

T.C.
CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İKTİSAT ANABİLİM DALI
İKTİSADİ GELİŞME VE ULUSLARARASI İKTİSAT PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

GENEL OLARAK ADALET TEORİLERİ VE
TÜRKİYE'DE GELİR DAĞILIMI (1980'DEN GÜNÜMÜZE)

HAZIRLAYAN
HASAN TAHSİN YÖYEN

DANIŞMAN
PROF.DR. BÜNYAMİN DURAN

MANİSA

2015

ÖZET

Adalet, ilk insandan son insana kadar beraber yaşamada gerekli olan önemli bir ilkedir. Bu nedenle John Rawls adaleti tüm diğer değerlerin üzerinde görmüş, diğer değerlerin bir Arşimet Noktası olarak adalet ilkesiyle değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Gerçekten adalet ilkesi hemen her düşünür ve filozofun ilgisini çekmiş ve bu konuda teori geliştirmelerine neden olmuştur. Bu konuda düşünürler genelde iki kampa ayrılmış, bir kısmı adaleti “faydacı” bir yaklaşımla ele alarak kişinin çıkarını ve başarısını güvence altına alan yapıların adaletli yapılar olduğunu ileri sürerek adaleti “çıkar” ve “fayda”yla bağlantılı kılarken diğer kısmı adaletin ‘tarafsızlık’ cephesine vurgu yaparak adaleti ahlaki bir çerçeveye oturtup çıkar ve başarıdan bağımsızlaştırmaya çalışmıştır. Öte yandan adaletle ilgili tartışmalar bir taraftan adaletin kaynağının ne olduğu (İlahi mi, doğal mı, insani mi, prosedürel mi) konusunda yoğunlaşırken, diğer taraftan o ilkelerin gerçek hayata nasıl uygulanacağı konusuna yoğunlaşmıştır. Adalet tartışmalarında doğal olarak en yakıcı ve hararetli tartışmalar ülkede üretilen sosyal hasılanın sınıf, bölge ve bireyler arasında nasıl dağıtılacağı sorunu üzerinde olmaktadır. Buna genelde kısaca gelir dağılımı sorunu adı verilmektedir.

Bu çalışmada, ilk olarak geçmişten günümüze “adalet nedir?” sorusu etrafında düşünce geliştiren filozoflarından “Platon”dan başlayıp çağımızın en önemli adalet teorisini geliştiren Amerikalı düşünür “John Rawls”a kadar geniş bir düşünürler silsilesini inceleyeceğiz. İzleyen bölümlerde ise 1980 sonrasında Türkiye’deki gelir dağılımını çeşitli başlıklar altında ampirik verilere dayanarak ele alacak ve gelişmeleri “adalet” kavramı çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

ABSTRACT

Justice is an important principle required for cohabitation from the first humankind to the last one. Therefore John Rawls placed justice over all of the other values and he argued that the other values should be evaluated through justice as the Archimedes Point. In fact the principle of justice has attracted nearly all of the philosopher and thinker and caused them to develop theories on this issue. With regard to this issue, the philosophers in general divide into two camps; while some of them has dealt with justice through utilitarian approach and claimed that the structures guaranteeing the success and the interest of the person are just structures thus they have linked the justice with “interest” and “benefit”, the others have emphasized the “impartiality” side of justice and framed the justice with ethics and have tried to liberalized it from the success. On the one hand the discussions concerning justice focuses what the source of justice is (whether it is divine or natural or humane or procedural), on the other hand how these principles can be applied to the real life is focused. The most caustic and heated debates deal with the problem how the social proceeds produced in the country is to be distributed among the classes, regions and individuals. This is briefly called as problem of distribution of income.

In this study, we will examine a wide range of philosophers starting from “Plato” one of the philosophers developing ideas with regard to the question of “what is justice?” from past to present to American “John Rawls” developing the most significant justice theory of our era. In the following parts, the distribution of income in Turkey after 1980 is discussed under different titles based on empirical data and the developments are tried to be assessed in the framework of “justice” notion.

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “GENEL OLARAK ADALET TEORİLERİ ve TÜRKİYE’DE GELİR DAĞILIMI (1980’DEN GÜNÜMÜZE)” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak 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.

Tarih

.../.../2015

Hasan Tahsin YÖYEN

TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 21.01.2015 tarih ve 2/4 sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisans Üstü öğretim Yönetmeliği'nin 24. Maddesi gereğince Enstitümüz İktisat Anabilim Dalı İktisadi Gelişme ve Uluslararası İktisat Yüksek Lisans Programı öğrencisi Hasan Tahsin YÖYEN'in "Genel Olarak Adalet Teorileri ve Türkiye'de Gelir Dağılımı (1980'den Günümüze)" konulu tezi incelenmiş ve aday 29.01.2015 tarihinde saat 11:30'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra, 30 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerine sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

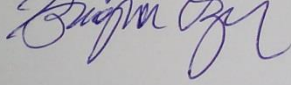
BAŞARILI olduğuna	<input checked="" type="checkbox"/>	<u>OY BİRLİĞİ</u>	<input checked="" type="checkbox"/>
DÜZELTME yapılmasına	* <input type="checkbox"/>	<u>OY ÇOKLUĞU</u>	<input type="checkbox"/>
RED edilmesine	** <input type="checkbox"/>	ile karar verilmiştir.	

* Bu halde adaya 3 ay süre verilir.

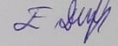
** Bu halde adayın kaydı silinir.

BAŞKAN
Prof.Dr. Bünyamin DURAN
(Danışman)

ÜYE
Doç.Dr. Buğra ÖZER



ÜYE
Yrd.Doç.Dr. Ece DEMİRAY EROL



*** Tez, burs, ödül veya Teşvik prog. (Tüba, Fullbright vb.) aday olabilir

Tez, mutlaka basılmalıdır

Tez, mevcut haliyle basılmalıdır

Tez, gözden geçirildikten sonra basılmalıdır.

Tez, basımı gereksizdir.

Yüksek Öğretim Kurulu Dokümantasyon Merkezi Tez Veri Giriş Formu

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın konusu, yönlendirilmesi, sonuçların değerlendirilmesi ve yazımı aőamasında yapmış olduğu büyük katkılardan dolayı birlikte çalıőmaktan onur duyduğum tez danıőmanım sayın Prof. Dr. Bünyamin DURAN'a, her konuda öneri ve eleőtirileriyle yardımlarını gördüğüm hocalarıma ve arkadaőlarıma teşekkür ederim.

Sadece bu çalışma boyunca değil hiçbir zaman maddi ve manevi desteğini esirgemeyen, her baőarımda en büyük paya sahip olan annem baőtta olmak üzere tüm aileme teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
YEMİN METNİ	iii
TEZ SAVUNMA TUTANAĞI	iv
Yüksek Öğretim Kurulu Dokümantasyon Merkezi Tez Veri Giriş Formu	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xii
ŞEMALAR LİSTESİ.....	xiii
TABLolar LİSTESİ.....	xiv
KISATMALAR LİSTESİ.....	xv
Ek Liste.....	xvi
GİRİŞ.....	1
1. Çalışmanın Amacı.....	2
2. Çalışmanın Önemi.....	2
3. Çalışmanın Yöntemi.....	3
4. Yararlanılan Kaynaklar.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK ADALET TEORİLERİ

I- GENEL OLARAK ADALET

1.1. Kavram Olarak Adalet.....	4
--------------------------------	---

II- MODERN DÖNEM ÖNCESİ ADALET TEORİLERİ

1.2. Platon'da Adalet.....	9
----------------------------	---

1.3. Aristoteles'te Adalet.....	12
---------------------------------	----

III- İSLAMİ GELENEKTE ADALET

1.4. İslami Mezheplerde Genel Olarak Ahlak.....	16
---	----

1.4.1. Mutelize'de Ahlak.....	17
-------------------------------	----

1.4.2. Eşariler'de Ahlak.....	18
-------------------------------	----

1.4.3. Maturidiler'de Ahlak.....	19
----------------------------------	----

1.5. Bazı Müslüman Düşünürlerde Genel Olarak Adalet.....	20
--	----

1.5.1. Farabi'de Adalet.....	21
------------------------------	----

1.5.2. İbn-i Sina'da Adalet.....	24
----------------------------------	----

1.5.2.1. Vahiy-Adalet İlişkisi.....	27
-------------------------------------	----

1.5.2.2. İşbölümü ve Kent Uygarlığı.....	28
--	----

1.5.2.3. Ekonomi ve Adalet.....	29
1.5.3. Gazali'de Adalet.....	32
1.5.4. İbn-i Rüşd'de Adalet.....	35
1.5.5. İbn-i Haldun'da Adalet.....	39
1.5.6. Said Nursi'de Adalet.....	43

IV- MODERN DÖNEM ADALET TEORİLERİ

1.6. Kant'ta Adalet.....	48
1.7. Marx'ta Adalet.....	52
1.8. John Rawls'ta Adalet.....	56
1.8.1. Rawls'un Amacı.....	57
1.8.2. Rawls'un Kullandığı Araçlar.....	58
1.8.2.1. Fıtrat Durumu.....	58
1.8.2.2. Bilgisizlik Şalı ve Rasyonellik.....	58
1.8.3. Rawls'un Ulaştığı Sonuçlar.....	59
1.8.3.1. Hak İlkesi.....	59
1.8.3.2. Adalet İlkesi.....	60
1.8.4. İlkelerin Pratik Hayata Uygulanması.....	61
1.8.4.1. Makûliyet ve Rasyonellik.....	62
1.8.4.2. Makûl Çoğulculuk ve Makûl Kapsamlı Doktrinler.....	63
1.8.4.3. Siyasal İnşacılık ve Örtüşen Görüş Birliği Fikri.....	64

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE GELİR DAĞILIMI (1980'DEN GÜNÜMÜZE)

I- GENEL OLARAK TÜRKİYE EKONOMİSİ (1980'DEN GÜNÜMÜZE)

2.1. 1980 Yılı Sonrası Türkiye Ekonomisine Genel Bir Bakış.....	69
2.1.1. Gayrisafi Yurtiçi Hasıla.....	69
2.1.2. Dış Ticaret.....	70
2.1.3. Enflasyon.....	72
2.1.4. İstihdam ve İşsizlik.....	73

II- GELİR DAĞILIMI: TANIM VE TEORİLER

2.2. Genel Olarak Gelir Dağılımı ve Teorileri Hakkında.....	75
---	----

III- GELİR DAĞILIMI TÜRLERİ VE TÜRKİYE'DEKİ DURUM

2.3. Fonksiyonel Gelir Dağılımı.....	79
2.3.1. Türkiye'de Fonksiyonel Gelir Dağılımı.....	80
2.4. Kişisel Gelir Dağılımı.....	84
2.4.1. Türkiye'de Kişisel Gelir Dağılımı.....	84
2.5. Sektörel Gelir Dağılımı.....	87
2.5.1. Türkiye'de Sektörel Gelir Dağılımı.....	88

2.6. Bölgesel Gelir Dağılımı.....	91
2.6.1. Türkiye’de Bölgesel Gelir Dağılımı.....	92
2.7. Türkiye’de Gelir Dağılımında Öngörülen Gelişmeler ve Hedefler.....	96
SONUÇ.....	99
KAYNAKÇA.....	102

ŞEKİLLERİ LİSTESİ

Şekil No	Şekil İsmi	Sayfa No
Şekil 1	Lorenz Eğrisi	77

ŞEMALAR LİSTESİ

Şema No	Şema İsmi	Sayfa No
Şema 1	İbn-i Sina'da Ekonomik Yapı	30

TABLULAR LİSTESİ

Tablo No	Tablo İsmi	Sayfa No
Tablo 1	Türkiye’de Fonksiyonel Gelir Dağılımı (1987-2005)	81
Tablo 2	Türkiye’de Fonksiyonel Gelir Dağılımı (2006-2013)	83
Tablo 3	Türkiye’de Kişisel Gelir Dağılımı (1978-2013)	85
Tablo 4	Türkiye’de GSYH’nin Sektörel Dağılımı	89
Tablo 5	Türkiye’de 1980 Sonrası Sektörlerin Büyüme Hızları	90
Tablo 6	Türkiye’de GSYH’nin Bölgesel Dağılımı (1987-2001)	93
Tablo 7	İBBS Düzey 2 Bölgelerinde Gayrisafi Katma Değerler	95
Tablo 8	GSYH’nin Sektörel Dağılımı (2014-2017)	98

KISALTMALAR LİSTESİ

A.	Anadolu
A.Ş.	Anonim Şirketi
C.	Cilt
çev.	Çeviren
DİE	Devlet İstatistik Enstitüsü
GSYH	Gayrisafi Yurtiçi Hasıla
haz.	Hazırlayan
İBBS	İstatistik Bölge Birimleri Sınıflaması
öl.	Ölüm yılı
s.	Sayfa
S.	Sayı
T.C.	Türkiye Cumhuriyeti
TÜİK	Türkiye İstatistik Kurumu
vd.	Ve diğerleri

Ek Liste

İBBS Düzey 2 Bölgeleri

TR	Türkiye
TR10	İstanbul
TR21	Tekirdağ, Edirne, Kırklareli
TR22	Balıkesir, Çanakkale
TR31	İzmir
TR32	Aydın, Denizli, Muğla
TR33	Manisa, Afyon, Kütahya, Uşak
TR41	Bursa, Eskişehir, Bilecik
TR42	Kocaeli, Sakarya, Düzce, Bolu, Yalova
TR51	Ankara
TR52	Konya, Karaman
TR61	Antalya, Isparta, Burdur
TR62	Adana, Mersin
TR63	Hatay, Kahramanmaraş, Osmaniye
TR71	Kırıkkale, Aksaray, Niğde, Nevşehir, Kırşehir
TR72	Kayseri, Sivas, Yozgat
TR81	Zonguldak, Karabük, Bartın
TR82	Kastamonu, Çankırı, Sniop
TR83	Samsun, Tokat, Çorum, Amasya
TR90	Trabzon, Ordu, Giresun, Rize, Artvin, Gümüşhane
TRA1	Erzurum, Erzincan, Bayburt
TRA2	Ağrı, Kars, Iğdır, Ardahan
TRB1	Malatya, Elazığ, Bingöl, Tunceli
TRB2	Van, Muş, Bitlis, Hakkari
TRC1	Gaziantep, Adıyaman, Kilis
TRC2	Şanlıurfa, Diyarbakır
TRC3	Mardin, Batman, Şırnak, Siirt

GİRİŞ

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm kendi içinde 4 başlığa ayrılmıştır. Bu bölümde ilk olarak adalet kavramsal açıdan ele alınmıştır. Bölümün ikinci kısmında, Antik dönem filozoflarından “Platon” ve “Aristoteles”in adalet teorilerine yer verildikten sonra üçüncü kısma geçilmiş ve İslami gelenekte adaletle değinilerek akabinde “Farabi”, “İbn-i Haldun”, “İbn-i Sina” gibi İslam filozoflarının adalet teorileri açıklanmıştır. Birinci bölümün son kısmında ise, Modern dönem düşünürlerinden “Kant” ve “Marx” için “adalet nedir?” sorusuna cevap verilmeye çalışılmış ve “Bir Adalet Teorisi” adlı eseriyle son yıllara damgasını vuran John Rawls’un adalet teorisi ortaya konmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümü ise üç ana başlık altında toplanır. İlk olarak gelir dağılımını inceleyeceğimiz ülkemizin 1980 yılından günümüze uzanan süreçte ekonomik durumunu görebilme amacı ile ekonominin genel durumuna kısaca değinilmiştir.

Bu bölümün ikinci kısmında genel olarak gelir dağılımının tanımı yapılmış ve iktisat literatüründeki gelir dağılımı teorilerinden kısaca söz edilmiştir. Üçüncü kısımda ise sırasıyla gelir dağılımının türleri açıklanmış ve akabinde ampirik verilerle Türkiye’deki durum ortaya konmuştur. Bu başlıkların hemen ardından “Türkiye’de Gelir Dağılımında Öngörülen Gelişmeler ve Hedefler”e değinilmiş ve nihayetinde çalışmada ulaşılan sonuçların açıklanmasına geçilmiştir.

1. Çalışmanın Amacı

Çalışmanın amacı, İlkçağdan günümüze çeşitli düşünürlerin adalet hakkındaki görüşlerini incelemek ve 1980 yılı sonrası Türkiye’de gelir dağılımındaki gelişmeleri ampirik olarak ele alıp değerlendirmektir. Adalet konusu, özellikle Amerikalı düşünür John Rawls’un “Bir Adalet Teorisi” adlı kitabını 1971 yılında yayınlamasıyla ciddi şekilde gündeme gelmiştir. Adalet olgusunu sadece iktisatçılar değil, aynı zamanda hukukçular, siyaset bilimcileri, sosyologlar, felsefeciler de gündemlerine almış yoğun bir şekilde tartışmaya başlamıştır. Tartışmanın odağında üretilen değerlerin toplumun çeşitli kesimleri arasında adil olarak nasıl dağıtılacağı düşüncesi yatar. Biz de bu çalışmada bir yüksek lisans tezi çerçevesinde adalet teorileriyle Türkiye’deki gelir dağılımının değerlendirilmesi yapmaya çalışacağız.

2. Çalışmanın Önemi

Adalet kavramı insanlık tarihi boyunca tartışılmalı olan önemi aşikar olan bir kavramdır. Son yıllarda, John Rawls’un Bir Adalet Teorisi ve ardından Siyasal Liberalizm adlı eserleri ile tartışma yeniden alevlenmiştir. Böyle bir ortamda “Adalet nedir?” sorusu hepimizin zihninde yer edinmiştir. Gelir dağılımı ise, makroekonomide önemli bir kalem olmasının yanı sıra sosyal açıdan üzerinde durulması gereken bir kavramdır. Özellikle son yıllarda süregelen tartışmalarla beraber ekonomik büyümenin yanı sıra bu büyümenin kime ne oranda fayda sağladığı yani gelir dağılımının nasıl bir seyir izlediği önem kazanmıştır. Bu noktada “Ülkemizde gelir dağılımı ne kadar adaletli?” sorusu akıllara düşer. Bu çalışma ile zihnimizde canlanan bu tip sorulara cevap verebileceğimizi düşünüyoruz.

3. Çalışmanın Yöntemi

Araştırmada kaynak-belge tarama yöntemi kullanılacak, hem teorik bilgilere hem de istatistiki verilere yer verilecektir. İlgili düşünürlerin teorileri için, konuyla ilgili kendi eserleri veya bu konuda yardımcı olabilecek diğer eserler araştırılacaktır. Gelir dağılımı ve türleri yine ilgili kitap ve makaleler ile açıklanacak ve Türkiye’de 1980 yılı sonrası gelir dağılımını ortaya koyabilmek için istatistiki veriler elde edilecektir.

4. Yararlanılan Kaynaklar

Çalışmada düşünürlerin adalet teorilerinin ortaya konması için, ilgili eserleri temel alınacak, ek olarak bu düşünürlerin adalet görüşleriyle ilgili kitap ve makalelerden de yararlanılacaktır. Örneğin, John Rawls’un adalet teorisi: “Bir Adalet Teorisi” ve “Siyasal Liberalizm” adlı eserleri temel alınarak anlatılacaktır. Gelir dağılımı kavramının anlatımında, Ömer Aksu’nun “Gelir ve Servet Dağılımı” eseri başta olmak üzere birçok kaynaktan yararlanılacaktır. Türkiye’de 1980 yılı sonrası gelir dağılımı ise, elbette başta TÜİK olmak üzere T.C. Kalkınma Bakanlığı gibi kurumların internet siteleri ve bu kurumların basımlarından yola çıkılarak sergilenecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK ADALET TEORİLERİ

I- GENEL OLARAK ADALET

1.1. Kavram Olarak Adalet

Adalet kavramı yüzyıllardan beri insanlık tarihinde tartışılmalayan bir kavramdır. Bununla birlikte tarihte adalete atfedilen anlamlar da dönemden döneme değışikliğe uğramıştır. Düşünürlerin adalet hakkındaki görüşleri de elbette farklılık göstermiştir. Burada kısaca genel olarak adalet kavramından bahsedilecek daha sonra tarih boyunca çeşitli düşünür ve geleneklerdeki adalet anlayışı incelenecektir.

Eski Yunan'da adalet, adaletsizlik olgusuna dayanılarak tanımlanmıştır. Bu noktada Heraklitos'un şu sözü akıllara gelir: "Eğer adaletsizlik olmasaydı adaletin ismini bilmezlerdi". Yani adalet kavramı reddetme yoluyla belirlenmiştir (Güriz, 1990, s. 13). Ancak bu tanımın ne o çağda ne de günümüz için yeterli olduğunu söylemek güçtür. Eski Yunan'da ahlak ve hukuk kavramları arasında bir ayırım yapılmamış, adalet iyilik sevgisi olarak benimsenmiştir.

Roma'da ise adalet hakkında hukuki bir tanım görmekteyiz. Romalı hukukçu olan Ulpian adaleti, herkese payına düşeni vermek için sürekli çalışılması, şeklinde tanımlar. Kant'ta daha geniş bir tanım söz konusu ise de adalete değinirken bahsettiği onurlu yaşamak, kimseye zarar vermemek ve herkese payına düşeni vermek ilkelerinden sonuncusu klasik adalet tanımıyla aynı kapıya çıkar (Güriz, 1990, s. 14). Hobbes ise adaleti yapılan bir sözleşmeye uygun davranma biçiminde tanımlar. Ona göre sözleşmeyi bozmak, sözleşmeye aykırı davranmak adalet dışı bir şeydir. Söz verip

yerine getirmemeyi adaletsizlik olarak tanımlayan Hobbes, adaletsiz olmayan her şeyin adil olduğunu söyler.

Kelime kökü olarak baktığımızda Arapça bir kelime olan adalet ‘adl’ kökünden türemiştir. Bir şeyi yerli yerine koyma anlamına gelen “adalet” genelde zulüm karşıtı bir kelime olan “hak” ile eşanlamlı olarak kullanılır (Bulaç, 2005, www.koprudergisi.com). Burada kelime köküyle adaletle atfedilen anlam arasındaki ilişki de göze çarpar niteliktedir. Bir şeyi yerine koyma ile herkese payına düşeni verme arasında gayet tabii bir ilişki kurulabilir. Paylaşımaya konu olan şeyin bir bölümü ya da tamamı aslında o kişiye aittir. Yani o şeyin yeri orasıdır. Her şeyin yerli yerinde olması adalettir.

Adalet kavramına hukuki açıdan baktığımız zaman karşımıza tabii hukuk ve hukuki pozitivizm teorileri çıkar. Tabii hukuk adalet kavramını her çağda kendine göre tanımlamış, bu kavramı teorilerinin temeline oturtmuştur. Hukuki pozitivizm ise bu tanımları eleştirmiş, adalet kavramının bir değer olarak bilinemeyeceğini bu sebepten de tanımlanamayacağını ileri sürmüş, hukuk biliminin inceleme alanının dışına itmiştir.

Tabii hukuk düşüncesinde adalet önemli bir yere sahiptir. Tabii hukukçular insan vicdanının adalet fikrini içinde barındırdığını ve adaletin hukukun yüksek idealini oluşturduğunu savunmuşlardır (Güriz, 1990, s. 15). Bu düşüncede adalet öyle bir yerdedir ki “adil olmayan kanun, kanun değildir” anlayışı hakimdir (Gözler, 2008, S. 78). Adalet adeta tabii hukukun temel taşlarından biridir.

Adalet kavramının eşitlik ve rasyonellik gibi unsurları bulunur. Deneyden bağımsız olarak ele alınan bu kavram eşitlik düşüncesiyle ilişkilidir. Ancak hukuk düzeninde bireyler reşit olan ve olmayan gibi farklı hukuki statülerde bulunurlar, bu sebepten söz edilen eşitlik mutlak bir eşitlik değildir. Zaten farklı durumlarda

bulunanlara farklı uygulamalarda bulunulması eşitlik ilkesi ile çelişmez. Örneğin, geliri yüksek olandan daha çok, geliri az olan daha az vergi alınması (Güriz, 1990, s. 15).

Bireye yapılacak uygulamaların belli kurallara dayanması ise rasyonellik unsurundan ileri gelir. Yani yapılacak uygulamalar belli kurallar ile önceden belirlenmeli bu süreçte sübjektif hareket edilmesine izin verilmemelidir. Böylece hukuk kurallarının objektif bir şekilde uygulanması ile adalet arasında bir paralellik olduğu görülebilir. Bu durum yukarıda belirttiğimiz “adil olmayan kanun, kanun değildir” fikriyle ilişkilidir. Sübjektif hareket edilen bir uygulamada adil olduğundan söz edemeyiz. Tabii hukukçuların, pozitif hukukun haklılığının (veya doğruluğunun, iyiliğinin) ölçütü saydıkları “adalet” yok ise hukukun geçerliliği de yoktur (Güriz, 1990, s. 16).

Adalet kavramını çok önemli bir yere oturtan tabii hukuk, bu kavramı çağdan çağa farklı şekillerde tanımlamıştır. İlk Çağ’da tabiata uygun olan şey adil, aykırı olan ise adil değildir. Örneğin, güçlü hayvanların zayıfları avlayıp yok ettiği bir doğada insanların da bu şekilde davranmaları adil sayılabilirdi. Orta Çağ’da adaletli olma durumu tanrının emirlerine uygun olma ile bağlantılıdır. Yani o dönemki tabii hukukçulara göre hukukun kaynağı tanrıdır. Dolayısıyla tanrının emirlerine ters düşen uygulamalar adil değildir. Yeni Çağ’da ise “akıl” işin içine girer. İnsan aklına ters düşmeyen adildir. Burada da yine tüm insanlığı kapsayan tabii hukuk kuralları vardır ancak bu kurallar insan aklının doğasından kaynaklanır. Örneğin, başkasına ait olanı geri vermek, başkalarının haklarına saygı göstermek gibi tabii hukuk kuralları insan aklına uygun olduğundan geçerlidir. Bu kurallara uygun olan şeyler de adil olacaktır (Gözler, 2008, s. 80). Burada adaletin ahlaki bir erdem ya da erdemlerin toplamı olarak sunulduğunu da düşünmekteyiz. Aslında dürüst, saygılı, kötü davranışlardan kaçınan ahlaki bir bireyin adil olduğundan bahsedilmiştir.

Hukuki pozitivizm yaklaşımı ise hem tabii hukuk yaklaşımına, hem de adaletin tanrı tarafından belirlenmesi düşüncesine karşı çıkar. Pozitivist hukukçulara göre adaletin hangi kaynağa dayandırılarak temellendirileceği önemlidir. Onlara göre: Örneğin, adaletin İlk Çağ'daki tanımını esas aldığımızda güçlü insanların zayıfları ezmesini normal karşılamamız gerekir. Ya da Orta Çağ'daki egemen olan ilahi adalet düşüncesini esas aldığımızda tanrının var olduğunu ve tanrının adil biri olduğunu kabul etmemiz gerekir. Oysa tanrının varlığı bilimsel olarak kanıtlanamaz. Bilim tarafından kanıtlanması mümkün olmayan bir varlığın da neyin adil neyin gayr-ı adil olduğunu belirlenmesi beklenemez. Pozitivist hukukçulara göre geriye sadece insan kalmakta, adaleti bizzat insanın belirlemesi istenmektedir (Gözler, 2008, s. 83-84).

Ayrıca adaleti iktidarın ve vatandaşların belirlemesi gibi düşünceler de mevcuttur. Ancak ilkinde iktidarın kendi koyduğu kanunun adil olup olmadığını yine kendisinin belirlemesi durumu ortaya çıkar ki bu bir kısır döngüye neden olacağından mantığa uygun düşmez. İkinci yöntemde ise öznellik söz konusu olur. A kişisine göre adil olan bir kanun B kişisine göre adil olmayabilir (Gözler, 2008, s. 84-85). Herkes için adil bir düzen kurup herkesin mutlu olmasını sağlamak mümkün değildir. A'nın mutluluğu zaman zaman B'nin mutluluğu ile ters düşebilir aralarında bir çıkar çatışması olabilir ve bu çatışmanın çözümü de mümkün olmaz. Çünkü akıl ile kimin çıkarından fedakârlık edeceğini ya da neden edeceğini objektif olarak söyleyemeyiz. (Keyman, 1978, s. 31).

Adaletin eşitlik olarak ele alındığı durumda da çeşitli sorunlar karşımıza çıkmaktadır. Eşitlik olarak adalet, eşitlere eşit, eşit olmayanlara ise farklı davranılması anlamına gelir. Burada da karşımıza A'nın B'ye eşit olup olmadığının nasıl belirleneceği sorunu çıkar. Kimler kimlerle eşittir? Eşit ise neye göre, neden eşittir? Eşit değilse neden eşit değildir ve bu durumda kime ne kadar hak verilmelidir? Bu gibi soruların cevabını veremediğimiz sürece kanunların adil olup olmadığı konusunda akıl yürütemeyiz (Keyman, 1978, s. 32).

Ayrıca hukuki pozitivizme göre adalet bir değerdir. Yani somut, fiziki bir varlık olmayıp soyut bir kavramdır. Bilim yalnızca olgusal yargıları deneylerle objektif olarak doğrulayabilir. Değerler ampirik olarak incelenemez. Çünkü bu değerler gerçek dünyada var olmadığından bilimin içeriğine dahil olamazlar. Bu değer yargılarının her bireyin öznel alanında reel olarak var olduğunu varsaysak bile bu yargılar değişken olacağından bilinemezler (Gözler, 2008, s. 86-87).

Sonuç olarak yukarıda bahsettiğimiz nedenlerden dolayı adaletin tanımı yapılamayacağından ya da bir değer yargısı olan adaletin gerçek dünyada var olmadığı bu sebeple ampirik olarak incelenemeyeceği tezinden yola çıkarak hukuki pozitivizm adalet kavramını hukuk biliminin inceleme alanının dışında tutar.

II- MODERN DÖNEM ÖNCESİ ADALET TEORİLERİ

1.2. Platon'da Adalet

Antikçağ felsefesinin sistem kuran iki filozofundan biri olan Platon, adalete öğrencisi Aristoteles'ten çok daha fazla yer vermiştir. Devlet felsefesini oluştururken adaleti temel alan Platon, aslında adalet kavramının bir devlet ve toplumda en iyi şekilde nasıl uygulanacağını göstermeye çalışmaktadır (Topakkaya, 2008, s. 28).

Platon, Devlet adlı kitabında adalet kavramı ile yoğun bir şekilde uğraşmış, adaletin içeriğini araştırmıştır. Bunun yanı sıra adaletin devlette nasıl uygulanması gerektiği ve ideal devlet konuları ile de ilgilenmiştir. Plato ilgili eserinde adaletle ilgili konuya Sokrates tarafından ortaya atılan “adalet nedir?” sorusu ile başlar ve tartışmayı bir diyalog şeklinde sürdürür. Eserde adaletin özü iki karşıt grup tarafından tartışılır. Bir tarafta toplumsal düzeni sağlamak için temel ilke olarak evrensel ve ebedi ahlak anlayışını savunan Sokrates, diğer tarafta ise zaman ve alışkanlıklara, geleneklere göre değişebilen bir anlayışa sahip sofistler yer alır. Gerçekten Platon'un çok erken bir dönemde başlatmış olduğu bu tartışma günümüzde bile canlılığını sürdürmektedir (Ceylan, 2006, 160-162). Şüphesiz ki Platon bu tartışmada yalnızca adalete yer vermemiş; devletin kaynağı ve amacı, insan doğası, ahlaki değerlerin siyasetteki yeri gibi birçok önemli noktaya da değinmiştir. Ancak biz burada konumuz bağlamında onun sadece adalet kavramı hakkındaki düşüncelerine yer vereceğiz

Sokrates ile Cephalus'un sohbetlerinin sonunda Cephalus adaleti “doğruyu söylemek ve herkese onlardan alınan şeyi geri vermek” şeklinde tanımlar. Daha sonra sohbe atılan Polemarchus, başta adaletin ödünç alınan şeyi iade etmek olduğunu söyleyen Cephalus'un tanımının doğru olduğunu söyler. Ancak Sokrates'in

“arkadaşımız bir çalgınsa ve biz ondan daha önce bir silah ödünç almışsak bunu ona geri vermek ne kadar doğru?” diye sormasının ardından adaletin tanımını “dostlara iyilik, düşmanlara kötülük yapmak” olarak değiştirir. Sokrates adaletin adaletsizlik üretmeyeceği noktasından hareket ederek birine kötülük yapmanın adaletli bir davranış olmayacağı sonucuna vararak bu tanımı reddeder. Platon’a göre de bu tanım yetersizdir. Çünkü çok sınırlıdır. Ayrıca yanlış bir inanç üzerine temellendirildiği için ayrılıkçılığa yol açmaktadır. Bu açıdan yanlış bir tanımdır (Platon, 2008, s. 12-14).

