

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Zafar Iqbal

Adalet

İslamî ve Batılı Perspektifler

Çeviren: Lütfi Sunar

iktisat
yayınları



ADALET
İslamî ve Batılı Perspektifler

Zafar Iqbal

iktisat yayınları

İktisat Yayınları – 6
İktisat Düşüncesi Dizisi – 2

Zafar Iqbal, Adalet: İslami ve Batılı Perspektifler

Çeviren: Lütfi Sunar
Çeviri Redaksiyon: Yunus Kaya
Yayına Hazırlayan: Merve Akkuş Güvendi
Musahhih: Hatice Piroğlu

Kapak Tasarımı ve İç Tasarım: Furkan Selçuk Ertargin
Kapak Görseli: 'Scale of Justice', Diwan-i Khas, Red Fort, Delhi

Çeviriye Temel Alınan Metin:
Iqbal, Zafar (2007). *Justice: Islamic and Western perspectives*,
Leicestershire, UK: The Islamic Foundation

Baskı: Limit Ofset - Sertifika No: 28397
Litros Yolu 2. Matbacılar Sit. ZA13 Topkapı - Zeytinburnu / İstanbul
Tel: +90 216 212 567 45 35
1. Baskı: İstanbul, 2017
ISBN: 978-605-67010-5-4

© İktisat Yayınları, 2017

Bütün yayın hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

İktisat Yayınları
Rasimpaşa Mah. Rıhtım Cad. Nemlizade Sok.
Güleryüz Apt. No:9 Daire:3 Kadıköy / İstanbul
Tel / Faks: +90 (216) 418 20 10
www.iktisatyayinlari.com

İktisat Yayınları Nobel Akademik Yayıncılık ve
İslam İktisadi Araştırma Merkezi'nin ortak markasıdır.

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Iqbal, Zafar
Adalet: İslami ve Batılı Perspektifler
1. Baskı, xvi + 91 s., 13.5 x 21 cm
Kaynakça ve dizin var.
ISBN- 978-605-67010-5-4
1. Adalet 2. İslam 3. Batı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ADALET

İslamî ve Batılı Perspektifler

Zafar İqbal

Çeviren
Lütfi Sunar

iktisat
yayınları

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

İktisat Düşüncesi Dizisi

Bu dizide, iktisadi düşünce ile ilgili tarihsel ve güncel eserlere yer verilmektedir. Dizide iktisat düşüncesinin geniş ilgi alanında dinler, medeniyetler, isimler, ekoller, kuramlar ile ilgili detaylı incelemeler ve karşılaştırmalı çalışmalara yer verilecektir.

Dizideki Diğer Kitaplar

S.M. Hasanuzzaman, *İslam İktisadının Fıkhi İlkeleri*

Syed Nawab Haider Naqvi, *Ahlâklı Olmak ve İnsanın Esenliği Üzerine Görüşler: İslam İktisadına Bir Katkı*

Muhammad Akram Khan, *İslam İktisadının Sıkıntıları: Güncel Durum ve Geleceğin Bir Analizi*

Syed Nawab Haider Naqvi, *İslam Ekonomi ve Toplum*

M. Umer Chapra, *İktisadın Geleceği: İslami Bir Bakış*

Rauf Azhar, *İslam İktisadının Ekonomisi*

Zafar Iqbal

Zafar Iqbal, National University of Computer and Emerging Sciences (Pakistan Ulusal Bilgisayar ve Gelecek Bilimleri Üniversitesi)'da finans profesörüdür. Lahor kampüsündeki Yönetim Bilimleri Bölümü bölümünün kurucu başkanı ve üniversitenin Faysalabad, İslamabad, Karaçi ve Lahor kampüslerinde FAST İşletme Fakültesi'nde dekan yardımcısıdır. Doktora tezi, "İslami Perspektifinden Kamu Maliyesi" konusu üzerine olan Iqbal'in araştırma alanları; İslam ülkelerinde İslamî finans, kaynak dağılımında adalet, kamu maliyesi, yolsuzluk ve yönetişimdir. Yayınları American Journal of Islamic Social Sciences, Review of Islamic Economics ve International Journal of Islamic Financial Services dergilerinde yayımlandı.

Lütfi Sunar

Lisans eğitimini 2002 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler ve Ekonomi bölümlerinde ve doktora eğitimini de 2010 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde tamamladı. Sosyolojik teori, şarkiyatçılık, öteki, Türkiye'de toplumsal değişim ve tabakalaşma alanlarında çalışmalar yapmakta olan Sunar, hâlen İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmakta. Marx ve Weber'de Doğu Toplumlari, Türkiye'de İş Ortaklıklari, Marx an Weber on Oriental Societies, Türkiye'de Toplumsal Değişim, Eurocentrism at the Margins: Encounters, Critics and Going Beyond ve Debates on Civilization in the Muslim World: Critical Perspectives on Islam and Modernity adlı kitapları ve çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

İçindekiler

Takdim	ix
Önsöz	xv
Giriş	1
1. Adalet Hakkındaki Batılı Perspektifler	5
2. İslamî Adalet Teorisi	39
3. İslam ve Batı Adalet Fikrinin Bir Karşılaştırması	67
Sonuç	81
Kaynakça	86
Dizin	89

Takdim

Adaleti Ararken ...

Adalet gibi bir kavramı incelemek her zaman zor bir iş olmuştur. Zira adalet o kadar kapsamlı ve cezbedicidir ki onu belirli bir sınır dahilinde ele almak çok güçtür. Adil olmak her zaman bir toplum fikrinin, bir siyasal ufkun ve bir iktisadi teorinin en önemli iddialarından birisi olmuştur. Bu iddiaya sahip olmak hep zor yükümlülükleri çağrıştırmış, olmamak ise yadırganmıştır. Dolayısıyla adaleti kurucu bir ilke ve sonsuz bir ideal olarak selamlamak her iddianın bir başlangıç seremonisidir.

Adaleti bir düzen fikri ve talebiyle birlikte düşünebiliriz. Zira adaletin bize çağrıştırdıkları arasında düzensizlik ya da kaos yoktur. Onun sulh ile kardeş olmasının nedeni de budur. Adalet aynı zamanda uyuma ve dengeye de atıfta bulunur. Bu kavramların birbiri ile ilişkisi emin ile emanetin birbirini gerektirmesi gibidir. Bu sebeple adaleti açıklamak için önce düzeni anlamlandırmak gerekmektedir. Dolayısıyla adalet daima bir temele veya bir başlangıç noktasına ihtiyaç duyar.

Bu kitapta tartışılan en önemli nokta belki de adalet için ne tür bir başlangıç noktası tayin edileceğine dairdir. Her bir medeniyet, dünya görüşü ve teori kendi öncüllerinden hareketle adalet için bir başlangıç noktası tayin etmektedir. Batılı teorilerde adalet için birbirinden çok farklı temeller öngörülse de en nihayetinde modern dönemde eski Aristotelesçi insani yetkinleşmeyi gaye edinen bir ahlaktan kopulduğunda gelinip dayatılan nokta bireyin halleridir. Liberaller bireyin özgürlüğünü; liberteryenler özerkliğini; Marksistler emeğini temele almaktadırlar. Bunların tamamının üzerinde uzlaştıkları nokta bireyin kendi bedeni üzerindeki sınırsız ve dolaysız sahip olma hakkıdır. *Batılı adaletin temeli mülktür.*

Bu adalet fikrinin getirdiği çeşitli idealler vardır. Onlarca yıl insanlığı peşinden sürükleyen eşitlik ideali bu idealler arasında ilk göze çarpanıdır. Formel olarak adaletin en yalın biçimi olsa da eşitliği sağlamak her bakımdan güçtür. Evvela eşitliği kurmak kadar korumak problemi vardır. Eşitlik her harekette bozulur ve yeniden kurulması gerekir. Dolayısıyla ihmale gelmez bir eşitleyici sorunu da mevcuttur. Eşitlerden birinin eşitleyici gücü elinde bulundurması önemli bir sorundur. O yüzden yirminci yüzyıl, eşitlik ideallerinin totaliter iktidarlara dönüşme macerası ile doludur. Çoğu kez eşitlik eğer sadece formel ve dünyevi bir idealse ütopyacı bir mutlakiyete dönüşür.

Hâlbuki başka türlü eşitlik idealleri de mümkündür. Dünyayı tek katmanlı bir varlık alanı olmaktan kurtaran bir öte dünya tasavvuru, bireyi yalnız kendisi ile yetinen bir varlık olmaktan çıkarıp; ideallerin sınırlarını genişletebi-

lecek bir imkân oluşturur. Zira ancak bu şekilde eşitleyici-
nin kendisi (yani Tanrı) adalete muhtaç olmayan bir aktör
olarak söz konusu olabilir. İnsanlar bu şekilde kendilerini
adalete yaklaştıracak iki eşitliği elde etmiş olurlar: Her şe-
yin gerçek anlamının belirginleşeceği öte dünya karşısında
eşitlik ve mutlak tayin edici otorite karşısında eşitlik. Bu
şekilde adalet idealini artık bireyin naçiz bedenine bağla-
mak gerekmez. Adalet ideali bireyi önceler ve ona verilm-
miştir: *İslam'da adalet mülkün temelidir.*

Adalet, aynen ahlak gibi, daima öteki ile ilişkili bir ka-
vramdır. Adaletin tesisi ötekinin refahı, sağlığı ve mutlu-
luğu ile ölçülebilir. Adaletin göstergesi kişinin kendisinin
değil başkasının huzurudur. Bu sebeple de refah toplumsal
olarak oluştuğunda, özgürlük herkes için olduğunda, yaşam
ayırımış bir biçimde garanti edildiğinde ancak "selamın
yurdu emin belde" gerçek olur. Dolayısıyla adalet bireysel
bir arayış olduğu kadar, hatta çoğu kez onun ötesinde, bir
düzen ve denge tesisi ile alakalıdır. İnsanların birlikteliği
(toplumsallık) içerisinde bir düzen ve denge sağlamanın
en zor tarafı, faydayı çoğaltmak ve dağıtmaktır. Bu kitapta
incelenen Batılı teorilerin buna önerdikleri çeşitli formüller
vardır. Temelde bu formüllerin tamamı bireyin akılcı fay-
dacılığına hitap etmektedir. Adaletin gereği daha fazla fay-
da elde etmektir. Hâlbuki bireyin kendisi için çıkarcı bir
biçimde daha fazla fayda arayışı aynı zamanda adaleti tehdit
etmektedir. Böylece, buradaki adalet ideali daha başından
kendisini eksiltten bir formülle işe başlamaktadır.

Başkası ile paylaşmak faydayı artırır. O zaman ihtiya-
çların daha nitelikli bir şekilde giderilebileceği müreffeh

bir toplum ortaya çıkar. Ancak bu, bireyin somut neticelerini kendi hayatında göremeyeceği soyut bir formülasyon gibidir. Zira batılı çağdaş teoride adaletin değeri ile bireye vaad edilen, tam da kendisinin bizzat elde edebileceği faydadır. Buna göre başkası için adalet kişinin kendi faydasına olduğu için iyidir. Belki de salt “bireyin buradaki faydasına” hitap eden bu aydınlanmacı “sihirli formül” işi karıştırmaktadır. Daha da açık söylersek; bireyi burayla ve şimdiyle, somut görülebilir olanla sınırlandırmak, başkasına yönelmeyi engelleyen önemli bir kısıt olarak göze çarpmaktadır. Halbuki bir “öte fikri”, fayda mülahazasını ve formülasyonunu genişlettiği gibi ötekine de bir alan açmanın temelini sağlayabilir. Salt burada ve şimdi elde etmek zorunda olunmayan (ve belki de böyle bir imkânın mevcut olmadığı) bir faydalar sistemi içinde başkasının payı kişinin kendi payını eksilten değil çoğaltan bir unsur olabilir. Eğer bir öte dünya tasavvuru yoksa adalet fikri çoğu kez ütöpik bir mekanizmadan ibarettir. *Bu dünyanın kusurları çoğu kez ütopya dar gelir.*

İki aşırı tutum ve davranış arasındaki orta hal anlamına sahip olan itidal, İslam’ın düzen fikrinin temelini teşkil etmektedir. İtidal ile aynı kökten gelen adalet kavramının her düzeyde temel bir hareket noktası olması bu sebeple çok önemlidir. İslam medeniyeti mutedil karakteri ile birbirine zıt uçlarda bulunan ve birbirine tercüme edilmesi güç maneviyatçı-maddiyatçı, uyumcu-çatışmacı dünya görüşlerinin birbirine tercümesini sağlayan, böylece maddede ile mana, şimdi ile öte arasında bir denge sağlayan bir vasat oluşturmuştur. Bu sebeple yazar kitabının ilerleyen

sayfalarında maneviyatı maddiyat ile birleştirmeyen adalet teorilerinin gerekli olduğundan ancak yeterli olmadığından uzun uzadıya bahsetmektedir.

Adalet mevzusu salt teorik ve felsefi bir mevzu değildir. Adalet hayatın içinde uygulanan ve elde edilen neticelere bağlı olarak var olan somut bir olgudur. Günümüzde mevcut küresel düzenin ve toplumsal yapıların adil olmak bakımından önemli kusurları bulunuyor. Her düzeyde iktisadi eşitsizlikler, siyasal tahakkümler, askeri müdahaleler, toplumsal sorunlar, tabiatın bozulan dengesi, insanın belirsizleşen anlamı, yiten adalet ile yakından ilişkilidir. Bunların hepsinden öte bu kusurların mahiyetine dair fikir yürütmek için gerekli olan fikirler bozulmaktadır. O sebeple günümüz dünyasında adalete ulaşmak için önce adalet fikrinin belirginleştirilmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

Ülkemizde de adalet mevzusu daima harekete geçirci muharrik bir unsur olmuştur. Sağdan sola tüm siyasi hareketlerin adalet talebi günümüz Türkiye'sinde mevcut siyasal talepler arasında en dikkat çekenidir. Siyasi, sosyal ve iktisadi alanlardaki bu baskın ve acil adalet tartışmalarına karşın ülkemizde adalet ile ilgili gündelik tartışmaları aşan kalıcı bir fikri çerçeve ve eserin ortaya konulduğunu söylemek güçtür. Milli kütüphanenin arama motoruna girildiğinde “dışarıdaki” adalet gündeminin; kütüphanelerimizin raflarına, fikirlerimizin odağına pek yerleşmediğini görürüz. Sayıca az olan tartışmalar da çoğunlukla çeviriler üzerinden yürümektedir. Zahirde en önemli gündemi adalet olan bir toplumda neredeyse gündelik söylemlerin ötesine geçilmemesi şaşırtıcıdır.

Zafar Iqbal, bu kısa incelemede son 50 yılda sosyal te-oride yürüyen adalet tartışmalarını tarihsel kökenleriyle birlikte açıklamakta ve yalın bir biçimde İslam'ın adalet fikriyle karşılaştırmaktadır. Belki de bu kitabın meseleye yapacağı en önemli katkı konuyu karşılaştırmalı bir perspektiften ele almış olmasıdır. Böylece okuyucu çoğunlukla tek boyutlu bir biçimde ele alınan meseleyi çok boyutlu bir biçimde görme imkânına kavuşmaktadır. Bu karşılaştırmalı kavrayış bizim üzerine yeni şeyler inşa edebileceğimiz kavramsal ve kuramsal bir zemin oluşturmaktadır. Bu yönüyle elinizdeki eserin ülkemizde adaletin sistematik ve derinlikli bir biçimde tartışılıp yeni bakışların ortaya çıkmasına katkı yapmasını ümit ediyoruz.

Adil ve barış içinde bir dünya duasıyla ...

Lütfi Sunar
Ağustos 2017, Çamlıca

Önsöz

Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutan, kendini, ana-babanız ve akrabalarınız aleyhinde de olsa Allah için şahitlik eden kimseler olun. (Haklarında şahitlik ettikleriniz) zengin olsunlar, fakir olsunlar Allah onlara (sizden) daha yakındır. Hislerinize uyup adaletten sapmayın, (şahitliği) eğer, bükerek (doğru şahitlik etmez), yahut şahidlik etmekten kaçınırsanız (biliniz ki) Allah yaptıklarınızdan haberdardır. (Nisa Sûresi, 4:135)

Bu kitap adaletle; denge, uyum ve barışın yeniden tesis edilmesine yönelik bir toplumsal düzenin taslak planıyla ilgilidir. Tarihsel olarak iki düşünce okulu bu soruyu aydınlatmıştır: dini okul ve seküler okul. Bu kitapta dini okulun ana çerçevesi İslam tarafından çizilirken, seküler okul bu konudaki entelektüel tartışmanın yönünü belirlemede en etkili olduğu düşünülen adaletle ilgili eski ve çağdaş seçilmiş görüşlerle temsil edilmektedir. Her iki okulun da taraftarlarına sunduğu vaat, iyi bir yaşamın ne olduğu şeklindeki temel sorunun cevaplanması etrafında dönmektedir.

İslam, bu soruyu Allah'ın insanı yeyüzünde halifesi olmak üzere yarattığı vurgusunu yaparak cevaplama yoluna gider. Bu bağlamda insanlar Allah'ı tanımalı, yalnız O'na ibadet etmeli, dünyadaki işleri yönetmede ve kaynaklarını kullanmada Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetinde bildirilen iradeye uygun olarak davranmalıdır. Bu iradeye teslimiyet, İslam'ın öğretilerine göre iyi yaşamın sırrını barındırır. Dolayısıyla bu paradigmada vahiy, sadece inanç (akide), ibadet ve bireysel ahlâk ile ilgili bir klavuz olmakla kalmayıp, aynı zamanda adalet kavramı üzerinden toplumsal yapılanma için sosyo-ekonomik ve hukuki genel ilkelerin de kaynağıdır.

Yaşam ve gayesi hakkındaki dini anlayış, eski çağlardan beri seküler okullardan şiddetli eleştiriler almıştır. Etik, ekonomi ve siyaset ilkelerinin, metafiziğin yardımına ihtiyaç olmaksızın belirli toplumsal koşullarda insanların yaşamı üzerine bir düşünümünden hareketle rasyonel olarak çıkarılabileceği savunulmaktadır. Bununla birlikte, insanlığa dışarıdan verilmiş bir gayenin yokluğunda, varoluş, seküler teoride anlaşılır bir biçimde amaçsız ve kaba bir 'saçmalık' hâline gelir. Hayata felsefi spekülasyon yoluyla bir anlam kazandırmak için odak, Aristocu erdeme, Kantçı yükümlülüğe ve on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl filozoflarının tercih memnuniyeti vurgusuna kaydırılmıştır. Bu yansımalar birbirlerine karşı şiddetli bir biçimde karşı karşıya kalırlar çünkü dünyevi bir toplumsal düzenin yapı taşları olarak çalışmalarına rağmen, birbirleriyle çelişkiler ya da birbirleriyle gerilimlerle doludurlar. Yazar, bu perspektifleri türetmek için kullanılan sezgisel yöntemleri atlayıp meselenin

temeline, yani bu gibi düşünce akışlarındaki siyasi, iktisadi ve sosyal organizasyon için ileri sürülen ilkelere odaklanarak iyi bir iş çıkarmıştır. Bu çeşitli ilkeler eleştirel bir biçimde incelendikten sonra dini ve seküler görüşler arasındaki bir karşılaştırma, İslamî konumun objektif bir değerlendirmesi için sahneyi hazırlar. Bu değerlendirme, gerçekten de yazarın adalet konusundaki rakip perspektiflerin artıları ve eksileri üzerine derinlemesine, nüfuz edici ve zaman zaman nefes kesen argümanlarının zirvesini teşkil eder.

Bu incelemenin mevcut adalet literatürüne çok değişik biçimlerde katkıda bulunması beklenmektedir. İlk olarak, adalet üzerine çağdaş teorilerin özünü İslam'ın bakış açısından incelemek için iyi bir zamandayız. 1971'de John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* isimli eserinin yayımlanmasından beri Batı geleneğinde ahlâk felsefesine yenilenen bir ilgi söz konusuydu ve böyle bir değerlendirme için geç kalınmıştı. İkincisi, bu girişim, çağdaş uygarlık krizini iki medeniyet arasındaki uyumsuzluğun temel nedeni olarak vurgulayıp İslam ve Batı arasındaki sorunlar konusunda rasyonel bir diyalog imkânı yaratıyor. Bunu yaparken okuyucuların İslam hakkındaki basmakalıp imgelerinin ötesine geçmek ve onu çağdaş Batı felsefeleri ile eşit bir biçimde mantıksal bir çerçevede değerlendirmek için bir fırsat sunmaktadır. Üçüncüsü, bu çalışma, adalet ve İslam hakkındaki çeşitli Batılı hümanist bakış açılarını değerlendirdiği gibi, insanlığın ortak kaygılarını takdir etmeye ve kutlamaya da vesile oluyor. Aslında sunulan bu araştırma, çeşitli seküler pozisyonlar arasındaki görüş farklılıklarının İslam ile onlar arasındaki farklılıklardan daha belirgin olduğunu

göstermektedir. Yazarın belirttiği gibi İslamî konum, seküler liberalizm ve Marksist perspektifin ortasında yer almaktadır. Dördüncüsü, Batı ve İslamî perspektifler arasındaki farklılıkları derin bir şekilde yansıtmak önemlidir. Benim düşünceme göre bu farklılıklardan bazıları, konvansiyonel sosyal bilim anlayışındaki bilgi ve topluma karşı doğal olarak parçalanmış ve rastgele yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. 'Ampirik' kanıtlar insan eylemleri ile sosyal bozulma ve çevresel felaketler arasındaki bağlantıları daha açık hâle getirdikçe, insanlık sınırlı rasyonalitesini gecikmiş olarak itiraf etmeye mecburdur.

Bu kritik dönemde İslam, 'akılcı hayvanın' elinden tutarak onu yeniden Tanrıyla temasa geçirmede bir rol oynayabilir. Tanrısal olanın rehberliği olmadan insan zihni kendisini aşamaz; 'burada ve şimdi'nin zorlama ve cazibesinin ötesine geçemez ve kendi menfaatini, toplumsal uyum ve adalet, özgürlük ve dünya barışının değerleri ile uzlaştıramaz.

