincil malların uygun olduğunu düşünmektedir. Çünkü, kişinin amaçlarına ulaşmak için sahip olduğu gerçek olanaklara yoğunlaşıldığında, kişinin sahip olduğu birincil mallar yeterli gelmemekte, kişisel özelliklerine de (sakatlık, yaşlılık, hastalık gibi) bakılması gerekmektedir. Sen için, adaletin sağlanabilmesinde birincil malların eşit olarak dağıtılabilmesinden ziyade, öncelikli olarak kapasitelerdeki sarih eşitsizliklerin bertaraf edilmesi gerekmektedir.



Rawls ve Sen'in özgürlük konusuna ilişkin görüşlerine bakıldığında, pozitif ve negatif özgürlüklere verdikleri öncelik konusunda da iki düşünür arasında farklılık olduğu görülmektedir. Rawls'un sosyal refah analizi, rasyonel insan gereksinimleri veya isteklerine dayalı birincil sosyal mallarla sınırlıdır ve negatif özgürlüklerle ilgilidir. Buna karşın Sen'in dayanak noktasını ise, özgürlük, eğitimin olmaması veya yoksulluk tarafından kısıtlanmış/sınırlanmış olmak gibi pozitif özgürlükler oluşturmaktadır.

Rawls ve Sen'in küresel adalete ilişkin görüşlerine bakıldığında ise; son çeyrek yüzyılda karşılaşılan pratik sorunlarla ilgilenecek adaletin günümüzde küresel bir boyuta sahip olması gerektiğini savunan Sen'in adalet yaklaşımında, uluslar arası adalet sorunu, yani adaletin küresel boyutu çok fazla yer kaplamaktadır. Buna karşın Rawls, *Bir Adalet Teorisi* adlı çalışmasında, uluslar arası adalet konularına hiç değinmemiştir. Ancak, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması* adlı kitabında Rawls, uluslar arası adalet sorununa ilişkin birtakım kısmi eklemeler yapmakta, ancak bu eklemeler kötü durumda olan toplumlar arasında sosyal adaletin küresel olarak yeniden dağıtımını içermemektedir.

John Rawls ve Amartya Sen'in adalete bakış açılarına ilişkin yukarıda verilen farklılıkların, her iki düşünürün farklı adalet geleneğine bağlı olmalarından kaynaklandığı öne sürülebilir. John Rawls, doğal hukuk yaklaşımı içinde yer alan sözleşmecî geleneğe bağlı olmasına karşın, Amartya Sen'in pozitivist hukuk yaklaşımı içinde yer aldığı söylenebilir.

Aşkın bir adalet anlayışına sahip olan doğal hukuk anlayışına göre, “pozitif hukuk normlarına üstün ve önce gelen, insan aklının ürünü olan ebedi hukuk normları bulunmaktadır” (Küçük, 2008:97). Doğal hukuk açısından adalet, varolan hukuk düzeninin dışında ve üstündedir. Adalet bir düşünce olarak toplumdan ve hukuk düzeninden önce