Görüldüğü gibi eserde adalet kavramı ilk olarak “birinin borcunu ödemesi ve doğruyu konuşmak” olarak tanımlanmıştır. Bu tanım geleneksel ahlak anlayışını temel almıştır. İyi davranmak, güzel olanı yapmak adaletli olmaktır. İyilik ve şeref ile adalet arasında bir bağ kurulmuştur. Fakat Sokrates karşıt bir örnek ile bu tanımı reddetmiş, adaletin iyilik ile ilişkili olduğunu kabul etmenin her iki taraf için de zararlı olabileceğini belirtmiştir.

Daha sonra bu tartışmaya Thrasymachus da katılır ve adaletin devlette güçlü olan kişilerin işine geleni yapmaları olduğunu ileri sürer. Ona göre adaletin evrensel niteliği yoktur, aksine yalnızca güçlü kesimin çıkarları ile ilgili bir kavramdır. Yani ona göre adalet güçsüzler üzerinde bir baskı kurma aracıdır. Thrasymachus’un bu sözleri üzerine Sokrates, devletin başına geçecek olan kişilerin de zaman zaman yanılacağını ve kendi çıkarlarına uymayacak yasalar çıkarabileceklerini ileri sürerek Thrasymachus’un görüşlerini çürütmeye çalışır. Böyle bir durumda devletin başındakiler de bu yasalara uymak zorunda kalacaklardır. Yani adalet her zaman güçlünün işine gelen bir şey değildir (Platon, 2008, s. 21 vd).

Platon devlet ve bireyi birbirine benzetir ona göre devlet ve insan biri büyük biri küçük olmak üzere aynı şeydir. Doğru bir insan doğruluk açısından adaletli bir devletten ayrı olamaz. Doğru olan birey devlete kattığı farklı sınıflar arasındaki uyumu sağlar. Aynı şekilde adil olan devlet de kendi bölümleri arasında uyumlu olacak, düzgün

işleyecektir. Devletteki her bir sınıf insan ruhundaki bir bölüme denk gelir. Devletin farklı sınıflara sahip olması da insandan kaynaklanır. Platon'a göre tanrı her insanı aynı yaratmamıştır. Tanrı, kimisinin hamuruna altın, kimisinin hamuruna gümüş kimisinininkine ise demir ve tunç katmıştır. Hamurunda altın olanlar akıllı insanlardır, bunlar yönetici sınıfını oluşturur. Gümüş olanlar cesurdur ve askeri sınıfı oluştururlar. Demir olanlar ise belirli bir özelliği bulunmayan üretici sınıftır. Bu sınıflar ve bölümler arasındaki uyum; devletin adil, insanın doğru olmasını sağlar (Ceylan, 2006, s. 166-167).

Plato'ya göre doğru insan adaletli olan insandır. Eğer insan doğruluktan saparsa adaletsizlik söz konusu olur. Platon'da doğru adam, kendi işini görüp başkalarının işine karışmayandır. Yani doğru adam: kendi içinde düzen kuran, kendi kendini yöneten ve kendisinin dostu olandır. İnsanın kendisinin dostu olmasından kastedilen: akıl, cesaret ve iştahın kendi işlerini yapması, birbirinin görev alanını işgal etmemesidir. Akıl yönetim işini, cesaret koruyuculuğu, iştaha ise bedensel ihtiyaçların karşılanması işini üstlenmiştir. Burada cesaretin önemli bir görevi daha vardır. Bu görev bir çatışma durumunda aklın yanında olmak ve ona itaat etmektir. Çünkü iştah yüzünden bir çatışma meydana gelebilecektir. İştah sınırlarını aşarsa, bedensel istekler insanı yönlendirmeye başlar ve ona egemen olmaya çalışır. İşte cesaret bu halde, yani akıl ile iştahın çatışmasında, tarafsız kalmak değil aklın yanında olmak, iştahın isteklerine karşı çıkmak durumundadır. Platon'a göre ruhun harmonisini koruyan kişi adaletsiz davranmaya yetenekli değildir. Dengelerin korunması ile kişi eğrilik nedir bilmeyecek adil ve doğru insan olacaktır (Ceylan, 2006, s. 167-168).

Platon'da adalet eşitsizlikten bağımsız olarak düşünülemez. O iki tür eşitlik olduğunu söyler. Birincisi sayısal eşitlik yani hiçbir ayrıcalık gözetmeden herkese eşit değerlerin dağıtılması durumudur. Diğeri ise oranlı eşitlik ve gerçek eşitlik budur. Daha büyüğe daha fazla daha küçüğe daha az verilir. Adalet oranlı eşitlik ile sağlanacaktır. Oranlı eşitlikte herkese hak ettiği kadar verilir. Plato, eşit olmayan için eşitliği eşitsizlik olarak görmüştür (Ceylan, 2006, s. 169).

1.3. Aristoteles'te Adalet

Antik Çağ felsefesinin Platon'dan sonra sistem kuran ikinci filozofu olan Aristoteles'in çağının politik yaşamıyla oldukça içli dışlı olması gibi ilginç bir özelliği vardır. Aristoteles'in Büyük İskender'in hocası olması onu politik yaşama dahil etmiştir. Bunun etkisiyle Aristoteles siyaset felsefesini pratik yaşamdan hareketle geliştirmiştir. Bu nedenle yalın teoriler yerine kısa, keskin ve uygulama imkanı fazla olan bir siyaset felsefesi oluşturmuştur (Topakkaya, 2009, s. 628).

Aristoteles devleti tabiatın bir yaratığı, insanı da tabiattan siyasi bir hayvan olarak görmüştür. Devlet tabiat düzeninde aile ve fertten önce gelir, çünkü mantığa göre bütün parçadan önce gelir. Devletin tabiatın bir yaratması ve fertten önce geldiğinin kanıtı ise bireyin tek başına yaşayamaması, kendi kendine yetememesidir. Bu yüzden birey bütüne göre bir parça niteliğindedir. Toplum içinde yaşamayan ya da kendi kendine yettiği için hiçbir şeye ihtiyacı olmayan kimse ise devletin bir parçası değildir. Aristo, böyle bir kimsenin ya hayvan ya da tanrı olabileceğini söyler. Ayrıca burada ilk toplumu kuran kişinin iyiliklerin en büyüğünü yaptığından bahseder. Çünkü insan kemal haline eriştiği zaman hayvanların en iyisi, kanunsuz ve kadesiz tek başına yaşadığı zaman ise hayvanların en kötüsüdür (Aristoteles, 1944, s. 9).

Aristoteles sırasıyla aile, köy, şehir gibi birliklerin oluşumuyla toplum ve devletin meydana geldiğini belirtir. Birinci aşamayı aile oluşturur. İkinci aşamada günlük ihtiyaçların karşılanması için birçok hanenin birleşmesiyle köy meydana gelir. Son birlik ise çeşitli köylerden oluşan şehir ya da devlettir. Bu birlik ile süreç neredeyse her bakımdan tamamlanmıştır. Artık kendi kendine yeterliliğe erişilmiş ve iyi bir yaşam sağlayacak konuma gelinmiştir. Görüldüğü gibi Aristoteles'e göre devletin oluşumu aile ile başlar. Çünkü ona göre aile tabiat yasaları gereği ortaya çıkan en eski sosyal birliktir. Daha sonra aileler köyleri, köyler de birleşerek kenti ve nihayetinde devleti meydana getirir (Çuhadar, 2007, s. 116).

Aristo, adaletin birden fazla anlamından bahseder ve adaleti adaletsizlik kavramıyla birlikte tanımlamanın daha doğru olacağını söyler. Yasalara uymayıp kendi çıkarlarına göre kullanmak yani eşitsizlik yaratmak adaletsizlik iken, yasalara uygun davranmak ve eşitliliği bozmamak adaletli olmaktır. Aristoteles'in adalet anlayışı iki temel bakış açısına sahiptir: biri niceliksel anlamda bireysel veya özel eşitlik anlayışı diğeri ise kamusal ve hukuksal eşitlik anlayışıdır. Bu kavramlar daha sonra Aristocu olan Akinolu Thomas tarafından düzeltici adalet ve paylaştırıcı adalet olarak dile getirilecektir. Burada düzeltici adalet meşru anlamda yasalara uygun ve politik düzene saygı gösteren bir adalet türüdür. Paylaştırıcı adalet ise bütünün (toplum veya devlet) kendi parçaları arasındaki üstlük altlık ilişkisine dikkat etmelidir (Topakkaya, 2009, s. 629).

Paylaştırıcı veya dağıtıcı adalet, şeref ve malların paylaşılmasında herkesin yeteneğine ve toplum içindeki durumuna göre payına düşeni almasıdır. Dağıtıcı adalette amaç kişi ile toplum ve devlet arasındaki ilişkinin düzenlenmesidir. Buradaki eşitlik mutlak değil görece eşitliklerdir. Kişinin yalnızca hakları değil görevleri de yeteneklerine ve toplumdaki durumuna göre belirlenir. Denkleştirici ya da düzeltici adalet ise hukuki bir ilişkide tarafların eşit muamele görmesini öngörür. Burada kişisel durumların göz önüne alınmaması gerekir. Tazminat hukukunda zarar verenin verdiği zararı ödemesi, ceza hukukunda suç işleyen hak ettiği cezayı çekmesi düzeltici adaletin gereğidir. İşte burada eşitlik daha bağımsız bir değer olarak karşımıza çıkar. Ancak mutlak eşitliğin söz konusu olduğu düzeltici adaletin, paylaştırıcı adaletle tabi olduğunu unutmamak gerekir (Guriz, 1990, s. 14).

Paylaştırıcı ve denkleştirici adaletin yanı sıra Aristoteles, özellikle ticari faaliyetlerde karşımıza çıkan değiş-tokuş adaletinden de bahseder. Kurum olarak devletin varlığı bu adalet türüne bağlıdır. Çünkü devlet ancak hizmetlerin karşılıklı değiş-tokuşu ile bir arada tutulur. İnsanlar devlete, devlet de insanlara bir şeyler verir ve alırlar. Bu alışverişler belirli değerlerin üzerinde olamazlar. Bu yüzden de genel bir değiş-tokuş aracı olan paraya ihtiyaç duyulmuştur. Paranın kullanılmasındaki bir diğer

sebepten de değer dalgalanmalarını önlemek ve keyfi değer artışını engellemektir. Takas adaletinde (değiş-tokuş adaleti) hiçbir ahlaki erdem mevcut değildir. Bu adalet türünde adalet, bir erdem olmaktan ziyade mal ve hizmetlerin değerinin üzerinde alınıp satılmasını önleyen bir kanun gibidir. Bu yüzden de Aristoteles bu adalet türünü adaletin temel türlerinden biri olarak görmez (Topakkaya, 2008, s. 43).

Aristoteles'e göre adalet toplum içinde insanları birleştiren bir bağıdır ve neyin doğru olduğunun belirlenmesi demektir. Adaletin yerine getirilmesi de siyasi hayatta düzenin temelidir (Aristoteles, 1944, s. 10). Ona göre devlet, sadece, aynı yerde yaşayan bireyleri kötülükten uzak tutan, mal ve hizmetlerin değiş tokuşunu sağlayan bir topluluk değildir. Devlet aynı zamanda herkesin aileleri ve akrabalarıyla beraber iyi yaşamaları ve rahat bir hayat sürmelerini mümkün kılabilme için vardır (Çuhadar, 2007, 116-117). Bu açıdan bakıldığında adalet bireylerin refahı için de önemli bir unsurdur.

Aristo, ideal devleti kurmadan önce bireyler ve devletler için en iyi hayatın ne olduğunun belirlenmesi gerektiğini söyler. Ona göre gerçek mutluluk ve hikmet, dış iyiliklere sahip olmakla değil fazilet sahibi olmakla sağlanır. Dış iyilikler faziletli bir hayat için sadece araç olmalıdır. Bu kural devlet için de geçerlidir. Birçok devlet, savaşı devletin amacı yapmak istemiştir ancak devletin asıl amacı bu değildir (Tikveş, 1969, s. 195). Aristoteles devletin kuruluş amacını şu şekilde izah eder: Devlet, bir hayır kurumunun hayır işlemesi gibi hayır yapmak için kurulur (Aristoteles, 1944, s. 3).

Aristoteles ideal devletin nasıl olması gerektiğini anlatırken önce toprak ve nüfustan başlar. Toprak, devletin kendi kendine yeterliliğini ve ahlakını imkansız kılmayacak genişlikte olmalıdır. Nüfus az olduğu takdirde devleti idare etmek kolaylaşır. Nüfus ve toprağın arasında belli bir oran olmalıdır. Yani toprak nüfusu doyuracak ve rahat yaşatacak bir bolluk ve genişlikte olmalıdır. Şehirler merkezi bir yerde olmalıdır. Vatandaşlar ise ne Avrupalılar gibi “zekasız” ne de Asyalılar gibi “korkak” olmalı, orta yolu bulmalıdır. Devlette ziraat, ticaret, askerlik, siyaset gibi

işlerle uğraşacak belirli sınıfların olması gerekir. Aristoteles devleti, insanların kendisine hissedar olduğu ortak bir kurum olarak görmüştür. Devletin kazancını hissedarların kuruluştaki işlevlerine göre dağıtması gerekir (Tikveş, 1969, s. 195-196).

Aristoteles'e göre toplum olmayı sağlayan erdemler dostluk ve adalettir. Adalet toplum yaşamının temel erdemidir. Dostluk ise "iyi"ye ortaklaşa ulaşmaktır. Bu iki erdem birbiriyle yakın ilişki içerisindedir. Adalet, birbirine fayda sağlayanların dostluğunda ortaya çıkar ve bu da toplumsal adaleti oluşturur. Ortada bir devlet olmasa bile adaletten söz edilebilir. Çünkü dostluk bir yaşam ortaklığıdır (Ekinci, 2008 s. 7).

Aristo, bilgi ile adalet arasında yakın ilişki olduğunu ileri sürer. Bireylerin yapmamaları gerektiği şeyleri bilmedikleri için adaletsiz davrandıklarını söyler. Ancak burada bilgisizlik söz konusu olduğundan "istemeden yapmış" denilemez. Aristo adaleti insani bilincin sonucu olarak görür ve adaletli olmayı da adaletsiz biri olmak gibi açık bir iradeye bağlar. Ona göre kendine hakim olan insan her şartta adil davranabilir.

Sonuç olarak Aristo'ya göre en önemli erdem adalettir. Çünkü adalet bütün erdemleri kapsar ve başkalarının iyiliği içindir. Her kim olursa olsun adaletli olan sürekli yararlı şeyler yapar. Yalnızca kendine değil herkese erdemli davranan bu adaletli insan en iyi insandır. Ancak bu çok zor bir iştir. Bu yüzden adalet erdemnin tamamıdır. Adaletsizlik de kötülüğün tamamıdır (Ekinci, 2008, s. 9).

III- İSLAMİ GELENEKTE ADALET

1.4. İslami Mezheplerde Genel Olarak Ahlak

İslam insanı, Allah tarafından yaratılmış ve kendine üstün yetenekler verilmiş bir varlık olarak görür. Bu yetenekleri ile insan kendi ve başkaları için faydalı olanı özgür iradesiyle tercih edip hayata geçirme imkanına sahiptir. Her insanın içinde yaratılıştan gelme ahlaki bir eğilim bulunur (Arslan, 2010, s. 46). Ancak insan aynı zamanda çok yönden sınırlanmış bir varlıktır. Duygularının bir kısmı insanı baştan çıkartıcıdır. Yani insan nefesine uyarak olumsuz şeyler de yapabilir. İyilikler kadar kötülükleri de seçebilir, çıkarları doğrultusunda hareket edip başkalarının hakkını gasp edebilir. Yani nefsinin esiri olup ahlaktan uzaklaşabilir. Bu yüzden Allah insana verdiği yeteneklerin yanında vahiy ve peygamber de göndermiştir. Bunun sonucu olarak da ahlak yalnızca akıl ve vicdana göre hareket etmek değildir. İlahi otoritenin emir ve yasakları da işin içine girmiştir (Arslan, 2010, s. 47).

İslami yaklaşıma göre ahlak kişinin yaşamında akla ve vahye uygun şekilde hareket etmesidir. Burada hemen insanın aklına akılla vahiy arasında nasıl bir ilişkinin olduğu sorusu gelir. Bu soru bizi doğal olarak ahlakın öznel mi yoksa nesnel mi olduğu sorusuna götürür. Yani İslam bilginleri arasında uzun asırlar tartışılan Allah tarafından farz kılınan bir şeyin güzel olduğundan dolayı mı farz kılındığı, yoksa farz kılındığı için mi güzel olduğu konusu. (Duran, 2002, s. 54)

Tartışmanın tarafları genelde ikiye ayrılarak bir kısmı ahlak ilkelerinin nesnel ve evrensel olduğunu kabul etmiş ve düşüncelerini aşağıdaki ayete dayandırmışlardır: “Allah adaleti, ihsanı (...) emreder.” (Nahl/90). Vahiy adaleti tanımlamamış, sadece

zikrederek uyulmasını istenmiştir. Dolayısıyla bu ayet adaletin vahiyden bağımsız nesnel bir ilke olduğunu göstermektedir. (Duran, 2002, s. 54).

Buna karşılık bazı İslam düşünürleri de adalet gibi ahlaki ilkelerin İlahi emirden bağımsız olamayacağını, bu ilkeler vahiy yoluyla emredildiği için ahlak ve dini ilke olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Birinci yaklaşımı İslami mezheplerden genellikle Mutezile, Maturidi ve Şia taraftarları benimser, ikinci yaklaşımı ise Eşari mezhebinin müntesipleri kabul eder. Bunlar üzerinde kısaca durmakta yarar vardır.

1.4.1. Mutezile’de Ahlak

Mutezile akla aşırı önem veren bir mezheptir. Onlara göre sadece vahye dayanan farz ve haramlar yoktur, aynı zamanda akla dayanan farz ve haramlar da vardır. Mesela Allah’ın varlığına iman etmek doğrudan insan aklıyla ulaşılabilecek bir şey olduğundan “akli farz”dır. Vahye ve peygambere ihtiyaç olmadan insanlar akıllarıyla Allah’ın varlığını bulabilirler. Aynı şekilde alkol kullanmak, insan sağlığına ve aklına zararlı olduğundan “akli haram”dır. Bunlara göre insan akli güzel ve çirkin olanı da keşfetme özelliğine sahiptir. Mesela, boğulmak üzere olan birini kurtarmak, bir şey ikram eden birine teşekkür etmek ve Allah’ın varlığı ve birliğine inanmak gibi şeylerin güzel olduğu akıl tarafından bilinebilir. Aynı şekilde faydasız yalan, nankörlük ve açık zulüm gibi eylemlerin çirkinliği yine akılla bilinebilir (Duran, 2002, s. 55).

Mutezile akla aşırı vurgu yaparak vahyi gölgelemiş ve geniş kitlelerin tepkisini çekmiştir. Gazali gibi Eşari bilginler, Mutezileyi sapkın olarak görmüş ve doktrinlerine

yıkıcı darbeler vurmuşlardır. Bu düşünce akımı geniş kitleler arasında olmasa da bazı elit kesimler arasında varlığını günümüze kadar sürdürmüştür.

1.4.2. Eşariler’de Ahlak

Bu ekol akli Mutezile kadar önemsememekle birlikte tamamen inkar da etmez. Ancak bu ekole göre akıl kendi başına gerçekliğe ulaşamaz, akıl ancak vahyin anlaşılması için bir araç olabilir. Onlara göre kendiliğinden özünde iyi ve güzel olan bir şey yoktur, sadece Allah’ın emrettiği ve iyi dediği şeyler iyidir. Allah’tan başka kanun ve ilke koyucu olmadığından bir şey kendiliğinden nasıl güzel ya da çirkin olabilir? Onlara göre ahlak görecelidir. Örneğin, bir iş bir bireye fayda sağlarken bir başkasına zarar verebilir. Bu iş fayda sağladığı kişi için iyi iken diğer birey için kötü sayılabilir (Adam, 2001, www.koprudergisi.com).

Eşariler ilk olarak Allah’ın mutlak kudret ve egemenlik sahibi olduğunun kabulüyle, Allah’ı herhangi bir ilkeye bağlı olma durumundan tenzih ederler. Yüce Allah herhangi bir ilkeye bağlı kalarak davranışlarını düzenlemek zorunda değildir (Duran, 2002, s. 55). Allah’ın üzerinde hiçbir güç yoktur, o sınırları olmayandır. Allah kötülük yapmaz, kötülüğü yalnızca sınırları aşan bizler yaparız. Ahlakı nefiste yerleşmiş bir meleke olarak tanımlayan Gazali’ye göre iyi ve kötü tamamen insan dünyası için geçerlidir. İyilik ve kötülük Allah’ı bağlayan şeyler olamaz. Eylemlerin içinde gizli olan iyilik ve kötülük, özsel değil izafidir. Birine faydalı olan şey başkası için zararlı olabilir. Gazali bu durumu bireyin ses ve renk algılamasına benzetir. Hoşa giden ses veya renk güzel, gitmeyen çirkindir. Yani iyi ve kötü, güzel ve çirkin kişiden kişiye değişen izafi şeylerdir (Duran, 2002, s. 56).

Ancak mesela açık ve net bir şekilde kötü olduğu bilinen zulüm, nankörlük, küfür gibi şeyler de izafi midir? Gazali bu tip sorulara ölümü ve yalanı ele alarak cevap

verir. Haksız yere adam öldürme haramdır, ancak haklıysa caizdir. Ya da düşmanlarından kaçan bir peygamberin yeri hakkında yalan beyanda bulunmak haram değildir. Eğer iyi ve kötü özsel olsalardı her yerde ve her zaman geçerli olurlardı (Duran, 2002, s. 57).

Gazali'nin akli kaynak olarak görmemesinin ise iki sebebi vardır: değerleri mutlaklaştırma gerekliliği ve bir otoritenin olması gerekliliği. Bu yükümlülüklerin (ahlaki ilkeler) arkasında bir otorite olmalıdır. Aksi takdirde bir otorite boşluğu olacak üstün olan insanlar zayıfları baskı altına alacaklardır (Karataş, 2009, s. 11-12).

Sonuç olarak Eşariler'e göre evrensel iyi ve kötü, güzel ve çirkin yoktur. Allah tarafından emredilenler iyi, yasaklananlar ise kötüdür.

1.4.3. Maturidiler'de Ahlak

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı gibi ahlak konusunda Mutezile ve Eşari ekoller aşırı uçlara savrulmuştur. Türklerin düşünce ve inancının dayandığı ekol olan Maturidi düşünce ise bu iki uç arasında orta bir yolu temsil eder. Bu düşüncenin mimarı kendisi de bir Türk olan İmam Maturidi'dir. Ona göre akıl, iyi ve kötünün kendisiyle kavrandığı bir araçtır. İnsan akli ile iyiyi kötüden, hayrı şerden ayırt edebilir. Ancak üzüntü, şehvet, haz gibi çeşitli duygular insanı şüpheye düşürebilir. Hak ve adalete ulaşabilmesi için insanların vahye ihtiyacı vardır. Çünkü vahiy tarafsızdır. Aynı şekilde vahiyden bağımsız evrensel ilkeler de vardır. Allah'a iman kendi özünde güzel ve olumlu olduğundan şeri değil aklidir. Yani biz Allah'ın "inanın" dediği için değil, aklımızla inanmanın gerekliliğini anladığımız için inanırız.

Maturidi ekolün görüşünü benimseyen Bediüzzaman nesnel ahlaki ilkelerin varlığından söz eder. Ona göre ilahi emirler yalnızca şerî emirler değildir. Aynı zamanda tekvini ilkeler de vardır. Bu emirler “sünnetullah” ve “adetullah” olarak bilinirler. Şerî emirler zaman ve mekana göre değişebilirler ancak tekvini emirler değişmez. “Allah’ın sünnetinde değişme olmaz” (Enfal/38) ayeti bunu gösterir. Bu ilkeler nesnedir. Mümin ve kafir, akıllı ve akılsız herkesi bağlar. İlkerlere uygun hareket eden bir kafir de örneğin, sabrederse başarıya ulaşabilir. Ya da ilkelerden biri olan “şefkat hissi”ne akıllı akılsız her canlı uymalıdır. Örneğin, bir kaplan ceylan yavrularını avlar ise (bu ilkeye uyamazsa) bu kaplan bir avcının kurşununa hedef olur ve cezasını çeker (Duran, 2002, s. 61).

Ancak Nursi bir çok ahlaki ilkenin de izafi olduğunu kabul etmiştir. Örneğin cömert olmak kişisel olarak ahlaki iken kamu malından cömertlik yapmak ahlak dışıdır (Duran, 2002, s. 62).

Özetle, Eşariler akıl karşısında vahye ağırlık verirken Mutezileler vahyi ikinci plana atarak akli ön plana çıkarmaktadırlar. Maturidiler ise vahiyle aklın bir paranın iki yüzü gibi birbirini içerdiği görüşünü ileri sürerler.

1.5. Bazı Müslüman Düşünürlerde Genel Olarak Adalet

Çeşitli İslami mezheplerde ahlak anlayışını kısaca inceledikten sonra şimdi de farklı Müslüman düşünürlerin adalet anlayışına değinmekte fayda vardır. Bilindiği gibi adalet bir toplumda dil, din, ırk ayrımı yapılmaması, hak sahibinin hakkını elde edebilmesidir. Bu kavram çağdan çağa olduğu gibi toplumdan topluma da değişim gösterir. Örneğin, burjuva bilim adamları bireyin faydasının maksimum olmasıyla toplum faydasının da maksimum olacağı fikriyle “faydacılık” ilkesinin adil olduğunu savunmuşsa da Müslüman bilim adamları zayıf ve güçsüzlerin bu çıkar çatışmalarında

zarar göreceklerini düşünürler ve bu zayıf kesime ayrıca önem verilmesi gerektiğini savunurlar (Duran, 1997, s. 38).

Aşağıda sırasıyla Müslüman düşünürlerden Farabi, İbn-i Sina, Gazali, İbn-i Rüşd, İbn-i Haldun ve Said Nursi'nin adaletle ilgili yaklaşımları kısaca incelenecektir. Doğal olarak İslam tarihi boyunca adaletten söz eden düşünürler sadece bu sayılanlardan ibaret değildir, mutlaka binlerce düşünür adalet konusunda kitaplar yazmıştır. Ancak biz bu çalışmanın boyutunu dikkate alarak zikredilen düşünürlerle sınırlamayı uygun gördük.

1.5.1. Farabi'de Adalet

İslam filozoflarının ilki sayılan Farabi, evrensel felsefe literatüründe “Hace-i Sani” (ikinci üstad, magister secundus) olarak anılmıştır (Corbin, 1986, s. 287). Farabi'ye göre devlet, sevgi ve adalet üzerine temellenir. Farabi, adaleti kâinattaki varlıkların özündeki sevgiyle temellendirir (Bayraklı, 1983, s. 55).

Bireylerin bir toplum oluşturabilmesi ve toplumun düzen içerisinde devamlılığını sağlayabilmesi için, bireyler kendilerine sosyal seviyelerini ve ekonomik paylarını adil bir şekilde dağıtacak bir iktidara ihtiyaç duyarlar (Bayraklı, 1983, s. 55). Bu iktidar yani reis, üstün özellikleri olan, en iyi, en mükemmel kişi olmalıdır. Reis, adaleti ve adaletli olmayı sevmeli, zulümden ve zulüm edenlerden nefret etmelidir (Ekinci, 2008, s. 10).

Farabi'ye göre adalet, hem devleti kurar hem de devamlılığını temin eder. İnsanın varlığı adalete bağlı değildir ama devletin varlığı adalet ile mümkündür. Bunu da sevgiye benzetir. Sevgi insanın varlığı için olmazsa olmaz bir şey değildir ancak düzen içinde yaşamak ve insanların birbiriyle iletişim içinde olması için gereklidir.

Allah tarafından varlıklara sevgi verilmiştir, devlet başkanı da adaleti ile bireylere sevgi dağıtır, kapasitelerine göre konumlarını belirler (Bayraklı, 1983, s. 55).

Farabi’de devlet unsurları ve bu unsurların seviyeleri sevgi ile birbirine bağlanır ve sosyal güç kazanır. Adalet ve adil davranış ile de devamlılıklarını sağlarlar. Devlet içinde yaşayan halkın güvenlik, mal, şeref ve sosyal statü gibi ortak hakları vardır. Bu hakların devlet tarafından paylaşılması ve korunması gerekir. Devlet bunu yapmakla yükümlüdür. Adaletli olunması için her bireye hak ettiği kadarı verilmelidir. Hakkın eksik verilmesi kişiye zulüm, fazla verilmesi ise devletin halkına yapacağı bir zulümdür (Bayraklı, 1983, s. 56).

Adalet kavramını ekonomi üzerinde temellendiren Farabi’ye göre, ekonomik hayatın en önemli kısmı ticarettir. Burada da ithalat ve ihracat öne çıkar. İthalat ve ihracat devlete fayda sağlamalıdır, sağlamıyorsa bile en azından zarar vermemelidir. Eğer ithalat ya da ihracattan dolayı devlet zarar görüyorsa bunu yapan bireylerin işine son verilir ve hatta cezalandırılırlar. Bu ceza zarara denk bir ceza olmalıdır. Bu sayede devletin ekonomik yapısı korunur ve bu bireylere mani olunur. İşte bu adalettir. Ancak bu cezanın yükü az olursa halka zulüm, fazla olursa da kişiye zulüm edilmiş olur. Hatta cezanın yükünün fazla olması devlet ve halka bile zarar verebilir (Bayraklı, 1983, s. 57-58).

Farabi’nin bu düşüncelerinin kaynağının Kur’an olduğu söylenebilir. Kur’an’da ekonomik yapı devletin temelidir ve bu yapıdaki dengesizlikler devlete zarar verir (Bayraklı, 1983, s. 58).

Farabi devlet konusunda Platon’dan etkilenmiştir. Doğal ihtiyaçlar nedeniyle insanlar, iyi veya kötü bir bireyin idaresi altında toplanıp devleti (medine=şehir) kurarlar. Reis; kötü, ahlaksız, cahil biri ise devlet de böyle olacaktır (cahil devlet). Tam

tersi reis iyi ve filozof ise devlet de iyi bir devlettir (medine-i fazıla). Bu iyi reis peygamber ve filozofların bütün iyi yanlarını kendinde toplamalıdır (Farabi, 1955, s. 42).

İyi bir devlette herkes kendi üstüne düşen görevi yapmalıdır. Kendi işlerini yapan bireyler tam bir bütün oluşturur. Organları insan vücuduna reisi kalbe benzeten Farabi, tek bir parçadaki sorunun bütünde hissedileceğini söyler (Farabi, 1955, s. 42). Burada reisin herkese hak ettiğini vermesinin yani adaletli olmasının devletin bütünü için ne kadar önemli olduğu da görülmektedir.

Buraya kadar Farabi'nin Fadıl (ideal) Devleti'nden ve oradaki adaletten bahsettik. Fadıl olmayan devlete göz atmak gerekirse: Farabi cahil devleti anlatırken “sosyal ayıklama”dan bahseder. Cahil devlet halkı, hayvanlar aleminde “doğal ayıklama” olduğunu ve bunun insanlar arasında da bulunduğunu bilirler. Adalet anlayışları da bu sosyal ayıklamanın üzerinde yükselir (Bayraklı, 1983, s. 77).

