

T.C.
MANİSA CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
İKTİSAT ANABİLİM DALI
İKTİSADİ GELİŞME VE ULUSLARARASI İKTİSAT PROGRAMI

MİCHAEL J. SANDEL'İN İKTİSADİ ADALET TEORİSİNİN
MODERN TOPLUMDA UYGULANABİLİRLİĞİNİN
ARAŞTIRILMASI

İlhan ÖZGÖK

Danışman
Prof. Dr. Bünyamin DURAN

MANİSA – 2020

T.C.
MANİSA CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
İKTİSAT ANABİLİM DALI
İKTİSADİ GELİŞME VE ULUSLARARASI İKTİSAT PROGRAMI

MİCHAEL J. SANDEL'İN İKTİSADİ ADALET TEORİSİNİN
MODERN TOPLUMDA UYGULANABİLİRLİĞİNİN
ARAŞTIRILMASI

İlhan ÖZGÖK

Danışman
Prof. Dr. Bünyamin DURAN

MANİSA – 2020

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak sunduğum “Michael J. Sandel’in İktisadi Adalet Teorisinin Modern Toplumda Uygulanabilirliğinin Araştırılması” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../2020

İlhan ÖZGÖK

İmza

ÖZET

MİCHAEL J. SANDEL'İN İKTİSADİ ADALET TEORİSİNİN MODERN TOPLUMDA UYGULANABİLİRLİĞİNİN ARAŞTIRILMASI

Hangi din ve millete, hangi inanç ve doktrine sahip olursa olsun her insanın adalete olan ihtiyacı en hayati ve vazgeçilmez ihtiyaçlarının başında gelir. Bu özelliği nedeniyle adalet ilkesi evrensel bir nitelik kazanmış ve tarih boyunca içeriği ve nasıl elde edileceği hakkında bitmez tükenmez doktrin ve teorilere konu olmuştur.

Antik Yunanda Platon ve Aristoteles, Roma döneminde Ulpian ve Augustinus, Orta Çağ'da Thomas Hobbes, İslam dünyasında Farabi ve İbn Miskeveyh ve diğerleri, Yakın Çağ'da Immanuel Kant, John Locke, Jeremy Bentham ve John S. Mill ve son olarak günümüzde John Rawls ve Sandel gibi birçok filozof ve düşünür adalet ilkesi üzerine çalışmışlar, detaylı ve kapsamlı öğretiler geliştirmişlerdir. Ancak hemen hepsinin, özellikle de adaletin tanımı, dayanağı ve kaynağı konusunda oldukça farklı düşündükleri de bir gerçektir. Doğal olarak her bir düşünür farklı bir motivasyon ve saikten hareket etmiştir. Bunlardan kimi refah ve zenginliği önemseyip adaleti refah içerisinde içerilmiş olarak görürken kimileri özgürlükte, kimileri de erdemde içerilmiş olarak görmüştür.

Bu çalışmada ilk önce adaletin tanımı ve çeşitleri ve kapsamı üzerinde kısaca durulduktan sonra tarihi geri planı incelenecek ve bu bağlamda Eski Yunan ve İslam dünyasında adalet teorilerine değinilecektir. Daha sonra ise Yakın Çağ düşünürlerinden konu ile ilgili teoriler gözden geçirilecek ve en son olarak Sandel'in yaklaşımları ele alınacaktır.

ABSTRACT

INVESTIGATION OF THE APPLICABILITY OF MICHAEL J. SANDEL'S ECONOMIC JUSTICE THEORY IN MODERN SOCIETY

No matter which religion, nationality, faith or doctrine people belong to, the need for justice is one of the most vital and indispensable needs of any person. Due to this feature, the principle of justice has gained a universal character and has been the subject of endless doctrines and theories about its content and how to achieve it throughout history.

Many philosophers and thinkers such as Plato and Aristotle in Ancient Greece, Ulpian and Augustinus in the Roman period, Thomas Hobbes in the Middle Ages, Farabi and Ibn Miskeveyh in the Islamic world, Immanuel Kant, John Locke, Jeremy Bentham and John S. Mill in the Close Age and finally in the present time John Rawls and Sandel etc. have all worked on the principle of justice and have developed detailed and comprehensive teachings. However, it is a fact that almost all of them think quite differently about the definition, basis and source of justice. Naturally, each thinker has acted with a different incentive and motivation. While some of them attach importance to prosperity and wealth as they view justice embraced in prosperity, while others regard it as embraced in freedom and others as in virtue.

In this study, firstly, after briefly focusing on the definition, types and scope of justice, its historical background will be examined and in this context, the theories of justice in Ancient Greek and Islamic world will be mentioned. Later, theories developed about the subject by the thinkers of the Middle Ages will be reviewed and finally Sandel's approaches will be discussed.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	VI
ABSTRACT	VII
İÇİNDEKİLER	viii
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	xii
EKLER LİSTESİ	xiii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK ADALET İLKESİ

1.1. İKTİSADİ ADALET	4
1.1.1. İktisadi Adaletin Üç Aşaması	4
1.1.1.1. Katılımcı Adalet	4
1.1.1.2. Dağıtıcı Adalet	5
1.1.1.3. Sosyal Adalet	5
1.1.2. Eşitsizlik ve Yoksulluk Ölçümü	6
1.2. ADALET DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ GERİ PLANI.....	8
1.3. ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE ADALET OLGUSU	10
1.3.1. Sofistler (MÖ 5. ve 4. YY).....	12
1.3.2. Platon (MÖ 427-347).....	12
1.3.2.1. Platon'da Adalet ve Âdil Düzen	13
1.3.2.2. Devlet Yönetimi	17
1.3.3. Aristoteles (MÖ 384 – 322)	18
1.3.3.1. Adalet ve Erdem Anlayışı.....	19
1.3.3.2. Etik ve İyi	20
1.3.3.3. Orta Yol ve Adalet.....	21
1.3.3.4. Hak ve Yasalar	21
1.3.3.5. Dağıtıcı ve Denkleştirici Adalet.....	22
1.3.4. Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Kıyaslanması	24
1.4. İSLAM FELSEFESİ VE ADALET	25
1.4.1. Farabi (872 – 950)	26

1.4.1.1. Farabi’de Adalet.....	27
1.4.1.2. Orta Yol ve İfrat – Tefrit	29
1.4.1.3. Farabi’de Devlet	30
1.4.2. İbn-i Miskeveyh (932 – 1030).....	31
1.4.2.1. İbn Miskeveyh’te Ahlâk ve Adalet	31
1.4.2.2. Nefsin Üç Kabiliyeti.....	33
1.4.2.3. İbn Miskeveyh’e Göre Adalet.....	34

İKİNCİ BÖLÜM

YAKIN ÇAĞ BATI DÜŞÜNÇESİNDE ADALET

2.1. ÖZGÜRLÜKÇÜ (LİBERAL) ADALET YAKLAŞIMI	37
2.1.1. John Locke (1632 – 1704)	37
2.1.1.1. Doğal (Tabii) Hukuk Anlayışı	38
2.1.1.2. Sosyal Sözleşme	39
2.1.1.3. John Locke’ın Liberalizm Kuramı.....	40
2.2. FAYDACI ADALET YAKLAŞIMI	41
2.2.1. Faydacılık (Utilitarianism)	42
2.2.2. Faydacı Ahlâk İlkesi	43
2.2.3. Bentham’ın Faydacı Etiğe Göre Adalet Anlayışı	45
2.2.4. Bentham’da Hukuk ve Adalet	46
2.2.5. Faydacı Öğretiye Karşı Genel İtirazlar	47
2.2.5.1. Faydalı Olan Her Zaman Âdil Midir?	47
2.2.5.2. Birey Hakları İtirazı.....	48
2.2.5.3. Tek Bir Ölçek İtirazı	49
2.2.5.4. Haz Tam Olarak Nedir?.....	51
2.2.6. John Stuart Mill’in Bentham’ın Görüşlerine Katkıları	51
2.2.7. John Stuart Mill’de Adalet	54
2.3. DEONTOLOJİK LİBERAL ADALET YAKLAŞIMI	56
2.3.1. Immanuel Kant (1724 – 1804).....	57
2.3.2. Salt Pratik Akıl ve Evrensel İyi.....	57
2.3.3. Kant’a Göre Özgür ve Özerk Olmak.....	58
2.3.4. Hipotetik ve Kategorik Buyruk	59
2.3.5. Kant’ın Adalet Anlayışı	60
2.3.6. Kant’ın Faydacılık Eleştirisi.....	61

2.3.7. Kant'ın Toplumsal Sözleşme Anlayışı	63
2.4. HAKKANİYETÇİ LİBERAL ADALET YAKLAŞIMI	64
2.4.1. John Rawls (1921 – 2002)	64
2.4.2. Rawls'un Sosyal Adalet Teorisi	65
2.4.3. Toplumsal Sözleşme	66
2.4.4. Başlangıç durumu (Original Position) ve Bilgisizlik peçesi	67
2.4.5. Hakkaniyet Olarak Adalet.....	69
2.4.5.1. Temel, Eşit Hak ve Özgürlükler.....	70
2.4.5.2. Fark İlkesi (Mutluluk ve Refah)	70
2.4.6. Rawls'ın Faydacı Görüş Eleştirileri	71
2.5. LİBERTERYEN ADALET YAKLAŞIMI	72
2.5.1. Robert Nozick (1938 – 2002).....	73
2.5.1.1. Nozick ve Liberteryen Adalet Yaklaşımı	73
2.5.1.2. Bireysel Özgürlükler ve Serbest Piyasa	74
2.5.1.3. Devletin Meşruiyeti	75
2.5.1.4. Minimal Devlet, Anarşik Durum ve Ütopya	76
2.5.1.5. Yetkisel Adalet ve Mülk Edinim Teorisi	78
2.5.1.6. Rawls ve Nozick'in Teorilerinin Kıyaslanması	79

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SANDEL'İN SOSYAL VE İKTİSADİ ADALET YAKLAŞIMI

3.1. MİCHAEL J. SANDEL'İN HAYATI	81
3.2. ESERLERİ	82
3.3. KOMÜNİTERYANİZM (CEMAATÇİLİK-COMMUNITARIANİZM)	83
3.4. BİR KOMÜNİTERYAN OLARAK SANDEL.....	86
3.5. ADALETE İLİŞKİN ERDEM TARTIŞMALARI.....	87
3.5.1. Refah Erdemi	87
3.5.2. Özgürlük Erdemi	88
3.5.3. Erdemi Geliştirme.....	89
3.6. SANDEL'İN LİBERALİZM ANLAYIŞI	90
3.7. SANDEL'İN, KANTÇI (ADALET ERDEMİNİN GELİŞTİRİLMESİ) YAKLAŞIM HAKKINDA GÖRÜŞLERİ.....	91

3.7.1. Sandel'e Göre Deontolojik Liberalizm Yaklaşımı.....	91
3.7.2. Kant'ın İlkelerindeki Zorluklara İlişkin Değerlendirmeler.....	91
3.7.2.1. Ödeve Uygun Eylemde Bulunma ve Özerklik	92
3.7.2.2. Herkesin Kendi Ahlak Yasasını Belirlemesi	93
3.7.2.3. Ödev Ahlakına Uygun Davranışların İstisnaları Olabilir Mi?	93
3.8. SANDEL'İN FAYDACI (REFAHÇI) ADALET YAKLAŞIMI	
HAKKINDA GÖRÜŞLERİ	95
3.8.1. Birey Hakları Feda Edilebilir mi?	96
3.8.2. Fayda Ölçülebilir Mi?	97
3.8.3. Fayda Temelli Özgürlük İddiasına Sandel'in İtirazları.....	98
3.8.4. John S. Mill'in Teoriye Katkılarına Sandel'in Cevapları.....	99
3.9. SANDEL'İN LİBERAL (ÖZGÜRLÜÇÜ) ADALET YAKLAŞIMINI	
HAKKINDA GÖRÜŞLERİ	101
3.9.1. Sandel'in, Rawls'un Hakkaniyet Olarak Adalet Yaklaşımı Eleştirileri	102
3.9.1.1. Başlangıç Durumuna İtirazlar	103
3.9.1.2. Sandel'e Göre Sözleşme Kuramının Ahlâki Temeli.....	105
3.9.1.3. Cehalet Peçesi ve Toplumsal Sözleşme Kuramının Arka Planı	107
3.9.1.4. Adalet Arayışında Bireysellik ve Çoğulculuk	110
3.9.1.5. Hakkın İyiye Önceliği Tartışması	111
3.9.2. Sandel'e Göre Benlik (Self) ve Mülkiyet	112
3.9.3. Adalet'in Önceliği Tartışması.....	114
3.9.4. Adalet Koşullarının Kendine Dönüşlü (Reflexive) Boyutu.....	116
3.9.5. Eşitlikçilik ve Fark İlkesi.....	118
3.9.5.1. Doğal Özgürlük	119
3.9.5.2. Liberal Eşitlik.....	119
3.9.5.3. Demokratik Eşitlik	120
3.9.6. Fırsat Eşitliği ve Ortak Servetler	121
3.9.7. Nozick'in Ortak Servetler İlkesine İtirazları	123
3.9.8. Sandel'in, Nozickçi (Liberteryen) Adalet Yaklaşımı Eleştirileri	124
3.9.2.1. Kusurlu Rıza.....	125
3.9.2.2. Sahiplik ve Mülkiyet Tartışmaları.....	127
3.10. SANDEL'İN ADALET TEORİSİ YAKLAŞIMI.....	127
3.10.1. Ortak İyi Anlayışını Siyasete ve Topluma Hâkim Kılmak.....	128
3.10.1.1. Vatandaşlık Erdemi ve Fedakârlık	129
3.10.1.2. Serbest Piyasa İçin Ahlaki Sınırlar	129
3.10.1.3. Gelir Eşitsizliği ve Yurttaşlık Erdemi.....	130
SONUÇ	131
KAYNAKÇA	137

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

b.	Baskı
bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
Dü.	Düzenleyen
Hz.	Hazreti
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
vs.	vesaire

EKLER LİSTESİ

EK 1: Dış Kapak Örneği

EK 2: İç Kapak Örneği

EK 3: Tez Sırtı Örneği

EK 4: Yüksek Lisans Tez Onay Sayfası

EK 4: Tez Veri Giriş ve Yayımlama İzin Formu

EK 6: Yemin Metni

EK 7: Türkçe Özet

EK 8: İngilizce Özet (Abstract)

EK 9: Teşekkür Metni

EK 10: Simge ve Kısaltmalar

GİRİŞ

Adalet, insanların toplum hayatına başladığı zamandan beri en çok ihtiyaç duyduğu ilkelere biridir. Adalet öyle önemli bir ihtiyaçtır ve ona ulaşmak o kadar zordur ki bu özelliği onu bir özlem haline getirmiştir. Adalet olan bu ihtiyaç ve özlemin yanında gizemli yapısı bu kavrama daha cazibeli bir hâl sağlamıştır. Adaletin egemen olduğu bir devlet, bir medeniyet ideali tarihteki hemen bütün filozof, düşünür, siyaset bilimci ve meraklı zihinleri bu konu hakkında düşünmeye sevk etmiştir. Bu ideal çerçevesinde yapılan çok sayıda çalışma ve üretilen birçok tanım ve kavrama rağmen adaletin tanımı ve içeriği üzerinde hala uzlaşamadığını da belirtmekte fayda vardır. Ayrıca hangi yöntemlerle tesis edilebileceği ve nasıl uygulanacağı da ayrı bir tartışma konusudur.

Adalet, kavram olarak kesin ve belirgin değildir. Zamandan zamana ve toplumdan topluma değişen göreceli bir yapısı vardır. Her toplum yaşam koşullarına, dini inançlarına ve toplumsal yapılarına göre adalet anlayışları geliştirmiştir. Bu nedenle adalet kavramı olarak ortak olsa da tanım olarak değişkendir. Tarihte adalet üzerine çalışmış, görüş belirtmiş ve kendi ekolünü oluşturmuş en meşhur filozof, düşünür ve siyaset bilimcilerin fikirleri kıyaslandığında ortaya çıkan fark bu durumun bir delilidir. Antik Yunan'dan Roma'ya, İslam dünyasından Orta Çağ ve Yakın Çağ Avrupa'sına bakıldığında bu farklar görülebilmektedir.

Adalet, üzerinde bu kadar çalışılmış, düşünülmüş, tarihin en meşhur şahsiyetlerini cezbederek üzerinde çalıştırmış ve birçok tanım ve fikir ürettirmiş olmasına rağmen tüm gizemini ilk günkü gibi üzerinde taşımaktadır. Kelsen'in (1973) ifadesi ile *“Başka hiçbir soru, bu kadar tutkulu bir şekilde tartışılmamış; başka hiçbir soru böylesine çok kan ve gözyaşı dökülmesine sebep olmamış ve başka hiçbir soru Eflatun'dan Kant'a en ünlü düşünürlerin yoğun ilgisine konu olmamıştır. Ancak başka hiçbir soru bugün, diğer zamanlarda olmadığı kadar da cevapsız kalmamıştır”* (Kelsen, 2013: 431).

Doğası itibariyle adalet halen tartışılmaya ve yorumlanmaya devam edilmektedir. Ancak bazı temel unsurları üzerinde görüş birliği olduğu söylenebilir. En basit haliyle *“Her hak sahibine hakkının verilmesi”* şeklinde

ifade edilen adalet tanımına göre öncelikle her bireyin hakları belirlenmeli, bu haklara erişmesi sağlanmalı ve bu haklar güvence altına alınmalıdır.

Özellikle belirtilmesi gereken bir nokta da adalet mutlak eşitlik ve mutlak özgürlük anlamlarına gelmemektedir. Zira bir insan için ancak eski zamanlarda doğa yaşamında mutlak özgürlük söz konusu olabilirdi. Ancak doğa yaşamından vazgeçip toplumsal bir yaşam tarzına geçen insanoğlu bu aşamada birçok özgürlük hakkından feragat etmek zorunda kalmıştır. Mülkiyet alanlarının daralması ve sınırlandırılması, avlanma ile alakalı getirilen kısıtlar, tarım alanlarının parsellenmesi bu konuya örnek teşkil etmektedir. Ayrıca bu sınırlamalar gelişen toplumsal düzen ile artarak devam etmiştir.

Adalet toplumsal bir kurum olarak ele alınmasına rağmen aynı zamanda insan yaşamına hukuki, ahlâki, ekonomik ve siyasi yönlerden etki eden önemli bir kurumdur. Bir insanın ailesiyle, komşularıyla, arkadaşlarıyla bir anlamda diğer bütün insanlarla ve siyasi mekanizmalarla (yerel yönetim, devlet vs.) kurduğu ilişkilerin temelinde adalet kurumu kilit bir rol üstlenir. Bu nedenlerle adalet üzerine yapılan tanımlama ve değerlendirmelerin siyaset, ekonomi, ahlâk ve hukuktan bağımsız olması düşünülemez. Tüm bu kavramlar devletleri, medeniyetleri, toplumları, aileleri ve insanları bir arada tutan yegâne unsurlardır. Bu kavramlarda meydana gelebilecek zafiyet ve yozlaşma zamanla bozulma, dağılma ve çökuşlere sebebiyet verebilmektedir. Bu nedenlerle adalet kavramı tek başına tartışıldığı kadar âdil siyaset, âdil ekonomi, âdil bir hukuk sistemi ve âdil ahlâk kuralları olarak da tartışıla gelmiştir. Bu durum adaleti sadece filozofların tartıştığı bir konu olmaktan çıkarmış ve siyasetçi, ekonomist, din ve kanaat önderlerini de tartışma alanı içine dâhil etmiştir.

Bu çalışmamızın amacı, tarihsel süreç içerisinde yoğun bir şekilde tartışılan adalet kavramının hem epistemolojik kökenlerini tespit edebilmek hem de Yakın Çağ siyaset felsefesinde geliştirilen öğretilerde aldığı konumu ve günümüzde geldiği noktayı tespit ederek Michael J. Sandel'in görüşleri üzerinden iktisadi ve sosyal adaletin nasıl tesis edilebileceği dair tartışmaları incelemektir. Zira adalet kavramı sadece hukuk alanının konusu olmakla kalmamış iktisadi ve sosyal adalet anlayışıyla toplumsal olguların merkezine de yerleşmiştir. Bu konudaki çalışmaların akademik literatürümüze katkı sağlayarak hem teorik hem de pratik çalışmalara fayda sağlayacağını düşünmekteyiz.

Çalışmamızın kapsamı, Antik Yunan felsefesi, İslam felsefesi, Yakın Çağ Batı felsefesi ve son olarak günümüz siyaset felsefesi üzerinden genel de adalet, özel de ise iktisadi ve sosyal adaleti içermektedir. Ayrıca devletin (yönetim erkinin) meşruiyeti üzerine tartışmalara da değinilecek olup adil bir düzen ve toplum tesisi için öne sürülen yöntemler incelenecektir.

Bu çalışmamızda Michael J. Sandel hakkında bilgi verdikten sonra adaletin tarihsel süreç içerisindeki gelişimine göz atıp günümüz tartışmalarının merkezine odaklanacağız. Günümüze hâkim olan ve siyaset tartışmalarının merkezinde yer alan en önemli üç öğreti olan Faydacılık, Liberalizm ve Deontolojik akımları araştırdıktan sonra Sandel'in bu öğretiler hakkındaki görüşlerini değerlendireceğiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK ADALET İLKESİ

En genel ve basit tanımıyla “her hak sahibine hakkının verilmesi” olan adalet kavramında esas sorun -yukarıda bahsi geçtiği üzere- herkesin hakkının tespiti ve ayrıca ‘vadenin’ yani hakkın teslim edileceği doğru zamanın belirlenebilmesidir. Konu ekonomik ve sosyal adalet olduğunda da benzer sorularla karşı karşıya kalmaktayız. Doğa durumunda bulunan insanların mevcut kaynaklara erişme ve faydalanma noktasından hak olarak eşit durumda oldukları varsayılır. Onları engelleyici sistem ve yasalar henüz mevcut değildir. Ancak faydalanmaları eşit derecede olmaz. Zira birinci olarak coğrafi ve doğal sebeplerle kaynaklara eşit oranda erişemezler. İkinci olarak erişebilen bireyler arasında da farklar oluşur. Birincil kaynak olarak nitelenen yeme, içme ve barınma gibi zorunlu ihtiyaçlara duyulan arzu ve elde etme gayreti nispeten eşit düzeyde sayılabilir. Zira bu ihtiyaçlar yaşamın devamı için elzemdir. Ancak ikincil kaynaklara erişme noktasında insanların istek, heves, gayret ve yetenek gibi farkları nedeniyle erişim ve fayda farkları ortaya çıkar. Zamanla toplumsallaşma süreci içerisinde bu farklar, kaynaklara erişim yetkinliği ve

fırsat eşitliğinin bozulmasına sebep olur ki günümüz ekonomik sistemlerinde bile en temel sorunlardan ikisi olarak devam etmektedirler.

Öncelikle iktisadi ve sosyal adaletin ne oldukları ve farklarına değinecek olursak, bu iki kavramı net olarak birbirinden ayırmak zordur. İçerdikleri kavram ve normlar çoğunlukla kesişir. Duruma göre birbirlerinin sebebi ya da sonucu olabilmektedirler. Biz burada sosyal adaleti, iktisadi adaletin alt başlığı olarak inceleyeceğiz.

1.1. İKTİSADİ ADALET

İktisadi adalet; kaynaklara ve fırsatlara erişimde fırsat eşitliği, âdil ücretler, üretilen servetin âdil paylaşımı, güvenli ve sağlıklı çalışma koşulları, örgütlenme hakları, en dezavantajlılar lehine pozitif ayrımcılık gibi konuları içermektedir. Bunlardan en dezavantajlılar lehine veya yeniden dağıtımçı politikalar hem iktisadi hem de sosyal adaletin ortak ve en önemli konularındandır.

Ekonomik adalet, sosyal adalet ve refah ekonomisinin bir bileşenidir. Nihai amacı, her kişinin onurlu ve üretken bir hayata sahip olabilmesini için yeterli bir maddi temel oluşturabilecek fırsatları sağlayacak ekonomik kurumlar inşa etmeye esas bir dizi ahlaki ve etik ilkeler setidir.

1.1.1. İktisadi Adaletin Üç Aşaması

Louis O. Kelso ve Mortimer J. Adler, 1958 yılında kaleme aldıkları ‘The Capitalist Manifesto’ adlı eserlerinde ekonomik adalet sistemini, üç temel ve birbirine bağlı prensip ile tanımlamışlardır: katılımcı adalet, dağıtıcı adalet ve sosyal adalet (Center for Economic and Social Justice, 2020: 1). Bu üç ilke bir taburenin ayakları gibi düşünülecek olursa bu ilkelerden herhangi birinin zayıflaması veya eksilmesi halinde ekonomik adalet sistemi çökecektir.

1.1.1.1. Katılımcı Adalet

Kazanç sağlamak için her birimizin ekonomik sürece nasıl katıldığımızı inceler. Katılım ilkesi eşit sonuçları garanti etmez. Bununla birlikte, herkesin pazarlanabilir mal ve hizmetlerin üretimine -işçinin emeğiyle, işverenin ise

sermayesi ile- katılma/katkıda bulunma konusunda sürece eşit katılım hakkına sahip olması gerekir. Bu nedenle, bu ilke, tekelleri, özel ayrıcalıkları ve her bireyin tam katılımına ve ekonomik güvenine karşı diğer dışlayıcı sosyal engelleri reddeder.

1.1.1.2. Dağıtıcı Adalet

Her bir kişinin emek ve sermaye girdilerine uygun bir ekonomik semerenin paylaşımında ‘çıktı’ veya ‘çıkar’ haklarını tanımlar. Dağıtıcı adalet, özel mülkiyetin serbest ve açık bir pazardaki dağıtım özellikleri sayesinde otomatik olarak katılımcı adalete bağlanır ve gelirler üretken katkılarla ilişkilendirilir. Yani herkes üretime katkısı oranında üretilen katma değerden payını alır. Dağıtıcı adalet ilkesi mülkiyet ve sözleşmelerin kutsallığını içerir. Dağıtıcı adalet, katılımcı adaleti izler ve tüm bireylere gelir getirici faaliyetlerin semeresini elde etme ve bunlardan yararlanma fırsatı eşit sağlanamadığında bozulur.

Dağıtıcı adalet bazen ‘yeniden dağıtıcı politikalar’ veya ‘yardım politikaları’ ile karıştırılmaktadır. Yeniden dağıtıcı politikalar, üretilen katma değer (servetin veya refahın) paylaşımı sonrası en dezavantajlıları koruma ve durumlarını düzeltme amaçlı yapılan sosyal politikalar. Yardım politikaları ise kamu ya da özel yardım kuruluşları tarafından yapılan yardımları içerir. Üretim süreci ve üretime katılım ile bağı yoktur.

1.1.1.3. Sosyal Adalet

İktisadi adaletin hem bir alt kolu hem de bir üst başlığı olabilen sosyal adalet geniş bir kavramsal içeriğe sahiptir. Bireyin içerisinde yaşadığı toplum, devlet ve hatta dünya düzeyinde temel hak ve özgürlüklere sahip olması, dini, ırkı, dili, rengi nedeniyle ayrımcılığa uğramaması, eğitim, sağlık, ulaşım gibi temel kamusal hizmetlerden eşit olarak yararlanabilmesini sağlayacak sosyal bir statüye sahip olmasını tanımlar.

Girdi (emek/sermaye) ve/veya çıktı (ücret/kâr) kavramlarının uygulamadaki çarpıklıklarını tespit eden ve herkes için âdil ve dengeli bir ekonomik düzenin sağlanması için gereken düzeltmelere rehberlik eden ‘geri

bildirim ve düzeltme' ilkesidir. Bu ilke, ekonomik sürece katılıma engel teşkil eden haksız bariyerler, tekeller veya bazılarının mallarını/avantajlarını başkalarına zarar vermek veya sömürmek için kullanması nedeniyle ihlal edilmektedir.

Katılımcı ve Dağıtıcı Adalet, bir sistemdeki veya kurumdaki herkes için tam olarak işlediğinde ekonomik uyum ortaya çıkar. Sosyal Adalet, tekelleri kontrol etme, sosyal kurumlar için de kontroller ve dengeler oluşturma amacıyla dağıtımı (çıkışı) katılımla (girdi) yeniden senkronize etmek için yönergeler sunar. Ekonomik adaletin ilk iki prensibi, genel olarak insanların ebedi adalet arayışından doğar. Bu da girdi ve çıktı arasındaki otomatik dengeyi gerektirir. Sosyal Adalet ise, hak, sevgi ve paylaşmak gibi diğer evrensel değerler için uğraşan insanı yansıtır. İnsanları olanın ötesine, olması gerekenin seviyesine bakmaya ve sistemlerini her insanın iyiliği için sürekli olarak onarmaya ve geliştirmeye zorlar.

1.1.2. Eşitsizlik ve Yoksulluk Ölçümü

Gelir, servet ve fırsat eşitsizliği geçmişin de günümüzün de bir gerçeği olarak önümüzde durmaktadır. Her ne kadar bu eşitsizliği ortadan kaldırmak ve iktisadi adaleti sağlamak temel amaç olsa da bunu başarmak oldukça zor ve ne zaman gerçekleştirilebileceğine dair de iyimser bir tahmin yoktur. Bu mücadelede daha ampirik veriler üzerinden değerlendirme yapmak ve çözüm üretmek üzere mevcut eşitsizlik ve yoksulluğun ölçülmesine artan bir ilgi olmuştur. Geleneksel olarak gelir eşitsizliği ve yoksulluğa odaklanan bu alan ilk olarak, belirli bir boyutta bireysel avantaj ölçüsü olduğu varsayımı üzerine inşa edilmiştir. Analizin özü bu özel avantaj kavramının dağılımı ile ilgilidir.

Ekonomide gelir eşitsizliği, gelirlerin bireyler, gruplar, nüfuslar, sosyal sınıflar veya ülkeler arasında dağılımında önemli farklılıklar bulunması ile ortaya çıkmaktadır. Gelir eşitsizliği, sosyal tabakalaşma ve sınıflaşmanın da hem sebebi hem sonucudur. Zenginlik, siyasi güç ve sosyal statü eşitsizlikleri gibi diğer birçok eşitsizlik formunu etkiler ve bunlardan etkilenir. Gelir, bireylerin ve ailelerin sağlığını ve refahını etkileyen yaşam kalitesinin önemli bir belirleyicisidir ve cinsiyet, yaş, ırk veya etnik köken gibi sosyal faktörlere göre değişir (Carter ve Howard, 2019: 1).

2018 Dünya Eşitsizlik Raporu'na göre gelir eşitsizliği geçen yıllarda hemen hemen dünyanın her bölgesinde artmıştır. Benzer gelişmişlik seviyesine sahip ülkeler bile kıyaslandığında eşitsizlik seviyelerinde ciddi farklar görülmektedir. Bu da ulusal kurum ve politikaların eşitsizliğin şekillenmesinde ne kadar etkin rol oynadıklarını göstermektedir. Bu rapora göre gelir eşitsizliğinin en düşük olduğu bölge Avrupa, en yüksek olduğu bölge ise Ortadoğu'dur. "2016'da ülkenin en çok kazanan %10'luk kesiminin (en üst %10'luk gelir dilimi) toplam ulusal gelirden tek başına aldığı pay Avrupa'da %37, Çin'de %41, Rusya'da %46, Kanada ve ABD'de %47; Sahra altı Afrika, Brezilya ve Hindistan'da %55 civarındadır. Ortadoğu'da, tahminlerimize göre dünyanın en eşitsiz bölgesinde ise en üst %10'luk kesim ulusal gelirin %61'ine sahiptir" (Alvaredo, Chancel, Piketty, Saez, ve Zucman, 2019: 9).

Ekonomik büyümenin neticesi olarak elde edilen refahın âdil bir şekilde paylaşılmadığı ve ayrıca ekonomik krizlerin sadece fakir ve zengin arasındaki eşitsizliği arttırdığına dair yüksek boyutta endişeler bulunmaktadır (OECD, 2019: 1). Dünya ve ülke ekonomileri genel olarak sürekli bir büyüme içerisinde olsa da elde edilen servetin belli bölgeler, devletler ve kişiler elinde toplanmaya devam ettiği görülmektedir. 1980'den sonraki dönemde artan liberal ekonomi anlayışları ve kapalı (Hindistan) ya da komünist ekonomilerin (Çin) nispeten serbest ticarete geçiş yapmaları ile büyük bir ekonomik büyüme sağlanmış ancak dünya genelinde gelir eşitsizliği artmaya devam etmiştir. Bu süreçte elde edilen servetten dünyanın en zengin %1'i en fakir %50 den iki kat fazla kazanç elde etmiştir (Alvaredo, Chancel, Piketty, Saez, ve Zucman, 2019: 11). 1980'den bu yana Kuzey Amerika, Rusya, Çin ve Hindistan'da gelir eşitsizliği hızla artmıştır. Avrupa'da da artış olmasına rağmen diğer bölgelere göre düşük olmuştur. Bu durumun sebepleri incelendiğinde Rusya, Çin ve Hindistan'da rejim ve ekonomi politikalarında değişmeye bağlı yaşanan ekonomik büyüme, eski devletçi politikaların tam terkedilememesi, sosyal devlet ve insan hakları kavram ve kurumlarının yeterince gelişme gösterememesi eşitsizliğin artmasına neden olduğu değerlendirilmektedir. Amerika'da ise liberal ekonomi anlayışı, eğitim eşitsizliğinde artışlar ve ücret adaletsizliğinin yüksekliği sebepler olarak görülmektedir. Avrupa ise sosyal politikalara daha fazla ağırlık vererek dünya geneline göre bu konuda nispeten daha başarılı olmuştur.

Ekonomik eşitsizlik dünya genelinde yaygındır ve bir ölçüde de kaçınılmazdır. Eğer ki artan eşitsizlik doğru şekilde izlenmez ve analiz edilmezse, çok çeşitli ekonomik, sosyal ve politik sorunlara yol açabilir.

1.2. ADALET DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ GERİ PLANI

Adalet ilkesini daha iyi anlamak ve kavramak için tarihsel süreç içerisindeki gelişimi ve değişimini incelemek gerekir. Zira her dönem ve her ekol kendi spesifik yapı ve özel şartları gereği adalet ilkesine farklı bir anlam yüklemiştir. Adaleti tanımlama, âdil bir düzen ve yönetim inşa etme çalışmalarında şüphesiz düşünürlerin yaşadıkları zaman, içinde buldukları siyasi ortam, yaşanan toplumsal olaylar ve dini inançlar da etkili olmuştur.

- Platon, Pelopones Savaşları sonrası çöken Atina demokrasisi ve çok ümit bağladığı yeni yönetimin “*o zamanın en doğru adamı olduğunu çekinmeden söyleyebileceğim yaşlı dostum*” (Platon, 2010: 83) diye ifade ettiği Sokrates’i hile ve iftira ile idam etmeleri neticesinde demokrasiye olan inancını kaybetmiş ve doğru ve âdil devlet anlayışını krallık olarak belirlemiştir. Ancak bu krallıkta ya filozoflar kral olmalı ya da krallar filozof olmalıdır (Platon, 2015: 182, 473d). Ayrıca âdil düzen için sınıflı bir toplum yapısı öngörmüş ve herkesin yetenek ve kabiliyetlerine göre bir sınıfa ait olacaklarını belirtmiştir. Her kişi ait olduğu sınıfa uygun olarak çalışmalı ve yaşamalı, başka sınıf ve işlere asla karışmamalıdır.
- Aristoteles ise yaşamı itibariyle halkın ve siyasetin içinde olmuştur. Makedonya Kralı Philippos, on üç yaşındaki oğlu İskender’in eğitimi için onu saraya çağırılmış ve yedi yıl boyunca ileride Büyük İskender olacak öğrencisinin hocalığını yapmıştır. Bu itibarla Platon’a göre daha pratik teoriler üretmiştir. Ona göre adalet; ölçülülük ve orta kararlılıktır. Uygulamada dağıtıcı ve denkleştirici adalet yöntemlerini savunur.
- Ünlü Roma hukukçusu Ulpian ise adaleti “*herkese payına düşeni vermek konusunda sürekli olarak ve sonsuz şekilde çaba harcanması*” (Güriz, 1990: 14) olarak tanımlamıştır. Bu yaklaşım adalet ve hukuk teorisinde günümüze kadar geçerliliğini ve etkinliğini sürdürmüştür.
- Roma, Hristiyanlığın yükselişinden sonra 5. yüzyıl başlarında Vizigotlar tarafından yerle bir edilmiş ve yağmalanmıştır. Bu olay, felaketin sebebi

olarak eski Roma tanrılarının terkedilmesinin gösterilmesine ve Hristiyanlık karşıtlığının artmasına sebep olmuştur. Bu sürece tanıklık eden Aziz Augustinus, "Tanrı Devleti"ni yazmıştır. Bu tasarımda iman edenler Tanrı devletinde refah içinde yaşayacaklar, iman etmeyenler ise zulüm, sefalet ve adaletsizliğin olduğu şeytan devletinde yaşayacaklardır (Yeşilyaprak, 2004: 61). Görüleceği üzere Augustinus adaleti ve âdil düzeni Hristiyanlık dini ile bağdaştırmış, dünya ve ahiret saadetinin dindar bir Hristiyan olmakla mümkün olacağını savunmuştur.

- Thomas Hobbes, İngiltere'deki iç savaş sonrasında sürgündeyken "Leviathan"ı yazmıştır. Hobbes bu kitabında refah ve barış içinde yaşayan bir devlet yaratmaya çalışır. Leviathan'ı bir din ve dünya devleti olarak tanımlamıştır (Hobbes, 2007: 5). Hobbes'a göre adaletin tesisi için temel şartlar toplumda güven ve düzenin sağlanmasıdır. Ayrıca sözleşme hukuku üzerinde durmuş ve sözleşmeye aykırı hareketleri adaletsizlik saymıştır.
- Immanuel Kant, adaletin asli unsurunun "hürriyet" olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca üç ilke üzerinde durmuştur; şerefli yaşamak, kimseye zarar vermemek ve herkese payına düşeni vermek.
- Faydacı görüş (J. Bentham ve J. S. Mill) adaletin tespiti ve tesisi için "fayda" ilkesini esas almıştır. Onlara göre adalet ve fayda eş anlamlıdır. Kişiler adalet duygusu ve fayda ilkesi arasında bir ilişki kurarak doğru davranışlara yönelir ve adaletsiz-hatalı davranışlara karşı bir tavır gösterirler.

Günümüz anlayışı irdelendiğinde ise adalet ve âdil düzen kavramlarının, hukuk ve hukuk sistemi ile eş anlamlı hale geldiğini görmekteyiz. Buna göre adalet, hukuk sisteminin işlemesi ve kanunların uygulanmasıdır. Bu anlayış adalet kavramını hukukun sınırlarına hapsedmiştir. Zira hukuk belli bir toplum ve zaman için geçerli olan adalet uygulamalarıdır. Bu uygulamaların her zaman âdil ve doğru olduğu iddia edilemez. Hukuk sisteminin işlemesi ve kanunların uygulanması kesin bir ifade ile adaletin sağlandığı anlamına da gelmemektedir. Adalet ise çok daha geniş, toplumlar ve zamanlar üstü bir kavramdır.

Hukukun oluşum ve gelişim süreci içerisinde belirli zamanlarda belirli unsurlar ön plana çıkmış ve bu unsurlar hukuk tanımı içerisinde ağırlık kazanmıştır. Bu nedenle hukuk çeşitli görünümlere sahip olmuştur. Buna göre

hukuk bir ideal, bir fenomen, bir bilim dalı ve bir sosyal düzen olarak ele alınabilmiştir (Çeçen, 1975: 72).

Toplumsal adalet terimi ilk kez John S. Mill tarafından ortaya atılmıştır. Toplumsal adalet genel anlamda dağıtıcı adalet olarak da tanımlanmaktadır. Hayek “*kimsenin dağıtım yapmadığı yerde dağıtıcı adalet olamaz*” demektedir (Azid ve AL Rawashdeh, 2017: 2). Bu itibarla sosyal ve toplumsal adaletin tesisinde siyasi sistem ve mekanizmalar büyük önem arz etmektedir. Dağıtıcı adalet, idari ve siyasi kurumların daha etkin ve daha müdahaleci olmasını gerektirmektedir. Bu kurumların etkinliği sayesinde ekonomi ve piyasa üzerindeki regülasyonlar arttırılarak toplumsal adalet sağlanabilir.

1.3. ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE ADALET OLGUSU

Günümüzde tüm tarihi gelişim ve birikime rağmen felsefe denilince ilk akla gelenler Yunan Felsefesi ve Yunan filozofları olan Sokrates, Platon ve Aristoteles olmaktadır. Gerçekten de adı geçen bu filozoflar Antik Çağ felsefesinden itibaren günümüze kadar düşünce ve fikir dünyasına derinden etki etmiş ve büyük bir miras bırakmışlardır. Ancak burada bir noktayı da belirtmekte fayda vardır. O da Antik Çağ felsefesinin tek kaynağı veya tek başlangıcı Yunan felsefesi olmadığıdır. Zira MÖ 6. ve 5. yüzyıllar arasında dünyanın farklı coğrafyalarında felsefenin ve düşünce dünyasının temellerini atan düşünürler yaşamışlardır. İran’da Zerdüşt (MÖ 628-551), Yunan’da Thales (MÖ 625- 547), Hindistan’da Siddhartha Gautama (Buda – MÖ 563-545), Çin’de Konfüçyüs (MÖ 551-479) ve yine Çin’de Lao-Tzu (MÖ 6. yy) (Cevizci, 2009: 5) bunlardan bazılarıdır.

Görüleceği üzere aynı yüzyıllarda (MÖ 6. ve 5. yy) dünya fikirsel ve düşünsel bir devrim geçirmekte ve bir aydınlanma yaşamaktadır. Bunun yanında dünyanın başka coğrafyalarında da benzer düşünürler yaşamış ve fikirsel aydınlanmalar yaşanmış olmasına rağmen yazılı kayda geçirilemediği için günümüze ulaşamamış isimler de olması muhtemeldir. Zira en ünlü filozoflardan biri olan Sokrates, yazının insan zihnini tembelleştirdiğini düşündüğü için hiç yazılı eser bırakmamıştır. Öğrencisi Platon eğer onun diyaloglarını, dolayısıyla fikirlerini yazıya geçirmemiş olsa muhtemelen onu bu denli tanıyamayacaktık. Tüm bu büyük zihinler yaşadıkları dönemin ve içinde

buldukları toplumların sorunları, kaotik yapıları ve düzen problemleri ile ilgili düşünmeye başlamışlar ve dünyaya farklı bir perspektiften bakarak yeni fikirler üretmişler ve yeni bir düzen oluşturmaya çalışmışlardır.

Bu coğrafyalar ve filozoflar arasından Yunan filozoflarının öne çıkması ve günümüz dünyasında daha etkin olmasının birçok sebebi vardır. Bu konu bu tezin konusu olmadığı için üzerinde durulmayacaktır. Ancak burada bu kadarını söyleyebiliriz ki günümüz batı dünyasının felsefi temelini Yunan felsefesi oluşturmaktadır ve son birkaç yüzyılda birçok alanda olduğu gibi fikri alanda da batılı ülkelerin hâkimiyeti olduğu ve bu durumun Yunan felsefesinin öne çıkmasında etkili olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Antik Yunan fikir ve felsefe dünyasında iyilik, doğruluk, mutluluk, âdil, adalet, toplum ve devlet kavramları birlikte, birbiri ile ilişkili ve bağıntılı olarak ele alınır. Bunlar siyaset tartışmalarının yapı taşlarıdır. Çünkü iyi bir devlet düzeni için adaletin tesis edilmesi, adaletin tesisi için genel olarak iyinin, doğrunun tespit edilmesi ve bireyden başlayarak topluma ve devlete mâl edilmesi amaçlanır.

Yunan siyaset düşüncesinde devlet yönetimleri monarşi, oligarşi, aristokrasi, demokrasi birbirleri ile kıyaslanarak değerlendirilir. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki Yunan toplumunun o dönemki siyasi yapısı devlet yönetim şekilleri üzerinde doğrudan etkilidir. Zira o dönem Yunanistan ve ege kıyıları Polis denilen şehir devletleri şeklinde örgütlenmiştir. Bu şehirler küçük, birbirlerinden bağımsız, birbirlerine rakip, siyasal birlik istemeyen ve sürekli çatışma ve savaş halinde olan siyasal yapılarıdır. Sınıfsal toplum yapısı içindeki seçkin tabakanın sürekli yönetimde söz sahibi olmak istemesi ilk dönem demokrasi uygulamaların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Küçük ve göreceli olarak az nüfuslu bu siyasi yapı, demokratik yönetim biçimlerinin ilk örneklerini uygulanabilir kılmıştır. Ancak o zamanki demokrasi sisteminin günümüzdekinden hayli farklı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Zira sınıfsal toplum yapıları içinde sadece seçkin sınıf yönetimde söz sahibi olabilirdi. Kadın ve köle gibi alt sınıfların toplum ve yönetim içinde yerleri yoktur. Bu haliyle toplumun geneline yayılmış bir demokrasi anlayışı henüz gelişmemiştir. O dönem Yunan filozofları da demokrasi yanlısı değildirler. Platon demokrasiyi “sınırsız ve dizginlenemez özgürlük” olarak tanımlar (Kuçuradi, 1998: 21).

Aristoteles için ise en iyi siyasal düzenden bir sapmadır. Yoksulu korur, gözetir ancak toplumun geneli için iyiyi hedeflemez ve ortak yararı korumaz.

Antik Yunan felsefesini özellikle de Sokrates ve Platon dönemlerini daha iyi anlayabilmek için Sofistleri de kısaca tanımlamak gerekmektedir. Zira Platon'un yazmış olduğu diyaloglarda Sokrates, Sofistlerle müzakere ederek bir anlamda onların yanlış fikirlerini düzeltmek için uğraşmıştır.

1.3.1. Sofistler (MÖ 5. ve 4. YY)

4. yüzyılın ünlü denemeci ve tarihçisi Xenophanes, Sofistleri “*Her isteyene para karşılığında bilgelik satanlar*” diye tanımlar. Onlar, felsefi bir okul oluşturmamışlardır. Daha ziyade bilgiyi bir amaç değil araç olarak kullanan ve kendileri için bir meslek ve yaşam biçimi haline getiren, para karşılığı eğitim veren, gezgin öğretmenlerdir (Cevizci, 2009: 31). Başlangıçta âlim-filozof ve öğretmen kişiler olarak görülmüşler ancak topluma ve başta adalet olmak üzere fikri birçok alana zarar verdikleri görüldükçe itibarlarını kaybetmişlerdir. Dönemin güçlü ve varlıklı ailelerinin çocuklarına eğitim vererek maddi menfaat sağladılar. Bu nedenle fikirleri ve görüşleri zengin ve güçlülerden yana olmuştur. Örnek olarak sofist Thrasymakhos “*Kurulu hükümetin çıkarına olan şey adalete, hakka uygundur. Güçlü olanlar hükümet koltuğunda oturma kabiliyetine sahip olduklarından, onların çıkarına olan şey âdildir... Bu yasalara uymayan halkı ise suçlu kabul ederler. Bu durumda haklı ve âdil olanın güçlü ya da hükmeden olduğu*” (Platon, 2013: 43, 338e) görüşündedir. Bu nedenlerle başta Sokrates olmak üzere öğrencisi Platon ve Aristo sofistleri sert bir şekilde eleştirmişlerdir. Platon, sofist Protagoras için “*kendisine yaklaşanların ahlâkını bozduğunu, onları yanına geldikleri zamankinden daha kötü olarak geri çevirdiğini bütün Hellas'tan saklamış, hem de bunu tam kırk yıl yapabilmiş!*” (Platon, 1942: 35) diyerek eleştirisini ifade eder. Aristo da sofistleri ‘sahte ilimlerle uğraşan kimseler’ olarak tarif eder.

1.3.2. Platon (MÖ 427-347)

Günümüz insanların dünya görüşleri, düşünce alışkanlıkları ve bakış açılarının kökenleri incelendiğinde Platon felsefesinin önemli bir etkisi kendini

hissettirir. Çağımızın en önemli filozoflarından biri olduğu kabul edilen Alfred North Whitehead, Platon etkisinin boyutlarına işaret etmek amacıyla “*tüm batı felsefe geleneğinin Platon'a bir dip-not*” olduğunu beyan etmiştir (Cevizci, 1999: V). Bu ifade her ne kadar abartılı gibi görünse de hakikat payı oldukça yüksektir. İlk Çağ felsefesinden olmasına rağmen tüm felsefe tarihine bu denli etki etmesinin ve batı felsefesinin temelini teşkil etmesinin çok çeşitli sebepleri vardır. İncelediği ve üzerinde durduğu konular, problemleri irdeleme biçimi, metodolojik yaklaşımı, çözüm önerileri açısından, Platon felsefesi hem felsefenin temellerini atmış hem de yönünü tayin etmiştir. Sokrates ve onun diyaloglarını ileten Platon antik dönemden modern çağa kadar geçerli olacak bir düşünsel eylem metodu geliştirmişlerdir. Onlar dikkatle incelemek, sormak, soruşturmak, hayal etmek, alıştırmak yapmak ve tepki göstermek gibi eylemleri düşünce sistematığının içine sokmuş ve günümüz eğitim sorunlarından olan ezber, öğretileni olduğu gibi kabullenme ve kalıplara bağlı kalmak gibi prangalardan kurtarıcı; özgür, araştırmacı, sorgulayıcı, düşündürücü, akla yeni kapılar açan, farklı bir bakış açısından bakmaya yönlendiren bir metod miras bırakmışlardır.

Platon, (I.Ö.429-347), Atina'nın en seçkin ailelerinden olan Periklâne ve Ariston'un oğludur. Seçkin bir aileden geldiği için soylulara ve bürokratlara yakın bir çocukluk geçirmiş, devlet yönetimi ve politikayı tanıma ve anlama fırsatı bulmuştur. Gençlik yıllarında aklında politikayla uğraşmak varken başından geçen bazı olaylar bu fikrinden vazgeçmesine sebep olmuştur (Platon, 2013: 8)

1.3.2.1. Platon'da Adalet ve Âdil Düzen

Platon, Devlet diyalogunda Sokrates'in etrafındaki kişilerle diyalogları üzerinden doğruluk, âdil düzen ve adalet üzerine değerlendirmelerde bulunur. Birinci kitabında dostları ile sohbet ettiği bir meclisteki adalet üzerine diyalogları aktarır. Ev sahibi filozof Polemarkhos'un babası Kephalos paranın faydalarından bahsederken “*ben zengin olmayı her insan için olmasa da doğru ve âdil insanlar için önemli buluyorum; çünkü zengin olduğunda buna ihtiyacın olmayacağı için bir kimseyi aldatmaktan ve başka dolaplar çevirmekten kaçınırsın; ya da zenginlik bir tanrıya kurban adağı borcu veya bir kişiye para*

borcu kalıp da öbür dünyaya korku içinde gitmekten kurtarır insanı” (Platon, 2013: 35, 331b) demektedir. Kephalos burada doğru ve âdil bir insanın bazı özelliklerinden bahsetmektedir. Bunlar; kimseyi aldatmamak, yalan söylememek, borcunu ödemektir. Söyleşinin devamında Polemarkhos “*Âdil olmak, borcun olduğunda onu geri vermektir”* (Platon, 2013: 36, 331e) der. Fakat Platon’a göre adalet kavramı için bu tanımlamalar yetersizdir. Zira ona göre bu durum her zaman doğru kabul edilemez. Bazı durumlarda borcu ve emaneti geri vermek alıcı açısından zararlı olabilir. Örneğin akli başında bir adamın silahını bir arkadaşına emanet ettiğini farz edelim. Sonradan aklını yitiren ve tehlikeli bir hale gelen bu adama istemesi halinde silahını geri vermek doğru bir davranış olmayacaktır.