Nihayetinde, bu çalışmanın İslam ekonomisi, siyasi felsefe ve küresel sosyal hareketler alanında uzmanlaşan öğrenciler ve araştırmacılar için ilgi çekici olacağını umuyorum. Aynı şekilde, moderniteye karakteristik olarak İslamî bir alternatif geliştirmek ve gelecekte dünyanın alacağı biçim hakkında küresel medeniyetlerarası diyaloga tam olarak katılmanın ikili amacına hizmet etmek için İslamî, iktisadi ve siyasi adalet ilkelerinin daha genişletilmiş versiyonlarını sunma girişimlerini teşvik etmesini umuyorum.

Khurshid Ahmad

Leicester

14 Aralık 2006 (23 Zilkade 1427)

Giriş

İnsanlık, bir kafa karışıklığı hâlinde ve medeniyet üstünlüğü iddialarıyla parçalanmış vaziyettedir. Yalnızca yirminci yüzyılda, toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiği konusundaki rakip görüşler sadece akademinin tartışma salonlarında değil, Avrupa, Japonya, Birleşik Krallık, Kore, Vietnam, Afganistan ve Orta Amerika'nın savaş meydanlarında da birbiriyle çatıştı. Bu çatışma Orta Doğu ve Orta Asya'ya ulaştığında ise odak noktası giderek zincirdeki en zayıf halkaya, yani İslam'a kaydı. Günümüzde, İslam her yönden saldırı altındadır. İslam'ın eşitlikçi bir toplumsal düzen taslağı hazırlama iddiası, onu birbirine rakip seküler ve dini çıkarları bir arada barındıran kötü adama dönüştürmüştür. İnsanların kalplerini ve zihinlerini harekete geçirme kapasitesi terörizmle ilintilendirilmesini kolaylaştırmıştır. Doğal kaynaklar bakımından zengin toprakları elinde tutması, onu aşırı tüketimlerini asla tatmin edemeyenlerin bir hedefi hâline getirdi.

Bu nedenle Müslümanların bu zorluklara nasıl tepki vermeleri gerektiği sorusu gündeme gelmektedir. Siyasi, sosyal, iktisadi ve askeri kontrol için dünya çapındaki Hobbesçu mücadeleyle nasıl olumlu bir ilişki geliştirecekler? Müslümanların elindeki olası cevaplardan biri, toplumsal düzen hakkındaki vizyonlarını modernite tarafından anlaşılabilir bir dilde açıklığa kavuşturma ve meşrulaştırma çabasında yatmaktadır. Çünkü yanlış anlamalar Doğu-Batı ilişkisinin özünde yer aldığı ölçüde, fikirlerin açıklığa kavuşturulması da düşmanlıkların hafifletilmesinde ve medeniyetler arasında entelektüel tartışmalara ve diyaloga odaklanma noktasında başat bir rol oynayabilir.

Bu inceleme, bu hedefi akılda tutarak yazılmıştır. Bu eser, iyi bir toplumun çeşitli boyutlarını düzenlemek için İslam'ın temel unsurlarını bir araya getirip birleştirir. Bu sentez, çağdaş Batılı siyasi düzen kavramını etkileyen farklı felsefi geleneklerin zeminine karşı yürütülmüştür. Batı ah-lâk felsefesinin son kırk yıl içinde kendi konumunu belirginleştirmek için üzerinde durduğu adalet fikri hususunda İslam'ın başarısı, bu çalışmanın bütününün etrafında işlediği ortak bir izlek sağlamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Adalet Hakkındaki Batılı Perspektifler

Adalet Hakkındaki Batılı Perspektifler

Adalet Nedir?

Bir toplumun adalet ilkeleri üzerine örgütlenmesi ve hükümetin bu tür bir adaleti güvence altına almada birincil bir rol oynaması gerekliliği, tarihte iyi bilinir. Miladi 5. yüzyılda St. Augustine şunları belirtmektedir: *Remota justitia, quid sint regna nisi magna latrocinia* (Eğer adalet yoksa, büyük hükümdarlar büyük-ölçekli soygunculardan başka nedir?). Fakat adalet nedir? Miller'a (1991, s. 260) göre adaletin en iyi genel tanımı Bizans İmparatoru Justinian (482-565) tarafından yapılmıştır: adalet, herkese hakkı olanı sunan sürekli ve daimi iradedir. Adaletin dağıtımcı adalet olarak anılan bir diğer yönü ise 'insanlara kendilerine hakları olanı sunmanın anlamı'nı insanların özelliklerini onların hak ve yükümlülükleriyle birleştiren ahlâki açıdan doğru bir ilke belirleyerek açıklamaya çalışır. Bu amaca hizmet edebilecek bazı ilkeler aşağıda Tablo 1'de listelenmiştir.

Tablo 1.**Adaletin Alternatif İlkeleri**

Her birine liyakate göre	Her birine ihtiyaca göre
Her birine bireysel çabaya göre	Her birine toplumsal katkıya göre
Haklara göre her biri için	Her birine eşit paylaşımına göre

Kaynak: Beauchamp and Bowie'den (2001, s. 642) uyarlanmıştır.

Bir adalet teorisi bu ilkelerden yalnızca birini, daha fazlasını veya tümünü meşru olarak kabul edebilir (Beauchamp ve Bowie, 2001). Sen (1992, s. 73-75), açık ya da örtük olarak insanlar arasında 'temel eşitliğin' bir adalet teorisinin özünü ya da bilgi temelini oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Fakat onun da savunduğu gibi bu temel üzerine odaklanmak, adaletin gereklerini anlamak için yetersizdir. Önemli olan, adalet görüşünden dışlanan ve alternatif sosyal düzenlemeler ve politikaları değerlendirmeye doğrudan ilgisi olmayan bilgilerdir. Eski Yunanlılardan bu yana ileri sürülen farklı adalet teorilerini incelerken aklımızda tutacağımız bu perspektiftir.

Modern Öncesi Düşünce

Yunan Düşüncesi

Eflatun (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles (M.Ö. 384-322), Yunan devrinin ilk sistematik politik kuramcılarıydı. Tüm ütopyaların prototipi olan *Cumhuriyet* isimli kitabında Eflatun, insanların çoğunun işlerini düzgün yürütecekleri bir akla sahip olmadığını ve onlara neyin iyi olduğunu söy-

lenmesi gerektiğini düşünmektedir. Yine de insanlar siyasi birliğe doğal bir yönelimle sahip toplumsal varlıklardır. Bu ana maddeler, Eflatun'u, tarafsızlığı ve Eflatuncu ideallere bağlılığı özel olarak yetiştirilerek, aile yaşamı ve özel mülkiyeti kısıtlanarak güvence altına alınan bir filozof kral ya da bilgili bir elit tarafından yönetilen bir mutlakiyetçi devleti düşünmeye iter. Böyle bir elit, özel ve kamusal erdemin geliştirilmesi yoluyla vatandaşların ahlâki kusursuzluğunu gerçekleştirmeye çalışacaktır. Bugün farkında olduğumuz bireysel özgürlük kavramı, Eflatun'un toplumsal örgütlenme modelinde kendisine bir yer bulmaz ve eğer bu durum insan doğasıyla çelişiyorsa Eflatun buna kasten kayıtsızdır (Bowle, 1961, s. 40-42; Harmon, 1964, s. 29-52).

Eflatun'un öğrencisi Aristoteles'e göre arayış, 'iyi' kavramıyla başlar. İyi, bir şeyleri veya birilerini hareket ettiren amaç, gaye veya hedeftir. İnsanlar açısından, onların iyilikleri doğaları ile ilgilidir. İkincisinin iki temel yönü insanların siyasi doğası ile konuşma ve akıl yürütme yeteneğidir (pratik akılcılık). İlki onları aile, klan ve nihayetinde siyasi topluluk oluşturmaya yöneltir. Amaç, iyi bir yaşam sürdürmek için gerekli ekonomik, sosyal ve hukuki koşulları iki yönden sağlamaktır: yaşamın gereklerini elde etmek için aşağıya doğru ilerlemek ve kendini gerçekleştirmek için yukarıya doğru ilerlemek. İnsan doğasının ikinci yönü olan akılcılık farklı aşamalardan oluşur. Bu nedenle, insan eylemini yönlendiren ve hayvanlarla paylaşılan temel bir acı ve zevk hissi (ham içgüdüler veya tutkular) bulunmaktadır. O zaman, insanın şimdi ve buranın ötesine bakmak; yararlı ve zararlı olanı, daha üst bir düzlemde, bir bütün olarak top-

lumun çıkarları için iyi ve kötü olanı, adil ve adaletsiz olanı belirlemek için benzersiz bir yeteneği vardır. İnsanoğlunun temel doğası veya *telosuna* karşılık gelen ve ahlâki rasyonaliteye denk düşen işte bu ikinci yetenektir (Hoffe, 1995).

Dolayısıyla anlaşıldığı üzere ahlâki akılcılık, insanlığın politik doğasına ve onların *telosunu* adaletle uygun olarak hareket ettirme talebine geri döndürürken, adalet ise kişiyi başkalarıyla ilişkilerde adil davranmak için yöneten karakter hâlidir. Bu açıdan bakıldığında adalet, özünde toplumsal ve siyasi tutumlara denk olduğu için erdemlerin tamamından ziyade bazılarını temsil eder. Bununla birlikte adaletin her erdemın bir parçası olarak düşünölebileceğı bir çağrışım da söz konusudur. Bu bağlamda konuyla ilgili diğer hususların yanı sıra adalet bir eşitlik olarak değerlendirilmelidir. Daha açık ifade etmek gerekirse eşitlik, bir ortalama olduğu için, adil de bu ortalamanın bir türüdür. Böylece adalet;

(a) bir ortalama olarak daha fazla ve daha az şeklindeki iki aşırılığı ima eder

(b) eşitlikle iki eşit payı ifade eder ve

(c) adalet ile kendileri için adil olduğu kişileri ima eder.

Dolayısıyla adalet, kendileri için adil olduğu iki kişi ve adil olan iki pay şeklinde en az dört şart içermektedir. Kişiler arasında olduğu gibi paylaşımlar arasında da aynı eşitlik olacaktır; yani paylar arasındaki oran, kişiler arasındaki oranla aynı olacaktır. Kişiler eşit değilse eşit paylaşımlara sahip olmayacaklardır; eşit ya da eşit olmayan paylara sa-

hip oldukları ya da eşit olmayan kişilere eşit paylaşımlar verildiğinde kavgalar ve şikayetler ortaya çıkar (The Nature of Justice, 1992, s. 211).

Demek ki 'eşitlik' ile eşdeğer olan adalet daha sonra üç şubeye ayrılır: (i) Onur veya paranın ya da topluluğun diğer bölünebilir varlıklarının (sosyal faydalar ve sorumluklar) üyeler arasında dağılımı ile ilgilenen *dağıtıcı adalet*, (ii) Mübadeledeki her mal arasındaki eşitlik anlamına gelen *mübadele adaleti* ve (iii) Cezayla suç arasında dengenin sağlanması anlamına gelen *düzeltilici adalet*.

Aristo, adaletin kapsamını açıklığa kavuşturduktan sonra evrensel refaha ulaşmak için yöneticinin ve elitin bu tür kişisel olmayan kurallara/anayasallara tabi tutulmasının önemli olduğu sonucundan hareketle onu yasama organının rolü ve kanun yapma süreci ile birleştirir. Bununla birlikte seçkinler bu tür kurallara tabi olsa da hiyerarşik bir sosyal yapı öngörülmüştür. Vatandaşlık yalnızca ekonomik olarak kendi kendine yeterli olanlar için geçerlidir; esirler, zanaatkârlar ve tüccarlar hariçte tutulur. Kendi iyiliği için ticaret ve zenginlik peşinde koşmak için sınırlı bir alan vardır; ticaret ve tefeciliğin bir kişinin ahlâki gelişimine tehdit oluşturduğu düşünülmektedir. Siyasi birlik (hükümet), en yüksek ahlâki iyiliğe ulaşmak için verilen mücadelede en yüksek topluluk biçimidir. Dolayısıyla bireyler devlete ve devlet de etik bir amaca hizmet etmelidir (Bowe, 1961, s. 40-42; Harmon, 1964, s. 29-52; Muller, 1993, s. 41).

Hayatın zorunluluklarından bu derece ayrılmayı göze alabilen Aristo'nun kendisi ve küçük bir müreffeh elit sı-

nıf için, bir siyasi toplulukta erdemi gerçekleştirmeden bile daha 'üstün' bir iyilik daima vardır. Ve bu iyiyi keşfetmenin yolu, insanoglu için en iyi olanı aramaktır. Yukarıda gördüğümüz gibi, insanlarda en iyi olan şey akıl ve Yunan düşüncesinde ilahî olanla aynı şey olan, değişmeyen ve zamandan azade hakikatleri kavramak anlamında aklın bir özelliğidir. Başka bir şeyin aracı olarak değil kendi başına bir amaç olarak gerçekleştirilen bu kavrayış, insanlığın en yüksek formunu oluşturur (MacIntyre, 1966, s. 82-3). Mantıksal sonucuna bakıldığında bu tutum, seçkinlerin aktif siyasetten çekilme ve *polis*'ten daha büyük bir şeyin, mutlakiyetçi bir devletin, o zamanki Makedonya devletinin, yolunu açan zahitlik ve feragat tohumlarını içerisine taşır. Kelson (MacIntyre, 1966) bu hususta şunu belirtmektedir: "Tüm faaliyeti ve özellikle de tüm siyasi faaliyetleri reddeden düşüncenin yüceltilmesi, mutlak monarşi ideolojileri tarafından kurulan politik ahlâkın tipik bir unsurunu oluşturuyordu. Devletin bu biçiminin esas eğilimi, tebaayı tüm kamusal meselelerde kendi paylarından mahrum etmektir" (s. 99).

Hristiyan Görüşü

Maddi olandan vazgeçiş ve manevi olanı arayış, İsa Mesih'in (a.s) öğretileri ile zirveye ulaşmıştır. Bir görüşe göre, Hz. İsa siyasete çok fazla ilgi duymamış ve Roma makamları tarafından kurulan kamu düzeniyle ilgili kayıtsız kalmıştır. Bunun yerine, Tanrı'nın Mesihanik Krallığı gelene kadar kısa bir ara dönem için Ferisi (Pharisaic) ahlâkı düzelterek ruhları kurtarmakla ilgilenmiştir. MacIntyre (1966) bunu şöyle açıklamaktadır:

Bu koşullar altında, ihtiyatlılığın tek biçimi krallıktadır. Sahip olduğunuz her şeyi satmak veya yoksullara vermek yerine -ki bunlar esasen tedbirsiz bir siyasettir- geleceği düşünmek ve yeryüzünde hazineler düzmek ruhunuzu kaybetmenize sebep olacaktır; zira bu dünya ebedi değildir. ... Ancak Mesih krallığının bir türlü gelmemesi gibi acı bir gerçek nedeniyle ... Kilise o zamandan beri tarihin sona ermediği bir dünyada uygulama bulamayan bir etik vaz etmiştir. Dolayısıyla Hristiyanlığın sıradan insan yaşamı için ahlâki inançlar ve ayrıntılı ahlâki kavramlar için gerekli kavramsal çerçeveyi başka yerlerden alması şaşırtıcı değildir (s.116).

Bu zihniyet, Roma İmparatoru Konstantin 4. yüzyılın başında Hristiyanlığı kabul ettikten sonra belirginleşmiştir. Burada, kiliseyle devlet arasındaki pasif ilişki, bazılarına göre İsa Mesih'in (a.s) erken dönem öğretilerine dayanmaktadır. Böylece St. Augustine (355-430) *Tanrı'nın Şehri*'nde (*Del Civitas Dei*), devletin, üzerinde insanın bir kontrolünün olmadığı ilahî bir şekilde düzenlenmiş yerde deva yetkileri olduğunu yazmaktadır. Devletin amaçlarına gelince, o, insanları düzenlenmemiş bir hayatın sefaletinden arındıracaktı: Açgözlü egoizm, bencillik ve şehvet köleliği insanın günahkâr olarak doğmasının bir sonucudur. Aslında kilise, insanları temizleme görevi için devlete ortak olarak düşünülmüştür. Bu teori 5. yüzyılın sonlarında Papa 1. Gelasius tarafından yalın bir biçimde 'iki kılıç öğretisi' olarak ifade edilmiştir (Harmon, 1964, s. 98-131; Kramnick, 1969, s. 83-84; Bowle, 1961, s. 135).

Dünyayı oldukça düşmanca gören bu düşünce, Batılı düşünceyi Aristo'nun Yahudi ve Müslüman yazarlar tarafından tercüme edilen ve yorumlanan insan ve dini değerler, doğal ve ilahî yasalar, akıl ve inanç arasında temel bir uyum fikrinden hareket eden Aziz Thomas Aquinas'a (1225-1274) kadar sekiz yüzyıl boyunca etkilemiştir. Bu nedenle otorite ve sosyo-politik kurumlar, mutlaka insanoğlunun içsel günahkârlığına dayandığı yönündeki temel inanç nedeniyle değil, bunun yerine insani ilişkileri insanların toplumsal doğanın gereklerine uygun olarak düzenlemelerinde sundukları pozitif değer nedeniyle gerekli görülmektedir. Ancak insanlık ve toplumun Hristiyani kavrayışı, Yunan biçimine benzemekle birlikte, yine de içerik bakımından önemli farklılıklar taşıyordu. Zira erdemlerin listesi Aristo'dan ziyade İsa Mesih'in (a.s) öğretilerinden alınmıştır (Harmon, 1964, s. 123-131; MacIntyre, 1966).

Genel olarak, Orta Çağ'a kadar Hristiyan düşüncesi öncelikle yaşamı kurtuluşun hazırlayıcı bir zemini olarak sunmaya odaklanmıştır. Kilise, bu kurtuluş taleplerini yorumlamak için tek ve sınırsız yetkiye sahipti. Bu durum genellikle dindaşları ile ilgilenme, dindaşlarını sevmek ve paylaşma görevini ihtiva ediyordu. Her insanın, belirli (çoğunlukla kalıtsal) bir işleve sahip olan ve ilgili örgütlü (mesleki) grubun bir üyesi hâline gelip bağlılığını sergileyerek hayatta ilahî bir şekilde görevlendirilmiş bir yere sahip olduğu düşünülüyordu.¹ Amaç, yiyecek, giyecek ve sığınma gibi ihtiyaçları güvence altına almak için ahlâki mücadeleye katılmaktı. Kâr amacı ve servet arayışı haddi zatında günahkârlık olarak değerlendirildi. Sonuç olarak ticaret ve alım-satımın erdemli bir yaşamın talepleriyle

bağdaşmadığı düşünüldü ve tefecilik ve kumar kesinlikle yasaklandı. Kısacası bireysel yaşam hem kurtuluş taleplerine hem de toplumsal ihtiyaçların sponsoru olarak görülen kiliseye tabi kılındı (Fusfeld, 1999, s. 7-27).

Modern Adalet Arayışı

Genel olarak, modern Batı'nın adaletin akla dayalı ilkelelerini keşfetme arayışının kökleri Orta Çağ'ın sonuna kadar uzanır. O dönem, (i) toplumsal örgütlenme hakkındaki rakip görüşler arasında; (ii) kilisenin, feodal baronların ve hükümdarlara karşı Orta Çağ parlamentolarının rekabet eden yargı yetkisi iddiaları arasında ve (iii) merkantilizm etkisi altında fetih için hariçte mücadele şeklinde yoğun çatışmalar neticesinde modern ulus devletinin yükselişine şahitlik etmekteydi. Bu koşullar altında toplumsal temettü ve yüklerin dağıtılmasındaki açık keyfilik, sosyal felsefecileri şahsi çıkar rekabetinden düzenli ve uyumlu bir sosyal sistemin nasıl çıkabileceğine dair sorgulamaya yönlendirdi. Sosyal örgütlenme, çatışan ortak çıkar kavramından nasıl kurtulabilir ve bireyler devletin keyfi eyleminden ve müsadere den nasıl korunabilirler? Eski Yunan ve Hristiyan gelenekleri bu hususta yararlı olmasına rağmen bu sorulara tatmin edici cevaplar sağlamamaktaydı. Din adamları arasında görüş ayrılıkları bu vizyona bağlı her şeye her bakımdan meydan okudu. Bu koşullar altında, iki etmenin eşitlik ve özgürlüğün yeni bir etiğini sağlamada önemli roller oynadığı söylenebilir. Birincisi, İslamî gelenek ve ikincisi de Roma geleneği. Birincisi ile ilgili olarak Wells (1961) şunu yazmaktadır:

Batı'nın yükselişinden bir yüz yıl kadar önce Müslüman dünyasında Basra'da, Kufe'de, Bağdat'ta ve Kahire'de ve Kurtuba'da camilerin hemen yanı başında bir dizi büyük üniversite doğmuştur. Bu üniversitelerin ışığı Müslüman dünyasının çok ötesinde parlıyordu ve Doğu'dan Batı'ya her yerden öğrencileri kendisine çekti. Özellikle Kurtuba'da çok sayıda Hristiyan öğrenci vardı ve onlar aracılığıyla İspanya, Paris, Oxford ve Kuzey İtalya üniversitelerine gelen Arap felsefesinin etkisi Batı Avrupa düşüncesi üzerinde gerçekten çok önemli idi (s. 626).

Robinson (1996) da bunu doğrulamaktadır:

Son zamanlardaki araştırmalar Orta Çağ bilim dünyasının köklerini ve üniversitelerin Müslüman nüfuzundaki gelişimini keşfetmektedir. Bu araştırmalar Rönesans hümanizminin köklerini klasik İslam'ın kökeninde bulacak kadar ileri bile gitti. Pico della Mirandola, on beşinci yüzyılın sonlarında "Okudum muhterem kilise babaları" sözleriyle başladığı *İnsanlığın Haysiyeti* isimli oratoryosunda Serazen Abdala'ya dünya sahnesindeki en ihtişamlı şeyin ne olduğunu sorduğunda, o, buna cevaben yeryüzünde insandan başka görülecek daha muhteşem hiçbir şey yoktur der (s. 21).