Doğada bulunan her varlık birbirine zıttır. Bu zıtlık varlıkların doğasından kaynaklanır. Bu durum varlıklarda zıt olanı ortadan kaldırma veya egemenliği altına alarak kendine benzetme isteği doğurur. Bu isteğe cevap olarak diğer varlığın karşı koyması ile tabii olan mücadele başlar. Güçlü olan daima kazanır zayıf olanı yok eder (Bayraklı, 1983, s. 77-78). Varlıkların önce savunma mekanizmaları yaratılır. Sonrasında saldırıp kendi egemenliği altına alma yeteneğini kazanırlar. En sonunda da diğer varlığı yok etme, onu kendine benzetme yeteneğine erişir (Bayraklı, 1983, s. 78).

Bu tabii ayıklama düşüncesi cahil devlet tarafından insanlar ve toplumlar için de ileri sürülür. Bu sayede “sosyal ayıklama” meydana gelir. Sosyal ayıklamada insanlar arasındaki mücadelenin fitilini ateşleyen unsur “fayda”dır. Güçlü olan fayda sağlamak için zayıfı ezer, daha iyi bir yaşam sürer. Bu galip gelenler arasında da mücadele sürekli

devam eder. Birbirlerini yok ederler ya da sömürürler. Çünkü yok edince fayda sağlama da sona erer (Bayraklı, 1983, s. 78-79).

Cahil devletlerde adalet bu tabii ve sosyal ayıklamaya dayanır. Farabi'ye göre tabii olan her şey adalete uyduğu için varlıklar arasındaki bu mücadele adaletin ta kendisidir. Yani adalet güçlünün zayıfı ezmesi, ondan faydalanmasıdır. Aynı şekilde ezilenlerin güçlüye hizmet etmesi de adalettir (Bayraklı, 1983, 79).

Peki kazananın, egemenliği altındaki kişilere karşı adaletli davranışı nasıl olmalıdır? Kazanan taraf belirli bir faydayı elde ettikten sonra, bu faydayı sağlamada ona en yararlı olana şereften en büyük payı verir. Kazanılan bir çeşit mal ise maldan en büyük pay ona verilir. Diğer kazançlarda da aynı şey geçerlidir. Bu cahil devlete göre doğal adalettir (Bayraklı, 1983, s. 80).

1.5.2. İbn-i Sina'da Adalet

İbn-i Sina (980-1037) günümüz Özbekistan'ında bulunan ünlü Türk kenti Buhara yakınlarındaki Afşana'da doğdu. Buhara'da iyi bir eğitim aldı ve olağanüstü hafıza ve zekasıyla çok kısa sürede çeşitli disiplinlerde uzmanlaştı. Sultanın amansız bir hastalığını tedavi etti ve buna karşılık saray kütüphanesinden yararlanmaya başladı. Tıp alanında *Kanun fi't Tıp* (batıda dört yüz yıl ders kitabı olarak okutuldu); teolojide *Kitabü'l -Necat*; fizik, metafizik, mantık ve tasavvufta *Kitabü'ş-Şifa* ve yine teoloji ve felsefe alanında *İşarat ve'l Tembihat* (Sünni teolog ve filozof Fahreddin-i Razi ve Şii teolog, filozof ve astronomi uzmanı Tusi tarafından şerh edilen eser Türk İslam mirasının şaheserlerindedir) adlı kitaplarını yazdı. Hemen tüm eserleri erken bir dönemde Latinceye çevrilerek Batı'ya geçti. Eserleri Batı'da özellikle İtalyan büyük bilim ve din adamı Aquinolu Thomas'ı derinden etkilemiştir. Thomas gerek fizik bilimlerinde gerekse felsefe ve teolojide İbn-i Sina'nın *Şifa*'sını esas alarak *Summa*

Theologica ve *Summa Contra Gentiles* kitaplarını yazmış, neredeyse satır satır İbn-i Sina'yı aktarmıştır. Batı Rönesans'ında çok etkili olan Thomas'ın felsefi ve teolojik etkisi günümüzde hem kilise çevrelerinde hem de bilim ve felsefe çevrelerinde hala devam etmektedir. Bu yönüyle İbn-i Sina'nın Batı uygarlığının inşasında çok önemli bir figür olduğu rahatlıkla söylenebilir. İbn-i Sina'nın etkisi sadece Batı'yla sınırlı kalmamış, Doğu'da Sünni dünyasının teolojik ve felsefi bakış açısını da derinden etkilemiştir. Özellikle Gazali (öl.1111) eleştirel bir yaklaşımla İbn-i Sina teoloji ve felsefesini ele almış ve ondan çok sayıda kanun, kategori, kavram ve analogi olarak dev bir İslam-Sünni-Teoloji kurmuştur. Sünni teolojinin çok derin, rasyonel, kapsamlı ve güçlü olmasının nedeni Gazali'nin İbn-i Sina'dan ödünç aldığı kanun, kavram ve kategorilerdir. Bu gelenek Gazali sonrası dönemde günümüze kadar sürmüştür. (Duran, 2013, s. 1 vd).

İbn-i Sina'nın diğer bir etkilediği evren Şia dünyası olmuştur. Tusi (1201-1274) ve Molla Sadra (1571-1640) gibi dev matematikçi, teolog ve filozoflar tarafından izlenen İbn-i Sina teolojisi ve felsefesi bu çevrelerde neredeyse eleştirisiz benimsenmiş ve saf İbn-i Sinacı miras günümüze kadar aktarılmıştır. Bu saf miras Tusi'nin kitapları yoluyla Osmanlı yüksek medreselerinde de sürmüştür. Katıksız bir Şii teolog ve filozof olmasına rağmen Osmanlı, Tusi'nin *Tecrid* adlı teoloji (Kelam) kitabını yüksek medreselerde ders kitabı olarak okutmuştur. (Duran, 2012, s. 2 vd).

Hipokrat ve Galen'le birlikte gelmiş geçmiş en büyük üç hekimden biri olarak kabul edilen İbn-i Sina, hemen her konuda yazmış ve özgün düşünceler geliştirmiştir. Biz burada sadece onun ahlak ve adaletle ilgili yaklaşımlarıyla ilgileneceğiz.

İbn-i Sina, insanı “nefs” ve bedenden meydana gelen bir varlık olarak kabul eder. Nefs'in güçlerini şu şekilde sınıflandırır:

Nebati: Beslenme gücü, büyüme gücü, üreme gücü.

Hayvani: Hareket gücü, algı gücü.

İnsani: Bilici güç, yapıcı güç.

Varlığın “insan” olabilmesi ve mutluluğun kazanılabilmesi için alttaki gücün bir üsttekine hizmet etmesi gerekir (Aydın, 2000, s. 40). İnsan sadece hayvan olmak veya ölümlü ya da başka bir şey olmakla insan olmaz, insan, o hayvanlığı ile birlikte natik olduğu için insandır (Bolay, 1990, s. 69).

İbn-i Sina insanın tanımından sonra nasıl davranması gerektiği konusuna gelir. Nefs’in düşünme yeteneği yalnızca insanda vardır ve nefsin bilici ve yapıcı güçlerine “akıl” adını verir. Hikmeti de “nazari” ve “ameli” olarak ikiye ayırır. İbn-i Sina, hikmetin, bilici ve yapıcı güçlerin yapabildiği ölçüde nazari ve ameli gerçeklerin tasavvur ve tasdik edilmesiyle nefsin yetkinlik kazanmış olduğunu söyler. Nazari ve ameli hikmetin tamamlanması, insana en yüce iyi olan mutluluğu getirir. Burada ameli hikmet nazari hikmete ulaşmada bir araçtır. Aslolan nazari hikmetin gerçekleşmesidir ki bu da aklın harekete geçmesine bağlıdır (Aydın, 2000, s. 41-42).

İbn-i Sina erdemi ifrat ve tefritin ortası olarak tanımlamıştır. Erdemleri de, iffet, şecaat, hikmet (ameli) ve adalet olmak üzere dörde ayırır. İffet arzu gücünün ortası, şecaat öfke gücünün ortasıdır ve bu iki gücün yerinde kullanılmasından da ameli hikmet meydana gelir. Adalet ise bu üç erdemin birlikte bulunması ile gerçekleşir. Bu ameli yetkinliğe düşünce gücünün yetkinliği de eklendiğinde insan çıkması mümkün olan en yüce dereceye çıkar. Bu dereceye hekim ve filozofların derecesi de denir. Mutlulukta zaten böyle yüce bir dereceye yükselmektir (Aydın, 2000, s. 53-54).

İbn-i Sina’ya göre ahlaklı olmak arada bir erdemli işlerde bulunmak değildir. Ahlaklı insan, ilk başta doğup büyüdüğü toplumun yaygın ahlaki ilkelerini taklit eder. Sonrasında bilgisi ve deneyimi artar ve bu ilkeler üzerinde düşünüp bilinçli bir şekilde bunları hayatında uygulamaya başlar. Burada düşünmenin önemi büyüktür. İnsanda

doğuştan bulunmayan yetkinliğe ulaşma arzusu düşünme ile gelir. Düşünen insan bilinçli davranır ve mutluluğa ulaşabilir. İnsanlar ihtiyaçlarını karşılamak için bir arada yaşamak zorundadırlar. Bu sebepten ahlak ve siyaseti birbirinden ayıramayız. Siyaset ahlaki kuralların toplumda uygulanmasını amaç edinir. Bu kuralların uygulanması da bahsettiğimiz erdemin kazanılmasına bağlıdır. Tanrı, dünya ve ahiret mutluluğu için gerekli bilgiyi vermek ve ahlak erdemlerini öğretmeleri için kutsal akıl derecelerine sahip peygamberler görevlendirmiştir. Ahlaki erdemler de ifrat ve tefritin ortası olan tam uyum halinin, yani adaletin gerçekleşmesi ile var olacaktır (Aydın, 2000, s. 53-54). Şimdi Sina'nın "adalet"i ilişkilendirdiği başlıklara değinelim.

1.5.2.1. Vahiy-Adalet İlişkisi

İbn-i Sina adalet olayını vahiyle ilişkilendirir ve vahiy olmaksızın adalete ulaşamayacağını ileri sürer. Doğal olarak vahyi sağlayan aracı unsur da peygamberlerdir. Dolayısıyla peygamberlik (nübüvvet) adaletin elde edilmesinde vazgeçilmez bir kurumdur. Düşünürün adalet-nübüvvet ilişkisini Duran'ın çalışmasına dayanarak özetleyelim:

İbn-i Sina ilk olarak nübüvvet kurumunu temellendirir, daha sonra adalet olgusunu nübüvvet kurumu üzerine bina eder. O nübüvveti metafizik-ampirik karışımı bir yöntemle teorileştirir. Hareket noktası ampirik bir olgu olan sosyolojik "işbölümü"dür. Bu işbölümüne İlahi İnanet-İlahi Hikmet-Kainattaki Hayır Nizamı'nın zorunlu bir sonucu olan nübüvvet sistemiyle ulaşır (Duran, 2013, s. 3).

Ona göre işbölümü, "sosyal düzen"le ve sosyal düzen de gelişmiş kent uygarlığıyla neticelenir. İşbölümü, en geniş anlamda nübüvvetin somutlaştığı "sünnet", sünneti yönetimde etkin kılan "imamet", kentte görünür kılan "medeniyet" ve taşıyıcı kadro olan "ümme" gibi temel unsurlar arasında gerçekleşir.

Sosyal düzen ve adaletin sağlandığı kent uygarlığı, İlahi İnanç, Hayır Nizamı ve İlahi Hikmet'in zorunlu bir tasarımıdır. İnsanların İlahi İnanç, Hikmet ve Hayır Nizamı'nı sürekli hatırlamaları için uyarıcı ibadetlere ve zikirle ihtiyaçları vardır. Aksi durumda insanlar zaman içinde bu duygulardan uzaklaşarak sekülerleşirler.

1.5.2.2. İşbölümü ve kent uygarlığı

İbn-i Sina'ya göre tek başına yaşayan bir birey en azından insani kabiliyetlerini geliştiremez. Ona göre insan sosyalleşmeli, yani işbölümü yoluyla kent hizmetlerinin birinde uzmanlaşmalıdır. Mesela kişilerden biri malları bir yerden başka bir yere taşıırken diğeri ekmek yapmalı, başka biri terzi ya da inşaat işleriyle uğraşmalıdır. İbn-i Sina insan soyunun devam edebilmesi için bireylerin sosyal hayata "iştirak" etmeleri ve belli bir "eylem"de bulunmaları ve bunu belli bir "gelenek" çerçevesinde yapmaları gerektiğini söyler. O bu ampirik gerçeklikten nübüvvetin zorunluluğuna ulaşır. İbn-i Sina'da bu gelenek "sünnet" ve "adalet" olarak kavramlaşır. Sünnetin, bir sünnet kurucu otoritesinin olması gerekir. Bu otoritenin insanlarla doğrudan temas kurup iletişim kurabilmesi ve onlara rol modeli olabilmesi için insan olması zorunludur. Bu sünnet (gelenek) değerler, ilkelerle doludur. Yani "adalet"le özdeşdir. İnsanlar farklı çıkar ve arzulara oldukları ve sınırsız duygularla donatılmış olduklarından kendi kendilerine adaleti bulmaları mümkün değildir. Her birey ya da sınıf kendi lehine olana adalet, aleyhine olana haksızlık olarak yaklaşacak ve aralarında bitmez tükenmez çelişki ve çatışmalar başlayacaktır. Bu ise İbn-i Sina'nın çok önemseydiği "sosyal düzen" (maslahat) için yıkıcı bir durumdur.

Sosyal düzeni korumak ve insan soyunun devamını güvence altına almak için insanın en basit ihtiyaçlarını karşılayan Cenab-ı Hak'ın adalet ve düzen ihtiyacını karşılamak üzere bir "nebi" göndermesi vaciptir.

Peygamber aldığı vahiy yoluyla Cenab-ı Hak'ın sıfatlarını, özellikle her şeye kadir olduğu ve her şeyi her an bildiğini insanlara anlatır; onun rızası dairesi çerçevesinde yaşayanlar için ebedi saadet ve isyan edenler için ebedi azabın olduğunu öğretir. Bunlar peygamberin talimi olmadan insanlar tarafından kendi akıllarıyla anlaşılacak şeylerdir. Anlasa da çok nadir insan anlayabilir. Peygamberin olmaması durumunda bu gibi teolojik ve felsefi konularda herkes başka bir şey söyler, aralarında yıkıcı bölünme ve ihtilaflar olur ve bu çelişkiler sosyal düzeni bozar.

Peygamber insanların zeka düzeyini dikkate alarak basit anlaşılabilir hikaye, misal ve analogilerle ölüm ve ölüm sonrasını anlatır ve onların ölüm ve ölüm sonrası için korku ve endişelerini teskin eder. Peygamber bu konuda çok ayrıntıya girmez, özet bilgi verir.

1.5.2.3. Ekonomi ve Adalet

İbn-i Sina *Şifa* adlı kitabında ekonomi, yönetim (imamet) ve aileye özel önem verir ve bunları adaletle ilişkilendirir. Ekonominin esasını mülkiyet, verimlilik, tam istihdam ve güçsüzlerin korunması olarak belirler.

İbn-i Sina'ya göre toplumda atıl hiçbir kişi kalmamalı, her birey topluma yararlı bir işte istihdam edilmelidir. Hiçbir kimsenin başkalarının eline bakmasına müsaade edilmemeli, her insana onuruyla yaşayacak bir meslek ve iş bulunmalıdır. Hasta ve özürlü kişiler bundan muaf tutulmalı ve onların geçimleri kent bütçesinden sağlanmalıdır.

Dikkat edileceği gibi İbn-i Sina “sürdürülebilir” bir ekonomik model önermektedir. Bu yapıda özel mülkiyetin esas olduğu, herkesin en verimli alanlarda

istihdam edildiği ve en önemlisi de sosyal adaletin dikkate alındığı bir politika ön görölmektedir.



Şema 1: İbn-i Sina'da Ekonomik Yapı

İbn-i Sina'ya göre kent bütçesi normal üretim ve kazançtan alınan vergiler, kanun ve nizamaya uymayanlardan alınan cezalar ve ganimetlerden oluşur. Memurların maaşları da bu bütçeden ödenmelidir. Kişilerin atıl ve boş durmasına izin verilmediği gibi başkalarının malını haksız yere ele geçirme faaliyetleri de engellenmelidir. Bunların başında kumar yoluyla servet edinme gelmektedir. Çünkü kumar yoluyla para elde eden kimse herhangi bir bedel (verimli emek) ödmeden para kazanmaktadır. Bedelsiz (emeksiz) para kazanmak meşru değildir. Verimli emek ya doğrudan mal üretimi ya da faydalı hizmet üretimi yoluyla olur. Kumarda böyle bir özellik yoktur. Hizmet üretirken de hırsızlık, teröristlik ve isyan gibi zararlı hizmetlerin öğretilmesi de yasaklanmalıdır. Keza faydalı olsa da verimli emek içermediği ve insanları belli bir

sanat öğrenmekten alıkoyduğu, sanatsız aşırı kazanca neden olduğundan dolayı tefecilik yapmaya da izin verilmemelidir.

İbn-i Sina'nın adaletle ilgili önem verdiği bir diğer kurum yönetim kurumudur. Ona göre devlet başkanı, ya mevcut başkanın yerine birini belirlemesi (veliaht), ya da yönetim kabiliyeti, şecaati, iffet ve ahlakı, herkesten daha fazla bilgili olmasını dikkate alarak bu vasıfları taşıyan biri üzerinde toplumun konsensüse varması yoluyla belirlenmelidir.

Konsensüsle belirlenen devlet başkanına herkesin itaat etmesi zorunludur (sadakât). Şayet toplum bu vasıflara sahip biri üzerinde anlamsızca anlaşmazlığa düşer, ya da bu vasıflardan mahrum olan birini devlet başkanı olarak seçerlerse Allah'a küfretmiş olurlar. Ekonomik ya da silahlı gücüne dayanarak seçilen başkanın başkanlığını reddederek isyan eden ve kendi başkanlığını ilan eden birini etkisiz hale getirmek toplumun üzerine farzdır. Onu etkisiz hale getirmeye güçleri yettiği halde buna teşebbüs etmezlerse toplum Allah'a isyan etmiş ve küfretmiş olur. Çünkü Allah katında böyle bir despotun etkisiz hale getirilmesi peygambere imandan sonra en faziletli görevdir.

Dikkat edileceği gibi İbn-i Sina devlet başkanını belirlemede mevcut veliaht sistemine yer vermekle beraber hemen akabinde demokratik rejimi önerir ve tüm vurgusunu o yönde yapar. Ancak sosyo-kültürel ortam henüz İbn-i Sina'nın ön gördüğü demokratik rejimi kuracak ve koruyacak kıvamda değildir. Demokratik usullerle seçim imkanı olmayınca İbn-i Sina, başkanın özel vasıfları üzerinde durur.

Ona göre devlet başkanı toplumun sürekli içinde olmalı ve onların düşün ve şenliklerinde hazır bulunmalıdır. Topluma yaklaşırken adil ve kanunları uygularken ılımlı olmalı, haksızlık ve zulümden kaçınmalıdır. Yeni problemleri yeni usullerle

çözmeli, bu nedenle yeni düşünce üretecek alimleri teşvik etmelidir. Toplumun yönetiminde çeşitli toplum kesimleriyle istişare etmeli, keyfi karar ve davranışlardan kaçınmalıdır. Başkan iffetli, şecaatli, hikmetli ve adaletli olmalıdır. Bu vasıflarla donanmış bir başkan bir de felsefe anlamındaki hikmetle donanırsa o “Rabbani İnsan” unvanına kavuşur, nerdeyse Allah’tan sonra ibadet edilecek kişi mertebesine çıkmış olur.

Sonuç olarak İbn-i Sina’nın adalet anlayışı soyut bir ilkeler bütünü değil, tersine özel mülkiyeti güvence altına alacak bir hukuk sistemi, sakinlerinin çeşitli mesleklerde uzmanlaştığı bir kent uygarlığı, toplumun konsensüsüyle seçilen bir demokratik başkanlık sistemi, çalışabilir nüfusun hemen hepsinin istihdam edildiği bir ekonomi, fakir ve güçsüzlerin korunduğu bir sosyal adalet sistemini öngörür.

1.5.3. Gazali’de Adalet

Gazali, ideal bir devlet başkanının, bir liderin, bir yöneticinin nasıl olması gerektiği hakkında öğütler verdiği temel bir eser yazmıştır. Bu eserinde devlet başkanlarına çeşitli öğütler vermiş ve yönettikleri halka ya da bireylere nasıl davranmaları gerektiği konusunda ayet ve hadislerle dayanarak tavsiyelerde bulunmuştur. Birçok hikaye ve nükte ile de tavsiyelerini örneklendirip desteklemiştir.

Gazali’nin “Yöneticilere Altın Öğütler” eserinde “adalet” sürekli karşımıza çıkan bir kavramdır. Gazali’ye göre ideal bir devlet başkanının adaletsiz olması düşünülemez. Eserde geçen hikayelerden birinde şöyle der: “Adil Nüşivera’nın veziri Yûnân, içinde bir takım tavsiye ve öğütlerin bulunduğu bir mektubu kendisine gönderir. Mektupta şöyle yazılıdır: “Ey bu alemin hükümdarı! Şu dört şeyi hiç yanından ayırmaman gerekir: Akıl, adalet, sabır ve haya.” (Gazali, 2011, s. 164).

Gazali yöneticinin büyük bir sorumluluk içerisinde olduğunu ve bu sorumluluğunu yerine getirirken de adaletli davranması gerektiğini söyler. Ona göre yöneticilik büyük bir nimettir. Bu yüzden idarecilerin hem insanları yönetmenin kıymetini hem de yöneticiliğin tehlikelerini bilmeleri gerekir. Eğer liderler yöneticiliği hakkıyla yerine getirirse daha güzeli düşünemeyen bir saadete ulaşırlar. Ancak hakkını yerine getiremeyip adaletli olmak yerine zulüm ederlerse kafirlikten de beter bir bedbahtlığın içine düşerler (Gazali, 2011, s. 43). Gazali devlet yönetiminin önemi ve büyüklüğünden bahsederken Hz Peygamberin şu hadisine göndermede bulunur: “Sultanın bir günlük adaleti, Allah’a (c.c) karşı yapacağı yetmiş yıllık nafîle ibadetinden daha üstündür.” (Gazali, 2011, s. 43). Ayrıca İbn-i Abbas’dan rivayet edilen başka bir Hadis’e atıf yapar: “Kıyamet gününde Allah’ın yedi sınıf insanı kendi gölgesinde gölgelendireceği, bunlardan ilkinin yönetimi altında bulunanlara adil davranan liderler olacaktır.” (Gazali, 2011, s. 43-44). Gazali eserinde bunlar gibi birçok hadis ve hikayeye yer vermiştir.

Gazali yöneticinin adaleti nasıl koruyacağı konusunda da tavsiyelerde bulunur. Yönetici, emrinde çalışan hizmetçi, memur ve amirlere adaletli davranmalı ve onların hal ve durumlarını gözetmelidir. Ayrıca yönetici nasıl ki ailesinin, evinin geçimiyle ilgileniyorsa emri altındakilerin geçimlerini de görüp gözetmelidir. Ancak Gazali, bunun sağlanması için yöneticinin önce kendi iç adaletini koruması gerektiğini söyler. Bunu da aklını ve dinini şehvet ve kırgınlığına esir düşürmeyerek yapacaktır. Hatta yönetici, şehvet ve kırgınlığını aklın ve dinin egemenliği altına sokmalıdır (Gazali, 2011, s. 62).

Peki niçin önce yöneticinin adaletli olması gerekir? Gazali bu sorunun cevabını şöyle vermiştir: “Adalet güneşini ortaya çıkacağı ilk yer idarecinin kalbidir. Daha sonra bu güneşin ışığı onun ailesi ve özel çevresi içinde yayılır, sonra bu güneşin ışıkları bütün halka ulaşır. Adaleti idarecinin dışında arayan kimse, imkansız bir şeyin peşine düşmüş ve ulaşamayacak bir şeye heves etmiş olur.” (Gazali, 2011, s. 63). Görüldüğü

gibi Gazali'de adaletsiz bir lider düşünülemediği gibi liderin adaletli olmaması durumunda adaletin varlığından da söz edilemez.

Gazali akıllı olmakla adalet arasında paralellik kurar. Ona göre akıllı olmak, her şeyi asıl haliyle olduğu gibi görmek, içinde gizlenen gerçekleri bilmek, onun dış görüntüsüne aldanmamaktır. Akıllı olmayan kişi adaletli olamaz. (Gazali, 2011, s. 63 vd.) Ayrıca Gazali, yöneticinin adaletli olması için akıllı olmanın yanı sıra şu tavsiyelerde bulunmuştur: alimlerin görüşlerine başvurmak, nasihatlerini dinlemek ve dünyaya aldanmış kötü alimlerden sakınmak, öfkelenmemek (lider kızgınlık anında adil olmayan davranışlarda bulunabilir), merhametli olmak (lider kendi için razı görmediği şeyleri başkaları içinde razı görmemelidir), israftan sakınmak (lider kanaatkar olmalıdır, kanaatsiz adalet olmaz) (Gazali, 2011, s. 53 vd.).

Gazali, muhatabın zarar gördüğü her şeyin zulüm olduğunu söyler. Adil insan, din kardeşine zarar vermeyen insandır. Kişi kendisi için hoş görmediği şeyleri başkası için de hoş görmemelidir. Kendisine yapıldığında ağır bulacağı bir davranışı başkasına karşı yapmamalıdır. İktisadi açıdan bakıldığında kişi başkasının parasını da kendi parasına baktığı gözle bakmalı, satıcılar mallarını satarken adil davranmalıdır. Bunun için mallarını övmekten kaçınmalı ve tüm kusurlarını dile getirmelidirler. Çünkü malını öven satıcı saydığı özellikler malında yoksa yalan söylemiş olur ve alıcı buna kanıp malı alırsa yalana zulüm eklenmiş olur. Aynı şekilde satıcı malın kusurlarını söylemezse alıcıyı kandırmış, ona zulmetmiş olur (Orman, 1984, s. 133-134).

Gazali, hem insanlarla çeşitli ilişkilerin içinde bulunmanın hem de Allah'ın haklarını tam olarak yerine getirmenin kolay bir iş olmadığını söyler. Bu yüzden satıcının yukarıda saydıklarımızı yapabilmesi için iki şeye inanması gerekir. Bunlardan ilki malı övmek veya aybını gizlemenin rızkı arttırmak bir yana azalttığına inanmaktır. Kişinin türlü yalanlarla biriktirdiğini Allah bir seferde yok edebilir. Aynı zamanda Allah'ın bereketini verdiği az bir mal da kişiyi dünya ve ahirette mutluluğa götürebilir.

İnanılması gereken ikinci şey ise, ahiretteki zenginliğin dünyadakinden daha hayırlı olduğudur. Ayrıca bu dünyada türlü yalanlarla elde edilen malın faydası mal bitince tükenir ancak o yalanların günahı devam eder (Orman, 1984, s. 135-136).

Ayrıca Gazali, satıcının malı ölçüp tartarken çalmaması gerektiğini, malın fiyatının piyasa fiyatını geçmemesini ve malın fiyatındaki düşüşü alıcıdan gizlememek gerektiğini söyler. Böyle davranmayan kimse adaletli davranmış olmaz. Aynı şekilde alıcı da malın fiyatının yükseldiğini gizlememelidir aksi takdirde o da adil davranmış olmaz. Son olarak Gazali bu söylenenlerin sadece ticaret için değil sanat ve zanaat gibi alanlarda da geçerli olduğunu belirtir (Orman, 1984, s. 136-137).

1.5.4. İbn-i Rüşd'de Adalet

İbn-i Rüşd felsefe ve dinin birlikte var olması gerektiğini söyler. Gazali gibi felsefeyi din için tehlikeli bir şey olarak görmez, aksine ikisinden birinin yok olmasının korkunç bir şey olacağına inanır.

İbn-i Rüşd, dinsel yasa açısından insanı üç sınıfa ayırır: birinci sınıf, tanrısal yasa ile ilgili hiçbir şekilde yorum yapmaz. Sıradan insanların oluşturduğu bu sınıf geniş bir kitleye sahiptir. İkinci sınıftakiler diyalektik yorumla ilgilidirler. Yapıları ya da alışkanlıkları gereği diyalektikçilerdir. Üçüncü sınıftakiler ise kesin yorumla ilgilidir. Bunlar yapıları ve sanatları gereği yani felsefe sanatı gereği tanıtlayıcı insanlardır. Buradaki yorumların diyalektikçilere ve daha da önemlisi yorum yapmayan sıradan insanlara açık olmaması gerekir. Bu yorumları sıradan insanlara bırakmak yaparı da yaptırarı da imansızlığa götürür. İbn-i Rüşd, bu yorumları sıradan insanlara bile bile bırakanları insanların sağlığını korumaya çalışan bir doktora saldıran kimselere benzetmiştir. Bu kimseler imansızlığa çağırdıkları için imansızdırlar (İbn-i Rüşd, 2002, s. 82-83).

İbn-i Rüşd, Platon'un Devlet'ini yorumlayıp, eklemeler yaptığı eserinde (Siyasete Dair Temel Bilgiler) siyaset bilimine göre insana özgü yetkinlikleri dörde ayırmıştır. Bunlar: teorik (ussal) erdemler, bilimsel (düşünsel) erdemler, ahlaki erdemler ve uygulama sanatlarıdır. Teorik erdemler öncüdür, diğer erdemler bu yetkinliğin üzerine temellendirilmiştir. Burada hemen şunu da belirtmek gerekir ki bu erdemlerin hepsini bünyesinde barındıran bir kişi yoktur. Olsaydı onun başarısız olmasından söz edemezdik. Ancak genelde bu erdemler kişilere bölüştürülmüştür (İbn-i Rüşd, 2011, s. 31-32).

İnsan doğası gereği beraber yaşar. Çünkü yaşam için zorunlu olan beslenme, barınma gibi şeylerde olduğu gibi saydığımız eylemleri elde etmede de diğer insanlara ihtiyaç duyar. İnsanın bu erdemleri tek başına elde etmesi mümkün değildir.

İbn-i Rüşd ahlaki erdemlerin, ruhun öfkeye özgü bölümü ile arzulama gücüne bağlı bölümünden oluştuğunu söyler. İnsan aklın belirttiği ölçü, zaman ve yerde harekete geçerse öfkeye özgü bölüm ile cesur, arzu gücüyle ilgili bölümle de namuslu olur. İnsanın erdemli olması bütün akli ve ahlaki erdemlere sahip olması ile mümkündür. Adalet, bu bölümlerin her birinin gerektirdiği ölçüde ve doğru zamanda görevini yerine getirmesidir. Yiğitlik ve bilgelik gibi erdemler herkeste bulunmazken adalet tüm toplumda bulunur (İbn-i Rüşd, 2011, s. 36-37).

Bu erdemler retorik ve şiirsel dil kullanılarak insanları ikna etme yoluyla kazandırılabilir. Ancak düşmanlar ya da bu erdemlere sahip olmaktan kaçınanlar için döverek cezalandırma, zorlama yolu seçilir. Toplumun göz önüne aldığımız zaman bunun adı savaş olacaktır (İbn-i Rüşd, 2011, s. 40-41).

İbn-i Rüşd yargıçlara da değinmiş ve bir yargıcın adil olabilmesi için ahlaklı olması gerektiğini söylemiştir. Ahlakı kötü olan kişi ne erdem sahibidir ne de bu erdemini kıymetini bilir. Yargıç olacak erdemli kişinin yaşlı olması da gerekir. Çünkü kişi kendi ruhunu ve diğer insanlardan gelebilecek kötülükleri uzun deneyimler sonunda anlar (İbn-i Rüşd, 2011, s. 74).