vardır. Bu nedenle, adalet bir ülkü olarak hukuk düzeninin önünde gider ve ona yol gösterir. Adalet bir ülkü olarak saltıktır, yer ve zamanla bağımlı olmadığından görelidir. Buna karşın varolan, uygulanan hukuk anlamına gelen pozitivist hukuk yaklaşımı ise, hukuku olaylara dayandırır, yani hukuk olaylar kategorisinden oluşmaktadır. “Hukuk varolan bir gerçekliktir, doğal hukukun ileri sürdüğü gibi bir hukuk ülküsü değildir” (Çeçen, 1993:124). Dolayısıyla, pozitivist hukuk açısından adalet, var olan hukuk ile değerlendirilir. Bu görüşe göre hukukun en iyi biçimde uygulanması adaletin gerçekleşmesini sağlar. Diğer bir ifadeyle, geçerli olan hukukun gereği gibi uygulanması adalet demektir ve bu adalet varolduğu hukuk sistemi ile sınırlıdır. Her hukuk düzeni kendi adaletini kendi kuralları aracılığıyla gerçekleştirir. Hukuk düzeni varken ayrıca adalet aranmaz, çünkü her şey bu düzenin içindedir. Adaletin varlığı için kıstas alınacak ebedi ideal bir hukuka uygunluk şeklinde bir düşünce bulunmadığını öne süren pozitivist hukuka göre, sadece yürürlükte bulunan yazılı hukuk kuralları gerçek hukuki değere sahiptir. Dolayısıyla, adalet a priori değil, a posteriori bir kavramdır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, “doğal hukuk ile pozitivist hukuk yaklaşımlarının adalet konusuna ilişkin bakış açılarında saltıklık ve görelilik biçiminde bir ayrılma olduğu” (Çeçen, 1993:138) görülmektedir. Nitekim Sen, Rawls’un saf adalet prensipleri aradığını, Hobbes, Rousseau, Locke ve Kant ile karakterize edilen toplumsal sözleşmeciler geleneğe mensup olduğunu vurgulamaktadır. Toplumsal sözleşmeciler düşünce ise, doğal hukuk anlayışının bir tür versiyonu olarak kabul edilmektedir. Bu noktada, doğal hukuk ile toplum sözleşmesi arasındaki ilişkiye baktığımızda, toplum sözleşmesi kavramının siyaset literatüründe yerini almaya başladığı Yeniçağ’da doğal hukuk insan hakları üzerinde durmaktaydı. Bilindiği gibi, modern doğal hukuk öğretisinin çözümü insan aklına dayanmaktadır. İnsan aklı ile doğadan çıkarılan kimi temel ilkeler ortaklaşa

vicdanın kabulü ile doğruyu yanlıştan ayıran bir emir niteliğini kazanır ve adaletin özünü oluşturan üstün yasalar olarak karşımıza çıkarlar. Toplum sözleşmesi teorisi ile özellikle 17. yüzyılda doğal hukuk laik bir temele oturtulmuştur. 17. Yüzyılda devlet kuramı da modern devleti oluşturma sürecinde genel olarak doğal hukuk, sözleşme ve mülkiyet kavramlarına dayanarak siyasal güce dünyevi bir nitelik kazandırmıştır. Bu döneme kadar sınırsız olan siyasal güce, yeni bir hukuki temel bulma konusunda bir taraftan doğal hukuk ve doğal haklar kuramları yeniden ele alınıp biçimlendirilirken, öbür taraftan yine tarihi bir geleneğe sahip sözleşme kuramlarına başvurulmuştur. Modern doğal hukuk ve doğal haklar öğretisi, temel ilke olarak rızaya, onaya dayanmaktadır. Dolayısıyla, siyasal gücün meşruiyet temelinin ancak halka dayanması durumunda temel bir onaydan ya da rızadan söz edilebilecektir. Bireylerin ya da halkın rızası siyasal gücü, sadece zora dayanan, elindeki üstün gücü zorla kabul ettiren bir varlık olmaktan çıkaracak, ona adil bir nitelik verecektir. Bu, hukukileşmiş bir iktidardır. Doğal hukuk anlayışının toplum sözleşmesi aşamasındaki versiyonunda, bireylerin artık doğal dönemden kaynaklanan haklarının olduğu varsayımı vardır ve günümüzde de insan hakları kategorileri içerisinde, ulusal ya da uluslar arası alanda çeşitli pozitif metinlerde bu nitelikteki hakları ifade eden kavramlar kullanılmaktadır. Ancak doğal hak anlayışı Pozitivist hukuk yaklaşımı tarafından eleştirilmektedir. Pozitivist hukuka göre, toplumdaki önce, topluca yaşama dışında hak diye bir kavram düşünülemez. Hukuk kurallarını yetkili organları aracılığıyla koyan ve bunların yürütülmesini sağlayan toplum olduğuna göre kimsenin toplumdaki önce sahip olduğu hakları olamaz. Ancak, bu eleştiriye rağmen günümüz özgürlükçü demokrasilerde doğal hak anlayışı belli ölçüde etkisini göstermektedir. Bu nedenle pozitivistlerin iddiası, özellikle bireysel hak ve özgürlüklerin büyük bir kısmının günümüzde doğal haklar olarak tanınmış olduğu gerçeğinden hareketle çok geçerli bir iddia olarak kabul edilmemektedir.