Roma etkisi söz konusuysa, bunlar medeni kanun üzerinden gelmiştir. Altıncı yüzyıla ait bir belgede görüldüğü üzere Justinian tarafından derlenen *Corpus iurus civilis*, öncelikle haklılık ya da erdemle ilgili mevzulara girmeksizin ticari faaliyete ve özel mülkiyete yasal bir koruma sağlamayla ilgilenmektedir. Devlet, bu bağlamda, belirli bir toprak parçasında egemen yargı yetkisine sahip ayrıcalıklı

bir yasal veya anayasal düzen idi. Bu bilgiler, Hugo Grotius (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679), Samuel von Pufendorf (1632-1694), Baruch Spinoza (1632-77) ve John Locke'un (1632-1704) ellerinde hayat bulan doğal hukuk geleneğine ilham kaynağı oldu.² Bireylerin başkalarının mutluluğu için araç olarak değil, eşit ve kendilerinde nihai bir amaca sahip oldukları düşünülüyordu. Bu, ancak devletin bir toplumda çoğulcu iyilik kavramlarının takip edilmesine izin verdiği, bireylerin haklarına saygı gösterecek onlardan minimum talebe sahip olduğu ve tartışmalı olmayan rasyonel öngörülerden (örneğin kendini koruma gibi) hareketle siyasi yükümlülüklerinin alanını kısıtladığında mümkün olmuştur.

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca bu argümanlar gelgiti, sosyal düzen görüşünü tedricen özgürlük ve zenginlik hedeflerine ulaşma lehine dönüştürdü. Serbest pazar mübadelesi; özgürlüğü korumak ve/veya bu hedeflere ulaşmak olarak görülmeye başladı. Kolm'un (1996, s. 59) dediği gibi, bu geleneğin liberteryanizm/liberalizm/tam-işlem özgürlüğü olarak adlandırılan tamamen gelişmiş biçimleri, modernitenin tarihsel olarak orijinal, kurucu ve merkezî teorileridir.

Liberteryanizm

Liberteryanizm, herkes için aynı özgürlük ile her insana en geniş özgürlük oranını garanti eden sosyal düzenlemeler anlamına gelir (Sterba, 1992). Ancak özgürlük ne anlama geliyor? Neden bir toplumsal düzenin temel değeri olma-

lıdır? Özgürlüğün talepleri nelerdir? Bu talepler hükümetin bir toplumdaki rolü açısından nasıl tercüme edilebilir? Bunlar aşağıda inceleneceğimiz bazı sorular.

Özgürlük önemlidir çünkü onun varlığımızın özünü oluşturduğu söylenir. Bir kişinin varlığının failliğini yansıtır. Bir failin değerli gördüğü iyiliğin genel kavramı ile uyum içinde amaçlar, hedefler, ittifaklar, taahhütlerini yerine getirme ve eylem planları oluşturma açısından yapmakta özgür olduğu şeye atıfta bulunur. Özgürlük, irade sahibi bir kişinin bu iradenin neden olduğu ve dünyayı etkilediği eylemleri gerçekleştirebileceğini gösterir. Bir eylem bir kişinin iradesine ne kadar riayet ile yapılırsa o kadar özgürdür (Sen, 1985; Kolm, 1996, s. 38).

Sen (1993), hareket özgürlüğünün en az iki yönünü ele almaktadır. Birincisi, bir bireyin değer vermek için nedenlere sahip olduğu şeye erişmek için sahip olduğu gerçek fırsatlara (araçlara) işaret eden fırsat boyutudur. İkincisi ise amaç ve fiillerin özgürlüğünü ifade eden süreç boyutudur. Liberterlerin en büyük kaygısı olan bu süreç, iki unsurdan oluşmaktadır: bireysel tercihlerin özerkliği ve diğerlerinin müdahalesine karşı dokunulmazlık. Özerklik durumunda önemli olan husus, seçimlerin bir bireyin kendisi tarafından ya da onun adına diğer kişiler ve kurumlar tarafından yapılmasıdır. Bağışıklık açısından genellikle negatif özgürlükler üzerine odaklanılır. Negatif özgürlük; zorlama ve yasal yasaklar gibi iradi eylemi kısıtlayan kişinin kendisi haricinden ona bir takım engellerin bulunmaması hâlidir.

Geleneksel olarak, liberteryenler, bir kişinin devredilemez yaşam, özgürlük, sağlık ve mülkiyet (bu hırsızlık, sahtecilik ve sözleşmenin ihlaline karşı koruma içerir) haklarına sahipliğini; bu hakları ihlale karşı savunma ve bu ihalleri gerçekleştirenleri cezalandırma hakkının altını çizerek negatif özgürlüklerin önemini vurgulamıştır (Haslett, 1994, s. 55). Bu hakların iktisadi içerimleri dikkat çekmeye değerdir. Birincisi, iktisadi düzenlemelerin dağıtımına ilişkin sonuçları mülkiyet haklarının mevcut dağılımına bağlıdır. Bu nedenle, kaynak dağıtımını için başlangıç noktası normatif anlamda meşru olmalıdır. İkincisi, işlem masraflarını düşürmek, yatırımları teşvik etmek ve sosyal olarak boşa harcanan çabayı azaltmak için gerekli olan daha fazla yetkilendirmenin prosedürel kuralları açıklığa kavuşturulmalıdır. Üçüncüsü, belli ekonomik hedeflerin peşinde koşmak zorunludur (Hausman ve McPherson, 1996, s. 126-127). Bu gereksinimler, sahip olma kuralları için gereklidir.

Örneğin, Locke, doğal kaynakları insanlığın ortak mülkü olarak görür; ancak emeğini bu kaynaklarla karıştıranlara sahip olma hakkı tanır. Dolayısıyla, bir mülkiyet söz konusudur. Bununla birlikte, bozgun ve yıkım yasaktır ve geri kalanı için de yeterli ve iyi bir miktar kalmalıdır. Her şeyden önce, başkaları bolluk içinde yaşarken her insanın geçimini sağlamaya hakkı vardır (Sugden, 1992, s. 280). Nozick (1974), bu çerçeveyi geçim hakkını ihmal ederek değiştirir. Elde etme kuralları, bir edinim işleminin başkalarının durumunu daha önce yapabildiklerini (sahip olmaksızın) kötüleştirmemesi gerektiği anlamına gelecek şekilde yeniden yorumlanmaktadır. Bu, yüksek üretkenlik

gerekçesiyle kaynakların sınırlı sayıda elde yoğunlaşmasının yolunu açıyor. Geçmişteki haksız kazanımların düzeltilmesi, yaşayan nesillerle sınırlıdır. Hâlbuki vasiyet, hediye ve ticaret yoluyla gönüllü olarak serbest transfere izin verilmektedir. Bununla birlikte, bazı önemli konular açıklanamamıştır. Musgrave'e (1985) göre, en azından, sermayeden elde edilen kazançların neden iş gücünden elde edilen kazançlarla eşit bir biçimde hak kazanma iddiası bulunduğu açıklanmalıdır. Kuşkusuz, daha uzun bir tarihsel bağlamda, bu varsayım birçok tanınmış uzman tarafından verili kabul edilmemiştir. Ayrıca, rekabetçi bir pazar aracılığıyla değil de gönüllü olarak hakların değişimi, meşru sahiplik için yeterli bir koşul mudur? Ölümle emeğin meyvelerinin transferinin sağlanmaması ne olacak? Son olarak, dışsallıklar nasıl ele alınmalıdır?

Liberter bakış açısından, verili başlangıç mülkiyet haklarını ve başka sahiplikler için haklar ve prosedürleri koruma herkesin işi olarak görülemez. Mülkleri korumak için bir sivil toplum/hükümet kurulmalıdır. Buraya insanlar, kendi aralarında, özgür ve eşit olarak katılırlar. Koruma masraflarının finansmanı bir bedel karşılığıdır (*quid pro quo*). Böyle bir 'gece bekçisi devlet', ne kamu mallarının sağlanmasını ne de yeniden dağıtımını hoş görür ve 'asgari' bir devlet dışındaki amaçlar için yapılan herhangi bir vergilendirme 'angarya' olarak görülür ve kınanır (Nozick, 1974).

Özgürlük savunması açısından dikkate değer liberter-yenler arasında bazı farklılıklar vardır. Nozick (1974) için, özgürlük birincil şahsi mülkiyet fikrinden kaynaklanırken diğerleri onu verili görür, ondan bir haklar kataloğu çıkarır ve piyasayı bu kavramla uyumlu bir kurum olarak meşru-

laştırırlar. 1776'da yayınlanan *Ulusların Refahı*'nda Adam Smith'in ulaştığı gibi diğerleri de liberteryen neticelere haklar temelinde değil ancak özgürlük ve zenginliği artırmak üzere rekabetçi mübadelenin merkeziliğini vurgulayarak ve uluslararası ilişkileri pasifleştirilmiş bir zeminde düzenleyerek ulaşmaktadırlar. Zira onlara göre tarihsel olarak haklar bir kural olmaktan ziyade bir istisnadır. Bu öngörüler, Smith'in hükümetin toplumdaki rolüne ilişkin bakışına bir temel oluşturmaktadır:

Her insan, adalet yasalarını ihlal etmediği sürece, kendi çıkarlarını kendi tarzıyla takip etmek ve kendi endüstrisini ve sermayesini başka insan veya insanların emirleri ile rekabete sokmak için özgür bırakılmıştır. Egemenlik, özel kişilerin sanayisine yön verme ve onu toplumun çıkarlarına en uygun alanlara yöneltme; insan bilgeliği ya da bilgisinin yeterli olamayacağı sayısız kuruntuları yerine getirme görevinden azad edilmiştir. Doğal özgürlük sistemine göre, egemenin yerine getirmesi gereken gerçekten önemli ve ortak kavrayışa müsait ve anlaşılır olan büyük sadece üç görev vardır: birincisi toplumu şiddetten ve diğer bağımsız toplumların istilasından korumak; ikincisi, topluluğun her üyesini diğer her üyesini diğer üyelerinin haksız yere baskısından korumak ya da tam bir adil yönetim kurmak; üçüncüsü de, herhangi bir şahsın veya az sayıdaki şahsın menfaatleri doğrultusunda kurulamayacağı ve muhafaza edilemeyeceği belli olan kamu işleri ve kurumlarını kurma ve sürdürme yükümlülüğüdür. Çünkü kâr asla herhangi bir kişinin veya az sayıda kişinin masraflarını karşılayamaz ama çoğu zaman çok daha fazlasını yapabilir ve bunu daha geniş maddada topluma geri öder. (Smith [1776] 1966, s. 180-1).

Bu nedenle Nozick'in aksine, bir takım kamusal mallar hükümetin sahipliğine sunulmaktadır. Hayek (1976), asgari hükümetin sebebi olarak planlamanın zenginlik yaratmada pazar etkinliğini ikame etmede yetersiz kalması olarak vurgulamaktadır. Bu görüşe göre, adalet, 'yasa önünde eşitlik' gerektirir ve bu, liyakate, ihtiyaçlara veya çabaya göre karşılık almak gibi sosyal adalet için bağımsız ölçütlerin tatmin edilmesine neden olmayabilir. Aslında Hayek'in (1976) dediği gibi özgürlük liyakata göre değil, algılanan değere göre ödülü gerektirir. Dolayısıyla bir toplumun nihai durumunu değerlendirmek, toplumsal adaletin serüvenidir. Hayek (1976), ayrıca tüm paranın özel olmasını istemektedir. Milton Friedman bazı noktalardan örtüşse de onunla aynı fikirde değildir. Negatif gelir vergisi, eğitimin kuponlar vasıtasıyla finansmanı ve tüm paranın kamusal alanda bulunması gibi küçük çaplı bir yeniden dağıtım önermekteydi (Rowley, 1993; Kolm, 1996, s. 349, 381).

Özetle, liberteryenizm, 'herkese eşit hürriyet'in siyasi bir felsefesi olarak *laissez-faire* kapitalizmi davasının şampiyonluğu ve hükümetin rolünün mülkiyet haklarını korumakla sınırlandırılması ile yakından ilişkilidir. Liberterler, yalnızca bireylerin araç, değer, plan ve amaçları olduğunu düşünürler. Toplumun üyelerinin (bireylerin) gayelerinden bağımsız bir gayesi yoktur. Dolayısıyla bireyler, toplumsal olgunun analizinde temel birim olarak (metodolojik ve normatif bireycilik) alınmalıdır.

Liberteryenizmin en yaygın eleştirisi, önemli olmakla birlikte serbest piyasaların mutlaka özgürlük ile uyumlu sonuçlar üretmeyebileceği yönündeydi. Örneğin, Sen

(1999, s. 64-67), liberteryenliğin nihai özgürlükçü duruşunu, insanların değer vermeye yönelik nedenlerinin temel değişkenlerini kapsayamayacak sınırlı bir bilgi tabanı sağlaması nedeniyle eleştirmektedir. Bu nedenle, insanlar özgürlüğe değer vermenin bir ön şartı olan özgürlükçü haklara sahipken beslenme hakkına sahip olmadıkları için aşırı yoksulluk ve aşırı açlık var olabilir. Bu, liberteryanizmin nihai olarak özgürlük kazanmak için kayıtsız olduğu anlamına gelir. Sen (1999), yaşam ve ölüm meselesi olabilecek iktisadi ihtiyaçların statüsünün neden kişisel özgürlüklerden daha düşük olmaması gerektiği sorusunu gündeme getirmektedir.

Sosyalist Adalet

Negatif özgürlüklerin garantisi üzerine kurulan toplumsal düzenlemelerin, sosyal ürünlerin dağılımına veya özgürlüğün fırsat boyutuna kayıtsız olduğunu yukarıda gördük. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl İngiltere'sinde *laissez-faire* kapitalizminin uygulaması bu koşullar altında neler olabileceğine dair bir pencere açtı. On altı saatlik iş günü, vahşiliğin ötesinde çocuk işçiliği ve sıradan insanların gayelerine erişmek için verdiği mücadele “en acımasız insanlık dışı uygulamaların doğal sosyal düzen olarak kabul edildiği bir toplumsal iklimi ve dahası bunun hiç kimsenin umurunda olmamasını” (Heilbroner, 1967, s. 96-97) fazlasıyla açıklamaktaydı. Ütopik sosyalist ve Marksist düşünce, o çağın başlıca ürünleridirler. Özellikle Karl Marx (1818-83), mülksüz emekçilerin ücretli emek arzının gerçekten özgür ya da zorlanmış olup olmadığını sorguladı.

Ona göre, geçimlik ücreti ödenen işçiler bu ücrete çalışmaya zorlanmaktaydılar çünkü alternatifi açlıktı. Bu, aslında köleliğe benziyordu ve bir kişinin emeğinin tam ürününü almaya hakkı olduğu şeklindeki liberteryen ilkeyle de çalışmaktaydı. Aslında, işçinin hak ettiğinden daha azını elde etmesi, geçmişteki savaş, yağma ve kölelikle birlikte sermaye birikiminin temel kaynağıdır. Önerdiği çözüm, özel mülkiyetin kaldırılması (üretim araçlarının kamulaştırılması) ve nihai vizyonu ise ‘herkesten kabiliyetine, herkese ihtiyacına göre’ ilkesi idi. Bu bize, Rousseau’nun (1712-78) eşitlikçi idealini hatırlatmaktadır: “Kimse kendisini satmayacak kadar yoksul; kimse de başkasını satın alamayacak kadar varıl olmamalıdır” (Kolm, 1996, s. 237-41). Bazı çağdaş sosyalistler daha az radikal bir güzergah önermektedirler. Onlar, üretim araçlarının mülkiyetini daha geniş bir pay sahipliği ile yaygınlaştırmaya çağırırlar.

Liberal Refah Adaleti

Refahçı liberal gelenek, serbest piyasa, iş yaşamı düzenlemesi ve devlet destekli yeniden dağıtımın bir kombinasyonunu önererek liberalizm ile Marksizm arasında orta bir yol izlemektedir. Bu gelenek, özgürlüğün fırsat yönünü veya her insanın eşit ahlâki değerini vurgulamaktadır. Muhtemelen bu felsefenin kökleri Kutsal Kitap’ın şu kurallarına uymaktadır: Başkalarının sana yapmasını istediğin şeyleri sen de onlara yap; bütün insanlar Tanrı’nın gözünde eşittir; komşunu kendin gibi sev. Politik felsefede Immanuel Kant, 1785 yılında yayınlanan *Ahlâk Metafiziğinin Zemini* isimli eserinde ahlâki ilkenin evrenselliği bağlamında bu kural-

ların rasyonel bir eşdeğerini geliştirmiştir. Bu geleneğin amacı, özgürlük ve eşitliği adil bir toplumsal sözleşmeden kaynaklanan politik bir kavramda birleştirmektir. Rawls (1971), bu gelenekte en etkili çağdaş filozof olmuştur. Tabii ki, ondan önce pek çokları, özellikle faydacı iktisatçılar, 'maksimum yarar' temelinde yeniden dağıtımı meşru görmektedirler (Musgrave, 1985; Sterba, 1992). Aşağıda bu alternatifler sırayla incelenmektedir.

Hakkaniyet Olarak Adalet

Rawls (1971), hakikatlerin düşünce sistemlerinde ilk erdem olduğu gibi adaletin de toplumsal kurumların ilk erdemi olduğunu düşünür. Ardından, her biri iyi ve adil ikili ahlâki güçlere sahip olan özgür, eşit ve rasyonel insanlar arasında adil bir iş birliği sistemi olarak tasarlanan toplumun temel yapısı için adalet ilkelerini belirlemeyi amaçlar. Halk, tek seferde bileşik bir eylemle siyasi anayasaya ve temel iktisadi ve sosyal düzenlemeye, yani kurumsal yapı, yasama, kanunlar, kurallar, sosyal yardımlar ve yüklerin dağılımı ve daha sonra kurumların eleştirisi ve yenilenmesine temel teşkil edecek ilkeleri belirler. Birçok sosyal sözleşme teorisi, (olumsuz) doğal halin farklı özelliklerini tarafların sözleşme yapmaya istekli olması yönünde kullanırlar. Bununla birlikte, her bir kişi tarafından tasarlanan iş birliği şartları, çoğulcu iyi kavramsallaştırması ve konumsal avantaja bağlı olarak diğerlerinden ayrılabilir. İnsanları, toplumdaki mevcut ve gelecekteki konum, zenginlik ve doğal yetenek, riskten kaçınma derecesi ve ırk, cinsiyet, siyasi ve iktisadi durum gibi diğer koşulların bilgisinden so-

yutlamak gerekmektedir. Bu, onları bir cehalet perdesinin ardına koymakla sağlanabilir. Bu perde, sözleşme sonrası kişinin doğal zenginlikler ve toplumsal statünün herhangi bir kombinasyona sahip olmasının, başkasının iyiliğinin kendisinin iyiliği olduğu düşüncesine dayandığını gösterir. Böylece insanlar arasında ahlâki failer olarak eşitlik elde edilir.

Rawls (1971), böyle bir cehalet perdesinin ardında rasyonel insanların sosyo-ekonomik koşulların kötüye gitme riskini en aza indirmeyi tercih edeceğini savunmaktadır. Bu nedenle insanlar aşağıdaki adalet ilkelerini seçerler:

(a) Her kişi, herkes için benzer bir özgürlük içeren sistem ile uyumlu, eşit temel özgürlüklerin en kapsamlı toplam sistemine denk bir hakka sahiptir

(b) Sosyal ve iktisadi eşitsizlikler iki şartı yerine getirmek zorundadır: Öncelikle hakkaniyetli fırsat eşitliği koşulları altında görev ve pozisyonlar herkese açık olmalıdır; ikinci olarak da, toplumun en az avantajlı üyelerine en büyük faydayı sağlamaları gerekir.

Bu ilkelere birincisi, siyasi özgürlük hakkına, yani oy verme, kamu görevine, konuşma ve toplanma özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, keyfi tutuklama ve müsadereye azade olma özgürlüğü ve insan hakları ihlallerine karşı hak arama ve mülkiyet elde etme hakkına davet eder. Bunların ikincisi, fark ilkesi olarak adlandırılır. Eşitsizliklere, ancak kaynakları az olanların yararına çalışması koşuluyla izin verilmelidir. Bu durum, yetenekli/becerikli insanların maddi kaynaklarını sosyal açıdan faydalı bir şe-

kilde kullanmaları için teşvik eden mini-maks ilkesi olarak tanır. Bu ilke, en kötü ihtimalle, daha iyi durumda olanların daha kötü durumda olanların aleyhine daha iyi bir kazanç elde etmesine izin vermez. Bu ilkeler toplamda, her bir kişi için en azından özel hedefleri oluşturmak ve izlemek için gerekli olan birincil mal kümesini temin eder.

Rawls (1971), ahlâki açıdan keyfî eşitsizliklerin haksız olduğuna dair sezgilerimize itiraz edip aynı ilkeye dayanarak yukarıdaki farklılık ilkesine alternatif bir eşit fırsat ilkesini de gündeme getirmektedir. Normalde bu tür eşitsizliklerin ırk, cinsiyet veya sosyal köken farklılıklarından kaynaklandığı kabul edilmektedir. Siyasi ve toplumsal yapı, bu dezavantajları eşitleyerek ve onları toplumda eğitim, siyasi konum veya meslek edinmede ayrıcalık sağlamadan çıkardığı takdirde, adil rekabet göz önüne alındığında eşit olmayan neticeler kabul edilebilir hâle gelir. Rawls (1971), birinin sosyal açıdan avantajlı/dezavantajlı ailelerde doğma hakkının üstün yeteneklerle doğma hakkından daha fazla hak edilmediği gerekçesiyle bu düşünceye meydan okuyor. Toplumsal dezavantajlara bağlı olarak sosyal malların dağılımındaki farklılıkları ele almayı amaçlayan genel fırsat eşitliği kavramı, ahlâki bir perspektiften, dezavantajların ve becerileri her ikisinin de bir bireyin kendi kontrolünün ötesinde ve doğal olmasını göz ardı ettiği için istikrarsızdır. Bu öncül ile ilgili olarak fark ilkesi, ancak herhangi bir biçimde dezavantajlı olanların yararına olursa eşitsizliği meşru kabul etmektedir (s. 219-222).