Toplumdaki bireyler toplumun ihtiyaç duyduğu işlerden sadece birini yapmalıdır. Bu iş kişinin doğası gereği yatkın olduğu işlerdir. Kente huzur getiren ve devamlılığı sağlayan adalet budur. Bilgelik, yiğitlik ve ölçülülük gibi erdemleri topluma kazandıran da adalettir. Adalet, yöneticilerin ve halkın yasalara saygılı olması koşuluyla sağlanır. Böylece toplumdaki sınıflar arasında bir fark gözetilmez. Herkes belirlenen işini yapar. Toplumla ilgili adalet bu şekildedir (İbn-i Rüşd, 2011, s. 101-102).

Toplumdaki adaletin temeli bireylerin adaletidir. Çünkü saydığımız erdemlerin toplumda bulunması, bu erdemlerin toplumda bulunan insanda var olmasına bağlıdır. Kişinin adaletinde beden eğitimi ve müzik önemli bir yere sahiptir. Çünkü beden eğitimi öfkelenme yetisini güçlendirip kişiye yiğitlik erdemini kazandırır. Müzik ise kişiyi uslandırır, aklın egemenliğine sokar. Bunun sonucunda kişi arzulama gücünü de yönetimi altına alır. Bilgelik erdemi de kazanılmış olur (İbn-i Rüşd, 2011, s. 104-105).

Bireyde bulunan adalet ile toplumdaki adalet aynı şeydir. Bu sebepten bireyde meydana gelen zulüm ve adaletsizlik ile kentte ortaya çıkan adaletsizlikte aynı şeydir. Adaletsizlik, bahsedilen güçlerden birinin, örneğin öfke gücünün diğerlerine göre baskın olup üstünlüğü ele geçirmesidir.

İbn-i Rüşd ilahi adalet ve kötülük konusunu ise, iyilik ve kötülük ya da güzellik ve çirkinlik olarak ele alan birçok düşünürün aksine ta'dil ve tecvir, yani adalet ve zulüm adıyla incelemiştir. İbn-i Rüşd burada söz konusu kavramların Allah'a isnat

edilip edilmeyeceği ve “bir Şeyin iyi ya da kötü oluŐuna din mi akıl mı karar verir?” sorusu ile ilgilenir (Sarioğlu, 2011, s. 151-152).

Kur’an’da zulüm ktlenmiŐ ve Allah’ın tüm fiilleri adalet ile nitelendirilmiŐtir. EŞariler’in, Allah’ın hiÇbir adalet ve zulüm ile nitelendirilemeyeceğini söylenmesi, İbn-i Rüşd’e göre, bizi, Allah’a Őirk koŐmanın, özünde kötü bir Şey olmadığı, sadece din onu kötü saydığı işin böyle olduğu gibi kötü ve yanlış bir sonuca götürür (Sarioğlu, 2011, s. 152).

İbn-i Rüşd’e göre Allah’ın doğası kötülüğe yatkın insanlar yaratması ilahi hikmetin bir gereğidir. O, bu insanları kötülüğe yönelten Şeyleri de, kötülük ve delalete göre çok fazla iyilik ve hidayete sebep olduğu işin yaratmıŐtır. İŞte bu “mutlak adalet”tir (Sarioğlu, 2011, s. 154).

İbn-i Rüşd, sıradan insanların sağlam bir Allah inancına sahip olup bunu koruyabilmeleri işin Allah’ın mutlak anlamda adil olduğunu ve iyi ve kötü her Şeyin yaratıcısı olduğunu bilmeleri gerektiğini belirtir. Aksi halde, belirli bir kültür ve bilgi seviyesinin altındaki insanlar hayrın ve Őerrin yaratıcısı olmak üzere iki ilahın olduğu fikrine kapılabilirler. Bunun yaŐanmaması işin iyilik ve hidayet gibi kötülük ve delaletin de Allah’a izafe edilmesi gerekir. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Allah hayrı, hayrın kendisi işin, Őerri de yine hayır işin yaratmıŐtır. Yani Allah’ın ktlğu yaratması adaletin bir gereği ve doğal bir sonucudur (Sarioğlu, 2011, s. 154-155).

1.5.5. İbn-i Haldun'da Adalet

Sosyolojinin önderi ve ilk tarih filozofu İbn-i Haldun'un fikirlerini açıkça beyan ettiği önemli eseri "Mukaddime"sini incelediğimizde adaleti ayrı bir başlık altında ele almadığını görürüz. Bu eserinde adaletin tanımını da yapmamıştır. Fakat devletin yargı düzenin bozulduğu bir dönemde kadılık görevini yerine getirip adaletsizlikle mücadele etmiş, hayatı boyunca tüm görevlerinde adaletli davranmayı amaç edinmiş olan İbn-i Haldun'un elbette ki bir adalet anlayışı vardır. İbn-i Haldun'un adalet düşüncesi, çeşitli konulardaki görüşlerinde ve devlet görevlileri için gerekli olan hususlarda kendini gösterir.

İbn-i Haldun'a göre insan bir çeşit hayvandır. Bu yüzden gıdaya ihtiyaç duyar. Hayatın zorunlu ihtiyaçları sanayi ve ilimden önce gelir. Ancak hemen insanları hayvanlardan bazı özellikler ile ayırır:

- 1) Akıl
- 2) Otoriteye ihtiyaç duyma (bu durum karınca ve arı gibi türlerde görünenden farklıdır)
- 3) Geçim imkanları arama ve yardımlaşma
- 4) Bir arada yaşama isteği (Hülagü, 1999, s. 62).

İbn-i Haldun toplulukları "bedevi" ve "hadari" olarak ikiye ayırır. Bedevi topluluklar kırsal yaşam (bedv) sürerler. Çiftçilik, hayvancılıkla uğraşırlar. Bu insanlar ister istemez göçebe ya da köysel şekilde yaşarlar. Bu şekilde yaşamaların sebebi zorunluluktur. Çünkü geçimlerini sağladıkları çiftçilik ve hayvancılık için gerekli unsurlar kentlerde bulunmaz bu sebeple kırsal alan çevresinde kalmak zorundadırlar (İbn-i Haldun, 1977, s. 293-294).

Bedeviler arasındaki yardımlaşma güvenliklerini ve geçimlerini sağlamaya dayalıdır. Daha fazlası yoktur çünkü buna güçleri yetmez. Ancak sonrasında geçimlerini sağlamaya çabalayan bu insanların imkanları genişlediğinde, zorunlu gereksinimlerin ötesinde, zenginlik ve bolluğa ulaştıklarında yerleşik hayata geçmek durumunda kalırlar. Artık zorunlu gereksinimlerin ötesinde ihtiyaçları sağlamak için yardımlaşır. Çeşitli yiyecekleri yerler, daha çok giyecek kullanmaya başlarlar, daha süslü giyinirler ve daha geniş ve süslü evlerde yaşarlar. Bu aşamada toplumlar sanatsal yapılar, saraylar inşa ederek kentler kurarlar. Kısacası refah düzeyleri yükselir ve daha lüks bir yaşam sürmeye başlarlar. İşte bu bahsettiğimiz kentlerde yaşayan topluluk “hadari” topluluktur (İbn-i Haldun, 1977, s. 294).

Bedevi toplum ilkeldir, hadari toplum ise medeni toplumdur. Bu iki toplum arasındaki en önemli fark ekonomide görülür. Bedevi toplumlar iktisadi durumları gereği yalnızca zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırken hadari toplum lükse, zevke yönelmiştir. Bu durumun aralarındaki adaletsizlikten kaynaklandığı söylenebilir. Bedevi toplumlar çiftçilik veya hayvancılıkla geçimlerini sağlayıp hammadde üretirler. Hadari toplum da bu hammaddeyi işler. Ancak bedevi toplum çok fazla emek harcarken hadari toplumlar ürettikleri araç gereçlerle bu hammaddeleri daha az emekle işlerler. Bedeviler asgari kazanç için çok fazla emek harcayarak hayatlarını devam ettirebilirken hadariler daha az emekle daha fazla ürün üretirler ve daha müreffeh yaşarlar.

İbn-i Haldun, hadari toplumlarda yönetimin haksızlık yapmaması yani adaletli olması gerektiğini söyler. Eğer yönetim adaletli olursa aldığı kararlara saygı duyulur, aldığı kararlar topluma üzüntü vermez veya bu toplum bu kararlara engel olmaya çalışmaz, yönetime güvenir. Ancak yönetim baskıcı olur, topluma zulüm yaparsa toplum için tersi bir durum söz konusu olur (İbn-i Haldun, 1977, s. 303). Ona göre yönetimin adaletli olmasıyla yani siyasi adaletin sağlanmasıyla iktisadi adalet de sağlanmış olur. Devletin sağlayacağı huzur, güven ve adalet ekonominin temelini oluşturur. Adil bir düzen insanlara çalışma şevki verir, emeğinin karşılığını hakkıyla

alan birinin çalışma isteği artar ve sonunda toplumsal refah artar. Tersi bir durumda ise verimlilik ve üretim azalır ve ekonomi kaybeder (Dutlu, 2013, s. 60).

Bedeviler iyi olmaya yatkındırlar çünkü dışarıdan gelen iyi şeyleri kabule hazırđırlar. Ayrıca hadarilerden daha cesurdurlar çünkü hadariler sorumluluklarını yöneticilere yüklemişler, rahata alışmışlardır. İbn-i Haldun şehirlerde yaşayan hadari topluluğun örf ve adetlerini, ahlaklarını yavaş yavaş kaybettiklerini söyler. Bunun nedeni fazla kazanç, lüks yaşam ve hırstır. Bedeviler de ise gelirin az olması, hırsın uzak olma gibi sebeplerden böyle bir durum söz konusu değildir. Ayrıca aynı atadan gelme, aynı ocakta yaşama gibi ortak özelliklerle birbirine bağlıdırlar (Hülagü, 1999, s. 64).

İbn-i Haldun'un düşüncelerini birkaç sayfaya sığdırmak elbette ki imkansızdır. Bu yüzden "asabiyet" kavramı ve adalet ile ilişkisine de değindikten sonra bu bölümü noktalayacağız.

İbn-i Haldun'a göre asabiyet, düşmanların saldırılarından korunmak, düşmanları kovmak ve servet kazanmak, birlik olmak, birlikte hareket etmek ve çeşitli sosyal faaliyetler sonucu oluşur. Asabiyetin temelinde bir eylem vardır. Asabiyette göçebe toplulukların uzantısı olan "birlik duygusu" bulunur. Bu duygu eylemlerle beslenip varlığını sürdürür. Yani asabiyetin bir davranış biçimi olduğunu söyleyebiliriz (Hassan, 1998, s. 231-232).

Asabiyetli insan; cesur, saygılı, misafirperver, hayırsever, sabırlı, sadık ve adaletli insandır. Görüldüğü gibi asabiyet bütün güzellikleri içinde barındırır. Adalet de bunlardan biridir. Asabiyet tek bir durumda adaleti görmezden gelir. O da şudur: kendi asabesinden kimseyi korumak için haklı ya da haksız bakmaksızın o kişiyi başkasına

karşı savunmak. Eğer korunan kişi haksızsa asabiyet adaleti görmezden gelmiş olur (Ekinci, 2008, s. 34-35).

Asabiyetin tanımına baktığımızda, amacının bir mülk edinme ve devlet kurma, iktidar olma olduğu söylenebilir. Bu noktada devletin yani iktidarın adaletli olması gerekliliğini yinelemek gerekir. İbn-i Haldun yöneticinin adaletli olması gerektiğini belirtmiştir. Eğer devlet başkanı adaletten uzaksa bu yönetilenler için kötü bir durumdur. Devletin gücünü kullanan iktidar onları sert yaptırımlarla cezalandırır, suçlarını araştırıp ortaya döker, halka zulüm ederse, yönetilenleri korku ve aşağılık duygusu kaplar. Bu sefer yönetilenler kendilerini bu durumdan korumak için yalana, hileye başvururlar. Sonrasında bu huyları alışkanlık haline getirirler. Bunun sonucunda da yönetilenlerin görüşleri ve ahlakları bozulur. Zulüm eden yöneticiyi savaş zamanında yalnız bırakabilirler. Onu savunmaz, korumazlar. Hatta yönetilenler birleşip yöneticiyi öldürmeyi bile düşünürler. Sonuç olarak devletin düzeni altüst olur devamlılığı tehlikeye girer. Adaletsiz yöneticinin bu baskıcı yönetimi sürdürmeye gücü yetse dahi bahsettiğimiz nedenlerden dolayı asabiyet bozulur. Oysa yönetici halkına iyi davranır, suçlarını illa ortaya döküp cezalandırmaktan vazgeçerse halk ona ısınmaya başlar, ona güvenir, sığınır ve sever. Savaş zamanında onu yalnız bırakmaz, düşmanlarına karşı savaşıp uğruna ölümü bile göze alır. Böyle bir durumda devlette bütün işler yolunda gider (İbn-i Haldun, 1989, s. 36-37).

İbn-i Haldun ahlak ve adaletle toplumsal birlik ve bütünlük arasında karşılıklı içsel ilişki olduğunu keşfetmiştir. Toplumlar, asabiyesini, ahlak ve adalet duygusunu koruduğu müddetçe toplumsal bütünlüğünü koruyacağını; ahlak ve adaletten ayrılmaları durumunda ise zayıflayıp zamanla yok olacaklarını öngörmüştür.

1.5.6. Said Nursi’de Adalet

Nursi adaleti, İbn-i Sina gibi insanların çıkar çatışmalarından dolayı kendi başlarına bulamayacakları varsayımına dayandırır. Adaletin temellendirilmesi konusunda Nursi, İbn-i Sinacı bir yaklaşımı kabul etmekle birlikte o yaklaşıma ciddi katkılar da sağlar. Nursi, İbn-i Sina’nın argümanlarına ilave olarak yeni argümanlar geliştirir. Bunlar, insanın sınırsız kabiliyeti, ebede uzanan sınırsız arzu ve emelleri, belli bir sınır altına alınmamış duyguları ve düzensiz düşünce ve inançlarıdır. İbn-i Sina’nın adalet konusunda işaret ettiği çıkar çatışmasını Nursi yine İbn-i Sina’dan aldığı “kuvve-i gadabiyye”, “kuvve-i şeheviyye” ve “kuvve-i akliyye” gibi duyguların sınırsız olarak insanda bulunduğu, bunların peygamberi ilkelerle kayıt altına alınmaması durumunda zulümlere, şarlatanlıklara ve tecavüzlere yol açacağını vurgular. Aynı şekilde arzu, hayal ve emellerinin beka istediğini, bu dünyanın fenası ve geçiciliğiyle tatmin edilemeyeceğini, bunun da peygamberi mesajın uzantısı olan ebedi saadetle mümkün olacağını anlatır.

Nursi, tarafsızlık anlamında adaletin ve genel olarak ahlaki ilkelerin hayata geçirilmesi için insan psikolojisinin hazırlanmasına özel önem verir. İnsan psikolojisinin ahlak ve adalet icrasına hazır hale gelmesinin nebevi mesajla yakın ilişki içerisinde olduğuna inanır ve örnek olarak Hz. Peygamber döneminden bu alandaki gelişmeleri verir. Nursi o dönemin çok özel karakterlere sahip olduğundan söz eder. İnsanlar duygusal olarak gelişmemiş olmanın yanında adet ve geleneklerine aşırı derecede bağımlıdırlar. Bu gelenek bazen kız çocuklarının canlı canlı imha edilmesi gibi çok vahşi unsurları da içerir. Öte yandan aşırı bir kabilecilik hüküm sürmektedir. İnsanlarda sevgi ve empati hissi neredeyse hiç gelişmemiştir. Toplumsal statüde özellikle kadınlar ve köleler vahşice ezilmekte ve sömürülmektedir. Toplum kabile yapılanmasına göre parçalanmış, aralarında bitmez tükenmez çatışma yaşanmaktadır. Böyle son derece vahşi ve ilkel köleci bir toplumda ne ahlak ne de inanç ve düşünce alanında hiçbir gelişme söz konusu değildir.

Hız. Peygamber böyle bir toplumu akıllarını ikna, kalplerini fetih, duygularını inkişaf, görüş ve inançlarını rasyonelleştirme misyonuyla gelmiş ve bu alanlarda inanılmaz büyük devrimlere imza atmıştır. Nursi'nin ortaya koyduğu nübüvvet kurumunun bu fonksiyonunu ünlü Amerikalı sosyolog Parsons tarafından geliştirilen ve Alman filozofu Habermas tarafından yeniden değerlendirilerek güçlendirilen bir sosyal sistem modelini, kısmi değişikliklerle Duran, Nursi'nin sistemine uygulamaya çalışır (Habermas, 1985, s. 235 vd).

Bilindiği gibi Parsons son derece materyalist ve pozitivist bir ortamda sosyolojik modelinde dine ve dinin en ciddi fonksiyonu olan “tesir” ve “ahlaki önderlik”e son derece önemli bir alan açmıştır. Bu araçları Habermas, iletişim açısından çok önemli bulur ve bunların “hayat-evreni” dediği alanda iletişimin vazgeçilmez unsurları olarak alır. Bu dört yönetici araç: a-para, b-siyasal güç, c- tesir ve d-ahlaki önderliktir. Duran çalışmasında para ve siyasal güç araçlarını bir tarafa bırakıp tesir ve ahlaki önderlik araçlarını ele alarak Nursi'nin sistemine uygular (Duran, 2013, s. 8).

Duran'a göre “tesir” aracının ilk eylemi “sohbet”tir. Sohbet, Habermesyan anlamda iletişim eyleminin en saf ve en rafine örneğini oluşturur. Hiçbir çıkar, başarı ve menfaat beklemezsizin özellikle göz göze gelerek sadece tanışma, paylaşma, eşit şartlarda kaynaşma ve bütünleşme nebevi sohbetin özünü oluşturur. Nursi sohbetinde “insibağ” ve “inikas” özelliklerinden söz eder. Böyle bir sohbette sohbete katılanlar en olumlu vasıfları paylaşarak birbirinin boyasıyla boyanırlar. Bu tarz sohbet o derece etkilidir ki daha önce hiç böyle bir tecrübe yaşamamış bir kişi sadece bir kereliğine böyle bir sohbete dahil olduğunda aklında, ruhunda, kalbinde ve tüm hissiyatında köklü değişiklik ve devrimler olabilmektedir. Nursi'nin ifadesiyle “bir bedevi adam kızını sağ olarak defnedecek derecede bir kasavet-i vahşiyane bulduğu halde, gelip bir saat sohbet-i Nebeviyeye müşerref olur, daha karıncaya basamayacak derecede bir şefkat-i rahimane kesbederdi. Hem cahil vahşi bir adam bir gün sohbet-i Nebeviyeye mazhar olur, sonra Çin ve Hint gibi memleketlere gider ve o mütemeddin (medeni) kavimlere muallim-i hakaik ve rehber-i kemalat olurdu” (Nursi, 2003, s. 476). Duran bu saf iletişimin ürettiği değerlerin sadakat ve itaat özellikleri olduğunu vurgular. Sadakat ve itaat sosyal düzenin ve birlikte yaşamanın özünü oluşturur.

Sadakat hasleti, insanın akit ve sözleşmelerinde sadece akde taraf olan kişiye karşı değil, aynı zamanda başta kendi kişiliğine olmak üzere içinden geldiği aile, içinde yaşadığı toplum, cemaat, kavim, sınıf, mezhep ve dinin tüm fertlerine; keza muhatap olduğu şahsın başta ailesi olmak üzere yukarda sayılan tüm kurumlara karşı bir taahhüt ve sorumluluk yüklenme ve bu sorumluluğu yerine getirmeyle ilgili bir haslettir. Bir iş sözleşmesi, bir ticari sözleşme, bir siyasal sözleşme “sohbet”in ürettiği değerler tarafından desteklenmesi durumunda o toplumda hem ekonomik, hem ticari hem de siyasi hayat güven, dayanışma ve barış içinde sürer.

En rafine iletişim şekli olan sohbetin en doğrudan ürünlerinden biri de “kardeşane sevgi” eylemidir. Bu eylem her kim olursa olsun muhatabını yabancı, düşman, rakip ya da sömürülmesi gereken bir araç olarak değil, bir değerler hazinesi, bir sevgisi kazanılması gereken amaç kardeş olarak görülmesi eylemidir. Nübüvvet ve nübüvvetin miras bıraktığı müesseseler dışında, her şeyin çıkar, başarı ve egemenliğe endekslendiği, beşeri ve fiziki tüm varlıkların araçsallaştırıldığı bir ortamda kardeşliğin tesisi neredeyse imkansızdır.

Duran’a göre etkinin kalıcılığını güvence altına alan kurum “sünnet” kurumudur. Sünnet kurumu bitmiş, kapanmış ve tarihe mal olmuş bir stok değil, canlı, aktif, her ortamda kendi kendini yeniden yenileyip üreten bir akımdır. Sünnet bir ilkeli etik sistemidir. Herhangi bir kavmin, sınıfın, zamanın ortaya koyduğu kavim, sınıf, ego ve çıkar merkezli bir sistem değil, tutarlı, zaman ve mekandan bağımsız sadece ve sadece yüksek evrensel etik ilkelerini içeren bir doğal etik sistemidir.

Tesir kurumunun yöntemi zahiri ya da hukuki, ekonomik ve sosyal baskı ya da avantajlar yoluyla değil sadece kalplerin fethi yoluyla sosyal düzen ve sosyal bütünlüğün sağlanmasıdır. Bu yöntem o kadar etkilidir ki, cahil, adet ve geleneklerine körü körüne bağlı, mutaassıp kavim ve toplumları ikna ederek adet ve geleneklerinden vazgeçirip yerine ilkeli yüksek evrensel değerleri ikame etmeyi mümkün kılmıştır. Nursi asr-ı saadeti, kalplerin fethedilerek insanların kan ve damarlarına kadar işleyen kof adetlerin kolayca sökülüp atılması ve yerlerine yüksek ahlaki ilkelerin ikame edilmesi sürecine en güzel örnek olarak takdim eder. Bu değerler bir moda

yüzeyselliğinde geçici ve sanal değil, tersine insanlar tarafından içselleştirilmiş, kimliklerinin bir parçasına dönüştürülmüştür.

Sonuç olarak İbn-i Sina gibi Nursi de genelde ahlak özelde adaletle insan psikolojisinin eğitimi, yönetimi ve sohbetle ıslahı konusunda benzer görüşler ileri sürmüştür.

Genel olarak adaleti temellendirmenin yanında Nursi adaletin tarihsel ve sosyo-kültürel fonksiyonları üzerinde de durur. Nursi adaleti, “adalet-i mahzâ” (buna hiper adalet diyebiliriz) ve “adalet-i izafî” (göreceli adalet) olarak ikiye ayırır. Adalet-i mahzâ kişi haklarının şartsız her yönüyle koruma altına alınmasıdır. Yani bu hakların basitliğine veya önemsizliğine bakılmaksızın yerine getirilmesidir. İster kamu hakkı ister ulus hakkı olsun herhangi bir hak kişi hakkıyla çelişiyor, kişi hakkını ihlal ediyorsa kişi hakkına öncelik verilmesidir (Duran, 1997, s. 39).

Suçun ferdiliği ilkesinden adalet-i mahzâya fikrine ulaşan Nursi’ye göre, herkes kanun önünde sadece şahsından ve şahsı tarafından yapılanlardan sorumludur. Annesi veya babası olsa dahi hiç kimse bir başkasının işlediği suça ortak sayılamaz. Sayılsa bile yalnızca bir nevi taraftar sayılabilir ki bu tarafgirliğin cezası da bu dünyadaki mahkemeler tarafından değil, ahirette verilecektir (Nursi, 2005, s. 34).

Adalet-i mahzâya göre her insan kul olarak Allah ve kanun önünde eşit konumdadır. İster bir devlet başkanı ister bir ordu komutanı olsun kanun önünde hiç kimsenin ayrıcalığı yoktur (Duran, 1997, s. 39).

İzafî adalet ise zamana, mekana ve kişiye göre değişebilen, göreceli adalettir. Adalet-i izafîye göre toplumun huzuru için bireyin hakları geri plana atılabilir. Ulusçu duyarlılıkla hareket eden toplumlar ve yönetimlerin hemen hepsi bu ikinci adaleti esas

almışlardır. Ancak Nursi, adalet-i mahzânın mümkün olduğu yerde adalet-i izaffiyle karar vermenin zulüm olacağını söyler (Nursi, 2006, s. 56).

Nursi, Hz. Ali ile Muaviye arasında patlak veren anlaşmazlığın temelinde adalet-i mahzâ ile adalet-i izafî arasında yapılan tercihin yattığını ileri sürer. Halife Osman'ın katledilmesi ve cinayete iştirak eden çapulcuların cezalandırılması konusunda Muaviye toptancı bir yaklaşımla fiilen kimin öldürdüğüne bakmadan isyana iştirak edenlerin hepsinin kılıçtan geçirilmesi gerektiğini savunmuştur. Ordu komutanı Muaviye zamanın kötüleştiği, böyle bir ortamda artık adalet-i mahzânın uygulanmasının problemleri çözmeyeceği, fitne ve fesadın önlenemeyeceğini ileri sürerek izafî adaleti benimsemiştir (Nursi, 2006, s. 55). Buna karşılık Halife (Devlet başkanı) Hz. Ali ise Hz. Osman'ın kimin öldürdüğünün tespit edilemediği, katilin kesin delillerle belirlenmesi sağlanmadan hiç kimseye kısas cezasının verilemeyeceğini savunarak adalet-i mahza ilkesine göre hareket edilmesi gerektiğini ileri sürer. Ancak olaylar adalet-i izafinin adalet-i mahzayı devre dışı bırakmasıyla sonuçlanır. Artık o aşamada adalet-i mahza değil adalet-i izafî ilkesi hakimdir. Muaviye halife olunca devletin çıkarları öne çıkarılmış ve birey hakları ikinci plana itilmiştir. Bu çağı takip eden dönemlerde de izafî adalet esas alındığından zulme varan politikalar uygulanmıştır (Duran, 1997, s. 47).

IV- MODERN DÖNEM ADALET TEORİLERİ

1.6. Kant'ta Adalet

Kant düşüncelerini ahlak yasaları üzerine kurar. Ahlak felsefesi de ödev duygusuna dayanır. Bu yüzden burada kısaca Kant'ta ahlaktan ve ilgili kavramlarından bahsedip sonrasında anlatılanları adalet ile ilişkilendirmeye çalışacağız.

Kant genel olarak kabul görmüş ahlak kavramlarını ve ahlak yargılarını çözümlenmede “iyi istenç”i (iyi niyet, iyi isteme) kullanmıştır. İyi istenç kendi başına, baştan sona iyi olan, diğer değerli niteliklerin ve iyilerin kötüye kullanılabilmelerine de karşılık mutlak değeri olan biricik şeydir. Kant, dünyada iyi istençten başka her durumda doğrudan doğruya iyi olarak kabul edilebilecek başka bir şeyin olmadığını söyler. Elbette başka iyi değerler de vardır. Ancak bunlar mutlak iyi değildirler, duruma göre kötü de olabilirler. Mesela cesaret, kararlılık, düşünme yeteneği iyi şeylerdir ve istenmeye değerler ancak bunları kötüye kullanan bir istenç olduğu zaman bunlar da kötü ve zararlı olurlar. Zengin olmak, güçlü olmak ve hatta sağlıkta bile durum böyledir (Akarsu, 1999, s. 87-88).

Kant'a göre iyinin iki türü vardır. Birincisi: iyi olan, başka bir değerli olanı etkilediğinden dolayı iyidir. Yani bir amaca erişmede araç olur, fayda sağlar. Bu iyinin değeri kendi içinde değildir bu değeri yararlı olmadan alır. İkinci iyi ise değeri kendi içinde olan iyidir. Tek başına değerlidir. İşte bu “iyi istenç”tir. İyi istenç, iyi davranmaya ilişkin tam bir içten kararla var olur. Yani ahlakça iyi düşünmeyle ortaya çıkar (Akarsu, 1999, s. 88).

Bir davranışın ahlaksal iyiliği ise, o davranışın başarısı ya da sonucu ile belirlenemez. Ahlaksal değer eylemin ardındaki düşüncüdür ve ahlaksal iyi ancak akılla belirlenir (Akarsu, 1999, s. 88). Böylece “ödev” kavramı söz konusu olur.

Ödev, ahlaksal değeri belirlemede Kant tarafından ileri sürülen iyi istenç ile ilişkili bir kavramdır. Kant bir davranışın ahlaksal değerini ödev bilincine dayandırır. Yani bir davranışı ödev olduğu için yapıyorsak, bizi bu davranışı yapmaya iten şey herhangi bir eğilim değil de ödev ise bu davranışın ahlaki bir değeri vardır. Kendi başına iyi olan eylem “iyi istenç”, o eylemin ödevden kaynaklanıyor olmasına bağlıdır (Akarsu, 1999, s. 88-89). Ödev, istence buyurulan bir şey, istenç için ahlaki bir zorunluluktur.

Kant’a göre istencin iyi olup olmadığına şöyle karar verebiliriz: Ben yapmak istediğim şeyi herkesin yapmasını isteyebilir miyim? Başka bir deyişle bu istencimin genel bir yasa olmasını isteyebilir miyim? Eğer bu soruya gerçekten evet cevabını verebiliyorsam istencim iyidir. Yani kişi genel bir yasaya uygun bir şey istiyorsa ya da isteğinin genel bir yasa olmasını isteyebiliyorsa iyi istence sahiptir (Akarsu, 1999, s. 95). Bu soruya verdiğimiz cevap ile istencimizin ahlakça iyi olup olmadığını da anlamış oluruz. Mesela, zengin olmak için yalan söylemeyi ele alalım. Bu davranış genelleştirilirse, amaç herkes tarafından bilindiği için bu hedefe ulaşmak mümkün olmayacaktır. Demek ki eylem genel kural haline getirildiğinde kendin kendini fesheden ya da tahrip eden bir amaca sahipse ahlak dışıdır. Ancak eylemin amacı kendisiyle uyumluysa, genel kural haline getirilebiliyorsa eylem ahlakidir (Kant, 1994, s. 61).

Kant’a göre ya genel yasaya uygun ya da genel bir yasa olmasını isteyebileceğimiz bir eylemde bulunmalıyız. Kant bunu başka bir örnekle desteklemeye çalışır. Mesela türlü dertlerden dolayı mutsuzluk içinde kıvranan biri intihar ederek hayatına son vermek isteyebilir. Ancak bu kişi bunu yapmanın kendine karşı olan ödeviyle çelişip çelişmeyeceğini düşünecek kadar akli başındadır. Burada şuna dikkat

eder: yaşamını devam ettirirse hoş şeyler yaşamak yerine felaketler olacak gibiye ben sevgisinden dolayı yaşamını kısaltmayı ilke edinebilir. Bu onun maksimidir. Peki bu maksim genel bir doğa yasası olabilir mi? İşleyişi yaşamı geliştirmek olan bir doğada yaşamı yok etmenin bir yasa olması kendi kendisiyle çelişir. Ayrıca insan bir araç olarak kullanılamaz. Burada bir amaca ulaşmak için insan hayatına son vererek kendi hayatını bir araç olarak kullanılmış olur. Yani bu maksimin genel bir doğa yasası olabilmesi imkansızdır. O halde bu ahlak dışı bir eylemdir (Kant, 2002, s. 38-39).

Kant'ın biraz önce bahsettiğimiz formülü “sana yapılmasını istemediğin bir şeyi sen de başkasına yapma” anlayışından çok daha geniş ve genel bir anlama sahiptir. Kant'ın formülü bu sözdeki gibi bencil bir anlayıştan kaynaklanmaz. Ayrıca genel bir yasa olmasını istediğin bir şeyden kendini dışarı da bırakmayı da isteyemezsin çünkü bu istencin ile çelişir. Formülü bu sözden farklı kılan bir diğer nokta ise kendi başına mutlak bir değeri olan insanlık iradesine saygı gösterilmesi gerektiğidir. Çünkü Kant'a göre insan ve genel olarak her akıllı varlık, bazı kullanımlar için salt bir araç olarak değil kendi başına bir amaç olarak vardır. İnsan dışındaki her şey eşyadır ve araç olarak kullanılabilir. İnsan ise bir araç olarak kullanılamaz, mutlak bir değeri vardır. Ayrıca irade sadece insanda bulunur. Doğadaki yasalar nasıl bazı sonuçların nedenleri iseler insan iradesi de eylemlerinin nedenidir.