Filozof Polemarkhos’un “*Adalet, bir insanın dostlarına iyilik etmesi, düşmanlarına da zarar vermesidir”* (Platon, 2013: 39, 334b) demesi üzerine Platon bu yargının şu tehlikesinden bahseder; İnsan dost ve düşmanlarını tanımlarken hata yapabilir. Zira kendisine yakın ve iyiliğini düşünen insanları dost bilir. Oysaki bazen bu insanlar menfaatleri için bize yakın ve iyi görünüyor olabilirler. Belki de asıl niyetleri bize zarar vermektir. Aynı şekilde düşman olarak tanımladığımız kişiler asıl iyiliğimizi düşünen, bize doğruları söyleyenler olabilir. Bu durum adalet tanımlamasında ve âdil davranış kriterlerimizde büyük bir yanlışlığa ortaya koymaktadır. Sokrates dost ve düşmanlarımızı doğru şekilde belirleyebilirsek bile ikinci itirazını dile getirir. İnsanların mutlaka dostları ve düşmanları olacaktır. Polemarkhos’un adalet tanımına göre insan mutlaka birilerine zarar vermek, kötülük yapmak zorundadır. Nasıl ki atlara ve köpeklere kötü muamele onları erdemlerinden uzaklaştırır ve onları kötü ve zararlı yönde etkiler. Öyle de düşmanımız dahi olsa insanlara kötü davranmak ve zarar vermek onları olumsuz etkileyecek ve daha kötü olmalarına sebep olacaktır. Oysaki iyi olmak, âdil olmak ve adaletli davranmak insanları daha iyi yapabilir. “*O halde birisi tutup da âdillik ‘herkese hak ettiğini vermektir’ deyip, âdil insanın bu bakımdan düşmanlarına zarar vermesi, dostlarına yarar sağlaması gerektiğini söylerse, bu kimsenin söylediğini doğru kabul edemeyiz; bu insanın söylediği şey bilgece değildir. Çünkü bizim ulaştığımız sonuca göre bir insana zarar vermek hiçbir şekilde âdil, haksever insanın özelliği olamaz”* (Platon, 2013: 40, 335e).

Tartışmanın devamında bir Sofist olan Thrasymakhos söze karışır. Ona göre güçlünün ya da kurulu hükümetin çıkarlarına uygun olan âdildir ve halkın onlara itaat etmesi yapacakları en doğru şeydir. Demokrasi ya da tiranlık farkı olmaksızın durum böyledir. Zira yöneticiler kendi çıkarları üzerine kararlar alıp kanunlar koyarlar. Bu yasalara uymayan halkı ise suçlu kabul ederler. Bu durumda haklı ve âdil olanın güçlü ya da hükmeden olduğu sonucuna varmaktadır. Sokrates ise haklı bir itirazda bulunur. Ona göre hükmedenler kendi çıkarlarını düşünerek karar alsalar bile her zaman doğru karar vermeleri beklenemez. İstmeden de olsa yanlış kararlar almaları mümkündür. Bu durumda alınan kararlar güçlü ya da hükmedenlerin aleyhine olur. Halkın bu yanlış kararlara itaat etmesi de yanlış uygulamalara sebebiyet verecektir (Platon, 2013: 42, 338c-340b). Sokrates bu gerekçelerle Thrasymakhos'un güçlü ve iktidar sahibi olanlar üzerinden yapmış olduğu âdil ve doğru tanımlamasını reddeder.

Platon, Devlet adlı eserinin dördüncü kitabındaki Glaukon ile diyalogunda kendi tasarladığı doğaya uygun âdil devlet düzeni üzerinde değerlendirmelerde bulunur. O kendi devlet modelinin mükemmel olduğu kanısındadır. Bahsettiği doğaya uygun kurulmuş bir devlette en önemli özellikler; “bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalettir.” Bu vasıflar ilgili gruplarda bulunması halinde devletin özelliği haline gelmektedir. Bazı kişi ya da ilgisiz grupların bu özelliklere sahip olması devlete bu özellikleri kazandırmaz.

- **Bilgelik;** “devletin bütününe ilgilendiren ve onun hem iç hem de dış ilişkilerde nasıl adımlar atması gerektiğini belirleyen bir bilgi biçimi” dir (Platon, 2013: 110, 428d). Bu bilgi de yönetici sınıfında, yani en mükemmel bekçilerde bulunur. Bu sınıf azınlıkta bulunur ve bu özellik onlara tanrı vergisidir.
- **Cesaret;** ise bir devletin korkak mı yoksa cesur mu olduğunu belirler. Bunu belirleyen sınıf ise devlet adına savaşa gidip savaşanlardır. Bu savaşçılar en iyilerden seçilmeli, müzik ve jimnastik ile eğitilmelidir.
- **Ölçülülük;** bu üçüncü özellik için Platon “Ölçülülük, bir çeşit düzen, insanın bazı zevklerine ve arzularına hâkim olabilmesidir. Örneğin ‘İnsanın nefesine hâkim olması’ gibi” (Platon, 2013: 111, 430e) şeklinde tanımlar. Bu özellik asli olarak yönetici kesimde bulunmalıdır. Ancak Platon, ilk iki özellikten farklı olarak ölçülülüğü daha geniş bir kapsamda

ele alır ve toplumun genelinde bulunması gereken bir özellik olduğunu ifade eder. Ancak bu şekilde devlette bütünün ahengi sağlanabilir. “Ölçülülük, cesaret ve bilgelik gibi değildir. Onların devletin belirli bir kesiminde bulunması devleti cesur ve bilge yaparken, ölçülülüğün toplumun bütününe yayılması, en güçlü ile en zayıf ve orta katmanlar arasında bilgelik, güç, sayı, zenginlik ve daha birçok şey bakımından uyumlu bir kaynaşma yaratması şarttır. Ancak bu durumda, yani ancak bir devlet, bütünüyle ölçülü olduğu zaman, toplumun üst kesimiyle aşağı kesimi arasında devleti kimin yöneteceği konusunda bir uzlaşma doğabilir.” (Platon, 2013: 112, 432a) Yöneticilerin yönetimlerinde ölçülü olmaları gerekirken, yönetilenler de içlerinden kimlerin yönetici olacağı, kimlerin yönetici olarak seçileceği konularında ölçülü olmak zorundadırlar. Sokrates bu konuda tam bir uzlaşma sağlanması durumunda bu devletin kendi kastettiği devlet olacağını ifade eder.

- **Adalet;** Son olarak en önemlisi ve hepsini tamamlayan değer ise adalet (âdillik/hakkaniyet)’dir. Adalet arayışında tekrar ölçülülük kriterinden yararlanır. Onun devletinde herkes tek bir işle uğraşmalıdır ve o iş de yaratılışına uygun bir iş olmalıdır. “Her insanın kendi işini yapması, mümkün her işe el atmaması ölçülülüktür... İşte, diyebilirim ki o zaman, bir insanın kendi işini yapması adalettir” (Platon, 2013: 113, 433a).

Sokrates bireysel manada değişimlerin, bir marangoz ile demircinin işlerini, aletlerini değişmesi gibi küçük olayların devletin işleyişini etkilemeyeceğini ifade eder. Ancak, yaratılışı gereği zanaatkâr veya tüccar olan bir insan servetine, gücüne ya da destekçilerinin çokluğuna veya başka türlü meziyetlerine güvenerek savaşçılar sınıfına karışmak istese ya da savaşçılardan biri, doğası bu işe uygun olmadığı halde, yasa koyucu olmak isterse ve bu yolda da kendisinin ait olmadığı bir mesleği yapmak veya layıkıyla kullanma kabiliyetine sahip olmadığı alet-edevatı kuşanmak istese veya bir kişi bu işlerin hepsini birden aynı anda yapmaya kalkması yani hem zanaatkâr, hem usta, hem tüccar, hem de yasa koyucu olmaya kalkışması ile bunun acısını en çok devlet çekecektir. Ona göre asıl adaletsizlik, haksızlık budur ve devlete karşı büyük bir suçtur. Bir tüccar, bir zanaatkâr, bir bekçi, bir çiftçi kendi işlerini yaparlarsa buna adalet denir. Bir devleti âdil, hakkaniyetli ve doğru kılan da budur. Platon buraya kadarki değerlendirmelerden şu şekilde bir adalet tanımlamasına ulaşır

“herkesin kendi üzerine düşen (yaratılışına uygun) görevi yapması ve kendi hakkına (payına) sahip (razı) olmasıdır” (Platon, 2013: 114, 433d). Buradan da anlaşılacağı üzere Platon’un adalet tanımlaması sınıfsal bir toplum ve yönetim biçimiyle alakalıdır.

1.3.2.2. Devlet Yönetimi

Platon, yönetim şekli olarak; hırs ve şerefin hâkim olduğu, korucuların yönettiği ‘Timokrasi’, zenginlerin yönetici olduğu ‘Oligarşi’, herkesin istediğini yapabildiği ‘Demokrasi’ ve son olarak bir kişinin hâkimiyetine dayanan ‘Tiranlık’ olmak üzere dört çeşit kötü devlet yönetim şekline bahseder. Bu yönetim şekilleri arasında adaletsizliğin en önemli temsilcisi tiranlıktır (Topakkaya, 2008: 32).

Demokratik yönetim biçimi Yunanlılar tarafından keşfedilmiş ve halkın devlet yönetimine katılması amaçlanmıştır. Ancak Antik Yunan toplumundaki cinsiyet eşitsizliği (kadınlar yönetimde yer alamaz), efendi-köle ayrımı ve vatandaşlık haklarındaki kısıtlayıcı kurallar (Atinalı olmayanların haklarında kısıtlamalar vb.) Antik Yunan demokrasisinin içeriği, günümüz demokrasilerinin aksine kapsayıcı değil, ayırıştırıcı ve dışlayıcıdır. Bu haliyle Atina demokrasisi halkın yönetiminden ziyade seçkinlerin ve güçlülerin söz sahibi olduğu siyasal bir demokrasidir (Torun, 2005: 21-26).

Platon demokrasi hakkında: *“çok hoş bir siyasal düzendir, anarşik ve rengârenktir, eşit olanlara ve olmayanlara aynı şekilde, ayırım yapmaksızın, bir tür eşitlik atfeder”* demektedir (Platon, 2013: 203, 558c). Onun demokrasi hakkındaki görüşleri şu şekilde özetlenebilir: demokrasi, çok yönlü, özgürlükçü ve ideal bir yönetim şekli gibi görünmesine rağmen özgürlüklerin başıboş bırakılması nedeniyle belli bir yasal düzene sahip olamamaktadır. Çok seslilik aynı zamanda birlik sağlanamamasına sebep olur. Bu da çözüm yerine gürültüye, karmaşaya ve sorunların çözümü yerine daha da artmasına neden olur. Düzen kaybolduğu için de kaos ve anarşi oluşumuna ön ayak oluşturmaktadır.

Bu kötü yönetim şekillerinin değerlendirmesinden sonra Platon ideal devlet yönetimi olarak aklın hâkim olduğu bir yönetim sistemini savunur. Ona göre ya filozoflar kral olmalı veya krallar filozof olmalıdır. Aksi halde

“devletlerin, hatta bütün bir insanlığın mutsuzluğunun sonu yoktur” (Platon, 2015: 182, 473d). Diğer devlet yönetimlerini neden reddettiğini açıklarken o, temel olarak bilgi sahibi olmayan, aklıyla değil hırs veya menfaat duygularıyla hareket eden, asli vasfı veya görevi yöneticilik olmayan kişi ya da grupların yönetime gelmesinin devlet ve yönetiminin adaletli olmasına engel teşkil ettiğini ifade eder. Ona göre filozof krallar sahip oldukları bilgi, irade ve erdemleri ile adalete en uygun kararları alırlar.

Özetle Platon, âdil bir devlet için temel olarak iki şart belirlemiştir. Birincisi bilge (filozof) krallar, ikincisi ise toplumda herkesin ait olduğu gruba tabi olmasıdır. Birinci şart herkesin hakkının belirlenmesi ve verilmesini sağlarken, ikinci şart herkesin doğru grupta yer alarak görevini yerine getirmesini ve hakkını doğru olarak almasını sağlar. Platon burada görev unsuru ile hak unsuru arasında kopmaz bir bağ kurmuştur. Bu devlette her insan ve her grup ait olduğu grupta yer alır, başka gruplara geçmeye çalışmaz ve karışmaz, görev bilinci ile hareket eder.

Görüleceği üzere Platon sınıflı bir toplum yapısını savunmaktadır. Çalışan esir ve köleler için Platon bir erdem tanımlaması yapmaz, onlara toplumsal bir sınıf, hak ve görev atfetmez. İnsanların doğuştan eşit olmadıklarını ileri sürer. Bu da toplumu eşitsizlik temeli üzerine inşa ettiği anlamına gelmektedir. Adalet yönetici sınıfın adaletidir. En büyük suç ise yönetici sınıfı eleştirmektir (Çeçen, 1975: 104).

1.3.3. Aristoteles (MÖ 384 – 322)

Platon’un öğrencisi olan Aristoteles 17 yaşında iken Atina’ya gelmiş ve Platon’un Akademisine katılmıştır. Aristoteles tam yirmi yıl burada kalmıştır. Bu sürenin dokuz yılında Platon Sicilya seyahatlerinde bulunmuştur. Son bir yılı da Platon’un ölümünden sonrasına denk gelir. Aristoteles, Platon’un sağlığında bile “okulun beyni” olarak görülmüş parlak bir öğrenciydi (Ross, 2017, s. 19). Ancak beklenilenin aksine Aristoteles hocasından birçok konuda derin çizgilerle ayrılır. Öğrencilik döneminde hocası ile fikri olarak çok çatıştığı rivayet edilmektedir.

Aristoteles, Platon'un ölümünden sonra Akademi'nin "felsefeyi matematikleştirme" eğilimine girdiği gerekçesini ileri sürerek okuldan ayrılır. Bir süre farklı coğrafyalarda çalışmalar yaptıktan sonra 342 yılında Atina'ya geri döner ancak Makedonya Kralı Philippos'un oğlu İskender'in eğitimi için onu saraya çağırması ile tekrar ayrılır. Sarayda yedi yıl boyunca ileride Büyük İskender olacak öğrencisinin hocalığını yapar. Bu süreçte Aristoteles aktif siyaset ve politika ortamını yakından müşahade etme fırsatı bulur ve politika ile düşüncelerini bu süreçte geliştirir. Büyük İskender'in fetih faaliyetleri için Asya'ya doğru hareket etmesi ile birlikte tekrar Atina'ya döner. Burada Lise (Lykeum) adıyla bilinen okulunu açar (MÖ 335). Aristoteles'in hayatının en verimli 12 – 13 yıl kadarlık dönemini burada geçirdiği söylenir.

Daha sonra Büyük İskender'in ani ölümü ile Atina'da Makedon karşıtlığının tekrar artması, çeşitli kesimlerde Aristoteles'i hedef haline getirir. 'Dinsizlik' ithamı ile mahkemeye verilmesi üzerine o, "*Atinalılara ikinci kez felsefeye karşı suç işleme fırsatı vermemek için*" (Störig, 2000: 448) Atina'dan ayrılır (MÖ 322) ve ertesi yıl vefat eder.

1.3.3.1. Adalet ve Erdem Anlayışı

Aristoteles, adaleti geniş olarak inceleyen ve ona içerik kazandıran ilk filozof olarak bilinir (Çeçen, 1993: 99). Aristoteles, adalet üzerine görüşlerini 'genel etik kuramı' çerçevesinde geliştirir. O, adalet kavramını başlıca iki anlamda değerlendirir. Birincisi; adaleti genel ve geniş düzeyde 'erdem' ile özdeş tutar. İkincisi ise, dar anlamda adaleti 'ölçülülük' ve 'orta kararlılık' olarak tanımlar (Çeçen, 1993: 98). Aristoteles'e göre erdem'in çeşitleri vardır. Bunlar; adalet, akıl, sağduyu, cömertlik, cesaret, ölçülülük, görkem, yüce gönüllülük, sevecenlik olarak sıralanabilir. Tüm bu hasletler neticeleri itibariyle erdemli davranışları ortaya çıkarırlar ve sebeple de soyludurlar. (Yeke, 2007: 35). "*İnsanın kendine değil de başkalarına yarar sağlayan başarılar; insanın kendisine iyiliği dokunmuş kimselere karşı yaptığı hizmetler...; ve de genel olarak iyi olan edimler. Çünkü bunlar insanın kendi çıkarına yönelmemiştir.*" (Aristoteles, 2001: 66) diyen Aristoteles, erdemlerin ve adaletin soyluluğunun bu manadan geldiğini ifade eder.

Diğer Yunan düşünürlerinin aksine insanın en yüce ve nihai amacının ‘mutluluk’ olduğu görüşüne kuşkuyla bakar. Ona göre her canlı kendine özgü ve kendisine en çok yakışan yeteneklerini geliştirmeli ve güçlendirmelidir. İnsan her şeyden önce akıllı bir varlıktır. En birincil özelliği de budur. Bu nedenle ilk önce aklını geliştirmelidir. Aklın gelişmesi ile erdemler ortaya çıkar. Ona göre erdemler iki türdür. Birinci tür erdemler ‘Etik’ olarak sınıflandırılır ve insanın akli ile duygu ve içgüdülerine hâkim olmasıdır. İkinci tür erdemler ise (dianoethik) aklın geliştirilmesi ve yüceltilmesine yöneliktir. Daha önemli ve üstün olan erdemler bu ikinci grup yani aklın geliştirilmesine yönelik olanlardır (Störig, 2000: 479).

1.3.3.2. Etik ve İyi

Nikomakhos’a Etik adlı eserinin ilk cümlesinde Aristoteles, “*Tüm sanatların, araştırmaların, eylemlerin ve tercihlerin amacı iyiye ulaşmaktır. Bu nedenle iyi, her şey tarafından istenilen olarak adlandırılır*” (Aristoteles, 2014: 21) diyerek felsefi sorgulama alanında politika ve etik gibi insan felsefesinin aslını temsil eden alanlarda ‘iyi’ kavramını araştırır. Etik, bir insan için iyi olan nedir ve iyi yaşam nedir sorularını araştırırken, politika ise devlet ya da toplum için iyi nedir soruları üzerinde durur (Birbilen, 2014: 63). Bu bağlamda birey için iyinin tesisinde hangi hayat formu ve tarzının doğru olduğunu bize etik araştırmaları gösterirken, politika ise bu hayatı tesis edecek ve mümkün kılacak devlet yönetimi, teşkilat ve kurum yapısını bize bildirir. Dolayısıyla Aristoteles’e göre her şeyin nihai amacı iyiye ulaşmaktır ve bu da insanın nihai amacı ile devletin kurumsal amacını bir kılar. Devlet zorunlu bir süreç değil doğal bir gereksinim olarak ortaya çıkar. İnsanlar iyi için, daha iyi imkânlar ve yaşam için bir araya gelerek toplumsal bir birliktelik ve sosyal bir düzen kurarlar. Devletin nihai amacı insanlara daha iyi bir yaşam sağlamaktır. Bu düşüncesinin temelinde de insanı politik bir hayvan olarak (zoon politikon) görmesi yatmaktadır. Ona göre bir insan kent ya da kent devletine ait değilse (şanssızlıktan kaynaklı bir durum değilse) “*tek kalmış bir dama taşı gibi kimseyle geçinemez*” (Aristoteles, 2017: 26). Buradaki geçinememe ifadesini Aristoteles, insanların birbirleriyle geçinememesi manasında kullanmaz. O, insanı, diğer sürü halinde yaşayan hayvanlardan farklı olarak konuşan, düşünen

politik bir hayvan olarak tanımlar. İnsanın en büyük farkı iyi ve kötüyü ayırt edebilmesidir. Bunun gereği olarak da aile ve toplumu oluşturan konularda ortak bir fikir ve görüşe sahiptir. Toplumu ve devleti meydana getiren de budur. Kent (polis) veya devlet, aileden ve diğer toplumsal birlikteliklerden önce gelmelidir (Aristoteles, 2017: 27).

1.3.3.3. Orta Yol ve Adalet

Aristoteles, *“İki kötülük ve bir de orta olma yani erdem olmak üzere üç tür davranış şekli bulunmaktadır”* der (Aristoteles, 2014: 52). Ona göre her mesele için orta yol doğru ve erdemli olandır. İki yönlü aşırılığı ifade eden ifrat ve tefrit yanlıştır ve bunu kötülük olarak tanımlar. Bir kişinin cömert olması için ihtiyaç sahiplerine ve doğru miktarda, ihtiyaçlarını giderecek kadar yardım etmesi gerekir. Bu cömertliktir orta yoldur ve erdemli bir davranıştır. Buna karşılık gereğinden fazla yardım israfa sebebiyet verir ve gösteriş amacıyla yapılır. Bu davranış ise kötüdür. Aynı şekilde cimrilik yapıp hiç yardım etmeme de yine kötü bir davranıştır. Doğruyu yapabilmek için orta yolu bulmak gerekir. Ancak bunun kolay olmadığını o, şu şekilde ifade eder; *“Bir şeylerin ortasını bulabilmek hiç kolay değildir, örneğin bir dairenin ortasını bulmak herkes tarafından yapılamaz. Bunu sadece konuyu bilenler bilir. Aynı şekilde kızmak, para vermek ya da para harcamak gibi eylemler herkes tarafından yapılabilecek eylemlerken bunun ne zaman, kim için, neden, nasıl yapılacağını bilmek kolay bir şey olmadığı gibi, herkes bu konuda doğru da hareket edemez. Az sayıda insan tarafından becerilebildiği için güzel bir davranıştır”* (Aristoteles, 2014: 53).

1.3.3.4. Hak ve Yasalar

“Adalet, herkesin kendi malından mülkünden yasaya uygun olarak yararlanma erdemidir; bunun tersi adaletsizliktir. İnsanlar adaletsizlikle, yasaları göze alarak başkalarının malından mülkünden yararlanır.” (Aristoteles, 2001: 65)

Ona göre adaletsiz insanlar, yasalara uymayan, eşitliği dikkate almayan yani kendi çıkarlarını ön planda tutan insanlardır. Buna karşılık adaletli insanlar

ise yasalara uyan, eşitliğe uygun hareket eden kişilerdir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere adaletin belirlenmesi ve uygulanabilmesi için yasa ve dolayısıyla yasa koyucular büyük önem taşımaktadır. Yasalar herkes için geçerli, herkesin ortak çıkarlarını ya da yönetimde bulunanların veya en iyilerin çıkarları korumayı amaçlar. Aristoteles toplumda huzur, düzen sağlayacak ve insanların hem mutlu olmalarını sağlayacak hem de mutluluğu koruyacak yasalarla belirlenecek şeylere ‘hak’ adını vermektedir (Aristoteles, 2014: 107). Bu durumda adalet ulaşılmak istenen bir erdemdir. Ayrıca toplumsal ve sosyal ilişkileri düzenleyen en önemli erdemdir. Adalet tüm erdemleri içinde barındırır ve kendi amacını içinde taşır.

Diğer erdemlerden farklı olarak adalet diğer insanların iyiliği ile ilgilidir. Çünkü başka insanlarla kurulan ilişkiden ortaya çıkar. Eğer kişi âdil biri ise hem kendisi hem de karşısındaki insan için yararlı olanı yapacaktır. Aristo “*Kısacası adalet erdem in bir parçası değildir, ta kendisidir, aynı şekilde adaletsizlik de kötülüğün bir parçası değil ta kendisidir*” demektedir (Aristoteles, 2014: 107).

Aristoteles, hak ve haksızlık gibi durumların tespiti için kolay bir yol belirler. Yasaya uygun şeyler çoğunlukla erdemlidir, çünkü yasanın amacı erdemli yaşam sağlamak ve kötülükleri engellemeye çalışmaktır. Eşitlik orta olmaktır, öyleyse hak da orta olmalıdır. Eşit olma durumunun önemli noktaları; haklı olması, orta olması, bir kimseyle ilgili olması ve bir şeye yönelik olmasıdır. Eşitlik, orta durum ve hak kavramlarının olması için iki veya daha fazla kişi ya da durum gerekir. Ancak bu halde, durumlar ve şeyler arası orta nokta ve kişiler arası eşitlik ya da hak durumları tespit edilebilir. Kişilerin eşit haklara sahip olabilmesi için eşit olmaları gerekir. Eşit olmayanlar eşit haklara ya da eşit kişiler eşit olmayan haklara sahip olacak olurlarsa tartışmalar çıkar ve suçlamalar olur (Aristoteles, 2014: 110).

1.3.3.5. Dağıtıcı ve Denkleştirici Adalet

Aristoteles, adaleti, dar anlamda dağıtıcı ve denkleştirici adalet olarak iki alt başlıkta ele almıştır. Onun bu ayrımı günümüze kadar geçerliliğini sürdürmüştür (Çeçen, 1993: 100).

a. Dağıtıcı Adalet; şeref ve malların halk arasında bölüştürülmesi aşamasında uygulanır. Bu sistem dağıtımda mutlak eşitliği değil

'hakkaniyeti' ön planda tutar. Dağıtıcı adalette, dağıtılanın kime ne kadar verileceği, dağıtımına taraf olanların birbirlerine göre durumları ve dağıtılanın niteliğine göre değişmektedir. Yani bu paylaştırmada esas olan vatandaşlardan her birinin kendi değer ve yeteneğine uygun bir parça alabilmesidir. Kişiler bu özellikler bakımından eşit değillerse, paylaşımında da eşit olmayacaktır. Bu sayede toplumda eşitlik ilkesi sağlanmış olur. Aksi durumda şeref, yetenek ve toplumsal konum açısından eşit olmayanlara eşit paylaşım yapıldığında eşitlik ilkesi çığnemiş olur. Buradaki amaç kişi, toplum ve devlet arasındaki dengeyi korumak ve ilişkileri düzenlemektir. Kişilerin topluma ve devlete karşı ödevlerinin de durum ve yeteneklerine göre belirlenmesi ve değişmesi de dağıtıcı adaletin bir gereğidir.

b. Denkleştirici (Düzeltilici) Adalet; bu adalet anlayışında karşılıklı ilişkileri düzenleme anlayışı hâkimdir. Bu anlayış bir hukuk ilişkisinde tarafların eşit işlem ve muamele görmesini gerektirir. Özel durumlar dikkate alınmadan hüküm verilmeli ve işlem yapılmalıdır. Ancak bu sayede eşitlik ilkesi sağlanabilir. Bir hukuki değerlendirme gerektiren olay incelemesinde kişilerin özellikleri göz ardı edilerek (eşit sayılarak) yalnızca ilgili olayın neticesi kar-zarar veya mal-hizmet değerlendirilir ve ölçülür. Suç ve ceza arasında bir uygunluk ve denge aranmalıdır. Bir ortaklığın sonucu olarak ortaya çıkan hak pay edilirken herkesin hakkı işe katılımı oranında hesap edilir. Yani kim ne kadar katkıda bulunmuşsa o kadar pay alır. Yasalarla kurulmuş olan eşitlik eğer tarafların kötü niyetli veya hata eseri uygulamaları neticesi bozulacak olursa dengenin yeniden kurulması, zararın karşılanması ve suçluların cezalarını çekmesi bu adaletin gereğidir. Kötü insanın iyi insanı kandırmasıyla iyi insanın kötü birini kandırması arasında fark yoktur. Yasalar kişinin durumuna bakarak değil suça göre ceza vermelidir.

Aristoteles, Pythagorasçuların "*size yapılanın aynısını yapmak adalettir*" şeklindeki tanımlamalarını kabul etmez. Benzer şekilde Yunan mitoloji karakteri (Zeus'un oğlu) Rhadamanthys'e atfedilen adalet hakkındaki "*Yaptığınız şeyin aynısını yaşıyorsanız adalet sağlanmıştır.*" ifadesini de reddeder. Ona göre adalet her zaman böyle tanımlanamaz. İtirazını şu şekilde örneklendirir, "*bir yönetici birini döverse onu dövmemiz gerekmez. Fakat tersi*

olursa o zaman sadece dövmekle kalmayıp cezalandırmak da gerekir". Bunların yanında bir şeyin kasıtlı mı yoksa istenmeden mi yapıldığı da önemlidir (Aristoteles, 2014: 113).

1.3.4 Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Kıyaslanması

Antik çağın ve hatta günümüzün en önemli filozoflarında olan Platon ve Aristoteles'in ortak görüşleri yanında birbirlerinden ayrıldıkları noktalar da vardır. İki filozof da en yüksek erdem olan adalet olduğu konusunda hemfikirdirler. Her iki filozofun da düşünce ve siyaset sisteminde etik ve politika arasında net bir bağ vardır. Adalet, en yüksek erdem sıfatıyla hem etik hem de politikanın ortak kavramıdır. Diğer bir ortak yön de adaletin hukuk, adaletsizliğin ise hukuksuzluk ile betimlenmesidir. Aristoteles'te bu genel görüş, yasal (politik) doğruluk kavramına dönüşür.

Hem Aristoteles hem de Platon, Tiranlık, Timokrazi, Oligarşi ve Demokrasi gibi yönetim şekillerini sapkın sistemler olarak tanımlarlar. Platon, ideal devlet şekli olarak "ya filozofların kral ya da kralların filozof" olduğu monarşik bir yapıyı kabul eder. Bu devlet sisteminde toplum keskin bir sınıfsal ayırım ile gruplandırılır. Herkes ait olduğu sınıfa sıkı sıkıya bağlı olmalı ve görevini layıkıyla yerine getirmelidir. Âdil olan budur ve adalet bu şekilde sağlanabilir. Aristoteles için ise ideal devlet, yasalarla temellendirilmiş bir devlet sistemi içinde aristokratlardan oluşan seçkin bir zümrenin idaresinde sağlanabilir. Bu yönetim biçimi oligarşi ile karıştırılmamalıdır. Çünkü oligarşide bireysel ya da grupsal çıkarlar ön plandadır ve güç hâkimdir.

Aristoteles, adalet konusunu daha detaylı incelemekte ve dağıtıcı-denkleştirici adalet kavramları üzerinde daha fazla durmaktadır. Neredeyse tüm adalet teorisini ve anlayışını bu ayırım üzerine kurar. Platon ise daha genel tanımlamalarla yetinir. Ona göre sınıfsal toplum yapısı içinde herkesin yerini bilmesi ve grubuna tabi olması düzeltici adalet, bunun karşılığında sağlanan düzen ve adalet neticesi olarak bir şeye sahip olması ise paylaştırıcı adalet olarak görülebilir.

Platon ve Aristoteles arasındaki en temel farklardan birisi de tanımladıkları devlet modellerinin uygulanabilirliği ile ilgilidir. Platon'un tasarımı daha ideal (hatta bir anlamda ütöpik) bir devlet modeli iken,

Aristoteles'in devlet sistemi daha pratik ve uygulanabilir olarak değerlendirilmektedir. Teorilerini hayatın genel pratiklerinden yola çıkarak tasarlamıştır. Yani platon mevcut sistemi tahlil etmek, incelemek ve düzeltmek üzere teoriler geliştirmek yerine ideal olanı bulmaya gayret etmiştir. Aristoteles ise mevcut sistem ve şartlar dâhilinde en iyi ve âdil düzeni belirlemeye çalışmıştır. Bu açılardan ele alındığında Aristoteles'in teorileri ve tavsiyeleri daha somut ve yol göstericidir.

Aristoteles, tanımladığı adalet biçimlerini tek tek inceler, bunların yasalarla uyumu ve ilişkisini belirlemeye çalışır ve adaletin ekonomiyle nasıl bir bağı olduğu üzerine betimlemeler yapar. Platon'da bu tarz detaylı bir analiz bulmak zordur. Platon, devlette adalet – bireyde adalet konularında açık bir şekilde devlette adaletten yana tavrını koyar. Diğer bir ifade ile adalet üzere devleti yüceltir. Aristoteles'te ise daha çok 'bireyde adalet' kavramına ağırlık verdiği hissedilir (Topakkaya, 2008: 44).

1.4. İSLAM FELSEFESİ VE ADALET

Hız. Peygamberin, Allah'ın dinini tamamlayıp ahirete irtihalinden sonra İslam âlimleri yeni durum ve soruları cevaplamak için en temel iki İslami kaynak olan Kur'an ve Hadislerden yararlanıyorlardı. İslam fetihleri devam ettiği için sürekli olarak İslam coğrafyasına ve fikir dünyasına yeni insanlar, toplumlar, kültürler ve fikirler katılmaya devam etmekteydi. Bu durum yeni soru ve sorunlara sürekli cevap üretilmesini gerektiriyordu. Bir diğer sorun da her ne kadar faydalanılan kaynak bir olsa da (Kur'an ve hadis) yorumlayanların farklı fikir ve düşünce yapıları nedeniyle cevap ve kanaatlerin de farklı olmasıydı. Bu tartışma ortamı kimi zaman fikir çeşitliliği ile fayda sağlarken kimi zaman ise fikri kavga ve ayrılıklara sebep olarak zarar verebiliyordu.

Bu durumun izale edilmesi için kaynakların yorumlanmasında kullanılabilecek bir 'ortak ölçü' ye ihtiyaç vardı. Bu ortak ölçü ise ancak 'akıl' olabilirdi. Bu hâl, İslam düşünce ve fikir âleminde 'akılcı' cereyanların doğmasını ve gelişmesini sağladı. Gelişen ve popüler hale gelen 'Akılcı Kelam' (rasyonalist teoloji) akımı saray çevreleri tarafından da kabul gördü ve birçok halifenin de desteğini aldı (Olguner, 1993: 37).

Yine, yeni ortaya çıkan sosyo-ekonomik koşulların sebep olduğu problemlerin çözümünde İslam düşünürlerinin yüzünü başka kültür ve kaynaklara çevirmesi İslami düşünce dünyasının gelişiminde önemli bir etmen olmuştur. Doğuşunun üzerinden daha bir asır bile geçmeden Emeviler döneminde karmaşık kültürel problemlere karşı sadece Kur'an ve Hadisten yola çıkılarak cevap bulunamayacağı anlaşılmış ve İslami kaynaklara ek olarak diğer medeniyetlerin bıraktığı eserler de araştırılmaya ve tercüme edilmeye başlanmıştır (Cevizci, 2009: 522). 'Çeviriler dönemi' denilen bu zamanda VIII. yüzyıldan itibaren başta antik Yunan eserleri olmak üzere, İran ve Hint gibi kadim medeniyet ve dillerin kıymetli eserleri Arapça'ya çevrilmiştir. Yaklaşık dört yüzyıl süren bu faaliyet sonrası 12. yüzyıldan itibaren bu İslami birikim tersine bir faaliyet olarak Batı dillerine çevrilmeye başlanmıştır (Kaya, 2003: 138).

Bu süreçte İslami meseleler eski Yunan filozoflarının çizdiği yoldan da yararlanarak, mantık ve akli takip ederek çözmeye çalışan Kindi (Ö. 873), Ebu Bekir Râzî (ö.925) Farabi (Ö. 950), İbn-i Miskeveyh (Ö. 1030), İbn-i Sina (Ö. 1037), Biruni (Ö. 1050), İbn-i Rüşd (Ö. 1126), İbn-i Tufeyl (Ö. 1185), İbn-i Haldun (Ö. 1406) gibi İslam filozoflarının çalışmaları ve eserleriyle önemli ölçüde gelişmiştir. Bu filozoflar, siyasetle ilgili fikirlerinde ahlak, erdem, mutluluk ve adalet gibi kavramları kendilerine rehber olarak seçmiş ve doğru siyaset ve âdil yönetim esaslarına ulaşmaya çalışmışlardır. Siyaset felsefesi bu filozoflar için iki dünya saadeti yani en yüce amaç olan 'mutluluğa' ulaşmanın ilmidir (Osmanoğlu, 2011: 110). Çalışmamızın ana teması İslam'da siyaset felsefesi olmadığından burada sadece konuya genel bir katkı sağlaması amacıyla Farabi ve İbn-i Miskeveyh'in konuyla ilgili düşüncelerini inceleyeceğiz.

1.4.1. Farabi (872 – 950)

Pek çok filozofun ilgisini çeken ve araştırma konusu olan adalet, Farabi'nin felsefi anlayışında da önemli bir çalışma konusudur. O, 'adaleti' farklı anlamlarda ve farklı işlevleri içinde incelemiştir. 'Fususu'l-hikem'inde hikmet, "Kitabu't-tenbih'inde" denge ve değer anlamlarına gelen itidal, "Siyasetü'l-medeniyye'sinde" değer, "Medinetü'i-fadıla'da" hem denge ve hem de eğitim ile olan ilişkisi ve cahil devlet halklarının 'adalet' anlayışı, "Kitabü'l-

cem” eserinde ise Platon (Eflatun) ve Aristoteles’in bakış açısı içerisinde incelenmiş ve değerlendirilmiştir (Bayraklı, 1993: 231). Farabi, özellikle olgunluk döneminde Aristoteles’in eserleri üzerine çalışması, onun yolunu takip etmesi ve her konuyu derinlemesine ele alması nedeniyle *Muallim-i Sani* (İkinci Muallim) lakabıyla anılmıştır (Sunar, 1967: 58). Farabi bu manada ‘İslam Siyaset Felsefesi’ nin de kurucusu kabul edilir (Osmanoğlu, 2011: 124).

1.4.1.1. Farabi’de Adalet

Farabi, insanın yaratılış gayesini mutluluk ile ilişkilendirir ve en yüksek gaye kabul eder. “Akıl ise hem mutluluğa erişmenin amacıdır hem de mutluluğun kendisi ve kaynağıdır” (Güriz, 2018: 168). Ona göre mutluluk; “insan ruhunun varlık bakımından güç alacağı bir maddeye ihtiyaç duymadığı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır.” (Farabi, 2016: 84) Mutluluk ise erdemler vasıtasıyla elde edilebilir. Erdemleri, milletleri ve şehirleri hem bu hayatta dünya mutluluğu ile hem de öteki hayatta üstün mutluluk ile şereflendiren insani erdemler dört türdür diyerek; a) nazari erdemler, b) fikri erdemler c) ahlâki erdemler ve d) ameli sanatlar (Farabi, 2015: 34) şeklinde sınıflandırır. Tüm bu erdemlerin özünde adalet ilkesi vardır. Zira adalet akli bir ilkeye bağlamak ve onu faal duruma getirmek demektir. Farabi “milletlerin ve şehirlerin bu hayatta dünya mutluluğu” ifadesiyle adaletin toplumsal ve siyasi önemine vurgu yapar.

Farabi, genel olarak adaleti üç yönlü inceler. Birincisi, adalet İlk Mevcut’un (Allah) bir niteliğidir ve ondan sudûr ile âlemdeki düzen ve dengenin ilkesidir (Farabi, 2001: 31). İkincisi, adalet insanın özgür seçim ve düşünce gücüyle meydana gelen ahlaki bir erdemdir. Bu erdem, davranışları dengeleme ve aşırılıklar (ifrat – tefrit) arasında ortayı bulmak için bir seçim ilkesidir. Üçüncü aşamada o, ‘cahil şehir’de tabii adalet tanımlamasını yapar.

İlk Mevcut’un niteliği olarak adalet, varlığı yaratan bir fail olarak Tanrı’dan ezeli ve zorunlu olarak feyezân (taşar) eder. Bu bağlamda Tanrının “mutlak cömert” ve “mutlak âdil” zati sıfatları yaratandan yaratılmışlara sudûr eder (Aydınlı, 2016: 155). Bu sayede kâinatta her şey intizamlı bir düzen ve adalet içerisindedir. Farabi burada adaleti, âlemdeki denge ve düzen olarak ele alır. Buna göre adalet düzensizliği düzene çevirir ve eksik durumları

etkinleştirir. Var olan her şey, olması gerektiği gibi yaratılıştan pay alır. Bir devenin iki yanının eşit olması ilahi adaletin tecellisidir. Yani mahlûkat hem madde hem de suret bakımından hak ve liyakatine uygun olarak hakkını almaktadır. Bu manada adalet 3 aşamadan oluşmaktadır; ilk olarak maddenin mana âleminden varlık âlemine gelmesi (yaratılması), ikincisi layık olduğu suret ve niteliklerle donatılması ve üçüncü olarak da âlemin bu şekilde düzen üzere kurulmasıdır (Turan, 2016: 57). Bu haliyle adalet “kozmetik-ilahi-küllî” bir anlam taşımaktadır. Âlemde (kozmosta) adalet ilkesi işlediği ve insanda bu yaratılışın bir parçası olduğu için adalet ontolojik olarak insanda var olmalıdır. İnsanın yaratılış gayesini mutluluk olarak tanımlayan Farabi için adalet erdemi mutlak manada gereklidir.

Farabi ikinci aşamada adaleti sosyal boyutu ile inceler. Burada adaleti erdemli davranmak manasında kullanır. Masnuat içerisinde ilim, hikmet, adalet ve hakikat gibi vasıf ve erdemler ancak insanda bulunabilir ve bunlara kemal sıfatlar denilir. Erdemleri, ahlâki ve akli olmak üzere ikiye ayırır. Akli erdemleri; akıl, hikmet, zekâ ve anlayış mükemmelliği olarak tanımlar. “Ahlâki erdemler ise; adalet, şecaat, cömertlik, iffet gibi arzu ile ilgili erdemlerdir” (Turan, 2016: 57). İnsan, bu manada güzel ameller işlerse erdemli, aksi durumda nefesine uyup kötü ve çirkin fiiller işleyecek olursa aşağılık, rezil bir seviyeye inerek erdemsiz olacaktır. Bu fiillerin devamıyla hasletler nefiste ve karakterde yerleşir. O halde insan sürekli ahlâk ve iyi niyet üzere hareket ederek erdemli olmak zorundadır. Bu sayede faziletli şehir – ideal devlet gayesine ulaşılabilir.

Üçüncüsü, cahil şehirdeki ‘tabii adalet’ tir. Farabi bu tasvirinde adaletin nasıl yanlış uygulanabileceğini kurgular. Bu tasvir Platon’un Devlet diyalogundaki Thrasymakhos’un iddia ettiği “*adalet güçlüünün işine gelendir; her toplumda yönetim kimdeyse güçlü odur, her yönetim kanunlarını işine geldiği gibi koyar*” (Platon, 2013: 42) şeklindeki sofist düşünceden esinlenmiş gibidir. Farabi’ye göre bu şehirde hak ve adalet paylaşımı güce dayalıdır. Kişi veya taraflar kendilerine hak olarak gördükleri mal veya menfaatleri almak istemektedir. Ancak başka isteyenlerde vardır. Bu durumda bir taraf güçlü gelirse o alır ancak güçler arası denge olması durumunda mecburiyetten kaynaklı paylaşım sözleşmesi yapmaya gideceklerdir (Farabi, 2001: 111). İki taraf hak veya menfaati paylaşır. Ancak bu rızaya dayalı bir paylaşım değildir.

Taraflar bu işten memnun değildir. Hâlâ karşı tarafın malında gözü vardır. Buna rağmen yapılan bu tarz paylaşımlar ve sözleşmeler bir uygulama geleneği ya da yasaların oluşmasını sağlar. Farabi bu şekilde oluşan örfi ya da yazılı adalet sisteminin cahil şehirlere özgü bir anlayış olduğunu ve bu adalet sisteminin devamlı olamayacağını öne sürer. Çünkü güç dengelerinin değişmesi durumunda güçlenen taraf anlaşmayı bozacak ve karşı tarafın aldığı hak veya menfaati geri alacaktır (Osmanoğlu, 2011: 137).

1.4.1.2. Orta Yol ve İfrat – Tefrit

Farabi, ahlaki erdemleri; iki aşırı uç arasında, orta ve mutedil fiiller olarak tanımlar. ‘Altın orta’ ya da ‘orta yol’ diye nitelendirilen bu ahlak alanına ilk Aristoteles’te rastlanmaktadır. Sonrasında birçok filozof ve İslam düşünürü bu yolu takip etmiştir. Erdemler ve nihayetinde davranışlarda insanın orta yolu tutması âdil ve mutedil olarak kabul edilmiştir. Burada orta kavramı ‘kendi özünde orta’ ve ‘başkasına oranla orta’ olarak ikiye ayrılmaktadır. Kendi özünde orta; matematiksel bir ifade olarak ‘10 ile 2’nin ortası 6’dır’ örneği ile gösterilir. Kesin ve nettir, artması veya eksilmesi söz konusu değildir. Başkasına oranla orta ise izafi bir durumu ifade eder. Kişi, zaman, kültür ve inanç gibi durumlara göre farklılık gösterebilmektedir. Farabi bunu bir yetişkinin ortalama yemek kapasitesi ile bir çocuğun ortalamasını kıyaslayarak örneklendirir. İnsan öfke, şehvet ve akıl kabiliyetlerinde aşırılıklardan (ifrat ve tefrit) kaçınarak orta yolu (vasat) esas tutmalıdır. Ancak bu durumun istisnaları vardır, örneğin kişi, şiddet hislerini aile, komşuluk, ticaret gibi ortamlarda itidal mertebesinde tutması gerekirken, savaş durumlarında yükseltmesi gerekir. Bu da kavrama izafi bir özellik kazandırır. Farabi, ahlaki ortayı bulmanın zor olduğunu kabul etse de gayret ve alışkanlık yolu ile kazanılabileceğini ifade eder (Turan, 2016: 58). Bu tarz Kur’ani anlayışa da uygundur. "*Harcadıklarında ne israf ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta bir yol tutarlar*" (Furkan: 67) ayeti ve başka birçok ayette bu mana üzere emir ve tavsiyeler buyurulmuştur.

1.4.1.3. Farabi'de Devlet

Farabi bazı varlıkların yaratılış itibariyle üstün kabiliyetlerle dünyaya geldiği düşüncesindedir. Söz gelimi tilki; kurnazlığı, aslan; cesareti ile beraber gelir. Benzer şekilde insanlar arasında da bazı insanlar birtakım üstün ruhi kuvvet ve melekeler ile birlikte doğar. Bu üstün melekeler, hayattaki çeşitli tekrar ve pratiklerle sabit karakterler ve tabii-iradi melekeler halini alır. Bu meziyetlere sahip insanlar kendi kabiliyet ya da uzmanlık alanlarına giren işleri daha iyi, daha kolay, daha çabuk ve daha güzel yaparlar. Her alanda bu tarz insanlar vardır. Ahlâk ve siyaset alanında böyle üstün kabiliyetlere sahip kişiler 'Melik-Hakan' olmaya layıktırlar ki onların sanatı toplumu/devleti idare etmektir. Onların birincil amacı mutlu olmak değil, başkalarını yani raiyeti altındaki halkı mutlu etmektir (Olguner, 1993). Farabi ayrıca siyasetin avamın değil seçkin (ehil) kişilerin yapabileceği bir şey olduğunu ileri sürer. Zira sadece seçkin kişiler olay veya durumların asıl mahiyetini ve asıl sebebini bilebilir. Avamdan biri ise sadece görünüşe göre yorum yapar ve aldanabilir (Farabi, 2015: 40).

Farabi, toplumu canlı bir organizmaya benzetmektedir. Nasıl ki bir canlının vücut bütünlüğünü koruması tüm organların ve hücrelerin bir arada ve ahenkli bir şekilde çalışmasına bağlıdır, yoksa vücut ya dağılır ya da sakat-eksik olarak amacına hizmet edemez (Farabi, 2001: 81). Aynı şekilde cemiyet hayatında da bir iş bölümünün olması, her kişi ve grubun kendine uygun ve üzerine düşen görevi yapması sosyal hayatın sağlığı, düzen ve adaletin sağlanması için zaruridir. Ona göre bu düzen tüm âlem (kozmos) için geçerlidir (Olguner, 1993). Bu anlatım Platon'un görüşleri ile benzerlik göstermektedir. Zira Devlet diyalogunda Platon adaleti "*herkesin kendi üzerine düşen (yaratılışına uygun) görevi yapması ve kendi hakkına (payına) sahip (razı) olmasıdır*" (Platon, 2013: 114) şeklinde tanımlamaktadır. Ancak Platon sınıflı bir toplum yapısı tasarlar ve sınıflar arası geçiş de yoktur. Oysaki Farabi iş bölümü ve uzmanlaşmadan bahsetmektedir.

1.4.2. İbn-i Miskeveyh (932 – 1030)

İran'ın Rey şehrinde dünyaya gelen İbn-i Miskeveyh, Biruni ve İbn-i Sina'nın çağdaşıdır. Genç yaşlarından itibaren devlet kademelerinde saray kütüphaneciliği, hazinedarlık, muallimlik ve doktorluk gibi birçok görev almış, ilim ve irfanını geliştirme açısından avantajlı bir hayat yaşamış ve siyasi pratikle iç içe olmuştur. İbn-i Miskeveyh'in eserleri incelendiğinde metot olarak Farabi'yi izlediği görülmektedir. Platon, Aristo ve Galen'in fikirleriyle İslami düşüncüyü uzlaştırma gayreti içinde olduğu görülmüştür. Ansiklopedik bir çalışma anlayışına sahip olan İbn Miskeveyh, örf ve âdetlere, hikmetli özdeyişlere ve İslam siyasi düşüncesiyle Arap, Hint ve Fars gibi kadim medeniyetlerin birikimlerine atıf yaparak bir ahlâk düşüncesi geliştirmiştir (Corbin, 2013: 312).

İbn-i Miskeveyh, felsefe tarihinde Aristo ve Farabi'den sonra üçüncü muallim olarak anılır. O, Aristo'nun felsefesini esas alan hocası Farabi'nin teorik fikirlerini pratik felsefe yönünden tamamlamaya çalışmış ve dolayısıyla ahlak alanında Grek düşüncesini de tamamlamıştır (Sunar, 1980: 27). İslam felsefesi ve tasavvuf alanındaki ilk ahlak eseri *Tehzibu'l-Ahlak*'tır. Yunan felsefi dünyasında Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i neyse İslam dünyası için de *Tehzibu'l-Ahlak* da odur (Miskeveyh, 2018: 12).

Fakat O, Farabi'den önemli bir noktada ayrılır: Farabi teoriyi birinci planda tutup pratiği ikinci plâna atarken Miskeveyh ise pratiği (ameli) birinci, teoriyi ikinci planda tutar. Diğer bir ifade ile ikincisinde önce ahlak, sonra ilim gelir. Bu nedenle İbn-i Miskeveyh, Mantık'a fazla önem vermemiş özellikle Ahlak felsefesi üzerinde durmuştur (Sunar, 1980: 23).

1.4.2.1. İbn Miskeveyh'te Ahlâk ve Adalet

İbn-i Miskeveyh, ahlak ve adalet kavramlarını temellendirirken ilk olarak nefsin (insan ruhu) mahiyetini inceler. Nefsin kabiliyet, mahiyet, meleke ve amaçları üzerinde durur. O, nefsimizi bilmemizin ahlakî ilkeleri daha iyi anlamamıza yardımcı olacağı görüşündedir.

Düşünür Peripatetik felsefi geleneğin temel argümanlarından olan form (suret) kavramını devreye sokarak teorisini temellendirir. Ona göre her cisim bir form (suret) üzeredir. Cismin aynı cinsten farklı bir form alabilmesi için ilk formu tamamen terk etmesi gerekir. Mesela, bir üçgen şekli taşıyan cisim kare veya daire şekli alabilmesi için üçgen formundan vazgeçmesi gerekir. Muma, bir mühür basılarak şekil verildikten sonra ilk şekil ortadan kalkmadıkça başka bir şekli kabul etmez. İşte bu bütün cisimler için doğru ve değişmez bir kuraldır.

Nefis ise bütün şeylerin yani düşünülür (ma'kul) ve duyulur (mahsus) varlıkların formlarını, her türlü farklılıklarına rağmen, tam olarak kabul eder. Nefsin bunu yapabilmesi için ilk formu terk etmesi gerekmez. Her yeni şekli kabul edebilir. Bu süreç nefsi zayıflatıp gücünü kaybettirmez. Nefsin bu özelliği maddi cisimlerin özelliklerine tamamen zıttır. Bu yüzdendir ki insan öğrendikçe, eğitim ve bilgisi sayesinde anlayışı gelişir. İkinci olarak nefis, 'araz' da (ilinti) değildir. Çünkü araz bir cisim özelliğidir, bir cisme dayanır, kendi başına bir varlığı yoktur. Bu değerlendirmelerden sonra Miskeveyh "*nefis ne cisim ne cisimden bir parça ne de arazdır*" demektedir (Miskeveyh, 2018: 23). Nefsin cevheri ve tabiatı, beden ve cisimlerden oluşan bu âlemdeki yaratılmışların hepsinden üstün bir yaratılışa sahiptir. Tanrıyı tanıma kabiliyeti ve meyli de bedeni tüm duyu ve kabiliyetlerden daha üstün ve 'şerefli bir cevher' olduğunu bize kesin bir şekilde gösterdiğini ifade eder.