Bu görüşün, bir ekonominin kurumsal yapısına etkileri nelerdir? Rawls'tan (1971) alıntı yaparsak:

Sosyalizmde, üretim araçları ve doğal kaynaklar kamuya ait olduğu için dağıtım fonksiyonu büyük ölçüde kısıtlanmıştır. Hâlbuki özel mülkiyet sisteminde fiyatlar her iki amaç için de farklı derecelerde kullanılmaktadır. Bu sistemlerden ve birçok ara formlardan hangisinin adaletin gereksinimlerine tam olarak cevap verdiği, sanırım önceden tam olarak belirlenemez. ... Bu, büyük ölçüde her ülkenin gelenekleri, kurumları, toplumsal güçleri ve özel tarihsel koşullarına bağlıdır. ... Belli bir vakadaki siyasi karar, daha sonra hangi seçeneğin uygulamada en iyi sonucu verebileceğini belirleyecektir. (s. 273-74).

Bununla birlikte sosyal sistem, her şeyin ortaya çıkması kaydıyla oluşan dağılımın adil olması için tasarlanacaktır. Bu, kurumların tasarımıyla gerçekleştirilecek olan adalet ilkelerinde insani iyiliğin içkin olduğu görüşünü ima etmektedir. Bu nedenle kurumların tasarımında ahlâki, siyasi ve iktisadi kriterleri harmanlayarak hakkaniyet olarak adaletin ilkelerini gerçekleştirmeye davet ediyoruz (Rawls, 1971, s. 259-60). Bu şemada verimlilik, bu tasarım için çok dar bir taban sağlar. Bu durumda, hükümetin farklı talepleri, (i) bir tahsis şubesi, (ii) bir istikrar şubesi, (iii) bir transfer şubesi ve (iv) bir dağıtım şubesi oluşturarak dengelemesi düşünülmektedir. Tahsisat şubesi servet yaratmaya yönelik güdüleri korumak için gerekli rekabetçi piyasaları teşvik ederken, istikrar şubesi de tam istihdamı sağlamayı amaçlar. Ancak piyasalar ihtiyaçlara ve uygun bir yaşam standardına pek önem vermez. Bu nedenle piyasalar, transfer şubesi aracılığıyla bir 'uygun minimum' dağıtım ile tamamlanmaktadır. Son olarak, dağıtım şubesi, refah birikiminin siyasi özgür-

lüklerin 'adil değerini'sağlayacak kurumlara zarar verecek seviyeye gelmemesi ve böylece adalet ilkelerinin muhafazası ile bitişik olan fırsat eşitliğinin sağlanması için servet dağılımını kademeli olarak düzeltmeyi amaçlamaktadır.

Rawls'un adalet kavramı diğerlerinden değişik biçimlerde farklıdır. Birincisi, tüm eşitsizliklerin ahlâki olarak keyfi olduğu konusundaki tutumu, liberteryen şahsi mülkiyet iddiasıyla doğrudan çatışmaktadır. Diğer bir deyişle, ona göre bireylerin kendileri üzerindeki intifa hakkı, haksızdır. İkincisi, Rawls'un herhangi bir rasyonel kişinin kendi tercihlerinden bağımsız olarak isteyeceği mallar olarak birincil mallara odaklanması bir topluluğun üyelerinin toplam yararını arttırmayı amaçlayan faydacılıkla uyumsuzdur. Son olarak, Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti, kapsamlı bir etik teori değil, her bireyi kendi iyilik kavramını belirlemeye ihtiyar kılan (ortak) bir siyasi anlayıştır (Sugden, 1992).

Rawls'un bu açıklamaları birçok bakımdan eleştirilmiştir. Diğerlerinin yanı sıra, insanların seçiminden kaynaklanan eşitsizliklerin insanların koşullarından kaynaklanan eşitsizliklerden tefrik edilmesi ihtiyacı söz konusudur (Dworkin, 1981). Bununla birlikte, uygulamada, bu farklılıkları tanımlamak pek de kolay değildir.

Faydacı Adalet

Faydacılık, yüzyılı aşkın bir süredir ahlâki ve siyasi felsefeye, ekonomiye ve kamu politikasına egemen olmuştur. Benthamcı yorumunda, fayda, bir eylem/hukuk/kurumsal düzenlemenin mutluluğu arttırma eğilimini tasvir eder-

ken, toplu faydayı en üst düzeye çıkaran toplumsal düzenlemelerin türünü de ifade etmektedir. Her ne kadar zevk ve mutluluk, kesin ölçüye meydan okuyan zihinsel özellikler olsa da gözle görülür iktisadi özelliklerin, örneğin pek çok amacı elde etmek için bir araç olan gelir gibi, en üst düzeye çıkarmak ile ilişkilendirilmesi saçmalık olarak görülemez. Burada, kamusal eylemin temellerinin din ve tabi yasalar-dan bazı dünyevi ve bilimsel temellere kaydırılması fikri mevcuttur. Fayda, bu kavramın merkezinde yer alır çünkü ne *a priori* bir insan doğası kavramına ne de hükümetin belirli bir rolüne bağlı değildir. Bentham'ın (1789) sözleriyle:

- Doğa, insanlığı iki egemen ustanın, acı ve zevkin yönetimine vermiştir. İnsanlar ne yapmaları gerektiğini belirlemenin yanı sıra ne yapacaklarını da belirtmek durumundadırlar. İnsanlar, bir yanda doğru ve yanlışın standardı, öbür yanda neden ve sonuç zincirinin tacına bağlanmaktadır.

- Çıkarı söz konusu olduğunda belirli bir grubun ... mutluluğunu arttırma ya da azaltma eğilimine göre her faaliyeti onaylayan veya reddeden ... fayda ilkesi ... sadece her bir özel şahsın hareketinin değil, aynı zamanda her düzeyde hükümetin temelidir.

- ... Hükümetin bir ölçüsünün (belirli bir kişi ya da kişiler tarafından gerçekleştirilen belirli bir eylem türü olarak) fayda ilkesiyle uyumlu ya da onun tarafından dikte edildiği söylenebilir; bu durumda topluluğun mutluluğunun artış eğilimi, onu azaltmak için olanlardan daha fazladır.

- ... Fayda ilkesine uygun bir eylemin, ya yapılması gereken ya da en azından yapılmaması gereken bir eylem olma-

dığı söylenebilir. Bir de yapılması gerekenin doğru olduğunu en azından yapılması gerekmeyen bir eylem olmadığını; yani doğru bir eylem olduğunu en azından yanlış bir eylem olmadığını söyleyebiliriz. Bu şekilde yorumlandığında, bu minvaldeki gereklilik, doğru ve yanlış gibi kavramlar bir anlam taşır. Aksi takdirde hiçbir anlamı yoktur (Fasıl 1: Faydanın İlkesi, sf.1 vd.).

Sen'in (1999, s. 58-59) açıkladığı gibi, adalet hakkındaki bu detaylı bilgi üç bileşene ayrılabilir: Sonuçsalcılık, refahçılık ve toplam-sıralama³. Sonuçsalcılık, kurallar, kurumlar ve politikalar da dahil olmak üzere alternatif eylem usulleri arasındaki tüm seçimin, ahvalin iyiliği temelinde yapılmasını gerektirir. Bu, sonuçları önemsemeyen doğruluk normlarına dayalı eylemleri yasaklar. Refahçılık, ilgili kamu hizmetlerinin faydasının bilgisine dayanarak ahvalin iyiliğini değerlendirmek demektir. Bu ilke, değerlendirme veya karar verme sürecinde hakların ve görevlerin yerine getirilmesi veya ihlali gibi doğrudan neticeleri tanımamaktadır. Toplam sıralama ise bir grup ya da toplumdaki farklı kişilerin faydalarının, bir duruma karşı gelen toplam faydaya (toplumsal faydaya) ulaşmak için üst üste konulmasını gerektirir. Bu gereklilik, bireysel araçların dağılımına kayıtsızdır. Üç bileşenden elde edilen net sonuç, her seçimin, bu seçim yoluyla üretilen araçların toplamı ile değerlendirileceğidir.

Sen'in doğruluk normlarının fayda hakkındaki bilgiyi doğrudan etkilemediği ifadesi, bir dereceye kadar faydacı doktrinde 'fayda' için makul bir anlam bulmak üzere uzunca bir süredir devam eden mücadeleyi yansıtmaktadır. Buradaki temel fikir, faydanın insan zihninin tüm durumunu

kapsayacak kadar geniş olması, iyyinin belirli bir görüşünü içermemesi, ölçülebilir olması ve kamu politikasıyla ilgili rehberlik sağlayacak kadar geniş olmasıdır. Faydanın hazzın tatmini veya arzusunun yerine getirilmesi şeklindeki versiyonları bu kriterlerin tamamını yerine getirmekten acizdir (Sugden, 1992, s. 265). Bentham bu gerilimi en az üç şekilde çözmektedir. Birincisi, hükümetin gündeminde olanlar ile olmayanları yani bireylerin kendiliğinden (*spon-te acta*) üstlenebileceklerini birbirinden ayırmaktadır. İkincisi, kamu politikasının dört hedefini belirlemektedir: Sıralaması sabit olmak kaydıyla zaman zaman da birbirine rakip olan geçim, güvenlik, bolluk ve eşitlik (Spiegel, 1971, s. 342). Üçüncüsü mutlulukla refah arasında ilişki kurmakta ve refahın azalan marjinal fayda prensibini ortaya koymaktadır. Buna göre refah arttıkça toplam mutluluk da artmaktadır. Bununla birlikte, bu formül güvenlikle çelişirse mutluluk öncelenmelidir. Başka bir deyişle, eşitsizlik azaltılabilir ancak ortadan kaldırılamaz. Böylelikle, daha fazla insan için daha fazla mutluluk ilkesi, Bentham'ı *laissez-faire*'e değil meşru hükümetin eylemlerine yöneltmiştir (Musgrave, 1985).

Bentham'dan bu yana faydacı araştırma programı iki yüz yıldır öncelikle Benthamcı analiz çerçevesinin rafine edilmesine ve uygulama alanının genişletilmesine odaklanmıştır. Örneğin, John Stuart Mill, 1848'de yayınlanan *Ekonomi Politiğin İlkeleri*'nde, hükümetin rolünün doğal tekellere, kamu mallarına (eğitim, ihmal edilen çocukların bakımı ve yoksulların ve zihinsel engellilerin gözetilmesi) ve spekülatif bilginin teşvikine doğru genişletilmesini

savunmaktadır. Ayrıca, üretim ve dağıtım arasında ayrım yaparak Ricardo ve Malthus'un klasik ekonomisinden önemli bir kopuş gerçekleştirmiştir. Ona göre üretim için *laissez-faire* muhtemelen en iyisiydi fakat dağıtım için sosyalist yaklaşım daha cazipti. Buna göre, Mill şunu belirtmekteydi:

Ancak rasyonel olmayan bir kimse insanlığın sadece küçük bir kısmının hayatın verebileceği tüm dışsal avantajların keyfini çıkarmak için doğduğu ... ekseriyetin ise doğumlarından itibaren eğreti ve çıplak bir biçimde tehlikeli bir geçim için aralıksız bir biçimde çalışacakları lanetleniş bir doğuma sahip olduğu fikrini soyut olarak adil görebilir (akt. Fوسفeld, 1999, s. 53)

Onun önerdiği çözüm işçi kooperatifleri ve kâr paylaşımı şemalarıydı. Faydacı geleneğin bir başka ekonomisti olan Henry Sidgwick (1838-1900), bireysel güdülerle uyumsuzluk ve toplam milli hasıladaki potansiyel kayıp gerekçesiyle *Ekonomi Politüğın İlkeleri* isimli eserinde meseleyi sosyalizmle birlikte yorumlamaktadır (akt. Usher, 1992, s. 55-59). Bununla birlikte, bazı şartlar altında *laissez-faire*'in alkışlanan sonuçları vermeyeceğini de belirtmektedir. Bu koşullar arasında şunlar bulunmaktadır: Güç arzusunu tatmin etmek için zenginlik, yani daha az varlıklı olanların zihnini etkilemek, dışsallıkların varlığı, işçi veya işletme tekelleri, yetersiz tüketici bilgisi, reklamcılık ve kamu malları. Her vakada kamu müdahalesinin kapsamı, yolsuzluk, özel çıkar politikası, müsrif kamu harcamaları, vergilendirme ve düzenlemenin sosyal maliyeti ve hükümetin özel bir

şahsın gayretini ve ilgisini karşılamak için teşviği bulunmadığı durumlarda düzeltme potansiyeline bağlıydı. Sidgwick, *laissez-faire* için iktisadi istisnaların bir listesini de oluşturmuştur: Sıhhi düzenlemeler, uyuşturucu ve zararlı maddelerinin kontrolü ve kumarla ilgili sınırlamalar gibi ahlâki varsayımlar; eğitim yoluyla bireylerin üretkenliğini artırma çabaları; halk sağlığı önlemleri ve taşkın kontrolü gibi halkın genel katılımını gerektiren tedbirler ve kayda değer kıyılarıdaki fenerler ya da belli bilimsel araştırma türleri gibi fayda sağlayan genel ve kişiye tahsil edilemeyen hizmetlerin sağlanması (akt. Fوسفeld, 1999, s. 96).

Kamu ekonomisi üzerindeki faydacı etki, Arthur Cecil Pigou'nun (1877-1959) elinde en yüksek seviyesine ulaştı. Pigou (1918), dışsallıkların düzeltilmesine devlet müdahalesi için bir mantık getirerek verimli tahsisat elde etmek için Pigouvian vergiler (sübvansiyonlar) olarak bilinen vergilerin dayatılmasını önermektedir. Pigou (1918), ayrıca, sosyal maliyetleri değerlendirmedeki başarısızlığı nedeniyle, pazar mekanizmasının artan ve azalan maliyet endüstrileri arasında kaynakları yanlış tahsis etme eğiliminde olduğunu da ortaya koymuştur. Bununla birlikte, Pigou'nun (1918) en tartışmalı bulgusu, faydacı gerekçeler üzerinden gelir dağılımının gerekçelendirilmesidir. Bu gerekçelendirme şu varsayımlara dayanmaktadır: Bir kişinin herhangi bir şeyden tırettiğı fayda sayısal olarak ölçülebilir; farklı bireylerin faydaları aynı birimlerde, mesela fayda cinsinden ölçülebilir; tüm bireylerin benzer beğenileri vardır. Buna göre, mesela, aynı başlangıç toplam gelirine sahip olan kişilerin marjinal tatmini, belirli bir gelir artışı

kaynaklıdır; aynı şekilde gelirin azalan marjinal faydası da vardır. Dolayısıyla zengin bir kişi, her bir gelir artışından yoksul bir insana nispetle daha az bir fayda elde eder. Bu nedenle, zenginlerden fakirlere yapılan gelir transferleri, 'toplam memnuniyet toplamını' ve dolayısıyla toplumsal refahı arttırmaktadır.

Pigou'nun (1918) çıkardığı bu varsayımlar faydacılık tarihi boyunca yankılanmış olsa da, mantıksal pozitivizmin hasat zamanında başka bir heyecan yarattılar. Özellikle, Lionel Robbins (1935), bir kişinin fayda oranını diğerleriyle karşılaştırmanın 'bilimsel' olmadığını beyan etmiştir. W. S. Jevons'a referansla Robbins (1935), "her bir zihin bir diğerine esrarlıdır (bilinemez) ve duyguların ortak bir paydası yoktur" diyerek, kamu hizmetlerinin kişiler arası karşılaştırmalarının iktisadi politikada rol oynamayan etik kararlarla eşdeğer olduğunu ileri sürmüştür. Sonuç olarak değerden bağımsız bir iktisat araştırması, faydacılığın bilgi tabanını Pareto kriterlerine indirgemıştır.

Faydacılık, birçok biçimde eleştirilmiştir. Birincisi, neyin iyi ve adil olduğunu faydanın maksimizasyonuna indirgemektedir. Bu görüş, insanların değer verdiği diğer bütün içsel öğelerin anlamsız olduğu ya da en azından içerdikleri fayda kadar anlamlı olduğunu, sadece faydanın dikkate değer olduğunu ileri sürerek yaygın olarak kabul edilmiş birçok hak ve ihtiyaç temelli refah teorilerden kurtulmaktadır. Yukarıda gördüğümüz gibi, haklar önemlidir çünkü kişilik özelliklerini tanımlarlar ve ekonomik mübadelenin belirleyicisidirler. Hakların tanınmaması durumunda kölenin efendinin lehine olan kazanç kaybının faydacılığı farkında

olmaksızın, köleliği zorunlu kılmaya götürdüğü düşünülebilir. Bundan başka, insanların kötü koşullar altında kendilerini esir olarak satması yasak olamaz (Holcombe, 1998, s. 13).⁴ Dolayısıyla faydanın hem 'mutluluk' hem de 'arzu tatmini' versiyonları ne refahı yeterince iyi temsil eder ne de refah gerçek hayatta değerli olan tek şey olarak tanımlanabilir (Sen, 1987, s. 46). İkinci olarak, ezilen ve dezavantajlı olan topluluklarda, mutluluk ya da arzu tatmininin faydası aşağıya doğru kendiliğinden ayarlanabilir ve bu da fayda sağlamanın yetersiz bir ölçüsüdür (Sen, 1999, s. 62-63). Üçüncüsü, fayda teorisi insanların ne tercih edeceği konusunda esaslı nitelikte bir iddiada bulunmamasına rağmen, yine de normatif bir teoridir çünkü seçimler ve tercihlerin tatmin edilmesi gereken koşullarını da belirlemektedir. Özellikle, tercih memnuniyeti ile refahı tanımlamak için bireylerin rasyonel, kendi çıkarlarının farkında ve iyi bilgilendirilmiş olduğu varsayılmakta ve bu bireylerin tercihlerinin reklam yoluyla olduğu gibi tek yönlü olarak deforme olmadığı düşünülmektedir. Bu varsayımlar verili kabul edilmekte ve tercih oluşumu veya tercih tatmininin otomatik olarak esenliğe yol açması hakkında çok az çalışma bulunmaktadır. Böylece pratikte refah hakkındaki tercih memnuniyeti görüşü, iktisatçıların kendi tercihlerini topluma, özellikle hak talebi gibi konularda dayatabileceği bir perde işlevi görür. Arka kapıdan değer yargılarının bu şekilde girmesi faydacı etiğe tarihsel olarak hükümete eylemci ve radikal bir rol vermeyi haklı kılmak için kullanılan sosyal mühendislik için güçlü bir tat katmaktadır (Rowley, 1993).

Kısaca, en çok sayıda insan için en fazla miktarda mut-

luluğu elde etme arayışının bir parçası olarak ve kısmen sosyalist düşüncenin etkisiyle, faydacılığın kamusal ekonomiyi yavaş yavaş klasik liberal sınırlı hükümet anlayışından kopardığı iddia edebilir. Özel mülkiyet taahhüdü varlığını korusa da değişen derecelerde yeniden dağıtım tercih edilmiş ve çeşitli piyasa başarısızlık düzeylerine göre hükümetin genişleyen rolleri öngörülmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

İslamî Adalet Teorisi

İslamî Adalet Teorisi

Arka Plan

570'de Arabistan'da doğan Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) devlet ve benzeri hiçbir siyasi yapıda merkezî yetkisi yoktu. Arabistan'da devletin olmamasından doğan boşluk, bağımsızlıklarına düşkün klanlar/kabileler tarafından bir ölçüde doldurulmaktaydı. Bir kabile, şeyh olarak bilinen kişi tarafından yönetilmekteydi. Bir şeyh, kabile içi meseleleri karşılıklı istişare, gelenekler ve manevi ikna yoluyla çözerdi. Genelde kendi emrinde olan bir yürütme mekanizması yoktu. Çöldeki salt geçimlik ekonomi, insanlar arasındaki tüm farklılıkları dengelemekteydi. Bu anlamda çöldeki bir Arap (Bedevi), doğuştan bir demokratı (Hitti, 1970). Bununla birlikte Mekke gibi ticari kasabalarda durum farklıydı. Burada pazarlar özgürce çalışmakta ve zenginlik bakımından büyük eşitsizlikler yoksullar, yetimler ve kadınlar için sömürü ve adaletsizliğin son noktasını oluşturmaktaydı (Esposito, 1995, s. 28-9).

Merkezî bir otoritenin olmaması ve 'doğal hâle' yakınlık göz önüne alındığında, sıklıkla kabileler arası çatışmalar yaşanmaktaydı. Bu zeminde Araplar arasında bilinen en yaygın hakkaniyet anlayışı, intikam almaktan ibaret olan cezalandırıcı adalet idi. Bunun için barışçıl bir alternatif olan diyet ya da kan parası, pazarlık gücündeki sıklık ve hayatta kalma ihtiyacına bağlı olarak kabul edilmekteydi. El-Awa'dan (1983) yapılan aşağıdaki alıntı kendiliğinden açıklayıcıdır:

Küçük anlaşmazlıkların iki kabilenin arasında gerçek bir savaşa dönüşmesi hiç de nadir değildir. Örneğin Banu Bekr ve Banu Talib kabileleri arasındaki savaş 40 yıl sürmüştür. Çünkü Banu Talib'den birisi Banu Bekr-li bir kadına ait bir dişi deveyi öldürmüştü. Seçkin bir Arap olan Shas b. Zuhayr b. Judhaymah da sonradan barış için yapılan girişimler sırasında öldürüldü. Babası, oğlunun intikamını almaktan vazgeçmek için katilin kabilesinin temsilcisine üç şeyden birini yapmalarını önermişti: oğlunu tekrar hayata döndürmek; giysisini yıldızlarla doldurmak; ya da katilin kabilelerinin tüm üyelerini öldürmek üzere ona teslim etmek. Baba "bu durumda da oğlunun ölümünün tazmin olmayacağını" da belirtmekteydi. (s. 70)

İslam öncesi Arabistan'ın bu resminden, bireylerin kendilerinin ve kabilelerinin negatif özgürlüklerini keskin bir şekilde savundukları, ancak başkalarının özgürlüklerine pek az saygı duydukları söylenebilir. Kur'an-ı Kerim, bu durumu insanlığın tarihinde sıklıkla görülen aklın yozlaşması, inanç eksikliği, ahlâki cahillik ve soy, güç ve servet

gururuna atfetmektedir (Şems Sûresi, 91: 7-10; İsrâ Sûresi, 17:49- 51, Sebe' Sûresi, 34: 31-6; Fetih Sûresi, 48:26; Tevbe Sûresi, 9:69). Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, önerilen çare de Adem'in kovuluşu sırasında (Bakara Sûresi, 2: 37-9) yapılan antlaşmanın yenilenmesi, ortaya çıkan adalet kodunun yeniden kabul edilmesi ve uygulanmasından başka bir şey değildir.⁵

Anlam

Genel olarak, Kur'an-ı Kerim, adalet ve eşitlik anlamında adl (adalet), kıst (eşitlik) ve mizan (denge/ölçü) olmak üzere üç terim kullanmaktadır. Bu kelimelerin anlamları arasında şunlar da bulunur: Düzleştirmek, düzene koymak ve doğru yere koymak; denge, dengeleme veya denge kurma; eşit veya eşdeğer olmak veya eşleştirmek; hakkaniyetlilik, tarafsızlık, ayrımcılığın olmaması ve dürüstlük, açıklık, namusluluk, erdemlilik ve güvenilirlik. Adaletin karşıtı ise zulümdür (örn., Bakara Sûresi, 2: 124; Nisâ Sûresi, 4: 148). Zulüm, Kur'an-ı Kerim'de yanlışla, kötülüğe, haksızlığa, adaletsizliğe, baskıya, yolsuzluğa neden olan şey (Hûd Sûresi, 11: 85) ve katıksız bir yıkım (Enbiyâ Sûresi, 21:11) olarak tasvir edilir. Aynı zamanda, gerçeği örten ve gölgeleyen karanlık anlamına da gelmektedir (Nûr Sûresi, 24:40, Hadid Sûresi, 57: 9). Nihayetinde, Kur'an-ı Kerim (Nahl Sûresi, 16:90, Âl-i İmrân Sûresi, 3: 134; Tevbe Sûresi, 9: 100, 120; Rahmân Sûresi, 55:60; Mâide Sûresi, 5:93; A'raf Sûresi, 7:56; Bakara Sûresi, 2: 195) adaletin ihsan veya iyi niyetle tamamlandığını vurgulamaktadır.