Kant ödev ve irade arasındaki ilişkinin kavranabilmesi için de örnekler vermiştir. Örneğin, bir bakkalın müşterisi olmayanlara da iyi davranması, onlardan fazla kâr almayıp ürünleri aynı fiyata satması dürüst davrandığını gösterir. Ancak bu eylemin ödevden kaynaklandığını söyleyemeyiz. Çıkarını düşünen bir bakkal müşteri çekmek için böyle davranabilir. Yani bu eylem ödevde saygıdan değil çıkarlarından kaynaklanıyor olabilir (Akarsu, 1999, s. 93). O halde burada iyi iradeden ve ödev bilincinden kaynaklanan bir eylemden söz edilemez çünkü eylem ön şartsız ödevden değil başka motiflerden kaynaklanmaktadır.

Kant en yüce ahlaklılıktan (en yüce iyi) bahsederken yargı ilkesi ve itici güç ilkesini gündeme getirir. Bu iki ilkeyi bazı sorularla açıklamak mümkündür. Mesela soru: “Ahlaksal iyi nedir?” ise eylemin iyiliği hakkında karar vermemizi sağlayan ilke yargı ilkesidir. Eğer sorumuz “Bu yasalara uygun yaşamamı sağlayan şey nedir?” ise burada da itici güç ilkesi söz konusudur. Bütün ahlak yargılarının en yüce ilkesi akılda bulunur. Eylemi yerine getirmemizi sağlayan ahlaki itici gücün en yüce ilkesi ise yürekte bulunur. Buradaki itici güç ahlaki duygudur. Bu iki ilkeyi birbiriyle karıştırmamak gerekir. İtici güç ilkesi bir teşvik ilkesi iken yargı ilkesi ise bir normdur. Yargı ilkesinde bir eksik olursa teorik, itici güç ilkesinde bir eksik olursa pratik bir hata meydana gelir (Kant, 1994, s. 54).

Ayrıca ahlaklılık ilkesi patolojik değildir. Çünkü kişisel nedenler, eğilim veya duygulardan türememiştir. Ahlak, genel yasaları ve neyin yapılması gerektiğini içerir, insanın yapmayı istediği şeyleri değil. Bu yüzden ahlakta patolojik hiçbir ilke bulunmaz (Kant, 1994, s. 54).

Buradan bizim varabileceğimiz sonuç: ahlaklı olmanın aynı zamanda adaletli olma anlamına geldiğidir. Adalet iyi iradede bulunur. Eylemimiz ödevden kaynaklanıyor ise niyetimiz iyi demektir. O halde davranışımızın adaletsiz olduğu da söylenemez. Nitekim başkaları için de isteyebileceğimiz ya da genel bir yasa haline gelmesini kabul edeceğimiz bir şeyde adaletsizlikten söz edilemez. Ancak verilen bir örnekte de görüldüğü gibi, bazı durumlarda eylemimiz ödevden kaynaklanmıyorsa bile adaletsizlik görülmeyebilir. Verilen bakkal örneğinde ödev için değil de müşterisini arttırmak niyetiyle diğer alıcılara da iyi davranan bakkalın adaletsiz davrandığını söyleyemeyiz. Yani adalet ahlaklılığın bir unsurudur. İyi iradeye sahip olmak, ödev kaynaklı eylemlerde bulunmak adaleti de sağlar ama irademizin şekil itibarıyla iyi görüldüğü aslında davranışımızın ödevden kaynaklanmadığı bazı durumlarda bile adaletsizlik olmayabilir.

1.7. Marx'ta Adalet

Komünizmin kuramsal kurucusu olan Karl Marx bilindiği üzere politika, iktisat, sınıf mücadelesi ve tarih gibi alanlarla ilgilenmiş “adalet”i ayrı bir başlık altında ele almamıştır. Marx hukuk ve adaleti birer üstyapı unsuru olarak görmüştür. Burada asıl değineceğimiz Marx'ın kuramının adalet teorisine dayanıp dayanmadığıdır. Bu konu hakkında birçok tartışma yapılmıştır. Biz burada bu tartışmalara da değinerek Marx'ın kuramının adalet teorisi ile ilişkisi inceleyeceğiz.

Marx'ın kuramının adalet teorisiyle olan ilişkisi üzerine iki farklı görüş vardır. İlk görüş Marx'ın kuramına düşünce tarihi açısından yaklaşır ve kavramları temel alır. Diğer görüş ise kurama yöntemsel olarak yaklaşır ve yansıma ile öz arasındaki farktan yola çıkıp yansıma dünyasını aşarak gerçekliğe ulaşmaya çalışır. Burada asıl göz önüne alınan Marx'ın sömürü teorisidir. Marx'ın bahsettiği işçinin kapitalist tarafından sömürülmesi belirli bir adalet sistemine mi dayanır? İşçi ile kapitalist arasındaki bu paylaşım ilişkisi adil midir? (Göçmen, 2003, s. 268).

Marx'ın sömürü teorisi artı değere dayanır. Bu yüzden artı değer teorisinden kısaca söz etmemiz gerekir. Marx, uzun açıklamaların sonunda emeğin değerinin emek gücünün üretimi, geliştirilmesi, bakımı ve devamı için gerekli birincil nesnelere tarafından belirlendiği sonucuna ulaşır. Marx'a göre işçi doğrudan doğruya emeğini satmaz. İşçi emek gücünün kullanım hakkını geçici olarak kapitaliste devreder. Bu yüzden bazı ülkelerde bireyin emek gücünü satabileceği azami süreler belirlenmiştir. Zaten ona göre emek gücünün süresiz olarak satılmasına izin verilseydi kölelik yeniden ortaya çıkardı (Marx, 2003, s. 104).

Marx artı değeri bir örnekle şu şekilde açıklar: Bir işçinin yaşamı için günlük ihtiyaç duyduğu nesnelere ortalama miktarlarının üretilmesi için 6 saat ortalama emek gerektiğini varsayalım. Bu 6 saatlik emeğin karşılığı da 3 şiline eşit bir altın miktarı

olsun. Bu 3 şilin bu işçinin günlük emek gücünün fiyatıdır. Bu işçi her gün 6 saat çalışarak gereksinimlerini karşılar ve yaşamını devam ettirir. Çalışanın bir iplikçi olduğunu varsayalım. Günde 6 saat çalışarak pamuğa 3 şilinlik bir değer katar. Bu değer emek gücü karşılığında aldığı ücrete eşittir. Bu durumda kapitalistin eline hiçbir artı değer ya da artı bir ürün geçmez. Sorun da buradadır (Marx, 2003, s. 106).

İşçi emek gücünü her gün yenilemek için günde 3 şilinlik bir değer yaratmalıdır. Bu oran günlük 6 saatlik çalışmayla gerçekleştirdiği değerdir. Ancak bu işçinin günde 10-12 saat çalışmasına bir engel değildir. Kapitalist emekçiye emek gücünün günlük veya haftalık değerini ödeyerek emek gücünü bir gün veya bütün hafta boyunca kullanma hakkını elde eder. Bu sebepten mesela işçiyi günde 12 saat çalıştırır. İşçi emek gücünü yenilemek için gerekli olan 6 saatten daha fazla çalışmış olacaktır. Buradaki artı 6 saat çalışmaya Marx artı emek saatleri der. Bu artı emek saatleri artı değer, artı ürün sağlayacaktır. İşçi 6 saatlik çalışma ile pamuğa 3 şilinlik değer katıyordu. Şimdi ise 12 saat ile pamuğa 6 şilinlik bir değer katacaktır ve bu değerle orantılı bir iplik fazlası üretecektir. Emek gücünü kapitaliste sattığından ürettiği tüm değer ya da ürün belirli bir süre için onun emek gücüne sahip olan kapitaliste gidecektir (Marx, 2003, s. 107).

Sonuç olarak kapitalist 3 şilinlik bir ödemeyle 6 şilin elde eder. Bu süreci her gün yineleyerek 3 şilin ödemesine karşın 6 şilin kazanır. Bu 6 şilin yarısını ücretleri ödemek için kullanır, kalanı ise kapitalistin karşılığında hiçbir şey ödemediği artı değerdir. Sermaye ile emek arasındaki bu değişim kapitalist üretimi meydana getirir ve sistem işçiyi işçi, kapitalisti kapitalist olarak yeniden üretmek durumunda bırakır (Marx, 2003, s. 107). Artı değerın oranı ise işçinin emek gücünü yeniden üretmesini sağlayacak gereksinimlerini karşılayabileceği kadar çalışmasının üzerine ne kadar daha çalıştığına bağlıdır.

Ayrıca Marx sanayici kapitalistin sadece kendi sermayesini kullandığını ve toprak sahibi olduğunu düşündüğümüzde artı değerın tümünü kendi cebine indirdiğini

söyler. Ancak farklı bir durumda artı değer rant, faiz ve sınai kar olarak taraflar arasında paylaşılır (Marx, 2003, s. 111).

Marx'a göre üretim alanında faaliyet gösteren işçi ve kapitalist birbirine eş metalara sahip olarak pazarda karşılaşırlar. Aralarındaki tek fark işçinin satıcı, kapitalistin alıcı olmasıdır. Bahsettiğimiz gibi bu iki taraf arasında bir alışveriş gerçekleşir. Bu alışveriş başta eşit gibi görünse de yine yukarıda bahsettiğimiz gibi yansıma dünyasını geride bırakıp (paylaşım alanını) üretim alanına (hakikat alanı) baktığımız zaman durumun öyle olmadığını görürüz. Çünkü kapitalist artı değere hiçbir karşılık ödemedi el koyar. İşte Marx eşit olmayan bu alışverişi bir sömürü olarak değerlendirir ancak bir taraftan da kapitalistin artı değere el koymasını adil olarak tanımlamıştır (Göçmen, 2003, s. 269).

Marx'ın kuramının adalet teorisi ile ilişkisi konusundaki tartışmaya katılanların bir kısmı, Marx'ın bu alışverişte kapitalistin karşılığını ödemedi artı değere el koymasını adaletsizlik olarak tanımladığını belirtmişse de diğer kesim bu alışverişin adalet teorilerine dayanarak eleştirilemeyeceğini söyler.

İkinci kesime örnek olarak "Tucker- Wood Tezi"ni verebiliriz. Robert C. Tucker ve Allen W. Wood, Marx'ın kuramının bir adalet teorisine dayanmadığını savunmuşlardır. Tezin çıkış noktası Marx'ın altyapı-üstyapı tanımlamasıdır. Wood, altyapının unsurlarını "belirleyen" uğraklar, üstyapının unsurlarını ise "belirlenen" ve tersi etkide bulunan uğraklar olarak tanımlar. Adalet kavramını ise, sosyal davranışların mantığının kendisini en üst seviyede dışa vuruş biçimi olarak tanımlamıştır. Bu tanım üretimin dışa vurumu olan devletin hukuksal adalet tanımıdır. Ancak bu adalet anlayışı toplumsal yaşamın diğer üstyapı unsurlarıyla ilişki içerisinde olmalı ve adaletin üretim biçimindeki yeri iyi anlaşılmalıdır. Aksi takdirde adalet kavramını yanlış değerlendirmiş oluruz. Böyle bir durumda adalet kavramını temel almak, gerçekliğin çarpık bir kavrayış biçimini sunmak olur (Göçmen, 2003, s. 271).

Tucker ve Wood yukarıda bahsettiğimiz kapitalist ve işçi arasındaki alışverişi Marx'a dayanarak adil olarak tanımlamışlardır. Kapitalist ve işçi arasında değer yasasına dayalı bir alışveriş yapıyorsa bu alışveriş adildir. Bu yüzden kapitalistin artı değere el koyması "hırsızlık" olarak tanımlanamaz. Kapitalist toplum eleştirilmek isteniyorsa bu, üretim biçiminin iç mantığını analiz edip ortaya çıkacakları çelişkiler gösterilerek yapılmalıdır (Göçmen, 2003, s. 272).

Marx'ın kuramının adalet teorisine dayandığı görüşündeki diğer kesime gelince iki isimden bahsedeceğiz: Ziyad I. Husami ve Philip J. Kain. İlk olarak Husami, ahlak ve adalet düşüncesinin üretim biçimi ve toplumun sınıf yapısı gibi iki alanda ortaya çıktığını söyler ve toplumun sınıf yapısındaki adalet kavramını ele alır. Burada kapitalistler ve işçiler açısından iki farklı adalet düşüncesi karşımıza çıkar. Kapitalist ve işçi arasındaki alışveriş kapitalistler açısından adil kabul edilebilirken işçiler açısından bunu söylemek mümkün değildir. O halde Marx'a göre de bu alışveriş adil değildir diyebiliriz. Yani kapitalistin artı değere el koyması bir hırsızlıktır. Husami'ye göre Marx, post kapitalist bir ahlak ve adalet düşüncesi ile hareket eder (Göçmen, 2003, s. 273).

Kain, Husami'nin Marx'ın kapitalist ötesi bir ahlak ve adalet düşüncesini ele aldığı görüşünü desteklemekle birlikte Husami'den farklı düşündüğü noktaları da dile getirir. Örneğin, Husami yaptığı ayrım ile kapitalist toplumu hem "adil" hem de "adil olmayan" bir toplum olarak değerlendirir. Kain'e göre böyle bir şey mümkün olamaz. Kain, Marx'ın "görünüm" ve "hakikat" kavramlarından hareket eder. Kapitalist ile işçi arasındaki alışverişin Marx'a göre yalnızca pazar düzeyinde adil olduğunu söyler. Yani görünüm alanında (paylaşım alanı) bu alışveriş adildir ancak üretim alanına baktığımızda (hakikat alanı) Marx bu alışverişi adil olarak görmez. Bu yüzden Kain, Marx'ın komünist toplumunun eşitlik, özgürlük ve adalet gibi kavramlara hakikat alanında geçerlilik kazandırmak istediğini söyler (Göçmen, 2003, s. 273). Marx'ın ücretlilik sisteminden bahsederken işçiler için sarf ettiği şu sözler de bu düşüncüyü destekler niteliktedir (Marx, 2003, s. 127): "Adil bir işgünü karşılığında adil bir ücret!"

biçimindeki tutucu slogan yerine bayrakları üzerine şu devrimci sloganı yazmalıdırlar: ‘Ücret sisteminin kaldırılması!’”

Ayrıca konuyla ilgili olarak Kapital’in üçüncü cildinden şu paragrafa da yer verelim: “Burada Gilbert’ın yaptığı gibi doğal adaletten söz etmek (...) saçmadır. Üretimi yürütenlerin arasında geçen işlemlerin adaleti, bunların üretim ilişkilerinin doğal sonuçlarından ileri geldikleri olgusuna dayanır. Bu ekonomik işlemlerin ilgili tarafların iradi hareketleri olarak, kendi ortak iradelerinin ifadeleri olarak ve bir üçüncü tarafa karşı yasa zoruyla kabul ettirilebilir sözleşmeler olarak görüldükleri hukuki biçimler, sırf biçimler olarak bu içeriği belirleyemezler. Bunlar onu yalnızca ifade ederler. Bu içerik üretim tarzına tekabül ettiği, ona uygun düştüğü yerde adaletlidir. Bu biçimle çeliştiği yerde adaletsizdir. Kapitalist üretim temeli üzerinde kölelik adaletsizdir; tıpkı metaların kalitesine hile karıştırmanın adaletsiz olması gibi.” (Marx, 2004, s. 299-300).

Yukarıdaki paragrafa baktığımızda söylenenlerin yine yansıma alanı ve hakikat alanı ile ilişkili olduğunu görürüz. Taraflar arasındaki alışverişte paylaşım alanını geride bırakıp üretim alanına baktığımız zaman bahsedilen içeriğin üretim tarzına uygun düşmesi gerekir, aksi takdirde belirttiğimiz gibi adaletsizlik söz konusudur.

1.8. John Rawls’ta Adalet

20. yy siyaset felsefesine damga vuran Amerikalı düşünür John Rawls’un adalet hakkındaki görüşlerini yansıtabilmek için en önemli eseri olan *Bir adalet Teorisi* ve onun tamamlayıcısı diyebileceğimiz *Siyasal Liberalizm*deki bazı kavramları sırasıyla ele almamız gerekir.

1.8.1. Rawls'un Amacı

John Rawls'u bu teoriyi oluşturmaya iten şey faydacılığa karşı bir g6r6ř oluşturma isteğidir. Rawls'un çıkış noktası faydacıların adalet anlayışının yetersiz olduğu d6ř6nencesiydi. Rawls, geniş bir yelpazeye sahip olan faydacılık konusunda "klasik faydacılık" ve "ortalama faydacılık" yaklaşımlarını 6zerinde durmuştur. Klasik faydacılık, toplam faydaya 6nem verir. Bu yaklaşıma g6re sosyal kurumlar toplam faydayı en 6st seviyeye çıkardıkları takdirde adil davranmış olurlar. Ortalama faydacılık ise bireylerin kişisel faydalarını esas alır. Rawls, bu yaklaşımların 6ng6rd6ę6 adalet anlayışından 6st6n bir "sosyal adalet teorisi" ortaya koymak istiyordu.

O, genel ahlak ilkelerini k66k bir set halinde sunmak ve belirli durumlarda ortaya konan ahlaki yargıları açıklamak amacındaydı. Bu ahlaki yargılar, tarafsız ve tutarlı yargılardır. Rawls, bug6ne dek adalet ve adaletsizlik hakkında s6ylenenlere ek olarak: bu kavramların aynı zamanda yargıları, kararları ve ithamları da içeren eylemler olduğunu belirtir. O, adalet ve adaletsizliğe kişilerin kendilerini, davranışlarını ve sahip olduğu nitelikleri de dahil etmiştir.

Rawls'a g6re toplumsal yapının temel taşı adalettir. Rawls, toplumsal s6zleşme geleneğini ve Kant'ın akılcılığını da içeren bir kuram geliştirmiştir. Siyaset ve yaşamaya ilişkin t6m kurallar adalet ilkelerinin oluşturduğu sınırlar içinde yer almalıdır (Bilgin, 1996, s. 208).

Rawls, bahsedeeğimiz hakkaniyet olarak adaletin pratik amacını şu şekilde belirtmiştir: "Vatandaşlar tarafından, 6zerinde d6ř6n6lm6ř, bilgiye dayanan ve istenen bir siyasal anlayışmaya temel olarak bir siyasal adalet anlayışı ortaya atmak" (Rawls, 2007, s. 55). Bu adalet anlayışı vatandaşların ortak ve kamusal siyasal aklını temsil eder. Ancak Rawls, b6yle bir ortak akla ulaşılması için, adalet anlayışının, m6mk6n

olduğunca, vatandaşlarca benimsenen ve birbiriyle uyuşmayan ve bağdaşmayan felsefi ve dinsel doktrinlerden bağımsız olması gerektiğini belirtir.

1.8.2. Rawls'un Kullandığı Araçlar

Rawls, teorisini ortaya koymada araç olarak kullandığı bazı kavramlardan bahsetmiştir. Sırasıyla bu kavramlara değinelim.

1.8.2.1. Fıtrat Durumu

Rawls ilk başta insanların diğer insanların olurusu almak zorunda oldukları, beraber toplumsal ve ekonomik kurumları dzenlemeye çalıştıklarını hayal etmelerini ister. Yani insanlar bir toplumsal sızleşme yoluna başvururlar. İşe bu toplumsal sızleşme ile başlanır. Kalıcı olarak adalet ilkelerini gürüşmek üzere bir araya gelen bu bir grup insan iktisat, sosyoloji, psikoloji gibi alanlarda bilgilidirler ve hepsi sadece kendi menfaatlerini gerçekeştirme kaygısı içindedirler, diğerlerinin menfaatleri konusunda da çok ilgisizdirler. Rawls bunu “original position” olarak adlandırmıştır. Biz bu kavramı “fıtrat durumu” olarak çevirdik.

1.8.2.3. Bilgisizlik şalı ve Rasyonellik

Sızleşme için toplanıldığında “fıtrat durumu” sız konusuudur. Bu durumda hiç kimse toplumdaki konumunu, yeteneğini, zekasını, ırkını, gücünü, sınıfını, cinsiyetini, ahlaki değerleri, ülkesinin ekonomik durumunu bilmez. Bu kişiler iyi anlayışlarını, özel psikolojik eğilimleri de bilmezler. Adalet ilkeleri bir “bilgisizlik şalı” ardında sečilir. Rawls, sızleşmeyi yapanların kendi çıkarlarını tam olarak bilmediklerini ve bu yüzden

her zaman en rasyonel olanı seçtiklerini varsayar. Çıkarlarını arayan bu insanlar temkinli davranacaktır ancak belirtmek gerekir ki bu davranış yaratıcı çabanın önünü kesecek kadar değildir (Öztürk, 2007, s. 70-71). Yani bu rasyonellik çekememezliği doğurmaz. Kişiler kendi faydalarını maksimize ederken diğerlerinin faydası ile ilgilenmeyeceklerdir.

İnsanlar bu şalın ardında olduklarından en az ayrıcalıklı olmaktan kaçınırken en ayrıcalıklı olmak da istemeyeceklerdir. Çünkü kim olduklarını bilmezler. Böylece bilgisizlik şalı kimsenin avantajlı veya dezavantajlı olmaması durumunu temin eder.

1.8.3. Rawls'un Ulaştığı Sonuçlar

Rawls adalet için öncelikli iki ilke önerir: biri özgürlük ve haklarla ilgili diğeri ekonomi ve refahla ilgilidir. Şimdi bu ilkelere değinelim.

1.8.3.1. Hak İlkesi

Rawls'un ortaya koyduğu birinci ilkeye "en büyük eşit özgürlük ilkesi" adını vermiştir. Buna kısaca "hak ilkesi" dedik. Rawls bu ilkeyi şöyle açıklar: "Herkesin tamamıyla yeterli eşit temel hak ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve bu düzen herkes için aynıdır; bu düzende, eşit siyasal özgürlüklerin, ama sadece bu özgürlüklerin, değerleri eşit olarak sağlanır" (Rawls, 2007, s. 51).

Bu noktada temel özgürlükleri: politik süreçlere katılma özgürlüğü, ifade özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, yasa önünde eşit olma, mülkiyet edinme özgürlüğü, keyfi tutuklanmama ve yargılanmama özgürlüğü olarak sıralayabiliriz.

1.8.3.2. Adalet İlkesi

Bu ilke iki kısımdan oluşur: “farklılık ilkesi” ve “toplam fırsat eşitliği ilkesi”. Rawls bu ilkeyi şöyle belirtir: “Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır: Birincisi, eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır. İkincisi, bu eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır” (Rawls, 2007, s. 51).

İlk olarak farklılık ilkesi, eşit yetenek ve şansa sahip olmayan kişilerin gelir, servet, güç ve otoritede avantajlı durumda olacak şekilde fayda elde etmelerinin sağlanmasıdır. Örneğin, bir vergi muafiyeti sağlanmasıyla büyük çaplı bir yatırım gerçekleştirilecek ve işsiz olanlara iş ve daha yüksek ücret sağlanarak en avantajsız kesime en yüksek avantaj sağlanacaksa bu vergi muafiyeti adaletli kabul edilebilir.

Tarafsız fırsat eşitliği ilkesi ise bilinen fırsat eşitliği ilkesinin dışına çıkar. Yalnızca eğitim, donanım ve uzmanlıkta eşit olanlara eşit fırsatların verilmesinden bahsedilmez. Rawls, eşitliğe daha derin bir boyut kazandırır. Eşitliğin şimdi olması yeterli değildir. Eşitlik tarihi ve kültürel olmalıdır. Örneğin, gelişmiş bir ülkede zengin bir ailede dünyaya gelen çocuğun Harvard Üniversitesi’nde okuma ihtimali geri kalmış bir ülkede fakir bir ailenin çocuğuna göre çok daha yüksektir. Eşitliğin tarihi ve kültürel olmasından kasıt bu iki çocuğun Harvard’ta okuma ihtimalleri arasındaki uçurumun ortadan kaldırılmasıdır.

Bahsettiğimiz hak ilkesi ve adalet ilkesi arasında bir öncelik sıralaması vardır. Buna göre birinci ilke önceldir, her durumda birinci ilke diğerinden önce gerçekleştirilmelidir. Özgürlüğün önceliği bunu gerektirir. Temel özgürlükler ancak yine özgürlük adına kısıtlanabilirler. Burada iki durum söz konusu olur: İlki daha az genişliğe sahip bir özgürlüğün herkesçe paylaşılan bütüncül bir özgürlük sistemini güçlendirmesi gerektiğidir. Diğeri ise eşit özgürlükten daha az bir özgürlüğün, daha az özgürlüğü olanlar arasında kabul edilebilir olmasıdır (Rawls, 1999, s. 266). İlk ilke uygulanmadan ikincisinin uygulanacağı bir ortam oluşmaz, dolayısıyla adalet gerçekleşmez.

Aynı zamanda adalet ilkesini oluşturan iki ilke arasında da toplam fırsat eşitliği ilkesinin önceliği söz konusudur. Bu önceliklerin meydana getirdiği sonuç ise diğer ilkelerin sağladığı avantajları arttırmak için öncelikli ilkedan taviz verilememesidir. Örneğin, daha fazla gelir vaat edilmesi durumunda özgürlükten vazgeçilemez. Öncelikli ilke olan hak ilkesi yalnızca daha fazla özgürlük söz konusu ise sınırlandırılabilir.

1.8.4. İlkelerin Pratik Hayata Uygulanması

Rawls, gerçekleşmesini ya da uygulanmasını istediği adaleti “hakkaniyet olarak adalet” şeklinde anıyordu. Faydacıların “adalet”ini yetersiz bulan Rawls, “Siyasal Liberalizm” adlı eserinde neredeyse her zaman “adalet”i bu şekilde dile getirmiştir. Biz de bu noktadan sonra bu söylemi kullanacağız ve Rawls’un açıkladığı yeni kavram ve fikirlerle bu adaletin pratik hayatta nasıl sağlanabileceğini inceleyeceğiz.

1.8.4.1. Makûliyet ve Rasyonellik

Hakkaniyet olarak adalet ile ilgili temel birkaç soruyu sormadan önce “makûliyet” ve “rasyonellik” kavramlarından bahsetmek gerekir. Rawls, makûliyeti doğrudan tanımlamak yerine bu kavramı insanların erdemlerine işaret ederek incelemiştir. İnsanlar eşitler arasında, diğerlerinin de aynı şekilde davranacağını düşünüp işbirliğinin hakkaniyetli şartları olmaları için bir takım ilkeler ve standartlar önerip bunlara isteyerek uymaya hazır iseler, makûl sayılırlar (Rawls, 2007, s. 93) Böylece herkes bu normları makul görecektir, normlar meşru kabul edileceklerdir. Aynı zamanda böyle bir durumda insanlar diğerlerinin önereceği adil şartları da tartışmaya hazır olurlar. Bu anlamda makûliyet adil bir işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesinin bir ögesidir.

Hakkaniyet olarak adalette makûliyet ve rasyonellik birbirinden bağımsız iki temel düşüncedir. Rasyonellikten makûliyet ya da makûliyetten rasyonellik elde edilemez. Rawls özellikle makûliyetin rasyonellikten elde edilemeyeceğini belirtmiş ve bunu yapmaya kalkışanların olduğunu ancak hakkaniyet olarak adaletin bu görüşü reddettiğini söylemiştir. Adil işbirliği düşüncesinde bu iki kavram birbirini tamamlar niteliktedir. Makûliyet gibi rasyonellik de adil işbirliği fikrinin bir ögesidir ve her ikisinin de ahlaki yetenekleri adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesine bağlıdır. İşbirliğinin adil şartlarını ve tarafların birbirlerine karşı durumlarını ele alırken bu iki kavram birlikte hareket ederler. Biri olmadan diğeri var olamaz. Adil bir işbirliği içerisinde yalnızca makûl olan kişilerin elde etmek isteyecekleri olamaz. Sadece rasyonel kişilerin ise adalet hissi yoktur ve bunlar diğerlerinin fikirlerinin bağımsız geçerliliğini göremezler. Ayrıca makûliyet, rasyonelliğin sahip olmadığı bir anlamda kamusaldir. Yani makûliyet sayesinde diğerlerinin kamusal dünyasına girmeye ve mümkün olduğunda onlarla olacak işbirliğimizin adil şartlarını önermeye ya da gelen şartları kabul etmeye hazırızdır (Rawls, 2007, s. 95-97).

1.8.4.2. Makûl Çoğulculuk ve Makûl Kapsamlı Doktrinler

Günümüz toplumları çoğulcu toplumlardır; farklı inançlara, farklı ahlak anlayışlarına ve farklı dünya görüşlerine sahip insanlar bu toplumlarda bir arada yaşarlar. İşte bu toplumlar için Rawls çok önemli gördüğü iki soruyu dile getirir:

- 1) Toplumun siyasal ve hukuki yapısı, toplumun içinde var olan inanç ya da düşünce sistemlerinden “hangisinin” adalet görüşünü “neden” almalıdır?
- 2) Toplum içinde farklı inanç ve düşünce sistemlerini benimseyen insanlar arasında; toplumun siyasal ve hukuki yapısının esas aldığı adalet görüşünün geçerliliği konusunda bir itilaf çıktığı zaman, bu itilaf, taraflardan kimsenin hakkını yemeden, toplumsal barış zarar görmeden nasıl adil bir şekilde çözülebilir? (Türkan, 2012, s. 81).

Rawls bu soruları yanıtlarken görüşlerini hakkın güç doğurduğu varsayımına dayanan demokratik anlayış ile ortaya koyar. Günümüzde mevcut olan bu kültürel çeşitliliği yorumlarken basit çoğulculuk ve makûl çoğulculuk kavramlarına başvuran Rawls, toplumdaki farklı kesimlerin oluşturduğu ve makûl doktrinlere sahip çoğulculuğu “makûl çoğulculuk” olarak tanımlar. Makul fakat birbiriyle uyuşmayan dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerle ciddi anlamda farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşlar, uzun süre devam edecek istikrarlı ve adil bir topluma nasıl sahip olabilir? Bunun için en iyi düzen “siyasal liberalizm”dir (Rawls, 2007, s. 4-5).

Makûl kapsamlı doktrinlere değinmek gerekirse: Rawls makûl kişilerin yalnızca makûl kapsamlı doktrinleri benimsediğini varsaymamızı ister ve bu doktrinleri, bilinen değerleri birbiriyle uyumlu hale getiren, anlaşılır bir dünya görüşü ile organize edip niteleyen doktrinler olarak tanımlar. Bu doktrinler kamusal aklın kullanımı ile ortaya çıkarlar ve aslında hepsi genel ortak değerleri benimserler, aralarındaki fark her birinin

başka değerlere öncelik vermesidir. Burada Rawls, makûl kapsamlı doktrinlerin bilerek esnek olarak ortaya konduğundan da bahseder. Çünkü aksi takdirde doktrinleri makûl değildir şeklinde dışlama ve söz konusu olabilir. Siyasal liberalizm birçok dini, felsefi ve ahlaki doktrini makûl sayar. Ancak tabii ki bu, bazı değerleri göz ardı edip bazı değerlere aşırı önem veren doktrinlerin ciddiye alınması anlamına da gelmemektedir. Ayrıca muhakeme zorluklarından dolayı makûl kişilerin hepsinin bu doktrinleri benimsememesi de söz konusu olabilir. Makûl kapsamlı doktrinleri benimsemeyen kişiler aynı zamanda başkalarının da muhakeme zorluklarına maruz kaldığını ve benimsedikleri doktrinlerin doğru olmadığını kabul edebilirler. Ancak makûl kapsamlı doktrinlerden birini benimseyen makûl bir kişi elbette ki bu doktrin doğru ya da en azından makul olduğunu düşünecektir (Rawls, 2007, 102-103). Rawls burada makûl kapsamlı doktrinlerden birini benimsememenin makûl olmayan bir davranış olmadığını belirtmek istemiştir.