Nasıl ki daha önceleri siyasal iktidara bir sınır çizmek için doğal hukuka başvurulmuşsa, sonunda kişi hakları ve özgürlükleri teorisi de gene doğal hukuk düşüncesinden doğmuştur. Sonuç olarak, devletin kökenini açıklamaya yönelik demokratik bir teori olan toplum sözleşmesi, bir varsayım olarak bireyin devletin oluşumunda önemli olduğunu ve devlet karşısında önemli haklara sahip olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır (Hakyemez, 2003:195-197).

Nitekim Rawls'da adalete ilişkin temel ilkelerin belirlendiği ilk aşamayı ifade eden başlangıç durumu toplumsal sözleşme teorilerindeki doğa (tabii) durumuna benzemektedir. Sözleşmecî düşünce geleneği, herkesi masaya aynı anda geliyormuş gibi tasavvur etmekte ve herkesin hemfikir olduğu tek bir karar üzerinde uzlaşa sağlanacağını öne sürmektedir. Rawls, kendisinin de belirttiği gibi, adalet ilkelerinin inşa edilmesinde toplumsal sözleşmecî geleneğe mensup olan Kant'ın etkisi altındadır. Rawls'un adalet kavramının temel prensipleri, Kant'ın 'kategorik imperatif'inin biraz değiştirilmiş bir formunu hatırlatmaktadır: Buna göre birey, karar alma aşamasında akli çıkış noktası olarak alan bir gereklilikle karşı karşıya kalmaktadır. "Uzlaşa yetisine sahip birey, uzlaşayı bu şekilde kurmakta; akılsal olanı zorunluluk ya da adaletin normları olarak belirlemektedir" (Topakkaya, 2009:6). Ayrıca, Rawls Kant'ın öne sürdüğü "diğerlerinin bakış açısını hesaba katarak düşünme özelliğinin kamusal karakterine de dikkat çekmektedir" (Çörekçioğlu, 2006:448). "Politik eylemin genel geçer ilkelerini belirleme ve bu eylemin görünöre çıkmasına aracı olan kamusal alanın koşullarını tesis etme bakımından Rawls, Kant'ı kendisine örnek almıştır" (Çörekçioğlu, 2010:4).

Öte yandan Sen, herkesi masaya aynı anda geliyormuş gibi tasavvur eden ve herkesin hemfikir olduğu tek bir karar üzerinde uzlaşa sağlanacağını öne süren sözleşmecî düşünce moduna karşı çıkmaktadır. Çünkü Sen'e göre gerçek dünya böyle değildir. Sen

kendisinin Smith, Wollstonecraft, Bentham, Mill ve Marx tarafından savunulan değişik kurumların etkisi altında, değişik yaşam tarzlarının mukayesesi ile adaletin mümkün olabileceğini öne süren karşılaştırmalı adalet geleneğine bağlı olduğunu belirtmektedir. Sen'in bağlı olduğu gelenek, saf adalet prensipleri aramak yerine, pratikte yaşanan dayanılmaz eşitsizlikleri sınırlamayı hedeflemektedir.

Kant'ın etkisi altında olan Rawls'un tersine, Sen'in adalet anlayışı, pozitivist hukuk yaklaşımı içinde yer aldığını söyleyebileceğimiz Smith'in etkisi altındadır. Sen, adalet tartışmasında nesnelliğe ulaşma aracı olarak Smith'in öne sürdüğü *tarafsız seyirci* kavramını referans olarak göstermektedir. Çünkü Sen, Smith'in *tarafsız seyirci* ilkesini, Rawls'un öne sürdüğü *orijinal pozisyon*'daki *bilgisizlik peçesi*'nden daha kullanışlı ve karışık olmayan bir uygulama olarak görmektedir. Sen'e göre, *tarafsız seyirci* eksiklikleri, tamamlanmamışlıkları hesaba katan, tamamen yetkin, adil bir dünyaya gereksinim duymayan, ancak akla yatkın ve inandırıcı bir adalet anlayışını yeterli gören bir bakış açısına yol göstermektedir. Sen, böyle bir bakış açısının yol göstericiliğinde kendi ilgilerimizin ve yönelimlerimizin dışında tutarak, adaleti tayin etme kapasitemize güvenmemiz gerektiğini öne sürmektedir.