Kur'an-ı Kerim (örn. Nisâ Sûresi, 4:58, 105, 135; Mâide Sûresi, 5: 8, 44-5, 48-50; En'âm Sûresi, 6:15; A'râf Sûresi, 7:29; Hûd Sûresi, 11:85; Nahl Sûresi, 16:90; Rahmân Sûresi, 55: 7-9; Hadid Sûresi, 57: 25; Mümteherine Sûresi, 60: 8) ve sünnet, başkaları ile uğraşırken hem ilahî olana hem de insani standartlara atıfta bulunarak adl, kıst ve mizanın tüm bu farklı boyutlarını aydınlatmaktadır. İlahî iradenin bir tezahürü olan adalet hususunda Kur'an-ı Kerim dikkatimizi cennete çeker ve mecazi olarak şunu anımsatır: (i) adalet semavi bir erdemdir; (ii) semanın kendisi matematiksel denge ile korunur ve (iii) zodyak yılının ortasında güneş Terazi takımyıldızına (denge) girer (bkz. Rahmân Sûresi, 55: 7). Ardından gelen ayetlerde (Rahmân Sûresi, 55: 8-9; A'râf Sûresi, 7:56), insani dengenin de evrende kurulan bu doğal düzene benzediğini ve insanların kendi yaşamlarında bu dengeye sahip olmaları gerektiğine vurgu yapılmaktadır. İslam'da bu insani denge ile doğal dengenin (adl) benzerliği nasıl anlaşılmaktadır? Bu konuda dört tamamlayıcı perspektifi inceleyelim.

Evvela, peygamberler aracılığıyla adaletin gerekliliklerini aydınlatmanın Tanrı'nın alanı olduğu şeklindeki Kur'ânî konum üzerine düşünerek başlayalım. Peki neden böyle başlıyoruz? Bu sorunun cevabını, vahiyde geniş bir biçimde tartışılan insanlığın amacı ve doğasından çıkarabiliriz. Kısaca özetlemek gerekirse, vahyin rehberliği olmaksızın özel çıkar, acelecilik, sınırlı akılcılık ve *physis* ile *nomos* arasındaki ilişkinin sınırlı bir şekilde anlaşılması sebebiyle aklın yozlaşma potansiyeli bulunmaktadır.⁶ Tersine, aklın

evrimsel manada maddeyi anlamak için bir potansiyeli olsa da, her zaman daha fazla ‘maddi’ kontrole sahip olanlardan bazılarının sapkın araçlar vasıtasıyla kendi türünün bütün sorumluluğunu üstlenmesi riski (bkz. Hadid Sûresi, 57:25), demir bir elin bu tür davranışları düzenlemesini gerektirir. Böyle bir durumda, Tanrı tarafından yeryüzünde halifelikle müşerreflendirilmiş insan, kendisini elinde bulunduranların merhametine terk edilirse manevi olarak kendi eylemlerinden sorumlu olamaz. Bu sebeple İslam’da serbest bir kişiyi köle yapmak yasaktır. Bu bağlamda, aşağıdaki hadislerle bir bakalım:

Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: “Allah şöyle buyurmuştur: ‘Ben Ahiret gününde şu üç kimsenin karşısında bulunurum: Benim adıma söz verip sözünü tutmayan, hür bir insanı köle olarak satıp parasını yiyen ve bir kimseyi tam olarak çalıştırıp ücretini tam olarak ödemeyen kimse.” (Sahih-i Buhari, Hadis no. 3.430)

Mevdûdî (1962 [1994]) bireyleri bu olası sonuçlardan korumak için, kabileler, uluslar ve uluslararası forumların oluştuğunu vurgulamaktadır. Artık burada bireyler toplum için yaşamıyor ancak toplum bireyler için mevcuttur. Buradaki esas fikir, insanlara özgür birey olarak tam potansiyellerini geliştirebilecekleri ve başkalarının özgürlüğünü ihlal etmeden kendi bedensel ve ruhi ihtiyaç ve taleplerini temin edebilecekleri gerekli güvenlik ve himayeyi sağlamaktır. Şeriat, bireyleri başkasının müdahalesinden korumaya niyetlidir. Bu iddia, şu hadis tarafından da desteklenmektedir:

Üsâme b. Şerik, bedeviler kendisine günah konusunda sorular sorarlarken Hz Peygamber'in (s.a.v) yanında olduğunu aktarır. Onlar şöyle sordular: "Hastalandığımız zaman tedavi yollarını aramasak, bu günah mıdır?" (Hz Peygamber (s.a.v)) şöyle yanıtladı: "Ey Allah'ın kulları, Allah insanın diğer insanların haklarını ihlal etmesi dışında hiçbir şeyi günah kılmamıştır. Bu (büyük bir) günahtır." Onlar tekrar sordular: "Biz eğer ilaç almazsak bu günah mıdır?" (Hz. Peygamber (s.a.v)) şöyle buyurdu: "Ey Allah'ın kulları, ben size tedavi olmanızı söylüyorum zira ihtiyarlık dışında tedavisi olmayan hastalık yoktur." Onlar tekrar sordular: "İnsanın sahip olacağı en hayırlı şey nedir?" (Hz. Peygamber (s.a.v)) şöyle buyurdu: "(Diğer insanlarla münasebetlerinde) güzel huylu olmaktır." (Süneni İbn Mace'den akt., Arshad, 1994)

Zamanında, Gazzâlî ve Şâtîbî, şeriatın bu koruma görevini nasıl yerine getirdiğine dair bazı orijinal araştırmalar yapmışlardır. Zarka (1980) ve Siddiqi (1996) eserlerinde buna dair bir fikir sunmaktadırlar. Özetle, onların tezi Kur'an-ı Kerim'in metafizik, eskatolojik ve doktriner içeriğinin altında siyasi, iktisadi ve sosyal düzenin meşru bir planının bulunduğudır. Böyle bir düzen hakkında düşünmenin başlangıç noktası, dünyadaki Tanrı'nın halifesi olmak için yaratılmış olan harika yaratık olarak insandır. Bu bağlamda, insanın çeşitli ara hedef arayışları, geniş tabanlı insan refahını (felah) sağlamayı garanti altına alan şeriat aracılığıyla düzenlenmektedir. Şeriat, özgürlük/ihlal ve hak/sorumluluk alanlarını tanımlayarak ve din, hayat, akıl,

nesil ve mal (mülkiyet)⁷ emniyetini sağlayarak bu hedefe ulaşmayı amaçlar.

Bu alanlarda bireysel özgürlükler üzerine Tanrı tarafından belirlenen sınır kavramı (hudud: Tevbe Sûresi, 9:12) kritiktir. Bu sınırlar, maslahatları (sosyal faydalar), yani bu hedeflere eşit derecede ulaşmaya yardımcı olan tüm faaliyetleri veya nesneleri teşvik edecek ve bu hedefleri (adil olarak) elde etmekten alıkoyan mefsedetleri (bozuklukları) yasaklayacak şekilde belirlenmiştir. Çıkar çatışması olması hâlinde, mütekabiliyet (Rahmân Sûresi, 55:60) ve ehemmiyet gibi başka kurallar da çözüme yardımcı olur.

Bu, bizi Tahirü'l-Kadri (1995, s. 86) tarafından açıklanan İslam'da adalet kavramı hakkındaki ikinci bir bakışa götürür. Kadri (1995), Peygamber'in (s.a.v) şu sözleri ışığında Kur'an-ı Kerim'in adalet vurgusunu insan davranışında imanın bir şartı olarak görmektedir: "Hayatıma hakim olan Rabb'e yemin olsun ki, kişi kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe tam manasıyla iman etmiş olmaz." (Sahih-i Buhari, Hadis no. 1.12) Bu nedenle adalet, benzer bir durumda olması hâlinde, aynısını kendisine yapma ilkesini kapsar. Kadri (1995) daha sonra aşağıdaki tabloda görülebileceği üzere adalet ile ihsanı detaylı bir biçimde karşılaştırır.

Tablo 2.*Adalet ve İhsan*

Adalet (eşitlik)	İhsan (yardımseverlik, iyilik)
Adalet, vadesi geldiği kadarını vermek ve vadesi geldiği kadar almaktır. ⁸	İhsan, vadesi dolandan fazlasını vermek ve vadesi geldiğinden azını almaktır.
Adalet, kişinin kendisinden hoşnut olması ve başkalarının da kendilerinden memnun olmalarına müsaade etmektir.	İhsan, kişinin kendi hoşnutluğunu başkalarının hoşnutluğuna feda etmesidir.
Kişinin başkaları için kendisi için yaşadığı kadar yaşamasıdır.	Birinin yalnızca diğerleri için yaşaması iyidir (örneğin, Kur'an-ı Kerim'de bildirilen Peygamberler, 28. Bölüm).
Adalet eşitliktir ve imanın şartıdır.	İhsan, koşulsuz fedakarlıktır ve iman kusursuzluğudur.

Bu konuda Yusuf Ali'nin (The Holy Kuran, s. 760) tefsiri de dikkat çekicidir. Adalet, felsefenin bütün soğuk erdemlerini içerebilen kapsamlı bir terim iken din, daha sıcak ve daha insancıl bir şey olan ihsanı istemektedir. Din, adalet tarafından kesinlikle talep edilmediği durumlarda bile iyilikte bulunmaya davet etmektedir. Bu, dünyevi dilde 'sizden alacaklı' olmadığı halde daha ziyade telepleri toplumsal hayatta bilinen kişilerin bu iddialarını yerine getirmelerine fırsat tanıyarak 'kötülüğe iyilikle karşılık vermek' demektir. Benzer şekilde bunun aksi hâllerden de kaçınılmalıdır. Özellikle Kur'an-ı Kerim'de (Nahl Sûresi, 16:90) tarif edilen utanç verici, adaletsiz ve Allah'ın kanunlarına

veya kendi vicdanımıza karşı olan fiillere en dakik biçimiyle karşı çıkılmalıdır.

Yukarıdaki tablo ve tartışmada ele alınan bu adalet anlayışının, en azından harici görünümüyle, Batılı Kantçı ya da refahçı liberal adalet anlayışında bahsedilen altın kurala çok yakın olduğu savunulabilir. Bununla birlikte, Musgrave'in (1985) belirttiği gibi, altın kuralın adalet teorisini türetmek için özel bir temel olarak alınmasının, pastanın eşit bir bölünmesini istemekle sonuçlandığını unutmayın. Normal koşullar altında bu tür bir talep İslamî bir bakış açısıyla adaletten ziyade ihsandır. Dengeleyici eylem Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) bir başka sözünde belirtilir: "Ceb-rail komşuluk hakkında öyle bir methetti ki, (komşuyu komşuya) mirasçı kılacak zannettim" (Ebu Davud, Hadis no. 5133). Bununla birlikte, böyle bir şey gerçekleşmedi. Dahası, adalet taslağının insan aklına dayalı tek veya iki ilkeden spekülâtif bir biçimde elde edilmesinin beklenemediği de şeriatla açıkça ifade edilmektedir.

Adalet hakkındaki üçüncü perspektif Smirnov (1996) tarafından sunulmuştur. Adalet, Kur'an-ı Kerim'de (örneğin, bkz. En'âm Sûresi, 6:151-53; Nahl Sûresi, 16:76) dosdoğru yola (sırat-ı müstakim) eşittir; her ikisi de iki aşırı uç arasındaki orta yol (vasat) olarak anlaşılabilir. Bu durumda her iki uçta bu orta yolda temsil edilmekte ve bu karşıtlıkların nötrale edilmesinden uyum ve birlik ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla uçlardan birisine meyledildiğinde 'orta korunmadığı' için adalet zarar görür. Bu yorum, Hz. Muhammed'in (s.a.v) şeylerde, emirlerde, meselelerde orta yol en hayırlısıdır (Khayrul-umuri awsatuha) sözü ile desteklen-

mektedir. Bu ilkenin Kur'an-ı Kerim'den (Bakara Sûresi, 2: 143) doğrudan çıkarılabileceğini de ekleyebiliriz. Kur'an-ı Kerim, Müslümanları 'vasat (adil, dengeli) bir ümmet' ve dolayısıyla 'en iyi ümmet' (Âl-i İmrân Sûresi, 3: 110) olarak tanımlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, yukarıda bahsedilen adaletin iki uç arasında bir ortalama olduğu şeklindeki Aristo'nun yorumuyla ortak bir anlayış söz konusudur.

Son olarak, Smirnov'un (1996) sunduğu dördüncü bir perspektif daha vardır. Smirnov (1996), tarih boyunca Müslüman âlimler tarafından vurgulanan adalet, kıst ve mizan kavramlarının seküler tanımdaki 'yerli yerine koyma' fikriyle örtüştüğünü ve bunun İslam'da 'bir şeyin hak ettiği yere konulması ve gasp edenlerden alınıp ait olduğu yere iade edilmesi' olarak tanımladığını belirtmektedir. Bu yorum, örneğin, iktidara uygulandığında, gücün sadece ayrı birimler olarak görülen tek bir kişinin, grubun, cemaatin veya idarecinin 'hakkı' olarak değil hakka dayalı olarak uygulanmasını gerektirir. Hem hak hem de yükümlülükler, yalnızca bütün sistemi birleştiren genel bir bağlantı ağı içinde mantıklıdır. Bu tür bir birlik (tevhid), sisteme yapılan tüm sonraki bağlantıların birincil, doğru, gerçek ve sonsuz temeli olan ilahî kanun koyucunun mutlak bilgisinden gelen kesinliğe göndermeyle ortaya çıkar. Bu nedenle hak, İslam'da, hakikat ve doğruluğu 'hakk'a karşı 'yükümlülük' ile birleştirerek, denge, uyum ve eşitlik için gerekli olan ontolojik ve epistemolojik geçiş ve dönüşümleri birbirlerini gerektirecek şekilde birleştirir. Kur'an-ı Kerim, sünnet, icma ve içtihadı dayanan şer'i metodoloji, bu geçiş ve dönüşümleri çıkarmada bir rehber olarak anahtar bir rol oynar.

İçerik

İslam şeriatının yapısı din, hayat, akıl, aile ve mülkiyet ile ilgili olarak bir hak ve yükümlülükler çerçevesi belirterek iyi bir hayatın temellerini korumaya odaklanmıştır. Bu planın tüm farklı boyutlarını sınırlı bir yazıda genişçe ele almak mümkün değildir. Bu sebeple araştırmamızı, devletin iktisadi rolü ve kurumsal mimarisi üzerinde önemli bir yere sahip olan İslam adalet teorisinin dört yönüyle sınırlandırıyoruz. Bunlar: önce eşitlik kavramı, sonra devlet-vatandaş ilişkisi, ardından ekonomik ve mülkiyet hakları ve son olarak da refah hakları ve yükümlülüklerdir. Bu konulardaki görüşümüz, hilafetinden⁹ ötürü insanın haysiyeti ve bu görevin gereklerini yerine getirmek için ona verilen benzersiz kapasitesi nedeniyle bu rolle gelen sorumluluklarına ilişkin İslamî konumdan kaynaklanmaktadır.

Eşitlik, Kardeşlik ve Müslümanların Misyonu

Kur'an-ı Kerim ve sünnet hakkında yapılan bir araştırma, insanların eşitliğinin İslam'ın temel ilkelerinden biri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin, aşağıdaki ayetler bunu şöyle ifade etmektedirler:

Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır (Hucûrat Sûresi, 49:13). Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve

kadınlar üretilen Rabbinizden sakının. Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir. (Nisâ Sûresi, 4:1)

Bu nedenle İslam, ırk, renk, dil ve hatta dinin görünen çeşitliliğinin insanlık arasında iş birliğinin daha derin bir temeli; hepsinin tek bir ortak kökenden dolayı kardeşliğinin bir parçası olduğunu vurgular. Bu kardeşlik birçok açıdan tekrar tekrar dile getirilir. Burada dikkate değer üç husus vardır. Evvela, bütün dinlerin harici biçimleri ayrı olsa da düşünsel yönünün (çekirdek inanç ve değerler) tek olduğu vurgulanmaktadır (Hac Sûresi, 22:67). Dolayısıyla din kendi başına bir ayrımın temeli olmamalı, hayatta iyiliği gerçekleştirmek için rekabet eden bir birlik olarak görülmelidir (Bakara Sûresi, 2:140). İkincisi, eşitlik ve kardeşlik felsefesine uygun olarak bireylere veya gruplara ünvan vererek, lakap takarak ve sözlü veya yazılı sahte propaganda yoluyla suç veya şüphe isnat ederek insanlara karşı kibir taslamak ve hakaret etmek yasaklanmıştır (Hucurât Sûresi, 49: 11-13). Üçüncüsü, bir sözleşme temelinde barış arayan insanların, toplulukların ve milletlerin nefrete, saldırganlığa ve aldatmacaya el koymasına kategorik bir vurgu vardır (Furkan Sûresi, 25:63; Nisâ Sûresi, 4:90; Enfâl Sûresi, 8:61). Bu karşılıklılık ilkesi, uluslararası ilişkiler için sağlam bir temel oluşturmaktadır. Amaç, karşılıklı saygı, hoşgörü ve adalet ilkelerine dayalı adil ve eşit bir dünya düzeni oluşturmaktır. Müslümanlar topluluğu, bu düzeni ortaya çıkarmakta özel bir rol oynamak zorundadır. Bu bağlamda, ortak inanç, değer, sembol ve misyona dayalı olarak Müslü-

manlar arasında başka bir kardeşlik seviyesine (din kardeşliği) de vurgu yapılmaktadır. Böylece Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadislerinde dile getirildiği gibi:

Ashabım! Dikkat ediniz, cahiliyeden kalma bütün adetler kaldırılmıştır, ayağımın altındadır. Cahiliye devrinde güdülen kan davaları tamamen kaldırılmış riba yasaklanmıştır. ... Kadınlar hakkında Allah'tan korkun! Şüphesiz onları Allahın emaneti olarak aldınız... Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanızda birdir. Hepiniz Adem'in çocuklarısınız. Adem ise topraktır. Arabın arab olmayana arab olmayanında arab üzerine üstünlüğü olmadığı gibi kırmızı tenlinin siyah üzerine siyahında kırmızı tenli üzerinde bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvada, Allahtan korkmaktır. Allah yanında en kıymetli olanınız Ondan en çok korkanınızdır.¹⁰

İslam kardeşliğinin amacı, tevhid, adalet ve ihsan hususunda dünyaya canlı bir örneklik sunarak İslam'ı örneklemektir (Âl-i İmrân Sûresi, 3: 110; Bakara Sûresi, 2: 143; Hucurât Sûresi, 49:10). Butto (1976), bize bu tür öğretilerin siyasi önemini hatırlatmaktadır:

... Müslümanlar olarak bizim işimiz, Doğu ya da Batı, Kuzey veya Güney'deki diğer insan topluluklarına karşı düşmanlık taşımak değil, çalışmalarımızı bir uluslar grubu ile diğerleri arasında iletişim ve sempati köprüsü kurmaya yardımcı olmak üzere gerçekleştirmektir. Bu anlamdaki ilhamı Kur'an'ı Kerim bize şöyle vermektedir: İnsanlardan bir kısım beyinsizler: Yönelmekte oldukları kiblelerinden onları çeviren nedir? diyecekler. De ki: Doğu da batı da Allah'ındır. O dilediğini doğru

yola iletir. İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Resûl'ün de size şahit olması için sizi mutedil bir millet kıldık. Senin (arzulayıp da şu anda) yönelmediğin kibleyi (Kâbe'yi) biz ancak Peygamber'e uyanı, ökçeleri üzerinde geri dönenenden ayırdetmemiz için kible yaptık. Bu, Allah'ın hidayet verdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelir. Allah sizin imanınızı asla zayi edecek değildir. Zira Allah insanlara karşı şefkatli ve merhametlidir (Bakara Sûresi, 2:142-43).

Vasat bir ümmet veya ortanın ümmeti olma çağrısı, bizi çatışmalarda arabuluculuk yapma, bağnazlık ve nefret doktrinlerini sorgulama, ırksal ya da kültürel üstünlüğe ilişkin efsaneleri çiğneme ve inancımızın temelini oluşturan iyilik ve merhameti toplumsal terimlere aktarma misyonuyla yükümlü kılar.