Makûl kapsamlı doktrinlere sahip kişiler diğer makûl doktrinleri de tanırlar, din ve vicdan hürriyetini benimserler ve onlara baskı yapmayı düşünmezler. Ayrıca anayasal esaslar ve adaletin temel durumları söz konusu olduğunda da polis gücünü diğer makûl doktrinlerin aleyhine kullanmayı da düşünmezler.

1.8.4.3. Siyasal İnşacılık ve Örtüşen Görüş Birliği Fikri

Rawls daha önce de bahsettiğimiz: “Mâkul fakat uyumsuz dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerce derinden farklılaşmış, özgür ve eşit vatandaşların, uzun süre devam edecek istikrarlı ve adil bir topluma sahip olmaları nasıl mümkün olabilir?” sorusuna yanıt ararken bir “siyasal inşa” sürecinden bahseder. Yani siyasal adalet ilkeleri fitrat durumundaki mâkul şartlara tabi rasyonel kişilerin toplumun temel yapısını düzenleyecek ilkeleri belirlediği inşa süreci sonucunda ortaya çıkar.

Siyasal inşacılığın önemi, mâkul çoğulculuk ve demokratik toplumun temel siyasal değerleri bağlamında örtüşen görüş birliğine ulaşma ihtiyacı ile olan ilişkisidir. Bu inşacı siyasal anlayış kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüş birliğinin odağında yer alır çünkü kişiler sahip oldukları ortak pratik akıl ilkeleriyle vatandaşların özgür ve eşit oldukları fikri ve hakkaniyetli işbirliği sistemi olarak toplum fikrinden adalet ilkelerini çıkarırlar (Rawls, 2007, s. 132).

Bu noktaya kadar bahsedilenlerle Rawls'un deyimiyle: “Vatandaşlar arasındaki işbirliğinin hakkaniyetli kurallarını ve bir toplumun temel kurumlarının ne zaman adil sayılacağı...” ortaya kondu. Peki hakkaniyet olarak adaletin düzenlediği iyi düzenlenmiş demokratik bir toplum bahsettiğimiz mâkul çoğulculuk olgusu dikkate alındığında, birliğini ve devamlılığını nasıl sağlar? Böyle bir toplumda mâkul bir kapsamlı doktrin toplumsal birliğe temel sağlayamaz. Bu yüzden Rawls “örtüşen görüş birliği” fikrini ortaya atar. Mâkul kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüş birliği durumunda, mâkul doktrinler siyasal anlayışı kendi açılarından onaylarlar. Böyle bir ortamda toplumun siyasal olarak aktif vatandaşları bu doktrinleri benimser ve adaletin gerekleri, vatandaşların toplumsal konumları tarafından oluşturulan ve teşvik edilen asli çıkarlarıyla fazla çatışmazsa “istikrar” da mümkün olur (Rawls, 2007 s. 171-172).

Rawls “siyasal işbirliği erdemleri” dediği, anayasal rejimin varlığını mümkün kılan erdemlere büyük önem verir. Hoşgörü erdemi, mâkuliyet erdemi veya hakkaniyet hissi... Bu erdemler toplumda yaygın olarak bulunursa ve siyasal adalet anlayışını desteklerlerse çok büyük bir kamu yararını ortaya çıkarırlar. Böylelikle, karşılıklı saygı temelinde hakkaniyetli bir toplumsal işbirliğini mümkün kılan şartlarla çatışan değerler alt edilmiş olur (Rawls, 2007, s. 193).

Ayrıca diğer değerlerin birbiriyle çatışmalarını azaltabilmek için siyasal değerler ön planda olmalıdır. Örtüşen görüş birliği siyasal anlayışı desteklediği zaman, bu anlayış temel dinsel, felsefi ve ahlaki değerlerle bağdaşmıyor gibi görünmeyecektir.

Rawls bu noktada siyasal adaletin ilkelerinin kapsamlı doktrinlerden birinin iddialarına karşı olup olmadığına bakmak zorunda olmadığını, siyasal değerlerin doğası gereği diğer değerlerin önüne geçtiğini söylemeye ihtiyaç olmadığını belirtir (Rawls, 2007, s. 194).

Anayasal görüş birliğini sağlama aşamasına gelindiğinde ise vatandaşlar adalet ilkelerini değerlendirirken bu ilkelerin, hem kendilerine ve yakınlarına hem de genel olarak topluma faydalarını değerlendirip bu çerçevede onları benimserler. Adalet ilkeleri ile vatandaşların daha kapsamlı doktrinleri arasında bir çatışma söz konusu olduğunda ise vatandaşlar bu ilkeleri reddetmek yerine kendi doktrinlerini düzeltebilirler (Rawls, 2007, s. 196). Böylece başta belki de isteksizce karşılıklı çıkar çatışmasından dolayı kabul edilen liberal adalet ilkeleri vatandaşların kapsamlı doktrinleri etkiler ve onların liberal bir anayasayı kabul etmelerini sağlar. Bu anayasa ilkeleriyle beraber belli temel siyasal hak ve özgürlükler güvence altına alınır, siyasal rekabet düzenlenir, sosyal politikanın konuları belirlenir. Bu aşamada vatandaşların kapsamlı doktrinleri önceden değilse bile artık mâkul sayılır. Basit çoğulculuk mâkul çoğulculuğa dönüşür ve anayasal görüş birliğine ulaşılır.

Bu noktadan sonra siyasal adalet ilkelerinin gerektirdiği temel kurumlar kimi yaşam biçimlerini teşvik ederken kimilerini kınayacak hatta tamamen dışlayacaktır. Burada bu teşvik veya dışlamanın nasıl yapıldığı ve bunlar yapılırken adil olup olunmadığı soruları akla gelir. Rawls'a göre kapsamlı doktrinlerin teşvik edilmesi ya da kınanması iki nedenle mümkündür. İlki bu yaşam biçimlerinin adalet ilkeleriyle doğrudan çelişmesi durumudur. İkincisi ise bu çelişmeye rağmen bu yaşam biçimine müsaade edildiğini düşünsek bile, adil bir anayasal rejimde kendisine takipçi bulmakta zorlanabilmeleri durumudur. Rawls birinci duruma bazı vatandaşların ırksal veya mükemmeliyetçi nedenlerle bastırılması ya da hor görülmesini gerektiren iyi anlayışını örnek verir. İkinci duruma verebileceğimiz örnek ise belli bir din türü olabilir. Örneğin, bir dinin yalnızca devlet mekanizmasını kontrol edip hoşgörüsüzlük siyaseti

uygulayarak ayakta kalabileceğini düşünelim. Böyle bir din, siyasal liberalizmin iyi düzenlenmiş toplumunda ortadan kalkacaktır (Rawls, 2007, s. 230-231).

Peki adil bir anayasal düzende bazı anlayışlar ortadan kalksa bile diğerleri var olmaya devam etse, bu durum siyasal adalet anlayışının bunlara karşı adil olmadığı anlamına mı gelir? Elbette hayır. Çünkü hiçbir siyasal adalet görüşü bazı doktrinleri diğerlerine tercih eden toplumsal etkilerden kaçamayacaktır, hiçbir toplum her türlü hayat biçimine yer veremez. Birtakım anlayışları dışlamayan toplumsal bir dünya belli temel değerleri gerçekleştiremez. Böyle bir durumda adil bir toplumsal düzen kurulması mümkün olamaz.

Genel olarak özetlemek gerekirse Rawls, adalet ilkelerini belirlemek için bir araya gelmiş özgün konumdaki akılcı kişilerden yola çıkarak özgürlük ve metaların bölüşümü (farklılık ilkesi) gibi iki temel unsuru olan hakkaniyet olarak adalete ulaşır. Burada bahsettiğimiz gibi özgürlüğün önceliği söz konusudur. Çünkü özgür olmayan kişi amacına ulaşamaz ve bu kişi bir araya gelen görüşmecilerden herhangi biri olabileceğine göre herkes özgürlüğün azami derecede sağlanmasını isteyecektir. İkinci ilke ise yine herkes malların ve toplumsal ayrıcalıkların sınırlı olduğunu bilir, toplumda seçkin bir kesimi oluşturacak sistemleri reddeder. Her metanın eşit paylaşılmasını sağlayacak bir ilke güdülür ancak ayrıcalıkların bölüşülmesinde bazı eşitsizliklere gidilmesi görüşmecilerin lehine olabilir. Çünkü görüşmeciler bu ayrıcalıklı makamlara ulaşabileceklerini bilirler ancak bilgisizlik şalından dolayı hangi ilkelerin onlar için daha faydalı olacağını bilemezler. Herkese fayda sağlayan eşitsizlikler değil diğer eşitsizlikler adaletsizliği doğurur. Böylece Rawls “farklılık ilkesi”ne ulaşmıştı.

Öncelikler yerleştikten sonra toplumsal düzenin kurulmasına geçildi. Adalet anlayışının belirlenmesiyle bilgisizlik şalı kısmen aralandı ve vatandaşların temel haklarını ve yürütmenin yetkilerini düzenleyen, özgürlük ilkesini temel alan bir anayasa oluşturuldu. Bu adil anayasanın oluşturulmasıyla görüşmecilerin yasa koyucu olduğu

farklı bir evreye geçildi ve adalet ilkelerinin yanında anayasa ile de sınırlanan bir siyasa (policy) hazırlanmaya başladı. Rawls buna “siyasal liberalizm” demişti.

Artık bilgisizlik şalı daha da aralanmıştır, görüşmeciler toplumsal ve ekonomik alanda bilgi sahibidir. Bu aşamada Rawls’un farklılık ilkesi ön planda oldu. Ayrıcalıkları koruyan yasa ve kararlar, asgari ayrıcalığa sahip bireylere azami ayrıcalık sağlamadıysa adaletsiz oldukları için dışlandılar. Sonrasında ise adil toplumun önündeki engeller ve böyle bir toplumun devamlılığının nasıl mümkün olduğundan bahsedildi.

Rawls pozitif adalet kategorisindeki bu kuramıyla belli bir adalet standartına bağlı bir kamu düzeni kurmuştur ve bu adalet türü kusursuz olmasa da insanlar onu iyileştirmeye çalışmıştır. Böylece adil bir toplumun devamlılığı sağlanacaktır.

Böylece birinci bölümde geçmişten günümüze çeşitli düşünürlerin teorileri çerçevesinde adalet kavramını ele almış olduk. Sonraki bölümde ise tüm bu tarihi geçmişin yanında, modern iktisat biliminin ışığında elde edilen ampirik verilerle, yeri geldiğinde “Gini Katsayısı” gibi metodlardan da faydalanarak Türkiye’de gelir dağılımını inceleyeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE GELİR DAĞILIMI (1980'DEN GÜNÜMÜZE)

I- GENEL OLARAK TÜRKİYE EKONOMİSİ (1980'DEN GÜNÜMÜZE)

2.1. 1980 Yılı Sonrası Türkiye Ekonomisine Genel Bir Bakış

Bu başlık altında, ülkemizde 1980 yılı sonrasında GSYH, Dış Ticaret, Enflasyon ve İstihdam ve İşsizlik konularına kısaca değinip genel durum hakkında bilgi sahibi olmayı ümit ediyoruz.

2.1.1. Gayrisafi Yurtiçi Hasıla

Türkiye'de 1980 sonrası dönemde ekonomideki yapısal değişimlerle özel sektörün ekonomiye hakim olması özendirildi. Devletin ekonomideki etkisi giderek azaldı ve büyük ölçüde liberal ekonomiye geçildi.

1980 sonrası süreçte GSYH'deki oransal değişimleri dört yıllık dönemler halinde ele aldığımızda: Ekonomideki reformlarla birlikte GSYH'de 1982-1986 döneminde ortalama %5,2'lik bir artış yaşanmış sonraki iki dönemde ise %4 civarlarında bir yükseliş gözlenmiştir. Fakat 1997-2001 döneminde 2001 krizinin etkisiyle dönem ortalamasında bir düşüş göze çarpar. 2000 yılında 265.4 milyar dolar olan GSYH, 2001 yılında 196.7 milyar dolar olarak gerçekleşmiştir. 2002 itibariyle tekrar bir toparlanma başlamış ve en yüksek büyüme oranları yakalanmıştır. Bu dönemde ortalama %7,2'lik bir artış söz konusudur. 2006 yılında GSYH 526.4 milyar dolar idi. 2006 sonrasında ise 2008 küresel kriziyle beraber dönem ortalamasında tekrar bir gerileme olmuş ve bu dönemin ortalaması %3,2 olarak gerçekleşmiştir. 2008 küresel krizi etkisini bir sonraki yılda hissettirmiş ve 2008'de 741.8 milyar dolara kadar çıkan

GSYH 2009 yılında 617.6 milyar dolara gerilemiştir. Dönem ortalamasını düşüren gelişme de bu olmuştur. Ancak 2010 itibariyle 2008 seviyesine yakın rakamlar elde edilmiş ve GSYH tekrar yükselmeye başlamıştır. Bu büyümenin en büyük kaynağı olarak istikrarın sağlanmasıyla birlikte özel sektörün artan verimliliği ve özel sektör yatırımları gösterilebilir (Hazine Müsteşarlığı, 2014, s. 13).

Kişi başına düşen milli gelire de göz atalım: 1980 yılından 2000 yılına kadar sürekli bir iniş çıkış halindedir. Bu dönemde yaşanan siyasi istikrarsızlık ve olaylarla beraber ekonomide yaşanan değişimler bu duruma sebep olarak gösterilebilir. 1980 yılında 2.041 dolar olarak gerçekleşen kişi başına düşen GSYH 1984 yılında 1.606 dolar seviyesine kadar gerilemiş, 1990 yılında 3.639 dolar seviyelerine yükselmişse de oynamalar devam etmiştir. Nihayetinde 2000 yılına gelindiğinde 4.000 dolar seviyesini aşan kişi başına GSYH (4.130) ülkemizde yaşanan 2001 krizinin etkisiyle 3.021 dolara gerilemiş ancak 2002 itibariyle toparlanmaya başlayarak 2003 yılında 4.559 dolar olarak gerçekleşmiştir (T.C. Kalkınma Bakanlığı, www.kalkinma.gov.tr).

2003 yılından itibaren 2008 yılına kadar sürekli bir artış söz konusudur. 2008 yılına gelindiğinde kişi başına gelir on bin dolar seviyesini aşmış 10.438 dolar olarak gerçekleşmiştir. Ancak yine bir kriz bu yükselişi durdurmuş, 2008 küresel krizin etkisiyle bir sonraki yılda sert bir düşüş yaşanmıştır. 2010 yılıyla beraber hızlı bir toparlanma sürecine giren Türkiye’de tekrar on bin dolar seviyesini aşan kişi başına gelirimizin 2013 yılındaki durumu 10.782 dolardır (Hazine Müsteşarlığı, 2014, s. 16).

2.1.2. Dış Ticaret

Ekonomide gerçekleştirilen reformlarla birlikte dış ticarete de gelişmeler yaşanmıştır. Ekonomimiz 1980’li yıllara kadar dışarıya fazla açık olmayan bir görünüm sergilemekteydi. 1980’den sonra ithalat ve ihracat hacminde çok büyük artışlar

meydana gelmiş bu yıla kadar %20'nin altında seyreden dış ticaret hacminin GSYH'ya oranı 1981'den itibaren %20'leri aşmış 1989'da %32'ye kadar yükselmiştir. 1990'lı yıllarda ise özellikle ihracattaki büyümede meydana gelen azalmalardan dolayı dış ticaret hacmi/GSYH %30 civarında seyretmiştir (Şahin, 2011, s. 409).

2001 krizinin aşılmasıyla birlikte 2002-2008 döneminde dış ticarete muazzam bir artış görülür. 2008'de 330 milyar dolar seviyesini aşan dış ticaret hacminin GSYH'ya oranı da %45'e kadar yükselmiştir. 2009 yılında küresel krizin etkisiyle dış ticaret hacminde meydana gelen azalmalar sebebiyle bu oran gerilemişse de 2012 yılında %50 seviyesine kadar yükselmiştir (T.C. Kalkınma Bakanlığı, www.kalkinma.gov.tr).

Değinilmesi gereken bir diğer nokta ise ihracatın ithalatı karşılama oranıdır. 1980'lerde ihracatın arttığı dönemlerde doğal olarak bu oranın yükseldiği gözlenirse de 2002-2006 döneminde ithalattaki artışların ihracattaki artışlara göre miktar olarak daha fazla olması bu oranın gerilemesine neden olmuştur. Diğer taraftan kriz dönemlerinde azalan ithalatın etkisiyle ihracatın ithalatı karşılama oranı yükselmiş 2001'de %75.7'ye, ara dönemdeki bahsedilen düşüşten sonra, 2009'da %72.5'e kadar yükselmiştir. 2009 sonrasında ithalatın ihracata göre çok daha fazla artış göstermesiyle ihracatın ithalatı karşılama oranındaki düşüşler göze çarpar (Şahin, 2011, s. 409). 2010 yılında %61.5 olarak gerçekleşen bu oran yine ithalattaki artışın çok daha fazla olması sebebiyle 2011 yılında %56'ya kadar gerilemiştir. 2012 yılında ise ihracatın yaklaşık 18 milyar dolar artması ve ithalatta artış yerine 4 milyar doların üzerinde yaşanan gerilemenin etkisiyle bu oran tekrardan %60 seviyelerine yükselmiş ve %64.4 olarak gerçekleşmiştir. 2014'te ise ithalattaki artışın ihracattaki artıştan fazla olmasından dolayı bu oran %61.1'dir (T.C. Kalkınma Bakanlığı, www.kalkinma.gov.tr).

2.1.3. Enflasyon

Türkiye’de 1980 yılı sonrası enflasyon oranlarını ele aldığımızda 2001 krizinden sonra oranların muazzam bir şekilde gerilediği görülecektir.

1980’li yılların başına liberalleşmeye yönelik adımlar atıldıysa da 1990’lı yıllardaki siyasi ve makroekonomik istikrarsızlıklar fiyatlar üzerinde de etkisini göstermiş enflasyon oranları düşmek yerine daha da yükselmiştir. 1983-1994 döneminde ortalama %62,7 olan enflasyon oranı, 1995-2001 döneminde %71,6 seviyesine kadar çıkmıştır (Hazine Müsteşarlığı, 2014, s. 42).

Serbest piyasa ekonomisinin hukuki altyapısı biçimlendirilmişse de kurumsal altyapıdaki eksiklikler 2001 krizinin yaşanmasına neden olmuştur. Ancak krizin hemen sonrasına uygulamaya konan ekonomik programlar ile belirgin bir toparlanma gerçekleşti. Kurumsal altyapı iyileştirildi, kamu mali disiplini ve Merkez Bankasının bağımsızlığı sağlandı ve enflasyon hedeflemesi rejimiyle birlikte enflasyon oranları da geriledi.

2001 yılında %73,7 olarak gerçekleşen enflasyon oranı 2006 yılında yüzde 9,7’ye kadar gerilemiştir. 2008 küresel krizinin etkisiyle %10’u aşan enflasyon oranı hemen sonrasında %6’lara kadar gerilemiştir. 2011 yılında tekrar %10 seviyesini aşan oran 2013 yılının aralık ayında %7,4 olarak gerçekleşmiştir.

2.1.4. İstihdam ve İşsizlik

1980 sonrası yıllara baktığımızda nüfus artışıyla birlikte birkaç istisna yıl hariç işgücü de sürekli artış göstermiştir. Ancak işgücündeki büyümenin 15 yaş üstü nüfustaki büyümeye oranla düşük olması 1980'den bu yana genel bir bakışta işgücüne katılma oranını düşürmüştür ve 1980 yılında %60.9 olan işgücüne katılma oranı 1985'te %55.3, 1990'da 54.5 olarak gerçekleşmiştir. Bu şekilde 5 yıl aralıklarla oranlara bakıldığında 2005'e kadar sürekli bir düşüş vardır. Nihayetinde 2005'ten sonra 2006 ve 2007 yıllarında da küçük düşüşlerle % 46.4'ten %46.2'ye gerileyen işgücüne katılma oranı bu yıldan itibaren yükselmeye başlamış ve 2010 yılında %48.8 olarak gerçekleşmiştir (Şahin, 2011, s. 618).

İşsizlik oranlarına baktığımız zaman ise 1980-1985 yıllarına işgücünün artmasına karşılık işsiz miktarındaki azalmayla oran %8,6'dan %7,6'ya gerilemiştir. 1985-1990 döneminde ise işgücünü oranla daha fazla artan işsiz miktarıyla beraber işsizlik oranı tekrar %8,5'e kadar yükselmiştir. 1990'ların başına bu artış devam etmiş bu dönemin ortalarına gelindiğinde ise işsizlik oranı gerilemeye başlamış ve 2000 yılında %7 ile en düşük işsizlik oranı yakalanmıştır (Şahin, 2011, s. 618). Ancak 2000 yılından sonra krizin etkisiyle işgücü miktarında büyük artışlar olmamasına rağmen işsiz miktarında meydana gelen artışlar işsizlik oranını 2003 yılında %11 seviyesine kadar çıkarmıştır. Bu yıldan sonra bir toparlanma yaşanmışsa da 2008 küresel krizi istihdamı sert bir şekilde etkilemiş ve 2009 yılında işsizlik oranı %14'e kadar çıkmıştır. 2011 yılı itibariyle ise işsizlik oranı %10 seviyesinin altına inmiştir (Hazine Müsteşarlığı, 2014, s. 39).

İstihdamın sektörel dağılımına da kısaca değinecek olursak: Sanayi ve hizmet sektörlerindeki gelişmeler ve kırdan kentlere yaşanan göçlerle beraber tarımın toplam istihdamdaki payı giderek azalmış, sanayi ve özellikle hizmet sektörünün payı artmıştır.

Elde edilen verilere göz atıldığında: 1985'te işgücünün yarısından fazlasının tarım sektöründe faaliyet gösterdiği görülür. Ancak bu oran sürekli azalarak 2006 yılında %24'e kadar gerilemiştir. Bu tarihten sonra tarım sektörünün istihdamdaki payı %23-24 civarlarında seyretmiştir. Tarım sektöründe çalışan işgücündeki azalmaya karşılık sanayi ve hizmet sektörlerinin istihdamdaki payları artmıştır. 1985'te %15,1'lik bir paya sahip olan sanayi sektörü, 2006 yılında %26,8'lik bir pay elde etmiştir. Sanayi sektörünün payı, 2004 yılından itibaren %25-26 civarındadır. Hizmet sektörünü göz önüne aldığımızda ise 1985'te işgücünün dörtte birinden fazlası bu sektörde faaliyet göstermiştir. 1990'lı yıllarda hızla artışa geçen hizmet sektörüne ait oranlar 2000 yılında %40,5'i göstermiş, 2010'a gelindiğinde ise işgücünün yarısından fazlası bu sektörde istihdam edilmiştir (Şahin, 2011, s. 621; Hazine Müsteşarlığı, 2014, s. 30).

II- GELİR DAĞILIMI: TANIM VE TEORİLER

2.2. Genel Olarak Gelir Dağılımı ve Teorileri Hakkında

Gelir dağılımı, bir ekonomide meydana getirilen gelirin, bu geliri meydana getirenler tarafından nasıl paylaşıldığını gösteren iktisadi bir göstergedir. Bu kavramı çeşitli açılardan ele almak mümkündür. Sosyal açıdan bakıldığında gelir dağılımı, gelirin sosyal sınıflar arasında nasıl dağıldığıdır. Bu sonuca göre devletler bir gelir dağılımı programı uygulamak durumundadırlar. Üretim açısından bakıldığında gelirin; emek, sermaye, toprak ve girişimci gibi üretim araçları arasında hangi oranlarda dağıldığı göz önüne alınır.

Ancak öncelikle genel olarak iktisadi görüşlere göre gelir dağılımından bahsedelim. Örneğin gelir dağılımı teorisinin ilk belirtileri fizyokratlarda görülmüştür. İlk gelir akım şemasını F. Quesnay ortaya koymuştu. Ayrıca ilk defa gelirin oluşumu ve gelirin kullanılması arasındaki ilişkiyi belirtmiştir. Ancak Quesnay denge şartlarını durağan bir ekonomi için belirlemişti. Bu yüzden günümüz dinamik ekonomilerinde bu modelin pek de geçerli olduğu söylenemez (Aksu, 1993, s. 10).

Klasiklere baktığımız zaman ise Fizyokratlar'ın aksine makro değil mikro düzeyde bir yaklaşım görürüz. Burada karşımıza çıkan ilk isim: J. B. Say. Say gelir dağılımını, üretim faktörlerinin faktör gelirleri olarak ortaya çıkışı ile açıklar. Oluşan bu faktör gelirleri masraflar ile karşılaştırılarak değerlendirilir. Dağılımın gerçekleştirilmesinde bu karşılaştırma esas alınır. Yani klasikler dağılıma fonksiyonel açıdan yaklaşmışlardır. Geliri; ücret, faiz ve rant unsurları çerçevesinde incelemişlerdir.

Marksist teori ise, kapitalist sınıf olarak adlandırdığı toprak ve sermaye sahiplerinin kârı ile işçilerin ücretlerini dikkate almıştır. Gelir, kâr ve ücret olarak iki başlık altında dağılır.

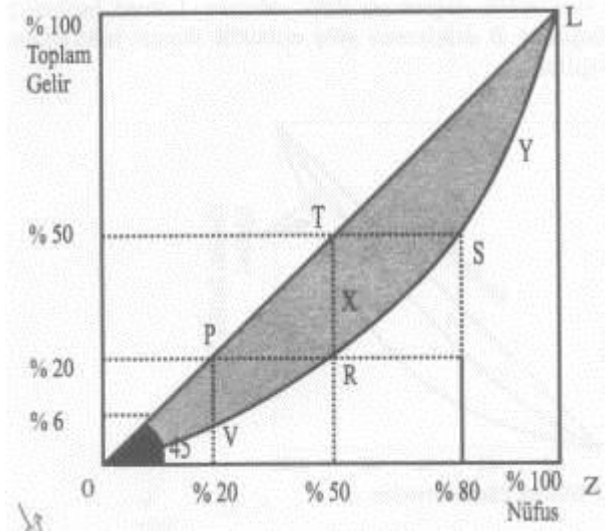
Bir diğer teori de “marjinal prodüktivite” teorisidir. J. B. Clark fonksiyonel dağılımı, üretim sürecindeki faktörlerin fonksiyonlarına göre yapılan harcamalar ve ödemeler olarak tanımlamıştır. Bu sayede bütün faktörler gelir dağılımından paylarını alacaktır. Bu dağılım optimal bir dağılımdır (Aksu, 1993, s. 12).

Bu teorinin temeli üretim sürecinin marjinal analizidir. Böylece gelirlerin seviyesi açıklanır. Burada bir üretim faktörünün payı, o faktörün üretkenliğine bağlıdır (Aksu, 1993, s. 12).

Marjinal prodüktivite teorisinin mikro düzeyde ele alınması sonucu iktidar teorisi ortaya çıkmıştır. Bu teoriyi T. Baranowsky'nin söylemiyle: gelir dağılımı yalnızca bir iktidar sorunu olmalıdır, şeklinde ifade edebiliriz. İktidar teorisinin hareket noktası ücrettir. Ücretlerin seviyesi dağılımı düzenler. Ancak gerçekte bu teoriyle uğraşanların çoğu serbest piyasa ekonomisinde bazı kurumların müdahalesi olmadığı takdirde ücretlerin işçiler lehine değişmeyeceğini belirtir. Yani gelir dağılımı sosyal ve politik iktidar ilişkileri olmaksızın iyileştirilemez (Aksu, 1993, s. 13).

Burada kimi verileri yorumlarken de kullanacağımız “Kuznets Eğrisi” ve “Gini Katsayısı”ndan da kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Kuznets, beş ülke verilerini kullanarak meydana getirmiş olduğu çalışmasıyla gelir dağılımı ile ekonomik büyüme arasında bir ilişki olduğunu iddia etmiştir. “Ters u savı” olarak da bilinen bu ilişkide gelir düzeyi ve gelir dağılımını gösteren eğri “Kuznets Eğrisi” olarak isimlendirilir (Özmucur, 1996, s. 5).

Kuznets, gelir dağılımı ile ekonomik büyüme arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar: Tarım-dışı sektörlerde verimlilik düzeyi daha yüksektir bunun da etkisiyle istihdamın zamanla tarımdan tarım-dışı sektörlere kayar. Bu kaymaların sonucu yaşanan göçlerle birlikte üretim artar ve gelir dağılımı bozulur. Ancak gelir artışı zamanla gelir dağılımının iyileşmesini sağlayacaktır (Özmucur, 1996, s. 5). Başka bir ifadeyle ülkede sanayileşmenin ilk yıllarında gelir dağılımı adaletsizleşir. Bu adaletsizlik ters bir “u” eğrisini izler, bir noktada zirve yaptıktan sonra tekrar gerilemeye başlar, yani dağılımda adalet sağlanmaya başlanır. Bu şekilde bir eğrinin ortaya çıkışını da, ilk yıllarda sermayeyi elinde bulundurup yatırım yapan kesimin gittikçe zenginleşmesi sonrasında kalifiye çalışanların artması ve işgücü kalitesinin yükselmesiyle ücretlerin artıp dağılımın düzelmesiyle açıklayabiliriz.



Şekil 1: Lorenz Eğrisi (Erol, Erol, 2011, s. 13)

Son olarak “Gini Katsayısı”na değineceğiz ancak bunun için önce Lorenz Eğrisi’nden bahsedelim. Lorenz eğrisi, yatay eksenin nüfusu, dikey ekseninde ise bu nüfusun elde ettiği kümülatif geliri gösterdiği noktaların kesişiminden elde edilen bir eğridir. Yüzdesele paylaşımı ifade eder. Örneğin, gelirin dağılımında mutlak bir eşitlik olması demek ilgili nüfus dilimlerinin gelirden eşit ölçüde pay almasıdır. Bu durumda gelirin yüzdesele dilimleri ile nüfusun yüzdesele dilimleri birbirine eşittir. Lorenz eğrisi

mutlak eşitlik doğrusu ile örtüşecek, 45 derecelik bir doğru biçimini alacaktır. Gelir dağılımında eşitsizlik olması durumunda ise eğri mutlak eşitlik doğrusundan uzaklaşmaya başlayarak sağa doğru kayacaktır (Doğan, Tek, 2007, s. 99). Şekil 1’de görülen mutlak eşitlik doğrusunun sağındaki eğri “Lorenz Eğrisi”ni ifade etmektedir.

Gini katsayısı ise, Lorenz Eğrisi ile köşegen arasında kalan alanın, mutlak eşitlik doğrusunun altında kalan toplam alana oranıdır. Gini katsayısı değerinin artması eşitsizliğin arttığını, azalması ise eşitsizliğin azaldığını ifade eder (TÜİK, 2008, s. 58). Bu katsayı sıfır ile bir arasında değerler alır. Değerlerin anlamını ifade edebilmemiz açısından bir toplumda herkesin eşit gelire sahip olduğunu varsayalım bu durumda gini katsayımız sıfır olacaktır. Tersine bir durum olarak bir toplumda tüm gelirin yalnızca bir kişiye ait olduğunu düşünürsek bu durumda da gini katsayımız bir’e eşit olur. Buradan da anladığımız gibi katsayımızın değeri gelirin büyüklüğüne değil, farklı gelirlere sahip kişilerin sayısına bağlıdır. Böylece genel anlamda gelir dağılımına değinmiş olduk şimdi sırasıyla gelir dağılımı türlerinden ve Türkiye’de gelir dağılımının durumdan bahsedelim.

III- GELİR DAĞILIMI TÜRLERİ VE TÜRKİYE'DEKİ DURUM

2. 3. Fonksiyonel Gelir Dağılımı

Fonksiyonel gelir dağılımı, gelirin üretim faktörleri arasında nasıl dağıldığını gösterir. Bu üretim faktörleri sahiplerinin gelirini; üretilen mal ve hizmet karşılığında ücret, faiz, rant ve kâr adı altında aldıkları paylar oluşturur (Çalışkan, 2010, s. 92).