Sonuç olarak, günümüzde baskın olan adalet geleneği Sen'in de belirttiği gibi toplumsal sözleşmecî adalet geleneğidir. Bu geleneğin günümüzde en önemli temsilcisi ise, Rawls'tur ve Rawls'un doğruluk olarak adalet teorisinin, günümüzde liberal demokratik sistemi en adil ve en rasyonel sistem olarak meşrulaştıran bir teori olduğu görülmektedir. Ancak, Rawls'un adalet teorisinde uluslar arası adalet sorununa, yani adaletin küresel boyutuna çok fazla yer vermemesi günümüz dünyasında önemli bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bu noktada, Rawls'un adalet teorisindeki bu eksikliğin, Sen'in küresel adalet yaklaşımı ile giderilebileceği öne sürülebilir. Çünkü, Sen özellikle son çeyrek

yüzyılda bariz bir şekilde karşılaşılan açlık ve yoğun yoksullukların yaşandığı ulusların durumuyla, uluslar arası terörizmle, kamusal sağlık sorunları gibi pratik sorunlarla ilgilenerak ve ulus-devlet çerçevesi içinde kalan yerel ve sınırlı adalet anlayışının çok daha ötesine geçerek, küresel adalet düşüncesinin önemini vurgulamaktadır. Sen için, küreselleşme çağında dayanışmanın artırılması, insan hakları arenasında adaletin çoğulcu bir anlayışına sahip olunması ve adaletsizliklere karşı çıkmada ortak bir insani tavır sergilenmesi çok acil ve önemli bir gereklilik olarak görölmektedir. Bu noktada, eşitsizliklerin azalmasını ve sosyal adaletin ilerlemesini küresel bağlamda mümkün gören Sen'in *kapasite yaklaşımının* ve bu yaklaşımın bir uzantısı niteliğinde olan adalet anlayışının; küresel adaleti, dayanışmayı, etik değerleri, kendini gerçekleştirme ve karakter gelişimi gibi çok önemli insani sorun ve konuları göz ardı eden ekonomi ve siyaset bilimine yaptığı katkıların yadsınamaz nitelikte olduğu görölmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Albayrak, Ö. (2003). *Refah iktisadının teorik temelleri: Piyasa ve refah ilişkisi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Ana Bilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş felsefe: Kant'tan günümüze felsefe akımları*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Alkire, S. (2005). Why the capability approach? *Journal of Human Development*, 6, 115-133.
- Anand, S. ve Ravallion, M. (1993). Human development in poor countries: On the role of private incomes and public services. *Journal of Economic Perspectives*, 7, 133-150.
- Aristoteles (2007). *Nikomakhos'a etik*. (Çev. S. Babür) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Avşar, H. (2006). *Siyaset felsefesi açısından John Rawls'un adalet teorisi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Ana Bilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Borovalı, M. (2006). John Rawls ve siyaset felsefesi. M. Borovalı ve M. Özbek (Eds.), *Halkların yasası ve kamusal akıl düşüncesinin yeniden ele alınması* içinde (ss. x-xxiii). (Çev. G. Evrin) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2. baskı.
- Brown, C. (2010). On Amartya Sen and the idea of justice. *Ethics&International Affairs*, 24, 309-318.
- Büyükbuğa, B. (2010). Adam Smith'in ticari toplum tasavvuru: Eşitsizlik ve modern devletin oluşumu. H. Kapucu, M. Aydın, İ. Şiriner, F. Morady ve Ü. Çetin (Eds.), *Politik iktisat ve Adam Smith* içinde (115-126). İstanbul: Yön Yayınları.
- Cevizci, A. (1996). *Felsefe sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları.