Vasat ümmet kavramı yeni bir sentezi önermektedir. Geleneksel bir karşıtlıkla Doğu, düşünceye dalmış (mistik), Batı ise materyalist ve pragmatiktir. İslam böylesi ikilikleri reddeder. Müslüman, hem manevî hem de maddi dünyayı aynı anda kabul eder. Yapmak istediği şey, maneviyat kaynaklarını, insanın kişiliğine olan saygıyı ve tüm kültürel geleneklerde ortak olan kutsallık duygusunu bularak yeni insanı şekillendirmektir. Bir Müslümanın amacı doğanın üstünlüğünden daha fazlasıdır. Gerçek bir Müslüman, aynı anda hem Doğulu hem de Batılı, hem materyalist hem de maneviyatçı, zarif olduğu kadar bir girişimcidir (s. 50-1).

Eşitlik ve evrensel kardeşlik için İslamî temel, nasıl siyasi bir düzende gerçekleştirilebilir? Şimdi geldiğimiz konu budur.

Devlet-Vatandaş İlişkisi

Yukarıda gördüğümüz gibi, İslam hukukunun çekirdeği dini sertlik veya zamane otoritelerinin ötesinde kutsaldır. Hayatın beş temelini (din, hayat, akıl, aile ve mülk güvenliği) korumak için ayrıntılı bir şeriat sistemi ortaya çıkmıştır. Devlet dahi, bu alanlarda verilen özgürlük ve korumalara dokunamaz (Chapra, 1992, s. 208). Bu nedenle Lewis (1993), bir İslam devleti ile vatandaşları arasındaki ilişkinin doğası itibariyle sözleşme temelli olduğunu ve devletin dünya yasası olarak şeriatı sürdürmek durumunda olduğunu belirtir. Şeriatın üstünlüğü ilkesinin doğrudan doğruya Kur'an-ı Kerim ve sünnetten kaynaklandığını ve tarih boyunca Müslüman âlimlerin icmasıyla (fikir birliğiyle) varlığını sürdürdüğünü hatırlamalıyız. Bu manada Peygamber Efendimiz (s.a.v) Veda Hacci'nda şu tavsiyelerde bulunmaktadır: "Azası kesik siyahi bir köle dahi başınıza amir olarak tayin edilse, sizi Allahın kitabı ile idare ederse onu dinleyiniz ve itaat ediniz" (Sahih-i Muslim, Hadis no. 2977).

Allah'ın Kitabı'nda ima edilen vatandaşlık haklarına karşı şeriatın öngördüğü devleti/hükümdarı iyi ve kötü günde destekleme yükümlülüğü nelerdir? İkbâl (1986), bunu tarihteki bir örnekle açıklıyor:

Medine'de dolaşırken bir gece Halife Ömer bir evden gelen eğlenceli müziği duydu. Buna hiddetlendi ve eve girmeye çalıştı, ancak kimse kapının sesini duymadığı için cevap vermedi. Ömer de çatıya çıktı ve bahçede bulunan ev sahibine seslendi: "Neden kanunları çiğniyorsun ve evin içinde böyle bir davranışa izin veriyor-

sun?” Adam buna şöyle cevap verdi: “Hiçbir müslüman diğeriyle böyle konuşma hakkına sahip değildir. Belki ben bir yanlış yaptım, ama sen böyle davranarak kaç yanlış yaptığını bir düşün. Mesela: (i) Allah’ın “tecessüs etmeyin” emrine rağmen içeride ne olduğunu araştırmak; (ii) Allah’ın “eve kapısından giriniz” emrine rağmen çatıdan girmek; (iii) Allah’ın “sahibinin izni olmadan hiçbir eve girmeyin” emrini çiğneyerek evime iznim olmaksızın girmek; (iv) Allah, “dost olduğunuzu belirtmeksizin ve selam vermeksizin bir eve girmeyin” diye buyurmuş olmasına rağmen selam vermeden söze başlamak. Ömer, bu durumdan çok utanarak “seni affettim” diyerek geri çekildi. Ancak ev sahibi ona “beşinci yanlışın da bu; çünkü İslam hukukunun icracısı olduğunuzu iddia etmene rağmen Allah’ın kınadığı yanlış bir şeyi nasıl affedersin?” dedi. (s. 49) (Örneğin ayrıca bkz. Hucurât Sûresi, 49:12; Bakara Sûresi, 2:189; Nûr Sûresi, 24:27, 61).

Böylece, İslam hiç kimsenin kişisel veya aile meselelerine karışmaz veya müdahale etmez. Ayrıca, başkalarının evinde yanlış bir şey olup olmadığına dair güçlü bir olasılık olsa bile, tecessüs normal zamanlarda yasaklanmıştır. Özel alanda eylem özgürlüğünü garanti altına alırken kamusal alanda aile değerlerini etkileyebilecek ya da zayıf düşürebilecek şeriata aykırı tercihlerin sergilenmesini de yasaklar.

Aynı zamanda, insan özgürlüğünün bir yönü de, bir İslam devletinin gayrimüslim vatandaşlarının (zımmiler: korunan kişiler) Müslümanlara göre farklı şekilde konumlandırılmasıdır. İkinci halife Ömer İbn Hattab’ın son anlarında (ölüm yatağında) verdiği şu tavsiyeler bu anlamda

önemlidir: “Sizi, Allah ve Resûlü tarafından koruma verilen kişiler (zımnilerin) hususunda uyarıyorum: Onların sözleşmelerini yerine getirin, onlar için savaşın ve onları takatlerini aşan şeylerle yükümlü tutmayın” (Sahih-i Buhari, Hadis no. 4.287).

Geleneksel olarak bu korumalar, inanç özgürlüğü, dini tören serbestliği, tapınma yerleri inşa etme, aile yasalarını takip etme ve kendi kültürlerini sürdürme anlamına gelmektedir (örneğin, domuz eti ve alkol Müslümanlar için yasaklansa da bunlar İslam devletinde gayrimüslimler için yasak değildir). Bu konulardaki eşitlik, zımmilerin İslamî yasaya uymak zorunda olmadığı, bunun yerine kendi usullerini takip etme özgürlüğünün garanti edildiği anlamına gelmektedir (Mâide Sûresi, 5:47). Buna ek olarak, anlaşmaya varılmadığı sürece İslam devleti için Müslümanlar zorunlu olan askerliği iradeleri dışında yapmaya zorlanamazlar. Bu konulardan başka, tüm vatandaşlar kamu hukuku (hırsızlık, iftira ve cinayet gibi şeriat yasaları da dahil olmak üzere) karşısında aynı muameleyi görürler. İslam bu bakımdan, devlet başkanları, meclis üyeleri, seçkin vatandaşlar veya sıradan insanlar da dahil olmak üzere kimseye bir imtiyaz vermez. Hz. Peygamber (s.a.v) “Ey insanlar, sizden öncekiler soylu bir kimse hırsızlık yaptığında onu serbest bırakıp aralarından zayıf bir kimse hırsızlık yaptığında ise ona hukuki ceza uyguladıkları için yoldan saptılar. Allah’a yemin olsun ki eğer Muhammed’in kızı Fatıma hırsızlık yapacak olsa Muhammed onun elini keserdi.” (Sahihii Buhari, Hadis no. 8779) demektedir. Bu, bizi mülkiyet hakları hususunda adalet konusundaki İslamî görüşe getirmektedir.

İktisadi Haklar, Mülkiyet Hakları ve Yükümlülükler

İslam, bir bireyin mülk edinme ve sahiplik hakkını korur (Nisâ Sûresi, 4:29). Bununla birlikte, buradaki imtihan başkalarının hakkına girmeden mülk edinmektir. Bunu şöyle ayrıntılandırabiliriz: İslam, Yahudilik ve Hristiyanlığın sabit faiz yasağını ayırım yapılmaksızın korumuştur (Bakara Sûresi, 2: 275-9). Sabit faiz, yukarıda belirttiğimiz gibi zulüm ile aynıdır, yani adaletin zıddı olarak baskıcılıktır. Buna karşılık, karşılıklı rızayla yapılan ticaret meşrudur (Bakara Sûresi, 2: 275); ticaret sözleşmelerinin yazımı ve şahitlik teşvik edilmiştir (Bakara Sûresi, 2: 282) ve sözleşrin yerine getirilmesi zorunludur (Bakara Sûresi, 2: 177). Yine de, belirsizlik¹¹ içeren işlemler, yani işlem yapılan malların sahipliği, kalitesi, miktarı, fiyatı veya teslim tarihi ile ilgili olarak belirsizlik unsurları içermesi yasaktır ve bu nedenle kumar da tamamen yasaklanmıştır (Mâide Sûresi, 5:90). Ayrıca, toplayıcılık yasaktır; domuz eti ve sarhoş edici maddelerin ticareti Müslümanlara yasaktır (Bakara Sûresi, 2: 173, 219; Mâide Sûresi, 5:90). Aldatma, rüşvet, pornografi ve fahişelik (Mutaffifin Sûresi, 83: 1-3; İsrâ Sûresi, 17: 32-9; Nûr Sûresi, 24: 2) sosyo-ekonomik dengeyi bozan yozlaşmanın çeşitli biçimleri olarak görülmektedir. İslamî iktisadi felsefe, bu kapsamlı reformlara bağlı olarak kâr güdüsünü kabul eder, yasal olarak kazanılan özel mülkleri korur, gerçek arz ve talep odaklı piyasa fiyatlarında müdahaleyi yasaklar ve genel olarak bir pazar ekonomisini kabul eder.

Bu daha geniş bağlamda, kişinin geçimini sağlamak üzere iktisadi faaliyete girmesini bir ibadet gibi görür.¹²

Dolayısıyla bunlar Allah'ın lütfunu aramaya denktir (Nahl Sûresi, 16:14). Bu sayede insanlar potansiyellerini test edebilir, dünyevi gereksinimlerini karşılayabilir ve yükümlülüklerini yerine getirebilirler. Dünyadan el etek çekmek (asketizm) özendirilmez¹³ ve başka seçenek varken dilenmek kötü karşılanır (Hadid Sûresi, 57:27). Birinin kendi emeği yoluyla elde ettiği gelir, Tanrı'nın dostu olmak¹⁴ için bir araç olarak düşünülür ve İslam ahlâkı çerçevesinde yapılan ticaret, Tanrısal inayeti kazandıran bir şey olarak görülür.¹⁵ Doğal olarak, böyle bir kucaklayıcı ibadet kavramı, İslam'ın kutsal günü olan Cuma gününde Cuma namazından önce ve sonra iş yapmayı da yasaklamaz (Cuma Sûresi, 62:10).

Refah Hakları ve Yükümlülükleri

Hilafet ve kardeşlik, refah hakları ve yükümlülükleri konusundaki İslamî tavrı belirlemede en etkili iki kavramdır. Halifelik, tüm fiziksel ve zihinsel kaynakların mülkiyetinin mutlak bir anlamda Tanrı'ya ait olduğu anlamına gelir (Meryem Sûresi, 19:40, 80). Bu nedenle bu kaynakların kullanımı ile üretilen her şey Tanrı'ya aittir. Bu meseleye bakmanın bir başka yolu, insanların bir anlığına intifa hakkına sahip oldukları şeyler üzerinde doğadaki güçlerin intifa hakkının daha fazla olduğudur. Sonuç olarak, Kur'an-ı Kerim, insanların "elde ettiklerinin sadece kendi bilgi, çaba ya da istekleri ile verildiğini" iddia etmelerinin mutlak anlamda bir dayanak olmadığını hatırlatmaktadır (Kasas Sûresi, 28: 78-82; Kehf Sûresi, 18: 32-44; Mülk Sûresi, 67:30; İsrâ Sûresi, 17: 66-9; Kalem Sûresi, 68: 19-33; Neml Sûresi,

27: 60-66). Gerçek şu ki Tanrı, geçim kaynaklarını dilediğine genişletir ve dilediğine ise kısıtlar (İsrâ Sûresi, 17:30; Rûm Sûresi, 30: 37-9; Sebe Sûresi, 34: 35-7; Sebe Sûresi, 34:39; Şûrâ Sûresi, 42:12). Bu dağılımda ayrıca, insanlık için bir imtihan vardır.¹⁶ Aşağıdaki hadisler buna güzel bir örnektir:

Allah Resulü şöyle buyurdu: “Şüphesiz, Allah azze ve celle Ahiret gününde şöyle buyuracak: ‘Ey ademoğlu, Ben hastalandım fakat sen beni ziyaret etmedin.’ Kişi: “Rabbim, sen alemlerin Rabbi iken ben seni nasıl ziyaret ederim?” diye soracak, bunun üzerine (Allah) şöyle buyuracaktır: “Bilmez misin, şu kulum hastalandı ama sen onu ziyaret etmedin. Bilmez misin, eğer onu ziyaret etseydin Beni onunla bulacaktın.” (Allah yine şöyle buyuracaktır) “Ey ademoğlu, senden yiyecek istedim fakat sen beni doyurmadın.” (Kişi): “Rabbim, sen alemlerin Rabbi iken ben seni nasıl doyururum?” diye soracak, bunun üzerine (Allah) şöyle buyuracaktır: “Bilmez misin, şu kulum senden yiyecek istedi, sense onu doyurmadın. Bilmez misin, eğer onu doyursaydın Beni onunla bulacaktın.” (Allah yine şöyle buyuracaktır): “Ey ademoğlu, senden içecek bir şeyler istedim fakat sen bana içecek vermedin.” (Kişi): “Rabbim, sen alemlerin Rabbi iken ben Sana nasıl içecek veririm?” diye soracak, bunun üzerine (Allah) şöyle buyuracaktır: “Bilmez misin, şu kulum senden içecek istedi, sense ona içecek vermedin. Bilmez misin, eğer ona içecek verseydin Beni onunla bulacaktın.” (Sahih-i Müslim, Hadis no. 6232)

Böylece, halife olan insanın imtihanı Tanrı’nın lütfunu aramak (Nisâ Sûresi, 4:32; Zuhurf Sûresi, 43:32) ve onu

Tanrı'nın emrettiği şekilde harcamaktır (İsrâ Sûresi, 17: 26-7; Nisâ Sûresi, 4: 36-8; Bakara Sûresi, 2: 177; Zâriyât Sûresi, 51: 19).

İnsanlığın evrensel kardeşliğinin ikinci kavramsallaştırması, en açık biçimde Sahih-i Müslim'de (Hadis no. 2219) yer alan Cerir'in rivayet ettiği hadiste görülmektedir. Hz. Muhammed (s.a.v) yoksulluk çeken bir halkla karşılaştığında bundan o kadar büyük rahatsızlık duymuştur ki yüzünün rengi değişmiştir. Ardından [bu insanlara yardım toplamak için] Medine'de insanlarını çağırıp onlara Kur'an-ı Kerim'den okumuştur (Nisâ Sûresi, 4: 1): ikram ve bağışlar yığınla yığılıp Peygamber'in (s.a.v) yüzü sevinçten altın gibi parlamaya başlayana kadar onları özgürce vermeye çağırmıştır.

Bazıları, Peygamber'in (s.a.v) belirlediği emsalin, adaletten ziyade ihsan (iyilik) ve birr (hayırda genişlik) için bir gereklilik olduğunu iddia edebilir. Adaletle ilgili soru şu ki, yukarıda bahsedilen, kazanma zorunluluğu, mülkiyet haklarının korunması ve gönüllü olarak fakirlere bağış yapılması konusunda söylenen her şeyden sonra eğer bir kişi temel ihtiyaçları karşılamıyorsa, İslam ona yeniden dağıtım yoluyla asgari geçime olumlu bir hakkı sunuyor mu? Bu soruya verilen kısa cevap, evet, toplum üyelerinin temel ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır; bu temel ihtiyaçlar da toplumun sosyo-ekonomik bağlamında yorumlanır. Chapra (1992) ve Siddiqi'nin (1996) belirttiği gibi, bu konuda yüzyıllar boyu ve günümüzdeki önemli hukukçular tam bir mutabakata sahiptir. Bununla birlikte, ihtiyaç duyulduğun-

da dönülmesi gereken çok sayıda kaynak bulunduğu savunulabilir. Böylece aile, komşu¹⁷ ve devlet ardı ardına daha fazla kaynak düzeyi oluştururlar. Örneğin, aile durumunda, çocuklar, ebeveynler ve yakın akrabalar birbirlerine haklar ve yükümlülükler yüklerler (Lokman Sûresi, 31:14; Bakara Sûresi, 2:83, 180, 215; Nisâ Sûresi, 4: 7, 11, 33, 36, 135; En'âm Sûresi, 6 : 151; İsrâ Sûresi, 17:23). Bu yükümlülüklerin bir yönü üzerine yazan Ashtor (1976, s. 112), Müslümanların (mecburi) miras yasasının, büyük mülkleri parçalayarak muhtemelen Orta Çağ'da zengin tüccar ailelerinde sermayenin birikmesini engellediğini kabul eder. Devletin sorumluluğuna gelince, ihtiyaçlar, gelir ve zenginlik üzerine konulan zekât adı verilen zorunlu bir dini vazife aracılığıyla yerine getirilmelidir. Eğer zekât yeterli değilse, devletin kendisi aşırı harcamalarını kısmak kaydıyla zenginler üzerine ek vergi konabilir. Böyle bir yükümlülüğe atıfta bulunarak dördüncü halife Ali (r.a) şöyle demiştir:

Allah, Müslümanların zenginlerine mallarından aralarındaki yoksullara yetecek kadar bir miktar (vermeyi) farz kılmıştır. Eğer yoksul kimseler aç veya giyeceksiz kalıyorlarsa bu, zengin olanların yaptıklarından kaynaklanmaktadır. Dikkat edin, Allah azze ve celle onlardan zorlu bir şekilde hesap soracak ve onları elim bir azapla cezalandıracaktır." (Siddiqi, 1996, s. 9)¹⁸

Bu konum, sadakayı iman ve dürüstlüğün bir parçası olarak sayan Kur'an-ı Kerim'deki birçok ayetle uyumludur. Kur'an'daki 90. sûre olan Beled sûresi bunu şöyle anlatır (Ayrıca bkz. En'âm Sûresi, 6:65):

Bu beldeye

-Ki sen bu beldedesin-,

Babaya ve ondan meydana gelen çocuğa yemin ederim ki

Biz, insanı (yüzyüze geleceği nice) zorluklar içinde yarattık.

İnsan, hiç kimsenin kendisine güç yetiremeyeceğini mi sanıyor?

“ Pek çok mal harcadım “ diyor.

Kimse onu görmedi mi sanıyor?

Biz ona iki göz,

Bir dil ve iki dudak vermedik mi?

Ona iki yolu (doğru ve eğriyi) göstermedik mi.

Fakat o, sarp yokuşu aşamadı.

O sarp yokuş nedir bilir misin?

Köle azat etmek,

Veya açlık gününde

Yakılı olan bir yetimi,,

Yahut aç-açık bir yoksulu doyurmaktır.

Sonra iman edenlerden, birbirlerine sabrı tavsiye edenlerden ve birbirlerine acımayı öğütleyenlerden olmaktadır.

İşte bunlar sağdakilerdir.

Ayetlerimizi inkâr edenler ise işte onlar soldakilerdir.

Cezaları, kapıları üzerlerine sımsıkı kapatılmış bir ateştir.

Kısacası, meşru vasıtalarla elde edilen zenginlik (‘yetkiler’) kendi içinde İslam’da bir son değil, başka insanların ihtiyaçlarını karşılamak için gönüllü olarak harcandığında manevi ve ruhsal zenginleşmenin bir aracıdır. Ancak o zaman insanlar sefalet, açgözlülük ve gururdan arınmışlardır.

İslam'ın Adalet Fikri

Özetlemek gerekirse İslam, adaleti, insanoğlunun yeryüzünde Tanrı'nın halifesi olma konumunun gerekliliklerini anlamasını sağlamak için kendi başına da anlamlı olan barış, denge ve uyumu korumanın bir ön koşulu olarak görmektedir. Biçimsel bakımdan adalet, Tanrı tarafından (Nahl Sûresi, 16:116) peygamberleri vasıtasıyla (A'râf Sûresi, 7: 157) açıklanan bireysel özgürlükler ve sınırlar, hak ve yükümlülükler ile maslahat ve mefsedet (sosyal faydalar ve zararlar) çiftlerinden oluşan bir dizi olarak anlaşılır ve böylece insanlar, diğer varlıkların haklarını yüceltir ve onları sömürmez. Adalet aynı zamanda ihsan ile tamamlamaya da ihtiyaç duyar, böylece Mevdûdî'nin (1994) sözleriyle adalet, çatışma ve acıyı bir toplumdan kaldırırken ihsan da toplumu hoş bir uyum ve tatlı bir anlaşma ile doldurarak ona zarafet ve mükemmellik kazandırır. Devlet, adalet uygulamak için merkezî bir rol üstlenir. İlk olarak devlet, herkesin eşitliği, gizliliğe saygı, inanç özgürlüğü, ifade özgürlüğü, azınlık haklarının korunması, keyfi devlet eylemlerini kısıtlama ve devlet meselelerinde istişareye dayanma (şura) gibi ilkelere dayanak teşkil eden bir kurumsal bir çerçeve oluşturarak adaletin taleplerine boyun eğerek. İkinci olarak, gelir ve servete hak kazanmak için şer'i bir çerçeve oluşturur ve iktisadi ve mülkiyet haklarının ortaya çıkmasını garanti eder. Üçüncüsü, asgari geçim güvencesi için İslam'ın yeniden dağılım sistemini (zekât) uygular. Bu şekilde anlaşılan adalet ile devletin onu hayata geçirmedeki rolü arasındaki ilişkiyi açıklayan tanınmış İslam âlimi İbn Teymiyye şöyle demektedir: "Allah, inkarcı olsalar bile

adil bir devleti yükseltir, ancak inansa bile adil olmayan bir devleti yükseltmez” ve “dünya inançsızlık ve adalet ile yürüyebilir ama adaletsizlik ve İslam ile yaşayamaz”. Chapra (1992, s. 209) adaletsizlik ve İslam’ın birbiriyle uyuşmadığını ve bunlardan birisinin hayatta ve güçlü kalabilmek için diğerini zayıflatmak durumunda olduğunu ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Öyleyse Batı düşüncesindeki farklı geleneklerle karşılaştırdığımızda adalet bakımından ne görürüz?