Fonksiyonel gelir dağılımı ilk başta gelirin, emek sahipleri ve sermaye sahipleri arasında nasıl paylaşıldığını gösteren bir kavram olarak kullanılmıştır. Ancak zamanla bu iki geniş kategori kendi içerisinde alt başlıklara ayrılmıştır. Emek sahiplerinin geliri; ücret (fiziki emek karşılığı), maaş (beyaz yakalılar geliri) ve üst düzey ücretliler (yöneticilerin gelirleri) olarak, sermaye sahiplerininki ise; rant, faiz ve kâr payı olarak ayrılmıştır (Uysal, 2007, 250-251).

Sosyal sınıflar arasında milli gelirin dağılımını en uygun şekilde bize gösteren dağılım tanımı fonksiyonel gelir dağılımıdır. Ancak sosyal tabakalaşma oldukça karmaşık bir yapıya sahip olduğundan fonksiyonel gelir dağılımı bu tabakaların milli gelirden aldıkları payları yalnızca ana hatlarıyla belirtebilir. Örneğin bu tanımlamada büyük tüccar ile küçük tüccar ya da tarım işçisi ile sanayi işçisi aynı kategoride yer alır.

Ayrıca günümüzde teknik ve ekonomik gelişmeler ve servetin yaygınlaştırılmasına yönelik politikalar ile hayat standartları artmış ve alt gelir grubunda bulunanlar da tasarruf etme imkanına kavuşmuşlardır. Bu sayede işçi ve memurlar da hisse senetleri yolu ile küçük ölçülerde de olsa servet gelirine sahip olabilirler. Bu durum emek geliri ve emek dışı gelir ayrımını etkiler. Artık taraflar arasında kesin çizgiler yoktur. Bu da fonksiyonel gelir dağılımı tanımının diğer bir olumsuz tarafını oluşturur (Aksu, 1993, s. 80-81).

Bunların yanı sıra fonksiyonel dağılım, sosyal politika açısından ön planda olan kişisel gelir dağılımını daha iyi kavramamıza yardımcı olması açısından önemlidir. Ayrıca bize bir ülkenin gelişmişlik düzeyi hakkında sağlıklı bilgi veren bir tanımdır. Gelişmiş ülkelerde ücretli kesimin milli gelirden aldığı pay büyüktür. Gelişmekte olan ülkelerde tarım kesimi gelişmiş ülkelere nazaran milli gelirden hala önemli bir paya sahiptir. Az gelişmiş ülkelerde ise en büyük paya tarım kesimine aittir. Şimdi ülkemizdeki duruma bakalım.

2.3.1. Türkiye’de Fonksiyonel Gelir Dağılımı

1980 yılı sonrası ülkemizdeki durumu ele alacak olursak, o dönemdeki ilk geniş çaplı araştırma olan, 1987 yılında Devlet İstatistik Enstitüsü tarafından yapılmış “Hanehalkı Gelir ve Tüketim Harcamaları Anketi” ile başlamak gerekir. Bu anketin sonuçlarına göre toplam gelir içinde en yüksek paya müteşebbis gelirleri sahiptir. Hemen arkasından maaş ve ücret gelirleri gelmekte ve toplam gelirin yaklaşık dörtte birini maaş ve ücret gelirleri (yevmiyeler de dahil) oluşturmaktadır. Mülk gelirleri %13 civarında seyrederken transferler %10.82 olarak gerçekleşmiştir. Burada müteşebbis gelirlerinin maaş ve ücret gelirlerinden iki katın üzerinde bir paya sahip olması dikkat çeker. Aynı zamanda müteşebbis gelirleri içerisinde en büyük paya tarım sektörü sahiptir.

Tablo 1**Türkiye’de Fonksiyonel Gelir Dağılımı (1987-2005)**

Gelir Türleri	1987 (a)	1994 (a)	2002 (b)	2003 (c)	2004 (c)	2005 (c)
Toplam	100	100	100	100	100	100
Maaş - Ücret	24.07	23.7	35.8	38.7	38.7	39.2
Yevmiye	*	4.6	2.9	3.1	3.5	3.3
Toplam Mütешеbbis	51.45	42.4	34.5	32.0	31.8	28.8
Tarım	-	39.3	38.2	30.7	29.5	-
İmalat	-	10.4	9.7	12.4	12.4	-
İnşaat	-	4.1	3.8	4.1	3.8	-
Ticaret	-	33.9	28.3	32.7	32.1	-
Hizmet	-	12.2	20.1	20.1	22.2	-
Mülk Geliri	13.68	19.3	9.3	6.2	4.8	5.6
Gayrimenkul	86.54	60.2	47.3	57.7	54.7	2.9
Menkul kıymet	13.46	39.8	52.7	42.3	45.3	2.7
Transfer	10.82	10.0	17.5	20.0	21.2	23.0
Devletten	-	69.2	81.3	87.3	86.5	-
Yurtdışından	-	14.2	5.1	3.0	4.0	-
Diğer	-	16.5	13.6	9.7	9.5	-

*Yevmiye oranı maaş ve ücret oranına dahildir.

Kaynak: (a), DİE, 1987 Hanehalkı Gelir ve Tüketim Harcamaları Anketi; DİE, 1994 Hanehalkı Gelir Dağılımı Anketi (Filiztekin, Çelik, 2010, s. 118’den aktarılmıştır); (b), DİE, 2002 Hanehalkı Bütçe Anketi Gelir Dağılımı Sonuçları, (Türkiye Ekonomi Kurumu Tartışma Metni, 2003, s. 7’den aktarılmıştır); (c), TÜİK, Haber Bülteni, 2006.

1994 yılında gelindiğinde, maaş ve ücret gelirlerinde bir artış gözlemlenirken müteşebbis gelirlerinde azalma olmuştur. Bu yılda ayrı olarak hesaplanan yevmiye gelirlerini maaş ve ücret gelirleri ile topladığımızda oranın %28.3'e kadar yükseldiğini görürüz. Buna karşın müteşebbis gelirleri yaklaşık 9 puanlık bir düşüş ile %42.4'e gerilemiştir. Ayrıca bu yılda müteşebbis gelirleri içerisinde en yüksek paya tarım sektörünün sahip olduğunu ve onu ticaretin izlediğini görmekteyiz. Bunların yanı sıra müteşebbis gelirlerinin azalmasıyla maaş ve ücretlerin yanında mülk gelirlerinde de artış meydana gelmiş ve mülk gelirlerinin payı %13.68'den %19.3'e kadar çıkmıştır. Transferlerde ise yaklaşık %1 azalma söz konusudur.

Nihayetinde 2000'li yıllara geldiğimizde emek gelirlerinin 2002 yılından itibaren %40'lara yaklaştığı, transferlerin gözle görülür derecede arttığı buna karşın mülk gelirlerinde büyük bir düşüş yaşandığı görülür. Bu esnada müteşebbis gelirleri de gerilemeye devam etmiş ve aldığı pay 2002'de %34.5 olarak gerçekleşmiştir.

2002 yılına baktığımızda karşımızda 1987'dekinden çok daha iyi bir tablo görüyoruz. 1987 yılında emek gelirleri toplam gelirin dörtte birine bile sahip değilken 2002'de payı nerdeyse %40'a ulaşmıştır. Transfer harcamalarındaki artışın da diğer bir olumlu gelişme olduğu söylenebilir

Verilere genel olarak baktığımızda müteşebbis gelirlerinin 2011 yılı haricinde sürekli olarak azaldığını görüyoruz. Yevmiye payı %3-4 civarlarında seyretse de maaş ve ücret gelirleri 2007 yılı dışında devamlı bir artış eğilimindedir. Mülk gelirleri 2005 yılında %5.6'ya kadar gerilerken, 2007'de tekrar %10 seviyesini aşmış ancak 2013'te %6.4 olarak gerçekleşmiştir. Mülk gelirleri içerisinde gayrimenkul 2005 yılına kadar daha yüksek pay elde etmişse de bu yıldan sonra menkul kıymetler 2011'e kadar daha fazla paya sahip olmuştur. Ancak gayrimenkul ve menkul kıymetlerin 2008'den itibaren birbirine yakın paylar ile dengeli bir seyir izlediği söylenebilir.

Tablo 2**Türkiye’de Fonksiyonel Gelir Dağılımı (2006-2013)**

Gelir türleri	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Toplam	100	100	100	100	100	100	100	100
Maaş-Ücret	40.8	39.7	41.9	42.9	43.7	44.8	46.5	48.3
Yevmiye	3.7	4.0	4.1	3.5	3.6	3.6	3.4	3.2
Toplam müteşebbis	24.2	23.2	22.4	20.4	20.2	21.4	20.4	19.6
Tarım	7.1	6.4	6.2	5.4	6.3	6.8	6.8	6.4
Tarım dışı	17.1	16.8	16.1	15.0	13.8	14.6	13.6	13.2
Mülk geliri	9.2	11.1	8.6	10.3	8.7	7.7	6.8	6.4
Gayrimenkul	3.1	4.1	4.4	5.0	4.2	3.9	3.5	3.3
Menkul kıymet	6.1	7.0	4.2	5.3	4.5	3.8	3.3	3.1
Sosyal transferler	17.8	18.2	19.1	16.9	20.5	19.4	20.0	19.7
Hanelerarası transferler (alınan)	2.9	2.6	3.1	3.1	3.1	3.0	2.7	2.5
Diğer gelirler	1.5	1.1	0.9	0.2	0.2	0.2	0.2	0.2

Kaynak: TÜİK, Gelir ve yaşam koşulları araştırması, 2006-2013.

Tüm bu rakamlar ışığında 1980 yılı sonrası ülkemiz için şunu belirtmek gerekir: 1980’lerde müteşebbis gelirlerinin toplam gelir içerisindeki payı yarıdan fazla iken son yıllarda beşte birin de altına inmiş, emek geliri toplam gelirden dörtte birlik bir pay bile alamazken payını yarıdan fazlaya yükseltmiştir. Bu, gelir dağılımında adalet açısından olumlu bir gelişme olarak yorumlanabilirse de daha sağlıklı bir yorum için kişisel gelir dağılımı verilerinden yardım almak şarttır.

2.4. Kişisel Gelir Dağılımı

Kişisel gelir dağılımı, gelirin fertler ya da haneler arasında nasıl bir dağılım gösterdiğini ortaya koyar. Gelir eşitsizlikleri, bu fertler veya hanelerin gelirlerinin büyüklüğüne göre belirlenir (DİE, 2001, s. 27).

Kişisel gelir dağılımı, hanelerin sosyo-ekonomik durumlarında zaman içerisinde ne gibi değişikliklerin meydana geldiğini görmemize de yardımcı olur. Bu açıdan bakıldığında, bu dağılım türü sosyal eşitsizlikler de gözler önüne serilebilir. Ayrıca fonksiyonel gelir dağılımını tamamlayan bir niteliği olduğu da unutulmamalıdır. Bir ülkenin gelir dağılımını yorumlarken bu iki dağılımı birden ele almak daha sağlıklı bir sonuca ulaşılmasını sağlar.

2.4.1. Türkiye’de Kişisel Gelir Dağılımı

Ülkemizdeki durumu ele alacak olursak: yine ilk olarak o dönemlerdeki adı DİE olan TÜİK’in 1987 ve 1994 yıllarındaki araştırmaların sonuçlarına değinmeliyiz. Ancak durumu daha iyi görebilmek için yine DİE tarafından 1978 yılında gerçekleştirilen kentsel bazdaki araştırmaya da göz atmakta fayda var. Ayrıca bazı akademisyenler tarafından yapılan 1983 ve 1986 yıllarındaki araştırmalara da yer vereceğiz ki 1980’li yılları daha net kavrayabilelim.

Tablo 3**Türkiye’de Kişisel Gelir Dağılımı (1978-2013)**

Hanehalkı yüzdeleri	Birinci %20	İkinci %20	Üçüncü %20	Dördüncü %20	Beşinci %20	Gini Katsayısı
1978 (a)	2.9	7.4	13.0	22.1	54.7	0.51
1983 (a)	2.7	7.0	12.6	21.9	55.8	0.52
1986 (b)	3.0	8.4	12.6	19.2	55.9	0.50
1987 (c)	5.2	9.6	14.1	21.2	49.9	0.43
1994 (d)	4.9	8.6	12.6	19.0	54.9	0.49
2002 (e)	5.3	9.8	14.0	20.8	50.1	0.46
2003 (f)	6.0	10.3	14.5	20.9	48.3	0.42
2004 (f)	6.0	10.7	15.2	21.9	46.2	0.40
2005 (g)	6.1	11.1	15.8	22.6	44.4	0.38
2006 (h)	5.8	10.5	15.2	22.1	46.5	0.43
2007 (h)	6.4	10.9	15.4	21.8	45.5	0.41
2008 (h)	6.4	10.9	15.4	22.0	45.3	0.40
2009 (h)	6.2	10.7	15.3	21.9	46.0	0.41
2010 (h)	6.5	11.1	15.6	21.9	44.9	0.40
2011 (h)	6.5	11.0	15.5	21.9	45.2	0.40
2012 (h)	6.5	11.0	15.6	22.0	45.0	0.40
2013 (h)	6.6	10.9	15.4	21.8	45.2	0.40

Kaynaklar: (a), Celasun, M., *Income Distribution and Domestic Terms of Trade in Turkey, 1986* (Filiztekin, Çelik, 2010, s. 118’den aktarılmıştır); (b), Esmer, Fişek, Kalaycıoğlu, 1986 (Özmucur, 1996, s. 3’ten aktarılmıştır); (c), DİE, 1987 Gelir Dağılımı, 1990 (Özmucur, 1996, s. 3’ten aktarılmıştır); (d), DİE, 1994 Hanehalkı Gelir Dağılımı Anketi Sonuçları, 1996 (Filiztekin, Çelik, 2010, s. 118’den aktarılmıştır); (e), Duygan, Güner, 2006 (Filiztekin, Çelik, 2010, s. 118’den aktarılmıştır); (f), TÜİK, Gelir Dağılımı Sonuçları, 2004; (g), TÜİK, Haber Bülteni, 2006; (h), TÜİK, Gelir ve Yaşam Koşulları Araştırması, 2006-2013.

Öncelikle bildiğimiz gibi yüzde yirmilik bu gruplar küçükten büyüğe doğru sıralanmıştır ve birinci yüzde yirmi geliri en düşük olan grubu, beşinci yüzde yirmi ise geliri en yüksek olan grubu gösterir. 1978 yılına baktığımızda en düşük gelirli dilim ile en yüksek gelirli dilim arasında adeta bir uçurum vardır. En düşük gelire sahip yüzde

yirmilik dilim, toplam gelirden yüzde 3'lük bir pay bile elde edememişken, en yüksek gelire sahip yüzde yirmilik dilim toplam gelirin yarısından fazlasını almış ve bu oran %54.7 olarak gerçekleşmiştir. 1980'li yılların başında da aynı durumun geçerli olduğunu, hatta daha da kötüye gidildiği, görülür. 1987 yılı verilerine baktığımızda bir toparlanma ile en düşük gelirli grup payını %5'in üzerine çıkarmış, en yüksek gelirli grubun payı ise %50'nin altına inmiştir. Fakat bu iyimser tablonun 1994 yılında ortadan kaybolduğu görülür. En düşük gelirli kesimin gelirden aldığı pay yine %5'in altındadır ve en yüksek gelirli kesim yine toplam gelirin yarısından fazlasına sahiptir.

2000'li yıllara gelindiğinde ise, başlangıçta beşinci yüzde yirmi toplam gelirin yarısına sahiptir. En düşük gelirli kesimin sahip olduğu gelir de yine %5 dolaylarındadır. Ancak bu oran 2003 yılında %6 olarak gerçekleşmiş ve bu yıldan sonra bu seviyede seyretmiştir. Nitekim 2013 yılında en düşük gelirli kesim toplam gelirden %6.6'lık bir pay almıştır. Buna karşın en yüksek gelirli kesimin aldığı pay da 2003 yılında %48.3'e gerilemiş ve bu yıldan itibaren en yüksek gelirli kesim toplam gelirin yarısından daha az paylar almaya başlamıştır. 2005 yılında bu pay %44.4'e kadar gerilemiştir. Fakat sonraki yıl payını %46.5'e çıkarmış ve bu yıldan sonra %45-46 seviyesinde seyretmiştir.

Verilere genel olarak baktığımızda en yüksek gelire sahip grubun toplam gelirden aldığı pay arttığında diğer dört grubun paylarının azaldığı, tersi bir durumda, en yüksek gelirli grubun toplam gelirden aldığı pay azaldığında ise azalan oran miktarını diğer dört grubun paylaştığı görülür. Yani bu iniş çıkışlarda en yüksek gelirli kesim ile en düşük gelirli kesim arasında özel bir ilişki olduğu söylenemez. Örneğin, 2006 yılında en yüksek gelirli kesimin toplam gelirden aldığı pay %2'nin üzerinde bir artış göstermiştir. Buna karşın en düşük gelirli kesimin payında yalnızca %0.3'lük bir gerilme gözlemlenir. Benzer bir şekilde, 2010 yılında en yüksek gelirli kesimin toplam gelirden aldığı payın yaklaşık %1 azalmasına rağmen, en düşük gelire sahip kesimin payında sadece %0.3'lük bir artış vardır.

Elimizdeki bu veriler ile ülkemiz gelir dağılımındaki adalet hakkında yorum yapacak olursak: 2000’li yıllara kadar en yüksek gelire sahip dilim, toplam gelirin yarısını hatta yarısından fazlasını bünyesinde toplamıştır. Gelişmiş ülkeler için bu oranın %40 olduğu düşünülduğünde, ülkemizde en yüksek gelirli dilimin aldığı payın çok yüksek olduğu, bu payın dağılımda adaletten söz etmemizi de mümkün kılmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim gelişmiş ülkelerde en düşük gelire sahip dilimin toplam gelirden aldığı pay %7-8 civarlarında iken ülkemizde bu oran 2000’li yıllara kadar yapılan çalışmalarda %5’i bile görmemiştir. 2002 yılında en düşük gelire sahip dilimin payının %5’i aşması ve sonraki yıllarda %6 civarında seyretmesi ve bunun yanında en yüksek gelire sahip dilimin payının 2003 yılından itibaren %50’nin altına inmesi ve sonraki yıllar %45-46 seyretmesi elbette olumlu bir gelişmedir. 2002 yılından itibaren yaşanan bu değişimlerin gelir dağılımındaki adaletsizliği azalttığını söylemek mümkündür. Fakat, henüz gelişmiş ülke oranlarına uzak ve hala adaletsizliğin hakim olduğu bir tablo ile karşı karşıya olduğumuz da bir gerçektir.

Bu adaletsizliğin en önemli nedeni 2000 yılı öncesinde, özellikle 1980’lerde tarım kesiminin ekonomide hala önemli bir paya sahip olması ve nüfusun önemli bir kesiminin tarım sektöründe çalışmasıdır (Güçlü, Bilen, 1995, s. 161). Özellikle 1990’lı yılların ikinci yarısından sonra ekonomimizde tarım kesiminin payı hızla azalmıştır. 2000’li yıllarda gelir dağılımındaki düzelmede bu azalmanın ve ücretli kesimin payındaki artışın etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse sektörlere de göz atmak yerinde olacaktır. Şimdi sektörel gelir dağılımını inceleyim.

2.5. Sektörel Gelir Dağılımı

Sektörel gelir dağılımı, milli gelirin iktisadi faaliyet kollarına göre nasıl bir dağılım gösterdiğini ortaya koyar. Sektörel dağılımda; tarım, sanayi ve hizmet sektörlerinin milli gelirden aldıkları payları görebiliriz. Böylece zaman içerisinde milli

gelirde sektörlerin paylarını takip edilebilir ve bu verilerle ülke ekonomisi hakkında çeşitli yorumlarda bulunulabiliriz.

Sektörlerin GSYH içerisindeki payları bize ülkenin gelişmişlik düzeyi ile ilgili yorum yapabilme olanağı da sağlar. Örneğin, az gelişmiş ülkelerde bu oranlara bakıldığında tarımın GSYH içindeki payının %20 civarlarını aştığı buna karşılık sanayi sektörünün payının gelişmiş ülkelere oranla oldukça düşük olduğu ve hizmet sektörünün payının %50'nin altında seyrettiği görülür.

2.5.1. Türkiye'de Sektörel Gelir Dağılımı

Ülkemize baktığımız zaman: 1980'lerde %20'leri bulan tarım sektörünün payı diğer sektörlerdeki gelişmelerle birlikte 1990'lardan itibaren hızla azalmış ve 2006 yılında %10 seviyesinin altına inmiş %8.3 olarak gerçekleşmiştir. Hizmet sektöründeki gerilemeye de bağlı olarak 2010 yılında payı %9.4'e çıkmışsa da sonraki yıllarda tekrar düşüşe geçmiştir. 2014'te tarım sektörünün GSYH içindeki payının %8.1 civarında gerçekleşmesi öngörülmüyor.

Sanayi sektörüne baktığımız zaman ise, hizmet sektörünün payının düşüklüğü nedeniyle sanayi sektörünün GSYH'deki payı 1980'lerde %30'ları aşmıştır. 1990'lı yılların başına hizmet sektörünün payının artmasıyla %25'lere gerileyen bu oran 1995-2005 yılları arasında sanayideki gelişmelerle tarım sektörünün payını azaltarak %30'a yaklaşmıştır. 2006 yılında hizmet sektörünün payındaki ciddi artışla bu yıldan itibaren sanayi sektörünün GSYH içindeki payı %20 dolaylarında seyretmiştir. 2014 yılında sanayi sektörünün payının %21.5 civarında gerçekleşmesi öngörülmüyor.

Son olarak hizmet sektörünün 1980'lerde %50 civarındaki oranlara tutunduğunu, 1990 yılında büyük bir artışla GSYH'de %57'lik bir paya sahip olduğunu görüyoruz. 1990-2005 yılları arasında %57-59 civarında oranlarla karşımıza çıkan hizmet sektörü

2006 yılında büyük bir artışla GSYH'den %71.6'lık bir pay almıştır. Bu yükselişle tarım ve sanayi sektörlerinin payları da gerilemiştir.

Tablo 4

Türkiye'de GSYH'nin Sektörel Dağılımı

Yıllar	Tarım	Sanayi	Hizmet
1983	19.5	28.5	52.0
1985	18.8	31.6	49.6
1990	17.5	25.5	57.0
1995	15.7	26.3	58.0
1996	16.8	25.2	58.0
1997	13.2	29.2	57.6
1998	13.9	28.9	57.2
1999	13.9	28.8	57.3
2000	13.4	28.4	58.2
2001	13.6	28.4	58.0
2002	13.4	28.8	57.8
2003	12.4	29.3	58.3
2004	11.6	29.4	59.0
2005	11.4	29.2	59.4
2006	8.3	20.1	71.6
2007	7.6	20.0	72.4
2008	7.6	19.8	72.6
2009	8.3	19.1	72.6
2010	9.4	21.8	68.8
2011	9.0	22.5	68.5
2012	8.8	21.8	69.4
2013*	8.4	21.4	70.2
2014**	8.1	21.5	70.4

*Gerçekleşme tahmini, **Program

Kaynak: T. C. Kalkınma Bakanlığı, Ekonomik ve Sosyal Göstergeler

1980 yılı sonrası sektörlerin büyüme hızlarına da bakalım. Böylece sektörlerde zaman içerisinde meydana gelen değişimleri daha net görebiliriz. 1980'li yıllarda tarım

sektörünün büyüme oranlarının, o yıllardaki kuraklık ve diğer şartların da etkisiyle, sürekli iniş çıkış halinde olduğu görülür. Bu değişken rakamlar üzerinde yorum yapmak güçtür.

Tablo 5

Trükiye’de 1980 Sonrası Sektörlerin Büyüme Hızları

Yıllar	Tarım	Sanayi	Hizmet
1980	1.7	-5.9	-0.2
1985	2.4	6.3	4.0
1990	11.6	9.0	6.6
1995	2.0	12.1	6.3
1996	4.4	7.1	7.6
1997	-2.3	10.4	8.6
1998	8.4	2.0	2.4
1999	-5.0	-5.0	-4.5
2000	3.9	6.0	8.9
2001	-6.5	-7.5	-7.7
2002	6.9	9.4	7.5
2003	-2.5	7.8	6.7
2004	2.0	9.4	10.2
2005	5.6	6.5	8.2
2006	2.9	7.4	6.1
2007	-6.7	5.8	6.0
2008	4.3	0.3	0.3
2009	3.6	-6.9	-3.2
2010	2.4	12.8	8.6
2011	6.1	9.7	9.0
2012	3.1	1.9	2.4
2013*	4.1	2.3	4.5
2014**	3.0	4.4	4.1

*Gerçekleşme tahmini, **Program

Kaynak: T. C. Kalkınma Bakanlığı, Ekonomik ve Sosyal Göstergeler

Ancak sanayi sektörüne baktığımızda 1980’li yıllardan itibaren yükselişe geçtiği ve bu yükselişin, zaman zaman azalsa da, 1999’a kadar devam ettiği görülür. 1999’da

sanayi sektörü %5 küçülmüştür. 2000 yılında %6 büyüme oranı ile toparlanmışsa da 2001 kriziyle tekrar %7.5 gerilemiştir. 2002 yılındaki %9.4'lük büyüme oranıyla beraber tekrardan toparlanan sektör 2008 krizine kadar ortalama %7 dolaylarında büyüme göstermiştir. 2008 krizinin etkisiyle aynı yıl sadece %0.3 büyüebilen sektör 2009 yılında %6.9 küçülmüştür. 2010 yılında rekor bir artışla (%12.8) büyüyen sektörün sahip olduğu oranlar gerilese de 2013 itibariyle büyüme oranlarının artacağı öngörülmüyor.

Hizmet sektöründe ise büyüme oranlarının sanayi sektörüyle paralel olduğunu görmekteyiz. Kriz dönemlerinde gerileyen büyüme oranları sanayi sektörüne olduğu gibi sonraki yıllarda hızla toparlanmıştır. 2004 yılında büyük bir artışla %10.2 büyüyen hizmet sektörü, 2008 krizi sonrası ortalama %6 civarında bir büyüme seyri izlemiştir.

Verilere göz atıldığında sektörlerin büyüme hızlarının dengeli bir seyir izlemediği çok açıktır. Burada yaşanan krizlerin etkisi büyüktür. Ayrıca sektörlerin milli gelirden aldığı paylar gelişmiş ülke profiline uzak bir görüntü ortaya koyar. Bu yüzden kimi gelişmiş ülkelerde %1 paya sahip olan tarım sektörünün ülke ekonomimizdeki payının daha da azalması ve böylece sanayi sektörünün payını artırılması gerekir.

2.6. Bölgesel Gelir Dağılımı

Bir ülkede her bölgenin kendine özgü ekonomik, sosyal ve demografik özellikleri vardır. Bu sebeptendir ki gelir bölgeler arasında eşit dağılmaz. Gelirin bölgesel dağılımı, bir ülkenin çeşitli bölgelerinin ve dolayısıyla bu bölgede yaşayan insanların ülke gelirinden ne kadar pay aldığını gösterir (Uysal, 2007, s. 251). Bölgesel gelir dağılımındaki eşitsizliklerin çeşitli sosyo-ekonomik nedenleri vardır. Bunun yanı sıra bu dağılımdaki eşitsizlik de bölgeler arasında tarım, sanayi, ticaret, haberleşme, ulaştırma, sağlık, eğitim, demografik ve sosyal alanlarda farklılıklar doğurur veya var olan

farklılıkların atmasına neden olur. Tüm bunlar dikkate alındığında bölgesel gelir dağılımının ne denli önemli bir yere sahip olduğu açıktır. O halde ülkemizde GSYH'nin coğrafi bölgelerimiz arasında nasıl bir dağılım göstermiş olduğunu incelemek gerekir.

2.6.1. Türkiye'de Bölgesel Gelir Dağılımı

Türkiye'de GSYH'nin bölgesel dağılımına baktığımız zaman çok net eşitsizlikler karşımıza çıkıyor. 1987 yılında Marmara Bölgesi ülke gelirinin üçte birinden fazlasına (%35.3'üne) sahip iken, Doğu Anadolu Bölgesi ülke gelirinden 20'de 1'lik bir pay dahi elde edememiş ve milli gelirden sadece %4.1'lik bir pay almıştır. Aynı yıl İç Anadolu Bölgesi %16.9'luk bir pay ile Marmara'nın ardından gelirden en çok pay alan ikinci bölge olurken onu %16.6'lık payı ile Ege Bölgesi izlemiştir. Akdeniz ve Karadeniz Bölgeleri ise sırasıyla %12 ve %10'luk paylarla dördüncü ve beşinci sıraları paylaşmışlardır. Son iki sırada ise Güneydoğu Anadolu Bölgesi (%5.2) ve Doğu Anadolu Bölgesi (%4.1) bulunur.

2001 yılına gelindiğinde bizi, 1987 yılındaki tablodan çok da farklı olmayan bir görüntü karşılar. Bölgelerin aldıkları paylar aşağı-yukarı aynıdır. Yalnızca sıralamada İç Anadolu Bölgesinin ikinciliği Ege'ye verdiği görülür. Dikkat çeken bir nokta ise ilk sırada yer alan Marmara Bölgesi'nin sahip olduğu payı %35.3'ten %37.2'ye çıkarmasıdır. Bu noktada son sıradaki Doğu Anadolu Bölgesi'nin payının %4.1'den %3.5'e gerilediği göze çarpar.

Tablo 6**Türkiye’de GSYH’nin Bölgesel Dağılımı (1987-2001)**

Yıllar	Akdeniz	Doğu A.	Ege	Güneydoğu A.	İç Anadolu	Karadeniz	Marmara	Türkiye
1987	12.0	4.1	16.6	5.2	16.9	10.0	35.3	100
1988	11.9	4.1	16.8	5.6	16.8	9.8	35.0	100
1989	12.4	4.0	16.6	5.2	15.7	10.1	36.0	100
1990	12.4	4.0	16.5	5.4	16.2	9.7	35.9	100
1991	11.9	3.8	16.2	5.7	16.5	9.7	36.1	100
1992	11.9	3.8	16.4	5.6	16.2	9.8	36.4	100
1993	12.1	3.6	16.6	5.5	16.0	9.2	36.9	100
1994	12.2	3.8	17.2	5.4	16.3	9.4	35.6	100
1995	12.2	3.5	17.2	5.2	16.0	9.1	36.7	100
1996	11.9	3.3	17.1	5.2	15.7	9.3	37.4	100
1997	12.1	3.3	16.8	5.3	15.3	9.0	38.1	100
1998	12.0	3.3	16.7	5.3	15.7	9.2	37.8	100
1999	12.1	3.4	16.5	5.2	15.7	9.3	37.7	100
2000	11.7	3.3	16.8	5.1	16.1	9.1	38.0	100
2001	12.0	3.5	16.7	5.5	15.8	9.2	37.2	100

Kaynak: Türkiye Kalkınma Bankası A.Ş., 2012, s. 2.

Yalnızca bu verilerle yapılacak bir yorumda, hiç şüphe yok ki bölgeler arasında adeta bir uçurum olduğunu söyleyebiliriz. Elbette ki nüfus ve nüfus hareketlerini dikkate almadan, salt bu verilere dayanarak bir yorum yapmak pek sağlıklı değildir. Özellikle nüfus hareketleri yani göç, bölgesel gelir dağılımındaki eşitsizliğin hem bir nedeni hem de bir sonucudur.