- Cevizci, A. (2007). *Felsefe*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Ceyhan, A. (2010). *Amartya Sen'in adalet anlayışı* (ss.1-2). Erişim tarihi: 16 Ağustos 2011, [http://www.belgeler.com/blg/2gkf/amartya\\_sen](http://www.belgeler.com/blg/2gkf/amartya_sen)
- Clare, J. ve Horn, T. (2010). Sen and sensibility. *South African Journal of Philosophy*, 29, 74-84.
- Clark, D. A. (2005). Sen's capability approach and the many spaces of human well-being. *The Journal of Development Studies*, 41, 1339-1368.
- Costantini, V. ve Monni, S. (2005). Sustainable human development for european countries. *Journal of Human Development*, 6, 329-351.
- Coşkun, S. (2003). *Çağdaş siyaset felsefesinde negatif ve pozitif özgürlük ayrımı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çeçen, A. (1993). *Adalet kavramı*. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Çelik, S. (2011a). *Modern felsefe-I*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Çelik, S. (2011b). *Modern felsefe-II*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Çelik, S. (2010). *Bilgi felsefesi: İlkçağ'dan yeniçağ'a*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Çotuksöken, B. ve Babür, S. (1993). *Ortaçağda felsefe*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çörekçioğlu, H. (2006). Kantçı otonominin politikası, içinde N. Reyhani (Ed.), *Immanuel Kant: Muğla üniversitesi uluslar arası Kant sempozyumu bildirileri* (ss.439-452). Ankara: Vadi Yayınları.
- Çörekçioğlu, H. (2010). Kant: Çağdaş politik düşüncenin ufku. H. Çörekçioğlu (Der.), *Kant felsefesinin politik evreni içinde* (ss.1-15). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.



- Ecer, A. (2010). Siyaset felsefesinde bir restorasyon: John Rawls ve bir adalet teorisi. *Yeni Yüksektepe E-Dergisi*, 68, 1-10. Erişim tarihi: 16 Ağustos 2010, <http://www.dergi.yeniyuksektepe.org.tr>
- Ege, R. (2008). *Adam Smith'in François Quesnay eleştirisi üzerine* (ss.1-23). Erişim tarihi: 01 Eylül 2011, <http://www.cournot.u-strasbg.fr/users/ege/Smith%20kitabı%20Ege.pdf>
- Ekici, E. (2006). Hobbes ve Rousseau: Toplumsal sözleşme kuramı. *Kayı Dergisi*, 6, 78-89.
- Erbağcı, H. G. (2007). *Augustinus'ta irade özgürlüğü problemi*. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Erdoğan, M. (2001). Özgürlük, adalet, refah. A. Güriz (Ed.), *Adalet kavramı* içinde (ss.171-193). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Erdoğan, M. (2008). Adalet ve eşitlik. *Muhafazâkar Düşünce Dergisi*, 15, 9-22.
- Evans, P. (2002). Collective capabilities, culture and Amartya Sen's development as freedom. *Studies in Comparative International Development*, 37, 54-60.
- Fleischacker, S. (2004). *A short history of distributive justice*. London: Harvard University Press.
- Gorowitz, S. (1994). John Rawls: Bir adalet kuramı. A. De Crespigny ve K.R. Minogue (Edt.), *Çağdaş siyaset felsefecileri* içinde (ss. 267-282). (Çev. S. Can) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gökberk, M. (1996). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gözler, K. (2008). Tabii hukuk ve hukuki pozitivizme göre adalet kavramı. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 15, 77-90.