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İslam ve Batı Adalet Fikrinin Bir Karşılaştırması

İslam ve Batı Adalet Fikrinin Bir Karşılaştırması

Adaletle İslamî yaklaşımı farklı Batılı yaklaşımlarla kıyaslar-ken, çeşitli filozoflar tarafından adil bir sosyo-politik düze- nin ilkelerine ulaşmak üzere tasarlanan doğal hâl, cehalet perdesi ve sosyal sözleşme gibi farklı kavramların içine dalmaktan kaçındığımızı söylememiz gerekir. Bir düzeyde, bu araçları tartışmaya olan isteksizliğimiz, bu görüşlerle ilgili yayınlanmış eleştirilerin somut ve tartışılmaz sonuç- lar ortaya koymadığı hakkındaki geniş farkındalığımızdan kaynaklanmaktadır. Bu tür eleştiriler kabul edildiği ölçüde, bu modellerin dine karşı üstün bir alternatif çıkarabileceği iddiaları dayatılamaz. Bir başka deyişle, bu araçlar, itibarını kaybettirmeye çabaladıkları din gibi bir kaynaktan intihal yapmaktadırlar. İlahî menşе iddia eden birçok tezin sıklık- la ‘perdenin arkasından’ (A’raf Sûresi, 7: 172; Tâhâ Sûresi, 20: 115) Tanrı ile insanlar arasında; Tanrı ile peygamberler arasında (Âl-i İmrân Sûresi, 3:81); peygamberler ile takip- çileri (Bakara Sûresi, 2:40, 63; Mâide Sûresi, 5: 7-14, 70)

arasında ve insanlar arasında (Nisâ Sûresi, 4:21; Enfâl Sûresi, 8:58; Tevbe Sûresi, 9: 7-12) antlaşma ve sözleşmeleri çağırıldığı akıl için bir sır değildir. Öyle ki, 'ilahî peygamberlik' (Bakara Sûresi, 2: 30-38), bu tür antlaşmaları reddettiklerinde, insanlara, aynen Hobbes'un doğal hâlinde tasvir edildiği gibi yeryüzünde kan dökücülüğün ve yağmacılığın hüküm sürdüğünü tasvir etmektedir. Zihnî inşalar ile ilgili bu açıklamaların, bu incelemedeki kullanımını kısıtlamaktan ötürü gerçek ya da sezgisel olarak ortaya çıkmalarından ziyade, adalet konusundaki rakip görüşlerin içeriği hakkında pragmatik bir odaklanma sağlamaları beklenmektedir; bu tür bir Eflatuncu seçkince bir kullanım, son derece sofistike kalmaya devam eder!

İkincisi, Batı'nın adalet şemalarından hiçbirinin İslamî kavramın yaptığı gibi hakikati anlaşılır ve net bir şekilde ifade edemediğini unutmamalıyız. Bu bağlamda belki de İslam'a en yakın olan şey, Yunan felsefesinde, özellikle de Aristo düşüncesinde bazı izlekleri ortaya çıkarmaktadır. Bu tür sistemler, politik bir topluluğa katılım koşullarını aydınlatırken, ahlâki rasyonalite ile özdeşleştirilen, insanlığın temel doğası ya da *telosuna* odaklandığı ölçüde, İslam'ın insan ve insanın amacına dair görüşü ile bağlantılı olur. Özellikle, *telos* değişmezse adaletin veya toplumsal düzenin temel kurallarının daima sabit kalması gerekir. Bu anlamda doğru olan şey, değişen şeylerin akışı arasında daha tutarlı ve sabit olan şeydir. İnsan doğası hakkındaki bu ortak tutum, başkası ile ilgili olarak bireylerin ihtiyaç duyduğu davranış profilinde bazı benzerliklere yol açmaktadır. Bu bakımdan, Hristiyanlığın da İslam düşüncesine

yaklaşabileceği düşünülebilir. Mesela kilise iktidarında tefeciliğin yasaklanması vakası mübadelede adalet konusunda bu tür bir yakınlaşmayı içerir. Ancak Rönesans'tan bu yana vurgu, İsa'nın vergi konusundaki soruya verdiği yanıtta Matta 22: v15-21 (Phillips baskısı) kaymıştır:

Bunun üzerine Ferisiler çıkıp gittiler. İsa'yı, kendi söyleyeceği sözlerle tuzağa düşürmek amacıyla düzen kurdular. Hirodes yanlılarıyla birlikte gönderdikleri kendi öğrencileri İsa'ya gelip, "Öğretmenimiz" dediler, "Senin dürüst biri olduğunu, Tanrı yolunu dürüstçe öğrettiğini, kimseyi kayırmadığını biliyoruz. Çünkü insanlar arasında ayırım yapmazsın. Peki, söyle bize, sence Sezar'a vergi vermek Kutsal Yasa'ya uygun mu, değil mi?" İsa onların kötü niyetlerini bildiğinden, "Ey ikiyüzlüler!" dedi. "<Beni neden deniyorsunuz? Vergi öderken kullandığınız parayı gösterin bana!" O'na bir dinar getirdiler. İsa, "Bu resim, bu yazı kimin?" diye sordu. "Sezar'ın" dediler. O zaman İsa, "Öyleyse Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin" dedi.

Bu İncil uyarısı, Batı'da kutsal ile seküler arasında bir sapmayı teşvik etmiştir. Junior (1993), Orta Çağ sonrasında kilisenin tefecilik, evlilik ve dini özgürlük gibi konulardaki öğretilerinin bile gecikmeli de olsa önemli bir değişim geçirerek çağın kabul edilen seküler eğilimlerine daha yakın hâle geldiğini gözlemlemektedir. Bununla birlikte, İslam'da Tanrı'nın ve Sezar'ın dünyaları arasındaki ayırım bir çelişki olarak kalır. Nitekim, Kur'an-ı Kerim (Maide Sûresi, 5:46-7) bundan daha da ileri giderek İsa Mesih'in (a.s) görevini (Maide Sûresi, 5: 46-7) eşit bir derecede yorum-

lamıyor. Öyleyse bu iki medeniyet, bir toplumu yönetmenin temel ilkelerini anlamak için neden ters yönde hareket etmiştir?

Bu, bizi tarihsel gelişimin farklı yollarından kaynaklanan iki dünya görüşünün arasındaki farklılıklara ilişkin üçüncü gözlemimize götürüyor. Gellner'in (1981, s. 2) belirttiği gibi, Hristiyanlık başlangıçta siyasal açıdan mahrum insanlar arasında gelişti ve onlar da Sezar'ın rolünü uzunca bir süre kabul etmediler. Bu nedenle siyasi iddiasızlık potansiyeli o zamandan beri mevcudiyetini sürdürmüştür. Buna karşılık İslam, Hristiyanlığın aksine, bir imparatorlukta doğmamıştır. Aksine, İslam, zamanının iki imparatorluğunun dışında doğmuş ve (en yakın ifadesiyle) meşruiyetini inançta bulan kendi imparatorluğunu yaratmıştır. Müslüman bir bakış açısıyla bakıldığında, İslam, medeniyetin taslak planı olduğu kadar toplumun bir tutkalı gibi davranmıştır. Dolayısıyla İslam, eski bir medeniyetleri yok etmekle veya onların bütünüyle bir hayaleti olmakla suçlanamaz. Bu nedenle sadece bu medeniyetin bütün iyiliklerinin kaynağı inancın motivasyonu ile Müslümanlıkla ilgilidir, ancak kötülükleri de Peygamber (s.a.v) ve onun ardıl haleflerinin ortaya koyduğu modelden sapma ile alakalıdır. Avrupa kökenli analistler Greko-Romen tarihinin incelenmesinden ortaya çıkan anlayışları İslam medeniyetine uygularken bu önemli farkı görmezden gelme eğilimindedirler.

Dördüncüsü olarak da iki medeniyetin farklı evrim yollarına tekrar atıfta bulunarak İslam'ın yükselişinden iki yüzyıl önce Roma İmparatorluğunu ele geçirmeye başlayan Hristiyanlık, yukarıda İslam'da gördüğümüz gibi ken-

di yapısını kuramadı; ancak feodal sistemin açmazlarını İsa'nın (a.s) öğretileri dışında kaynaklar yoluyla meşrulaştırdı. Pek çok mübadelenin aynı olduğu feodal toplumda, Aristo'nun fikirlerine paralel olarak, Hristiyanlık önemli bir süre ticaret ve mübadeleden hoşlanmamıştır. Bunun aksine İslam, ortaya çıkışından itibaren parasal serbest piyasa değişimine ilişkin sorunlarla başa çıkmak zorundaydı. Ticaret, bu nedenle övülmekteydi. Bununla birlikte, gerekli gördüğü şey, adaletsiz değişim biçimlerinin aydınlatılmasıdır. Bu minvalde, tefecilik, kumar ve belirsizliği (*garar*) yasaklayan ayrıntılı bir çerçeve oluşturmuş ve değer belirsizliği ihtimalinden kaçınmak için parasal ticareti teşvik ederek eşit olmayan takas alışverişini kınamıştır.

Bu, bizi modern Batı'nın ve İslam'ın adalet hakkındaki görüşleri arasındaki ortaklıklar ve farklılıklardaki beşinci noktaya getiriyor. Öncelikle, insan hakları sözlüğünün İslam için yabancı olmadığını iddia edebilir. Gazzâlî (1058-1111) gibi âlimler akılcı bir şekilde şeriatı, kişinin dinine, aklına, hayatına, soyuna ve mülküne karşı koruma sağlamak olarak yorumladılar. Bununla birlikte, liberteryenizmin aksine bu haklar, bir adalet teorisinin tanımlanması için mutlak başlangıç noktası olarak değil, özel alana karşı kamusal alanın ve özel çıkarlara karşı kamu yararının ikiz dengelemesi için işaret taşları olarak ele alınmıştır. Bu meselenin ötesine geçtiğimizde ve daha ince detayları inceledikten sonra, sosyalist adalet kavrayışı dışındaki diğer seküler görüşlerin mübadele adaleti hususunda sessiz kaldığını görürüz. Örneğin Sovyet tarzı Marksist ve liberter görüş, iki karşı kutbu oluştururlar. Birincisinde, her du-

rumda bir pazara, mesela engellenmemiş bir biçimde fiyatlara göre hareket eden bir arz ve talep mekanizmasına, benzer bir unsur taşımayan planlı bir ekonomi mevcuttur. Bunun aksine, liberter görüş de yalnızca piyasa koşullarını benimsemekle kalmaz, aynı zamanda bir pazar değişiminin temelini oluşturan 'olumsuz özgürlükler' ve 'Pareto optimalitesi' ilkelerini sosyal düzenin bütün kamusal alanının işlerliğinin ölçümü için bir ölçüt olarak da görür. Bu pozisyonlar arasında orta derecede bir yerde durmaya çalışan refah liberalizmi, aslında İslamî perspektiften pek de uzak değildir. Odak noktası, piyasa sonuçlarını devlet tarafından uygulanan vergilendirme ve yeniden dağıtım yoluyla düzeltmektir. Bu, bir dereceye kadar, işçilerin sermaye katılımının öneminin tanımlanması ile tamamlanmaktadır ancak bu madde, refah sisteminin korunması vurgusu gibi henüz politik gündeme taşınmamıştır. Bu konudaki İslamî tavır, 'düşmüş' bir insanın haysiyetini korumak için 'dışsal' düzeltmenin gerekli olduğu, ancak bunun çıktılarının çok sınırlı olabileceğidir. Fakat bu çözüm, içkin olarak piyasanın sermaye birikimini adil olmayan araçlarla sağlayan ve insanlara karşı zulüm (baskı) olasılığını canlı tutan mekanizmasının köküne dokunmaz. Dolayısıyla pazarın kendisi korunurken amaç, onu 'dahili olarak' yeniden düzenlemek ve daha onurlu bir tabanda düzenlemektir. Musgrave (1985) geçmişin bazı ünlü düşünürleri tarafından dile getirildiği gibi emeğin sermayeyle eşit kazanç elde etmesinin hiçbir zaman ihtimal dahilinde olmadığını hatırlatır. Dolayısıyla çağdaş liberterler neden bunu sorgulamadan kabul ettiler? Aslında bu soruyu daha fazla irdeleyip teorik bir vakayı analiz ederek özellikle de Rawls'un cehalet

perdesinin ardında yatan, insanların sabit bir kazanç ve kayıp paylaşımı sözleşmesini sabit bir faiz sözleşmesine tercih etmesinin daha adil bir değişim temeli oluşturduğu çıkarılabilir. Önemi gittikçe artan bu mesele, piyasa “hariçinde” bir yeniden dağıtımın yalnızca belirli ulusal sınırlar içinde (ötesinde değil) uygulandığı görülebilir. Buna karşın, beklenen sonuçlarına bakılmaksızın, sabit faiz ve bunun getirdiği sürekli getiriler, sınır aşırı bir biçimde refah sistemi kurma kapasitesine sahip olmayan yoksul ülkeleri etkilemeye devam ediyor.

Altıncı olarak, modern liberteriyenler hariç¹⁹, Hristiyanlık, İslam, sosyalist ve liberal refah sistemleri arasında adalet konusundaki yeniden dağıtılmaya ilişkin ihtiyaç konusunda bir fikir birliği vardır. Bu konuda, Rawls’un insanlar arasındaki tüm farklılıkların ahlâki bir perspektiften keyfi olduğu hususundaki konumu ve gerekçesi, İslam ile mükemmel bir uyum içindedir. İslam’ın farklı olduğu yerler ise çözümü oluşturur. İlk olarak, İslam, bireylerin kendi benliklerini, ebeveynlerini, ailelerini, komşularını, yakınlarını ve diğerlerini destekleme yükümlülüklerini yerine getirme sorumluluklarına birinci derecede önem verilmesini ister. Bir toplumun yapı taşlarını oluşturan bu kurumları ve bağları sağlam tutmayı, ancak devletin de bir bireyin kontrolü dışındaki koşullara yardımcı olmak için adım atmada sorumlu olmasını sağlamayı amaçlar. Bu nedenle, yeniden dağıtım (zekât) için zorunlu masraflar bazı yorumlara göre mütevazı görünebilir ancak zekâtın bu amaçlı harcaması, onun ‘kamu tercihi’ tuzağına düşerek dağıtımın yoksullardan iyi durumdaki ‘baskı grupları’ ve lobilere doğru geri yönlendirilmesini engellemeye çalışır. Yukarıda gördüğümüz-

müz gibi, tefeciliği ve spekülasyonu yasaklayarak piyasalarda alışverişi kendi başına yeniden yapılandırmak bu tür bir yeniden dağıtımı tamamlamaktadır.

Bu, bizi bazı Batılı bilim adamları tarafından ortaya atılan yedinci ve belki de en kritik meseleye, yani dini geleneklerin demokrasiye uyumsuzluğunun oluşturduğu soruna getiriyor. Bu konuda İslamî tavır çok açıktır. Kutsal kaynaklar, hükümet seçimi için herhangi bir yöntem önermez veya herhangi birini yasaklamaz. Bu, temsili bir hükümet seçmek için modern oylama usulünün kabul edilebilir olduğu anlamına gelmektedir. Ancak bu hususta üç uyarıda bulunulmalıdır. Birincisi, hükümet temsilcilerinin eylemleri aynen halkta olduğu gibi kesinlikle anayasaya tabi tutulmalıdır. İkincisi, temsilcilerin yasa koyucular olarak rolleri İslamî adalet teorisi tarafından sınırlandırılmalıdır. Ve üçüncü olarak, seçilen hükümet, hesap verilebilirliği sağlamak için yargı ve hisbe gibi bir dizi kurum tarafından sınırlandırılmalıdır. Bu formülasyon, seküler düşünürleri rahatsız etmemelidir. Çünkü, Stepan (2000) tarafından savunulduğu gibi:

Aydınlanma, liberalizm, Fransız cumhuriyetçiliği ve modernleşme teorisi gibi birbirine benzer olmayan söylemsel geleneklerin hepsi, modernlik ve demokrasinin laiklik gerektirdiğini savunuyordu (ya da varsayıyordu). Bununla birlikte ampirik demokratik pratik açısından, laiklik kavramı radikal bir biçimde yeniden düşünülmelidir. En azından ciddi analistler, laikliğin ve kilise ile devletin ayrılmasının demokrasiye özgü olmadığını ve aslında karışıklı hoşgörüyü (twin tolerations) sistematik olarak ihlal eden demokratik olmayan biçimlerle yakından ilişkili olabileceğini kabul etmelidir.

Yukarıdaki unsurları devletin bir ekonomideki rolü vizyonuna entegre ederek, devletin İslam ile ilgili olarak, adalet taşıyıcı ve uygulayıcı olarak insan hayatına girdiğini keşfederiz. İslam, piyasanın, insan etkileşiminin diğer alanlarını yansıtan ya da örgütleyen bir kriter görevi görmesi gereken doğal bir düzen olduğunu açıkça hiçbir yerde belirtmez. Bunun yerine, piyasa davranışı, adalet kurallarında yer alan basit ve karmaşık insani yaşam hedeflerine atıfta bulunularak incelenmeye ve düzeltmeye hazır o sosyo-ekonomik ve politik organizasyonu oluşturan diğer tüm insani etkileşimleri ile omuz omuza durmaktadır. Dolayısıyla eğer amaç özgürlükse, süreçlerin yanı sıra sonuçların da bu hedefe yönelik olması gerekir. Bu tutarlılık denetimi, diğer bir deyişle süreçlerin toplam sonuçlarla uyumluluğu pazara uygulanırsa, İslam, belirli mübadele biçimlerini yasaklama ve sonuçların kısmen düzeltme ihtiyacına erişir ve böylece köleliğe çıkan tüm kapıları kapatır. Yine burada, pazarı devletin rolünü tanımlamak için ayrılma noktası olarak gören Batı felsefesi ve ona dayalı standart ekonomi ile bir karşılaştırma yapılabilir. Bu açıdan bakıldığında, devlet müdahalesi ancak piyasa başarısızlığının koşulları, yani eksik rekabet, eksik pazar ve rekabetçi dengeye ulaşamama durumlarında söz konusudur. Bu nedenle, dışsallıkların düzenlenmesi (örn. çevre kirliliği), kamu mallarının sağlanması (örn. savunma), kurumsal araçlar ve yasal yaptırımlar yoluyla ahlâki tehlikenin hafifletilmesi, eksik kalan piyasaların oluşturulması (örn. zorunlu üçüncü parti sigortası, öğrenci kredileri vb.), ihtiyaçları giderilme (örn. yeniden dağıtım) ve liyakat talebini tatmin edilmesi (örn., okullaşma) gibi bir ufuk vardır. Bu görevlerin bazılarını

veya birçoğunu kamu sektörüne bırakma argümanı, ya yetkilendirme (yeniden dağıtım karşı liberter bakış) ya da kamu sektörünün piyasa sonuçlarını iyileştirmede yetersizliği üzerine kuruludur. Başka bir deyişle, piyasa başarısızlığıyla hükümetin başarısızlığı paraleldir. Bu nedenle piyasa başarısızlığı için hükümetin eyleme geçmesine çağrıda bulunma ihtiyacı duyulmaz.

Standart ekonomik ve İslamî perspektifler arasında benzerlikler bulunmasına karşın, alternatif olarak piyasa üzerinde aşırı bir vurgu, ekonomiye ve buna mukabil vergi fonlu kamu mallarına olan inanç, insanların piyasa başarısızlıklarını düzeltme konusundaki ahlâki sorumluluğunu ortadan kaldırma potansiyeline sahiptir. Örneğin klasik bir kamusal mal olarak savunma vakasını ele alalım. İslam'ın cihat kavramı ile saldırganlığa karşı mücadelede şahsi ahlâki sorumluluğunu ve her bir bireyin genel olarak talimli olarak savaşa hazırlıklı olmasını getirmek, ücretli orduları azaltmak²⁰ için kapıyı aralık bıraktığı iddia edebilir. Bir başka deyişle, kamu mallarına yapılan aşırı vurgunun bazı gelişmekte olan ülkeleri aşırı borca dayalı altyapı yatırımlarına yönelterek belki maden kaynaklarına erişim sağlasa da, ancak adil bir yakınma ya da yeterli sınai ilerleme üretmede başarısız olarak zamanla borçlarını ödeme kapasitesinde sorun oluşturduğu iddia edilebilir. Altyapının yenilenmesi gerektiği zamanlarda, bütçeler borç yükü ile hâlen dolandırılıyor ve bu sırada yaşam biçimlerini değiştiren birçok insan tekrar geri dönmek durumunda kalabiliyor. Böylece, yükselen sosyal gerilimler ve yeni yatırımlar yapmak için sıkılan kemerler konusunda hükümetler üzerinde

çifte baskı bulunmaktadır. Nihayetinde biz de pazarın adalet ilkelerine tabi tutulması gerektiğini savunduktan sonra, devletin rolüne ilişkin İslamî ve standart ekonomik yaklaşımların birbirini dışlamayacağını kabul ettik. Her ikisinin de birbirinden öğrenmesi gereken büyük bir potansiyel vardır. Peki bu benzerlikler ve farklılıklar, bir kamu sektörü boyutuna nasıl dönüştürebilir? Burada, Kolm'den (1996) aşağıdaki tabloyu sunuyoruz:

Tablo 3.

Felsefi Taahhüt ve Kamu Sektörünün Büyüklüğü

GSMH Yüzdesi	Siyasi Bakış
0	Neo-liberteryenler
Düşük, merkezî olmayan ve dağınık	Klasik liberteryenler Asgari devlet (Locke-Nozick)
1 veya 2% (artı ordu)	Hayek
Yaklaşık% 5 (artı ordu)	M. Friedman
Yaklaşık% 8 (artı ordu)	Refahçı Kamu Ekonomileri
Örneğin,% 30	Kamu seçimi
Örneğin,% 80	İdari sosyalizm

Kaynak: Kolm'dan (1996, s. 381) uyarlanmıştır.

İslamî konum nedir? Doğal olarak, ekonomik koşullara bağlı olarak ülkeden ülkeye değişiklik gösterebilir. Tahmini olarak, zekât GSMH'nin %5-7'sine denk gelir, bunun üzerine ordu için %8 artı eklenerek ve diğer her şeyle birlikte GSYİH'nin% 20-30'u arasında bir kesinti ile reformlar piyasa mübadelesini de içererek tefecilik, kumar ve garar ile ilgili İslamî konuma uygun olarak yürütülebilir. Bu tür

reformların yokluğunda, sezgisel olarak, servet yoğunluğunun daha fazla devam etmesi ve piyasa 'haricinden' yenisinden dağıtım için daha fazla tahsisata sürekli olarak ihtiyaç duyulması beklenir.