Bu yüzden kişi başına GSYH’nin bölgesel dağılımına bakmakta fayda vardır. 2001 yılına baktığımızda İstanbul’da kişi başına GSYH 3.063 dolar iken, bu miktar Ağrı, Kars, Iğdır ve Ardahan’da ortalama 730 dolardır (Türkiye Kalkınma Bankası A. Ş., 2012, s. 3). Nüfus dikkate alınarak bakıldığında görüldüğü gibi ilk baştaki uçurum mevcut değildir. Marmara Bölgesi 2001 yılında GSYH’nin %37.2’sini elde ediyorken

Doğu Anadolu Bölgesi sadece %3.5'ini elde edebiliyordu. Arada on kattan fazla bir fark söz konusu idi. Ancak yine belirtmek gerekir ki nüfusu göz önüne alarak yapılacak bir yorumda da ortada net bir eşitsizliğin olduğu açıktır. Nitekim, İstanbul'da kişi başına GSYH, belirtilen Doğu Anadolu'da yer alan illerin ortalamasının neredeyse 4 katıdır.

Günümüze doğru geldiğimizde ise, öncelikle bölgesel gayrisafi katma değerden söz etmek yerinde olacaktır. Bölgesel gayrisafi katma değer, bölgedeki yerleşik ekonomik birimlerin belli bir sürede o bölgedeki ekonomik faaliyetleri sonucu ürettikleri mal ve hizmetlerin değerinden, bu yapılan üretimi gerçekleştirebilmek için kullandıkları mal ve hizmetlerin çıkarılması ile elde edilir (TÜİK, 2014, s. 2). Bölgelerin gayrisafi iktisadi katma değerleri hesaplanırken iş yeri ve hanehalkı anketleri esas alınmıştır. Bölgeler arası gelir dağılımını yorumlamada oldukça faydalı bir kalemdir. TÜİK bu hesaplamaları 2004 yılından başlayarak oluşturmuştur ve son hesaplanan yıl 2011'dir (TÜİK, 2010, s. 355).

Ancak bu veriler TÜİK'in oluşturduğu İBBS Düzey 2'ye göre elde edildiği için bu kısmı da açıklığa kavuşturmak gerekir. Dünyada bölgeler arası gelişmişlik düzeylerinin artan önemi bölgesel istatistik verilerinin önemini de arttırmıştır. Bu gelişmeler sonucu TÜİK, Avrupa Birliği Bölgesel İstatistik Sistemine uygun olarak, ekonomik ve sosyal açıdan benzer illerin gruplandırarak İstatistik Bölge Birimleri Sınıflaması'nı (İBBS) oluşturmuştur (TÜİK, 2014, s. i). İBBS, Düzey 1 ve Düzey 2 olmak üzere iki şekilde düzenlenmiştir. İBBS Düzey 1, 13 bölgeden oluşuyorken Düzey 2, 26 bölgeyi kapsar. Biz burada İBBS Düzey 2'ye göre ortaya konan veriler üzerinden yorum yapacağız.

Tablo 7**İBBS Düzey 2 Bölgelerinde Gayrisafi Katma Değerler**

İBBS Düzey 2	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011
TR	100	100	100	100	100	100	100	100
TR10	27.8	27.4	27.5	27.9	27.7	27.1	26.9	27.2
TR21	2.5	2.6	2.6	2.6	2.2	2.6	2.7	2.7
TR22	2.1	2.1	2.0	2.0	2.7	2.2	2.2	2.1
TR31	6.8	6.7	6.6	6.6	6.5	6.4	6.5	6.6
TR32	3.8	3.7	3.8	3.6	3.6	3.6	3.6	3.5
TR33	3.5	3.5	3.6	3.5	3.6	3.7	3.6	3.6
TR41	6.3	6.5	6.6	6.7	6.6	6.4	6.3	6.4
TR42	5.8	5.9	6.1	6.0	6.2	6.0	6.0	6.3
TR51	8.4	8.3	8.5	8.5	8.5	8.8	8.7	8.6
TR52	2.4	2.4	2.3	2.3	2.4	2.4	2.3	2.3
TR61	3.9	4.0	4.0	4.0	3.9	4.0	4.1	4.0
TR62	4.1	4.1	4.1	4.1	4.0	4.0	4.1	4.0
TR63	2.4	2.4	2.3	2.4	2.6	2.6	2.6	2.6
TR71	1.5	1.5	1.5	1.5	1.5	1.5	1.5	1.5
TR72	2.4	2.3	2.3	2.4	2.3	2.4	2.4	2.3
TR81	1.5	1.6	1.6	1.4	1.3	1.3	1.3	1.3
TR82	0.9	0.8	0.8	0.8	0.7	0.8	0.8	0.7
TR83	2.8	2.8	2.8	2.7	2.8	2.7	2.7	2.7
TR90	2.5	2.7	2.6	2.6	2.6	2.6	2.6	2.4
TRA1	1.0	0.9	0.9	0.9	0.9	0.9	0.9	0.9
TRA2	0.7	0.7	0.7	0.6	0.6	0.7	0.7	0.7
TRB1	1.4	1.4	1.3	1.3	1.3	1.4	1.4	1.4
TRB2	1.0	1.0	1.0	1.0	1.0	1.1	1.1	1.0
TRC1	1.6	1.7	1.7	1.6	1.6	1.6	1.8	1.8
TRC2	1.9	1.8	1.8	1.7	1.7	1.9	2.0	2.0
TRC3	1.0	1.1	1.2	1.1	1.1	1.2	1.4	1.4

Kaynak: TÜİK, Bölgesel Sonuçlar, 2014, s. 52-53.

2004 yılından itibaren bölgesel gayrisafi katma değer verilerini incelediğimizde ilk dikkat çeken genel olarak oranlarda yıllar içerisinde fazla bir değişim olmadığıdır, öyle ki bazı bölgelerin oranları neredeyse hiç değişmemiştir. 2004 yılında ilk beş bölge sırasıyla: yalnızca İstanbul'u kapsayan TR10 (%27.8); yalnızca Ankara'yı kapsayan TR51 (%8.4); yalnızca İzmir'i kapsayan TR31 (%6.8); Bursa, Bilecik ve Eskişehir'i kapsayan TR41(%6.3) ve son olarak beşinci bölge Kocaeli, Sakarya, Düzce, Bolu ve Yalova'yı kapsayan TR42'dir (%5.8). Son beş bölge ise sırasıyla: Van, Muş, Bitlis ve

Hakkari'yi kapsayan TRB2 (%1.0); Mardin, Batman, Şırnak ve Siirt'i kapsayan TRC3 (%1.0); Erzincan, Erzurum ve Bayburt'u kapsayan TRA1 (%1.0); Kastamonu, Çankırı ve Sinop'u kapsayan TR82 (%0.9) ve sonuncu bölge, Ağrı, Kars, Iğdır ve Ardahan'ı kapsayan TRA2'dir (%0.7). Son beş bölgenin dördü doğu illerini kapsar ancak sondan ikinci bölge olan ve Kastamonu, Çankırı ve Sinop'u kapsayan TR82'nin bu konumda oluşu dikkat çeker. Genel olarak bakıldığında eşitsizliğin doğu-batı yönlü olduğu açıktır. İstisna ise dikkati çeken TR82 bölgesidir.

2011 yılına gelindiğinde ilk beş değişmezken son beş bölge sıralamasında doğu illerinin ağırlığı azalmış Karadeniz Bölgesi'nden il sayısı artmıştır. 2004 yılında 20. sırada yer alan Zonguldak, Karabük ve Bartın illerini kapsayan TR81 bölgesi %1.3'lük gayrisafi katma değer ile 2011 yılında 22. sırada kendine yer bulmuştur. 2004 yılında 22. sırada yer alan TRB2 bölgesi ise yine aynı oranla bu sefer 23. Sırada yer almıştır. Bu iki bölge son beşte ilk iki sırayı paylaşan bölgeler olurken son üç sıra ise 2011 yılında da aynıdır. Bu yılda dikkat çeken nokta son beşte Karadeniz Bölgesi illerinin artışıdır. Verilere genel olarak baktığımızda ilk sıralarda batı illerinin yer aldığı açıktır, orta sıralarda da batı illerine ek olarak orta şerit ve çevresindeki iller bulunur. Son sıralara doğru gelindiğinde Güneydoğu, Batı Karadeniz'in birçok ili ve Doğu Anadolu illeri karşımıza çıkar. Bu noktada, yıllardır süre gelen doğunun payındaki düşüklük söylemlerine, Batı Karadeniz'den birçok ilin paylarının da pek iç açıcı olmadığı sözlerini eklemek gerekir.

2.7. Türkiye'de Gelir Dağılımında Öngörülen Gelişmeler ve Hedefler

Bilindiği üzere 1960 yılında Devlet Planlama Teşkilatı'nın kurulması ile bu kurum tarafından 1963 yılı itibariyle beş yıllık kalkınma planları hazırlanmaya başlanmıştır. 2011 yılında kurum Kalkınma Bakanlığı olarak yeniden organize edilmiştir. Kalkınma Bakanlığı tarafından hazırlanan son beş yıllık kalkınma planını (Onuncu Beş Yıllık Kalkınma Planı) incelediğimiz zaman, gelir dağılımının

iyileştirilmesi ve yoksulluğun azaltılmasının temel amaçlar arasında sayıldığını görürüz (T.C. Kalkınma Bakanlığı, 2013, s. 43).

Bu hedef doğrultusunda uygulanacak politikalar için ilk olarak vergilerin gelir dağılımındaki eşitsizliği azaltıcı etkisini arttırmaktan söz edilir. Ayrıca yoksulluğun nesilden nesile aktarımının önüne geçmede en etkili kalem olan eğitim başta olmak üzere tüm kamu hizmetlerine ulaşmada fırsat eşitliği güçlendirilmelidir (T.C. Kalkınma Bakanlığı, 2013, s. 44).

Dağılıma bölgesel açıdan baktığımızda, kent ve kırsal alanlarında tüm yerleşim yerlerinde temel yaşam kalitesi standartlarının sağlanması, tüm bölgeleri kapsayan bir kalkınma ve fırsat eşitliği için bölgeye bağlı olumsuzlukların asgari düzeye indirilmesi gerekir. Üretimin belli bölgelerde yoğunlaşması bölgeler arası gelişmişlik farklarının artmasına, dolayısıyla gelir dağılımının daha dengesiz dağılmasına neden olur. Üretimi yurt geneline daha dengeli yayılması gerekir, bunun için de bölgelerin rekabet güçlerini göz önüne alarak birbiriyle ilişkisini de arttıracak bir üretim organizasyonu gereklidir. Son olarak kayıt dışı ekonominin azaltılması programı ile gelir dağılımındaki eşitsizliği azaltmaya katkı yapma amacı güdüyor (T.C. Kalkınma Bakanlığı, 2013, s. 117, 166).

Tüm bu amaç ve politikalar göz önünde bulundurulduğunda, gelir dağılımındaki eşitsizliği ortaya koyan gini katsayısının önümüzdeki yıllarda da gerilemesi ve 2013 yılında 0.37'ye kadar düşen katsayının 2018'de 0.36 değerini alması öngörülmüyor (T.C. Kalkınma Bakanlığı, 2013, s. 43).

Gelir dağılımına sektörel pencereden baktığımızda: 2013 yılında GSYH içerisindeki payı %8.3 olan tarım sektörünün bu payının 2014'te %7.9 olarak gerçekleşmesi bekleniyor. Sanayi sektörünün payının 2014'te de %21.6 değerine sahip olacağı tahmini mevcutken hizmet sektörünün %0.4 bir büyüme ile 2014 yılında %70.5'lik bir pay elde etmesi tahmin ediliyor (T.C. Kalkınma Bakanlığı, 2014, s. 3).

Tablo 8

GSYH'nin Sektörel Dağılımı (2014-2017)

	2014 (a)	2015 (b)	2016 (b)	2017 (b)
Tarım	7.9	8.0	7.8	7.6
Sanayi	21.6	21.5	21.5	21.6
Hizmet	70.5	70.5	70.7	70.8
GSYH	100	100	100	100

(a), Gerçekleşme tahmini. (b), Program.

Kaynak: T.C. Kalkınma Bakanlığı, 2014.

İlgilin bakanlığın programı da tarımın payının azaltılması yönündedir. Bu azalan paya karşılık hizmet sektörü büyüyecektir. 2017 yılında tarım sektörünün GSYH'dan %7.6 değerinde bir pay alması amaçlanırken, bu amaç sanayi ve hizmet sektörlerinde sırasıyla %21.6 ve %70.8'dir.

SONUÇ

Çalışmada ulaştığımız sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

1. Adalet konusu, geçmişten günümüze birçok düşünürü derinden meşgul etmiş ve hakkında çok sayıda teori geliştirilmiştir.

2. Adalet konusuna Müslüman düşünürlerden Farabi, İbn-i Sina, Gazali, İbn-i Rüşd, İbn-i Haldun ve Said Nursi gibi bilginler eğilmiş ve yeni yaklaşımlar ileri sürmüşlerdir. Modern çağda adalet konusunu J. Rawls yeniden gündeme taşımıştır. Ona göre adalet, çok kültürlü ve çok dinli modern toplumlarda beraberce barış içinde yaşamının yegane unsurudur. Liberal demokratik toplum adalet üzerine kurulabilir. Yani bir toplum veya devletin devamlılığı, özünde toplumda adaletin sağlanmasına dayanır.

3. Ekonomik büyüme ve gelişmelerini sağlayan toplumlar adil gelir dağılımı problemiyle karşılaşmışlardır. İktisatçılar gelir dağılımı konusunda çeşitli tezler ve teoriler geliştirmişlerdir. Buna göre gelir dağılımını, kişisel, bölgesel, sektörel, fonksiyonel gelir dağılımı gibi kategoriler çerçevesinde incelemiştir.

4. İncelediğimiz dönemde ülkemizde bölgesel gelir dağılımında ciddi bir iyileşme gözlenirse de sektörel ve fonksiyonel gelir dağılımında önemli iyileşmeler yaşanmıştır. Bu konudaki gelişmeleri özetleyecek olursak: İncelediğimiz dönemde fonksiyonel gelir dağılımı kriterine göre Türkiye'deki gelişmeleri değerlendirdiğimizde çarpıcı sonuçlar görülür. 1987 yılında Devlet İstatistik Enstitüsü tarafından yapılmış "Hanehalkı Gelir ve Tüketim Harcamaları Anketi" ne göre 1987 yılında toplam gelir içinde en yüksek paya % 51.45'le müteşebbis gelirleri sahip olmuştur. Hemen

arkasından % 24'lük payla maaş ve ücret gelirleri gelmektedir (yevmiyeler de dahil). Mülk gelirleri %13 civarında seyrederken transferler %10.82 olarak gerçekleşmiştir. Bu oranların 2005 yılında ciddi ölçüde değiştiği gözlenmektedir. İlgili yılda müteşebbislerin payı % 28.8'e gerilerken maaş ve ücretlerin (yevmiye dahil) ağırlığı %42.5'e fırlamıştır. Bunun anlamı, artık ekonomide hizmet sektörünün ağırlığını iyice hissettirmeye başladığıdır. Başka bir çarpıcı gelişme transferlerde görülmektedir. Söz konusu dönem içinde bu kalemin oranı %10.82'den %23'e çıkmıştır. 2013 yılında müteşebbis gelirlerinin oranı % 19.6'ya kadar gerilerken maaş-ücret ve yevmiyenin oranı %51.5'e yükselmiştir.

5. Türkiye'de son yıllarda bireysel gelir dağılımında kısmi iyileşmelerin olduğu anlaşılmaktadır. Nüfus yüzde 20'lik bölümlere ayrılıp en düşükten en yüksek paya sahip olmalarına göre sıralandığında 1978 yılında en düşük gelirli dilim ile en yüksek gelirli dilim arasında adeta bir uçurumun olduğu görülür. En düşük kesim, toplam gelirden %3 civarında bir pay alabilirken, en yüksek gelire sahip yüzde yirmilik dilim toplam gelirin %54.7'sini almaktadır. Bu durumun 1980'li yılların başında daha da kötüleştiği görülmektedir. 1987 yılı verilerine göre kısmi bir toparlanma izlenmekte, ilgili yılda en düşük gelirli grubun payının %5'in üzerine çıktığı anlaşılmaktadır. Bu yılda en yüksek gelirli grubun payı ise %50'nin altına inmiştir. Fakat bu iyimser tablonun yeniden 1994 yılında kötüleştiği görülmektedir. Bu yılda en düşük gelirli kesimin gelirden aldığı pay yine %5'in altındadır ve en yüksek gelirli kesim yine toplam gelirin yarısından fazlasına sahiptir.

2000'li yıllara gelindiğinde ise, beşinci yüzde yirminin toplam gelirin yarısına sahip olmaya devam ettiği görülür. En düşük gelirli kesimin sahip olduğu pay %5 dolaylarındadır. Ancak bu oran 2003 yılında %6 olarak gerçekleşmiş ve bu yıldan sonra bu seviyede seyretmiştir. Nitekim 2013 yılında en düşük gelirli kesim toplam gelirden %6.6'lık bir pay alırken en yüksek gelirli kesimin aldığı pay %45.2'ye gerilemiştir. Bu da son yıllarda kişisel gelir dağılımında iyileşmeler olduğuna işaret etmektedir.

6. Türkiye’de GSYH’nin bölgesel dağılımına baktığımızda çok net eşitsizliklerin olduğunu görürüz. 1987 yılında Marmara Bölgesi ülke gelirinin üçte birinden fazlasını (%35.3’ünü) alırken, Doğu Anadolu Bölgesinin payı sadece %4.1 olmuştur. Aynı yıl İç Anadolu Bölgesi %16.9’luk bir payla Marmara Bölgesinden sonar en fazla pay alan bölge olurken bunu %16.6’lık payla Ege Bölgesi ve sırasıyla %12 ve %10’luk paylarla Akdeniz ve Karadeniz Bölgeleri izlemiştir. Aynı eğilim 2001 yılında da değişmemiştir. Bölgelerin aldıkları paylar aşağı-yukarı aynıdır. Sadece sıralamada İç Anadolu Bölgesi ikinciliği Ege Bölgesi’ne kaptırmıştır. Bu süreçte dikkat çeken başka bir nokta ise ilk sırada yer alan Marmara Bölgesi’nin payını %35.3’ten %37.2’ye çıkarmasıdır. Doğu Anadolu Bölgesi’nin payı ise daha da kötüleşmiş %4.1’den %3.5’e kadar gerilemiştir.

Sonuç olarak ülkemizde son yıllarda gelir dağılımında kısmi iyileşmeler olsa da henüz bu yeterli olarak değerlendirilemez. Bu noktada gelirden en düşük pay alan kesime avantaj sağlamaya yönelik politikalar izlenmelidir. Bu kişisel gelir dağılımında ilk yüzde yirmiyi ifade ederken bölgesel gelir dağılımında doğu illeri ve buna ek olarak Batı Karadeniz illerini kapsayan bölgeleri ifade etmektedir. Kişisel dağılımda ilk yüzde yirminin payının artırılmasında vergiler önemli bir araç olabilir. Bunun yanı sıra bölgesel açıdan bakıldığında “terör” gibi olumsuzlukların giderilmesi ve bölgesel projelere ağırlık verilerek bölgelerin rekabet gücünün artırılması ve bölgeye yönelik yatırımların vergiden muaf tutulması gibi teşviklerle üretimin bu alanlara doğru genişletilmesi yapılması gerekenlerin başında gelir. Özellikle bahsettiğimiz ilk yüzde yirmiyeye giren kesimin milli gelirden aldığı payın yüzde onlar düzeyine çıkartılması gerekmektedir. John Rawls’un ifadesiyle her türlü politikadan en avantajlı çıkan kesim en dezavantajlı kesim olmalıdır.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

AKARSU, Bedia (1999), *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul.

AKSU, Ömer (1993), *Gelir ve Servet Dağılımı*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

ARİSTOTELES, (1944), *Politika*, çev. Niyazi Berkes, Maarif Matbaası, Ankara.

AYDIN, Mehmet S. (2000), *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul.

BAYRAKLI, Bayraktar (1983), *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul.

BOLAY, M. Naci (1990), *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

CORBİN, Henry (1986), *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul.

DURAN, Bünyamin (2002), *Akıl ve Ahlak*, Nesil Yayınları, 2. Basım, Haziran 2002, İstanbul.

EROL, İbrahim., EROL, Ece D. (2011), *Makro Ekonomi*, Emek Matbaacılık, Manisa.

FARABİ, (1955), *İlimlerin Sayımı (İhsa'-ül Ulûm)*, çev. Ahmet Ateş, Maarif Basımevi, İstanbul.

HABERMAS, Jürgen (1985), *The Theory of Communicative Action*, C.II, tr. Thomas MacCarthy, Beacon Press, Boston.

HASSAN, Ümit (1998), *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.

HÜLAGÜ, Orhan (1999), *Farabi ve İbn-i Haldun'da Devlet Felsefesi*, Kırkambar Yayınları, Nisan 1999, İstanbul.

İBN-İ HALDUN, (1977), *Mukaddime*, C.I çev. Turan Dursun, Onur Yayınları, Nisan 1977, Ankara.

İBN-İ HALDUN, (1989), *Mukaddime*, C.II çev. Turan Dursun, Onur Yayınları, Haziran 1989, Ankara.

İBN-İ RÜŞD, (2002), *Din-Felsefe Tartışması*, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, Şubat 2002, İstanbul.

İBN-İ RÜŞD, (2011), *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev. Muharrem Hilmi Özev, BS Yayın, Eylül 2011, İstanbul.

İMAM GAZALİ, (2011), *Yöneticilere Altın Öğütler*, çev. Hüseyin Okur, Sistem Matbaacılık, İstanbul.

KANT, Immanuel (1994), *Etik Üzerine Dersler 1*, haz. Gerd Gerhardt, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

KANT, Immanuel (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

MARX, Karl (2003), *Kapital*, C.I, çev. Alaattin Bilgi, Eriş Yayınları.

MARX, Karl (2004), *Kapital*, C.III, haz. Friedrich Engels, çev. Alaattin Bilgi, Eriş Yayınları.

NURSİ, B. Said (2003), *Sözler*, Sözler Yayınevi, İstanbul.

NURSİ, B. Said (2005), *Muhâkemat*, Rnk Neşriyat, İstanbul.

NURSİ, B. Said (2006), *Mektûbat*, Rnk Neşriyat, İstanbul.

ORMAN, Sabri (1984), *Gazali'nin İktisat Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul.

ÖZMUCUR, Süleyman (1996), *Türkiye’de Gelir Dağılımı Vergi Yükü ve Makroekonomik Göstergeler*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

PLATON, (2008), *Devlet*, çev. Neval Akbıyık, Lacivert Yayıncılık, İstanbul.

RAWLS, John (1999), *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts.

RAWLS, John (2007), *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ocak 2007, İstanbul.

SARIOĞLU, Hüseyin (2011), *İbn Rüşd*, İsam Yayınları, Kasım 2011, İstanbul.

ŞAHİN, Hüseyin (2011), *Türkiye Ekonomisi*, Ezgi Kitabevi Yayınları, Ekim 2011, Bursa.

MAKALELER

ADAM, Hüdaverdi (2001), “İslam Kelamında Ahlak”, *Köprü Dergisi*, Yaz 2001, S.75, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=25>, (Erişim tarihi: 09.03.2014).

ARSLAN, Hulusi (2010), “Ahlakın Evrenselliği Açısından İslam ve Modernizm”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.1, S.2, s. 41-60.

BİLGİN, Mehmet Fevzi (1996), “John Rawls’un Adalet Kuramı ve İslam Hukuku Işığında Değerlendirilmesi”, *Dîvân Dergisi*, Yıl: 1, S.2, s. 207-215.

BULAÇ, Ali (2005), “Adalet Üzerine”, *Köprü Dergisi*, Güz 2005, S.92, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=715> (Erişim tarihi: 06.03.2014)

CEYLAN, Tuncay (2006), “Siyaset Felsefesinin Temel Problemlerinden Biri ve Birlikte Yaşamının Koşulu Olan Adalet (Platon)”, *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, S.16, s. 159-176.

ÇALIŞKAN, Şadan (2010), “Türkiye’de Gelir Eşitsizliği ve Yoksulluk”, *Sosyal Siyaset Konferansları*, S.59, s. 89-132.

ÇUHADAR, Cengiz (2007), “Bazı Filozofların Düşüncesinde Devlet Kavramı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.12-2, s. 111-129.

DOĞAN, Cem., **TEK**, Murat (2007), “Türkiye’de Gelir Dağılımının Toplanma Oranı Yöntemiyle Analizi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Güz 2007, Yıl: 3, C.3, S.2, s. 93-119.

DURAN, Bünyamin (1997), “Tevhid Duyarlı Siyasetin Önemli Bir İlkesi: Adalet”, *Köprü Dergisi*, Bahar 1997, S.58, s. 37-53.

DURAN, Bünyamin (2012), “İbn-i Sina, Molla Sadra ve Bediüzzaman’da İlahi İnanç ve Hikmet”,
<http://www.iikv.org/academy/index.php/conferences/article/view/1487/2851>, (Erişim tarihi: 14.12.2014).

DURAN, Bünyamin (2013), “İbn-i Sina ve Bediüzzaman S. Nursi’de Nübüvvet Sistemi”, *9. Bediüzzaman Sempozyumu*,
<http://www.iikv.org/academy/index.php/sympeng/article/download/1682/3225>, (Erişim tarihi: 12.12.2014).

FİLİZTEKİN, Alpay., **ÇELİK**, Murat Alp (2010), “Türkiye’de Bölgesel Gelir Eşitsizliği”, *Megaron Dergisi*, C.5, S.3, s. 116-127.

GÖÇMEN, Doğan (2003), “Karl Marx’ın Ahlak Teorisi ve Adalet Felsefesi ile Olan İlişkisi Üzerine”, *Praksis Dergisi*, Yaz-Güz 2003, S.10, s. 255-278.

GÖZLER, Kemal (2008), “Tabii Hukuk ve Hukuki Pozitivizme Göre Adalet Kavramı”, *Muhafazakar Düşünce*, Kış 2008, Yıl: 4, S.15, s. 77-90.

GURİZ, Adnan (1990), “Adalet Kavramı”, *Anayasa Yargısı Dergisi*, C.7, s. 11-20.

GÜÇLÜ, Sami., **BİLEN**, Mahmut (1995), “1980 Sonrası Dönemde Gelir Dağılımında Meydana Gelen Gelişmeler”, *Yeni Türkiye Dergisi*, Eylül-Ekim 1995, S.6, s. 160-171.

KARATAŞ, Orhan (2009), “Gazali Dönemi İslam Düşüncesinde Ahlak Tartışmaları”, *Eğitim Dergisi*, S.23, Haziran 2009, <http://www.egitirim.gen.tr/site/arsiv/57-23/82-gazali-donemi-ahlak.pdf>, (Erişim tarihi: 08. 03, 2014)

KEYMAN, Selahattin (1978), “Hukuki Pozitivizm”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C.35, S.1, s. 17-56.

ÖZTÜRK, Armağan (2007), “Rawls’ın Adalet Teorisi ya da Biçimsel Hak Anlayışının Teorik Açmazları Üzerine”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, S.37, s. 57-86.

TİKVEŞ, Özkan (1969), “Eski Yunan’da Devlet Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C.35, S.1-4, s. 164-207.

TOPAKKAYA, Arslan (2008), “Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz 2008, S.6, s. 27-46.

TOPAKKAYA, Arslan (2009), “Aristoteles’te Adalet Kavramı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Kış 2009, C.2, S.6, s. 628-633.

UYSAL, Yaşar (2007), “Gelir Dağılımı Türleri Arasındaki İlişkiler Perspektifinde Türkiye’de Gelir Dağılımının Düzenlenmesine Yönelik Öneriler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.9, S.2, s. 248-292.

RESMİ KAYNAKLAR

DİE, (2001), *Hanehalkı Gelir Dağılımı Yöntem ve Kavramlar 1994*, Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, Ekim 2001, Ankara.

HAZİNE MÜSTEŞARLIĞI, (2014), *Türkiye Ekonomisi*, T.C. Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı, Nisan 2014,

http://www.hazine.gov.tr/File/?path=ROOT%2FDocuments%2FGenel+%C4%B0%C3%A7erik%2FEkonomi_Sunumu.pdf, (Erişim tarihi: 03.05.2014)

T.C. KALKINMA BAKANLIĞI, *Ekonomik ve Sosyal Göstergeler*, <http://www.kalkinma.gov.tr/Pages/EkonomikSosyalGostergeler.aspx>, (İlk Erişim tarihi: 03.05.2014, son erişim tarihi: 09.06.2014).

T.C. KALKINMA BAKANLIĞI, (2013), *Onuncu Kalkınma Planı 2014-2018*, Ankara,

<http://www.kalkinma.gov.tr/Lists/Yaynlar/Attachments/518/Onuncu%20Kalk%C4%B1nma%20Plan%C4%B1.pdf>, (Erişim tarihi: 04.12.2014).

T.C. KALKINMA BAKANLIĞI, (2014), *2015-2017 Orta Vadeli Program Temel Makroekonomik ve Mali Hedefler*, Ekim 2014,

<http://www.kalkinma.gov.tr/Lists/TemelMakroekonomikveMaliHedefler/Attachments/3/2015-2017%20Orta%20Vadeli%20Program-Temel%20Makroekonomik%20ve%20Mali%20Hedefler.pdf>, (Erişim tarihi: 09.12.2014).

TÜİK, *Gelir Dağılımı Sonuçları 2004*,
<http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=227>, (Erişim tarihi: 21.10.2014).

TÜİK, *Gelir ve Yaşam Koşulları Araştırması, 2006-2013*,
http://www.tuik.gov.tr/PreIstatistikTablo.do?istab_id=1379, (Erişim tarihi: 23.10.2014).

TÜİK, (2006), *Haber Bülteni 2005 Gelir Dağılımı Sonuçları*,
<http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=408>, (Erişim tarihi: 20.10.2014).

TÜİK, (2008), *Tüketim Harcamaları, Yoksulluk ve Gelir Dağılımı, Sorularla Resmi İstatistikler Dizisi-6*, Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, Eylül 2008, Ankara.

TÜİK, (2010), *Türkiye İstatistik Yıllığı 2009*, Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, Mayıs 2010, Ankara.

TÜİK, (2014), *Gayri Safi Katma Değer Bölgesel Sonuçlar 2004-2011*, Ulusal Hesaplar Daire Başkanlığı Yıllık Hesaplar Grubu, Nisan 2014,
http://www.tuik.gov.tr/jsp/duyuru/upload/yayinrapor/GSKD_Bolgesel_2004-2011.pdf,
(Erişim tarihi: 30.11.2014).

TÜRKİYE EKONOMİ KURUMU, (2003), *2002 Hanehalkı Bütçe Anketi: Gelir Dağılımı ve Tüketim Harcamalarına İlişkin Sonuçların Değerlendirilmesi*, haz. Zafer Yükseler, Aralık 2003, <http://www.tek.org.tr/dosyalar/HANE2002.pdf>, (Erişim tarihi: 20.10.2014).

TÜRKİYE KALKINMA BANKASI A. Ş., (2012), *Türkiye Ekonomisinde Bölgesel Gelişmişlik Farklılıkları, Doğu Anadolunun Bölgesel Gelişmedeki Yeri ve Çözüm Önerileri*, haz. Bayram A. EŞİYOK, Faruk SEKMEN, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Müdürlüğü, Nisan 2012,
http://www.kalkinma.com.tr/data/file/raporlar/ESA/ga/2012-GA/Dogu_Anadulunun_Bolgesel_Gelismedeki_Yeri_B.pdf, (Erişim tarihi: 03.12.2014).

TEZLER

BAYRAK, Akif Ziya (2013), *Jürgen Habermas Teorisindeki “Ekonomik Sistem, Politik Sistem ve Sosyo-Kültürel Sistem” İlişkilerinin Çağdaş İslami Düşüncedeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Manisa.

DURNA, Cafer (2011), *Gelir Dağılımı Adaletsizliğinin İnsan Haklarına Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

DUTLU, Perihan (2013), *İbn-i Haldun’da Ekonomi-Kültürel Değerler İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Manisa.

EKİNCİ, Ayşe (2008), *İbn Haldun’da Adalet Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

TÜRKAN, Mehmet (2012), *David Hume ve John Rawls’da Adalet Kuramı: Adalet Kuramına Tarihsel-Şüpheli Yaklaşım ile Sözleşmeciler Yaklaşım Arasında Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi, Mersin.