Öte yandan insan varlık âlemini duyuları ile tanır ve kavrar. Ancak bu duyumsal izlenimlerin yanlış olma ihtimali de vardır. Sözgelimi, uzaklık veya yakınlık görme bilgisinde yanılmaya sebep olabilir. Güneş bakış bilgisi ile bir ayak genişliği kadardır. Kare bir delikten geçen güneş ışığını daire gibi idrak ederiz. Suda bulunan cisimlerin ölçülerinde yanılırız ya da sağlam cisimler kırık gibi görünebilir. İşte bu tür duyumsal yanılgıları akleden nefsimizle düzeltir ve gerçek bilgiye ulaşırız.

Bu noktada İbn-i Miskeveyh önemli bir tespitte bulunur; duygularımızla elde ettiğimiz bilgi yanılgılar da içerir ve onlarla gerçek bilgiye ulaşmamız mümkün değildir. Nefis, duyulardan gelen bilgileri akıl süzgecinden geçirir, yanılgıları düzelterek doğru bilgiye ulaşır. Bu durumda nefis bilgiyi duygulardan almış olmaz. Eğer nefis de doğru bilgiyi başka bir bilimden almış olsa, o da başka bir bilimden alması gerekirdi ve bu sonsuza kadar sürüp giderdi. "*Öyleyse*

nefsin bildiğini bilmesi asla bir başka bilimden alınmamış; aksine bu bilgi kendi özü ve cevherinden alınmıştır; yani bununla akli kastediyorum. Nefis kendi özünü kavramak için yine kendi özünden başka şeye muhtaç değildir” (Miskeveyh, 2018: 26).

İbn-i Miskeveyh’e göre her varlık, kendi yaratılış gaye ve kabiliyetine göre hareket etme durumuyla bir değer kazanır; sözgelimi kılıç, keskin ve sağlam olmalıdır. Bu özelliği ne kadar iyi ise o kadar değer ve itibar kazanır. At, çabuk hareket etme, gеме uyma, çabukluk ve çeviklik gibi hususlarda iyi olursa cevherinin gereğini yerine getirmiş olur ve değer kazanır. Ona göre insanın görevi; mükemmelliğini sağlayan ve yaratılış amacını teşkil eden “iyiliklere karşı arzu duyma” ve onlara ulaşmak için çaba göstermek ve onlara ulaşmaya engel teşkil eden kötülüklerden kaçınmaktır. Miskeveyh bu durumu şu şekilde özetlemektedir “*şu hâlde anlaşılıyor ki, her varlığın mutluluğu, kendisine has olan fillerinin ondan tam ve kâmil olarak meydana gelmesine bağlıdır”* (Miskeveyh, 2018: 29-31).

İnsani iyiliklerin ve kemâlâtın tam anlamıyla gerçekleştirilmesi bireysel manada mümkün olmadığından insanların topluluklar oluşturmaları, ortak mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmaları gerektiğine işaret eder. Böylece iyilikler ortak ve mutluluk da paylaşılmış olur.

1.4.2.2. Nefsin Üç Kabiliyeti

İbn-i-i Miskeveyh’e göre nefsin üç kabiliyeti vardır:

- **Hikmet (Düşünme kabiliyeti);** kişi akli ile eşyanın hakikatini keşfeder.
- **Şecaat (Öfke kabiliyeti);** bu kabiliyet, gözü peklik, egemen olma, yücelme ve kendisini tehlikelerden koruma gücüdür. Bu kabiliyetin hareketi mutedil olur, akli melekeye tabi olur, sınırlarını tecavüz etmezse ondan şefkat ve merhamet erdemi doğar ve onu cesaret izler.
- **İffet (Hayvansal kabiliyeti);** bu kabiliyet yeme, içme ve cinsellik gibi hazları arzu eden şehvî kabiliyetleri temsil eder. Şehvî melekenin hareketi mutedil olur, akli melekeye uyarsa, ondan iffet ortaya çıkar ve onu cömertlik takip eder. (Fahri, 2000: 240).

Ona göre bu üç kabiliyet birbirine zıt ve her biri diğerini baskı altına alma eğilimindedir. Biri diğerinin aleyhine çok güçlendiğinde diğerine zarar verir, hatta onun fonksiyonunu tamamen yok edebilir. Bunlar sabit ve hareketsiz değil, tersine sürekli güçlenme ya da güçten düşme eğilimindedirler. Bunlar kişinin mizacı, alışkanlığı ve terbiyesine bağlı olarak güçlenir ya da güç kaybederler.

Kabiliyetler itidal üzere aklın egemenliğine girerse bunlardan en mükemmel erdem olan adalet meydana gelir. Bu nedenle tüm hekimler (filozoflar) iffet, hikmet, şecaat (yiğitlik) ve adaletin en yüksek fazilet olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bunların zıtları ise; cehalet, korkaklık, zulüm ve kendine hâkim olamamadır (Fahri, 2000: 241).

1.4.2.3. İbn Miskeveyh'e Göre Adalet

İbn Miskeveyh, Aristo felsefesinde olduğu gibi orta yolun âdil ve hikmetli davranış olduğu görüşündedir. Ona göre faziletler, kötülükler yani aşırı uçlar (ifrat – tefrit) arasında bulunur. İki uca en uzak nokta orta noktadır. Orta noktadan uzaklaşmak demek kötülüğe yanaşmak demektir. Bu yüzden kişi orta yolu esas tutmalıdır. Ancak bu kolay bir yol değildir. İbn Miskeveyh için zorluğunu ifade için filozofların şöyle söylediğini nakleder “*Hedef noktasına isabet etmek, o noktadan sapmaktan daha zordur; isabet ettikten sonra yanılmayacak biçimde oradan ayrılmamak ise daha da güç ve çetindir*” (Miskeveyh, 2018: 43).

Fiiller ve durumlar çok sayıda olduğu, zaman, mekân ve durumlara göre değiştiği için her işin veya durumun orta yolunu bulmak neredeyse imkânsızdır. Burada kişiye düşen, tek tek her şeyi değil fakat ilme uygun şekilde ortaları ve bu ortaların kurallarını öğrenmektir. Nasıl ki bir kuyumcunun, özel olarak yüzük yapma ilmini bilmesi mümkün iken, yüzükle ilgili tüm nesnelere bilmesi mümkün değilse kişiler de hayatta adaletin ve erdemin temel ilkelerini öğrenmesi ve içselleştirmesi gerekir.

İbn-i Miskeveyh, adalet kavramını temellendirirken ‘eşitlik’ fikrinden hareket eder. Ona göre eşitlik birliği ifade eder. Buna göre en mükemmel erdem “birliğe en yakın” olan erdemdir. Çünkü çoklukta dağılma ve bozulma özelliği

vardır ve birliği koruyamaz. İtidal, birliğin görevini yüklenir ve çokluğun dağılma ve bozulma olumsuzluklarından korur.

İnsanlar eşitliği çoklukta bulamayacaklarından ‘nispet’i esas alırlar. Kişi ve şeyler birbirine nispet edilerek adalet bulmaya çalışılır. Düşünür, nispetin üç şey arasında olabileceğini söyler. Birincisine ‘ayrık nispet’, ikincisine ‘birleşik nispet’ der. Mesela ayrık nispeti; “A’nın B’ye nispeti C’nin D’ye nispeti gibidir” önermesinde; birleşik nispeti ise “A’nın B’ye nispeti B’nin C’ye nispeti gibidir” önermesinde verir.

Buna göre adalet, şu üç yerde söz konusudur; a) malların ve statülerin taksiminde, b) alım-satım ve değiş-tokuş gibi iradi işlerde ve c) hak kaybı ve hukuka tecavüz durumlarında.

Birinci kısma giren durumlarda adalet, dört şey arasında ‘ayrık nispetle’ olur. Yani birincinin ikinciye nispeti, üçüncünün dördüncüye nispeti gibidir şeklinde olur. Örneğin, şu kişinin şu statü ya da şu mala nispeti, eşit durumda olan diğer insanların haklarına nispeti gibidir, diğer kişilere verilen statü ya da mal aynı şekilde o kişiye de verilmelidir (eşit işe eşit ücret ilkesi gibi). İkinci durumda bazı durumlarda ayrık nispet bazı durumlarda ise birleşik nispet söz konusu olabilir. Mesela “şu kumaşçının şu ayakkabıcıya nispeti, elbisenin ayakkabıcıya nispeti gibidir” önermesi olabileceği gibi “kumaşçının ayakkabıcıya nispeti, ayakkabıcının inşaat ustasına nispeti gibidir” şeklinde de olabilir. Üçüncü durumda ise adalet taksimi daha ziyade geometrik orana benzer. Nasıl ki bir çizgi eşit iki parçaya bölünmek istendiğinde fazla olan kısımdan alınıp diğer tarafa eklenerek eşitlik bulunursa, hakların dağıtımında da haksızdan alınıp haklıya verilerek adalet bulunmuş olur. Bu sayede azlık-çokluk, fazlalık-eksiklik ortadan kalkıp çizgi eşit şekilde ikiye bölündüğü gibi hak paylaşımı da adaletli şekilde gerçekleşmiş olur (Miskeveyh, 2018: 138).

Doğal olarak gerek mübadelede gerek hak ve statülerin dağıtımında gerekse haksızlıkların telafi edilmesinde adaletin tesis edilebilmesi için iyi bir hukuk sistemi ve âdil yargıçlar gereklidir. İnsan yaratılışı gereği sosyal ve toplumsal bir varlıktır. Alış-veriş, değiş-tokuş ve yardımlaşma sosyal hayatın bir gereğidir. Eşit mallarda ve şereflerde birebir değişim mümkünken değer farkı içeren durumlarda para iki taraf arasında denge ve eşitliği sağlar. İbn-i Miskeveyh, Aristo’nun “*Para âdil bir kanundur*” sözünü aktarır. Ona göre en

yüce kanun Yüce Tanrıdan gelen kanundur. İkinci sırada ise Hâkim (yargıç) vardır. Üçüncü kanun ise paradır. Bu üçlü sistem sosyal ve ticari adaleti sağlar (Miskeveyh, 2018: 139).

İbn-i-i Miskeveyh, insanda bu erdemlerin egemen davranış olabilmesi için selefleri Aristo ve Farabi gibi eğitimin önemine işaret eder. Ona göre çocuklar ve gençler mutlaka erdem ve değer eğitimine tabi tutulmalıdır. Aksi halde yaratılıştan iyi huylu olmayan ve doğru bir eğitim de almayan insanlar hayatları boyunca bu davranışlardan mahrum kalırlar. Bu da toplumsal hayatın haksızlık ve zorba/hile üzerine kurulmasına neden olur (Kandemir, 2017: 250).

İKİNCİ BÖLÜM

YAKIN ÇAĞ BATI DÜŞÜNCESİNDE ADALET

Orta Çağ Avrupası bir yandan kilisenin baskıcı, bir yandan ise kralların keyfi ve zalimce uygulamaları nedeniyle oldukça kaotik bir dönem yaşamıştır. Bir mengene misali iki taraflı baskı ve zulüm altındaki Avrupa halkında - fakirlik ve yoksulluğun da etkisi ile- Rönesans, Reform ve Sanayi Devrimine zemin hazırlayan tepkisel bir hareketlenme başlamıştır. Kilisenin düşünce özgürlüğü ve yenilikçiliği engelleyen, yasaklayan tutumuna karşı daha özgürlükçü dini akımların yanında, dinin tüm gelişmelere engel olduğu gibi gerekçelerle tamamen seküler akımlar da ortaya çıkmaya başlamıştır. Doğru, âdil ve iyinin her zaman kilisenin öğretileri ve kralın emirleri olduğunu dayatan dönem sona ererken, burada ortaya çıkan boşluğu doldurmak üzere filozoflar yeni öğretiler geliştirmeye başlamışlardır. Daha özgürlükçü ve yenilikçi teolojik akımlar doğru ve iyinin kaynağını yine dini metinlerde ararlarken, seküler akımlar kendilerine yeni dayanak noktaları bulmak zorunda kalmışlardır. Bu konumuzda bu dönemde ortaya çıkan liberal, deontolojik ve faydacı öğretileri inceleyeceğiz.

2.1. ÖZGÜRLÜKÇÜ (LİBERAL) ADALET YAKLAŞIMI

Modern Liberalizm anlayışı temel olarak bireysel hak ve özgürlükleri esas alan bir öğreti olarak özellikle Orta Çağ Avrupa'sının kral ve kilise baskısı altında ezildiği dönemlerde gelişmeye başlamıştır. Kralın sınırsız yetkileri ve keyfi kararları, kilisenin kendi menfaatine olarak düşünmeyi, gelişmeyi ve herhangi bir hak iddiasında bulunmayı yasaklayıcı tutumu altında karanlığa gömülen fikirler adeta toprak altındaki tohum gibi engellenemez biçimde filizlenerek ve açığa çıkarak bir aydınlanma dönemi başlatmışlardır. Bu dönemde bireysel özgürlüklerin genişletilmesi ve anayasal güvence altına alınması gibi birçok hukuksal ve toplumsal gelişme yaşanmıştır. Ancak özgürlüklerin genişletilmesi hakkında yaşanan fikri gelişmelerde sınırların belirlenmesi o kadar kolay olmamıştır. Bazı Liberal düşünürler nihai ölçüde bireysel özgürlüklerin uygulanmasını savunup minimal devlet anlayışı ile her türlü müdahaleci politikalara karşı çıkarken, bazı liberaller ise bu derece özgürlüğü anarşi olarak nitelemişler ve devletin denetleyici ve düzenleyici fonksiyonlara sahip olması gerektiğini savunmuşlardır. Bu bölümde liberal savununun ilklerinden John Locke'ın görüşlerini inceleyeceğiz.

2.1.1. John Locke (1632 – 1704)

Yakın çağın en önemli düşünürlerinden birisi olan İngiliz Filozof John Locke, günümüz İngiltere'sinin şekillenmesinde önemli rol oynayan olayların (İç Savaş, Restorasyon, Glorious Devrimi vs.) olduğu bir dönemde yaşamış ve İngiltere anayasacılığına da önemli etkisi olmuştur (Locke, 2017: 3). Bir avukat olan babasını gençlik yıllarında kaybetmiştir. Londra'da eğitim almış ve Oxford Üniversitesinde felsefe, tıp ve doğa bilimi alanlarında çalışmalar yapmıştır. Daha sonraları Oxford'a hekim olarak atanmış ve bilim alanında yapmış olduğu çalışmalar sayesinde Royal Society üyeliğine seçilmiştir. Bu üyelik ona Isaac Newton gibi bilim adamları ile irtibat kurmasını sağlamıştır (Arnhart, 2013: 185).

John Locke, aklın öncülüğü ve düşünce özgürlüğü anlayışlarını en geniş ve etkili şekilde işleyen ve yayan biri olarak batıdaki aydınlanma (akıl-bilim) çağının kurucusu olarak kabul edilmektedir. O, insanların doğuştan “Tabula

Rasa” (boş levha) olduğunu kabul eder (Cevizci, 2007: 56). Buna göre deneyimden bağımsız bilgi olamaz ve insanlar dış dünyayı duyuları aracılığıyla keşfederek gerçek bilgiye sahip olurlar. Bu yönüyle ampirist bilgi teorisinin önde gelen temsilcilerindendir. Ona göre, insan akli ile birlikte doğanın tamamlayıcı bir parçasıdır. İnsanın akli melekelerini kullanmak suretiyle idari kurumları tabii düzene uygun hale getirmesi mümkündür. Tabii düzen insanlar için en iyi yol göstericidir. Be sebeple “en iyi ahlâk tabii ahlâk, en iyi din tabii din, en iyi hukuk da tabii hukuk” olarak kabul edilmesi icap eder (Güriz, 2018: 185).

2.1.1.1. Doğal (Tabii) Hukuk Anlayışı

John Locke, kralın veya yönetim erkinin iktidar gücü ve anlayışının kaynağı olarak gösterilen tanrısal hukuku reddetmiş ve hukuka başka bir açıklama ve yorum getirmiştir. O, toplum ve siyasal yönetimler oluşmadan önce atalarımızın doğal durumları üzerinden düşünmeye başlar. Bu doğa durumunda atalarımız mükemmel bir tarzda özgür ve eşittirler. Locke bu durumu şu şekilde ifade eder: “*doğanın aynı olan bütün nimetlerinden ayrıcalıksız yararlanmak ve aynı yetenekleri kullanmak üzere doğan aynı tür ve sınıftaki yaratıklardan her birinin tabi kılma ve tabi olma ilişkisi olmaksızın diğerleriyle eşit durumda bulunmasından daha açık bir şey olamaz*” (Locke, 2004: 5).

Bu durumda o, aklın, insanlara “*herkesin eşit ve bağımsız olduğunu ve hiç kimsenin diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülkiyetine zarar vermemesi gerektiğini*” (Locke, 2004: 7) öğrettiğini belirtir. Çünkü doğa durumunda insanlar tek toplumdur, her şeyi paylaşırlar, iş bölümü yaparlar ve semereyi paylaşırlar ve bu toplumdaki insanlar aynı türün yaratıklarıdır. Bu bağlamda eşitlikten daha aşikâr bir şey olamaz. Aynı türün canlıları olduklarından birbirlerine doğrudan yönetim tesis etme hakları yoktur. Bir insan ile bir köpek arasında biyolojik bir cins farkı vardır. Bu durumda insan üstün varlık olarak köpek üzerinde hâkimiyet ve yönetim tesis edebilir. İnsanlar akıl sahibi ‘rasyonel yaratıklar’ olarak diğer canlılardan ayrılırlar. Çocuklar insan olarak diğer insanlarla eşit olsalar bile rasyonel davranış noktasında yetişkinlerden geri olduklarından ebeveynlerinin yönetimi altında olurlar (Arnhart, 2013: 187).

Bu bir özgürlük durumu olmasına rağmen sınırlı bir özgürlük olduğunu ve her istediğini yapabilme hakkını içermediğine de ayrıca dikkat çeker. İnsan kendi kişiliğini ve mülkiyetini korumak üzere sınırsız bir özgürlüğe sahip olmasına rağmen -bazı soylu amaçlar dışında- kişilerin hayatı, özgürlüğü, sağlığı ya da bir varlığı, hakkı yok etmeye veya zarar vermeye hakkı yoktur. Bu durumda insanların iki yönlü görevi ve sorumluluğu vardır. Doğa durumundaki insanlar birinci olarak kendi hak ve özgürlüklerini korumalı, ikinci olarak bu yasayı ihlal edenleri cezalandırabilmelidir. Bu iki hak herkeste eşit olarak var olmalıdır. Ancak kişiler cezalandırma yetkisinde kişisel hırs, his ve çıkarlarına göre hareket edemezler. Kızgınlık, öfke, intikam gibi hisler aklın önüne geçmemelidir. Sadece adaleti sağlamak üzere zararı engelleyecek, telafi edecek ve suçluyu cezalandıracak kadar fiil hakkına sahiptir (Locke, 2004: 8).

2.1.1.2. Sosyal Sözleşme

Sözleşme teorisi, toplum ile siyasi erk arasında bir hak ve yetki devri ya da görev paylaşımı ilişkisini düzenleyen bir sosyal sözleşme olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu teoriye göre, devlet vatandaşlarının temel hak ve hürriyetlerini korumakla görevli iken, vatandaşlar ise siyasi yönetime itaat etmek ve kurallara uymakla mükelleftir (Yayla, 2014: 37).

Locke, sosyal sözleşme kuramını iki temele dayandırır. Birincisi; doğa durumundaki insanın kendi hak, varlık ve özgürlüklerini koruma ve zarar vereni cezalandırma hakkından bahsederken aklın hâkim olmasını ve cezalandırma konusunda insanların kesinlikle hisleriyle hareket etmemesini öngörmüştür. Ancak insanların bu ilkeye uygun hareket edeceklerinin garantisi yoktur. Hem bu riski bertaraf etmek hem de insanlara daha üst düzey bir güvenlik ortamı sağlayabilmek için bir sosyal sözleşme ile siyasal bir mekanizma tesis edilmesi gerekmiştir.

İkincisi; İnsanlar kendi hak ve özgürlüklerinden mahrum bırakılamaz, bu hakları sınırlandırılmaz ve bir siyasal iktidara tabi olmaya zorlanamaz. Ancak insanlar kendi istekleri ile bu haklarının bir kısmından feragat ederek bu hakları bir siyasal iktidara devredebilir. Locke bu durumu şu şekilde ifade eder; *“kişinin kendisini doğal özgürlüğünden yoksun kılmasının ve sivil toplumun sınırlamaları içine koymasının tek yolu, insanların birbirleriyle rahat, güvenli*

ve barışçı bir yaşam sürdürmeleri için başkalarıyla, insanların mülkiyetlerinin güvenli bir kullanımının ve sivil toplumun üyesi olmayanlara karşı daha büyük bir güvenliğe sahip oldukları bir topluluğa katılma ve birleşme konusunda anlaşmasıdır” (Locke, 2004: 81).

Bu durumda doğuştan eşit ve özgür olan insanlar sosyal sözleşmenin bir sonucu olarak özgürlük ve haklarının bir kısmından feragat ederek siyasi bir iradenin ferdi olurlar. Özgür bireyler iken vatandaş statüsüne dönüşürler. Bu sayede daha iyi bir yaşam, mülkiyet haklarını ve özgürlüklerini daha iyi koruyabilmek ve artan toplam refahından daha fazla pay alabilmeyi arzu ederler.

Locke’ın düşünce sisteminden de anlaşılacağı gibi devletin veya siyasi yönetimlerin kaynağı Tanrı ya da Âdem’in doğal babalık anlayışı değildir. Ona göre iktidarın kaynağı ve meşruiyetinin temeli toplumsal rıza yani sosyal sözleşmedir (Cevizci, 2007: 192). Bu sebeple kişilerin özgürlükleri rızalarının ötesinde kısıtlanamaz. Özgürlük en temel haktır. Locke, siyasi yönetimin ‘gece bekçisi devlet’ seviyesinde tutulması taraftarıdır.

2.1.1.3. John Locke’ın Liberalizm Kuramı

Liberalizm, günümüz iktisadi/siyasi teorilerin ilk ve en eskilerindedir. İzleri eski Yunan şehir devletlerinde de görülebilmektedir. Ancak asıl gelişimini 17. Yüzyılda John Locke ile sağlamış ve sonraki yüzyıllarda da olgunlaşmıştır. Son yüzyıllarda liberal düşünce birçok filozof, düşünür, siyasetçi ve iktisatçının ilgi alanında olmuş ve üzerine teoriler geliştirilmiştir. Locke, siyasi anlayışla liberal bir yönetim tasarlarken, Adam Smith, ekonomik bir düzen üzerine çalışmıştır (Berzeg, 1993: 6). Tarihi gelişimi incelendiğinde liberalizmin, bireyi komüniter erklere karşı güçlendirmek, bireysel hakları korumak ve iktidarın güçlerini sınırlandırmak üzere doğduğu görülmektedir. Bu bağlamda liberalizmin temelde siyasi bir doktrin olduğu söylenebilir.

Locke, insan haklarını üç kategoriye ayırır. Bunlar; hayat, özgürlük ve mülkiyettir. Liberalizmin temel amacı, bireylerin özgürlüğünü ve temel haklarını güvence altına almaktır. Bu amaç bağlamında siyasal iktidarın sınırlandırılması gerekir. Bu sayede kişilerin haklarını kullanmada kısıtlayıcı engellerden korunmuş olunur. Locke’cu liberal düşüncenin hareket noktasını “freedom from” yani “bir şeyden özgürlük” ilkesi oluşturur. Bu ilke bireysel

özgürlüğü devletten yani siyasi otoriteden bağımsız olmak olarak görür. Bireyin dışarıdan gelen herhangi bir baskı altında kalmadan özgürce davranabilmesini ifade ettiğinden “negatif özgürlük” olarak adlandırılır (Yayla, 1998: 140). Bu bağlamda klasik liberalizmin temel unsurları dört başlık altında toplanabilir; özgürlük, bireycilik, doğal düzen ve piyasa ekonomisi (sınırlı devlet) dir.

2.2. FAYDACI ADALET YAKLAŞIMI

Hayatın amacının mutluluk, haz ve fayda olduğuna dair ilk görüşler Antik Yunan felsefesine kadar dayanmaktadır. Aristo insanın en yüce ve nihai amacının ‘mutluluk’ olduğunu ifade ederken kastettiği bedensel haz ve zevkler değildir. O daha çok zihinsel aktivite ile sağlanabilecek aklın ve erdemlerin geliştirilmesini kastetmektedir. Epikür de hayatın en üstün amacı olarak mutluluğu belirlemiştir. Ancak o daha çok mutluluk ve erdemi ‘haz’ ile özdeşleştirmiştir. Hazzı mutlu yaşamın ereği ve ilkesi olarak tanımlamıştır. Epikür’e göre haz; “*bedende acının yokluğu (aponia), ruhta ise tam bir sükûnet ve dinginlik (ataraksia) hâlidir*” (Çağlar, 2019: 19). O, zevkle mutluluğu birbiri ile ilintili olarak değerlendirmiştir. Acıdan kaçınma ve zevke ulaşma hali/iradesi Epikür’e göre tüm insanların ortak doğal halidir (Sarfati, 2005: 105). Bedensel haz Epiküryen felsefenin esasını oluşturur.

Faydacı düşünce çok eski tarihsel kökenine rağmen asıl gelişimini 18 ve 19. yy. İngiliz düşünürlerine borçludur. Bu okulun en önemli temsilcileri David Hume (1711 – 1776), Jeremy Bentham (1748 – 1832) ve John Stuart Mill’dir (1806 – 1873). Üç düşünür de önemli teorisyenler ve sosyal reformculardı. Özellikle Bentham ve Mill’in öğretilerinin hem ahlâk felsefesi çalışmalarında hem de ekonomik, politik ve sosyal politika yaklaşımları üzerinde büyük etkisi olmuştur. Onların çalışmaları sayesinde İngiliz faydacılığı, Avrupa ülkelerine, Kuzey Amerika’ya ve sömürgecilik faaliyetleri nedeniyle dünyanın birçok bölgesine yayılmıştır. Faydacılığın değerlendirilebileceği alanlar arasında eylemler, yasalar, politikalar, karakter özellikleri ve ahlâki kodlar bulunmaktadır.

2.2.1. Faydacılık (Utilitarianism)

Faydacılık, “Bir insan ne yapmalı?” pratik sorusuna cevap verme çabasıdır. Cevap, bir kişinin mümkün olan en iyi sonuçları elde etmek için hareket etmesi gerektiğidir (Duignan ve West, 2020: 1). Faydacılık, en iyi bilinen ve en etkili ahlâki teorilerden biridir. Diğer sonuçsalcılık biçimleri gibi, ana fikri eylemlerin ahlâki olarak doğru veya yanlış olup olmadıklarının etkilerine bağlı olmasıdır. Daha spesifik olarak, ilgili eylemlerin etkileri sadece ürettikleri iyi ve kötü sonuçlardır. Faydacılık, bir sonuçlandırma biçimidir, çünkü onların iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış olup olmadıklarını belirleyen eylemlerin, yasaların, politikaların vb. sonuçları olduğu fikrine dayanır. Genel olarak, ne değerlendirilirse değerlendirilsin, onlara göre, en iyi sonuçları verecek, “faydayı en üst düzeye çıkararak” eylem veya politikaları seçmeliyiz.

Faydacılara göre, bütün insanlar doğanın özel varlıklarıdır ve rasyonel bireylerdir. Davranışlarında rasyonelliğin gereği olarak hesap yaparlar. Bu hesap, kişinin fayda ve zararını hesaplayarak karar verme sürecini ifade eder. Faydacı felsefeye göre “*Zevk iyi, acı kötüdür. Bütün insanlar zevk peşinde koşan hayvanlardır. O halde insan eylemi, zevki arayan ve acıdan kaçınan bireysel arzuya dayanır*” (Tannenbaum ve Schultz, 2007: 359). Yani insan tabiatı gereği haz/fayda/mutluluk veren şeyleri isterken, ıstırap/acı/elem veren şeylerden kaçınır. Bu iki durum da insanın algıları ile ilgilidir. Bu akıl yürütme sistemi ile insan davranışlarının doğru-yanlış, iyi-kötü, faydalı-zararlı veya haklı-haksız olarak sınıflandırılmaları hazza neden olup olmama durumlarına göre mümkün olabilmektedir. Bir insanın aldığı bir karar neticesi oluşan davranışın doğurduğu sonuç o kişiye haz/fayda ya da mutluluk sağlamışsa o karar doğrudur ve iyidir. Tersisi olduğunda ise davranış yanlıştır, kötüdür ve fenadır.

Bu değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere faydacı düşünce insan davranışlarının ahlaki boyutu konusunda hedonist (yararcı/hazcı) bir yaklaşım sergilemektedir. Bu bağlamda faydacı görüş, niyet ve davranışların oluşumu ve uygulaması ile ilgilenmemekte, sonuçları üzerinden değerlendirme yapmaktadır. Bu noktada karar ve davranışların arka planındaki niyeti sorgulayan idealist ahlak anlayışı ile derin bir fark ortaya koymaktadır. İdealist ahlak anlayışı, Kant’ın ‘Ödev Ahlakı’nda olduğu gibi daha karar aşamasında doğru olanın

belirlenmesini önerir. Davranışın neticesinin faydalı veya zararlı olduğuna bakılmaksızın doğru olan yapılmalıdır (Güriz, 2018: 236).

Faydacılar, ahlâkın amacının dünyadaki iyi şeylerin (zevk ve mutluluk gibi) miktarını artırarak ve kötü şeylerin (acı ve mutsuzluk gibi) miktarını azaltarak hayatı iyileştirmek olduğuna inanırlar. Geleneklere veya dini öğretilere dayanan emir ve tabulardan oluşan ahlâki kural veya sistemleri reddederler. Bunun yerine faydacılar, bir ahlâki doğru veya haklı kılan şeyin insana (ve belki de insan olmayan varlıklara) olumlu katkısı olduğunu düşünürler.

Faydacılık doktrini, insanın her türlü davranışında (kararında) iktisadi olanı merkeze aldığı farz eden, çağdaş dünyanın en popüler ahlâki ve siyasi eğilimlerinden biridir. Öyle ki günümüzün önde gelen siyaset felsefecileri tarafından faydacılığın “*geri planda gizli duran, karşısında başka kuramların iddiada bulunup kendilerini savunmalarını gerektiren bir zemin olarak işlediğine*” inanılmaktadır (Kymlicka, 2004: 13).

2.2.2. Faydacı Ahlâk İlkesi

Fayda ilkesini Bentham şu şekilde açıklamaktadır; “*Fayda prensibi ile kastedilen, her eylemi, çıkarı söz konusu olan tarafın mutluluğunu arttırma veya azaltma, diğer deyişle mutluluğu destekleme veya onu engelleme eğilimine göre onaylayan ya da tasvip etmeyen bir ilkedir*” (Bentham, 2000: 14). Ona göre bir hareketin fayda ilkesine uygun olabilmesi için en büyük hazzı ve mutluluğu sağlaması gerekir. Burada fayda sadece kişisel değil aynı zamanda toplumsal boyutta da yani sosyal fayda olarak da anlaşılmalıdır. Eğer bir hareket ya da davranış mutluluğu/hazzı arttırıyor ve acıyı/elemini azaltıyorsa doğru ve ahlaki olarak değerlendirilmelidir. Burada elde edilen mutluluk ve faydanın, aynı zamanda ortaya çıkan zarar ve eleme galip gelmesi gerekmektedir. Bunun tespiti için de haz ve elemin ölçülebilir olması yani nicel bir değerlendirmeye konu edilmesi gerekir. Bentham, haz ve elemin ölçülebilir olduğunu, bir miktar hazzın/zevkin bir miktar acıyı/elemini giderdiğini ve ayrıca bunların birbirlerine eklenebildiğini, bu sayede hem bireyin hem de bireyler kümesinin en yüksek mutluluğunu sağlayacak şekilde hazlar miktarının hesaplanabileceğini düşünüyordu. Bu hesaplamada haz ve elemin dört boyutu veya aşaması

değerlendirmede esas alınmalıdır. Bunlar; haz veya elemin şiddeti, süresi, kesinliği ve zaman yani eylemden ne kadar sonra ortaya çıkacağıdır (Sabine, 2000: 82).

Bentham'ın hedonist (hazcı) ahlâk anlayışı sisteminde haz iyidir ve bundan daha iyi bir şey düşünülemez. Ayrıca gözleme dayanmayan bir ahlâk sisteminin şüphe ile karşılanması gerektiği düşüncesindedir. Bu nedenle her zaman için gözlemlenebilir sonuçların bizi ahlâki bir sisteme götürebileceğini iddia eder. O, Deontology adlı eserinde “*her insanın hayatının başından sonuna kadar isteğinin ve çalışmasının amacı mutluluğunu çoğaltmak yani hazzı erişmek ve ıstıraptan kaçınmaktır*” (Bentham, 1834: 59) demektedir. Haz her canlı için geçerli bir yaşam ilkesidir. Ancak hayvanlarda denetimli bir düşünce neticesi hazzı ulaşma amacı yoktur. İnsanlar akıllı birer varlık olarak düşünerek, tahmin ederek ve seçerek haz ve elemin tahmin edebilir, planlayarak ve amaca ulaştıracak davranışlar üzere hareket ederek hazzı elde edebilir. Bu haliyle haz düşüncesi bir ilke haline gelmiş olur. Bentham bu sistemin faydacı düşünceye ahlaki bir temel kazandırdığı düşüncesindedir. Çünkü insanlar davranışlarının neticesini tahmin ederek doğru ya da yanlış olduğuna karar verebilirler. Bu da insanların önceden iyi ya da kötü davranışı seçebilecekleri ve davranışlarının neticesine göre de iyi ya da kötü insan olarak nitelenebileceklerini ifade etmektedir. Bentham'a göre, görev ahlakı üzerine irşatlarda bulunan ahlakçı düşünürler iltifat görmemektedir, bunun sebebinin de herkesin menfaatini düşünmesi olduğunu iddia eder. Devamında çok eleştirilen bir ifade bulunur “*menfaatinin yapmamasını gerektiren bir hareketi, insanın yapmasını icap ettiren ahlaki bir vazife olamaz*” (Bentham, 1834: 11'den aktaran Güriz, 1963: 37). Bentham bu şekilde ödev diye bir prensip olamayacağını ve yapılması gereken/gerekmeyen davranışların menfaat esasına göre belirlendiğini iddia eder.

Bentham hazlar arasında nitelik farkı olması fikrine pek olumlu bakmamaktadır. Ona göre hazların birbirinden üstün olma veya birbirlerine tercih edilme durumu söz konusu değildir. Örneğin bir kişinin şirden aldığı haz ile, kahvede oyun oynarken aldığı haz arasında nicel bir eşitlik varsa, nitelik olarak farklı olduklarını değerlendirmek yanlıştır ve bu hazları eşit kabul etmek icap eder (Güriz, 2018: 241).

2.2.3. Bentham'ın Faydacı Etiğe Göre Adalet Anlayışı

J. Bentham, döneminin en önemli tartışma konularından olan etik, doğru, âdil ve iktidarın kaynağı gibi konularda temel olacak fayda (en büyük mutluluk) ilkesi üzerinde çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalarında Hume'un büyük etkisi olmuştur. Özellikle Hume'un çalışmalarında 'kamusal çıkar'ın işleyişi konusunda eksik kalan alanlar üzerine motivasyonunu yoğunlaştırmıştır. Hume'a göre, insanların tüm bilgilerinin kaynağı deneyimlerdir, deneyimlerde duyular aracılığıyla oluşur ve düşünceler de duyumlardan çıkar. Düşünceler, önceden sahip olduğumuz izlenimlerin kopyalarıdır ve izlenim ya da duyguların bulunmadığı yerde düşünce de olamaz (Gürbüz, 1999: 307). Dolayısıyla Hume, eylemlerin ahlâkiliği ile ilgili değerlendirmelerin akıl ilkeleri ile değil, duygular üzerinden kavranabileceği iddiasındadır. Hume, normatif bir teori geliştirme amacıyla değildir, onun temel amacı eylemlerimizin temelinde yatan sebepleri ve karakter özelliklerini tespit etmek ve insan doğasını belirlemektir.

Bentham ise ahlak ve hukuk alanındaki çalışmalarında daha pratik ve uygulamaya dönük bir tarz sergilemiştir. Onun için önemli olan 'doğru eylem'in belirlenmesi için bir ölçüt olarak "fayda –en büyük mutluluk- ilkesi" üzerinden bir ahlak teorisi oluşturmaktır. Bentham'ın en önemli hedefi, ahlaki bilimsel temeller üzerinden değerlendirmek ve ölçümlemektir. Bu noktada fayda ilkesinin gerçekçi bir ölçüt olduğu kanısındadır. Hatta fayda ilkesi ve içeriğindeki haz ve acı duygularının sadece farazi ölçütler olduğunu düşünmez, bu ilke ve duygular tüm davranışlarımızı, güdülerimizi, duygularımızı kontrol eden en önemli hem bireyi hem de toplumu yönlendiren ve şekillendiren hâkim unsurlardır. 1789 yılında yayınlamış olduğu *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş) kitabının başında şu tanımlamayı yapar:

"Doğa, insanı haz ve acının egemenliği altına koymuştur. Ne yapmamız gerektiğini ve ne yapacağımızı onlar belirler. Bir yandan doğru ve yanlışın standardı öte yandan neden-sonuç zinciri onların tahtına bağlanmıştır. Bütün eylemlerimiz, söylediklerimiz ve düşüncelerimizde bizi onlar yönetir; onlara tabiiyetten kurtulmak için sarf ettiğimiz her çaba onları kanıtlamaya ve doğrulamaya hizmet edecektir.... [Fayda ilkesini] sorgulamaya girişen

sistemler anlam yerine anlamsız seslerle, akıl yerine kaprisle ve aydınlık yerine karanlıkla uğraşır” (Bentham, 2000: 14).

2.2.4. Bentham’da Hukuk ve Adalet

18. yy’de Avrupa ve Amerika’da genel olarak doğal hukuk öğretisi hâkimdi. Bu durum Fransız ‘İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi’ ile Amerika Birleşik Devletleri ‘Bağımsızlık Bildirgesi’nin içeriklerinde de görülebilmektedir. İngiltere de ise buralardan farklı olarak doğal hukuk ağırlık kazanamamıştır. Bunun sebebi İngiliz hukuk sisteminin “Common Law” geleneğine göre işliyor olmasıdır. Buna göre kanunlar genel olarak “*hâkimler tarafından vazedilmiş başlıca akide ve prensiplerin gerek cemiyet gerekse sonraki hâkimler tarafından muvafık bulunarak kabul edilmesiyle teessüs etmesi*” (Davis, 1958: 69) usulüyle meydana gelir. Bentham ise bu iki sisteme de karşı çıkarak, yerine kanunlaştırma ve yazılı hukuk ile meydana getirilebilecek yeni ve köklü bir hukuk sistemi geliştirilmesini savunmuştur.

Bentham, tabii haklar görüşünün tamamıyla bazı hayali kaidelere dayandığı kanaatindedir. Hatta ‘süslü saçmalıklar’ olarak niteler. Bu nedenle doğal hukuk kavramını asla kabul etmez. Ona göre hukuk “*her zaman ve her yerde devlet otoritesi ile yaptırıma bağlanmış bir kurallar toplamıdır.*” (Güriz, 2018: 243). İnsanların sahip olduğu doğal haklardan bahsetmek, temelsiz bir görüşü ifade etmektedir. Çünkü tabii hukuk prensibinin isnad ettiği esaslar Bentham’a göre muğlak ve tartışmalıdır. Üzerine ittifak edilen kaideler bile herkes tarafından farklı algılanabilmektedir. İnsanlar için doğal olan sadece “*haz ve ıstırap hisleridir*” ve bunların varlığını da gözlem teyid etmektedir (Güriz, 1963: 65). Sonuç odaklı bir öğreti olması sebebiyle davranışları temel alır. Bentham’a göre davranış bir gerçekliği temsil eder ve temsil ettiği hukukun da buna paralel olarak başka bir gerçeklik olduğu görüşündedir. Bir davranış, hukuki irade tarafından emrediliyor veya yasaklanıyorsa ancak bu durumda hukuki ödev veya vecibelerin varlığından söz edilebilir (Güriz, 2018: 128).

O, bireysel tabii haklar düşüncesi yerine toplum ve devlet temelli hak ve hukuk kurallarının varlığını kabul eder. Bu da Bentham’ın pozitif hukuk esaslı bir görüşe sahip olduğunun göstergesidir. Kısacası devlet (kanun koyucu) tarafından konulmuş kanun ve kurallar haricinde hak ve hukuk kategorilerinin

varlığı savunulamaz. Bentham hukuku şöyle tanımlar “*hukuk, hükümler gücü tarafından vazedilen veya benimsenen ve hükümler gücünün egemenliği altındaki insanların davranışlarını düzenleyen kurallar bütünüdür.*” (Bentham, 1945: 90). Bentham toplumu, bireylerinin toplamının oluşturduğu yapay bir vücut olarak tanımlar. Bu nedenle kanun koyucuların bir kanun veya politika yapacakları zaman şu soruyu sormaları gerektiğini söyler “*bu politikanın tüm yararlarını toplar ve tüm maliyetlerini çıkarırsak bu politika alternatifinden daha fazla mutluluk yaratacak mıdır?*” (Sandel, 2018: 59).

Vatandaşların devlete ve kanunlara itaatinin temeli olarak gösterilen ‘Sosyal Sözleşme’ dayanağı olan bir gerçeklik değildir. İnsanların vatandaş olarak devlete bağlılıklarının asıl sebebi menfaattir. Çünkü bu düzen insanların yararınadır. Hem sosyal refah hem de donanımlı bir güvenlik hizmeti ancak devlet otoritesi ile sağlanabilir. İnsanlar bu düzenin bozulmasına sebep olacak hatalardan uzak durmak isterler ve bu hataları yapanların cezalandırılmaları taraftarıdır.

Bentham, hazdan çok acı ve elem verdiği halde, din, âdet ya da kanuni olarak erdemli/doğru olarak dayatılan eylemleri kabul etmez ve erdemsizlik olarak görür. Aynı şekilde suç olarak görmedikleri haz verici bir eylemin suç olarak dayatılması halinde bu kanunu meşru olarak kabul etmeyeceklerini ifade eder (Bentham, 2011: 4).

2.2.5. Faydacı Öğretiye Karşı Genel İtirazlar

Buraya kadar Bentham’ın fayda temelli görüşlerini incelemeye çalıştık. Elbette ki Bentham’ın öğretisi oldukça radikal ve etkileyici ilke ve yöntemlere sahiptir. Ancak buna paralel karşılaştığı eleştiriler de bir o kadar ciddi ve sert olmuştur.

2.2.5.1. Faydalı Olan Her Zaman Âdil Midir?

Klasik faydacı görüşe göre faydayı maksimum yapma ilkesi teorinin ahlâki gerekliliklerinden biridir. Ancak bu ilke gerçekten de eyleme ahlâki bir temel kazandırmakta mıdır? Mill de bu konudaki değerlendirmelerinde düşünce tarihi boyunca mutluluk ile faydanın doğru ve yanlış ayırt etmedeki en büyük

engellerden birisinin adalet düşüncesinden kaynaklandığını kabul eder (Mill, 2007: 259'dan aktaran Diş, 2017: 87). Faydacılar, her zaman faydalı olanın aynı zamanda âdil olacağı iddiasındadırlar. Bu nedenle fayda ilkesinden bağımsız bir ahlâki değer olarak 'hak' kavramını reddederler. Ancak her zaman 'âdil olanın faydalı' ya da 'faydalı olanın âdil' olduğu yeterince açık bir durum değildir. Genel görüş bu kuramın çoğunluğun faydası ve mutluluğunu amaç güttüğü şeklindedir (Diş, 2017: 87). Bu haliyle de herkes için adalet, fayda ve mutluluk hedeflemediği ve sağlayamayacağı için eleştirilmektedir.

2.2.5.2. Birey Hakları İtirazı

Görüleceği üzere Bentham her ne kadar bireysel haklar kurumunu hukuksal bir zemine oturtmak istese de esas yapısı itibariyle toplam fayda ve zarar üzerinden değerlendirme yapılmasını ve bu sayede toplam faydanın maksimize edilmesini öngörür. Ancak bu yapının en önemli açığı toplam faydayı maksimize etme faaliyeti içinde azınlık ya da zayıf olanların zarar göreceği/görmesi gerektiği gerçeğinin ilkesel olarak kabul edilmiş olmasıdır. Bu da birey hakları odağında ciddi bir itiraza sebebiyet vermektedir. Özellikle deontolojik liberalizm savunusunun temelini teşkil eden 'insanın bir araç değil amaç olarak görülmesi' ilkesine tam tezat teşkil eder. Bu durumda zarar gören insanlar diğer insanların faydası için araçsallaştırılmıştır.

Ceza hukukuna büyük önem veren Bentham'ın suçlara karşı belirlenecek cezalar konusunda oldukça fazla çalışma ve makalesi vardır. İdam cezasıyla ilgili değerlendirmelerinde bu cezanın caydırıcılığı yanında maliyeti hususunda da değerlendirmelerde bulunmuştur. Birinci örnek; bir cinayet mahkûmunu idam etmek yerine ağır iş hapsine mahkûm etmenin hem caydırıcılık hem de fayda odaklı analizini yapmıştır. Ancak mahkûmun kişisel haklarına hiç değinmemiş, analizine katmamıştır.

İkinci örnekte; mahkûmları hapiste tutmanın maliyetini azaltmak üzere Panopticon adını verdiği hapishaneyi tasarlamıştır. Bu hapishanede tüm mahkûmlar merkezi bir gözetleme kulesi tarafından görülebilecekleri mimari tasarıma sahip hücrelerde kalacaklardır. Bu sayede başta gardiyan olmak üzere ihtiyaç görülen görevli sayısı azalacağından maliyetleri oldukça düşürecektir. Ayrıca hapishane özel şirket tarafından işletilecek, mahkûmlar günde on altı

saat çalışacak ve kendi giderlerini karşılayıp üzerine kâr sağlayacaklardır. Bentham zamanının çok ilerisinde yenilikçi bir bakış açısı sunmuş olmasına rağmen mahkûmların kişilik haklarının hiç dikkate alınmaması yönünden eleştirilerin odağı olmuştur. Özellikle tamamen ve sürekli gözetime açık hücre yapısı ile mahkûmların mahremiyet haklarının çiğnenmesi, on altı saat ağır çalışma şartları, mahkûmlara gelirden hiç pay öngörülmemiş olması mahkûmların tamamen araçsallaştırıldığını göstermektedir.

Üçüncü örnekte; dilencilerin varlığının iki şekilde (acıma ve tikslenme) toplam faydayı azalttığını düşünen Bentham, onların sokaklardan toplanmasını ve düşkünler evine hapsedilmesini önerdi. Oradaki maliyetlerini kendileri karşılayabilmeleri için de çalışmaları gerekecekti. Konaklama, yiyecek, giyim ve sağlık gibi tüm maliyetleri dilencilere borç kaydedilecek, borçları bitmeden serbest kalamayacaklardı. Hatta daha ileri giderek dilencileri toplama maliyetini düşürmek için vatandaşlara gördükleri dilencileri yakalayıp teslim etme şartı getirmeyi önerdi. Bu vatandaşlara ödül verilecek ve bu tutar da dilenciye borç olarak yazılacaktı. Bu önerisinde de dilencilerin özgürlük haklarının ellerinden alınması, cebren borçlandırılmaları ve çalıştırılmaları fikri ciddi eleştiriler almıştır. Kimilerine göre bu sistemde dilenciler bir ömür boyu borçlu ve özgürlüklerinden mahrum kalarak bir nevi köle gibi çalışmak zorunda kalacaklardır.

Bu ve benzeri birçok fikir ve önerisi Bentham'ın fayda analizinde birey haklarını dikkate almadığını hatta daha doğru bir ifade ile toplam fayda için feda ettiğini göstermektedir.

2.2.5.3. Tek Bir Ölçek İtirazı

Faydacı öğretisi, faydayı maksimize etmek adına üretilen bütün faydayı toplayıp, toplam maliyeti bundan çıkarma yöntemini benimser. Bunun için faydanın ölçülmesi gerekmektedir. Bu şekilde hesaplama mantığı ile faydacı mantığın ahlâk bilimi sunduğu iddiasındadırlar. Bu ahlâk bilimi anlayışında her bireyin tercihi eşit kabul edilir ve yargılamaksızın değerlendirilir. Bu yapının teoriye ahlâki bir temel kazandırdığı iddiasındadırlar. Ancak tüm ahlâki değerleri herhangi bir anlam kaybı olmaksızın tek bir değere indirgemek,

çevirmek mümkün müdür? Bu itiraza göre tüm değerler herkesçe kabul görecektir ortak bir değer ile ölçülemez.

1970'li yıllarda Ford otomobil firması, ucuz ve ekonomik bir model olarak Pinto'yu piyasaya sundu. Bu özellikleri ile en çok satan araçlardan birisi oldu. Ancak yaşanan trafik kazalarında aracın benzin deposunda patlamalar meydana geldi ve beş yüzden fazla insan hayatını kaybetti ve daha fazlası da yaralandı. Ancak bu skandal bir kaza mağdurunun Ford Motor Şirketini dava etmesi ile ortaya çıktı. Firma otomobildeki tasarımsal bir hatanın arkadan çarpmalarda benzin deposunun patlamasına sebep olduğunu biliyordu. Ancak bununla ilgili bir önlem almamışlardı. Peki, ama neden? Firma sorunu tespit ettikten sonra bir fayda-maliyet analizi yaptırmıştı. Sorunun çözümü için satılan tüm araçlara 11 dolarlık bir parça takılması gerekiyordu. Bunun maliyeti de 137,5 milyon dolardı. Ancak bunun yerine meydana gelmesi muhtemel kazalar sonucu ölüm ve yaralanmalara ödenmesi gereken tazminatların bedeli 49,5 milyon dolar olarak hesaplanmıştı. Sonuçta fayda-maliyet analizinin işaret ettiği şekilde parçayı değiştirmek yerine kaza tazminatlarını ödemeyi tercih ettiler. Mahkeme jürisi bu çalışmayı öğrendiğinde çok öfkelenildi. Ford şirketine 2,5 milyon maddi, 125 milyon da cezai tazminat cezası kesti (daha sonra bu tutar 3,5 milyon dolara düşürüldü) (Sandel, 2018: 71).

Diğer bir örnek olay ise Çek Cumhuriyeti'nin sigaranın sebep olduğu sağlık sorunlarının sağlık harcamalarında artışa sebep olduğu gerçeği üzerine sigara üzerindeki vergileri arttırmayı düşünmesi ile yaşanmıştır. Satışlarının düşeceğinden endişe eden Philip Morris şirketi hükümeti ikna edebilmek için bir fayda-maliyet analizi yaptırdı. Bu çalışmanın sonuçlarına göre her ne kadar sigara içenler yaşarken sağlık sistemine ek yük getirseler de erken ölüm oranları nedeniyle aslında bütçeye katkı sağlamaktaydılar. Çünkü uzun yaşam hem sağlık hem emekli maaşı hem de huzur evi maliyetlerini arttırmaktadır. Ayrıca sigara satışlarından elde edilen vergi gelirleri vardı. Satışların düşmesi bu geliri de azaltacaktı. Çalışmanın sonucuna göre sigara içmek erken ölüm ve vergi gelirleri ile hazineye yıllık net 147 milyon dolar katkı sağlamaktadır (Sandel, 2018: 69). Bu çalışma ile hükümeti sigara karşıtı politikalarından vazgeçirmeyi uman Philip Morris şirketi için çalışma bir felaketle sonuçlandı. Büyük bir toplumsal tepki meydana geldi. Sigaranın insanları öldürmesinin bir kâr olarak görülmesi infiale sebep oldu. Bir eleştirmen şöyle yazdı “*Sigara şirketleri*

eskiden sigaranın insanı öldürdüğünü inkâr ederdi. Şimdi sigaranın insanı öldürmesiyle övünüyorlar” (Sandel, 2018: 69). Bu ve benzeri birçok eleştiri sonrası şirket başkanı çalışmanın “*insanlığın temel değerleri ile hiçbir şekilde uyumadığı ve kabul edilemez olduğunu*” itiraf ederek özür diledi (Sandel, 2018: 69). Bu ve benzeri örnekler fayda analizinin ve tek bir ölçek teorisinin ne kadar insani değerlerden uzak neticeler verebileceğine delil teşkil etmektedir.