- Gül, F. (2007). Ütopyalarda devlet. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 45, 52-59.
- Gündoğan, A. O. (2003). *Hak ve adalet* (ss. 1-5). Erişim tarihi: 26 Temmuz 2010, [http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Bildiri/Ali-Osman-Gundogan-Hak ve Adalet.pdf](http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Bildiri/Ali-Osman-Gundogan-Hak%20ve%20Adalet.pdf)
- Güriz, A. (2001). Adalet kavramının belirsizliği. A. Güriz (Ed.), *Adalet kavramı* içinde (ss. 7-37). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Hakyemez, Y. Ş. (2003). Toplum sözleşmesi kavramı ve günümüz insan hakları kuramına etkisi. *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi*, 13, 192-215.
- HDR (2011). *Human development report*. Erişim tarihi: 21 Haziran 2011, [http://hdr.undp.org/reports/global web](http://hdr.undp.org/reports/global%20web)
- Honer, S. M., Hunt, T. C. ve Okholm, D. L. (2003). *Felsefeye çağrı:sorunlar ve seçenekler*. (Çev. Hasan Ünder) Ankara: İmge Kitabevi.
- Huberman, L. (2010). *Sosyalizmin alfabeti*. (Çev. Hasan İlhan) Ankara: Alter Yayıncılık.
- Hume, D. (2009). *İnsan doğası üzerine bir inceleme: Deneysel akıl yürütme yöntemini moral konulara uygulamaya yönelik bir çalışma*. (Çev. E. Baylan) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Işıқтаç, Y. (2010). John Rawls. Ç. Veysel (Ed.), *1900'den günümüze büyük düşünürler* içinde (ss. 3-59). İstanbul: Etik Yayınları.
- İnsel, A. (2000). Özgürlük etiği karşısında iktisat kuramı: Amartya Sen'in etik iktisat öğretisi. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 86, 7-21.
- Kant, I. (2002). *Ahlâk metafiziğinin temellendirilmesi*. (Çev. I. Kuçuradi) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

- Kant, I. (2010). Yaygın bir söz üstüne: “Teoride doğru olabilir ama pratikte işe yaramaz” (teori ve pratik). H. Çörekçioğlu (Der.), *Kant felsefesinin politik evreni içinde* (ss.17-56). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kaya, P. A. (2000). *Sosyal adaletin teorik çerçevesi üzerine bir değerlendirme: Prof. Dr. N. Ekin’e armağan*. Ankara: TUHİS Yayınları.
- Kersting, W. (2010). Politika, özgürlük ve düzen: Kant’ın politika felsefesi. H. Çörekçioğlu (Der.), *Kant felsefesinin politik evreni içinde* (ss.57-79). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kuçuradi, I. (2001). Adalet kavramı. A. Güriz (Ed.), *Adalet kavramı içinde* (ss.39-48). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Küçük, A. (2008). Adalet kavramı ve adalete ilişkin bazı teoriler. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 15, 91-121.
- Lenning, M. (2011). *The concept of justice in the history of economic thought* (pp.1-56). Erişim tarihi: 16 Ağustos 2011, <http://toulouse-justice-2011.fr/fullpapers/e5lenning.pdf>
- MacIntyre, A. (2001). *Homerik çağdan yirminci yüzyula etik’in kısa tarihi*. (Çev. H. Hünler ve S. Z. Hünler) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Macit, M. H. (2009). *John Rawls’da siyasal liberalizmin yeniden inşası*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı. Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Marx, K. (1976). *1844 elyazmaları: Ekonomi politik ve felsefe*. (Çev. Kenan Somer) Ankara: Sol Yayınları.