2.2.5.4. Haz Tam Olarak Nedir?

Faydacılığa yöneltilen itirazlardan biri de ‘haz’ diye hedeflenen şeyin tam olarak ne olduğudur. Haz ruhsal bir tatmin mi yoksa biyolojik bir zevk hissi midir? Bu itiraz sahiplerine göre haz, beynin üretmiş olduğu hormonlar vasıtası ile hissedilen ve insana mutluluk hissi veren biyolojik bir durumdur. Bu haliyle hazzın iyi, doğru, âdil gibi ahlâki erdemlere bir araç ya da temel teşkil etmesi kesinlikle yanlış bir değerlendirmedir. Bu konudaki zayıflığı ifade etmek için şu örneği verirler; eğer beyindeki bu kimyasal olayın şifreleri çözülür ve aynı etkiyi yaratacak ilaç ya da makineler geliştirilirse insanlar bu sayede yapay olarak haz duygusunu yaşayacak olurlarsa haz duygusu iyi ile kötü arasında nasıl bir işlev görecektir?

2.2.6. John Stuart Mill’in Bentham’ın Görüşlerine Katkıları

Bentham’ın takipçisi ve bir anlamda öğrencisi olan John S. Mill ise Bentham’ın fayda ilkesi üzerindeki eleştiriler bağlamında bu ilkeyi geliştirmeye devam etmiştir. Bentham öğretisini ‘fayda ilkesi’ veya ‘en yüksek mutluluk ilkesi’ olarak ele almaktaydı. Mill ise öğretiye hem içerik hem de isim olarak yeni bir açılım getirmiş ve ‘Faydacılık’ (Utilitarianism) ismini koymuştur. 1861 yılında yayınlanan *Utilitarianism* adlı eserinde iki temel amacını ortaya koymuştur; birincisi ‘en yüksek iyinin (summum bonum)’ ahlâk felsefesindeki konumunu belirlemek; ikincisi ise “bu en yüksek iyinin” doğasını açıklamaktır.

John Stuart Mill, faydacılığı yeniden yapılandırarak daha az hesaplayıcı, daha çok insancıl yaklaşım olarak tasarlamaya çalışmıştır. Bu noktada faydacılığı birey hakları ile bağdaştırabilmek için bireysel özgürlüklere odaklanır. Faydacı öğretideki toplam faydanın maksimize edilmesi sürecindeki

azınlık da olsa hakları çiğnenen bireylerin varlığı ve öğretinin bu durumu makul görme eğilimi en ciddi eleştirilerden biri olduğu için Mill, çoğunluğun faydası ya da en iyi yaşam şeklinin tesisi için birey özgürlüklerine müdahale edilemeyeceğini ifade eder. Ona göre bireylerin topluma karşı sorumlulukları sadece başkalarına zarar vermemektir. Yani başkalarına zarar vermemek koşuluyla bireysel özgürlükler muhakkaktır. Ancak Mill'in özgürlük savunusu erdem ya da insan hakları temelli değildir. O, özgürlüğü tamamen faydacı temellere dayandırır ve şöyle der “*Şunu söylemek yerinde olur ki, ben ‘fayda’ dan bağımsız bir şey olarak, ‘soyut hak’ fikrinden iddiam lehine çıkarılabilecek olan her türlü avantajdan vazgeçiyorum. Bütün ahlâki konularda ben faydayı başvurulacak en son ölçü olarak görüyorum. Fakat bunun en geniş anlamda, ileri bir varlık olarak bir insanın daimî çıkarlarına dayanan fayda olması lazımdır*” (Mill, 2009: 58).

J. S. Mill, Bentham'dan farklı olarak hazlar arasında niteliksel farklılıklar olabileceğini kabul eder ve bunlara ‘yüksek hazlar’ ismini verir. Onun yaklaşımı bugün “*mutsuz bir Sokrates olmak, mutlu bir aptal olmaktan iyidir*” şeklinde kalıplaşmış ve klasikleşmiştir (Mill, 2019: 14). Ona göre faydacılık “*eylemlerin kendi çıkarına ya da geçici amaçlara değil, en yüksek amaçlara, yani en yüksek mutluluğa götürmeye uygun olmasıdır*” (Mill, 2019: 15).

Ahlâk alanında ampirik bir yöntemin kullanılması sisteme bilimsel bir ahlâk anlayışı ve insan doğasının sentezi açısından önemli bir katkı sağladığı düşünülmüştür. Çünkü faydacılara göre ancak bu şekilde insan psikolojisinin temelleri ve kanunları belirlenebilir ve insanların hangi durum ve şartlar altında nasıl davrandıkları belirlenebilir. Bu düşünce bilimsel bir ahlâk anlayışı sistemi geliştirmenin insanların duygu ve güdülerinin bilinmesine bağlı olduğu anlayışına dayanmaktadır.

Bu bilimsel anlayışın bir neticesi olarak J. S. Mill fayda ilkesini ampirik olarak kanıtlama yoluna gider. İlk olarak, ona göre nihai amaçlara ait ilkeler, doğrudan kanıtlanmaya uygun değildirler. Fayda ilkesi de nihai bir amaç olduğundan doğrudan kanıtlanmaya uygun değildir. Mill burada “*bir şeyin iyi olduğu kanıtlanabiliyorsa, kanıt gerektirmeksizin iyi olduğu kabul edilmiş bir şeye aracılık etmiş olmalıdır*” ilkesinden hareket eder. Örneğin hekimlik sanatı

iyidir çünkü iyi olan sağlığa hizmet eder. Müzik iyidir, çünkü insana haz verir (Mill, 2019: 25).

İkinci olarak, Mill, burada bir amaç olarak gördüğü faydayı araçlar vasıtası ile kanıtlamaya çalışır ve şöyle der “*bir nesnenin görülebilir olduğuna yegâne delil, insanların gerçekten onu görmesidir. Bir sesin duyulabilir olduğuna ilişkin ise insanların onu duymasıdır ve tecrübemizin diğer tüm kaynakları için durum budur. Aynı şekilde, bir şeyin arzulanır olduğuna ilişkin ortaya konabilecek yegâne delil, anlıyorum ki, insanların onu gerçekten arzu etmeleridir*” ve faydacı öğretiyeye göre ‘mutluluk’ arzulanandır ve bir amaç olarak tek arzulanır şey de odur (Mill, 2019: 63). Diğer her şey bu amacın araçları olarak arzulanabilir. Böylece Mill, gözlem yöntemi ile “olandan olması gerekeni” ispatlamaktadır.

Mill, ayrıca faydacılığa karşı yapılan en önemli eleştirilerden biri olan ‘çıkarıcı’ vurgusuna da cevap verme çabasındadır. Ona göre faydacı ahlâk “*insanlarda kendi en büyük iyiliğini başkalarının en büyük iyiliği için feda etme gücü olduğunu kabul eder*” (Mill, 2019: 41). Ancak fedakârlık hissini kendisinin bizzat bir iyi olduğunu kabul etmez. Mutluluğu bir bütün olarak arttırmayan veya arttırma eğilimi sağlamayan bir fedakârlığı israf olarak görür. Ayrıca bireysel mutluluktan ziyade genel mutluluğu amaç edindiğini şöyle ifade eder “*davranışlarımızda neyin doğru olduğunu belirleyen faydacı ölçütü oluşturan mutluluğun, failin kendi mutluluğu değil, herkesi ilgilendiren mutluluk olduğudur*” (Mill, 2019: 41). Mill, burada ilginç bir şekilde -ki faydacılık oldukça seküler bir ahlâki görüştür- Nasıralı İsa’nın altın kuralından bahseder; “*birine sana yapılmasını istediğini yap ve komşunu kendin gibi sev*” (Mill, 2019: 41) gibi kuralların fayda etiğinin ruhunu yansıttığını ifade eder.

Görüleceği üzere Mill, faydacılığı “her şeyi haz ve acının basit bir hesabına indirgeme suçlamasından” kurtarma gayretindedir. Nispeten bunda başarılı olduğu da söylenebilir. Çünkü faydacılığın kendi başına, bağımsız işleyişini insan onuruna ve şahsiyetinin ahlâki ideallerine başvurarak yapar. Faydacı öğretiyeye kattıkları ile görülmektedir ki Mill daha hümanist bir filozoftur. Bentham ise tutarlılığı ile ön plana çıkmaktadır.

Mill, birey özgürlüğüne gösterilen saygının uzun vadede mutluluk yaratacağını savunur. Örnek olarak, kısa dönemde çoğunluğun, azınlıkta yer alan muhalifleri veya bağımsız düşünenleri susturmaları kısa dönemde faydayı

arttırabilir. Ancak uzun vadede toplumsal huzuru olumsuz etkileyeceğini ve faydayı azaltarak mutluluğu da azaltacağını savunur. Gerekçesinde çoğunluğun görüşünün her zaman doğru ve isabetli olamayacağını, yanlış olanların tespiti ve ayıklanması için muhalif görüşlere ihtiyaç olduğunu bu sayede uzun dönemde muhalefetin varlığı ve fikirlerinin hoşgörü ile karşılanmasının toplumsal gelişime katkı sağlayacağını ifade eder. İkinci gerekçesinde ise üyelerini gelenek ve alışkanlıkları benimsemeye zorlayan toplumsal bir anlayış, gelişmeyi destekleyen çeşitlilik ve her türlü enerjiyi zayıflatarak büyük ihtimalle toplumu geriletici bir benzerliğe dönüştüreceğini iddia eder. Görüleceği üzere Mill'in özgürlük savunusu tamamen fayda temellidir. Bireysel hak ve -çatışmacı da olsa- fikir farklılıklarını uzun vadede fayda sağlayacağı beklentisi ile faydacılık tarafından savunulduğunu ifade eder.

2.2.7. John Stuart Mill'de Adalet

John S. Mill adaleti “*tüm ahlâk çeşitlerinde başrolde ve kıyas kabul etmez bir biçimde en kutsal ve bağlayıcı kısmı*” olarak görür ve adaleti “*diğer her kuraldan daha fazla yaşama rehberlik edecek, insanın esenliğiyle ilgili ihtiyaçları en yakından ve bu yüzden en mutlak zorunluluk ile ilgilendiren belirli bir grup ahlâki kurala verilen isim*” (Mill, 2019: 93) olarak tanımlar. Ancak o kendi öğretilerine uygun olarak faydaya dayalı adaleti kastetmektedir.

J. S. Mill'e göre, adalet özel bir içgüdü olabilir ancak onun da diğer içgüdülerimiz gibi daha nitelikli bir neden tarafından aydınlatılma ve kontrol edilme ihtiyacı vardır. İnsanları bariz bir şekilde, durumlar hakkında yargıda bulunmaya yönlendiren entelektüel ve hayvani içgüdüleri vardır. Bu iki his kendi alanlarında insanlara yanlış eylemler telkin edebilir. Bu nedenle daha yüksek bir nitelik yani adalet hissi tarafından kontrol edilmelidir. Peki, adalet hissi nereden beslenmektedir? Mill'in bu soruya cevabı “adaletin genel faydanın bir tür ya da dalı olduğu” bu nedenle faydacı öğretinin adaletin de bir üst niteliği olduğudur (Mill, 2019: 72).

Mill adaletin ne olduğu sorusuna cevap arayışında “her şey zıddıyla bilinir” kaidesine benzer bir mantıkla evrensel veya yaygın görüş olarak Âdil ya da Adaletsiz olarak sınıflandırılmış çeşitli eylemleri inceler. Bu eylemleri âdil/adaletsiz kılan ortak olan özellik ya da özellikler yığını varsa ve bunları

tespit edebilirsek, bunlar etrafında şekillenen duyguları ve duygusal yapımızın genel yasalarının erdemi ile ortaya çıkan yargı kabiliyetimizi daha iyi anlayabiliriz.

Birinci evrensel görüş, *“bir insanı kişisel özgürlüğünden, mülkiyetinden ya da yasa ile kendisine ait olan herhangi bir şeyden mahrum etmek”* adaletsizliktir (Mill, 2019: 73). Fakat bu genel kabul görmüş kaide bile kendi içinde istisnaları barındırır. Örneğin, bireyin kaybettiği yasal hakkı daha önce gasp ile elde edilmişse bu kuralın dâhilinde olamaz ve gaspçı bu haktan yararlanamaz.

İkinci evrensel görüş, *“yasal haklarından mahrum bırakılmak”* adaletsizliktir. Fakat kişinin kullanmak istediği yasal hakkı gerçekte ona ait olmaması gereken bir hak ise? Ya da ona o hakkı tanıyan yasa yanlış ve haksız ise? Bu durumlar nedeniyle *“ne olursa olsun yasaya uyulması gerektiği”* ve *“yanlış yasalara uyulmaması gerektiği”* yönünde çok sayıda görüş ve öğreti mevcuttur. Mill, bu tartışmadan ‘yasaların’ adaletin nihai ölçütü olamayacakları sonucuna varmaktadır (Mill, 2019: 74).

Üçüncü evrensel görüş, *“insanın hak ettiğini alması gerekir. Hak etmediği bir iyiyi alması ve kötülüğe uğraması adaletsizliktir”* (Mill, 2019: 75). Bu anlayışta ‘hak etme’ vurgusunda insanın neyi nasıl hak ettiği, diğer bir ifade ile hakkı neyin oluşturduğu sorusunu gündeme getirir. Genel bir ifade ile kişi doğru olanı yapınca iyiyi, yanlış olanı yapınca kötüyü hak eder. Bu durum doğru kabul edilecek olursa kötülüğe karşı iyilik yapma erdemi adalet ilkesinin dışında kalacaktır.

Dördüncü evrensel görüş, *“birine verdiği sözü tutmamak ya da sözleşmeye uymamak adaletsizdir”* (Mill, 2019: 75). Mill, bu kaidenin de mutlak olarak değerlendirilemeyeceği kanaatinde. Çünkü söze veya sözleşmeye uymak bazen karşı tarafı yükümlülükten kurtarmak için ya da beklenen yararın kaybedilmesi halinde söz veya sözleşme geçersiz kılınabilmelidir.

Beşinci evrensel görüş, *“tarafli olmak; öncelik ve iltimasın düzgün bir şekilde uygulanamayacağı meselelerde bir kişiye diğerine göre öncelik veya iltimas göstermek adaletsizliktir.”* (Mill, 2019: 75). Mill’e göre bu kaidenin de istisnaları değerlendirilmelidir. Bir kişi ailesi ve arkadaşlarına yardım etmek ve destek olmakta yabancılara kıyasla daha fazla gayret göstermezse -bir ödevi ihlal etme durumları hariç- kınanacaklardır. Tarafsızlık, hukuk söz konusu

olduğunda ise zorunludur. Ancak bu durum herkese hakkını verme kaidesi ile ilgilidir.

Bu değerlendirmelerden sonra, birinin yapmış olduğu fiilden dolayı, yasalar ile ya da toplum veya çevresi tarafından o da olmazsa vicdanı tarafından hata yaptığı, suç işlediği yani cezalandırılması gerektiği ima edilmiyorsa, o şeyi suç sayamayız (Mill, 2019: 80). Ayrıca adaletin genel ve evrensel kurallara bağlanması konusunda şöyle bir eleştiri getirir “*sadece farklı uluslar ve bireyler farklı adalet kavramlarına sahip olmakla kalmaz, aynı kişinin zihninde bile adalet bir tek değil, kendi emirleri ile uyumlu olmayan ve kişinin kimi ikincil ölçütler ya da kişisel tercihlerle yönlendirdiği, aralarında seçim yapılması gereken biden fazla kural, ilke ya da maksimdir.*” (Mill, 2019: 88)

Mill, genel değerlendirmesinde “*adalet, toplu olarak gözetilen, toplumsal fayda ölçeğinde üstte yer alan ve bu yüzden diğer her şeyden daha fazla yükümlülüğü olan belirli ahlâki gerekliliklere verilen isimdir*” demektedir (Mill, 2019: 99). Yine de bazı durumlarda adaletin genel maksimlerinin üzerine çıkabilecek daha önemli durumlarda olabilir. Bir yaşam kurtarmak ya da hayatta kalmak için çalmak zorunda kalmak veya mevcutta tek doktor olması halinde görevini yapmaya zorlamak hoş görülmelidir ve hatta bir ödev haline bile gelebilmelidir. Bunu kabullenmek ile hem “adaleti geçersizleştirme” riskinden korunulur hem de “övgüye değer adaletsizlikler” olabilmesi durumunda savunma yapmak zorunluluğundan kendimizi kurtarıyoruz.

2.3. DEONTOLOJİK LİBERAL ADALET YAKLAŞIMI

Faydacı, özgürlükçü ve refahçı liberal görüşlerden sonra özellikle Avrupa aydınlanmasının en önemli etkilerinden olan materyalist ve seküler düşünce tarzının insanı araçsallaştıran düşünce tarzına hem bir tepki hem bir cevap niteliğinde karşıt bir liberal görüş olarak Deontolojik Liberalizm Immanuel Kant tarafından geliştirilmiştir. O, materyalist düşünce tarzının ekonomik bir kaynak olarak görüp itibarsızlaştırdığı bireyi ‘amaç olarak insan’ nitelemesiyle tekrar layık olduğu değere taşımaya çalışmıştır. Bu bölümde Kant’ın âdil, doğru ve adalet hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz.

2.3.1. Immanuel Kant (1724 – 1804)

Immanuel Kant, 22 Nisan 1724 tarihinde, Doğu Prusya’da yer alan, Königsberg’te (Wood, 2009: 23) eyer yapan bir koşum ustası (saraç) olan zanaatkar Johann G. Kant’ın dördüncü çocuğu olarak dünyaya gelmiştir (Cassirer, 1996: 25). Doğuştan zayıf ve hastalıklı yapısı nedeniyle sürekli doğanın kendisine “*yaşama gücünden ancak küçük bir pay verdiğini*” söyler (Heimsoeth, 2016: 13). Hayatı zorlu geçmesine rağmen bilim ve felsefeye olan ilgisi hiç azalmamıştır. Zayıf bedeni ile savaştırması ona güçlü bir irade kazandırmış ve hayatı boyunca ortaya koyduğu başarıları 80 yaşına kadar sürdürebilmiştir.

1740 yılında üniversite eğitimine başlayan Kant bu dönemde matematik, fizik, astronomi, mantık ve doğa bilimlerine ilgi duymasına rağmen 1755’te üniversitede göreve başlaması ile (magister dönemi) hukuk felsefesi, antropoloji, etik ve felsefi din teorisi gibi dersler vermiştir. İlerleyen yıllarda ise Alman felsefe geleneğinin dışına çıkarak etik ve estetik problemlere yönelmiştir. Özellikle Rousseau’nun yazılarından etkilenmiştir. İnsanın varlık amacı ve yapısı, iç dünyası, ahlâki anlayışı, eylemleri ve insanın evrendeki yeri üzerine düşünmeye başlamıştır (Heimsoeth, 2016: 15-17). Pratik Aklın Eleştirisi adlı eserinin sonsözünde “*İki şey sürekli artan bir merak ve korkuyla zihni doldurur, daha sık ve daha ateşli biçimde düşünce onlara çekilir: üzerimdeki yıldızlı gökler ve içimdeki ahlâk kanunu*” (Kant, 1999: 174).

Kant’ın geniş ölçüde Farabi, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd’den etkilendiği ve genel düşünce olarak onların izinden gittiği görülmektedir. Ahlak ve adalet düşüncesini geniş ölçüde Farabi’nin faal akıl nazariyesinden etkilenecek kurduğu söylenebilir.

2.3.2. Salt Pratik Akıl ve Evrensel İyi

Kant’a göre, insan, sadece çevresini tanımlayıp kavramasına yarayan ve ihtiyaçlarını tespit eden teorik bir akla değil, aynı zamanda ne yapması gerektiğine dair ahlâki bilgiyi de sağlayan ‘Salt Pratik Akla’ da sahip bir varlıktır. Kant, aklın insanı diğer canlılardan ayıran temel özellik olduğu vurgular (Öktem, 2007: 1). Bu bağlamda insanın, fenomenlerle ilgilenen

“Teorik Akıl” (nazari akıl) ve insan davranışlarının temelini oluşturan “Pratik Akıl” (ameli akıl) olduğunu ifade eder. Teorik akıl olanla ilgilenirken, pratik akıl olması gerekeni inceler. İnsan akıllı bir varlık olarak “ahlaki hürriyete” ulaşabilir (Güriz, 2018: 199).

Kant’a göre her insan iradesi doğal olarak her durumda iyi irade olamaz. Çoğu insanda hayvansal duygular ve arzular egemendir ve bu durum iyi iradeyi baskılayarak ortaya çıkmasına engel teşkil eder. Onun teorisindeki ahlakın ve adaletin kaynağı olan ‘Salt Pratik Akıl’ her türlü hayvani, dünyevi his ve arzuların arınmış bir akıldır ve eylemlerinde ‘Evrensel İyiyi’ emreder. Bu sayede kişi adaletli ve faziletli davranmış olur. Kant, bu düşünce sistemindeki insanı iyiye yönlendiren, evrensel iyiyi esas alan ahlak nazariyesini ‘Ödev Ahlakı’ olarak isimlendirir.

2.3.3. Kant’a Göre Özgür ve Özerk Olmak

Kant’ın ahlak anlatısını iyi anlayabilmek için onun ahlak yasasını nasıl temellendirdiğini izah etmek gerekmektedir. Ona göre insan akıl sahibi rasyonel bir varlıktır. Arzuları, istekleri ve hevesleri akla tabi olmalıdır. Faydacıların iddia ettiği gibi akıl; arzu ve heveslere tabi olur ve onları tatmin etmenin aracı olursa akıl araçsallaştırılmış olur ve insan saygınlığını kaybeder. Ancak Kant’ın en önemli vurgusu insanın saygın bir varlık olduğu ve araç değil amaç olduğudur. Bunu sağlayabilmenin yegâne yolu da özerk varlıklar olarak özgürce seçimde bulunabilmesidir.

Kant’ın özgürlük vurgusu liberallerin ve faydacıların tanımladığı gibi ‘istediğim zaman istediğimi yapabilmek’ değildir. Ona göre asıl özgürlük hayvani durumdan yani haz ve heves dürtülerimizin esaretinden kurtulmak ve akli hâkim kılmaktır. Faydacıların betimlediği hazzın peşinde koşan insan arzularının kölesi olmuş ve saygınlığını kaybetmiştir.

Akıllı varlık vurgusu insanı sadece akıldan ibaret görme manasına da gelmemektedir. Akıl insan kapasitesinin bir parçasıdır. Bu kapasite içinde duygular, hevesler, hayaller ve hisler de vardır. Bentham, haz, heves ve acı duygularının insanın davranışlarını etkilediği konusunda haklı idi. Yanıldığı nokta ise bunların ‘bize hâkim egemen efendilerimiz’ olarak görmesiydi

(Sandel, 2018: 151). Akıl kapasitemiz yani diğer tüm duygu ve hislere aklın hâkim olma seviyesi aynı zamanda özgürlük sınırlarımızı belirler.

Peki arzu ve heveslerimizi tatmin etmek her zaman yanlış mıdır? Örneğin dondurma yemek isteyen bir kişi dondurmaya yerse arzu ve heveslerinin kölesi mi olmuştur? Kant'ın kastettiği bu değildir. Davranışlarımız biyolojik ya da geleneksel olarak belirlendiğinde özgür olamayız. Ancak kendi içselleştirdiğimiz yasaya göre eylemde bulunduğumuzda özgür olabiliriz. Kant'a göre özgürce eylemek, özerk olmaktır. Kişi özerk olarak eyleyerek biyolojik ihtiyaçlarını da giderebilir. Bunun için birey kendi içinde amacını bulmalıdır. Aklın bu amaca hizmetini anlayabilmek için önce Kant'ın hipotetik ve kategorik buyruk tanımlamalarını anlamalıyız.

2.3.4. Hipotetik ve Kategorik Buyruk

Kant, insanı davranışa ve bir seçime yönlendiren buyrukları 'Hipotetik Emperatif' (koşullu buyruk) ve 'Kategorik Emperatif' (koşulsuz buyruk) olarak ikiye ayırır. Hipotetik buyrukta bir 'eğer' gizlidir. Örneğin 'tutumlu ol!' ya da 'yalan söyleme!' gibi buyruklarda iradeyi yönlendiren akıl, fayda ve çıkarın hizmetindedir. Burada "eğer tutumlu olursan birikim sağlarsın" ya da "yalan söylemezsen itibar kazanırsın" gibi açıkça ifade edilmese bile bir menfaat ve çıkar söz konusudur.

Kategorik (ahlaki) buyruklarda ise durum bambaşkadır. 'Yalan söyleme!' veya 'Tutumlu ol!' buyruklarında gizli bir 'eğer' yoktur. Çünkü ahlak buyrukları kategoriktir; içlerinde hiçbir şekilde 'eğer' gizlemezler. Menfaat ve çıkar onlar için yol gösterici değildir, sadece buyururlar (Heimsoeth, 2016: 120). Yani ahlaki olan, eylemleri neticesinde hiçbir menfaat gözetmeyen, sadece görev ahlakı ve sorumluluk gereği yapılan şeydir. Kant burada irade olgusuna vurgu yapar ve iradeyi mahiyeti itibarıyla değerlendirir. O bu konuda şöyle yazar: "*Talihin özel bir cilvesiyle veya üvey ana muamelesine uğramış bir doğal yapının cimri donatımından dolayı bu isteme amacını gerçekleştirmede güçsüz kalıyorsa; harcadığı en büyük çabaya rağmen hiçbir şeyi başaramıyor ve yalnızca iyi isteme olarak kalıyorsa; yine de bir mücevher gibi, kendi tüm değerini kendinde taşıyan bir şey olarak, kendi başına parıldar*" (Kant, 2002: 9). İrade seçilen şeyden ziyade seçebilme ile ilgilidir. İradenin iyi

sayılabilmesinin kriteri yapabildikleri ya da sonuçları değildir, seçebilmesinden dolayı iyidir. Yani irade (seçebilme) özünde iyidir. İrade iyi niyet üzere hareket ettikten sonra sonuçları istenmeyen bir şekilde olsa, kişi başarısız olsa, ondan zarar görse bile iyi niyet üzere hareket ettiği için ahlaki şart gerçekleşmiştir.

O “*Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir iradeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez... Böylece iyi irade, mutlu olmağa lâyık olmanın bile vazgeçilmez koşulunu oluşturur*” (Kant, 2002: 8) diyerek ahlâk sisteminin dayanağı olan idealini ifade eder. Aklın ödevi bir ‘araç olarak’ değil, bir “amaç olarak kendiliğinden iyi olanı” bulmaktır. İnsanda güç, zenginlik ya da hanedan gibi farklılıklar, üstünlükler bulunabilir. Ancak bunlar öğünelinecek şeyler değildir. Asıl takdir edilmesi gereken “iyi niyetli insan” dır. Kant’ın inancında doğada hiçbir şey amaçsız yaratılmamıştır. İnsanda “iyi niyetin geçerliliği” tabiatın hiçbir şeyi amaçsız meydana çıkarmadığı varsayımına dayanır.

Şimdi Kant’ın anlatımında ahlak, özgürlük ve kategorik buyruk denklemini anlamak daha kolaydır. Biyolojik, toplumsal ya da hissi dürtülerden uzaklaştığımız ölçüde özgürüz ve özgürlüğümüz oranında özerk davranabiliriz. Özerk davranışımızda bize akıl yol gösterecek ve kategorik buyrukla doğru olanı doğru sebeple yapacağız. Bu da eylemimize ahlaki değerini katacaktır.

2.3.5. Kant’ın Adalet Anlayışı

Alman filozofu Kant, adaleti kendi tasarladığı ödev ahlakı ile ilişkilendirmektedir. Adaletin eylemcisi olarak kategorik buyruk üzere hareket eden insan tipini betimler. Değerler kategorisinde birbiriyle bütünleşik ve salt pratik aklın, sübjektif karakterin de üzerinde hakkaniyetli ve objektif kararlar alabilmesini sağlayan ödevi ‘ahlaklı kişi inşası’na esas teşkil eden kompleks ve rasyonel akıl olarak görür. Buradan hareketle Kant’ın adaletli insan tasviri; kişisel ve toplumsal adalet normlarına duyarlı ve bu sayede en ideal adalet düzenini üretebilen bir birey tasarımından hareket eder.

Kant’ın öğretisinin ilk ve temel şartı her insanın değeri üzerine vurgusunu ifade eden ‘amaç olarak insan’ ilkesidir. Bu vurgu her insanın eşit değerinde ve eşit haklara sahip olduğunu ifade eder. Zengin-fakir, siyah-beyaz,

soylu-gariban, dogulu-batılı farkı gözetmeksizin her insan yasa önünde eşittir ve eşit muamele görmelidir. Bu şart sağlanamadığı takdirde insanlar arası genetik veya servet farklılıkları bir kesimi yüceltirken, diğer kesimi alçaltıp araçsallaştırır.

Kant'a göre sorumluluklarımız pratik aklın (irade) özünde yer alan evrensel yasalardan kaynaklanır. Ona göre doğada her şey yasalara uygun hareket eder, ancak varlıklar içinde sadece akıllı varlık olan insanın iradi olarak seçme şansı vardır. Bu da insana yüklenmiş yüce bir sorumluluktur. Bu sorumluluğun denetçisi ise vicdandır. Vicdan olarak ifade edilen bu ahlaki kabiliyet, başka biri tarafından yargılanıyormuş gibi kişinin kendi kendisini yargılamasıdır. İnsanlar bu içsel yargıç tarafından izlenir, uyarılır ve gerektiğinde yargılanır. Bu yargıç kişinin kendi belirlediği değil, varlığına ilave edilmiş bir şeydir. Kişiyi gölgesi gibi sürekli izler. İnsan haz ve zevkler tarafından iyi niyet kuralından saptırıldığında vicdanı bir iç ses olarak onu uyarır. Gerektiğinde korkutucu bir sesle bile uyarabilir. Ancak bazı kişiler öyle derin bir gaflet içindedir ki o ses bile kişiyi kendine getiremez (Kant, 1999: 105-107).

Kant, adalet kavramını incelerken üç farklı ilkeye dikkati çekmektedir. “Şerefli yaşa, kimseye zarar verme, herkese payına düşeni ver” şeklinde adaleti tasnif eder. Kant'ın burada üzerinde durduğu üçüncü şart (herkese payına düşenin verilmesi) adalet üzerine klasik tanımlamanın bir tekrarından başka bir şey değildir (Güriz, 1990: 14).

2.3.6. Kant'ın Faydacılık Eleştirisi

Kant'ın düşüncelerinden belki de en net olduğu kısım faydacılık karşıtı görüşleridir. İnsanı sadece arzu ve isteklerden ibaret saymak ve bunların tatmini ya da gerçekleştirilmesi ile insani amacın gerçekleştiğini varsaymak ona göre insanı asli değerinden aşağı düşürmektir. Arzu ve istekler değişkendir bu nedenle evrensel ahlak ilkelerine temel olamazlar. Zaten ona göre ahlak ilkelerini arzu ve isteklere dayandırmak ahlakın ne olduğunu yanlış anlamaktır. Sürekli haz ve tatmin (mutluluk) peşinde olan bir bireyin ahlaken doğru bir davranış üzere olduğunu varsaymak bir yanılsamadır. Böyle bir davranış mantığı bize doğru ve yanlış ayırt etme erdemi vermez ve bu durum

davranışlarda da kendini gösterir. Kant böyle bir ahlakın bize öğreteceği tek şeyin hesaplamada daha iyi olmak olacağını söyler.

O ayrıca duyarlı varlıklar olduğumuzu da kabul eder. Buna göre insan duygu ve hislere sahiptir. Bunlar davranışlarımızı etkiler. Bentham bu konuda haklıdır. Ancak haksız olduğu nokta his ve heveslerimizi bizim ‘mutlak efendilerimiz’ olarak görmesi ve onların tatminini hayatın amacı olarak kabul etmesidir. Kant’ın aklın egemen olması gerektiği görüşünün içeriğinde his ve heveslerimize hâkim olma anlayışı da vardır. Bu aynı zamanda özgürlük kapasitemiz ile ilgilidir. Arzu ve heveslerimize boyun eğmediğimiz ölçüde özgürüz. Akıl egemenliği ve özgürlük kapasitemiz bizi hayvanlardan ayıran yegâne ölçüdür.

Kant, faydacılığın ahlaki davranışları arzu ve heveslerimize dayandıran öğretileri ve diğer sonuççu teorileri bu şekilde reddeder. Ahlaki bir davranışın ilkesini, bireyi o davranışa iten güdü (niyet) olarak belirlemiştir. Peki, güdülerimizi belirleyen ve yönlendiren nedir? Bir Hristiyan olmasına rağmen Kant’ın cevabı Tanrı değildir. Bunun yerine Farabi’nin ‘faal akıl’ nazariyesinde olduğu gibi ‘Salt Pratik Akıl’ adını verdiği kuramı geliştirmiştir. Kant, kendi bakış açımızın ahlak yasası olacak şekilde gerekçelendirilebileceğini iddia eder (Sandel, 2018: 150).

Kant’ın faydacılık eleştirileri sadece etiksel boyutta değildir, faydacılığı hukuki anlamda da eleştirir. Kant’ın öğretisindeki birey anlayışını tekrar hatırlayacak olursak, her birey özel ve özerktir. Her türlü fiil ve davranışta araç değil amaç olmalıdır. Bu durumda faydacılığın savunduğu toplum için en yüksek faydayı hedeflemek, topluma belirli bir iyiyi dayatmak demektir. Çünkü herkesin iyi anlayışı bir değildir. Bu nedenle herkes aynı şeylerle mutlu olmaz. Zaten faydacılık herkesin mutluluğunu öngörmez. Onlar hesaplama ile en çok fayda ve mutluluğu hedefler. Kant’a göre ise çoğunluğun isteklerini herkese dayatmak birey haklarını çiğnemek ve bireyi araçsallaştırmaktır. Âdil bir anayasa her bireyin özgürlüğünü teminat altına almalıdır. Kant *“hiç kimse beni diğerlerinin mutluluk anlayışına göre mutlu olmak için zorlayamaz”* ve yine *“herkes diğerlerinin özgürlüğüne zarar vermediği sürece kendisine uygun gelen mutluluk neyse onu takip edebilir”*(Kant, 1964’den aktaran Sandel, 2018: 189) diyerek âdil bir hukuksal anlayışı özgürlük temeli üzerine inşa eder.

2.3.7. Kant'ın Toplumsal Sözleşme Anlayışı

Kant'ın adalet üzerine teorisinin ikinci özelliği toplum sözleşmesine dayanmasıdır. Ancak onun sözleşme anlayışı Locke'ın toplum sözleşmesinden oldukça farklıdır. Locke ve benzeri toplumsal sözleşme kuramcıları, günümüz meşru devletlerinin bir zamanlar insanların kendi aralarında yaptıkları çeşitli uzlaş, anlaşma ve belirlenen ilkelerle meydana gelmiş bir toplumsal sözleşmeye dayandığını iddia ederler. Bu sözleşme bireysel hayattan toplumsal hayata geçişte kritik bir rol üstlenmiştir. Eğer öyle olmasa idi kargaşa olur toplumsal bir düzen sağlanamazdı. Bu nedenle bir araya gelen herkes ve her kesim bu anlaşmaya taraf olmuş ve genel bir uzlaş ile haklar ve yasaklar belirlenmiştir. Ancak bu bir anda değil bir süreçte yaşanmıştır. Kant'ın sözleşme kuramı ise daha farklıdır. Meşru bir devletin her ne kadar orijinal bir sözleşmeye dayandırılması zorunlu olsa da ona göre bu sözleşme gerçek olamaz ancak varsayımsal olabilir.

Kant'ın varsayımsal sözleşme kuramının iki sebebi vardır. Birincisi, ona göre tarihsel olarak Locke'ın varsaydığı gibi bir sözleşmenin vuku bulmuş olma ihtimali çok zayıftır, olmuş olsa bile ispatlama imkânı yoktur. İkincisi, ahlak ilkelerinin tarihsel gerçekler veya ampirik değerler üzerine inşa edilemediği gibi adalet ilkeleri de toplum çıkarları veya arzularına dayandırılmaz. Geçmişte insanlar bir toplumsal sözleşme ya da anayasa yapmış olsalar bile bu onun âdil bir anayasa olduğu anlamına gelmez.

Sandel, bu noktada Kant'a hak vermekte ve 1787 Birleşik Devletler anayasasındaki köleliği onaylayan maddelerini örnek göstermektedir. Toplumsal bir konsensüsle hazırlanmış olsa bile sözleşmeler, anayasalar âdil olmayan maddeler içerebilir. Peki, Kant'ın savunduğu varsayımsal bir sözleşme bu sorundan nasıl sakınabilir? Kant'ın bu soruya cevabı 'akıl düşüncesi' dir. Ona göre bu varsayımsal durum pratik bir gerçekliğe sahiptir. Uygulamada yasa yapıcıyı yasaları belirlerken ulusal birleşik iradeyi esas almaya ve bu irade ile alınmış yasalara her vatandaşın uymasını şart koşar. Kant burada varsayımsal sözleşme ile kolektif iradenin sağlanacağını iddia eder. Ancak bu sözleşme ve uygulama pratikleri hakkında daha fazla bilgi vermez. Sandel bu noktadan sonrasını Rawls'un devralarak Kant'ın öğretisindeki boşlukları doldurmaya çalıştığını ifade eder.

2.4. HAKKANİYETÇİ LİBERAL ADALET YAKLAŞIMI

Özgürlükçü liberal Locke ve Deontolojik liberal Kant'ın görüşlerini değerlendirdikten sonra toplumsal ve ekonomik adaletin sağlanabilmesi için devlet politikaları yoluyla yeniden dağıtımcı politikaları savunan John Rawls'un görüşlerini değerlendireceğiz. Rawls, ekonomik faaliyetler sonucu elde edilen refah ve servetin özgürlükçü politikalar altında eşit ve âdil paylaştırılmadığını iddia ederek devlet eliyle yeniden dağıtımcı politikalarla refahın daha âdil bir biçimde paylaşılması gerektiğini savunmuştur. Sandel, Rawls ve destekçisi liberal düşünürleri Kant'ın deontolojik liberalizmine daha yakın bularak 'hakkaniyet savunucuları' olarak nitelendirmiştir.

2.4.1. John Rawls (1921 – 2002)

John Rawls, 1921 yılında ABD'nin Maryland eyaletinin Baltimore kentinde doğdu. Kent School ve Princeton Üniversitesi'nde gördüğü eğitimin ardından 1950'de Princeton'dan doktor unvanını aldı. 1962 yılına Harvard Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne katılncaya kadar Princeton, Cornell ve MİT Üniversiteleri'nin felsefe bölümlerinde öğretim üyesi olarak çalıştı. Kasım 2002'de ölene dek Harvard Üniversitesi'nde emeritus profesör olarak görev yapan Rawls, 21. yüzyılın en önemli siyaset felsefecilerinden ve liberal görüşün önde gelen savunucularından olarak görülmektedir.

Çağdaş siyaset felsefesi filozoflarından olan John Rawls temel olarak Kant felsefesi üzerinden yeni bir adalet teorisi geliştirmeye çalışmıştır. Onun teorisi hem birey anlayışı hem de toplum sözleşmesi varsayımları ile Hobbes, Rousseau, Locke ve Kant'ın fikir geleneklerine bağlıdır. Rawls ile Kant arasındaki temel benzerlikler üç başlık altında toplanabilir; birincisi, iki düşünür de hipotetik bir "toplum sözleşmesi" anlayışına sahiptir. İkincisi, pratik aklın ilkeleri bir düzen içe sıralanmıştır. Üçüncüsü hem Kant hem de Rawls yöntem olarak ilk prensipten itibaren sistemli bir tasnif ve bu tasnifi tamamlayan teorik fikir mimarisi üzerine kuruludur (Ryan, 1997: 140). Kant'ın siyasi ve sosyal teorisinde eksik ve yetersiz alanların bulunduğunu düşünen Rawls, kendi teorisi ile noksanları giderdiğini ve uygulanabilir bir sistem ortaya koyduğunu iddia etmektedir (Demir, 2018: 9). Diğer eserlerden farklı olarak onun Adalet Teorisi

birbirinden uzak, yabancı ve farklı disiplinlerin ortak konusu olmuştur. Sosyal adalet bir anda filozoflar, siyaset bilimcileri, iktisatçılar, hukukçular, teologlar ve sosyologlar arasında bir diyalog konusu olmuştur. Bu tartışma akademik alanı da aşarak geniş bir kamu konusu haline gelmiştir (Buchanan, 1980: 5-6).

2.4.2. Rawls'un Sosyal Adalet Teorisi

Rawls, adalet teorisi çalışmalarında iki amacı olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi; ahlâk ilkelerinin genel bir setini vermek ve belirli durumlarda ortaya konulan ahlâki yargıları açıklamak. Bu yargılar, anlık ortaya çıkan tepkisel davranışlar değil, aksine tutarlı ve tarafsız yargılardır. Örneğin rasist ve ırkçı davranışlar ahlâk dışı bir yargıdır. Bir insanı sadece ırkı, rengi veya etnik kökeninden ötürü işe almamak ahlâksızlıktır. İkincisi; faydacılığın ortaya koyduğu adalet anlayışından daha üstün ve daha doğru olan bir 'sosyal adalet teorisi' ortaya koymaktır (Buchanan, 1980: 6).

Rawls toplum yapılarını irdelemesinde insanların genel olarak eşit oldukları doğa durumundan toplumsal hale geçişte ayrışmalar yaşadıklarını ve farklılaştıklarını ifade eder. Çünkü insanlar düşünce olarak farklı oldukları kadar kabiliyetler noktasında da farklıdırlar. Bu farklılıklar zamanla sosyal ve ekonomik ayrışmalara neden olur. Bundan sonraki süreçte insanların doğdukları aile, sosyal çevre ve ülke şartlarında avantajlı ya da dezavantajlı oldukları bir yapı oluşur. Bu durum derin eşitsizliklere sebep olabilir. Bu farklılaşma tamamen doğal olarak tarihsel süreç içerisinde oluşmuştur. Bu nedenle insanlar, toplumlar ve devletler arasında salt eşitlikten söz etmek mümkün değildir. Rawls'a göre bu durumda yapılması gereken sosyal adalet politikalarına yönelmektir (Alkan, 2018: 40). Zira Rawls, ekonomik ve sosyal kurumlar aracılığıyla dağıtım temelli düzenlemelerin refah artırıcı etki yapacağı ve refah toplumu meydana getireceği düşüncesindedir. Bu bağlamda Bir Adalet Teorisi adlı eserinde "*adaletin başta gelen konusu; belli başlı sosyal kurumların temel hak ve görevleri dağıtmak ve sosyal iş birliğinden doğan avantajların bölüşümünü belirleme tarzıdır*" (Rawls, 1971: 19) demektedir.

2.4.3. Toplumsal Sözleşme

Günümüz siyasi anlayışında vatandaşların devletlerine ve kanunlara bağlılığı kabul ettikleri varsayılır. Ancak bunları kabul ettiklerine dair yazılı ya da sözlü bir yemin veya beyan söz konusu değildir. Sadece yeni vatandaşlığa kabul edilen kişiler bu yemini ederler. Toplumsal sözleşme teorilerinde de bu tarz bir kabul anlayışı hâkimdir. Mesela John Locke, dolaylı bir rıza/kabul olduğu görüşündedir. Devletin sağladığı imkân ve hizmetlerden yararlanan vatandaşların siyasi yönetimi, anayasayı ve kanunları kabul etmiş olduğunu varsayar. Ancak Sandel bu kabulü ‘solgun bir yansıma’ olarak tanımlar. Zira kamu hizmetlerinden yararlanan bir kişinin anayasayı onayladığını varsaymak ona göre zorlama bir anlayıştır. Immanuel Kant da varsayımsal bir rıza olduğu görüşündedir. Ona göre bir yasa tüm halk tarafından onaylanıyorsa âdildir. Bu anlayışta benzer bir eksikle karşı karşıyadır. Sandel’e göre “*varsayımsal bir sözleşme, ahlâki olarak gerçek olan bir sözleşmenin işlevini*” yerine getiremez (Sandel, 2018: 192).

Bu konudaki diğer bir düşünür olan John Rawls’un ‘hayali bir sözleşme’ muhakemesi ise şu şekildedir; bir toplum üyeleri toplumsal yaşamlarını yönetecek ilkeleri belirlemek ve bir toplum sözleşmesi yazmak üzere bir araya gelirler. Elbette ki bir araya gelen bu gruptaki bireyler kendi çıkarlarına, ahlâki değerlerine, dini inançlarına ve sosyal pozisyonlarına göre görüş belirteceklerdir. Ayrıca toplumsal farklılıkların etkisi yani zenginler, avantajlılar, güçlüler ve yönetici sınıftan olanlarla iyi bağlantılara sahip olanların sözleşme sürecinde kendi lehlerine maddeler üzerinde avantajlarını ve konumlarını kullanacakları yüksek ihtimaldir. Bu topluluktan bir sözleşme üzerine uzlaşa çıkabilir. Ancak sağlanan uzlaşmaya rağmen söz konusu sözleşme güçlülerin ve baskın grupların daha lehine bir yapı sergileyecektir. Bu şekilde geniş katılımlı ve üzerinde uzlaşa sağlanmış bir sözleşme bile toplumsal adaleti sağlamaktan uzaktır. Rawls’un bu soruna çözümü başlangıç durumu - orijinal pozisyon hâlidir.

2.4.4. Başlangıç durumu (Original Position) ve Bilgisizlik peçesi

Rawls'un tasarımıladığı başlangıç durumu Kant'ın 'Saf Aklın Eleştirisi' adlı eserinde çizdiği rotaya alternatif bir yoldur ve bu yöntemdeki karışıklıklar için Rawls'un geliştirdiği bir çözümdür (Sandel, 2014: 45). Rawls, âdil bir toplum tesis edebilmek üzere gerekli olan temel ilkeleri tespit edebilmek için özel bir yöntem geliştirmiştir. Bu yöntemde birincil amaç doğru bir şekilde adalet ilkelerinin tespit edilmesini sağlayacak usûl ve süreci bulmaktır. Eğer süreç âdil olacak olursa, bu süreç içerisinde elde edilen ilkelerin de âdil olacağı kanısındadır.

Rawls'ın adalet çözümlemesi genel olarak adaleti bir bölüşüm ve paylaşım sorunu olarak formüle etmektedir (Gorowitz, 1981: 271). Sözleşmecî hukuk anlayışı gereği toplumsal birliktelik, paylaşım ve refahın dağıtımının temeli sosyal sözleşmedir. Ancak âdil bir düzen ve paylaşım için sözleşme yapan tarafların bencil ve çıkarıcı davranmamaları, avantajlarını lehlerine kullanmamaları ve eksik bilgiden zarar görmemeleri esastır. Peki, insanların bencil ve çıkarıcı davranmamaları nasıl sağlanabilir? Rawls bu sorun üzerine bir teori geliştirmeye çalışmaktadır.

Rawls'ın buradaki sistem mantığının çıkış noktası, âdil ilkelere ulaşabilmek için bu ilkeleri tespit edenlerin tam tarafsız olmaları gerektiği ancak insanların doğal hallerinde bunu sağlayamayacaklarını düşüncesidir. Dolayısıyla tam tarafsızlığın sağlanabileceği varsayımsal bir durum tasarlamıştır. Rawls'ın bu tasarımında 'başlangıç durumu' (original position) ve 'bilgisizlik peçesi' (veil of ignorance) isimlerini verdiği iki kavramsal öge bulunur.

Düşünsel bir deney hali olan bu duruma göre; toplumsal sözleşme için bir araya gelen bireyler toplumdaki konumlarını, servetlerini, ait oldukları etnik ya da dini gruplarını, siyasi ve dini tercihlerini ve hatta cinsiyetlerini dahi bilmedikleri bir bilgisizlik peçesi altında eşit bir seviye olan orijinal pozisyonda sözleşme şartlarını belirlemelidirler. Hiç kimse baskın bir güce sahip olamayacağı için seçimlerinin de âdil olması öngörülmektedir.

Rawls, varsayımsal sözleşme teorisi ile iki adalet ilkesinin sağlanabileceği düşüncesindedir. Birincisi; tüm vatandaşlar için din, vicdan, ifade ve eşit özgürlükler sağlar. Bu ilke toplumsal fayda ve genel refahın

sağlanması beklentilerine cevap verir. İkincisi; sosyal adaletle ilgilidir. Toplumda genel bir eşitlik sağlamasa da en dezavantajlı kesimin lehine olarak sosyal ve ekonomik kararlar alınmasını sağlar.

Rawls'a göre, toplum başlangıç durumunda hipotetik bir toplumsal sözleşme üzerinde anlaşmaya varacaktır. Başlangıç durumunun en önemli iki unsuru -ki bunlar Kant teorisindeki açmazları çözmek için temel bileşenlerdir- tarafların bildikleri ve bilmedikleri şeylerdir.

Bilmedikleri şeyler; ilk olarak, hiç kimsenin toplumdaki sınıfı, yeri, sosyal statüsü gibi toplumsal konumu hakkında bilgisi yoktur. İkinci olarak, kişinin zekâsı, yetenekleri, fiziksel gücü gibi kendisi ile ilgili olan özellikleri hakkında, ayrıca şansı, talihi, bahtı gibi konularda da bilgisi yoktur. Hatta tarafların iyi ve kötüye ilişkin görüşleri olduğu bile şüphelidir. Bu durumdaki taraflar adalet ilkelerini üzerlerindeki 'bilgisizlik peçesi' altından seçeceklerdir (Katzner, 1980: 53). Bilgisizlik peçesinin temel varsayımı da budur. Bu kısıtlamanın amacı, *“doğal ve toplumsal şartların olumsuzluğunun ilkelerin seçimine hâle getirmesine engel olmak ve söz konusu seçimin ahlâki bir görüş açısından bakıldığında uygunsuz sayılan her türlü mülahazadan soyutlanmasını sağlamaktır”* (Sandel, 2014: 46). Taraflar başlangıç durumunda kendileri ve karşı taraflar hakkında spesifik durumları bilmiyorlar. Ait olduğu ırkı, grubu, statüyü bilmeyen bir kişi bunlardan herhangi biri hakkında avantajlı karar almaya çalışmaz. Birey eğer zengin ya da fakir olduğu hakkında bilgi sahibi değilse bir taraf lehine çalışmaz. Rawls, gerçek hayatta çıkarları tarafından motive edilen bireylerin bilgisizlik peçesi altında âdil kararlar alabileceklerini iddia eder. Mesela, eğlenmek için insanları aslanlara atma fitratındaki bir birey zengin ve güçlü olduğu bilgisinden yoksun olursa aslanlara atılan fakirlerden biri olma ihtimalinden ötürü bu riski almak istemeyecektir. Herkes zengin olmayı hayal eder ancak evsiz bir fakir olma ihtimali gruptaki bireyleri fakirlerin de haklarını koruyucu kararlar almaya yönlendirecektir. Dolayısıyla belirleyecekleri adalet ilkelerinde kişisellik/bencillik/çıkarıcılık yerine daha evrensel, âdil ve hakkaniyetli olacaktır.

Bildikleri şeyler ise, toplumdaki herkes gibi gruptakilerin de 'belirli birincil toplumsal yararlar' değer verdikleridir. Rawls bunlara "Birincil Yararlar" adını vermektedir. Birincil yararlar "ussal bir insanın isteyebileceği varsayılan şeyler her neyse odur", haklar ve özgürlükler, fırsatlar ve yetenekler,

gelir ve refah gibi şeyleri içerir. Teori genel olarak değerlendirilecek olursa, başlangıç durumundaki bireyler özel amaçları hakkında bilgi sahibi olmasalar bile hepsinin birincil yararlarına karşı taşıdıkları arzular tarafından motive edildikleri varsayılır.

Başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi altında tasarlanan hipotetik durumda belirlenecek adalet ilkelerinin doğru ve hakkaniyetli olması için sağlanması gereken iki koşul daha vardır:

Birincisi: Ussal Kapasite; bu gruptaki her bireyin hak, özgürlük, paylaşım ve neyin âdil, neyin âdil olmadığı gibi konularda ussal kararlar verme yeteneği olmalıdır.

İkincisi: Uzlaş; bu ussal kapasiteye sahip insanların toplumsal düzenin nasıl inşa edileceğine dair işin başında anlaşmış olmaları gerekir.

Rawls'ın bu iki kriteri teoriye katmasının sebebi, kuramın işe yaraması için rasyonel ve ussal insanlar tarafından alınmış kararlar olmasını istemesidir (Kabadayı, 2013: 52).

Rawls'un adalet ilkeleri üç aşamalı süreç olarak değerlendirilen bir prosedür sonucunda doğar. Birinci olarak, ilk seçim durumunda gruptakilerin güdüleri hakkında varsayımların türetilmesi 'İnce Yarar Teorisi' (öncelikli yararların belirlenmesi). İkinci olarak bu varsayımlarla 'Adalet İlkeleri'ne ulaşılması ve üçüncü aşamada da 'Tam Yarar Teorisi'ne ulaşılmasıdır.

2.4.5. Hakkaniyet Olarak Adalet

Rawls, faydacı adalet görüşü karşısına hak, adalet ve refahın daha âdil dağıtılacağı ve her bireyin hakkının korunacağı bir 'hakkaniyet olarak adalet' ideali ile çıkmaktadır. Bu bağlamda hakkaniyet olarak adalet, âdil bir toplumsal düzen oluşturan şeylerin doğasına uygun genel ilkeleri içeren bir etik anlayışıdır (Kabadayı, 2013: 52). Âdil bir toplumda, tüm yurttaşların bireysel hakları ve özgürlükleri korunmalı ve kaynaklar hakkaniyete uygun bir şekilde dağıtılmalıdır. Bunun sağlanabilmesi için ilkeler seti tespit ve tesis edilmeli ve buna göre hareket edilmelidir.

Rawls, hakları iki başlık altında toplar ve önceliklerine göre şöyle bir sıralama yapar:

2.4.5.1. Temel, Eşit Hak ve Özgürlükler

“Herkesin, başkalarının aynı özgürlüğüyle bağdaşacak şekilde, en kapsamlı temel özgürlüğe sahip olmaya eşit hakkı vardır” (Erdoğan, 2008: 11) yani toplumdaki her vatandaş özgürlük ve temel haklarda birbiriyle eşittir. Bu haklardan bazıları; seçme ve seçilme hakkı, keyfi tutuklanmama güvencesi, mülk edinme hakkı, sağlık ve ulaşım gibi genel kamusal hizmetlerden engelsiz yararlanma gibi haklar bu gruba girer. Hak olarak özgürlükler birinci sırada yer alır ve bireyler bu konuda en geniş haklarla donatılmalıdır.

2.4.5.2. Fark İlkesi (Mutluluk ve Refah)

Üretilen toplumsal refahın hakkaniyetli dağıtımını ve bu sayede mutluluğun da sağlanmasını ifade eder. Rawls hakkaniyetli paylaşım ile eşit paylaşmayı kastetmez. Çünkü hiçbir toplumda zenginliğin eşit bir şekilde topluma paylaştırılması, herkesin ekonomik olarak eşit olması mümkün değildir. Bu gerekli de değildir. Ancak Rawls, ekonomik adaleti sağlayıcı iki ilke belirlemiştir. Birincisi; yeniden dağıtımcı ekonomi politikaları, toplumun avantaj bakımından en geri, en mağdur kesimleri lehine pozitif ayrımcılık yapılarak uygulanmalıdır (Çelik, 2017: 19). Rawls bu duruma ‘Fark İlkesi’ (demokratik eşitlik) adını vermektedir. İkincisi; bütün bireyler ekonomik faaliyetlerinde fırsat eşitliğine sahip olmalıdır. Buna da “Tarafsız Fırsat Eşitliği İlkesi” demektir.

Özetleyecek olursak, Rawls adaletin tesisi için iki ilke önerir; birincisi özgürlükler ve haklar ile ilgili iken, ikincisi ekonomik refah ve mutluluk ile ilgilidir. Birinci ilke önceldir, ikincilenemez, her birey bu ilke bağlamında en geniş haklarla donatılmalıdır. İkinci ilke ise ekonomik ve sosyal politikaların en dezavantajlılar lehine, onları kayıracak ve eşitsizliği azaltacak şekilde uygulanmasını öngörür yani mutlak eşitliği savunmaz. Rawls’ın vatandaşlar arasındaki gelir ve refah farkını hakkaniyete aykırı bulmamasının arka planında sınıfsal (hanedan, etnik vs.) farklar değil, bireyler arasındaki yetenek, gayret, azim ve çalışma farkları vardır (Öztürk, 2013: 94).

2.4.6. Rawls'ın Faydacı Görüş Eleştirileri

Rawls'ın Kant'ı takip etmesi ve sözleşmecî gelenek üzerinden bir adalet anlayışı geliştirmek istemesinin temelinde faydacı düşünce eleştirisi vardır. *Bir Adalet Teorisi* isimli eserinin önsözünde Rawls şöyle yazar:

“...öyle ya da böyle Anglo-Sakson siyasi düşüncesini uzun bir süreden bu yana çekip çeviren faydacılık kuramına, sistemli ve kabul edilebilir bir alternatif oluşturacak bir adalet kavramı üzerinde çalıştım. Böyle bir alternatif oluşturmak istememin birinci nedeni, faydacılık kuramının anayasal demokrasi kurumları temelini zayıf olduğuna ilişkin düşüncemdir... İkinci amacı, farklılık ilkesine ve hakkaniyetli fırsat eşitliği ilkesine öncülük yapan demokratik eşitlik anlayışının birleşmesini sağlamasıdır” (Rawls, 2018: 14) demektedir.

Ona göre faydacı düşünce adalet ilkeleriyle temel olarak iki sebeple örtüşmemektedir. Birinci olarak, “*olabildiğince fazla sayıda insanın azami mutluluğa ulaştırılması*” olarak tasarılan faydacı görüş, Rawls'a göre birey ve azınlığın haklarını feda ettiği için adaletsiz ve haksız bir temele sahiptir. İkinci olarak faydacı görüşte fayda ve adalet kavramlarının bir ve birlikte ele alınması adalet denkleminin ters işlemesi manasına gelmektedir. Çünkü faydacılık ‘mutluluğa erişmeyi’ temel alan sonuç esaslı bir ahlâk anlayışı iken Rawls adaletin paylaşım ve dağıtım aşamasında tesis edilmesi gerektiği (sonuç öncesi) inancına sahiptir. Rawls'ın hakkaniyet odaklı adalet teorisinde ‘iyinin doğruya önceliği’ değil ‘doğru olanın iyiye önceliği’ söz konusudur. Bu manada Rawls'ın yapılandığı ‘hakkaniyet olarak adalet’ teorisi “doğruyu iyiye öncel kılan deontolojik” bir nitelik taşır (Demir, 2018: 11).

Ona göre çoğunluğun faydası ve çıkarına olacağı görüşü ile birey haklarından feragat edilemez. Ayrıca faydacı görüşün “faydalı olan her şey ahlâkidir” düşüncesi yanlıştır ve faydadan mutluluğa ulaşma temelli ilke ahlâkiliği tek başına belirleyemez (Rawls, 1971: 29). Faydacılığın birey haklarını feda etmesine ek olarak hayatta herkesin eşit fırsatlara sahip olması gereğini de göz ardı ettiğini savunan Rawls, bu anlamda kendi ‘sözleşme temelli adalet’ teorisinin herkesin hak ve adalete eşit oranda erişmesini sağlayacağını iddia eder. Bu noktada Kant'ın bireyi amaç olarak gören anlayışını kendi teorisine dayanak noktası yapmıştır (Demir, 2018: 58). Rawls'ın teorisinde birey, faydacılıktaki gibi sürekli fayda/haz/menfaatinin peşinde koşan bir varlık

değil hakkaniyet duygusuyla hareket eden, bilinçli ve rasyonel bir varlıktır. Bu nedenle iyyinin seçimi devlete değil bireye bırakılmalıdır.

Rawls'ın adalet teorisine göre tek bir birey bile toplum faydası, yani amaçları için bir araç olarak görülemez. Her birey seçim yapma özgürlüğüne sahiptir. Bu bağlamda her insan bir hak sahibidir ve ayrı birer birey olarak kabul edilmesi zorunluluktur. Rawls eserinde şöyle der “*her insanın adalet üzerine kurulu bir dokunulmazlığı vardır, toplumun bir bütün olarak menfaati dahi bunun önüne geçemez. Bu nedenle adalet, bazı insanların özgürlüğünün diğerlerinin faydasına ortadan kaldırılmasını reddeder.*” (Rawls, 1971: 24). Dolayısıyla, hiçbir birey, faydacıların öngördüğü şekliyle çoğunluğun faydasına olarak kendi hak ve faydasından vazgeçmek zorunda bırakılamaz ve toplum seçimlerinin peşinden sürüklenemez. Rawls, fayda eleştirisinin yanında Rousseau'nun “*adalet ve faydanın birbirinden hiçbir şekilde ayrılmamaları için daima doğrunun cevaz verdiği ile çıkarın gereğini bir araya getirmeye çalışacağım*” (Rawls, 2006: 13) ifadesini de naklederek bu fikri izlediğini belirtmektedir.

2.5. LİBERTERYEN ADALET YAKLAŞIMI

Nozick, Harvard üniversitesinden meslektaşı John Rawls'un yeniden dağıtımcı politikaları esas alan “Bir Adalet Kuramı” (1971) aslı eserine karşı liberal (özgürlükçü) görüşleri esas alan “Anarşi, Devlet ve Ütopya” eserini 1974 yılında yayınlamıştır. Nozick'in fikirleri, 70'li yıllarda, öncelikle İngiltere konuşulan ve sonrasında diğer ülkelerde de etkili olmuş ve siyaset bilimini derinden etkilemiştir. İki birlikte adalet, haklar, özgürlükler ve âdil paylaşım ilkelerini akademik ve siyasal tartışmaların merkezine yerleştirmiştir. Her ne kadar ikisi de liberalizmin temsilcileri ve aynı dönem ve aynı konularda fikir ve eser üretmiş olsalar da aynı geleneğin karşıt uçlarını temsil ettiklerini önemle vurgulamak gerekmektedir. Rawls, dar gelirli kesime yönelik pozitif ayrımcılık içeren adalet politikaları ile sosyal demokrasiye yönelik bir çizgiye sahipken, Nozick müdahaleci politikalara genel olarak karşı neo-liberal çizgidedir. Ancak Rawls'un eserini yayınladıktan sonra devam eden yıllarda bu alanda teorisini geliştirmeye ve eser üretmeye devam etmesine rağmen, Nozick başka konulara yönelerek geliştirme yapmamıştır. Hatta on beş yıl sonra eseri hakkında

konuştuğunda “*Liberteryen düşüncüyü artık benimsemediğini*” ifade etmiştir (Nozick, 2006: 10).

2.5.1. Robert Nozick (1938 – 2002)

Robert Nozick, 1938'de Brooklin'de, Rus Yahudi bir göçmen ailede doğdu. 1959'da Columbia Üniversitesi'nde lisansını tamamladıktan sonra Princeton Üniversitesinde ‘Rasyonel Karar’ üzerine yazdığı teze doktorasını verdi. 1969'da Harvard'da göreve başlamadan önce Princeton, Harvard ve Rockefeller Üniversitelerinde birkaç yıl öğretmenlik yaptı.

Nozick metafizik, epistemoloji, bilim felsefesi ve aksiyoloji gibi konularda önemli eserler yayınlamıştır. Felsefi Açıklamalar (1981), The Examined Life (1989), Rationality of Nature (1993), Socratic Puzzles (1997) ve Invariances (2001). Nozick'in her zaman canlı, ilgi çekici, cüretkâr ve felsefi olarak iddialı yazıları, karar teorisi, ekonomi, matematik, fizik, psikoloji ve din de dâhil olmak üzere birçok disiplinde ileri düzey çalışmaları şaşırtıcı bir bilgi zenginliği ortaya koymuştur (Mack, 2014: 1).

Nozick, siyaset felsefesi açısından iki probleme odaklanır; birincisi meşru devletin kaynağının ne olduğu, ikincisi ise bu devletin sınırlarının nerede ve nasıl çizileceğidir. Burada öncelikle Nozick'in devletin doğuşu hakkındaki görüşleri sonrasında ise sınırları üzerine görüşleri incelenecektir.

2.5.1.1. Nozick ve Liberteryen Adalet Yaklaşımı

Liberteryanizm, devletin müdahaleci uygulamalarına karşı olan, minimalist boyutta bir devlet yapısını savunan ve liberalizmin argümanlarını temel alan bir siyaset felsefesi öğretilisidir. Bu doktrin John Locke'ın özgürlüğü kısıtlayan ya da yok eden baskıcı devlet politikalarının terkedilmesini öngören söylemlerine dayanır. Murray Rothbard, Friedrich A. Hayek ve Robert Nozick önde gelen liberteryen düşünürlerdir.

Liberteryan öğretinin genel savunularını şöyle özetleyebiliriz;

- Liberteryenler yeniden dağıtımcı politikalara karşıdırlar. Onlara göre ekonomik eşitsizlik ne kadar yüksek olursa olsun eğer serbest piyasa işleyişi sağlanmış, herkes istediği sözleşmeye hür iradesi ile taraf

olabiliyor ise -dolandırıcılık halleri müstesna olarak- sistemselsel bir adalet sağlanmışır. Sistemselsel diyoruz çünkü Liberteryenler ortaya çıkan gelir eşitsizliğini değil, âdil bir süreç sonucunda ortaya çıktığı için süreci âdil olarak niteleyip eşitsizlikleri kişilerin bireysel hata ve eksikliklerine bağlarlar.

- Minimal devleti savunurlar. Devletin görevi sadece piyasa işleyişine izin vermek, sözleşme hürriyetini güvence altına almak, mülkiyet haklarını korumak ve barışı sağlamaktır. Bundan fazla her türlü politika gayri meşrudur. Günümüzde devletin vatandaşlarının iyiliği için uyguladığı birçok zorlayıcı ve yasaklayıcı uygulamayı özgürlüklerin ihlali sayarlar. Bunlardan bazılarını şunlardır:
- Paternalizm; insanların zarar görmelerini önleyebilmek adına zorunlu koşulan güvenlik veya sağlıkla ilgili yasalara karşıdır. Örneğin emniyet kemeri, motosiklet kaskı zorunlulukları. Her ne kadar bu yasalar bireyin iyiliği ve sağlığı için konulmuş olsa da bireysel özgürlüklere aykırıdır. Birey başkalarına zarar vermemek koşuluyla kendi iyiliği ile ilgili kararlar alabilmeli, zararını kabul ederek özgürce davranabilmelidir.
- Ahlaki yasalar; Liberteryenler dini ya da kültürel olarak yasak, ahlaksız, etik olmayan veya ayıp olarak nitelenen şeylerin yasaklanmasına karşıdır. Zira bir kesimin doğru ya da yanlış anlayışı diğerlerine dayatılmamalıdır. İnsanlar kendileri ile kararları özgürce alabilmelidirler. Bu davranışı başkalarının ayıp ve ahlaksız olarak görmesi özgürlüğünü kısıtlayıcı bir sebep olmamalıdır.

2.5.1.2. Bireysel Özgürlükler ve Serbest Piyasa

Liberteryenler, mülkiyet haklarının korunması, bireysel hakların en üst seviyede genişletilmesi, serbest piyasa şartlarının sağlanması, fiyat mekanizmasının işlemesi ve özgürlüğün mutlak önceliği konularını şiddetle savunurlar. Keza bunlar, bireysel özgürlüğün; tüm sosyal ilişkilerin, ekonomik değişimlerin ve siyasi sistemin altında yatan temel değer olduğuna inanırlar. Serbest piyasadaki bireyler arasında gönüllü iş birliğinin her zaman devletin uyguladığı zorlamaya tercih edilmesini savunurlar. Devletin rolü

toplum adına hedefler takip etmek değildir. Devletin varlığı, serveti yeniden dağıtmak, kültürü tanıtmak, tarım sektörünü desteklemek ya da küçük firmalara yardım etmek için değildir. Onlara göre devlet kendisini bireysel hakların korunmasıyla sınırlamalı ve vatandaşların barışçıl bir şekilde kendi hedeflerine ulaşmalarına izin vermelidir. Liberteryenler yasa önünde herkesin biçimsel eşitliğini desteklerler, fakat kaçınılmaz olarak yalnızca kişisel özgürlüğe tecavüz ederek ve genel refahı azaltarak zenginleşenler ve bu nedenle meydana gelen eşitsizlikler hakkında çok az endişe duyarlar. Onlar için yoksullukla mücadele etmenin en iyi yolu, serbest girişim ve serbest ticaret sistemini garanti altına almak ve devletin servet transferi programlarından daha etkili ve daha iyi bir sonuç vereceğine inandıkları özel yardım girişimlerinin ihtiyaç sahiplerine yardım etmelerine izin vermektir.

Özgürlükçüler, kişisel özgürlüğün korunmasını sağlamanın tek yolunun, özel mülkiyetin dokunulmazlığını garanti altına almak ve hükümetin büyüklüğünü ve müdahalelerinin kapsamını mümkün olduğunca sınırlamak olduğuna inanmaktadırlar. Bireysel özgürlüğü korumak söz konusu olduğunda, yöneticilerinin soyut kolektif çıkarlar adına hareket ettiklerini iddia ettikleri devlete güvenmezler. Kolektivist ideolojilere göre, uygulanabilir bir sosyal ve ekonomik düzen ancak devlet tarafından uygulanabilir ve sürdürülebilir. Aksine, liberteryen düşünürler, piyasa işleyişinin, düzen ve refah sağlanmasının yegâne şartının bireysel eylemler olduğu görüşündedirler.

2.5.1.3. Devletin Meşruiyeti

Robert Nozick, meşru devletin nasıl oluştuğu ve bu devletin sınırlarının nasıl çizilmesi gerektiği üzerine geniş bir felsefi değerlendirme yapmıştır. Yani o ampirik bir yöntemle devlet oluşumunu araştırmış ve meşru sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Nozick, görüşlerini genel olarak John Locke'ta olduğu gibi 'doğa durumuna' ve Adam Smith'in savunduğu 'Görünmez El' (kendiliğinden düzen) ilkelerine dayandırmaktadır. Locke'ın doğa durumundan toplumsal sözleşmeye dayalı devlet düzenine geçiş felsefesinden hareket eden Nozick, teoriye bir farklılık katar. Rawls'ın karşılıklı anlaşma ve toplumsal bir mutabakat ile oluştuğuna inandığı toplum sözleşmesini Nozick, görünmez el kavramı üzerinden açıklar. Ona göre insanlar bilerek, tasarlayarak ve sonucu

öngörerek bir toplumsal sözleşme yapmak üzere bir araya gelmiş değıllerdir. Ancak onların menfaatlerini gözeterek, faydayı takip ederek, güvenliklerini sağlamak üzere aldıkları kararlar ve yaptıkları fiiller bir süreç içerisinde toplumsal bir uzlaşa ile yönetim erkinin ortaya çıkmasını ve toplum tarafından kabul görmesini sağlamıştır. Bu durumu paranın ortaya çıkışı ve yaygınlaşma sürecini anlatarak örneklendirir. Bir takas sisteminde elinizdeki fazla ürünü almak isteyecek, aynı zamanda elinde sizin ihtiyacınız olan ürüne sahip ve onu size vermeye razı olacak birini bulmak oldukça zordur. Aynı zamanda mübadele miktarında anlaşmakta ayrı bir zorluktur. Bu soruna çözüm olarak ortak bir değışim aracı ortaya çıkmış, ticarete getirdiğı kolaylık ile zamanla yaygınlaşmış ve gelişmiştir. Günümüz gelişmiş para sistemi ve ekonomisi ortaya çıkmıştır. Bu örnekte bireyler tarafından sonucu, şartları ve özellikleri belirlenerek yapılmış bir özel anlaşma ya da sosyal sözleşmeden söz edilemez. Bir ihtiyaçtan görünmez el vasıtası ile kendiliğinden gelişen bir süreç söz konusudur (Nozick, 2006: 50).

Nozick, devletin doğuşundaki doğal süreci şöyle tasvir eder; doğa durumundaki insan -birçok ihtiyacı gibi- güvenlik gereksinimi de tek başına sağlayamayacaktır. Bu nedenle güvenlik hizmeti alma yolunu tercih edecektir. Bu durum toplumda yaygınlaştıkça güvenlik sağlayan birimler güçlenmeye başlayacaktır. Aslında bu durum koruyucu birimlerin (asker, polis vs.) doğuş aşamasıdır. Bu süreç koruyucu birimlerin sayısının artması, güçlenmeleri ve aralarında güç mücadelelerinin başlamasına doğru devam eder. İşlerinde uzmanlaşan, siyasi ve yönetsel kabiliyet ve güç kazanan bu grupların kendi aralarındaki çatışmalar sonucu egemen koruyucu birimler meydana gelir. Bu birimler minimal devletin ilk modellerini teşkil ederler. Devam eden süreçte bu koruyucu egemen birimlerin meşru minimal devlete dönüşmeleri ahlâki bir zorunluktur. Çünkü koruma hizmeti alanlar ile almayanlar arasında bir denge kurulmalıdır. Bu da siyasi birliğı sağlamıştır (Macit, 2019: 96).

2.5.1.4. Minimal Devlet, Anarşik Durum ve Ütopya

Nozick, liberteryen okulun bir temsilcisi olarak, klasik liberal düşünceye paralel, devleti 'zorunlu kötü' olarak görür. Zorunludur, çünkü güvenliğın sağlanması için herkesi kapsayan bir örgütsel yapı gerekir. Kötüdür, çünkü

devletin varlığını kabul etmek kişilerin belli bazı özgürlüklerinden vazgeçmelerini gerektirecektir. Bu da minimal bir devlet modeline işaret eder. Nozick, bu anlayışa uygun olarak ‘Gece Bekçisi Devlet’ tabirini kullanır. Hatta minimal devlette sınırlı da olsa yeniden dağıtımcı eylemler olabileceğinden Nozick ‘Ultra-Minimal Devlet’ ifadesini de kullanır (Nozick, 2006: 59).

Nozick’e göre, bireyler doğa durumunda kendilerini koruyabilir, haklarını savunabilir, kendilerine gelen zararın tazminini isteyebilir veya karşılık olarak zarar verene ceza verebilir. Başkalarını bu durumlar için yardıma çağırabilir ve yardım talep edene yardıma gidebilir. Kendi aralarında ortak koruma birimleri meydana getirebilirler (Barnett, 2007: 172). Ancak Nozick, bu koruma birliklerinin bazı sıkıntılar içerdiğini belirtir “*Herkes bu birlik için hazır halde bekleyecek ve herkesin katılması gerekmeyen durumlarda kimin katılacağına karar vermek önemli bir sorun olacaktır. İkinci olarak herhangi bir üye, diğer üyelere, haklarının ihlal edildiği gerekçesiyle yardım talebinde bulunabilir. Ancak grubun iki üyesi arasında sorun çıktığında zorluklar yaşanacağını hatta grubun dağılabileceğini ve farklı koruyucu alt birimlerin ortaya çıkabileceğini*” ifade etmektedir (Nozick, 2006: 42). Bu ve benzeri sıkıntılar ve süreç içerisinde güvenlik hizmetinin profesyonel ve kapsamlı bir hizmete dönüşmesi ile bu hizmet minimal devletin bir oluşumuna da zemin teşkil edecektir.

Egemen koruyucu gücün devlet haline gelmesi için iki şartın gerçekleşmesi gerekmektedir. Birincisi, güç kullanımında tekel olmalıdır. İkincisi ise, sınırlar içindeki herkesin hakkını ve güvenliğini koruyor olmalıdır. Nozick, genel zor kullanma yetkisi, koruma yetkisinin genelliği yani talep etmeyenlerinde koruma hizmetine dâhil edilmesi halinde doğa durumundan minimal devlete geçilmiş olduğunu ve bunun ahlâki açıdan meşru kabul edileceğini söyler. Hakları koruyan, tehlikeli hakları kısıtlayan ve sınırlar içinde bu hakkın yegâne sahibi olan bir kurum aynı zamanda devletin görünmez el üzerinden açıklaması olmaktadır. (Kocaoğlu, 2019: 78)

Özetlenecek olursa Nozick, ‘Ütopya’ olarak adlandırdığı kendi ideal devletinin varsayımlarını üç aşamalı olarak inceler;

- Minimal devletin meşruluğunu, devleti tamamen reddeden anarşist görüşlülere karşı ahlâki olarak ispat etmek,

- Bireyin özgürlük, mülkiyet ve hayat gibi temel haklarını korumaktan başka asli görevi olmayan devletin, daha kapsamlı yetkilere sahip olması halinde meşru olamayacağı,
- Üçüncü aşamada ise bir ütopya olarak tasarladığı minimal devletin gerçek hayatta nasıl olacağını anlatmaktadır.

2.5.1.5. Yetkisel Adalet ve Mülk Edinim Teorisi

Rawls'ın yeniden dağıtımcı sosyal adalet anlayışının aksine Nozick, özgür bir toplumda paylaşımına konu olan kaynakların ne tür kriterlere göre paylaşılması gerektiğini gereksiz bir tartışma olarak görür. Özgür bir toplumda insanlar farklı kaynakları sahiplenir, gönüllü takaslar ile el değiştirir ve bazı eylemler sonucu yeni kazanımlar ortaya çıkar. Bu haliyle toplumdaki payların dağıtım ve değişimi bireylerin vermeye yetkili oldukları kararlara ve kişisel tercihlerine bağlıdır. Piyasada değişim ve dağıtım 'görünmez el' mekanizması ile oluşan sözleşme veya diğer eylemlerle oluşur. Bu sürecin sonucu olarak kişilerin sahip olduğu mülk ve servetin bireylerin rızası harici alınan kararla yeniden dağıtımına konu edilmesi adaletle aykırıdır. (Sağlam, 2007: 190)

Nozick, dağıtım konusunun nesnesinin 'mülk adaleti' olduğunu ve bir mülk dağıtım ve paylaşımının 'yetkisel adalet ilkelerine' uygun olduğu takdirde âdil kabul edilebileceğini ifade eder. Yetkisel adalet ilkeleri; mülkün ilk edinimi (elde etme), mülkün bir başka kişiye devri (transfer) ve mülk dağıtımıyla ilgili adaletsizliklerin düzeltilmesi (düzeltme) ilkeleridir.

Nozick'e göre eğer dünya tam anlamıyla âdil olsaydı aşağıda verilen tanımlar mülk adaleti konusunu tamamıyla kapsardı;

- “1. Bir mülkü, elde etme ile ilgili adalet ilkesine uygun olarak elde eden bir kişi, o mülk üzerinde yetki sahibidir.
2. Bir mülkü o mülk üzerinde yetki sahibi olan başka birinden, transferle ilgili adalet ilkesine uygun olarak elde eden bir kişi o mülk üzerinde yetki sahibidir.
3. 1 ve 2. Koşulları yerine getirmediği müddetçe hiç kimse bir mülk üzerinde yetki sahibi olamaz.” (Nozick, 2006: 205)

Düzeltilme ilkesi, geçmişe dönük mülk sahipliği edinimlerindeki adaletsiz durumları araştırır. Bireyler sahip oldukları mülkleri ilk iki ilkeye aykırı yollardan elde etmiş olabilirler. Hırsızlık, gasp, dolandırıcılık, hile gibi yollardan elde edilmiş olan mülklerin tespiti üzerinde çalışır ve sonuca göre adaletsiz hakkeşlerin sahiplik düzeltme, geçmişe yönelik tazminat ve cezalandırma yoluyla telafisine çalışır.

Mülklerle ilgili yetkisel adalet teorisinin genel ilkeleri şu şekilde özetlenebilir; eğer dağıtım, dağıtıma konu mülkler üzerinde sahipleri elde etme, transfer adaletine ve düzeltme yetkilerine sahipse âdil olduğunu gösterir. Nozick şöyle der “*Eğer her bir insanın sahip olduğu mülkler âdil ise, o zaman mülklerin toplam dağılım kümesi de âdildir*” (Nozick, 2006: 207).

2.5.1.6. Rawls ve Nozick’in Teorilerinin Kıyaslanması

Rawls’ın adalet teorisi, insanların sosyal sistemin eşitsiz yapısından etkilenmesinden kaynaklı sonuçlarının en aza indirgenmesi üzerine kurulmuştur. Toplumun en dezavantajlılara sahip çıkmak gibi bir yükümlülüğü vardır. Yöneticilerin ve yasa koyucuların bu minvalde yeniden dağıtım kuralları belirlemeleri onların siyasi sorumluluklarıdır. Rawls’ın ‘farklılık ilkesi’ bu şekilde sosyal adaletin sağlanacağını varsaymaktadır.

Nozick ise adaleti sağlamaya yönelik siyaset ve hukuk uygulamalarının birey haklarını hiçbir şekilde ihlal etmemeleri gerektiği görüşündedir. “Anarchy, State and Utopia” (Anarşi, Devlet ve Ütopya) eserine “*bireylerin hakları vardır ve hiç kimse bu hakları sınırlayamaz*” diyerek başlar. Nozick’in birey hakları yaklaşımı gereği her bireyin özgürlük, hayat ve mülkiyet hakları dokunulmazdır.

Rawls, sosyal politikaların uygulanabilmesi yani avantajlı kesimden alınan payların dezavantajlı kesime aktarılması için müdahaleci bir devlet yapısı gereğini ifade eder. Bu onun bireyden ziyade toplumu öne çıkaran ve toplum hakları odaklı tezini ortaya koyar. Onun devlet anlayışı sosyal refah devleti özelliği taşır.

Nozick ise birey ve birey haklarını ön plana çıkaran teorisi ile yeniden dağıtımcı politikalara karşı çıkar. Ona göre yeniden dağıtımcı politikalar birey haklarının ihlalidir. Bireyler zenginliklerini ve refahlarını kendilerine göre

dezavantajlılarla paylaşmaya zorlanamazlar. Müdahaleci/sosyal devlet yerine minimal, zorunlu görevleri (güvenlik, sağlık, yargı vs.) yerine getiren devlet modelini benimser. Özellikle 80’li yıllarda batılı ülkelerde bu görüşlerin ağırlığını görmek mümkündür. 1979-90 yılları arasında İngiltere Başbakanı olan Margaret Thatcher’in “*Toplum diye bir şey yoktur; sadece bireyler ve onların aileleri vardır*” sözü Nozick’in birey hakları temelli görüşlerini yansıttığı görülebilmektedir. Ayrıca Amerika Birleşik Devletleri başkanı Ronald Reagan’ın da (1981-89) “*Devlet çözüm değil, sorunun ta kendisidir*” sözü Nozick’in minimal devlet anlayışının benimsendiğine işarettir.

John Rawls, doğa durumundan devletin oluşumuna geçiş sürecini ‘toplumsal sözleşme’ ilkesi ile açıklar. Ancak Nozick, Adam Smith’in görünmez elinden mülhem kendiliğinden gelişen bir süreç içerisinde gereklilikten ortaya çıktığı görüşündedir. Rawls, bilinçli olarak insanların toplumsal yapıya geçtiğini, bu geçişte özgürlüklerinin bir kısmından karşılıklı anlaşmalar ile vazgeçtiklerini ve nihayetinde toplumsal sözleşme ile devlet erkinin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Nozick ise bilinçli bir anlaşma ve sözleşme yapma fikrini kabul etmez ve sürecin doğal bir şekilde gerçekleştiğini düşünmektedir.

Mülk edinim haklarında Nozick, her bireyin mülkü üzerinde tam yetkiye sahip olmasını gerekli görür. Bu durum aynı zamanda Rawls’un yeniden dağıtımcı görüşlerine de karşı çıkmaktır. Çünkü yeniden dağıtımda insanların mülkiyet haklarına müdahale ortaya çıkar. Mülk üzerinde tam yetki hakkını kısıtlar.

Görüleceği üzere liberal ekolün iki temsilcileri olan Rawls ve Nozick arasında bariz farklar bulunmaktadır. Rawls, yeniden dağıtımcı politikalarla daha sosyal bir yapı inşa etmek isterken, Nozick daha liberal bir çizgide hareket eder. O, sosyal adaletten ziyade bireysel hakların korunması üzerine teorilerini inşa etmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SANDEL'İN SOSYAL VE İKTİSADİ ADALET YAKLAŞIMI

3.1. MICHAEL J. SANDEL'İN HAYATI

Çağımızın en önemli siyaset felsefecilerinden ve düşünürlerinden biri olan Michael J. Sandel, 5 Mart 1953 tarihinde Minneapolis’de, Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. 13 yaşında ailesiyle birlikte Los Angeles’a taşınmış, orta öğretimini burada tamamladıktan sonra, lisans eğitimini Brandeis Üniversitesinde “Siyaset” üzerine yapmıştır. Doktora derecesini ise 1981 yılında Oxford Üniversitesi’nden almıştır.

Sandel’in meslek seçimini ve entelektüel görünümünü şekillendiren iki büyük deneyimi ise şunlardır; Öğrenciliği devam ederken, Washington DC'deki Houston Chronicle'da stajyer olarak çalışıyordu ve personel sıkıntısı nedeniyle 1972 yılında patlak veren Watergate duruşmalarını takip etme görevi verildi. Bu görev ona daha 21 yaşında iken, siyasi gazeteciliğin kendisi için ilgi çekici olmayacağını kanıtladı. Kısa bir süre sonra, Oxford Balliol College'da bir Rhodes bursu kazandı. Amacı refah ekonomisi okumaktı, ancak filozof Alan Montefiore ona daha teorik bir alana yönelmesini önerdi ve Sandel, yakın dönemin en etkili filozoflarından olan Kant, Arendt, Nozick ve John Rawls’ın “Adalet Teorisi” üzerine çalışmalarına yöneldi. Artık üzerine çalışacağı alanı belirlemişti “Siyaset Felsefesi”.

Düşünür, 1980’den beri Harvard Üniversitesi, Sanat ve Bilim Fakültesi’nde Siyaset Felsefesi dersleri vermektedir. Ancak en popüler ve meşhur dersi Adalet’tir. Öyle ki her yıl dersini almak için binlerce öğrenci kayıt yaptırmaktadır; mesela 2007 sonbaharında ilgili dersine 1115 öğrenci kayıt yaptırarak Harvard tarihinin en yüksek rakamına ulaşmıştır. Sınıflar ve hatta konferans salonlarının yetmemesi üzerine dersleri interaktif hale getirilmiş ve hem canlı hem de video şeklinde izlenebilir olmuştur (Sandel, 2015: 5). Bu sayede dersler kampüs ve ülke sınırlarını aşarak dünya genelinde izlenmeye başlanmıştır. Bu yayınlar Amerika’da PBS ve BBC, Japonya’da NHK, Hindistan’da NDTV ve daha başka birçok kanal ve ağda yayınlanmıştır. İzleyen yıllarda Sandel kitaplarını da yayınlamaya başlayarak dünya çapında en çok

okunan yazarlar arasına girmiştir. Adalet, etik, demokrasi ve pazar vb. alanlar üzerine yazdığı yazıları 27 dile çevrilmiştir. Aynı zamanda düşünür düşüncelerini konferanslar yoluyla da aktarmaya başlamış neredeyse hemen her ülkede konferanslar vermiştir (Harvard University, 2019: 1).

Sandel, felsefenin "uzak ve soyut" değil, bunun yerine yaşamın attığı "sert etik" seçimlerin bir işlevi olduğuna inanır. Dahası, toplumun demokratik sağlığı için günlük çatışmaların ve varsayımların arkasında yatan büyük soruları tespit edebilmesinin hayati önem taşıdığını savunur. Onun eğitim yöntemi, yükseklerden ders vermek değil, seyircilerin ahlâki bilmecelemlerle karşıt konulardan mücadele ettiği bir tür Sokratik tartışmaya öncülük etmektir. Gülümsemesi ve kendini küçümseyen zekâsıyla, kavranılması zor mevzularda insanları fikirlerini dile getirmek için cesaretlendirmek konusunda bir ustalığa sahiptir (Anthony, 2012: 1).

3.2. ESERLERİ

Michael J. Sandel, *Liberalism and the limits of Justice* (1982) ("Liberalizm ve Adaletin Sınırları" ismiyle Türkçeye çevrilmiştir), *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (1996), *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (2005), *The Case Against Perfection: Ethics In The Age Of Genetic Engineering* (2007), *Justice: A Reader* (2007), *What Money Can't Buy: The Moral Limits Of Markets* (2012) ("Paranın Satın Alamayacağı Şeyler" olarak Türkçeye çevrilmiştir) ve *Justice: What's the Right Thing to Do?* ("Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?" olarak Türkçeye çevrilmiştir) dâhil olmak üzere çok sayıda kitabın yazarı ve editörüdür.

En önemli eserleri Türkçeye de çevrilmiş olan "*Liberalizm ve Adaletin Sınırları*" (LAS) ile "*Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*" yapıtlarıdır. Genel olarak cemaatçi (komüniteryan) bir düşünür olarak tanımlanan Sandel, LAS adlı eserinde hem kendi konumunu hem de Liberalizme bakış açısını açıklar. Bu eserinde özellikle John Rawls'un hak temelli liberalizm anlayışını, varsayımsal bir tasarım olan başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesinin ampirik temellerini araştırır. Bu çalışmalarında diğer bir liberal düşünür olan Robert Nozick'e de değinerek kıyaslamalar yapar. Fark ilkesi ile

yeniden dağıtımcı politikalara destek veren Rawls'a karşı Nozick, özgürlükçü liberalizm anlayışı gereği bu ve devlet müdahalesini içeren tüm politikaları reddeder.

Sandel diğer “Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?” adlı eserinde ise Faydacılığın, Liberteryanizmin, Rawls'un ‘hakkaniyet olarak adalet’ anlayışının, Kant’ın Deontolojik Liberalizminin ve Aristoteles’ten bu yana erdem ve adalet tartışmalarının incelemesini ve değerlendirmesini yapar. Sokratik bir tarzda gerçek hayattan alınmış veya esinlenilmiş olaylar üzerinden bu öğretilerin iddialarını değerlendirir. Son olarak tüm yaklaşımların doğru ve yanlış yönlerini değerlendirerek kendi özgün adalet ilkelerini savunmaktadır.

Sandel, adalet ve iktisadi adalet konularını incelerken özellikle günümüze hâkim olan Faydacılık ve Liberteryanizm’i geniş olarak incelemekte ve Egaliteryanizm’e (eşitlikçilik) de değinmektedir. Ancak konumuz açısından en önemli olanı Sandel’in de dahil olduğu kabul edilen Cemaatçilik (Komüniteryanizm) dir. Liberteryanizm ve Faydacılık geniş şekilde yukarıda incelendiğinden burada kısaca değinilecek, Cemaatçilik ise geniş olarak incelenecektir.

3.3. KOMÜNİTERYANİZM (CEMAATÇİLİK-COMMUNITARIANİSM)

Özellikle son yüzyılda özgürlükler ve birey hakları odaklı ve klasik öğretiye uygun olarak minimal (müdahaleci olmayan) devlet anlayışı ile özellikle Batı Dünyası’nın siyaset, yasama, yönetim ve felsefe alanlarına hâkim olan Liberalizmin ‘birey’ temelli adalet ve siyaset anlayışına bir eleştiri de Cemaatçilerden (Komüniteryenlerden) gelmiştir. Bugünkü halini 1980’lerin başında alan liberal-komüniteryen tartışmasının geçmişi irdelendiğinde modern çağın başlangıç dönemleri özellikle dikkat çekicidir. 17. yy. İngiltere’inde John Locke ve 18. yy. Almanya’sında Immanuel Kant’ın eşitlik, kişisel özerklik, bireysel haklar ve evrenselleştirilebilir ahlâki prensipler üzerine çalışmalarının, modern öncesi dönemden gelen geleneğe ve verili fikirlere bağlı kalmayı emir buyuran görüşlerle çatışması hiç de şaşırtıcı değildir. Ancak Locke ve Kant’ın karşılıklarına aldıkları Modern Çağ öncesi (proto-komüniteryen) teori daha çok teolojik kavrayışlardan besleniyor ve buna göre meşruiyetini ilahi bir anlayıştan alan kralların mutlak hâkimiyeti, sınıfsal bir toplum yapısı gibi çağın gerisinde

kalmış kurallar barındırıyordu. Oysaki günümüz komüniteryen savununun toplumsal bağlar hakkındaki görüşleri daha çok insanın sosyal ve psikolojik yapısından beslenmektedir.

Siyasal bir teori olarak komüniteryanizmin, Alasdair MacIntyre “After Virtue/Erдем Peşinde”, Michael Sandel “Liberalizm and the Limits of Justice/Liberalizm ve Adaletin Sınırları”, Michael Walzer “Spheres of Justice” ve Charles Taylor’ın “Philosophical Papers” adlı çalışmaları ile 1980’li yıllardan sonra ortaya çıktığı kabul edilir. Bu düşünce akımının karşısında ise başta John Rawls “A Theory of Justice/Bir Adalet Teorisi”, Ronald Dworkin “Taking Rights Seriously/ Hakları Ciddiye Almak”, Bruce Ackerman “Social Justice in the Liberal State”, Robert Nozick “Anarchy, State, and Utopia/Anarşi Devlet ve Ütopya” gibi liberal düşünürler bulunmaktadır (Tüzen, 2017: 519). Cemaatçilerin bireysel hak ve özgürlüklerden de ödün vermeme gayesi komüniteryenler ile liberallerin görüşlerinin sık sık bir çizgiye denk gelmesine de sebep olmaktadır. Bu nedenle iki öğretiy arasındaki sınırları belirlemek oldukça zordur. Zira 1990’lı yıllardan sonra retorik yönden bir yumuşama vuku bulmuştur. Bu yüzden Daniel Bell gibi düşünürler “*Liberalizmin komünalleşmesi*” tabirini kullanmaya başlamışlardır (Wren, 2018: 206).

Günümüz liberal-komüniteryen tartışmasının genel olarak John Rawls’un 1971’de yayımladığı ‘Bir Adalet Teorisi’ adlı kitabı ile başladığı kabul edilir. Rawls o dönemde siyasal sisteme hâkim olan ‘faydacı liberal sistem’ in yerine daha Kantçı bir anlayış olarak tanımlanabilecek evrensellik, tarafsızlık ve kişilere saygı gibi prensipleri ikame etmeye çalışmıştır. Rawls’un bu eserine ilk tepkilerden birisi de Michael Sandel’in ‘Liberalizm ve Adaletin Sınırları’ adlı eseri olmuştur (Wren, 2018: 206).

Bireyci bir temele sahip olan liberalizm anlayışına karşı cemaate önem veren düşünce sistematığı 19. ve 20. yüzyıllarda yaşanan ideolojik çatışma ortamında özellikle sosyalist ve komünist kavramlarıyla birlikte ve bunlara benzer ve yerine göre eş anlamlı kabul edilen bir nosyon olarak gelişme göstermiştir. Komüniteryanizm ya da cemaatçilik kavramı daha değerli bir yaşam ve sosyal hayat için bireyden ziyade cemaati öne çıkaran ve cemaati oluşturan aile, mahalle ve topluluk gibi kurumları korumayı amaç edinen bir anlayışı ifade eder. Bu bağlamda komüniteryanizm, 19. ve 20. yüzyıl dünyasında ortaya çıkan modern yaşamın bireyi bağlı olduğu komüniter

yapılardan savurma/uzaklaştırma tehlikesine karşı şekillenmiştir (Tüzen, 2017: 518). Onlara göre değişen ve gelişen dünya, ekonomik olarak daha bağımsız bireyler meydana getirirken, liberal görüşler de insanları aile, mahalle, köy veya kasaba gibi insanlar arası bağların bulunduğu yapılardan uzaklaştırıp koparmaktadır. Her ne kadar bireyler refah ve özgürlük kazansalar bile sosyal bir varlık olan insan komüniter/sosyal yapılardan uzaklaştıkça yabancılaşma/ötekileşme sorunlarıyla karşı karşıya kalmaktadır. Modern dünyada şehirleşmenin artması ve sıkışık yerleşim nedeniyle belli bir alanda daha fazla insan yaşamasına rağmen bu insan topluluğu kalabalık olmaktan öte bir anlam kazanamamakta ve toplumu atomize edici/yabancılaştırıcı bir etkiye sebep olmaktadır. Oysaki cemaatçilik duygusal, manevi veya sevgi bağları ile birbirlerine bağlı insan gruplarını savunmaktadır. Bu bağlamda komüniteryanizm ya da cemaatçilik, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında atomistik ve modern bireycilik anlayışını esas tutan liberalizme karşı daha sosyal ve duygusal/manevi olarak birbirlerine bağlı birey anlayışı güden bir düşünce akımıdır (Dagger, 2004: 171).

MacIntyre, *After Virtue (Erdem Peşinde)* adlı eserinde “*Ne yapmam gerekir?*” sorusunu, *ancak bu sorudan önce gelen ‘Kendimi hangi hikâye veya hikâyelerin bir parçası olarak görüyorum?’ sorusunu yanıtlayabiliyorsam yanıtlayabilirim*” şeklinde cevaplandırır. “*Topluma biz, bize verilmiş bir veya birkaç karakter ve bize biçilmiş rollerle katılırız (...) Birinin oğlu veya kızım, bir başkasının yeğeni veya amcası; bu veya şu şehrin yurttaşım, bu veya şu birliğin sahibi veya üyesi; şu veya bu klana, falanca kabileye filanca ulusa aitim. Buna göre, benim için iyi olan bu rolleri taşıyan için de iyi olmak zorundadır. Böyle biri olarak, ailemin, şehrimin, kabilemin ve ulusumun geçmişinden çeşitli borçluluklar, meşru beklentiler ve yükümlülükler devralırım*” (MacIntyre, 1984: 216-20). MacIntyre ve diğer Komüniteryan düşünürler liberal ‘ben’ anlayışının yanlış temellendirildiğini düşünmektedir. Çünkü onlara göre kimliğimiz, benliğimiz, becerilerimiz ve hatta hayat beklentilerimiz ancak bir topluluk yapısında gerçekleşebilir. Bireyin ahlâki kimliği ve toplumsal sorumlulukları ait oldukları toplumsal üyeliğe ilişkindir ve bireyler içinde buldukları geleneğin taşıyıcılarıdır. Kişinin adalet, ahlâk ve siyasete ilişkin ilke ve değerleri, bir cemaatin (topluluğun) tarihinden,

geleneğinden, kimliğinden ve pratiğinden bağımsız düşünülemez (Yazıcı, 2015: 774).

Sandel de liberallerin bireyi ön plana çıkaran bir anlayışının toplumu homojenleştirdiği görüşündedir. O liberalizmin bu etkilerine karşı cumhuriyetçi bir felsefi anlayışın tekrar kamusal felsefe alanında inşa edilmesini gerekli görür. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri anlayışında, Amerika'nın kuruluş dönemi felsefesine ve kurucu babalarına yani Amerikan cumhuriyetçiliğine vurgu yaparak kamusal sorumluluk, adalet ve yurttaşlık erdemi anlayışlarını canlandırmayı, liberal (serbest) piyasanın dizginlenemez yapısını ve adalet ve vicdan kavramlarının soyutlaştırılmasını engellemeyi amaçlar (Tütüncü, 2014: 476)

3.4. BİR KOMÜNİTERYAN OLARAK SANDEL

Sandel yeni bir kamusal felsefe önermek ya da geniş çaplı bir kuram inşa etmek niyetinde değildir. Daha çok sistemin eksik ve yanlış yönlerini tespit ederek düzeltilmesi yönünde görüşlerini beyan eder. O, bireyselliğin arttığı bu dönemde çoğulculuk, toplumsallık ve yurttaşlık gibi bireyleri devletin bir üyesi konumunda bulunduran anlayışların ve sistemlerin zayıfladığı düşüncesindedir. Bunun için öncelikle liberal düşünce sisteminin sebep olduğu, vatandaşlık duygularını zayıflatan kamusal kayıtsızlık ve duyarsızlıktan uzaklaşılması hatta kurtulması gerektiğine inanır. Tarafsızlık prensibini, her siyasi felsefe ve yaşam tarzını eşit saydığı için yüzeysel bir bakış olarak değerlendirir.

Sandel, liberal görüş eleştirileri ve toplumsal - geleneksel öğelere değer vermesi sebebiyle genel olarak Komüniteryan (Cemaatçi) bir düşünür olarak tanımlanmaktadır. Sandel, çağdaş liberalizmin yetersiz toplum anlatısı sunduğunu iddia ettiği için bu iddiayı kısmen doğru kabul eder. Ancak son yılların siyaset felsefecileri arasında süregelen 'liberal-cemaatçi' tartışmasında her zaman cemaatçi yönde yer almadığını da söyler. Şayet Cemaatçilik, *“çoğunlukçuluğun ya da hakların herhangi bir zamanda ve herhangi bir toplumda hâkim olan değerlere dayanması gerektiği”* anlayışına dayanıyorsa kendisinin savunduğu bir görüş olamayacağını söyler (Sandel, 2014: 8).

Sandel, liberalizmin bu etkilerine karşı cumhuriyetçi bir felsefi anlayışın tekrar kamusal felsefe alanında inşa edilmesini gerekli görür. Özellikle Amerika

Birleşik Devletleri anlayışında, Amerika'nın kuruluş dönemi felsefesine ve kurucu babalarına yani Amerikan cumhuriyetçiliğine vurgu yaparak kamusal sorumluluk, adalet ve yurttaşlık erdemi anlayışlarını canlandırmayı, liberal (serbest) piyasanın dizginlenemez yapısını ve adalet ve vicdan kavramlarının soyutlaştırılmasını engellemeyi amaçlar (Tütüncü, 2014: 476).

3.5. ADALETE İLİŞKİN ERDEM TARTIŞMALARI

“Bir toplumun âdil olup olmadığını sormak, hak ettiğimiz gelirin, sorumlulukların ve hakların, güçlerin ve fırsatların, makamların ve rütbelerin nasıl dağıtıldığını sormaktır. Âdil bir toplum bu değerleri doğru bir şekilde dağıtır. Her bireye hak ettiğini verir. Zor soru, insanlar neyi ve niçin hak ederi sorduğumuzda ortaya çıkar” (Sandel, 2018: 41).

Sandel, bu soruya üç yaklaşım üzerinden cevap arar; Refah, Özgürlük ve Erdem. Bu yaklaşımlardan her biri adalet sorusu/problemi üzerine farklı bakış açıları sunmaktadır. Bu üç erdemden her biri esasında günümüz popüler siyasi öğretilerini temsil etmektedir. Sandel'e göre adaleti tanımlama ve yapılması gereken doğru şeye karar verme mekanizmasında faydayı/mutluluğu maksimize eden şeyi seçmeyi öneren Faydacı Öğreti 'refah yaklaşımını' temsil eder. İkinci grup yani 'özgürlük yaklaşımını' esas alanlar ise Liberaller, Liberteryenler ve Deontolojik Liberallerdir. Üçüncü grup 'erdem yaklaşımı'na göre ise bireylere ahlaki olarak hak ettiklerini vermeyi vurgular. Buradaki amaç erdemleri ödüllendirmek ve geliştirmektir.

3.5.1. Refah Erdemi

Refah yaklaşımı, özellikle günümüz piyasa ekonomileri ve tüketim toplumları için en güncel kavramlardan birisidir. Modern siyasal tartışmalar da genel olarak bu noktada, yaşam standartlarının yükseltilmesi, ekonominin büyümesi, yaşam kalitesinin artması yani 'Refah Ekonomisi' üzerinedir. Bu kavramın günümüzde bu kadar önemli olmasının sebebi hiç şüphesiz artan gelir, yaşam kalitesi ve refahın mutluluğumuza yaptığı katkıdır. Bu mutluluk hem birey hem toplum bazında geçerlidir. Ancak bu genel tanım her ne kadar genel kabul görmüş, doğru bir yaklaşım olarak kabul edilse de asıl sorun refahın

dağıtımında ortaya çıkmaktadır. Zira toplumlarda refah ve toplam servet eşit olarak dağıtılamamaktadır. Asıl sorun gelir ve servet farklılıklarından ziyade bu farklılıkların derecesi yani aradaki farktır. Özellikle en dezavantajlıların, toplumda fakir ve dar gelirliler olarak tanımlanan kesimin toplum içinde oran olarak çok olmaları, ortalama gelirlerinin insani yaşam sınırlarının ve hatta açlık sınırlarının altında olması, buna karşın toplumun çok az bir kesimini oluşturan en avantajlı kesimin toplam servetin çoğunluğuna sahip olması gelir dağılımı adaletsizliklerinin temelini oluşturur. Bu noktada ekonominin büyümesi, refahın artması gelir adaletsizliği gerçeğine rağmen kabul edilebilir bir durum mudur? Refah dağıtımında esas alınması gereken kriter ne olabilir?

3.5.2. Özgürlük Erdemi

Adaleti özgürlük odağında araştıran teoriler bireysel haklar üzerinden değerlendirme yapmaktadırlar. Sandel bu öğretiyi, ‘Laissez-Faire Savunucuları’, ‘Hakkaniyet Savunucuları’ ve ‘Ahlak ve Adalet Savunucuları’ olarak üçe ayırır. Laissez-Faire savunucuları Nozickçi anlayışı, Hakkaniyet savunucuları Rawlsçu bir anlayışı ve Ahlak ve Adalet savunucuları ise Kantçı bir bakış açısını temsil eder.

Bireysel haklar arasında hangilerinin daha önemli ve diğerlerine göre öncel olduğu günümüzde bile tartışmalı olmasına rağmen temel odakları bireysel haklara saygıdır. Liberal görüş veya liberalizm, adaletin özgürlük ve bireysel haklara saygıyla ilgili olduğunu ve bu hakların geliştirilmesi ile toplumsal adaletin sağlanabileceğini savunmaktadır. Bu öğreti günümüz siyaset anlayışında faydacılık kadar güncel ve önemlidir. Amerikan Haklar Bildirgesi’nde bu öğreti odaklı, özgürlük, eşitlik ve birey hakları üzerine maddeler bulunmaktadır. Sandel’e göre Laissez-Faire savunucuları “...*yetişkin bireyler tarafından gönüllü yapılan seçimleri onaylayan ve destekleyen adaletle inanan serbest piyasa liberteryenleridir*” (Sandel, 2018: 42).

Diğer özgürlükçü grup ise Hakkaniyet Savunucularıdır. Onlar daha çok eşitlikçi politikaları savunurlar. Onlara göre dizginsiz piyasa ne âdil ne de özgür olabilir. Adalet ancak sosyal ve en dezavantajlılara yönelik çare üreten politikalarla sağlanabilir ve devlet herkese fırsat eşitliği sunmalıdır. Rawls’un fark ilkesi bu anlayışı temsil etmektedir. Sandel’e göre günümüz en hararetli

siyasi tartışmaları genel olarak Laissez-Faire savunucuları ile Hakkaniyet savunucuları arasında geçmektedir.

Kantçı liberal anlayış ise “adaletin özgürlük ve bireysel haklara saygıyla ilgili olduğu düşüncesine” (Sandel, 2018: 42) dayanır. Sandel, Kant’ın deontolojik liberalizm anlayışının en az faydacılık kadar modern zamanların siyaset ve politikalarına etki ettiğini ifade eder. Amerikan Haklar Bildirgesi’ne de yansıyan din, fikir ve ifade özgürlüğü gibi çoğunluğun faydasına bile olsa ihlal edilemeyecek bireysel haklar düşüncesi ve fayda ya da refah gibi hiçbir amaç için araç olarak kullanılmayacak, kendisi amaç olan birey düşüncesine dayanır.

3.5.3. Erdemi Geliştirme

Son olarak adaleti, erdem ve iyi yaşamla ilişkilendiren öğretiler grubu yer almaktadır. Sandel bu grubu da ikiye ayırır. Birinci grup, adalet erdemini ve ortak iyi anlayışını geliştirmeyi amaç edinir. Bu grubun en önemli temsilcisi Immanuel Kant’tır. Sandel’in ilgilendiği ve savunduğu görüş de bu çerçevededir. İlerleyen bölümlerde bu konuyu detaylı olarak incelemeye devam edeceğiz.

İkinci grup ise erdem teorilerini genellikle kültürel tutuculuk ve din haklarıyla tanımlanır. Sandel bu düşünce savunusunu kesin bir ifade ile reddeder. Zira liberal siyasetçiler de ahlâki ya da dini görüş ve kaidelere dayanarak yasa yapma düşüncesinden çok uzaktırlar. Genel olarak bu durumu zor kullanma ve hoşgörüsüzlükle ilişkilendirirler. Bunlarda ahlâki ve özellikle de dini görüş ve inanışlarda çok çeşitliliğin olması ve biri ya da birkaçı odaklı yasa anlayışı diğer din ve inanışları baskı altına alacağı görüşü hâkimdir. Bu da liberallerin genel özgürlük anlayışlarına ters düşmektedir. Din ve erdem odaklı öğretiler Taliban gibi radikal gruplardan, Martin Luther King Jr. gibi siyasi liderlere kadar birçok farklı ve uç noktada kişi ve gruplarla ilişkilendirilebilmektedir (Sandel, 2018: 43)

3.6. SANDEL'İN LİBERALİZM ANLAYIŞI

Sandel'in ilgilendiği liberalizm; felsefi temelini büyük ölçüde Kant'ın oluşturduğu hakkaniyet, adalet ve bireysel hakları merkezine alan bir liberalizm versiyonudur. O, hakkın iyiye (yarara/menfaate) önceliğini vurgulayan ve genel olarak faydacı öğretiyeye karşıt bir anlayışı temsil eden bu versiyonu 'Deontolojik Liberalizm' olarak tanımlar ve bu kavramın özünü şu şekilde ifade eder: "*Her biri kendine özgü amaçlara, çıkarlara ve yarar anlayışına sahip olan birden çok insandan kurulu bir toplum, 'en iyi' düzenine, iyi hakkında belirli bir anlayışı varsaymayan ilkeler uyarınca yönetildiği zaman kavuşur; bu düzenleyici ilkeleri haklı gösteren şey, her şeyden önce toplumsal refahı maksimize ya da iyiyi sair suretle teşvik etmesi değil, iyiye öncel ve ondan bağımsız ahlâki bir kategori olan hak kavramına uygun olmasıdır*" (Sandel, 2014: 19). Sandel bu liberalizm anlayışına karşı çıkmakta ve bunlara karşı kendi tezlerini savunmaktadır. Burada çıkış noktası Kant'ın adalet, liberallerin ise bireysel özgürlük odaklı siyaset felsefelerine karşı adaletin ve liberalizmin sınırlı olduğunu savunmaktır. Buradaki sınırlamadan kastı ise pratik değil kavramsal sınırlamalardır. Sandel'in vurgulamak istediği adaletin tam anlamıyla pratikte uygulanması ve gerçekleştirilmesinin imkânsız olması değildir, idealin kendisinde sınırlar bulunmasıdır. Liberal anlayışın vadettiği adalet ile gerçekleşmiş adalet arasında bir mesafe vardır ancak asıl sorun bu değildir. Liberal anlayışın vadettiği adalet vizyonunun kusurlu ve ilhamının eksik olmasıdır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Sandel yeni bir kamusal felsefe önermek ya da geniş çaplı bir kuram inşa etmek niyetinde değildir. O günümüz etkin siyaset felsefesi görüşlerinden faydacı ve Nozickçi (özgürlükçü) liberalizmi şiddetle eleştirirken Rawls'un refah ilkesi temelli, eşitlikten ziyade yeniden dağıtımçı politikaları destekleyen görüşlerini kendisine daha yakın bulur. Ancak Rawls'un tasarımı yaptığı teorinin başlangıç durumu ve toplumsal sözleşme gibi bileşenlerinde ona göre eksik ve yanlış unsurlar bulunmaktadır. Bu nedenle Sandel 'Liberalizm ve Adaletin Sınırları' adlı eserinde bu konuları inceler ve bu çerçevede görüşlerini geliştirir.

3.7. SANDEL'İN, KANTÇI (ADALET ERDEMİNİN GELİŞTİRİLMESİ) YAKLAŞIM HAKKINDA GÖRÜŞLERİ

Adalet öğretilerinin belki de en öznel ve zor savunularından biri Immanuel Kant'ın deontolojik liberalizm anlayışıdır. Onun savunuları oldukça idealisttir. Zira tanımladığı âdil ve erdemli insan portresi oldukça varsayımsaldır. Ödev ahlakı olarak bireye yüklediği misyon ne kadar cezbedici olsa da pratik siyasi tartışmaların gündemi olamamıştır. Kant'ın öğretisini ikinci bölümde incelediğimizden burada Sandel'in bakış açısı üzerinden kısa değerlendirmeler yapıp eleştirilerine değineceğiz.

3.7.1. Sandel'e Göre Deontolojik Liberalizm Yaklaşımı

Sandel, Immanuel Kant'ın bireyi rasyonel varlıklar olarak gören, itibar görmeye, saygı gösterilmeye layık ve her türlü eylemde araç değil amaç olması gerektiğini iddia eden haklar ve özgürlükler savunusunu en etkili ve güçlü yaklaşımlardan biri kabul eder. Onun insana saygı vurgusu, evrensel insan hakları düşüncesine kaynaklık etmiştir. Sandel'in Kant ile ilgili değerlendirmeleri eleştirel bir yaklaşımdan ziyade analiz boyutundadır. Özellikle Kant'ın anlaşılması zor ilkelerini örnekler üzerinden değerlendirme yolundan gitmiştir.

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi Sandel adalete ilişkin yaklaşımları refah, erdem ve özgürlük temelli olarak üçe ayırır. Kant öğretisini insani erdemler üzerine inşa etmiş olsa da o erdemleri, ahlakı ve adaleti özgürlüklerle ilişkilendirerek geliştirme çabasındadır. Ancak onun özgürlük anlatısı oldukça zorlayıcıdır. İki önemli soruya cevap arayışındadır “Ahlakın üstün ilkesi nedir?” ve “Özgürlük nedir?”

3.7.2. Kant'ın İlkelerindeki Zorluklara İlişkin Değerlendirmeler

Kant için yapılan davranışın ahlaki dayanağı ödev dürtüsü ile yapılmasıdır. Yani “bir şeyi yararlı ya da uygun olduğu için değil doğru olduğu için” yapmalıyız. Ahlakın üstün ilkesi budur. Ahlak yasası, insanların insan oldukları için saygıdeğer oldukları, saygıyı hakkettikleri ve bu nedenle onlara amaç olarak davranmamızı gerektiren bir ilke ile kategorik buyruktan oluşur.

Kant, varsayımsal ilkelerinin nasıl uygulanacağı konusuna değinmemiştir. Genel olarak ahlak ve özgürlük temalarını işlediği eserlerinde bireyi davranışa iten güdülere odaklanır. Burada, Sandel'in de üzerinde durduğu teorideki bazı açmazlara ve Sandel'in Kant'ın ifadeleri üzerinden tespit ettiği cevaplara değineceğiz.

3.7.2.1. Ödeve Uygun Eylemde Bulunma ve Özerklik

Kant'ın öğretisindeki temel ilkeler ve bunlara yüklediği anlamlar hemen hemen özdeştir. Özgür olarak eylemde bulunmak, özerk olmak, ahlaki olmak, kategorik buyruğa göre eylemek, ödev ahlakına uymak ve heteronom davranmamak hemen hemen aynı anlama gelen, insanı aynı ilkeye yönlendiren davranış biçimleridir. Ancak bunlardan bazılarının aynı anda bireyde bulunması noktasında zorluklar bulunabileceği düşünülebilir.

Örneğin, Kant'ın öğretisine göre birey özerk olmalı ve ödeve uygun hareket etmelidir. Ödeve uygun eylemek bir yasaya itaat etmek demektir. Bir yasaya itaat eden bireyin aynı zamanda özerk olması nasıl olabilir?

Özerk olmayı kısaca hatırlayacak olursak; bireyin her türlü genetik, toplumsal, kültürel veya dini her türlü dayatma, dürtü ve meyilden bağımsız olarak yani özgür olarak karar verebilmesidir. Kant, bunun tersini ise heteronom davranış olarak isimlendirir. Hislerine, arzularına uyarak eylemde bulunan bir kişi heteronom olarak davranmış, iradesi bu harici güçler tarafından ele geçirilmiş yani özgür ve özerk olarak eylemde bulunamamıştır.

Ödeve uygun hareket etmekteki uyulacak yasa ise bizzat birey tarafından özgür olarak belirlediği ahlak yasasıdır. Zaten 'özerk birey' şartı, özgürce eyleme amacı yanında ahlak yasasını özgürce belirleyebilmek için de önemlidir. Kant, insanın saygınlığı için başkaları tarafından belirlenmiş yasalara değil bireyin bizzat kendi özgür iradesi ve aklı ile belirlediği ahlak yasalarına uyması gerektiğini ifade eder (Sandel, 2018: 173). Bu açıdan değerlendirildiğinde bireyin özerk olması ile ödeve uygun hareket etmesi tezatlık içermez.

3.7.2.2. Herkesin Kendi Ahlak Yasasını Belirlemesi

Bir önceki sorunun çözümü bizi bir başka açmaza götürmektedir. Her bireyin özerk olarak kendi oluşturduğu ahlak yasasına göre hareket etmesi gerekiyor ise herkesin ahlak yasası birbirinden farklı olmayacak mıdır? Bu yolla evrensel ahlak ilkelerine nasıl ulaşılabilir? Kant'ın iddiası herkesin aynı ahlak yasası üzerinde uzlaşa sağlayarak evrensel ahlak yasalarına ulaşılacağı yönündedir. Peki, bu nasıl olacaktır?

Kant'ın bu soruya cevabı “Salt Pratik Akıl” dır. İnsanlar ahlak yasaları belirlerken bunu kendi şahsi bilinçleri ya da özel karakterleri ile yapmazlar. Eğer herkesin kişisel tercihlerine göre ahlak yasaları belirleyeceklerini varsayarsak kişi sayısı kadar çok ve çeşitli ahlak yasaları ile karşılaşırız. Bunun yerine kişisel arzu, çıkar ve amaçlarımızdan sıyrılarak salt pratik akılla ahlak yasaları belirlendiğinde herkes için geçerli, ortak ve evrensel ahlak yasalarına ulaşılabilir (Sandel, 2018: 174). Kant bu durumu şöyle örneklendirir; bir insan yalan söyleyerek kendine avantaj ya da çıkar sağladığında bu benim için iyidir ama herkes için iyi midir? Ve herkes için ortak bir evrensel ilke (maksim) olabilir mi? (Kant, 2002: 18) sorunun cevabı ahlak ilkelerinin belirlenmesinde bize yol göstermektedir. Herkes şu soruyu sormalıdır “*kendi maksiminin genel bir yasa olmasını da isteyebilir misin? Bunu isteyemeyeceğin yerde, o reddedilecek bir maksimdir; hem de bana ya da başkalarına vereceği zarardan dolayı değil, olanaklı bir genel yaşamada ilke olarak yer almağa uygun olmadığından*” (Kant, 2002: 19).

3.7.2.3. Ödev Ahlakına Uygun Davranışların İstisnaları Olabilir Mi?

Kant, ahlak yasasına uyun davranış kriterlerinde yalana kesin ve net bir şekilde sınırlar çizer. *Ahlak Metafiziğin Temellendirilmesi* eserinde ahlaksız davranışa başlıca örnek yalan söylemektir. Örnek olarak, bir insan dara düştüğünde tutamayacağını bildiği halde geri ödeme sözü vererek borç isteyebilir mi? Burada kişi kurnazca bir çözüm ile kısa vadede bir sorununu çözebilir. Kant, bu davranışın ödeve uygun olmadığı konusunda şüpheye düşmez. Ayrıca uzun vadede etkilerini düşündüğümüzde bize vereceği zararları göz önünde bulundurarak (güven kaybı, ayıplanma, işlerimizin olumsuz

etkilenmesi vb.) yalandan vazgeçmek bile ahlak yasasına uygun değildir (Kant, 2002: 18). Çünkü kategorik buyruğa göre değil, hipotetik hareket etmiş oluruz. Kant'ın ifadesi ile doğru şeyi doğru sebeple yapmalıyız.

Yalanla ilgili Sandel'in sorduğu zor soru ise şu şekildedir; “*bir arkadaşınızın sizin evinizde saklandığını ve bir katilin onu aramak için kapınıza geldiğini farz edin. Katile yalan söylemek doğru olmaz mı?*” Kant'ın bu soruya cevabı ise ‘hayır’ dır. Doğru söylemek, sonuçlarından bağımsız olarak ödev ahlakının gereğidir (Sandel, 2018: 181). Katile doğruyu söyleme eylemi sonuçları itibariyle değerlendirilirse büyük ihtimalle vahim neticelere ulaşırız (diğer ihtimal arkadaşımız arka kapıdan kaçmış olabilir). Ancak eylemlerimizin sonuçlarını kontrol edemeyiz. Katile doğruyu söyleme eyleminin neticesini o anda bilmek imkânsızdır. Ancak kesin olarak bildiğimiz şey her yalan söyleme doğruluk kaynağını kirletir (Sandel, 2018: 181). Bu nedenle ahlak ilkesinin gereği sonuçlarından bağımsız olarak her zaman doğruyu söylemektir.

Sandel ise bu zor denkleme alternatif bir çözüm önerir. Yalan söylemek yerine yanıltıcı bir doğruyu söylemek. Kapıdaki katil örneğinde “o burada değil” yalanı yerine “onu biraz önce aşağı sokakta gördüm” şeklinde bir doğru söyleyebilirsiniz (bu örnekte onu gerçekten aşağı sokakta gördüğümüzü farz ediyoruz). Bu cümle yalan olmasa da mevcut gerçeği gizlemek için bir yanıltma içermektedir. Sandel yalan söyleme seçeneğini kesin olarak reddeden Kant'ın ‘yanıltıcı doğru’ söylemini ahlaki olarak kabul edilebilir bulacağını söyler.

İkinci alternatif için Kant şöyle bir noktaya dikkat çeker; insanları üzmemek ya da mutlu etmek için söylenen ‘beyaz yalanlar’ı ele alır. Hiç beğenmediğimiz ve asla giymeyeceğimiz bir gömlek hediyesi alan arkadaşımıza bunu doğru şekilde ifade etmek kırıcı ve incitici olacaktır. Çok beğendiğimiz şeklinde bir beyaz yalan da ahlak yasasına aykırı olduğuna göre ‘çok şaşırdım, çok sevindim’ diyerek ya da ‘hiç gerek yoktu, neden zahmet ettin’ gibi karşı tarafı incitmeyecek ve yalan da olmayan ifadeler kullanabiliriz. Ancak bu durumda karşı taraf büyük ihtimalle hediye için çok beğendiğimiz izlenimine kapılacaktır ki bu doğru değildir.

Kant, tasarladığı ahlak yasasının zorlayıcılığının farkındadır. Bu zorluklara karşı istisnalar oluşturma yoluna gidecek olursak ahlak yasasının esasını teşkil eden kategorik karakter çözülecektir. Bu ilkeyi evrenselleştirebilmek için her zaman kategorik buyrukla uyumlu bir davranış

esas alınmalıdır. Sadece ‘doğru ancak yanıltıcı’ ifade kategorik buyruğu yalan kadar tehdit etmez. Sandel, Kant’ın sert ve katı kurallar içeren ilkelerinin açmazlarını fark ettiğini ve böyle bir ayırım yaptığını ifade eder.

3.8. SANDEL’İN FAYDACI (REFAHÇI) ADALET YAKLAŞIMI HAKKINDA GÖRÜŞLERİ

Faydacı öğretiyeye göre adalet ilkeleri -öğretinin genel karakterine uygun olarak- anlamını ve amacını mutluluk hedefinden alır. Çünkü öğretiyeye göre “mutluluk arzu edilen bir nitelik taşır” ve esasında “bir amaç olarak arzu edilebilir tek şeydir” (Sandel, 2014: 22). Sandel bu yaklaşımın faydacılığın teleolojik ve psikolojik varsayımlarını açıkladığı görüşündedir. Ancak Sandel’e göre faydacı olsun veya olmasın salt ampirik temele sahip hiçbir öğreti bireysel hakların kutsallığı ve adaletin üstünlüğünü garanti altına almak bağlamında güvenilir olamaz. Teori, arzuları ve hevesleri tatmin etmek üzere konumlandırıldığından en az arzu ve hevesler kadar şartla bağlı olabilir. Zira insanların arzuları ve bunları tatmin etme yolları zamandan zamana ve kişiden kişiye değişen bir nitelik taşır. Kant’a göre de “*Arzulama yetisinin bir nesnesini (içeriğini), istemeyi belirleyen neden olarak varsayan bütün pratik ilkeler, istisnasız olarak deneyseldirler ve pratik yasalar sağlayamazlar*” (Kant, 1999: 23). Ayrıca Sandel de faydacı görüşün bu ilkesinin şu açığından bahseder; belirleyici ilkenin fayda olduğu durumlarda amaç en geniş manada fayda bile olsa, genel refah şartlarının adaleti bozucu etki yapacağı durumlar da olmak zorundadır. Bu tür durumlarda adaletin üstünlüğü nasıl teminat altına alınabilir ve adaletin üstünlüğü pahasına mutluluğun azaltılması nasıl bir ilkeye bağlanabilir?

Sandel, faydacı görüşün ahlâk felsefesi alanında epey etkin ve ikna edici olduğunu kabul eder. Ancak o, bu öğretilerdeki en önemli sorunun adaletin prensipler düzeyinde ele alınmaması olduğu görüşündedir. Bunun yerine hesaplama mantığı işlemektedir. Daha doğru bir ifade ile insanların bağlandıkları ve sahip oldukları tüm değerler tek bir ölçüt (fayda) anlayışına indirgenir (Tütüncü, 2014: 479).

Sandel, faydacı öğretiyeye karşı dile getirilen -ikinci bölümde zikrettiğimiz- dört itiraz hakkında örnek olaylar üzerinden değerlendirmeler yapar:

3.8.1. Birey Hakları Fedâ Edilebilir mi?

Sandel, gerçek hayattan aldığı veya esinlendiği örnek olaylar üzerinden faydacı öğretiyeyi test eder. Birinci örnekte, Antik Roma'da, Romalı halkı eğlendirmek için Kolezyumda Hristiyanların aslanların önüne atılmasını faydacı görüş üzerinden değerlendirir. Faydacı hesaplama göre, aslanlar önünde yaşam mücadelesi veren ve sonunda parçalanarak ölen 3-5 kişilik Hristiyan gruba karşılık, tribünlerde binlerce Romalı hem zevk almakta hem de eğlenmektedir. Buna göre kalabalığın bu eylemden aldığı haz/fayda toplamı, acı çekerek öldürülen küçük Hristiyan grubun acı ve eleminden kat ve kat fazladır (Sandel, 2018: 63). Bu olayın günümüzde ahlâki olup olmadığını tartışmaya bile gerek yoktur. Peki, faydacı görüş kendi felsefi değerlendirmesi içinde bu olayı nasıl yanlışılayabilir? Zira toplam fayda maksimize edilirken azınlığın zarar görmesi onlarca meşrudur.

Diğer bir örnek ise Ursula K. Le Guin tarafından yazılmış kısa bir hikâye olan "Omelaş'ı Terk Edenler" üzerinden verilmektedir. Bu hikâyede Omelaş şehri, medeniyetin ve mutluluğun olduğu, kölelerin, kralların, bombaların olmadığı varsayımsal olarak mükemmel bir şehirdir. Ancak şehrin bu refahının bir bedeli vardır. Omelaş'ın görkemli binalarının altında, bodrumda bir oda vardır. Penceresiz, karanlık, kapısı kilitli bu odada küçük bir kız çocuğu yaşar. Bu çocuk özürsüz, ihmal edilmiş, bakımsız ve hastadır. Günleri sefil ve mutsuz olarak geçmektedir. Omelaş'ta yaşayan herkes bu çocuktan ve yaşadığı sefillikten haberdardır. Ancak bilirler ki yaşadıkları mutlu ve mükemmel hayat bu çocuğun o odada kilitli kalmasına bağlıdır. Eğer çocuk o karanlık odadan gün ışığına çıkacak, beslenip sağlıklı hale gelecek ve mutlu olacak olursa Omelaş şehri tüm zenginlik ve refahını kaybedecek hatta yok olacaktır (Sandel, 2018: 67). Faydacı görüş doğru olanı tespit etmede kullandığı öğretisi ile toplam faydanın maksimize edildiği birinci durumu yani, şehrin mutluluğuna mukabil çocuğun bodrumda kalmasını kabul etmek zorunda kalacaktır. Zira ikinci durum olan çocuğun odadan kurtarılması sonrası tüm şehir refahını kaybedecek tüm

insanlar zarar görecektir. Sandel bu noktada “*bu koşullar ahlâki olarak kabul edilebilir mi?*” diye sorar (Sandel, 2018: 67). Hem birey haklarına hem de ahlâki değerlere önem veren tüm öğretiler faydacı öğretiyi bu noktadan eleştirmektedir ve örnekteki gibi durumların asla kabul edilemez olduğunu savunurlar. İnsan haklarına veya ahlâki değerlere önem veren tüm bireyler de tüm şehrin mutluluğu için bile olsa masum bir çocuğun haklarının böylesine ihlal edilmesini yanlış bulacaklardır.

3.8.2. Fayda Ölçülebilir Mi?

Faydacı öğreti, faydayı maksimize etmek adına üretilen bütün faydayı toplayıp, toplam maliyeti bundan çıkarma yöntemini benimser. Bunun için faydanın ölçülmesi gerekmektedir. Ancak tüm ahlâki değerleri herhangi bir anlam kaybı olmaksızın tek bir değere indirgemek, çevirmek mümkün müdür? Sandel bunun yapılabilirliğine şüphe ile bakmaktadır. Bu itiraza göre tüm değerler herkesçe kabul görecektir ortak bir değer ile ölçülemez (Sandel, 2018: 68).

Faydanın ölçülmesi ve ampirik sonuçlara ve değerlere ulaşılması sosyal bilimcilerin üzerinde çalıştığı konulardan biri olmuştur. 1930’lu yıllarda sosyal psikolog Edward Thorndike, faydacılığın faydanın ölçülebilirliği üzerine iddiasını kanıtlamak için bir çalışma yapmıştır. Ona göre arzu ettiğimiz hazlar ile kaçındığımız acılar belli bir ölçüte göre değerlendirilebilir. Bunu kanıtlamak için devlet yardımından yararlanan gençlere belirlediği acı verici deneyimlere karşılık ne kadar bedel istediklerini sorar. Bu sorular “Önde bulunan üst dişlerinizden herhangi birinin çekilmesi sonucunda hissedeceğini acı için size ne kadar ödeme yapılmalıdır?” ya da “Serçe parmağınızın kesilmesi sonucunda ortaya çıkacak acı için ne kadar ödeme yapılmalıdır” ya da “On beş santim uzunluğunda canlı bir solucanı yemeniz için ne kadar ödeme yapılmalıdır?” ya da “Sahipsiz bir kediyi çıplak ellerinizle boğmanız için ne kadar ödeme yapılması gerekir?” ya da “hayatınızın geri kalanını Kansas’taki herhangi bir kasabadan 10 mil uzaklıktaki bir çiftlikte geçirmeniz için ne kadar ödeme yapılmalıdır?”. Araştırmanın sonuçlarına göre ortaya çıkan parasal değerler şöyledir; Dişinin çekilmesi 4.500 \$, parmağının kesilmesi 57.000 \$, solucan

yemek 100.000 \$, kedi öldürmek 10.000 \$, Kansas ise 300.000 \$ (Sandel, 2018: 75).

Thorndike, elde ettiği bulgular ile her acı ve hazzın bir ölçüte göre değerlendirilebileceğini ve bu sayede hem kıyas hem de fayda analizi ile faydacı öğretilerdeki toplam faydayı maksimize edecek sürecin işletilebileceğini düşünmüştür. Ancak onun beklentisinin aksine örnekteki acı verici olaylar ve karşılığı olan parasal değerler arasındaki tutarsızlık, çoğu çevrede sonuçların saçma olduğu eleştirisine neden olmuştur. Nasıl olurdu da uzak bir çiftlikte yaşamak parmağının kesilmesinden çok daha fazla acı ve daha fazla parasal değere sahip olabilirdi. Geniş çevrelerce bu tür değerlendirmelerin bir standart olarak kabul edilemeyeceği ve insanların anlayış, yaşayış ve kültürlerine göre çok farklı sonuçlar ortaya çıkabileceği dile getirilmiştir.

Sandel, Romalıların Kolezyumda Hıristiyanları aslanlara atma ‘sporu’ üzerinden değerlendirmeler yapar. Çünkü Bentham, tüm hazları eşit sayar, aralarında nitelik farkı gözetmez. İnsanların tercihlerini yargılamamanın öğretiyeye ahlâki bir özellik kattığı kanısındadır. Onun bu anlayışı aynı zamanda tüm değerlerin tek bir ölçütle ölçülebileceği görüşüyle ilgilidir. Tercihler sonucu ortaya çıkan haz ve acının nitelik farkı olmaz ancak nicelik olarak farklılaşma olabilir. Sandel işte bu noktadan hazlar arası farklılıklara dikkat çekmektedir. Örneğe dönecek olursak, bu ‘kanlı’ eğlence faaliyetine iki itiraz dile getirir; birinci itiraz kurbanların haklarının ihlal edildiğidir. İkinci ve önemli bir itiraz ise Kolezyumu dolduran ve bu vahşi faaliyetten zevk alan kalabalığın elde ettiği hazzın sapkın bir nitelik taşıdığıdır. Hazzın niteliğine bakmadan mutluluk veren (veya eğlendiren) her türlü faaliyeti iyi kabul etmek ve faydalı bulmak temelde yanlıştır.

3.8.3. Fayda Temelli Özgürlük İddiasına Sandel’in İtirazları

Sandel, fayda temelli özgürlük savunusuna iki itirazı dile getirir. Birincisi, sosyal ve toplumsal gelişmeyi sağlayacağı beklentisi ile bireysel hakları savunmak, hakları amaç derecesinden araç seviyesine düşürür. Bu durumda despotik yöntemler uygulayan bir yönetimin uzun dönemde mutluluğu elde etmesi bu gerekçeyi temelsiz bırakacaktır. Faydacı görüş bu durumda birey hakları savunusuna ahlâki açıdan ihtiyaç olmadığı kanaatine varabilir. İkinci

itiraz, Bentham'ın salt fayda teorisine Mill'in bireysel haklar ve özgürlükler eklentisi yapmasına rağmen, hakları fayda amacına dayandırması, toplumsal refaha katkısı ne olursa olsun “birisinin haklarını ihlal etmenin bireyi bir yanlışa mahkûm etmek anlamına geldiği” gerçeğini göz ardı eder (Sandel, 2018: 79).

Çoğunluğu oluşturan görüş, inanç ya da siyasi grupların azınlıkta yer alan farklı, muhalif grupları baskı altına alması veya eziyet etmesi halinde bir toplumsal fayda oluşsa bile (toplum için üreteceği kötü etkiler göz ardı edilerek) yapılan uygulamanın birey hakları ihlali ve adaletsiz bir uygulama olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği konusunda yapılan itirazlara cevap veren Mill, faydacı görüş sınırlarının ötesine geçmek zorunda kalır. Ona göre bir insanı bir geleneğe, hâkim düşünceye veya alışkanlığa göre yaşamaya zorlamak yanlıştır. Çünkü bu yanlıştır, insanları yeteneklerinin özgür ve tam gelişiminden alıkoyar ki bunlar Mill'e göre hayatın en önemli amaçlarıdır. (Sandel, 2018: 70). Mill, bir geleneği takip eden insanların tatmin edici bir hayat yaşayabileceğini ancak asli değerini bulamayacağını iddia eder. Ona göre eylemler ve sonuçlardan daha önemli olan şey karakterdir. Bu nedenle bireysellik, yarattığı zevk ve faydadan daha çok insan karakterine yaptığı katkı ile öne çıkar. Mill şöyle der “*Nasıl ki buharla işleyen bir makinenin belli bir huya sahip olduğundan bahsetmiyorsak; aynı şekilde, arzu ve yönelimleri kendine ait olmayan birinin de kendisine ait bir karakteri olamaz*” (Mill, 2009: 135). Sandel'e göre Mill'in bu denli güçlü bireysellik savunusu faydacı öğretilerden bir sapmadır. Çünkü burada kendi kendini gerçekleştirme, karakter ve şahsiyet gibi ahlâki ideallere başvurmaktadır.

3.8.4. John S. Mill'in Teoriye Katkılarına Sandel'in Cevapları

Mill, faydacı öğretilere yapılan bu eleştirilere cevap vermeye ve öğretinin açıklarını kapatmaya çalışır. O hazlar arasında nitelik farkları olabileceğini kabul eder. Mill, faydacı görüşün temel görüşlerine –mutluluk veren eylemler doğru, mutsuzluğa neden olanlar ise yanlıştır- bağlı kalarak bazı tür hazların diğerlerinden daha çok arzu edilir ve değerli olduğunu kabul eder. Bunun tespiti için de basit bir test önerir “*İki hazzı dikkate alalım, her ikisini tecrübe eden herkes ya da hemen hemen herkes bu hazlardan birini, herhangi bir ahlâki*

zorlama olmaksızın tercih ediyorsa bu haz daha çok arzu edilir bir hazdır” (Mill, 2019: 30).

Sandel, Mill’in öğretiyeye yaptığı katkıları önemli bulsa da hazlar arası nitelik farkını belirlemedeki yöntemine bazı itirazlarda bulunur. Daha çok tercih edilen eylemlerin daha üstün hazlar verdiği düşüncesi gerçekte kıyaslandığında makul sonuçlar vermemektedir. Bir insanın Platon okuması, kanepeye uzanıp basit bir komedi filmi izlemesine kıyasla daha üstün bir fiil ve üstün haz olarak değerlendirilmesi gerekirken hangisi daha çok tercih edilmektedir? İnsanların genel yaşamı ve tercihleri dikkate alındığında daha basit ve nitelik olarak üstün hazlardan sayılmayacak seçim ve davranışların çoğunlukta olduğu görülebilir. Özellikle de günümüz seküler yaşam anlayışı insanları hayattan daha fazla haz almaya yönlendirdiğinden basit (film izlemek, uyumak, gezmek) hatta zararlı sayılabilecek (kumar, alkol, serserilik) seçimler çoğunlukta. İnsanların tercihlerinde nitelik olarak üstün hazların daha çok olduğunu söylemek neredeyse imkânsızdır.

Sandel öğrencileri ile yaptığı sosyal bir deney ve sonuçları hakkında şunları söyler; “Mill’in üstün hazlar yaklaşımını öğrencilerimle tartışırken onun bir testinin bir türünü denerim. Öğrencilerime popüler eğlencelerden üç tanesini izletirim; bir tanesi Dünya Güreş Federasyonu’nun bir müsabakası (sözde güreşçilerin birbirlerine sandalyelerle saldırdığı hayli heyecanlı bir manzara), bir diğeri Shakespeare uzmanı aktör tarafından sahnelenen bir Hamlet monoloğu ve sonuncusu Simpsonlardan bir fragmandır. Daha sonra iki soru sorarım: bunlardan hangisi sizi daha çok eğlendirdi ve hangisinin daha üstün ve değerli olduğunu düşünürsünüz?” (Sandel, 2018: 84) sonuçlar bizim için bile az çok tahmin edilebilir seviyededir. En eğlenceli ve tercih edilen olarak Simpsonlar birinci çıkar. İkinci Shakespeare’dir. Üçüncü ise haliyle güreş müsabakası olur. Ancak Sandel burada güreşin üçüncülüğe kalmasında öğrencilerin güreşi seçmede çekingen kalmasına işaret eder. Muhtemelen bu durum olmasa ikinci olacaktır. Sandel testin son sorusunu sorar; bu deneyimlerden hangisi daha niteliklidir? Cevap her zaman Shakespeare olur.

Sonuç değerlendirmesinde Sandel, teorinin her zaman Mill’in öngördüğü şekilde yani ‘üstün nitelikli şeyler üstün hazlar verir ve üstün hazlar her zaman öncelikli tercih edilir’ denklemi şeklinde gerçekleşmediğini ifade eder. Aslında Mill de bu durumun farkındadır. İnsanların üstün ve nitelikli hazları seçerek

kaliteli bir yaşam sürme şansları varken nitelik olarak düşük hazları seçerek aşağı bir varoluş seviyesine indiklerini kabul eder. “*Yüksek hazlara muktedir olan pek çoklarının, bazen bir baştan çıkarma anında, bunları daha aşağı olanlar uğruna sonraya bıraktıkları*” gerçeğine değinir (Mill, 2019: 32). İnsanlar sık sık, karakter zayıflığı sebebi ile daha değersiz olduğunu bildiği halde seçimlerini aşağı hazlardan yana yaparlar. Sağlıklarının bozulması pahasına tensel tutkuları -sağlığın çok daha önemli olduğunu bilmelerine rağmen- tercih ederler. Soylu tercihlere dönük yetenek nadir bir bitki gibi çoğunluk doğasında zor bulunur. Uygun şartlar altında ancak kısıtlı bir filizlenme imkânı bulur. Oysa bu yetenek, bireyin çevresi, cemiyet hayatı, yaşamda kendilerini adadıkları konumları gibi engelleyici sebeplerle çabucak ölür gider.

3.9. SANDEL’İN LIBERAL (ÖZGÜRLÜÇÜ) ADALET YAKLAŞIMINI HAKKINDA GÖRÜŞLERİ

Avrupa aydınlanmasının öncülerinden John Locke yaşadığı dönemin monarşik ve otokratik yönetim ve sınıfsal toplum anlayışlarına karşı tüm vatandaşların eşit ve özgür olduğuna dair teorileri ile liberal düşüncelere öncülük etmiştir. Onun özgürlük ve toplumsal sözleşme kuramları sonraki birçok düşünür ve filozof tarafından savunulmaya ve geliştirilmeye devam etmiştir. Her düşünür teoriye kendisinden bir şeyler katarken farklılıklar da ortaya çıkmış ve liberal düşünce çeşitliği yaşanmıştır. Sandel, bu çeşitliliği iki başlık altında toplayarak en önemli temsilcilerinin görüşleri üzerinden değerlendirmeler yapmaktadır. Liberalizmi ‘Laissez-Faire Savunucuları’, ‘Hakkaniyet Savunucuları’ olarak ikiye ayırır. Laissez-Faire savunucuları Nozickçi anlayışı, Hakkaniyet savunucuları ise Rawlsçu bir yaklaşımı temsil eder.

Sandel hem bir liberal hem de bir cemaatçidir. Ancak bu vasıflarında genel teoriden farklılaşan öznel düşünceleri de vardır. Bu bölümde Sandel’in görüşleri üzerinden burada bahsi geçen iki liberal düşünürün özgürlük ve adalet yaklaşımlarını inceleyeceğiz.

3.9.1. Sandel'in, Rawls'un Hakkaniyet Olarak Adalet Yaklaşımı Eleştirileri

Sandel, kendi savunduğu görüş ile Rawlsçu liberalizm arasındaki farkı izah ederken tartışmalı olanın toplumsal taleplerin mi yoksa bireysel taleplerin mi daha fazla ağırlık taşıması gerekliliği olmadığını, toplumsal yapıya yön veren adalet ilkelerinin, vatandaşların benimsediği ve yerine göre birbirine muhalif ve rekabet halinde olan dini inançlar ve ahlâki öğretiler bağlamında tarafsız kalıp kalamayacağı olduğunu ifade eder. Başka bir ifade ile asıl sorun hakkın (doğrunun-âdilin) iyiye (yarara-menfaate) öncel olup olmadığıdır. Kant ve Rawls için hak, iyiden önce gelir. Ancak burada iki temel iddia vardır; birincisi, bazı bireysel haklar çok önemlidir, öyle ki genel refahın bile üstündedir. İkincisi, hakları belirleyen adalet ilkeleri 'iyi, ahlâki veya dinsel' anlayışa dayanmaz (Sandel, 2014: 8-9).

Adaletin, iyi (yarar-menfaat) ile ilişkili olduğu iddiasının da iki yönü vardır. Birincisi, adalet ilkelerinin ahlâki dayanağını, toplumda veya gelenekte genel kabul gören ve benimsenen değerlerden aldığını ileri sürer. Adalet ve iyi kavramlarını bu şekilde ilişkilendirmek, “*yani neyin âdil, neyin adaletsiz olduğunu belirleyen şeyin toplumun değerleri olduğunu iddia etmek cemaatçi bir yaklaşımdır*” (Sandel, 2014, s. 9) Bu bakış açısına göre bir hakkın tanınması için bu hakkın toplumun geleneğinde veya ortak anlayışlarında zımnen kabul görmüş olması gerekir. İkincisi, adalet ilkelerinin temellendirilmesinde hizmet ettikleri amaçların ahlâki değeri veya özlerinde bulunan iyiliğin esas alınmasıdır. Bu kaideye göre bir hakkın kabulü, insanların yararına ve önemli olan şeylerin değerini yüceltmesine ve gelişimine katkıda bulunmasına bağlıdır. Yani bu tarz şeylerin toplumsal veya ahlâki gelenekte genel kabul görüp görmediği belirleyici önem taşımaz. Bu nedenle adaleti, iyi kavramıyla temellendirmek cemaatçi bir yaklaşım değildir. Sandel, Aristoteles'in siyaset felsefesini bu konuya örnek göstererek şu ifadesini nakleder: “*insanların haklarını tanımlamadan ya da 'ideal anayasanın doğasını' araştırmadan önce ilkin en çok arzu edilen yaşam tarzının doğasını belirlememiz gerekir. Bu husus muğlak kaldığı sürece ideal anayasanın doğası da muğlak kalmaya mahkûmdur*” (Aristoteles, 2017: 219).

Sandel, adaleti iyi ile ilişkilendirmedeki bu iki yoldan birincisinin yetersiz olduğu görüşündedir. Ona göre belirli pratiklerin sırf toplumsal geleneklere uygun olması âdil kabul edilmesi için yeterli değildir. Adaleti geleneğin ürünü haline getirmek onu eleştirel özelliğinden yoksun bırakmak anlamına gelecektir. Bu noktada Sandel, hakların meşrulaştırılmasında liberaller ile cemaatçilerin benzer bir hataya düştüğü görüşündedir. Liberaller, hakların dini ve ahlâki öğretilere karşı tarafsız olması görüşünde iken cemaatçiler ise, hâkim toplumsal değerlerin esas alınması gerektiği yönünde görüş belirtirler. Ancak Sandel *“her ikisi de hakların özendirdiği amaçların içeriği konusunda hüküm vermekten kaçınmaya çalışıyorlar. Ancak, tek seçeneğimiz bu ikisi değildir. Bana göre, daha makul olan üçüncü olasılık, hakların meşrulaştırılmaları açısından hizmet ettikleri amaçların ahlâki önemine dayanmaktadır”* (Sandel, 2014: 10) diyerek kendi alternatif görüşünü ifade eder.

Bir komüniteryen olarak Sandel, bir topluluğun refahının, bireylerin özgürlüklerine ve üyelerinin sosyo-ekonomik refahlarına göre öncelikli olduğunu savunur. Sandel, Rawls'un bireyciliğinin sosyal topluluk oluşturma değerini göz ardı edecek kadar 'dar bireysellik' olmadığını kabul ederken, 'orijinal pozisyon'daki kişilerin bireyciliğinin, toplum hissini tanımlamanın temel bir bileşeni olmadığından komüniteryen yaklaşımın Rawls'un teorisinde ikincil ve türev olarak kalmaya devam edeceği görüşündedir. Topluluk değerlerinin kişinin kişisel kimliğini oluşturmaya yardımcı olduğunu inkâr etmek, bir hak duygusunun türetilebileceği önceden var olan kişilerarası normları imkânsız kılmaktır. Bu nedenle, Sandel için Rawls'un insan doğasının miyop teorisi, ona politik öncesi doğal haklar için hiçbir temel vermez (Pomerleau, 2019: 1).

3.9.1.1. Başlangıç Durumuna İtirazlar

Başlangıç durumu, hakkaniyete uygun ilk durumu tasvir ederek ve tarafların tabi olmayı kabul edebilecekleri ilkeleri ve bu ilkelerin sonuçlarını tanımlayarak bu yöndeki açıkları kapatmayı amaçlar.

Sandel, Rawls'un teorisi hakkında kendi değerlendirmelerinden önce genel eleştirilerden bahseder:

Öncelikle başlangıç durumunun, bireyleri mevcut ihtiyaç ve arzuların kopuşu gerçekleştirebilmesi sorgulanmaktadır. Bu itiraza göre birincil yararlar listesinin evrensel ve her türlü yaşam tarzını kapsayıcı olduğu varsayımı temelsiz bir teoridir. Söz konusu itirazlara göre başlangıç durumu hakkaniyetin altını oymakta, evrensel olmayan varsayımları öngörmekte ve batı liberalizminin burjuva anlayışının hâkim olduğu bir yaşam tarzını empoze etmektedir.

İkinci itiraz, başlangıç durumunun somut insani koşullardan oldukça kopuk olduğu, varsaydığı ilk durumun doğuracağı farz edilen ilkeler için ve hatta başka ilkeler için bile fazlasıyla soyut bir durum olduğu iddiasıdır. Söz konusu itiraz sahiplerine göre başlangıç durumunun içerdiği kişi anlayışının fazlasıyla biçimsel ve soyut ayrıca gerekli güdüleri oluşturacak olumsuzluktan da fazlasıyla kopuk olduğu iddia edilecektir. Sandel bu iki itiraz için “*ilk itiraz sahipleri ince yarar teorisinin âdil olmak için fazlasıyla kalın olduğundan şikâyet ederlerken, ikinci itirazda bulunanlar cehalet peçesinin kesin bir çözüm üretmek için fazlasıyla opak olduğunu kabul ederler*” demektedir (Sandel, 2014: 49).

Sandel'e göre, adalet ilkelerine duyulan gereksinimi doğuran anlaşmazlığın biçimini ve doğasını formüle etmenin bir yolu, sadece Rawls, asıl pozisyondaki tarafların ‘toplumu karşılıklı yarar için bir iş birliği girişimi’ olarak kabul edeceğini düşünüyorsa mantıklıdır. Çünkü Rawls'un 'sosyal avantajlar' konusundaki söylemleri, kişisel bir avantaj kaynağı olarak sosyal üyelik anlayışına özel bir önem vermektedir; insanların sosyal ilişkilere girmesinin tek (veya en azından birincil) nedeninin, bu tür bir iş birliği dışında tahakkuk edemeyen avantajlardan kişisel fayda elde etmek olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Rawls, tarafları 'karşılıklı ilgisiz' olarak tanımlamaktadır; buna göre bireyler kendi ‘iyi’ setlerini geliştirirler ve bu setler birbirleri ile çelişkili olabilir. Karşılıklı ilgisizlik ilkesi, tarafların bu farklılıklarından dolayı çıkar çatışmalarına girmemelerini teminen teoriye dâhil edilmiştir.

3.9.1.2. Sandel'e Göre Sözleşme Kuramının Ahlâki Temeli

Sandel, Rawls'un tasarladığı başlangıç durumundaki bireylerin seçeceğini varsaydığı ilkeleri seçtiklerini varsaysak bile bu ilkelerin âdil olduklarına inanmamız için ne tür gerekçeler olduğunu sorar. Rawls, sözleşme konumunda adalet ilkeleri belirlenirken ussal ilkeler tespit etmek zorunda olduklarını ifade eder. Ancak Sandel, başlangıç durumunun ussal tercih şartları altında doğurduğu sonuçlara ahlâki bir statüyü nasıl vereceğini sorgular.

Rawls'ın adalet kuramı sözleşmecî gelenek içindeki Locke, Rousseau ve Kant'a kadar dayanır. Buna göre insanlar doğal durumdan toplumsal iş birliğine geçerken ortak kararları almalarını sağlayan doğal bir mekanizma sayesinde temel hak ve yükümlülükler belirlenmiştir. Şimdi de olması gereken âdil bir toplumsal sözleşme tasarlamaktır. Rawls'a göre âdil bir toplumsal sözleşme yapabilmenin yolu sözleşme komitesindeki her bireyin bilgisizlik peçesi altında olmasıdır.

Ancak Rawls bile başlangıçta varılan ve uzlaşma ile gerçekleştiği öngörülen sözleşmenin bir varsayım olduğunu kabul eder. Gerçekte ise, gerçek bir karşılıklı uzlaşmaya değil, daha ziyade zorunlu kabul ve feragatlerden meydana gelen, pek de eşit ve âdil olmayan koşullarda gerçekleşmiş bir uzlaşma hali vardır. Rawls'un tasarladığı varsayımsal toplum sözleşmesi ise emsallerinden daha hayalidir. Sandel, bu sözleşmenin asla gerçekleştirilmemiş olmasıyla beraber uygulanması da neredeyse imkânsız varsayımlar içerdiği görüşündedir. Bu bağlamda Rawls'un teorisi iki kat varsayımsaldır. Sandel, Ronald Dworkin'in şu sözünü aktarır “*varsayımsal sözleşme gerçek bir sözleşmenin sadece soluk bir biçimi değildir; aksine, hiçbir surette sözleşme sayılmaz*” (Dworkin, 1977: 17-18'den aktaran Sandel: 134). O halde, bu teori, doğurduğu varsayılan adalet ilkelerini nasıl haklı kılacak ve statülerini doğrulayacak?

Sandel bu soruya cevap arayışında genel uzlaşma ve sözleşmelerin ahlâki gücünü sorgular. Ona göre eğer gerçek sözleşmelerde haklılaştırım sürecinin nasıl işlediği çözülebilirse bu varsayımsal sözleşmelerin nasıl işlediği konusunda bize rehberlik edebilir.

Gerçek bir sözleşmede iki taraf anlaşmaya vardığında bu anlaşmanın hakkaniyeti iki açıdan değerlendirilebilir. Birincisi, anlaşma yaparken taraflar

özgür iradeleri ile mi yoksa baskı altında mı karar almışlardır? İkincisi ise, anlaşma koşullarının iki tarafında âdil pay almasını sağlayacak şekilde düzenlenip düzenlenmediğini sorgulamaktır. Bu iki ilkeyi âdil bir sözleşme için şart olarak değerlendiriyoruz. Burada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus bu iki şartın birbirinin ispatı olmamasıdır. Yani birinci şartı taşıyan bir sözleşmede ikinci şartında bulunduğu kesin değildir. Birbirleriyle ilişkilidirler ancak özdeş değildirler. Bir taraf özgür iradesi ile sözleşme şartlarını kabul etmiş olsa bile alacağı pay konusunda yanılmış veya yanılmamış olabilir. Sözleşme şartları âdil olsa bile tarafların özgür iradeleri ile katılıp katılmadıkları da ikinci bir sorundur. Sandel bu durum nedeniyle “*bir uzlaşmayı âdil kılan, yalnızca üzerinde uzlaşmaya varılmış olması değil, bunun ötesindeki bir sorundur*” (Sandel, 2014: 134) diyerek meselenin derinlik boyutunu ifade eder.

Sandel, bu iki tür sorunun birbirinden farklı ancak birbiriyle ilişkili iki ideali akla getirdiğini ifade eder; bunlardan biri ‘Özerklik’, diğeri ise ‘Karşılıklılık’ tır. Bu iki idealden her biri sözleşme yükümlülükleri için farklı birer temel önerir.