- Metin, O. (2010). Görülmeyen Adam Smith: Üretim sürecine karamsar bir bakış. H. Kapucu, M. Aydın, İ. Şiriner, F. Morady ve Ü. Çetin (Eds.), *Politik iktisat ve Adam Smith* içinde (ss. 61-76). İstanbul: Yön Yayınları.
- Nussbaum, M. C. (2000). Women's capabilities and social justice. *Journal of Human Development, 1*, 219-247.
- Nussbaum, M. C. (2005). Women's bodies: Violence, security, capabilities. *Journal of Human Development, 6*, 167-183.
- Nutku, U. (2005). *Felsefe ve güncellik*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Osmani, S. R. (2005). Poverty and human rights: Building on the capability approach. *Journal of Human Development, 6*, 205-219.
- Öktem, N. (2001). Adalet kavramı ve sosyal realite. A. Güriz (Ed.), *Adalet kavramı* içinde (ss. 75-83). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Platon (2010). *Devlet*. (Çev. C. Saraçoğlu ve V. Atayman) İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.
- Platon (1982). *Gorgias-söylev sanatı üzerine*. (Çev. M.C. Anday) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Putnam, H. (2003). For ethics and economic without the dichotomies. *Review of Political Economy, 1*, 395-412.
- Qizilbash, M. (1996). Capabilities, well-being and human development: A survey. *The Journal of Development Studies, 33*, 143-162.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. London: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2006). *Halkların yasası ve kamusal akıl düşüncesinin yeniden ele alınması*. (Çev. Gül Evrin) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Rawls, J. (2007). *Siyasal liberalizm*. (Çev. Mehmet Fevzi Bilgin) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Robeyns, I. (2005). The capability approach: A theoretical survey. *Journal of Human Development*, 6, 93-114.
- Rousseau, J. J. (1998). *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı*. (Çev. R.N. İleri) İstanbul: Say Yayınları.
- Saito, M. (2003). Amartya Sen's capability approach to education: A critical exploration. *Journal of Philosophy of Education*, 37, 17-33.
- Salais, R. (2003). *The contours of a pragmatic theory of "stuated" institutions and its economic relevance* (pp.1-22). Erişim tarihi: 24 Ağustos 2010, <http://halshs.archives.ouvertes.fr/docs/00/43/05/43/pdf>
- Sarfati, M. (2009). Ekonomi politiğın insanı "kim" dir? *Çalışma ve Toplum*, 22, 57-96.
- Searle, J. R. (2005). Birleşik Devletler'de çağdaş felsefe. (Çev. Mehmet Atalay) *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 8, 125-149.
- Seker, F. (2009). Amartya Sen'in kapasite yaklaşımı. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 32, 259-280.
- Sen, A. (1979). Equality of what? *The tanner lecture on human values* (pp.195-220). Erişim tarihi: 25 Ağustos 2011, <http://www.dse.unifi.it/sviluppo/doc/subramanian1.pdf>
- Sen, A. (1997). Editorial: Human capital and human capability. *World Development*, 25, 1959-1961.
- Sen, A. (2000). A decade of human development. *Journal of Human Development*, 1, 17-23.

- Sen, A. (2002). Response to commentaries. *Studies in Comparative International Development*, 37, 78-86.
- Sen, A. (2004a). *Özgürlükle kalkınma*. (Çev. Yavuz Alogan) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sen, A. (2004b). Dialogue capabilities, lists, and public reason: Continuing the conversation. *Feminist Economics*, 10, 77-80.
- Sen, A. (2005a). Human rights and capabilities. *Journal of Human Development*, 6, 151-166.
- Sen, A. (2005b). Mary, Mary, quite contrary! *Feminist Economics*, 11, 1-9.
- Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sen, A. (2010). *Kimlik ve şiddet*. (Çev. Ahmet Kardam) İstanbul: Optimist Yayınları.
- Singh, S. K. (2009). Amartya Sen, the idea of justice. *In International Journal On Humanistic Ideology*, 2, 157-160.
- Stanton, E. A. (2007). The human development index: A history. *Political Economy Research Institute Workingpaper Series*, 127, 1-36.
- Tilak, J. B. (2002). Education and poverty. *Journal of Human Development*, 3, 191-207.
- Timuçin, A. (1992). *Düşünce tarihi*. İstanbul: BDS Yayınları.
- Topakkaya, A. (2009). Sosyal adalet kavramı sadece bir ideal midir? *Uluslararası Davraz Kongresi*, 2134-2144.
- Younkins W. E. (2000). Justice in a free society. *Liberty Free Press*. (2000, March 15).  
Erişim tarihi: 02 Aralık 2011, <http://www.quebecoislibre.org/younkins27.html>
- Zaratiegui, J. M. (1999). The imperialism of economics over ethics. *Journal of Markets & Morality*, 2, 208-219.