Özerklik; ideal sözleşmenin ahlâki temellerinden özgür irade eylemini ve gönüllüğü ifade eder. Birey sözleşmeye özgür iradesi ile ve gönüllü olarak dâhil olmuş ise sonuçları âdil olsun veya olmasın şartlarına bağımlıdır. Bu ideal sonuçlarından bağımsız olarak sözleşme şartlarına bağımlılığın ahlâki gerekçesini sağlar.

Karşılıklılık ideali ise; sözleşmelerin yükümlülük ve düzenlemelerinin sağladığı karşılıklı yararlarından türetilir. Bu idealde vurgu, uzlaşmaya varılmış olmasından ziyade bireyin elde ettiği menfaatler üzerinedir.

Özerklik, ahlâki temel olarak direkt sözleşmeye işaret ederken, karşılıklılık, elde edilen pay veya menfaat olarak sonuç üzerinden bir temel arayışıdır ki bu durum da sözleşme dışında bağımsız bir ahlâki ilkeye işaret eder. Her bir ideal diğerrinin ahlâki eksikliğine vurgu yapar. Birincisinde özgür sözleşme süreci âdil sonucun gerekçesini teşkil ederken, ikincisinde özgür süreç âdil sonuçlara ulaşmak için kullanabileceğimiz araçlardan yalnızca birisidir.

Sandel bu noktada mevzunun Rawls’un tanımladığı ‘Saf Prosedürel Adalet’ ile ‘Mükemmel (veya kusurlu) Adalet’ arasındaki ayrım aracılığıyla aydınlatılabileceği görüşündedir. Saf Prosedürel Adalet; “*doğru sonuç için bağımsız bir ölçüt yoktur: bunun yerine, ne olursa olsun sonucun doğru ya da*

âdil olmasını mümkün kılacak doğru ya da âdil bir prosedür vardır; bunu sağlayacak olan da söz konusu prosedürü muntazaman takip etmektir” buna karşılık Mükemmel (veya kusurlu) Adalette “*hangi sonucun âdil olduğuna karar vermek için bağımsız standart vardır”* ve buradaki sorun elbette ki âdil sonuca ulaştırması garantili bir prosedürü bulabilmektir (Sandel, 2014: 136-137).

Sandel’e göre bir sözleşme özerklik idealini gerçekleştirebildiği oranda saf prosedürel adalete yaklaşır. Bu durumda da sonuç ne olursa olsun, süreç bir sözleşmeye dayandığı için âdildir. Karşılıklılık idealinde ise ahlâki temel bağımsız belirlenmiş bir adalet standardına bağlıdır ki kusurlu bir prosedürel adalet teorisine bağlıdır. O halde, gerçek sözleşmelerin ahlâki temellerine ilişkin sorunun cevabı halen eksik görünmektedir. Bir kişiyi yapmış olduğu sözleşme kurallarından sorumlu tutmak özerklik ilkesi gereği bir derece âdil olsa da sözleşme yapılmış olması koşulların âdil olduğu sonucunu vermez. Pratikteki örnekler incelenecek olursa gerçek sözleşmelerin âdil olmayan süreçlere dönüştüğüne dair birçok örnek olay görülebilir. Kişilerin baskı altında karar almaları, eşit olmayan pazarlık konumları, sözleşme konusu mal veya hizmet hakkında eksik ya da yanlış bilgi gibi dezavantajlı durumlar, aldatma ve kandırma gibi adaleti bozucu eylemler olabilir. Ayrıca, böyle bir anlaşmanın âdil bir anlaşmaya dönüşmesi durumunda bile Sandel “*anlaşmayı âdil kılanın, üzerinde anlaşılmış olması olduğunun varsayılması mümkün değildir. Gerçek sözleşmeler kusurlu prosedürel adalete ilişkin tipik örneklerdir; saf prosedürel adalet ise dünyada görülürse de nadiren görülür”* demektedir (Sandel, 2014: 137).

3.9.1.3. Cehalet Peçesi ve Toplumsal Sözleşme Kuramının Arka Planı

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere toplumsal sözleşme kuramında sözleşmenin tarafları her bakımdan eşit şekilde konumlanmışlar ise güç ve bilgiye ilişkin bireysel farklılıklar ortadan kalkar ve muhtemel adaletsizlik kaynakları da bu şekilde yok edilmiş olur. Kimse rastlantısal olarak dağıtılmış ayrıcalık ve niteliklere dayanarak seçim yapamayacağı için özerklik idealinin gereği yapılmış ve karşılıklılık ideali de doğal olarak gerçekleştirilmiş olur. Bu sayede Rawls’un varsayımsal sözleşmesi

“peki bu âdil mi?” sorusu karşısında kırılğanlığından kurtulur (Sandel, 2014: 156). Ancak Sandel, bu noktada önemli bir belirsizlik ortaya çıktığı görüşündedir ve “zira saf prosedürel adalet nosyonunu teorisinin temeli olarak kullanmanın tam olarak ne anlama geldiği açık değildir” der (Sandel, 2014: 156). Rawls’a göre teoriye uygun bir biçimde bir kez adalet ilkeleri ve sözleşme koşulları belirlendikten sonra her ne olursa olsun bu ilkeler ahlâki olarak kabul edilebilir durumdadır. Başlangıç durumu bir kez uygun şartlarda tanımlandığında bu şartlara uygun sözleşmeler âdildir.

Burada belirsiz olan, varsayımın seçicilere tanıdığı olduğu seçim yapma özgürlüğü veya sınırlarıdır. Bir yoruma göre seçiciler âdil bir duruma geldiklerinde ‘her türlü seçimi yapmada’ özgürdürler. Bu da seçimlerinin kapsamının sınırsız olduğu anlamına gelir. Diğer görüşe göre ise seçicilerin ‘her durumda âdil olacaklarını’ söylemek, yani doğru ilkeleri seçeceklerini garanti altına almak her ne kadar istedikleri ilkeyi seçme özgürlüğü verilse de süreç sadece belirli ilkeleri seçmelerini sağlayacak şekilde güdülenmelerini garanti altına alacak tarzda tasarlanmıştır. Bu görüşe göre, evet, başlangıç durumunda yapılan her türlü anlaşma varılan her tür uzlaşma âdildir. Ancak bu sistemin mükemmelliğinden değil belirli sonuçları netice verecek şekilde tasarlandığı içindir. Bu durum söz konusu sözleşmenin iradi yönünü zayıflatarak özerklik şartının gereğince gerçekleştiği varsayımını zayıflatır. Sandel bu görüş karşısında Rawls’un açıklamalarıyla “daha az iradi olan görüşü” teyit ettiğini ifade eder (Sandel, 2014: 157). Sandel’e göre bu iddianın doğrudan sonucu başlangıç durumunun arka planında ne olup bittiği hakkında anlatıyı zora sokmasıdır.

Rawls’a göre başlangıç durumunda taraflar benzer konum ve bilgi düzeyine indirildiği yani ‘benzer şekilde konumlandıkları’ için gerçek, alışlagelmiş bir tarzda pazarlık yapmaları beklenmez. Bunun için bir dayanak yoktur. Bu sayede oy birliği ile ancak belirli bir adalet anlayışına ulaşılabilir. Peki, o halde hiçbir pazarlık yapılmayacaksa nasıl bir tartışma ortamı sağlanacaktır? Zira Rawls, nihai bir uzlaşmaya varmadan önce farklı fikir ve alternatif görüşler arasında müzakereler yapılacağını, çeşitli akıl yürütmeleri sonrasında bir uzlaşma sağlanacağını ifade eder. Ancak bu tarz bir tartışma - pazarlık şartlarına benzer şekilde- düşünce, konum, bilgi, kaygı ve amaç gibi farklılıkları gerektirir ve bu tarz güdü farkına sahip kişiler arasında sağlanabilir.

Ne var ki Rawls'un varsayımladığı başlangıç durumu bu tarz farklılıklardan arındırılmıştır. Sandel bu durumda başlangıç durumu müzakerelerinin sessiz ve oybirliği ile kabul edilecek tek bir anlayışla gerçekleşeceğini varsaymak zorunda olduğumuz görüşündedir. Ancak bu kabul başlangıç durumu argümanlarını daha da zayıflatacak ve içinden çıkılmaz bir duruma getirecektir. Zira eğer pazarlık ve tartışma olması için herhangi bir dayanak olmadığını kabul ediyorsak 'uzlaşma' ve 'oybirliği ile kabul' varsayımları içinde bir dayanak olup olmadığı kuşkuya düşer.

Rawls *“eğer herhangi bir kişi dikkatle düşündükten sonra bir adalet anlayışını diğerine tercih ediyorsa, hepsi edecek demektir ve oy birliğine dayanan bir uzlaşmaya varılabilir”* diye yazar (Rawls, 1971: 139'dan aktaran Sandel: 159). Sandel, Rawls'un bu varsayımına karşılık şu soruyu sorar *“keşif bir kez yapıldığı zaman uzlaşmanın buna eklediği şey nedir?”* (Sandel, 2014: 159). Eğer tarafların adalet ilkeleri üzerine dikkatle düşündükten sonra her birinin aynı adalet anlayışını tercih ettiğini ve hepsinin bunu bildiğini varsayarsak yine de ikinci adım olan bu anlayış üzerine uzlaşma yapacaklar mıdır? Yaparlarsa bile bu ne anlama gelir? Sürece ne ekler? Taraflar bir anlaşma yapmak üzere hareket ettikten ve herkesin aynı anlayışı tercih ettiğini anladıktan sonra -uzlaşma olmadan sağlanamayan meşruluk- uzlaşma ile sağlanabilir mi?

Sandel bu noktada 'uzlaşma' ile 'anlaşma' kavramlarının farklarına odaklanmaktadır. Uzlaşma daha çok 'beraberce tercihte bulunma' anlamına gelmekte ve birden çok kişiyi gerektirmektedir. Bir sözleşme yapmak üzere uzlaşma sağlandığını söylerken bundan kastımız aslında tarafların belli koşullara uyma konusunda 'görüş birliğine' vardıklarıdır. Koşullarda anlaşma ve sözleşme iradi bir eyleme işaret eder. Anlaşma ise daha çok bir teklife 'razı olmak' anlamını içerir. Tek bir kişiden fazlası gerekmez ve irade uygulamasını da içermez. Sandel, bu tanımlamadan sonra Rawls'un başlangıç durumundaki uzlaşmadan kastının daha iyi anlaşılacağı kanaatindedir. Ona göre eserinin başlarında iradi bir eylem gibi görünen Rawls'un başlangıç durumu uzlaşma anlatıları, ilerleyen bölümlerde, tarafların zaten mevcut olan ilkeleri sadece kabul ettikleri bir anlatıya dönüşür.

Teorinin varsayımlarından bu sapmalara rağmen Sandel başlangıç durumunu ve haklılaştırıcı gücünü şu şekilde tarif eder; teorinin püf noktası

tarafkların bu noktada ne yaptıklarında değil, daha ziyade neyi kavradıklarında yatar. Burada önemli olan neyi seçtikleri değil, neyi gördükleri, neye karar verdikleri değil, neyi keşfettikleridir. Başlangıç durumunda gerçekleşen şey bir sözleşme değil, intersübjektif bir varlığın öz-farkındalık kazanmasıdır (Sandel, 2014: 162).

3.9.1.4. Adalet Arayışında Bireysellik ve Çoğulculuk

Rawls'a göre adalete ehil her bir ferdin ilk özelliği çokluk ihtiyacıdır. Zira adalet tek bir ferdin olduğu bir ortamda uygulama alanı bulamaz. Bu çokluğu oluşturan her bir bireyin ayırt edici özellikleri olması gerekir. Çünkü adalet ilkeleri toplumsal iş birliği neticesinde kazanılan avantajlar ile çatışan talep ve beklentileri ele alır. 'Sözleşme' kavramı bu çoğulluğa işaret eder (Sandel, 2014: 74). Kısacası adaletin mümkün olabilmesinin ön koşulu olarak bireylerin çoğulculuğu öngörölmüştür. Rawls'a göre, bireyi kendine özgü kılan karakter özellikleri, insanları hususi olarak betimleyen arzuları, hedefleri, vasıfları, niyet ve amaçlarının bir araya gelmesi ile ampirik olarak verilidir. Her bireyin zaman ve mekân içindeki yeri benzersizdir. Her ferd bir aile ve toplumda doğar ve gelişir, içinde bulunduğu şartların olumsuzlukları, değerleri ve ilkeleri ile şekillenir. Bu sayede her bir insan bir diğerinden ayrılır ve özel insan haline gelirler.

Çoğulluk ilkesi, birlik ilkesi ile birlikte değerlendirildiğinde adaletin tesisi açısından çoğulluk ilkesinin daha önemli bir konumda olduğu görölmektedir. Amaç birliği, insanları topluluk oluşturma ve devamlılık konusunda motive edici olsa da bu amaç birliğinin yanında çoğulculuğun da olduğunu varsaymak zorunluluktur. Ancak çoğulculuğun olduğu topluluklarda birlik ilkesini aramak zorunda değiliz. Yani çoğulculuğun içerdiği çıkar çatışmaları, iş birliği yapan bireylerin farklı amaç ve çıkarlara sahip olmalarından kaynaklanır. Bu da insanın her açıdan adalete ehil varlık olmasının verdiği bir sonuçtur.

Her topluluk kendilerine özel koşullar ve şartlar barındırırklar. Bu şartlar ve koşulların belirli karakteristikleri ve ortak çıkarları buldurması doğaldır. Buna rağmen aynı topluluk içinde, aynı şart ve koşullarda yaşamalarına rağmen iki bireyin aynı hedef ve çıkarlara sahip olduğunu söylemek mümkün değildir.

Çünkü öyle olsa ‘iki özel insan’ olarak nitelenemezler. Rawls, kişiye özel amaçlar tarafından tanımlanan farklı kişiler olmamızın ‘adalete ehil bir varlığa’ ilişkin zorunlu bir varsayım olduğunu ifade eder. Bu çoğulculuk anlayışı özneye, oluşturduğu birlikten fazla önem ve öncelik verilmesinin gerekçesidir. Sistematik olarak ifade edecek olursak bizler öncelikle müstakil bireyleriz, sonrasında çevremizdeki kişilerle ilişki ve topluluklar (aile, arkadaş, vatandaş vb.) kurarız. Bizi iş birliği yapmaya sevk eden güdüler bencil davranışlardan ziyade karşılıklı avantaj sağlama beklentileridir.

3.9.1.5. Hakkın İyiye Önceliği Tartışması

Rawls’a göre “hak iki anlamda iyiye önceldir” ve burada iki görüşü birbirinden ayırt etmek gerekmektedir. Birincisi; hak, belirli bireysel hakların ortak yarar mülahazalarına karşı ‘koz olmaları’ ya da bunlara ağır basmaları anlamında iyiye önceldir. İkincisi; hak, haklarımı kesin olarak tayin eden adalet ilkelerinin mazur gösterilmeleri açısından herhangi bir iyi yaşam anlayışına dayanmamaları anlamında iyiye önceldir (Sandel, 2014: 219). Sandel, hakkın iyiye önceliğini ileri süren bu ikinci iddianın asıl tartışmayı tetiklediğini ve yanlış bir şekilde ‘liberal-cemaatçi tartışması’ olarak adlandırıldığını ifade eder.

Rawls, Kantçı kişi kavrayışına bağladığı hakkın önceliği anlayışına göre; insan, ne faydacı görüşün varsaydığı gibi basitçe arzularının toplamı şeklinde tanımlanabilir ne de Aristoteles’in, tabiat tarafından konulmuş belirli amaçları veya hedefleri gerçekleştirerek mükemmelliği yakalayabilecek bir varlık değildir. Aksine ahlâki ya da geleneksel tüm bağlardan bağımsız, kendi öz hedeflerini seçmeye muktedir özgür benliklerdir. Bu nedenle hedefler arasında tarafsız olacak bir hak çerçevesine ihtiyaç vardır. Hakları belirli bir iyi/yarar ilke setine dayandırmak, bu ilkeleri bireylere dayatmak demektir. Bu nedenle de herkesin kendi hedeflerini seçme özgürlüğünü kısıtladığından başarısızdır.

Sandel bu noktada, neden geleneksel, dini veya ahlâki anlayışlarımızı bir kenara koymamız gerektiğini sorar. Sonuçta toplumsal yapıya hâkim olacak adalet ilkeleri belirlenecektir. Neden bu ilkeler birikimsel kavrayışlarımıza dayandırılmamalı? Sandel bu soruya Siyasal Liberalizm açısından cevap verir; *“adalet hakkındaki bu düşünce tarzı, tüm ahlâki amaçlar açısından olmasa da*

siyasal amaçlar açısından kendimizi öncel görev ve yükümlülüklerden azade, özgür ve bağımsız yurttaşlar olarak düşünmemiz gerekliliğince garantiye alınmıştır” (Sandel, 2014: 225-226). Zira başlangıç durumu tasarımı geçerli ve mazur gösteren şey de bu ‘kişinin siyasal açıdan kavranışı’dır.

Hakkın önceliği iddiasına karşı çıkanlar ise Rawls’un geleneksel veya dinsel (önceden tanımlanmış) anlayışlardan arındırılmış insan kavrayışına yönelik itirazlarda bulunmuşlardır. Onlara göre, insanların amaç ve hedeflerini bağımsızlaştırmak amacıyla bu şekilde soyutlamak insani olay ve temalarda boşluklara sebep olacaktır. Örneğin; yardımlaşma, dayanışma, komşuluk, akrabalık, vatan ve millet bilinci gibi geleneksel veya dinsel kavrayışların anlamsal bir boşluğa düşeceğini iddia etmektedirler.

3.9.2. Sandel’e Göre Benlik (Self) ve Mülkiyet

Deontolojik etiğe göre “benlik, kendisi tarafından onaylanan amaçlardan önce gelir” (Sandel, 2014: 77). Rawls’un görüşüne göre, benlik ve amaçları arasındaki ilişki bize iki şeyi anlatmalıdır; benlik (self) amaçlarından nasıl ayırt edilir ve benlik ile amaçları arasındaki ilişki nasıldır? Eğer benlik amaçlarından ayırt edilemiyorsa (kaynaşmışsa) radikal bir özneye, ikinci durum, yani benlik ile amaçları arasında bir bağ yoksa radikal bir biçimde bedensizleştirilmiş bir özneye karşılaşıyoruz. Rawls’un bu duruma çözümü ‘ben’i bir mülkiyet öznesi şeklinde tasarlamaktır. Sahip olma düşüncesi ile birey olma kavramı Rawls’un kişi kuramını güçlü bir şekilde tamamlar.

Bir varlığa sahip olduğumda hem onunla bir bağlantı kurar hem de o şeyle arama mesafe koyarım. O şeyle bağlantı kurmam ‘bu benimdir, senin değil’, arama mesafe koymam ise ‘bu ben değil, bana ait olan şeydir’ demektir. Bu araya mesafe koyma (uzaklaşma) işi benliğin sürekliliği için olmazsa olmaz bir unsurdur. Zira belli belirsiz bir olumsuzlukla karşı karşıya kalındığında bireyin benliğinin bütünlüğünü korumasını sağlar. Ancak mesafe koyabilmek ve bu sayede bütünlüğü korumak belirli bir bilinç seviyesi ve kendini tanıma erdemi gerektirir. Sandel bu duruma örnek olarak Odysseus ve Agamemnon hikâyelerinden ilham alır (Sandel, 2014: 80). Odysseus, eve dönüş yolunun tehlikelerle dolu aşamalarını aşmak için kılıktan kılığa girmiş olmasına rağmen asli benliğini koruyabilmiştir. Bu sayede ailesinin yanına ayrıldığı kişi olarak

dönmüştür. Bunu kim olduğu hakkında a priori bir kavrayış sayesinde başarmıştır. Agamemnon ise bunu başaramadığından ailesinin yanına bir yabancı olarak dönmüş ve farklı bir kaderle karşılaşmıştır.

Sahip olduğumuz şeyle aramızdaki mesafe sabit değildir. Bazen o şeye ilgimiz azalır ve uzaklaşırız, bu sayede o şey üzerindeki iyeliğimiz yavaş yavaş kaybolur. Ancak tersi durumda, bağlılığımızın artması ve giderek özel bir bağ oluşması durumunda da o şeyi yitirmeye başlarız. Arzu ya da hırslarımız güçlendiği oranda ‘benim’ olmaktan çıkar ve ‘ben’i ele geçirir. Sahipliğimiz azaldığı oranda o şey tarafından ele geçiriliriz. Mesela heves veya sevgi hislerimiz üzerinde sahipliğimiz mesafemizi koruyabilmemize bağlıdır. Eğer bu heves ve sevgiler güçlenerek saplantı haline gelir ise mesafeyi koruyamayız ve benliğimizi ele geçirerek kimliğimize sahip olurlar.

Mülkiyet ve sahiplik iradeleri faillik ve kendine hâkim olma duygularına bağlıdır. Sahiplikten mahrum kalma şu şekilde ifade edilebilir; bir nesne irade/idrak alanımdan uzaklaşır, çıkarsa veya gerçek boyutundan çok daha büyük olarak önüme çıkarsa bu beni zayıflatır ve beni yetkisiz/güçsüz kılar. Bu nedenle bu durum veya nesne üzerinde faillikim zayıflar veya kaybolur.

Beşerî failliği, benliğimizin kendine amaçlar edinebilme kabiliyeti olarak tanımlayabiliriz. Bu amaçları ise iki yolla elde ederiz; bunlardan birincisi seçim, ikincisi ise bir yolunu bularak bu amaçları keşfetmektir. Buna göre ‘sahiplikten’ mahrum kalmaya karşı birey, onarıcı iki donanıma sahiptir; birincisi iradi (voluntarist) boyutu ifade eden ‘seçim’, ikincisi ise bilişsel (cognitive) boyutu temsil eden ‘keşfetme’ dir.

Birey, benliği ile amaçları arasındaki mesafeyi koruyamayacak olursa amaçlar saplantı haline gelir. Burada bireyin yapması gereken benliği üzerine bir araştırma ve düşünüm sağlamasıdır. Eğer saplantısı üzerine düşünebilir, onu bilinci içerisindeki birçok şeyden ayıklayarak düşüncenin konusu yapabilirse saplantısı ile arasına bir mesafe koymuş olur. Böylelikle nüfuzunu kırabilir, saplantı seviyesinden çıkartarak salt eğilim ve heveslere dönüştürebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken öznenin amaçlara öncel olmamasıdır. Çünkü bu durumda ‘kendini tanıma’ mümkün değildir. Zira öznenin sınırları peşinen verili kabul edilir. Burada iradeye yöneltilecek ahlâki soru “Ben kimim?” değil (çünkü yanıtı peşinen verilmiştir), “Hangi amaçları seçeceğim?” olmalıdır (Sandel, 2014: 83). Burada iradenin etki alanı ve kapsamı bağlamında kendine

hâkimiyeti ölçülmektedir. Tersine durumda yani amaçların öncel olması halinde sorulacak soru artık “hangi amaçları seçeceğim” değildir. Uygun düşen soru “Ben kimim?” olmalıdır. Çünkü benliğin sınırları belli değildir. Bu durum öz-farkındalığın netliği ve derinliği bağlamında değerlendirilir.

Rawls’un öğretisinde ‘iradi fail’ (volantarist) varsayımının yeri incelendiğinde, sahip fail tasarımında özne amaçlarından önce gelmektedir. Bu varsayım öğretilerde metafizik ve aşkın durumlara yer vermemek için tasarlanmıştır (Alkan, 2018: 159). İradi fail kavramı, Rawls’un öğretisinde ve deontolojik ahlâkta merkezi bir role sahiptir. Ona göre tabiatımızı tanımlayan amaçlarımız değil, onları seçme kabiliyetimizdir. Bu yetenek adalet ilkeleri sayesinde anlam bulur. Özetle adalet diğer erdemlerden biri olarak bakmak doğru bir davranış olmayacaktır. Zira bireyin doğasını gerçekleştirebilmesi için diğer amaçlarını yönetecek olan adalet duygusudur.

3.9.3. Adalet’in Önceliği Tartışması

Adalet koşulları, insanların toplum olarak iş birliği içinde yaşayabilmesi için zorunlu olan koşullardır. Toplumunu oluşturan bireyler genel olarak karşılıklı ilişkilerde avantaj sağlamak olarak görülen ihtilaf ve çıkar özdeşliği üzerine hareket ederler. Çıkar özdeşliği, karşılıklı ilişki ve alışverişlerde herkesin kazanç (fayda) sağlama amacını ifade ederken, ihtilaf ise her insanın bu ilişki ve alışverişlerde çıkar ve amaç farklılıkları nedeniyle elde edilen fayda veya semerenin dağıtılmasındaki görüş farklılıkları tanımlar. Rawls, bu koşulları öznel ve nesnel olarak ikiye ayırır. Nesnel adalet koşulları, kaynakların kıtlığı gibi nesnel olguları kapsarken, öznel adalet koşulları ise karşılıklı alışveriş ve iş birliği içindeki öznelerin farklı amaç ve çıkarlara sahip olmasıyla ilgilidir. Bu da her bireyin kendisine özgü bir hayat planı veya iyi/yarar/menfaat kavramı olduğu manasına gelmektedir. Adalet koşulları, adalet erdeminin doğuşu için şart olan koşullardır. Bu koşullar olmadan adalet erdemi gerçekleşmez ve imkân dâhilinde değildir.

Sandel, Rawls’un “adaletin önceliği deneysel olarak temellendirilebilir” iddiasına kuşkuyla bakar (Sandel, 2014: 52). Ulus-devlet gibi büyük ölçekli toplumların bu anlayışın gereklerini yerine getirdiği tasavvur edilebilir. Ancak üyelerinin amaçlarının ve değerlerinin adalet koşullarına görece daha baskın

gelecek kadar büyük ölçüde çakışma yaşadığı daha içten ve daha dayanışmacı topluluklar da tahayyül edilebilir. Aile, kabile, mahalle, şehir, kasaba, üniversite, sendika, ulusal kurtuluş hareketleri gibi varlıkları ve yapıları tam da adalet koşullarının göreceli olarak yokluğuna delil teşkil eden özellikler barındıran dinsel, kültürel, dilsel veya ırksal topluluklardan oluşan geniş bir çeşitliliğe sahiptir. Adalet koşulları bu yapılarda her halükârda mevcut ise de üstün (baskın) durumda olma olasılıkları düşüktür. Zira adalet, bu örneklerdeki grupların herhangi bir erdeminden daha baskın ölçüde işleyiş gösterecek kadar üstün değildir. Başlangıç durumunun ampirik yorumuna göre, adalet; yalnızca çatışan amaç ve çıkarları uzlaştırmayı birincil ahlâki ve siyasi anlayış kılabilen kadar derin görüş ayrılıklarının yaşandığı toplumlarda üstün (baskın) önem taşıyabilir. Bu bağlamda adalet, toplumsal kurumların ‘mutlak anlamda’ ilk erdemi değildir. Adalet *“fiziksel cesaretin bir savaş bölgesinde taşıdığı anlama benzer şekilde, yalnızca şarta bağlı bir önem taşır”* (Sandel, 2014: 53).

Adalet koşullarına başvurmak, aynı zamanda -açık olmasa da- kardeşlik, iyilikseverlik veya geniş duygusal koşullanmaları kabul etmek demektir. Adalet koşullarının hâkim olmadığı süreçlerde bu gibi duygusal koşulların sağladığı erdem de en azından eşit veya denk dereceye sahip bir erdem olmalıdır. Adalet koşulları ve ahlâki saikler arasındaki bağ bazı belirsizliklere de sebep olmaktadır. Bir yerde adaletin yükselmesi her zaman ahlâki saiklerden bağımsız gerçekleştiği söylenememektedir. Adalet kazanımları iki şekilde ortaya çıkabilmektedir. Bunlardan birincisi, adaletsizliğin hâkim olduğu yerlerde ortaya çıkışı, diğeri ise ne adaletin ne de adaletsizliğin hüküm sürdüğü ancak adalet erdemine ihtiyaç bırakmayacak derecede kardeşlik ve iyilikseverliğin hâkim olduğu yerlerde ortaya çıkışıdır.

Adalet, adaletsizliğin yerine ikame olurken genel bir ahlâki gelişim yaşandığı açıktır. Ancak adaletin yükselişi ile beraber bazı durumlarda mevcut ahlâki saik ve eğilimlerde yaşanan değişim sonucu genel ahlâki seviye azalmış da olabilir. Adalet koşullarının alternatifini olarak değerlendirilen kardeşlik gibi vasıflar zayıfladığında adalet koşullarına olan ihtiyaç da artar ancak bunun tek başına yeterli olduğu söylemek güçtür ve bu durumları ölçümlemek de pek olası değildir. Aile, kardeşlik, yurttaşlık, dostluk ve üyelik gibi kişisel bağlılıkları içeren erdemlerin çöküşünün, adalet koşullarının tam anlamıyla tesis edilmesiyle dahi telafi edilebileceği garanti edilemez. Bu durum ahlâki bir

kayba işaret ediyor olabilir. Bu aşamada Sandel “*herkes yapması gerekeni yaptığı sürece, örtük kavrayışlar ve bağlılıkların kumaşında oluşan bir yırtığın ahlâki açıdan tamir edildiği söylenmese de olur mu?*” diye sorar (Sandel, 2014: 55). Sandel’in buradaki endişesinin ahlâki erdemlerin zayıflayarak meydana gelen boşluğun adalet koşulları tarafından doldurulması ile gittikçe daha seküler bir hale gelen toplumsal yapının ne kadar sağlıklı bir işlerliğe sahip olacağı endişesi olduğu görülmektedir.

3.9.4. Adalet Koşullarının Kendine Dönüştürücü (Reflexive) Boyutu

Aile kurumunda ilişkiler genel olarak kendiliğinden gelişen duygular tarafından yönetilir. Bundan dolayı da adalet koşulları ideal aile ortamında görece düşük bir oranda hâkimdir. Bu bağlamda bireysel haklar ve âdil karar alma prosedürleri pek uygulanmaz. Ancak bu adaletsiz bir ortam olduğu anlamına gelmez. Hak paylaşımı, cömertlik ve şefkat duyguları tarafından yönetilir. Bu paylaşım her bireyin hakkını veya daha fazlasını aldığı anlamına gelmez. Buradaki asıl mesele bireyin hakkını nasıl elde ettiği değil, hak arayışı kavramının bu tarz bir yaşam tarzının veya grup yapısının genel bağlamına büyük oranda uymamasıdır.

Eğer bir gün aile içinde görüş ayrılıkları yaşanır ve hak arayışı kavgaları başlayacak olursa, çıkar çatışmaları arttıkça buna bağlı olarak adalet koşulları da artış gösterir. Cömertlik, şefkat, sevecenlik gibi duygusal ölçüler ve spontane gelişen hak paylaşımları yerini daha fazla hakkaniyet ve haklara riayet yönünde taleplere terk eder. Şefkat, cömertlik ve fedakârlık gibi aile içi ahlâki gerekliliklerin yerini tam teşekküllü adalet ilkelerinin aldığını farz edelim. Böyle bir ailede çocuklar ile ebeveynler arasında düşünümsel bir denge sağlanır, suratlarını asarak da olsa adaletin iki ilkesine uyarlar, böylece adaletin neticesi olarak istikrar ve uyum sağlanır.

Sandel bu noktada bu duruma nasıl bir anlam yüklenebileceğini sorgular. Aile bağları içerisindeki düzende huzurlu ama cesaretsiz (korkaklıktan değil, sükûnetten kaynaklı cesaretsiz) bir ortamdan, şiddet ve tehlike dolu ancak cesaret erdemini bol olduğu bir topluma dönüştüğünü farz edelim. Sandel, ahlâki bir perspektiften bakıldığında ikinci durumun tercih edileceğini ifade eder. Çünkü bu değişim aile ortamında insan ruhunun erişemeyeceği bir asaleti

filizlenmesine yol açar ve Sandel şöyle der “*öyle ki en neşe dolu huzur ortamı dahi bunun eksikliğini gideremez*” (Sandel, 2014: 56).

Ancak Sandel’e göre asıl sorun hala ortadadır. Adalet koşullarının yükselişi genel ahlâki gelişimle iki şekilde ilişkilendirilemeyebilir; birincisi adalet koşullarında yaşanan yükselişi karşılamakta tam anlamıyla başarılı olunamaması ve ikincisi, daha asil erdemlerde veyahut daha büyük lütuflarda yaşanan kayıpların telafi edilememesi durumu. Eğer adalette kastedilen yükseliş ahlâki anlamda da bir yükselişi kastetmiyorsa, bazı durumlarda adalet bir erdem değil bir kusur bile olabilir. Sandel “*bu, adalet koşullarının kendine dönüşlü (reflexive) boyutu olarak adlandırabileceğimiz şey dikkate alınarak anlaşılabilir. Kendine dönüşlü boyut, tarafların kendi koşulları hakkında bildikleri şeyin, koşullarının bileşenlerinden birini oluşturması olgusuna göndermede bulunur*” demektedir (Sandel, 2014: 56).

Adalet koşulları ve bu koşulların öznel yönü kısmen katılımcıların adalet algılarına, güdülerine ve ayrıca kendi güdülerini algılama biçimlerine bağlıdır. Bireyler günün birinde kendi adalet koşulları hakkında farklı düşünmeye veya inanmaya (daha hâkim veya daha az hâkim) başarlarsa, bu değişim koşulların da değişmesine sebep olur. Rawls’a göre adaletin yararlarından birisi de bu duygu ile hareket etmenin bulaşıcı olmasıdır (Sandel, 2014: 56). Ancak adalet koşullarının hâkim olmadığı ya da daha ziyade diğer ahlâki erdemlerin (kardeşlik, iyilikseverlik, vatanperverlik) hâkim olduğu koşullarda kişi adalet duygusuyla hareket etse bile adalet koşullarına değil, hâkim anlayış ve güdülere katkıda bulunacaktır. Bu durumda ifa ettiği eylem iyilikseverlik, kardeşlik gibi ahlâki erdemlere yön verecektir. Ancak, adaletin gerçekleştirilmesi amacıyla yapılan ‘uygunsuz’ bir eylem, adaletin etkisini arttırmak zorunda olmaksızın ‘adalet koşullarını’ daha baskın kılacaktır. Sandel bu durumu şöyle bir temsil ile örneklendirir; yakın bir arkadaşınız ile ortak harcamalar yaptığınızı farz edelim. Eğer her ortak harcamanızda, arkadaşınız kendisine düşen payı tam olarak hesaplamak ve ödemek konusunda ısrarcı olacak olursa bu durum konukseverlik, ikram etme, paylaşma gibi ahlâki erdemleri zayıflatacak ve sizi de ona karşı benzer şekilde davranmaya itecektir. Ayrıca bu durum yakın arkadaşlık olarak tanımladığınız ilişkinizi sorgulamanıza da sebep olabilir. Görüleceği üzere bu durum arkadaşlık, iyilikseverlik ve paylaşmak gibi ahlâki erdemleri zayıflamakta ve hatta bir noktadan sonra ortadan kaldırmaktadır.

Sonrasında ise adalet koşulları daha baskın kendini göstermeye başlayacaktır. Bu durum adalet koşullarının (öznel veçhesinin) kendine dönüşlü (reflexive) boyutunun bir sonucu olarak ortaya çıkar (Sandel, 2014: 57). Ancak asıl mesele adaletsizliğin meydana gelmediği durumlarda dahi yeni adalet duygusunun mevcut doğal (ahlâki erdemler ile şekillendirilen) durumun yerine tam ikame edilebileceğinin garantisinin olmamasıdır. Bazı durumlarda adalet koşulları, uygunsuz durumlarda (aile içi veya arkadaşlık ilişkilerinde) baskın hale gelmesi toplulukların genel ahlâki karakterlerinde zayıflamaya ve hatta genel bir çöküşe sebep olabilir. Bu durumda Sandel'e göre “*adalet bir erdem değil, bir kusur olacaktır*” (Sandel, 2014: 57). Sandel bu noktada adalet koşullarının, adaletin önceliği ve Rawls'un savunduğu manada deontolojik temalarla uyumunun kötü olduğunu ifade eder. Sandel bunun bir sebebinin Rawls'un adalet koşulları temasını Hume'dan alırken, deontolojik anlayışını ise Hume'u hedef alan Kant'dan almasına bağlar.

3.9.5. Eşitlikçilik ve Fark İlkesi

Birbirlerine karşıt iki liberal düşünür olan Rawls ve Nozick'in öğretilerinin net farklılıkları yanında benzeştikleri durumlarda mevcuttur. Öncelikle farklılıklarına değinecek olursak Rawls, refah devleti anlayışına sahip bir liberal iken Nozick, özgürlükçü bir muhafazakâr olarak tanımlanır. Toplumsal adaletin sağlanabilmesi için toplumun en dezavantajlıları lehine yeniden dağıtımcı politikaları savunan Rawls'a karşı Nozick, bireysel hak ve özgürlüklere müdahale olduğu gerekçesiyle yeniden dağıtımcı politikalara şiddetle karşı çıkar. Bunun yerine serbest piyasa mekanizması işleyişi içinde gerekli dengenin sağlanacağı görüşündedir.

Felsefi bir perspektiften bakıldığında ise birçok ortak noktalarını görmek mümkündür. Her ikisi de öğretilerini faydacı görüşe açık ve net bir şekilde karşıt olarak konumlandırır. Bireyler arası farklılıkları inkâr ettiği gerekçesiyle faydacılığı reddederler. Her ikisi de bireysel özgürlükleri daha net bir biçimde garantiye aldığını savundukları hak temelli bir öğretiyi önerir. İki düşünür de Kant'ın, bireyleri araç olarak değil, amaç olarak gören etiğine başvurur ve bu temel üzerine adalet ilkelerini araştırırlar. Her ikisi de toplumun kendisini oluşturan bireylerin üstünde ve ötesinde olduğuna dair görüşleri inkâr ederler.

Rawls, “kişilerin çoğulluk ve farklılıkları” derken, Nozick “müstakil varoluşumuz olgusu” (Sandel, 2014: 92) diyerek bireysellik ve hak odaklı anlayışlarını ifade ederler.

Rawls, ekonomik ve toplumsal faaliyet sonucu ortaya çıkan servet ve fayda dağılımını açıklayan üç olası ilkeyi değerlendirir; doğal özgürlük, liberal eşitlik ve demokratik eşitlik.

3.9.5.1. Doğal Özgürlük

Doğal özgürlük sisteminde toplumsal ve yönetsel her türlü mevki, fırsat eşitliği anlayışı içinde uygun yetenek ve vasıflara sahip herkese açıktır. Bireyler yeteneklerine göre hak ettikleri mevki, konum veya servete sahip olabilirler ve hukuksal sistem bu nosyon üzere dizayn edilmiştir. Sonuçları ne olursa olsun fırsat eşitliği anlayışının hâkim olduğu bu piyasa ekonomisi süreci âdil kabul edilir. Rawls ise bu ilkeyi, başlangıçta donanımlı, yetenekli ve avantajlı olanların daha büyük pay aldıkları sistemin kendini tekrar etmesi olarak değerlendirir ve uygunsuz bulur. Zira bu durumda dezavantajlı olanlar sürekli az bir payla yetinmek zorunda kalacaklardır. Başlangıç durumundaki avantajlar rastlantısal olarak dağıtılmıştır. Bu nedenle bu süreçteki paylaşımı âdil ya da gayri âdil olarak değerlendirmek doğru değildir, apaçık keyfidir.

3.9.5.2. Liberal Eşitlik

Liberal eşitlik ilkesi, başlangıç durumundaki doğal özgürlüğün biçimsel fırsat eşitliği yanılması yani ekonomik, konumsal ve toplumsal dezavantajları mümkün mertebe ıslah ederek daha adaletli bir sistem oluşturmaya çalışır. Buradaki amaç her bireyin eşit bir başlangıç yapabilmesini sağlamaktır. Toplumsal konumları ne olursa olsun eşit veya benzer güç ve yeteneklere sahip her birey ‘istekli oldukları ölçüde’ fırsat eşitliğine sahip olacaklar ve bu durum da onları çalışma ve başarı yönünde motive edecektir. Ancak her ne kadar liberal eşitlik anlayışı doğal özgürlük ilkesine göre daha âdil bir sistemi ifade etse de yine eksikleri olan bir ilkedir. Fırsat eşitliğine yönelik kapsamlı bir bakış açısı sunmasına rağmen talihin keyfiliğine karşı zayıf bir sistemdir. Sandel bu konuda şöyle der “*Her şeyden önce, fırsat eşitliğini*

yalnızca toplumsal ve kültürel koşullardan doğan eşitsizlikleri yok edecek kadar ileri götürmek hemen hemen imkânsızdır. Bir kere, aile kurumu benzer yeteneklere sahip olanların eşit başarı şansını ve kültürel eşitliği yakalamalarını garanti altına almayı pratikte imkânsız kılar” (Sandel, 2014: 94).

3.9.5.3. Demokratik Eşitlik

Toplumsal eşitsizlikleri azaltma ve denklik sağlama amaçlı eğitsel ve diğer reformlar kültürel ve toplumsal yoksunlukları tamamen veya büyük çoğunlukla giderebilse bile doğal şans faktörlerinin olumsuzluklarını giderebilmek için sosyal politikalar üretmek imkânsız değilse bile güçtür. O halde yapılması gereken güç de olsa bu farkların neden olduğu etkileri ortadan kaldıracak bir ilkeler seti belirleyebilmektir. Rawls’un fark ilkesi bu noktada ne sonuç eşitliği ne de bireyler arası farkların ortadan kaldırılması ile ilgili değildir. Rawls farklı bir yol izlenmesi taraftarıdır. Buradaki amaç yetenek eşitsizliklerini yok etmek değildir, bu eşitsizlik içinde en dezavantajlıların kaynaklardan hakkaniyetli bir pay alabilmelerini sağlayacak bir ‘nimetler-külfetler’ ilkeler seti tasarlamaktır. Fark ilkesinin toplumda gerçekleştirmeye çalıştığı demokratik planlama işte budur. Zira Rawls, en dezavantajlı olanlara ayrıcalık ve fayda sağlayacak bir sistem içindeki ekonomik ve toplumsal eşitsizlikleri âdil kabul eder. Her çeşit makam ve mevkie ulaşımın fırsat eşitliği gereğince herkese açık olması ve fark ilkesi John Rawls’un ‘Demokratik Eşitlik’ anlayışını tanımlar. Fark ilkesi burada fırsat eşitliği ilkesinin eşiti değildir. Rawls keyfilik sorununa başka bir çözüm arayışındadır. *“Fark ilkesi, gerçekte, doğal yeteneklerin dağılımını ortak bir servet olarak görmek ve bu dağılımın sağladığı yararları her ne olursa olsun bölüşmek konularında bir uzlaşmayı temsil eder” (Sandel, 2014: 95).* Bu sayede fark ilkesi, rastlantısal olarak sahip olunan güç ve yeteneklerin gerçek sahipleri olmadığımızı, sadece bu güç ve yeteneklerin emanetçisi olduğumuzu ifade eder. Bu yüzden bu avantajların kullanımından sağlanan semereler üzerinde özel bir hak ve talep yetkimiz yoktur.

3.9.6. Fırsat Eşitliği ve Ortak Servetler

Rawls, fark ilkesini temellendirirken benliğin (self) başlangıçta (doğuştan) sahip olduğu yeteneklerin rastgele dağıtılmış olduğunu ifade eder. Ayrıca üyesi olduğumuz aile ve çevre kaynaklı avantaj ve dezavantajlarımız da aynı şekilde rastlantısaldır. Bu sebeple bireylerin sahip oldukları yetenek ve vasıflar Rawls'a göre bireysel servetten ziyade toplumun ortak servetidir. O burada açıkça meritokrasiye karşıt bir görüş ifade etmektedir. Meritokraside bireyler yetenek ve kabiliyetlerine göre (ayrımcılık ve kayırma olmadan) toplumda statü kazanırlar. Herkese bu konuda fırsat eşitliği sağlanır. Yetenekli olanlar hem bu yetenekleri hem de kazandıkları konum ve avantajlar sayesinde servet üretimine daha fazla katkı sağlar ve toplam servetten katkılarına orantılı olarak daha fazla pay alırlar.

Rawls ise genetiksel ve toplumsal olumsuzlukların keyfilğine çare bulmak amacıyla 'ortak servetler' anlayışı üzerinden bir çözüm üretme yoluna gitmiştir. Onun amacı herkesi eşitlemek değildir, zaten bu mümkün de değildir. Demokratik eşitlik anlayışında da incelendiği üzere fark ilkesi, doğal yetenek ve toplumsal avantajları toplumun ortak serveti kabul ederek âdil paylaşım konusunda bir uzlaşmayı temsil eder.

Rawls 'donanımlı olanlar' diye tanımladığı doğuştan yetenekli veya avantajlı bir ailede ya da çevrede dünyaya gelmiş bireylerin bu avantajları sayesinde elde ettikleri servetlerini sadece kendi hakları görecer başkaları ile paylaşmaktan imtina etmelerini âdil kabul etmez. Zira ona göre bu avantajlar onların asli mülkü değildir. Çünkü ilk olarak; sahip oldukları avantajları rastlantısal olarak elde etmişlerdir. Onlar için çabalamış, mücadele etmiş ya da yarışarak kazanmış değillerdir. Bu durumda bu vasıflara gerçekte sahip değillerdir. Sahiplikleri güçlü ve kurucu anlamda değil, zayıf ve tesadüfidir. Bu zayıf sahiplik hak etmeye güçlü ve kurumsal bir temel sağlayamaz. İkincisi, donanımlı olanlar, bu avantajlarını ödüllendiren bir kurallar sisteminin yürürlükte olmasını talep edemezler. Yasal ya da kurumsal bir zemini olamayacağı için de sadece kendi lehlerine, toplumun en az avantajlı olanları ile paylaşmaksızın hak iddialarının meşruiyeti olamayacaktır.

Rawls'un hakkaniyet olarak adalet ilkesine göre doğuştan gelen yetenek ve kabiliyetlerin belirleyici unsurlarını tartışmanın ve bu tarz tartışmaların

ışığında üretilmiş sosyal bilim ve teorilerin hiçbir anlamı yoktur. Zira Rawls'un bu ilkesi dağıtım paylarının belirlenmesinde liyakat ve âdil fırsat kavramlarını reddeder. Sandel bu durumu şu şekilde ifade eder “*yeteneklerin dağılımını ortak bir servet olarak görmek konusunda uzlaştığımız anda, nasıl olup da bu yeteneklerden bazılarının sende, diğer bazılarının bende olduğu hususu önemini kaybeder*” (Sandel, 2014: 99)

Sandel, meritokrasi savunucularının doğal (genetik) ve toplumsal (aile-çevre) avantajlar arasında yaptıkları ayırım konusunda çok açık olmadıklarını ifade eder. Ancak kendisi ahlâki ve pratik olmak üzere iki argüman üzerinden değerlendirme yapar:

Birincisi, ahlâki argümana göre; doğuştan gelenler (zekâ, bedeni güç, yetenek, güzellik vb.) ile sonradan -toplumsal ve kültürel etkilerle- kazanılan (iyi bir eğitim, din, statü vb.) avantajlar kıyaslandığında birincisi yani doğuştan gelen (genetik) avantajlar daha esaslı bir anlam içerir ve aidiyet konusunda daha nettir. Bu yetenekler her ne kadar rastlantısal olarak adaletsiz (eşitsiz) olarak dağıtılmış olsa da bireyin bunda bir dahli olmadığından masumdur. Ayrıca bunları inkâr etme/vazgeçme olasılığı veya hakkı da yoktur. Bu asli nitelikler benliği (self) tanımlama ve sınırlarını çizmede en net verileri sağlar. Ancak Rawls için doğal veya toplumsal fark etmeksizin hiçbir karakter özelliği zaruri sayılamaz. Çünkü bir bireyin genetik özellikleri, ırkı, milleti, ailesi gibi doğal özellikleri yanında dini, kültürü, değerleri gibi sonradan kazanılan sosyal özellikleri de aynı olumsuzluğa sahiptirler. Ahlâki bir noktadan bakıldığında bireyin (self) sahip olduğu iyi kavramları ile bu olumsuzlukların bir ilgisi yoktur.

İkincisi, pratik argüman ise; doğuştan gelen olumsal özelliklerimiz ile toplumsal etki ile kazanılanlar arasında ayırım yapar. Buna göre birincisi yani genetik avantajlarımız nedeniyle sorumlu tutulamayız ancak toplumsal ve çevresel etkilerden kaynaklanan eşitsizliklerden dolayı toplum sorumlu tutulabilir. Bireyler arası eşitsizlik genetikten uzaklaşıp toplumsala yaklaştıkça bu sorumluluk artar. Doğal olarak bireyler birbirlerinden farklıdır. Fırsat eşitliğinin olduğu -hatta en iyi olduğu- toplumlarda bu eşitsizlikler kaçınılmaz olarak ortaya çıkar ve engellenemez bir eşitsiz düzen oluşur. Daniel Bell şöyle der “*Önemli olan, toplumun mümkün merteye gerçek anlamda açık bir toplum olmasıdır*” (Bell, 1993: 454'den aktaran Sandel: 100). Sandel, Rawls'un bu konuya muhtemel yanıtını şöyle ifade eder; adaletin sağlanmasında toplumun

oynadığı rol şüphesiz bu şekilde sınırlandırılmış olacaktır. Rawls'un fark ilkesi ve hakkaniyet olarak adalet ilkesi gereği en dezavantajlılar lehine yapılması gereken toplumsal bir sorumluluk vardır. Ayrıca “*doğal dağılım ne âdildir ne gayri âdil; keza insanların toplumdaki belirli bir konum içine doğmuş olmaları da gayri âdil değildir. Bunlar tamamen tabii olgulardır. Âdil veya âdil olmayan şey, kurumların bu olguları ne şekilde ele aldığıdır*” (Rawls, 1975: 102'den aktaran Sandel: 101)

3.9.7. Nozick'in Ortak Servetler İlkesine İtirazları

Nozick, Rawls'un bu ilkesine iki itirazda bulunur. Birincisi; Nozick, Rawls'un ortak servetler kuramını deontolojik liberalizmin esaslarından olan 'bireye saygı' ve 'bireyi araç değil amaç olarak görme' ilkelerinden sapma olarak değerlendirir. Zira onun özgürlükçü liberal anlayışına göre yetenekli ve avantajlı bireylerin elde ettiği fazladan servet tamamen onların hakkıdır. Çünkü bu bireyler üretim sürecine daha fazla zekâ, emek, gayret, sermaye ve konum avantajlarını katarak üretime daha fazla katkı sağlayarak üretilen semereden daha fazlasını hak etmiş ve kazanmışlardır. Daha az avantajlı olanların bu servette hakları yoktur. Onlar sürece daha az katkı sağladıkları veya hiç sağlayamadıkları için payları ya az olmuş ya da hiç olmamıştır. Çok kazananın rızası dışında bir pay alıp toplumun en az avantajlı olanlarına aktarmak 'bireyi araçsallaştırmaktır'. Ancak Rawls, öğretisini bu itirazlara cevap verebilecek şekilde tasarlamıştır. O, benlik ile bireyin sahip olduğu doğal avantajlar arasındaki ayrım konusunda oldukça karardır. Bu sayede hakkaniyet olarak adalet ilkesi gereği 'zenginden alıp fakire vermek' prensibi bireyi araçsallaştırmaz. Zira burada araç olarak kullanılan birey değil, doğal yetenek ve toplumsal avantajlardır ve bunlar benlikten ayrı değerlendirilmektedir. Sandel ise Rawls'un bu savunmasına mukabil şu tehlikeden bahseder; Rawls öğretisini inşa ederken “Kantçı aşkın ve bedensiz özne” yapısından özenle kaçınmayı amaçlamıştır (Sandel, 2014: 105). Ancak bu şekilde benlik ile özelliklerini birbirinden kesin bir çizgi ayırmak özneyi belirsiz, metafizik bir boyuta taşıma riskini barındırmaktadır. Nozick de Rawls'un bu savunmasına karşı şu ifadeyi kullanır “*söz konusu ayrımın bu kadar vurgulanması halinde, ortada tutarlı bir kişi kavrayışının kalıp kalmayacağı tartışmaya açık bir*

konuya dönüşür” (Nozick, 1974: 228'den aktaran Sandel: 105). Sandel de bu noktada Nozick'e katılmaktadır. Görünen o ki Rawls hakkaniyet olarak adalet ilkesini temellendirebilmek için “Kantçı aşkın ve bedensiz özne” anlayışına yaklaşmıştır. Bu da bizi Nozick'in ikinci itirazına ulaştırır. O, liberal öğretinin faydacılığa karşı en temel eleştirilerinden biri olan ‘her bireyi eşit/denk olarak görme’ ilkesine karşı ifade edilen ‘her birey özeldir ve birbirinden farklıdır’ esasıyla da çeliştiğini iddia eder.

Genel olarak değerlendirildiğinde Rawls, toplumsal birlik anlatısında bir taraftan dağıtım sorunlarına çözüm üretmeye çalışırken bir taraftan da bireyin araçsallaştırılmasının önüne geçmeye, aşkın özne kavramından uzak durmaya ve her bireyi özel (farklı) kılmaya çalışır. Ancak bunu ne ölçüde başarabildiği görüleceği üzere tartışmaya açıktır.

3.9.8. Sandel'in, Nozickçi (Liberteryen) Adalet Yaklaşımı Eleştirileri

Sandel, liberteryenlerin şiddetli serbest piyasa savunusunun ve bu sayede sağlanacağını iddia ettikleri toplumsal adaletin arka planını inceler. Gerçekten de sosyal ya da iktisadi adalet serbest piyasa işleyişi içinde sağlanabilir mi? Sağlanabilirse bu ne boyutta olabilir? Liberteryenlerin bu konudaki en net iddiaları piyasa işleyişine izin verilmesi ve devletin minimize edilmesi halinde sağlanacak olan sosyal ve ekonomik düzenin âdil olacağı yönündedir. Yani onların hedeflediği doğrudan belirlenmiş ya da tanımlanmış bir âdil düzen yok gibidir. Eğer serbest piyasada herkes özgür iradesi ile istediğini alıp satabiliyor, sözleşme yapabiliyor ve fırsatlardan yararlanabiliyor ise ortaya çıkan tabloda adalet sağlanmıştır. Nozick de ekonomik eşitsizlikte yanlış olan bir şey olmadığını ifade eder. Fakirler veya mağdurlar piyasanın kendilerine sağladığı fırsatlardan yararlanmadıkları veya değerlendirmedikleri için bu hale düşmüşlerdir. Toplumsal servetten hak ettikleri kadarını aldıkları için adaletsiz bir durum yoktur. Bu fırsatlardan yararlanamayacak kadar zayıf olanlar için ise yardım kuruluşlarının devreye gireceğini ifade ederler.

Nozick, bir liberteryen olarak yeniden dağıtımcı adalet anlayışına karşıdır. Ancak iki noktayı istisna tutar. Bunlar ‘ilk geçişlerde adalet’ ve ‘transferlerde adalet’ dir (Sandel, 2018: 96). İlk geçişler, bireyin elde etmiş olduğu servetin kaynağını sorgular. Eğer haksız ve yasa dışı yollardan elde

edilmiş ise âdil kabul edilemez. Transferde adalet ise, serbest piyasada gelir getirici faaliyetlerde rıza ve özgür irade şartları aranır. Bu iki şart sağlanmışsa bireyin elde ettiği gelir ve servet meşrudur. Toplumun geneli için değerlendirildiğinde bu şartlar sağlanıyorsa gelir eşitsizliğine bakılmaksızın ekonomik adalet sağlanmıştır.

Nozick, ilk geçiş olarak tanımlanan ve günümüz ekonomik durumlarını şekillendiren başlangıç teorilerine de şüpheyle bakar. Kuşaklar öncesinden gelir paylaşımında ne tür şartlar mevcut olduğunu bilebilmek neredeyse mümkün değildir. Ancak eski zamanlarda yaşanan Kızılderililerin katledilmesi ve topraklarına el konulması, Afrikalıların köleleştirilmesi, zayıf ülke ve milletlerin sömürgeleştirilmesi ya da yağma, hırsızlık, dolandırıcılık gibi günümüz gelir farklılıklarına sebep olan tarihsel yanlışları tespit edebilirsek ancak o zaman tazminat, düzeltici vergi ve diğer araçların kullanılması tartışılabilir.

Sandel, liberteryen düşüncenin dizginsiz piyasa özgürlüğüne bazı örnekler üzerinden itirazlarını dile getirmektedir. Şimdi bu örnekler ve içerdikleri kusurlarını inceleyeceğiz.

3.9.2.1. Kusurlu Rıza

Serbest piyasada talep gören bir ürün de organ nakli bekleyenler için insan böbreğidir. Amerika dâhil hemen her ülkede organ satışı yasaktır. Ancak bağış yapılabilir. Bu bağış sistemi organ nakli bekleyen binlerce hastanın ihtiyaçlarına cevap verememektedir. Bu nedenle liberteryenler organ satışına izin verilmesini, bu sayede arzın artarak binlerce canın kurtulabileceğini ifade ederler. Bu iddia doğru olarak yorumlanabilir. Piyasa fiyatı insanları böbreklerini satmaya yönlendirerek arzı arttırabilir. Liberteryenler ayrıca iki tarafında rızası olacağından bu ticareti meşru olarak değerlendirmektedirler.

Sandel ise bu iddianın daha derinlemesine bir analizini yapmaktadır. Böbrek talep edenin rızasını çok tartışmaya gerek görülmesi de satıcının rızasını iyi irdelemek zorundayız. Bir insan böbreğini neden satmak ister? Özellikle de sağlıkla ilgili kritik sonuçları muhtemel iken! Varlıklı bir insanın böbreğini satarak sağlığını ve hayatını riske etme olasılığı neredeyse sıfırdır (sevgi ve aile bağları nedeniyle yapılan fedakârlıklar hariç). Satmak isteyenlerin

bu riske ancak maddi zorluk ve imkânsızlıklarını aşmak için son bir çare olarak katlanabileceklerini düşünebiliriz. Çünkü risk büyüktür. Maddi sıkıntılarından kurtulmak isterken sağlığını -ki bu çok daha fazla maliyete de sebep olabilir- ve hayatını kaybetme riskini göze almaktadır. O halde buradaki rıza kusurlu bir rızadır.

Sandel'in verdiği ikinci örnek taşıyıcı annelik ile ilgili gerçek bir olaya dayanmaktadır. Amerika'da çocuk sahibi olamayan bir çift, bir şirket aracılığıyla tanıştıkları bir taşıyıcı anne ile bir bedel üzerinden anlaşarak sözleşme imzalarlar. Buna göre erkekten alınacak sperm ile taşıyıcı anne yapay olarak döllenecek ve doğacak çocuk babaya verilecektir. Taşıyıcı anne çocuk üzerindeki tüm haklarından vazgeçecektir. Doğuma kadar şartlar yerine getirilir. Ancak bebeği kucağına alan taşıyıcı anne bebeğinden ayrılamayacağını ve diğer aileye veremeyeceğini söyleyerek sözleşme şartlarına uymaz ve yıllar sürece davaya süreci başlar. M bebek davası olarak bilinen bu olayda konumuzu ilgilendiren kısma değinecek olursak taşıyıcı annenin bu anlaşmayı maddi zorluklar nedeni ile yaptığı, bu sebeple sözleşmede 'kusurlu rıza' olduğu iddia edilmektedir. Ayrıca henüz bebek sahibi olmadan bebeğini başka bir aileye verebileceğini düşünmesi eksik bir bilgi ile karar aldığına işaret eder. Bu iki iddia sözleşmenin asli unsurları taşımadığını göstermektedir.

Bu durumlar ve gerekçelerle Sandel, liberteryen görüşün savunduğu her şeyin alınıp satılabileceği fikrine karşı çıkmaktadır. Ayrıca her sözleşme, şartların tam olarak sağladığını garanti etmemektedir. Eksik bilgi ve kusurlu rıza bu tür sözleşmelerde iki taraf için de mağduriyetler yaşanmasına sebep olabilir ve toplumsal sorunlara yol açabilmektedir.

M bebek davasının sürecine de değinecek olursak birincil mahkeme 'sözleşmenin kutsallığını' esas alarak bebeğin taşıyıcı anneden alınarak diğer aileye verilmesine hükmetti. Ayrıca belirlenen ücretin bebeğin satış fiyatı değil hamilelik hizmetinin bedeli olduğu şeklinde yorumladı. Yani ortada bir bebek satışı yoktu, hizmet bedeli vardı. Üst mahkeme ise bu yoruma katılmadı ve kararı bozarak, sözleşmeyi geçersiz saydı. Bebeğin velayeti satın alıcı ailedeki biyolojik babaya verildi. Buna gerekçe olarak da hem biyolojik bağ hem de bebeğin daha iyi şartlarda yetiştirme imkânları gösterildi. Biyolojik annesi de resmi annesi olarak tescil edildi. Bu sayede belirli bir takvime göre çocuğunu görebilecekti (Sandel, 2018: 133-135). Kararın arka planını incelediğimizde üst

mahkemenin öncelikle olayı ticari eksenden çıkardığı, tamamen aile ve etik değerler üzerinden karar verdiği görülmektedir.

3.9.2.2. Sahiplik ve Mülkiyet Tartışmaları

Her şeyin karşılıklı rıza ile alınıp satılabileceğine yönelik bir itirazda sahiplik ve mülkiyet anlayışları ile ilgilidir. Yukarıda değerlendirdiğimiz böbrek satışında tartışılan bir diğer konu da kendi kendimizin sahibi miyiz? Eğer kendi kendimizin sahibi isek kendimize zarar vereceğini bile bile bu satışlara izin verilmeli midir? Böbrek konusu tartışmaya açık olsa bile daha yaşamsal organlar sırf ekonomik sebeplerle satılabilir mi? Bir baba ailesinin daha iyi bir hayat yaşaması için sağlıklı iken kalbini satabilir mi? Tüm bu sorular serbest piyasa işleyişine etik sınırların getirilip getirilmemesi ile ilgilidir.

Taşıyıcı anneliğin uygulanmasına yönelik ülkelerde genel olarak belirli izinler mevcuttur. Yukarıda incelediğimiz örnekte taşıyıcı annenin sözleşme aşamasındaki rızasını değerlendirdik. Bir diğer kusur sahiplik ve mülkiyet anlayışında karşımıza çıkmaktadır. Zira anne bebeğin mutlak sahibi midir? Onu ticari bir mal/eşya gibi satabilir mi? İnsan ticareti, Liberteryenler gibi liberal anlayışı nihai sınırlarda uygulamak isteyen özgürlükçüler için bile bu sınırların dışındadır. Ancak taşıyıcı annelik uygulamalarında bebeğin (insanın) ticari bir meta gibi satıldığı nedense göz ardı edilmektedir. Kendi iradi ve fikri kabiliyetlerinden henüz yoksun olan bir bebeğin yasal vasisi (ebeveyni) tarafından satılması nasıl bir hukuki veya ahlaki ilkeye dayandırılabilir. Nihayetinde rızaları olmaksızın satılan bebeklerin akıl baliğ seviyeye geldiklerinde bu muameleye kendilerini muhatap eden ebeveynlerini suçladıkları ve affedemedikleri bilinen bir gerçektir. Bu gerçeğe yüzleşmek zorunda kalan bireylerin (çocukluk veya yetişkinlikte) yaşadığı travma hem kişisel hem de aile kurumuna karşı düşünceleri olumsuz etkileyerek toplumsal sorunlara yol açmaktadır.

3.10. SANDEL'İN ADALET TEORİSİ YAKLAŞIMI

Başta dediğimiz gibi Sandel yeni bir kamusal felsefe önermek ya da geniş çaplı bir kuram inşa etmek niyetinde değildir. Günümüz siyaset

felsefesine hâkim kuramlar üzerinden değerlendirmeler yaparak kendi anlayışını ifade etme amacındadır. Biz de bu amaç üzere Sandel'in izini takip ederek adaleti faydacı teoriler, özgürlükçü yaklaşımlar ve üçüncü olarak da ortak iyi ve erdemin geliştirilmesi yönlerinden inceledik. Sandel, bu üçüncü yaklaşımın bir türünü savunmaktadır.

Sandel'in adalet anlayışını daha iyi anlayabilmek ve sınırlarını daha net çizebilmek için savunduğu yaklaşımın detaylarını inceleyeceğiz.

3.10.1. Ortak İyi Anlayışını Siyasete ve Topluma Hâkim Kılmak

Sandel'e göre iyi yaşam ve âdil bir toplum hedefi 'ortak iyi' anlayışı üzerine toplumsal bir uzlaşmayı ifade eder. Ancak bu hedefe ulaşmak kadar toplumu ve siyasi iradeyi bu hedefe yönlendirmek de bir o kadar zordur. Zira günümüz toplum anlayışında adalet, ortak servetten hep daha fazla pay almak ve daha lüks bir hayat yaşamak anlamına sıkışıp kalmıştır. Siyaset gündemi de bu dar çerçevede politikalar üretmek halkın politik desteğini kapma yarışı hatasına düşmüştür. Aynı şekilde özgürlük tartışmaları da kürtaj, eşcinsellik ve kumar gibi daha uç konularda sıkışıp kalmıştır.

1968 yılında başkan adayı iken Robert F. Kennedy'nin yaptığı bir konuşmaya değinen Sandel, bu konuşmaya 'kendini sadece para kazanmaya adanmış Amerikalı' profiline siyasi zirveden yapılan bir eleştiri olduğu için dikkat çeker. Kennedy, Vietnam savaşından, ırksal eşitsizliklerden, yıkıcı yoksulluklardan ve toplumsal gösterilerden bahseder (Sandel, 2018: 340). Bu konuşmanın önemi insanları Amerika'nın refah içinde yaşayan Amerikalı beyazlardan oluştuğu yanılgısından kurtarıp, görmezden gelinen mağdurlar ve toplumsal sorunlara dikkat çekmiş olmasıdır. Zira Sandel'in de gayesi fakir ve mağdurların da sorunlarına çözüm üreten 'Ortak İyi' anlayışını siyaset gündemine hâkim kılabilmesidir. Ne yazık ki yaklaşık üç ay sonra bir suikastla hayatını kaybeden Kennedy'den sonra bu söylem siyaset gündeminden de çıkmıştır.

Sandel, kastettiği ortak iyi anlayışının toplumsal ve siyasi özelliklerini şu şekilde tanımlar:

3.10.1.1. Vatandaşlık Erdemi ve Fedakârlık

Sandel'e göre âdil bir toplum; güçlü bir toplum bilinci ve hissiyatı gerektirir. Siyasi iradenin vatandaşlık erdemini geliştirici politikalar üretmesini önerir. Bunu yapmanın geleneksel yerleri ona göre okullar ve ordudur. Ancak Sandel Amerika için yaptığı değerlendirmede devlet okullarında eğitim sisteminde birçok sorun olduğu için bunu başarmanın pratikte pek mümkün olduğuna inanmaz. Askeriyede bunu başarmak daha olası olsa da toplumun çok az bir kısmı orduya katıldığı için etkisi de az olacaktır. Amerika gibi oldukça çeşitli etnik ve kültürel çeşitliliğe sahip kozmopolit ülkelerde vatandaşlık bilincinin ülke birliğini sağlamanın yegâne çaresi olarak görmektedir (Sandel, 2018: 342). Bu tarz ülkelerde milliyetçi politikaların ayrıştırıcı neticeler vermesi yüksek ihtimaldir. Bu sebeple milliyetçilik duygularına fırsat vermeyecek derecede vatandaşlık bilinci aşılmalıdır.

Obama'nın 2008 seçim kampanyasında kullandığı 'yurtseverlik' vurgusunu bu nedenle önemli bulur. Obama'ya göre Amerikalıların asıl yapması gereken alışveriş değil, ülkelerine hizmet etmeleridir. Özellikle 2008 mortgage krizinde bu yurttaşlık vurgusu ile Amerika halkını fedakârlık yapmaya çağırmıştır (Sandel, 2018: 343). Sandel, Kennedy'den kırk yıl sonra yurttaşlık ifadesi ve vurgusunun siyasi dilde kendisine yer bulduğunu söyleyerek bunun önemine işaret etmektedir.

3.10.1.2. Serbest Piyasa İçin Ahlaki Sınırlar

Sandel, liberallerin serbest piyasanın konusu olmasında ısrar ettiği toplumsal olgulara dikkat çekerek sakıncaları hakkında endişesini dile getirmektedir. Bunlar arasında taşıyıcı annelik, paralı askerlik veya kiralık asker uygulaması (birinin kendisi yerine başkasını askere gitmesi için kiralaması), mahkûmların kâr getirici özel teşebbüslerin konusu yapılması, ayrımcılığa maruz kaldıkları için toplumsal olarak geri kalan topluluk ya da ırklara pozitif ayrımcılık, öğrencilerin performanslarını arttırmaları sağlamak için para ödülü, vatandaşlığın para ile satılması önerisi gibi birçok örnek olay toplumsal etkileri nedeniyle sadece faydacı değerlendirmeler ya da özgürlük konusu yapılarak değerlendirilmeleri son derece yanlıştır. Ne kadar kârlı ve özgürlük bahşedici

olsalar da toplumsal ve yurttaşlık duygularına verdiği zararı (maliyeti) tartışılmadan savunulmasına ve uygulanmasına karşıdır.

İnsanların toplumsal adalet algısı bazı olgulara göre şekillenir. Örneğin mahkûmların hak ettikleri cezaları almaları, fakir kesimin de zenginler kadar olmasa da onlara yakın ve insanlık onuruna yakışır eğitim, sağlık gibi kamu hizmetlerinden yararlanabilmelerinin sağlanması, bazı toplumsal değerlerin piyasada alınıp satılması ile itibarsızlaşması ve yozlaşması nedeniyle serbest piyasa konusu yapılmaması, insan onuruna yakışır iş ve ücret şartları gibi unsurlar insanların ülkelerine ve devletlerine bağlılıklarını ve dolayısıyla vatandaşlık hislerini belirleyen önemli etkenlerdir.

3.10.1.3. Gelir Eşitsizliği ve Yurttaşlık Erdemi

Amerika Birleşik Devletleri ve birçok ülkede gelir eşitsizliği çok yüksek boyutta ve ekonomik büyümeler ile daha da artmaktadır. Bunu düzeltmek konusunda siyasilerin ne kadar istekli oldukları tartışmalıdır. Zira seçim beyanları ve siyasi söylemlerinde sık sık gündeme getirmelerine rağmen çözüme yönelik çok az politika üretilir ya da hiç üretilmez.

Siyaset felsefesi gündeminden ise hiç düşmeyen bir konudur gelir eşitsizliği ve gelir dağılımında adalet. Faydacılar buna fayda temelli destek verirler. Şöyle ki bir zenginden alınan 1000 dolar ona 1 birim zarar verir, ancak bu tutar bir fakire verildiğinde 1000 birim fayda sağlar. Bu nedenle zenginden alıp fakire vermek toplumsal faydayı artırır. Rawls ise bunu varsayımsal rıza ilkesi ile savunur. Liberteryenler ise sorunu kabul etmekle beraber çözüm üretilmesine karşıdırlar. Onlar serbest piyasanın kendi işleyişi içinde bu sorunu çözeceğini iddia ederler. Onlara göre fakirlere yardım etmek onları tembelliğe iter ve çalışma isteklerini azaltır. Ancak yardım görmezlerse çalışmak zorunda kalacaklar, daha çok çalışan ve gayret eden daha çok kazanacağı için toplumsal olarak verimlilik de artacaktır.

Sandel, bu görüşlerden hariç olarak kendi görüşünü vatandaşlık boyutundan açıklar. Zengin ile fakir arasındaki gelir eşitsizliğinin artması yani makasın açılması toplumsal dayanışmayı azaltır. Bu da vatandaşlık hislerine zarar verir. Ayrıca makas açıldıkça zengin kesim fakir kesimden uzaklaşmaya başlar. Bu uzaklaşma sosyal hayatların birbirinden ayrılmasını da netice verir.

Zenginler lüks ve dış dünyadan izole sitelerde yaşamaya, çocuklarını özel okullarda okutmaya, güvenlik ve sağlık hizmetlerini özel şirketlerden almaya, ulaşımını da özel araç ve hatta özel uçakları ile yapmaya başlarlar. Bu durumda zenginler kamusal hizmetleri hiç kullanmamaya ve fakirler ile toplumsal hayattan kopmaya başlarlar. Sandel bu durumun iki sonucu netice vereceğini iddia eder; birincisi, fakirlere kalan kamu hizmetleri kötüleşir ve zenginler kullanmadıkları kamusal hizmetlere yönelik vergilerden kaçınmaya başlarlar. İkinci netice, insanları özellikle de farklı kesimleri bir araya getirip kaynaştıran sosyal alan kültürünü yok etmeye başlar. Sandel faydacıların, piyasacı liberallerin ve muhafazakârların bu noktayı gözden kaçırdığını ifade eder.

Sandel'in çözüm önerisi ise 'Ortak İyi' siyasetidir. Kamusal alanlar ve hizmetler ortak iyiyi hedefleyerek tüm kesimleri kapsayacak ve hizmet verebilecek şekilde organize ve inşa edilmelidir. Zengin kesimin kendilerine özel eğitim, sağlık ve güvenlik hizmetinden ziyade ortak hizmetlere katılmaları teşvik edilmelidir. Vergi sistemi bu düzeni destekleyecek şekilde dizayn edilmelidir. Zengin ve fakirler eşit veya denk okullar, hastaneler, müzeler, parklar ve oyun alanlarından yararlanmalı ve bir arada zaman geçirebilmelidirler. Görüleceği üzere Sandel eşitsizliğin çözümü ile vatandaşlık duygularının da geliştirileceğine inanmaktadır.

SONUÇ

Adalet kavramının kökeni, anlamı ve gelişimi üzerine tarihsel bir araştırmayla başlayan bu çalışmamızda Antik Yunan'dan Roma'ya, Orta Çağ Avrupa'sından İslam Dünyasına, Yakın Çağ Batı düşünürlerinden günümüz siyaset bilimcilerine kadar olan bu uzun yolculukta özellikle bu kavramın epistemolojik ve ampirik temellerini tespit etmeye çalıştık. Adaletin önemi ve gereği konusunu tartışmaya bile gerek yoktur. Görüleceği üzere tartışmalı olan âdil/doğru olanın ne olduğu ve nasıl tespit edileceği ile adaletin kurumsal olarak ne şekilde inşa edileceğidir. Tarihsel bir süreç olarak baktığımızda bu konuda farklı öğretilere rastlamaktayız. Platon, doğru/âdil olanı herkesin ait olduğu sınıfa tabi olması şeklinde ifade ederken öğrencisi Aristoteles ölçülülük ve orta kararlılık olarak tanımlamıştır. Hristiyanlığın kıta Avrupa'sında yayıldığı Orta

Çağ Avrupa'sında ise iki egemen gücün bu kavramlara hükmettiğini görmekteyiz. Bunlar kilise ve krallardır. Hristiyanlığın (kilisenin) buyrukları ile kralın emirleri mutlak doğru ve âdil kabul edilmek zorunda kalmıştır. Ancak insandaki sorgulayıcı akıl mekanizması zamanla bu sisteme başkaldırmaya başlamış ve devrimsel bir fikri dönüşüm ve gelişim yaşanmıştır. John Locke, kralın mutlak hâkimiyeti ve keyfi kararlarına karşı düşünce özgürlüğü ve aklın öncülüğüne dayanan anayasal bir düzeni savunmuştur. O, kralın iktidar kaynağı olarak gösterilen tanrısal hukuku reddetmiş, yönetim erkinin dayanağının halk tarafından verildiğini iddia etmiştir. Onun sözleşme teorisine göre doğal durumdan toplumsal düzene geçen insanlık zamanla aralarında yaptıkları yetki devri ile yönetim erkinin oluşmasını sağlamıştır. Bu nedenle Locke'a göre krallar meşruiyetini halktan alır. Görevleri halkın menfaatlerini korumaktır. Kişilerin özgürlükleri rızalarının ötesinde kısıtlanamaz. Aksi durumda keyfi uygulamalarla halk desteğini kaybederlerse meşruiyetlerini de kaybederler. Görüleceği üzere Locke günümüzdeki liberal düşüncenin kavramsal temelini tanımlamıştır.

Güncel tartışmalara odaklandığımızda ise liberalizmin farklı yorumlarının egemen olduğunu görmekteyiz. Bentham ve Mill ile anılan faydacı liberalizm, Immanuel Kant'a özgü deontolojik liberalizm, Robert Nozick ile özdeşleşen liberteryanizm ve John Rawls ile güncellenen eşitlikçi liberalizm. Sandel bu düşünür ve teoriler üzerinden değerlendirme ve eleştirilerini dile getirmektedir. O daha çok gündelik pratikte karşılaşılan siyasi ve ahlâki çıkmazlar üzerinden değerlendirmeler yapmaktadır. Bu konuya o kadar önem vermektedir ki yaklaşımı genellikle gündelik hayata fazla yer verdiği ve merkezi siyaset felsefesinden uzaklaştığı gerekçesiyle eleştirilir. Ancak Sandel gündelik yaşamın içinde bizleri ikileme ya da açmaza sürükleyen sorunsal durumların çözümünde felsefi kökenlerine inebilmenin önemine işaret ederek siyaset felsefesinin gündelik pratik hayatımızdan ayrıştıramayacağını iddia eder. *Adalet: Yapılacak Doğru Şey Nedir?* adlı eserini adeta bu iddiasını ispatlamak istercesine gündelik hayattan olaylar ve durumlar üzerine ahlâki açmazlara örneklerle işlemiştir. Çünkü Sandel'e göre tüm siyasi edim ve kurumlarımız, gündelik siyasi hayat pratiğimiz sayesinde edindiğimiz kuram ve felsefi anlayışlarımızın vücut bulmuş halidir. Siyaset felsefesine ilişkin tüm soru ve cevaplar yaşamakta olduğumuz hayat içerisinde yer almaktadır. O halde yapılması

gereken gündelik yaşam pratiğimiz içindeki derin felsefenin farkına varmaktır. Bu farkındalık siyasi teori ve kuramlarımızı da temellendirmemize yardımcı olacaktır.

Sandel, faydacılıkla ilgili değerlendirmelerinde bu öğretinin ahlâk felsefesi bağlamında oldukça etkili ve ikna edici bir kuram olduğunu kabul eder. Ancak Sandel'e göre bu öğretilerdeki en önemli mesele -sonuç odaklı bir kuram olması sebebiyle- adaletin prensipler seviyesinde ele alınmamış olmasıdır. Bunun yerine faydacı yaklaşımda adâlet hesaplamasının bir aracı olarak kullanılır. Dahası, insanların bağlandıkları ve ürettikleri tüm değerler tek bir değer "fayda" anlayışına indirgenir. Bu mantık her ne kadar toplumsal faydayı maksimize etmek amacıyla olsa da süreç her bireyin kendi faydasını maksimize etmesinden geçmektedir. Her birey kendi faydasını maksimize etme amacıyla olmalıdır. Bu noktada kardeşlik, aile, komşuluk, akrabalık gibi sosyal bağlar boşa çıkmakta ve paylaşmak, yardımlaşmak gibi erdemler ise dışlanmaktadır. Komüniteryen bir anlayışa sahip olan Sandel özellikle bu durumun toplumda meydana getireceği yaralara ve olayların ahlâki boyutuna eğilmektedir. Çoğunluğun faydası için birey veya azınlık feda edilebilir mi? Sandel bu soru ve verdiği gündelik pratikten örnek olaylarla adeta faydacı görüşü savunanların vicdanına seslenmektedir. Çünkü insan saf hazzardan oluşan bir varlık değildir. Başta vicdan olmak üzere insani duygu ve erdemlere de sahiptir. Bu unsurları yok saymak veya yok etmek toplumsal sınıf ve grupları bir arada tutan sosyal bağları zayıflatacak ve kopartacaktır. Sonunda toplumsal boyutta bir dağılma ve çöküş yaşanacaktır. Bu düşüncüyü teyit için tarihe bakmak yeterlidir. Zira nice güçlü ve zengin medeniyetler (ama medeni olmayan) zayıf veya azınlıkta olanlara zulme başladıklarında büyük bir yıkılış ve çöküş yaşamışlardır. Arkalarında sadece medeniyetlerinin ihtişamlı yapılarının anıtsal kalıntıları kalmıştır. Sandel bu eleştirilerinde yalnız değildir. Rawls ve Nozick ile en bariz ortak noktaları faydacılık karşıtlığıdır. Ayrıca sonuç odaklı bir öğreti olması ve amacın fayda/menfaat olması sebebiyle Kant'ın deontolojik liberalizmi ile taban tabana zıt bir anlayışı temsil eder. Sandel de bu konuda faydacılığı insanlara, "kendi özlerinde bir amaç" olarak, saygıyı hak eden özneler olarak değil de başkalarının mutluluğu için araç olarak kullanılan nesnelere gibi baktığı için eleştirir.

Sandel'in liberal geleneğin bir temsilcisi olarak faydacılığa yönelttiği bir diğer eleştiri de faydacıların devlet politikası olarak vatandaşlarına tercih edebilecekleri bir yaşam biçimi sunmaya karşı olmalarıdır. Çünkü onlara göre bu özgürlükçü liberal görüşlere zıt olarak bireysel ve toplumsal hayata devlet müdahalesi anlamına gelmektedir. Sonucu da eninde sonunda genel mutluluğun olumsuz etkilenmesi/azalması olacaktır. Bu da faydacı öğretinin temel ilkelerine aykırıdır.

Sandel'in eleştirdiği ikinci öğreti de Liberteryanizmdir. Bireysel özgürlükleri esas alan bu öğretilerde her birey kendi yaşamına yönelik özgürce kararlar alabilmelidir. Tek sınırlaması diğer bireylerin özgürlüklerini ihlal etmemektir. Bu seviyede bir bireysel özgürlüğü sağlayabilmek için devleti mümkün olduğunca minimize etmek gerekir. Ayrıca Paternalizme ve bireylerin "kendi kendilerine zarar vermelerini" engelleyen yasalara da karşıdırlar. İkinci önemli husus ise devletin yasa koyuculuğu ile ilgili sınırlamalardır. Özellikle ahlâki yasalar koyulmasına şiddetle karşıdırlar. Yeniden dağıtımcı yasaları özgürlüklere müdahale olduğu gerekçesiyle kabul etmezler. Sandel ise bu anlayışı "dizginlenemez bir serbest piyasa anlayışı" içerdiği sebebi ile eleştirir. Ayrıca mutlak manada bireyselci bir içerik taşıdığından Sandel'in komüniter anlayışı ile çelişmektedir.

Sandel'in yoğun bir şekilde üzerinde durduğu konulardan biri de Rawls'un prosedürel liberalizm anlayışıdır. Rawls, adalet ilkelerini belirleyecek bireylerin, herkes için âdil kararlar alabilmeleri amacıyla kendileri, çevreleri ve toplumları ile ilgili her türlü bilgiden yalıtılmış olmalarını öngörür. Bu sayede kendileri ya da belli çevreler lehine karar alamazlar. Alınacak kararlarda herhangi bir ahlâki, dinsel, kültürel veya topluluk anlayışı etkili olamaz. Yani Rawls'un hedefi adalet ilkelerinin böylesi iyi yaşam ve doğru kavrayışlarından devşirilmemesi ve esinlenilmemesidir. Ancak komüniteryen düşünürler, Rawls'un orijinal pozisyondaki birey tasarımının (ahlâki öznenin) aşırı derecede soyut bir durumda olduğu görüşündedirler. Sandel'e göre de bu kuramın en temel sorunu, ahlâki öznenin bütünüyle çevresinden, tarihinden, kişisel yükümlülüklerinden ve amaçlarından soyutlanmış olarak seçim yapma pozisyonunda olmasıdır. Bu denli soyut bireycilik uygulaması ile Rawls'un hedeflediği adalet prensipleri meşrulaştırılamaz. Çünkü Rawls'un hedeflediği fark ilkesi toplumsal bir olgudur. En avantajlılar ile en az avantajlı olanlar

arasında uygulanacak yeniden dağıtımcı politikaların toplumca kabul görmesi ve uygulamada başarılı olabilmesi isteniyorsa soyut bireycilikten ziyade topluluk anlayışından yola çıkılmalıdır. Çünkü bu tür politikalar toplumsal farkındalık ve aidiyet duygularını gerektirir. Ayrıca bütünüyle kendisi, çevresi, yetenekleri, hayalleri ve kapasiteleri ile ilgili bilgilerden arındırılmış bireylerin gerekli düşünsel döngüden bile mahrum kalacağını iddia ederler. Bu durumda alacakları kararlar da “tesadüfi ve anlamsız seçimler” olacaktır.

Sonuç olarak Sandel’in konumunu tespit edecek olursak; bireyi toplumsal özelliklerinden soyutlayıp, manevi ve insani özellikleri yok sayarak tek bir öğeye (fayda) hapseden faydacılığı kesin ve net olarak reddeder. Aşırı bireyci yapısı ve toplumsal öğeler içermemesi nedeni ile Nozick’in liberal modeline mesafeli bir duruş sergiler. Kant’ın deontolojik liberalizmini aşkın/metafizik özne temelli olması nedeniyle uygulanamaz bulur. Sandel’in beklentisi gündelik ve siyasi hayatımızda içselleştirilebilecek pratiklerin sunulmasıdır. Son olarak Rawls’un eşitlikçi liberalizmi üzerine geniş değerlendirmeler yapar.

Birinci olarak; her ne kadar Rawls, teorisinde dar bireycilikten çıkıp nispeten daha toplumcu bir anlayışa yönelmiş olsa da bu Sandel’e göre yeterli olmamıştır. Ona göre Rawls’un öğretisi bireyci temalarla işlenip toplumcu neticeler alma beklentisi içerisindedir.

İkinci olarak; Rawls, Kant’ın aşkın/metafizik özne yapısından uzak durmaya çalışmasına rağmen ortak servetler ilkesi için birey ile yeteneklerini birbirinden ayırma gayreti girer. Bu ise onun gerçekçi birey tasarımından uzaklaşıp soyut birey anlayışına kaymasına sebep olmuştur.

Üçüncü olarak; yetenek ve kişisel özelliklerinden soyutlanan özne, liberal öğretideki ‘her birey özel ve farklıdır’ anlayışından uzaklaşarak, faydacı öğretide eleştirdikleri tek tip birey modeline yaklaşmış izlenimi vermektedir.

Son olarak bir Komüniteryen (Cemaatçi) olarak tanımlanan Sandel’in yaklaşımının esasını ‘Adalet erdeminin geliştirilmesi’ ve ‘Ortak İyi’ anlayışının siyasi politikalara dâhil edilmesi şeklinde özetleyebiliriz. Bu sayede yurttaşlık erdeminin, toplumsal barış ve dayanışmayla geliştirilerek siyasi ve toplumsal sorunlara daha sağlıklı çözümler bulunabileceği görüşündedir. Burada Sandel’in görüşlerinin özellikle -Rawls için yapılan eleştiride olduğu gibi- Amerika gibi

çok uluslu devletleri kapsadığını ve hatta özel olarak Amerika'yı kapsadığını söylemek yanlış olmayacaktır.



KAYNAKÇA

Alkan, Y. (2018). *J. Rawls'in İktisadi Adalet Teorisi ve Türkiye Ekonomisi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüfile:///C:/Users/ilhan/OneDrive/Masa%C3%BCst%C3%BC/ TEZ/ John%20Rawls/Ya%C5%9Far%20Alkan-J._RAWLS_IN_IKTISADI_ADALET_TEORISI_VE_T.pdf, (15.11.2019)

Alkan, Y. (2018). *J. Rawls'in İktisadi Adalet Teorisi*. İstanbul: Hiperyayın.

Alvaredo, F., Chancel, L., Piketty, T., Saez, E., & Zucman, G. (2019). *Dünya Eşitsizlik Raporu 2018*. Berlin: World Inequality Lab. <https://wir2018.wid.world/files/download/wir2018-summary-turkish.pdf>, (27.03.2020)

Anthony, A. (17 Nisan 2012). *Michael Sandel: Hayatın Büyük Sorularının Ustası*. The Guardian: <https://www.theguardian.com/theobserver/2012/apr/08/observer-profile-michael-sandel>, (04.02.2020)

Aristoteles. (2001). *Retorik*. (Çev. M. H. Doğan) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. F. Akderin) İstanbul: Say Yayınları.

Aristoteles. (2017). *Politika*. (Çev. F. Akderin) İstanbul: Say Yayınları.

Arneson, R. (2013). *Egalitarianism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/egalitarianism/> (20.03.2020)

Arnhart, L. (2013). *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*. (Çev. A. K. Bayram) Ankara: Adres Yayınları.

Ayaz, A. (2008). *Fârâbî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları Ve Etkileri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Aydınlı, Y. (2016). *Farabi'de Kozmik Uyum, Bağlılık ve Düzenin İnsani Alana Yansıması Olarak Adalet*. Uluslararası Kuran Ve Sosyal Adalet Sempozyumu, (s. 153-171). Bursa.

Azid, T., & AL Rawashdeh, O. (2017). Toplumsal Adalet, Piyasa ve Devlete İslami Bir Bakış. L. Sunar içinde, *İslam İktisadında Sosyal Adalet* (Çev. Z. Özbek, & F. Bulut). İstanbul: İktisat Yayınları.

Barnett, R. E. (2007). Anarşi Nereye? Robert Nozick Devleti Meşrulaştırdı mı? *Liberal Düşünce Dergisi* (48): 171-180. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/791650> (21.02.2020)

Bayraklı, B. (1993). Farabinin Eğitim Felsefesinde "Adalet" Kavramı. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5(6): 231-240.

Bell, D. (1993). *Communitarians and Its Critics*. Oxford: Clarendon Press.

Bentham, J. (1834). *Deontology* (Cilt Vol I). London.

Bentham, J. (1945). *The Limits Of Jurisprudence Defined*. London.

Bentham, J. (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books.

Bentham, J. (2011). *Yasamanın İlkeleri*. (Çev. B. Asal) İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.

Berzeg, K. (1993). *Liberalizm, Demokrasi, Kapı Kulu Geleneği*. Ankara: Siyasal Kitapevi.

Birbilen, S. (2014). Aristoteles'te Etik ve Politika Arasındaki İlişki. *Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar - VI Sempozyumu* (s. 63-67). İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları.

Blackburn, S. (2014). *Devlet ve Platon*. (Çev. M. B. Merve Yüksel) İstanbul, Kadıköy: Versus Kitap.

Buchanan, A. E. (1980). 'A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice. H. G. Blocker, & E. H. Smith içinde, *John Rawls' Theory of Social Justice* (s. 5-41). Ohio: Ohio University Press.

Carter, V. J., & Howard, M. W. (2019). *Income Inequality*. Encyclopaedia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/income-inequality/Reducing-inequality#accordion-article-history> (28.03.2020)

Cassirer, E. (1996). *Kant'in Yaşam ve Öğretisi*. (D. Özlem, Çev.) İstanbul: İnkılap Kitapevi.

Center for Economic and Social Justice (CESJ). (2020). *Defining Economic Justice and Social Justice*. Center for Economic and Social Justice: <https://www.cesj.org/learn/definitions/defining-economic-justice-and-social-justice/> (27.03.2020)

Cevizci, A. (1999). *İdealar Kuramı*. Ankara, Kızılay: Gündoğan Yayınları.

Cevizci, A. (2007). *Felsefeye Giriş*. Bursa: Sentez Yayıncılık.

Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi (Thales'ten Baudrillard'a)*. İstanbul: Say Yayınları.

Corbin, H. (2013). *İslam Felsefesi Tarihi* (Cilt 1). (Çev. H. Hatemi) İstanbul: İletişim Yayınları.

Çağlar, A. F. (2019, Ocak). "Yaşamın Amacı Olarak Yaşam" İnsanın Bedensel ve Zihinsel Edimlerine Temel Oluşturan "Birincil Güdü"ye Dair Bir Araştırma.

(Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
http://earsiv.medeniyet.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/314/Ahmet%20Faruk%20Caglar_%20Doktora_TR_02.pdf?sequence=1&isAllowed=y
(01.05.2020)

Çeçen, A. (1975). Hukukta Norm ve Adalet. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 32(1): 71-115.

Çeçen, A. (1993). *Adalet Kavramı*. Ankara: Gündoğan Yayınları.

Çelik, R. (2017). Adalet, Kapsayıcılık ve Eğitimde Hakkaniyetli Fırsat Eşitliği. *Fe Dergi*, 9(2): 17-29.

Dagger, R. (2004). Communitarianism and Republicanism. G. F. Gaus, & C. Kukathas içinde, *Handbook of Political Theory*. London: Sage Publications.

Davis, F. (1958). Common Law. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 15(1): 67-78.

Demir, A. (2018). *John B. Rawls "Eleştirel Bir Yaklaşım"*. Ankara: Siyasal Kitapevi.

Diş, S. B. (2017). Bentham ve Mill'in Klasik Faydacılığı Bağlamında Mutluluk Problemi. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*(7), 80-100.
<http://static.dergipark.org.tr/article-download/0bf7/53c4/8ad9/5a38b84f34835.pdf> (09.05.2020)

Duignan, B., & West, H. R. (2020, 02 28). *Utilitarianism*. Encyclopædia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/utilitarianism-philosophy>
(20.03.2020)

Dworkin, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. Londra: New York Review of Books.

Emerson, R. W. (1850). *Representative Men "Plato"*. London: John Chapman.

Erdoğan, M. (2008). Adalet ve Eşitlik. *Muhafazakar Düşünce*, 4(15).
<http://erdoganmustafa.org/wp-content/uploads/2016/10/Adalet-ve-E%C5%9Fitlik.pdf> (03.02.2020)

Eroğlu, M. (2010). John Locke'ın Devlet Teorisi. *Akademik Barış Dergisi*(21).

Eyüpoğlu, S., & Cimcoz, M. A. (2015). Devlet. Platon içinde, *Devlet* (s. X).
İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Fahri, M. (2000). *İslam Felsefesi Tarihi*. (K. Turhan, Çev.) İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

Farabi. (2001). *El-Medinetü'l Fâzıla*. (N. Danışman, Çev.) Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Farabi. (2015). *Mutluluğun Kazanılması*. (A. Arslan, Çev.) Ankara: Divan Kitap.

Farabi. (2016). *İdeal Devlet*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gorowitz, S. (1981). John Rawls: Bir Adalet Kuramı. K. R. Minegue, & A. D. Crespigny içinde, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*. İstanbul: Remzi Yayınları.

Gürbüz, A. (1999). *Hukuk Felsefesi Açısından Yararcılık Teorisi*. Ankara: Beta Yayınları.

Güriz, A. (1963). *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

Güriz, A. (1990). Adalet Kavramı. *Anayasa Yargısı Dergisi*, 7, 13-20.
https://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/anyarg7/adnan.pdf
(26.01.2020)

Güriz, A. (2018). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitapevi.

Güriz, A. (2018). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitapevi.

H.J.Störig. (2000). *İlkçağ Felsefesi (Hint, Çin, Yunan)*. (Çev. Ö. C. Güngören) İstanbul: Yol Yayınları.

Harvard University. (2019). *Michael J. Sandel Bio*. Harvard University: <https://scholar.harvard.edu/sandel/bio> (25.11.2020)

Heimsoeth, H. (2016). *Kant'ın Felsefesi*. (T. Mengüşoğlu, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hobbes, T. (2007). *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. (S. Lim, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kabadayı, T. (2013). "Hakkaniyet" Adaletin Temelidir. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(15): 49-57.

Kandemir, S. (2017). "Tehzîbü'l-Ahlâk" Eserlerinin Ahlâk Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 17(2): 237-257.

Kant, İ. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (Ü. G. İoanna Kuçuradi, Çev.) Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, İ. (2006). *Groundwork of the Metaphysics of Moral*. (M. Gregor, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.

Katzner, L. I. (1980). The Original Position and the Veil of Ignorance. G. Blocker, & E. Smith içinde, *John Rawls' Theory of Social Justice* (s. 42-70). Ohio: Ohio University Press.

Kaya, M. (2003). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Kelsen, H. (2013). Adalet Nedir? (Ç. A. Acar, Dü.) *TBB Dergisi*, 107(1301): 431-454.

Kocaoğlu, M. (2019). Robert Nozick'in Minimal Devlet Savunusu. C. C. Aktan, & A. Taner (Dü) içinde, *Liberteryenizm ve Anarko-Kapitalizm* (s. 69-90). SOBİAD Hukuk ve İktisat Araştırmaları Yayınları. https://www.researchgate.net/profile/Coskun_Can_Aktan/publication/333867063_LIBERTERYENIZM_ve_ANARKO-KAPITALIZM/links/5d09e11fa6fdcc35c1593509/LIBERTERYENIZM-ve-ANARKO-KAPITALIZM.pdf#page=69 (20.02.2020)

Kuçuradi, İ. (1998). Yirmibirinci Yüzyılın Eşiğinde Demokrasi Kavramı ve Sorunları. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 21-27.

Kymlicka, W. (2004). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. (E. Kılıç, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Locke, J. (2004). *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*. (F. Bakırcı, Çev.) Ankara: Babil Yayıncılık.

Locke, J. (2017). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. Ankara: Liberte yayınları.

Long, R. (2020). *Egalitarianism*. Internet Encyclopedia of Philosophy: <https://www.iep.utm.edu/egalitar/> (20.03.2020)

Macaulay, T. B. (1898). *Critical and Historical Essays*. Londra: Longsman Green.

MacIntyre, A. (1984). *After Virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press.

Macit, M. H. (2019). Görünmez El: Robert Nozick ve Minimal Devlet. A. Taner, & C. C. Aktan (Dü) içinde, *Liberteryenizm ve Anarko-Kapitalizm* (s. 91-102). SOBİAD Hukuk ve İktisat Araştırmaları Yayınları.

Mack, E. (2014, 06 22). *Robert Nozick's Political Philosophy*. Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/nozick-political/#NozLifTim> (20.02.2020)

Mill, J. S. (2007). *Adalet ve Fayda Arasındaki Bağlantı Üstüne*. (N. Palabıyık, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Mill, J. S. (2009). *Hürriyet Üstüne*. (Çev. M. O. Dostel) Ankara: Liberte Yayınları.

Mill, J. S. (2019). *Faydacılık*. (Çev. G. Murteza) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Miskeveyh, İ. (2018). *Tehzibu'l-Ahlak ve Tathiru'l-A'râk (Ahlak Eğitimi)*. (Çev. C. T. Abdulkadir Şener) İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York.

Nozick, R. (2006). *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. (Çev. A. Oktay) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

OECD. (2019). *Income Inequality and Poverty*. OECD: <https://www.oecd.org/social/inequality-and-poverty.htm> (27.03.2020)

Olguner, F. (1993). *Fârâbi*. İzmir: Akademi Kitabevi.

Osmanoğlu, Ö. (2011). *Ortaçağ Siyaset Felsefesinde Adalet*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Öktem, Ü. (2007). Kant Ahlakı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (18): 11-22.

Özgen, M. K. (2018). Farabi'nin Adalet Anlayışı (Hak, Liyakat ve Pay Teorisi). *Temaşa* (8): 43-63.

Öztürk, A. (2013). *Liberal Adalet "Çağdaş Liberal Siyaset Felsefesinde Adalet Sorunu: Rawls, Hayek, Nozick Örneği"*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.

Platon. (1942). *Menon*. (Çev. A. Cemgil) Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Platon. (2010). *Mektuplar, 7. Mektup*. (Çev. F. Akderin) İstanbul: Say Yayınları.

Platon. (2013). *Devlet (Politeia)*. (Çev. S. Asaf, Dü., & V. A. Cenk Saraçoğlu) İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.

Platon. (2015). *Devlet*. (Çev. F. E. Belgin Sunal, Dü., & M. A. Sabahattin Eyüboğlu) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2017). *Sokrates'in Savunması*. (Çev. C. Çetinkaya) İstanbul: Say Yayınları.

Pomerleau, W. P. (2019). *Western Theories of Justice*. Internet Encyclopedia of Philosophy: <https://www.iep.utm.edu/justwest/#SH5b> (04.02.2020)

Rawls, J. (1971). *A Theory Of Justice*. USA: Harvard University Press.

Rawls, J. (1971). *A Theory Of Justice*. England: Oxford.

Rawls, J. (1975). Fairness to Goodness. *Philosophical Review*, 84(4).

Rawls, J. (2006). *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rawls, J. (2018). *Bir Adalet Teorisi*. (Çev. V. A. Coşar) Ankara: Phoenix Yayınevi.

- Ross, W. D. (2017). *Aristoteles*. (Çev. A. Arslan) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Ryan, A. (1997). John Rawls. Q. Skinner içinde, *Çağdaş Temel Kuramlar* (Çev. A. Demirhan) s. 133-156. Vadi Yayınları.
- Sabine, G. (2000). *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*. (Çev. Ö. Ozankaya) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Sağlam, R. (2007). Liberal Adaletin İki Farklı Görünümü: John Rawls Ve Robert Nozick “Hakkaniyet Olarak Adalet” Eleştirisinden “Yetkisel Adalet” Eleştirisine. *Erzincan Üniversitesi Hukuk Felsefe Dergisi*, 181-2017. <https://hukukdergi.ebyu.edu.tr/wp-content/uploads/2015/10/2007-1-10.pdf> (22.02.2020)
- Sandel, M. J. (2014). *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*. (Çev. A. E. Zeybekoğlu) Ankara: Dost Kitapevi.
- Sandel, M. J. (2015). *Paranın Satın Alamayacağı Şeyler*. (Çev. M. Kocaoğlu) Ankara: Ekşi Kitaplar.
- Sandel, M. J. (2018). *Adalet "Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?"*. (Çev. D. M. Kocaoğlu) Ankara: Ekski Kitaplar.
- Sarfati, M. (2005). Rasyonalite Ve Neoklasik Kuram. *Ekonomik Yaklaşım Dergisi*, 16(57), 103-130. <http://www.ekonomikyaklasim.org/fulltext/94-1395673474.pdf> (05.01.2020)
- Sunar, C. (1967). *İslam Felsefesi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Sunar, C. (1980). *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Tannenbaum, D. G., & Schultz, D. (2007). *Siyasi Düşünce Tarihi*. (Çev. F. Demirci) Ankara: Adres Yayınları.

Topakkaya, A. (2008). Adalet Kavrami Bağlamında Aristoteles - Platon Karşılaştırması. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 27-46.

Torun, Y. (2005). *Demokrasi ve Cumhuriyet*. Ankara: Orion Yayınevi.

Turan, R. (2016). Fârâbi Düşüncesinde Adalet: Dağıtıcı Ve Düzeltici Adalet Kavramlarının Yansımaları. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi XL*, 30(40): 53-71.

Tütüncü, K. (2014). Michael J. Sandel, Kamusal Felsefe Ve Adalet. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(25), 475-490. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/183136> (13.01.2020)

Tüzen, M. A. (2017). Liberal Öğretinin Komüniteryan Eleştirisi. *Mavi Atlas*, 5(2): 517-529.

Wood, A. W. (2009). *Kant*. (Çev. A. Kovanlıkaya) Ankara: Dost Kitapevi.

Wren, T. E. (2018). Liberal - Komüniteryen Tartışması. (Ç. C. Beysanoğlu, Dü.) *Liberal Düşünce Dergisi*(91-92), 201-205. <file:///C:/Users/ilhan/OneDrive/Masa%C3%BCst%C3%BC/TEZ%20Kaynaklar%C4%B1/Sandel%20makaleleri/Liberal%20-%20Kom%C3%BCnitereyen%20Tart%C4%B1%C5%9Fmas%C4%B1-%20Thomas%20E.%20Wren.pdf> (15.03.2020)

Yayla, A. (1998). *Liberalizm*. Ankara: Liberte Yayınları.

Yayla, A. (2014). *Siyaset Teorisine Giriş*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Yazıcı, A. (2015). Saygı Ölçeğinin Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması. *Turkish Studies*, 10(14), 769-780.

Yeke, Y. K. (2007). *Aristoteles'in Demokrasi Anlayışında Kamusal İyi'nin Belirlenmesi*. Ankara: Ebabil Yayıncılık.

Yeşilyaprak, F. (2004). *Aziz Augustinus Ve Asli Günah Anlayışı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Enstitüsü.