Bu, bizi İslam'ın ve Batı'nın adalet kavramlarının siyasi düzenindeki farklılıkların son argümanına götürür. Bir açıdan, özel alanın İslamî olarak korunması, azınlıkların yalnızca dini törenlerine değil, aynı zamanda kişisel haklarına da güvence verilmesi ve geri kalanı için şer'i hukukta ısrar, Rawls'un (1971) 'genel bir siyasi iyi kavramına mukabil bireyler özel yaşamlarında istedikleri konsepti uygulamakta serbesttirler' şeklindeki görüşüyle örtüşür. Bununla birlikte, burada bir uyarı söz konusudur. Özünde hangi gelenekten beslenirse beslensin metafizik olarak bir kişinin hayatını ön planda tutmayı amaçlayarak İslam, her bir topluluğun kendine özgü yasasını korumasına verdiği izinle, Rawlsçu kavramın ötesinde bir özgürlük sağlar.²¹

Buna karşın, adaletin modern seküler vizyonları, her bir geleneğin kişisel yasaları uygulamasına izin vermeyerek, kademeli olarak, metafiziğin bireysel yaşamdaki önemini zayıflatmaktadır. Bu doğruysa eğer, bazıları Pandora'nın kutusunun açıldığını ve sorunların ortaya saçıldığını görür. Tinder'ın (1989) görüşü bu hususta tipiktir:

Çoğulculuğun su götürmez erdemlerinin birçoğunun (sadece ikisinden -bireye saygı ve her insanın temel eşitliğine olan inanç- bahsedecek olursak) Hristiyanlığın vizyonundan elde edilen manevî ve siyasi olanın birlikteliğinden gelen güçlü kökleri vardır. Sekülerlerin cevapla-

ması gereken soru, bu değerlerin bu belirli kökler olmaksızın ayakta kalabilmesidir. Kısaca Tanrı olmadan da iyi olabilir miyiz? ... Günümüzde bu değerler, ihlal edildiğinde uyulduğundan daha çok onurlandırılıyor... (s.225) ²²

Lutz (2001), adil bir toplumsal düzenin temel ilkesini -tüm insanların eşitliği- meşrulaştırmak için yalnızca rasyonel araçları kullanmanın ne kadar zor olduğunu belirtmektedir. Biyolojik evrim teorisinin imaları bu resme ithal edilecek olursa, sözü edilen ilkenin gerçekte bir manto parçasına indirgeneceği söylenebilir. Buna karşılık İbrahîmî dini gelenekler, bu ikilemi tüm insanların Adem'den geldiği fikriyle aşmaktadırlar. Bu, insanlığın üstünlük için bir yarış ve birbirlerinin kanını dökmek için gerçek bir nenden taşımadığı evrensel kardeşlik demektir. Herhalde geçmişte din adamları bu ilkenin tüm taleplerini anlamakta zorluk çekmişler, ancak oradan kalan ilke, yine de yolu bir miktar aydınlatmaktaydı. Eşitlik ilkesinin 'meşrulaştırılmasının' yalnızca rasyonalitenin araçlarına dayandırılmasından şüpheniz varsa, sorulması gereken soru nihai hedefin ne olduğudur? Bir başka deyişle, yirmi birinci yüzyıla başlarken en büyük mesele, egemen grupların faydasını maksimize etme sınırları içerisinde yorumlanan adaletin, bu keyfî sınırların ötesinde 'negatif dışsallıkları' devam ettirip ettiremeyeceğidir. Bunun, günahla ya da bir kimlikle ilgisinin olmadığını, başkalarının kaybı pahasına kendisine fayda sağlayanı koruma meselesi olduğunu akılda tutmak gerekir. Bu ikinci ilke, uluslara olduğu kadar bireylere de uygulanabilir; zira kaynakları ne olursa olsun nihai olarak 'negatif dışsallıklar'ın sorumluluğunu üstlenen bireylerdir.

Sonuç

Bu incelemeye adaletin ne olduğu sorusuyla başladık. İlk cevabımız insan eyleminin bazı alanlarında eşitlik idi. Çağdaş liberteryenler, düşüncede adaletin bu yorumuna en yakın olanlardır. Onlara göre, eşitlik, negatif özgürlüklerin korunması anlamına gelir²³. Bunun ötesinde, ‘düşmüş’ insanların desteklenmesi için her olumlu çağrı adalet olarak değil, sadaka gereksinimi olarak algılanmaktadır. Zira insanlar kendi [bedenlerinin] intifa haklarına sahiptir. Bu hakka meydan okurken adalete ilişkin pek çok rakip görüşten bir tanesi olan İslamî bakış, Rawlsçu liberal refah anlayışıyla tamamen uyumlu bir şekilde tüm insan eşitsizliklerinin ahlâki açıdan keyfi olduğu görüşündedir. Bununla birlikte, para ayıpları örter. Yani teşviklerin rolü ihmal edilemez. Bu iki anlayış, insanların yaşamını ve haysiyetini korumada pazarın rolünü kabul eder ve devletin de yardımı muhtaç kişilere verdiği destekle onu tamamlayacağında birleşirler. Liberal refahçılar ile İslam’ın vizyonu arasın-

da dikkate değer farklılıklar da vardır. Birinci fark: İslamî konum, yeryüzündeki mevcut yaşamın Tanrı'nın halifesi olarak insanların sorumluluklarını yerine getirip getirmediğine ilişkin bir imtihan olduğu şeklindeki metafizik kavrayıştan kaynaklanmaktadır. Bu sorumlulukların doğasına karşı asıl meydan okuma, Aristoteles'in en yüce iyinin peşinde olma çağrısı olarak adlandırdığı kişinin kendisi için değişmez gerçekler hakkında derin bir tefekkür ile kendisini özgürleştirmesinde değil, daha ziyade evrensel ahlâki gerçekleri içselleştirmek için bir araç olarak böyle bir ruhi araştırmayı kullanmasında ve adaletsizliğe ve sefaletle maruz kalan bir kişinin içindeki engellemelere (örn. gurur, açgözlülük) direnmesinden gelmektedir. Bu reforme edilmiş zihin çerçevesiyle, adalet ve yardımseverlik doğal olarak oluşur ve dolayısıyla bu nitelikleri evrenselleştirmek için sosyo-politik eylemleri gerçekleştirir. İkincisi, yeniden dağıtım teşvik ederken İslam'da toplumsal yapıyı, özellikle de aileyi koruma konusunda büyük bir teşvik bulunmaktadır. Böylece adalet ve hayırseverlik evde başlar. Bu amaçla ebeveynler, çocuklar ve yakınlar arasında karşılıklı haklar ve yükümlülükler vardır ve geniş aileler arasında mirasın zorunlu olarak dağılımı söz konusudur. Nihayetinde İslam, piyasaya ve aile mimarisine 'dışsal' olan yeniden dağıtılmanın bir adım ötesine gider. İslam, kazanç hakkının temelini oluşturan bu piyasa mübadelelerine doğal olarak tehdit oluşturan riba, spekülasyon ve belirsizliğe (*garar*) karşı çatışma tabanlı finansal ve ticari etkileşim biçimlerinden ziyade, tüm alanlarda insan başarısını yaygınlaştırmak üzere iş birliğine dayalı bir biçimde reforme etmeye davet

eder. Bu, son yirmi yılda Batı'da birçok yazarın ilgisini çeken bir konu olan 'küresel sermayenin medenileştirilmesinin' İslamî biçimi ile aynı şeydir. Bu farklılıklarla birlikte tüm insanlar arasında kardeşliği kabul ederek ve din, hayat, şeref, aile ve mülkiyetin hiyerarşik olarak korunmasını göz önüne alarak, İslam adalet anlayışının genel yapısının insanların güçlendirilmesine ve manevi, ahlâki ve maddi zenginleşmeye yönelik ahlâki bir poliarşiye daha yakın olduğu varsayılabilir. Burada asıl fikir, var olan ihtiyaçları karşılamakla birlikte, geleceğin ihtiyaçlarına uygun bir biçimde temel toplumsal kurumları korumak, dayanışmayı teşvik etmek ve barışı ilerletmektir. Hepsinden önemlisi, halka hizmet hakka hizmettir.

Notlar

- 1 Bu hiyerarşi ve rol anlayışı, asla İsa Mesih'in (a.s) öğretilerinin bir parçası değil, feodal sosyal çevrenin dini olarak meşrulaştırılmasıydı (MacIntyre, 1966, s.116).
- 2 Buraya bir açıklama gerekiyor. Hugo Grotius ve Pufendorf için devlet, doğal hukukun ahlâki kurallarından kaynaklanan toplumsal bir sözleşmenin bir sonucuydu. Hobbes doğal hukuku terk ederek sözleşmesini insan doğasına dair gözlemlerine dayandırdı. Locke, Aristocu insanın sosyal doğası kavramı ile Hobbes tarafından geliştirilen ve giderek popüler olan bireysel insan teorisi arasında bir rotaya yönelmeye çalıştı (Musgrave, 1959, s.63).
- 3 Şöyle tanımlanabilir: İki fayda kümesinden birinin en az diğeri kadar iyi olabilmesi için en azından alt toplumlarının aynı büyüklükte olması gerekir. (çev.)
- 4 Bu itiraz, kural faydacılığı olarak adlandırılan bir değişkenle halledilir; diğer bir deyişle, yalnızca toplumun tüm üyelerine eşit olarak uygulanan kurallar kabul edilebilir.
- 5 Örneğin şu ayetlere dikkat ediniz: *Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır. Bu, Allah'ın, dinine ve peygamberlerine gayba inanarak yardım edenleri belirlemesi içindir. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, daima üstündür.* (Hadid Sûresi, 57:25); *(Sana şu talimatı verdik): Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet ve onların arzularına uyma. Allah'ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmından seni saptırmamalarına dikkat et. Eğer (hükümden) yüz çevirirlerse bil ki (bununla) Allah ancak, günahlarının bir kısmını onların başına belâ etmek ister. İnsanların birçoğu da zaten yoldan çıkmışlardır.* (Mâide Sûresi, 5:49)
- 6 Bu, bir süre için, bazıları veya birçokları için geçerli bir rasyonel çerçeve geliştirme ihtimalini kapsamaz. Fakat İslâmî bir bağlamda bizleri ilgilendiren şey, "herkes için adalet" ve insanın bir parçası olduğu ilişkiler ağının orta-uzun vadeli bir barış, istikrar ve denge sağlayan türden olmasıdır.
- 7 Şeriatın maksatları olarak nitelenen bu çerçeveye göre bu beş şeyin emniyete alınması şeriatın ana gayesidir. (çev.)
- 8 Bu nokta imam Ragıb'ın *Al-Mufradat*'ında daha detaylıca ele alınmaktadır.
- 9 Bu görüşü desteklemek için Kur'an-ı Kerim'e (İsrâ Sûresi, 17:70) başvurabiliriz: *Biz, hakikaten insanlığını şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları, yaratıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık.*
- 10 Veda hutbesindeki ifadeler İngilizcesinden doğrudan çevrilmemiş Türkçe'de bilinen hâliyle alınmıştır.
- 11 İslam hukukunda garar bir alım satım işleminde haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık ve belirsizlik bulunmasıdır. (çev.)
- 12 Suyuti'nin *Al-Cami-al-Sağir* isimli eserindeki hadis-i şerifi aktaran Chapra (1992).

- 13 Ömer, kafalarını eğilmiş oturan bir grup Kur'an-ı Kerim okuyucusunun yanından geçti. Bu kişilerin Ona bu kişilerin (kadere teslim olmuş) mütevekil kişiler oldukları söylendi. Bunun üzerine Ömer "Hayır. Bunlar daha ziyade yiyiciler (*Müteakkilun*) yani diğer insanların sırtından geçinen parazitlerdir. Gerçek mütevekil, tohum eken ve yeşermesi için Allah'a dayanan kişidir." diye celallendi.
- 14 Hz Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Kişi kendi eli ile çalışarak kazandığından daha hayırlı bir yemek yememiştir." Yine Hz Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Davud kendi elinin emeğinden kazandığını yemiştir." (Sahih-i Buhari, Hadis no. 3286)
- 15 "Dürüst ve namuslu tacir peygamberler, sancaktarlar ve şehitlerle birlikte olacaktır." (Tirmizi, Hadis no. 2796)
- 16 *Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği (nimetler) hususunda sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur. Şüphesiz Rabbin, cezası çabuk olanıdır ve gerçekten O, bağışlayan merhamet edendir.* (En'âm Sûresi, 6:165)
- 17 Mücahid'den nakledildiğine göre Abdullah b. Amr bir koyun kurban etmiş ve şöyle demiştir: "Bundan (Yahudi olan) komşuma ikram ettin mi? Zira ben Allah Resulü'nün (s.a.v) şöyle buyurduğunu duydum: 'Cebrail bana komşuluk hakkını öyle bir methetti ki, [komşuyu komşuya] mirasçı kılacak zannettim.'" (Ebû Dâvûd, hadis no. 5133)
- 18 Bu rivayet için ayrıca Taberani'nin Mu'cemü's-sağır'ı ve Ebû Ubeyd'in Kitabü'l-en-vâr'ına da atıfta bulunmaktadır.
- 19 John Locke bu hususta bir istisnadır. Onun kitabından şu alıntıyı bir düşünün: 'Kişinin kendi emeğinin ürününe sahip olma hakkı, başkasının aklıktan ölmesine izin vermez: Tanrı evlatlarının hiçbirine şeylerin dünyasında bu kadar büyük bir mülkiyyet vermemiştir. Aksine muhtaç kardeşine onun mallarına erişme hakkı vermiştir. Böyle bir durumda kardeşi onun mülkiyetine erişme çağrısında bulunursa bu reddedilemez. (1. Kitap, 4. Bölüm, s. 205). Bu üçüncü şart, Locke'un herkesin insan hayatını koruma arayışında olması gerektiği yönündeki temel ilkesinin zorunlu bir sonucudur. (Aktaran Sugden, 1992, s. 280).
- 20 Halkın tercihi açısından, büyük ordular bir çıkar grubuna dönüşerek kamu barış ve finansmanını tehlikeye atabilirler.
- 21 Elbette, İslam'ın evlilik, boşanma, miras, yemek, namaz, eğlenme gibi özel alana uygulanan birçok kuralı vardır ancak bu kurallar yalnızca İslam'ı kabul edenlere uygulanabilir.
- 22 Sayfa numaraları internet nüshasına referans vermektedir: Bkz. <http://theatlantic.com/election/connection/religion/goodgod.htm> (Erişim tarihi: 21/01/1999)
- 23 Bu duruşta, İslam öncesi Arabistan'da hakim olan adalet anlayışıyla da uyumlu bir bağlantı vardır.

Kaynakça

- Arshad, M. M. (1994). *Mashhur Hadisen*. Rawalpindi, Pakistan: Naumi Publications
- Ashtor, E. (1976). *A social and economic history of the Near East in the Middle Ages*. London: Collins.
- Beauchamp, T. L. & Bowie, N. E (eds.). (2001). *Ethical theory and business*. New Jersey: Prentice Hall.
- Bentham, J. (1789). Principles of morals and legislation. J. Bowring (ed.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.utm.edu:80/research/iep/text/bentham/benthpri.htm>. adresinden 22.01.2002 tarihinde edinilmiştir.
- Bhutto, Z. A. (1976). World Muslim Unity. (the Islamic Summit held in Lahore, 22 February 1974). *Thoughts on some aspects of Islam* içinde. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
- Bowle, J. (1961). *Western political thought*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Chapra, M. U. (1992). *Islam and the economic challenge*. Leicester, UK: The Islamic Foundation.
- Dworkin, R. (1981). What is equality? Part 2: Equality of resources. *Philosophy and Public Affairs*, 10 (4): 283-345.
- El-Awa, M. S. (1983). *Punishment in Islamic law: A comparative study*. Delhi: Markazi Maktaba Islami.
- Esposito, J. L. (1995). *The Islamic threat: Myth or reality?*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Fusfeld, D. R. (1999). *The age of the economist*. 8th ed. Massachusetts: Addison-Wesley.
- Gellner, E. (1981). *Muslim society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, E. (1992). *Postmodernism, reason and religion*. London, New York: Routledge.
- Harmon, M. J. (1964). *Political thought from Plato to the present*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Haslett, D. W. (1994). *Capitalism with morality*. New York: Oxford University Press.
- Hausman, D. M. & McPherson, M. S. (1996). *Economic analysis and moral philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hayek, F. A. (1976). *Law, legislation and liberty: The mirage of social justice* (Vols. 2) Chicago: University of Chicago Press.
- Heilbroner, R. L. (1967). *The worldly philosophers*. (3. revize ed.) New York: Simon & Schuster.
- Hitti, P. K. (1970). *History of the Arabs*. (11. Tekrar basım, 1986 ed.) London: Macmillan Education Ltd., Macmillan International College Editions.
- Hoffe, O. (1995). *Political justice*. (J. C. Cohen, Çev.). Cambridge, UK: Polity Press.

- Holcombe, R. G. (1998). The foundations of normative public finance. F. Thompson & M. T. Green (ed.), *Handbook of Public Finance* içinde. New York: Marcel Dekker, Inc.
- The Presidency of Islamic Researches, *Ifta*, Call and Guidance (ed.). *The Holy Qur'an: English Translation of the Meanings and Commentary*. (A. A. Y. Ali, çev.). Al-Madinah Al-Munawwarah: King Fahd Holy Qur'an Printing Complex.
- İkbal, J. J. (1986). The Concept of State in Islam. M. Ahmad (ed.). *State, politics, and Islam* içinde Indianapolis: American Trust Publications.
- Junior, J. T. N. (1993). Development in Moral Doctrine. *Theological Studies*, 54 (4): 662 (16).
- Kolm, S. C. (1996). *Modern theories of justice*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Kramnick, I. (ed.). (1969). *Essays in the history of political thought*. New Jersey: Prentice Hall.
- Lewis, B. (1993). Islam and liberal democracy, *The Atlantic*, 271 (2): 89-98.
- Lutz, M. A. (2001). On the norm of equality. *International Journal of Social Economics*, 28 (10, 11, 12): 782-799.
- MacIntyre, A. (1966). *A short history of ethics*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MacIntyre, A. (1985). *After virtue*. Second (corrected) ed. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Mevdudi, S. A. A. (1994). *Economic system of Islam*. (R. Husain, çev.). K. Ahmad (ed.). 2nd ed. Lahore: Islamic Publications Ltd.
- Miller, D. (ed.). (1991). *The Blackwell encyclopaedia of political thought*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Muller, J. Z. (1993). *Adam Smith in his time and ours: Designing the decent society*. New York: The Free Press (A Division of Macmillan, Inc.).
- Musgrave, R. A. (1959). *The theory of public finance*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Musgrave, R. A. (1985). Public finance and distributive justice. D. Greenaway & G. K. Shaw (eds.). *Public choice, public finance and public policy* içinde. Oxford, UK: Basil Blackwell Ltd.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, state and utopia*. New York: Basic Books.
- Pigou, A. C. (1918). *The economics of welfare*. London: Macmillan.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Robbins, L. (1935). *Nature and significance of economic science*. London: Macmillan.
- Robinson, F. (1996). Introduction. F. Robinson (ed.). *Islamic World* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rowley, C. K. (ed.). (1993). *Social choice theory*. Aldershot, Hants: Edward Elgar Publishing Limited.
- Sen, A. (1985). Well-being, agency and freedom: The Dewey lectures. *The Journal of Philosophy*, 82 (4): 169-221.
- Sen, A. (1987). *On ethics and economics*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Sen, A. (1992). *Inequality re-examined*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. (1993). Markets and freedoms: Achievements and limitations of the market mechanism in promoting individual freedoms. *Oxford Economic Papers*, 45: 519-541.
- Sen, A. (1999). *Development as freedom*. New York: Knopf.
- Siddıki, M. N. (1996). *Role of the state in the economy*. Leicester, UK: The Islamic Foundation.
- Smirnov, A. (1996). Understanding justice in an Islamic context: Some points of contrast with Western theories. *Philosophy East and West*, 46 (3): 337 (14).
- Smith, A. [1776] (1966). *The wealth of nations*. E. A. Seligman (ed.). (Vols. 2) London: J. M. Dent & Sons Ltd., Everyman's Library.
- Spiegel, H. W. (1971). *The growth of economic thought*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Stepan, A. (2000). Religion, democracy, and the "twin tolerations". *Journal of Democracy* 11 (4): 37-57.
- Sterba, J. P. (1992). Introduction. *Justice: Alternative political perspectives*. Belmont, California: Wadsworth Publications.
- Stiglitz, J. E. (1994). *Whither socialism?*. Massachusetts: The MIT Press.
- Sugden, R. (1992). Social justice. S. Hargreaves vd. (ed.), *The theory of choice: A critical guide* içinde. Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- Tahir'ül-Kadri, M. (1995). *Islamic philosophy of human life*. Lahore: Minhaj-ul-Quran Publications.
- Sterba, J. P. (ed.). (1992). The Nature of Justice (Nichomachean Ethics, çev.). *Justice: Alternative political perspectives* içinde. Belmont, California: Wadsworth Publications
- The Alim for Windows Release 4.5 (1986). ISL Software Corporation, USA and Canada.
- Tinder, G. (1989). Can we be good without God?. *Atlantic Monthly*, 264 (6): 69-85.
- Usher, D. (1992). *The welfare economics of markets, voting and predation*. Manchester: Manchester University Press.
- Wells, H. G. (1961). *The outline of history*. London: Cassell & Company Ltd.
- Zarka, A. (1980). Islamic economics: An approach to human welfare. K. Ahmad (ed.). *Studies in Islamic Economics* içinde. Leicester, UK: The Islamic Foundation.

Dizin

A

adalet 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88

adalet ilkeleri 5, 23, 24, 26, 27, 50, 77

adalet teorileri 6, 47, 49, 71, 74,

adaletsizlik 39, 41, 63, 82

Aristoteles 6, 7, 9, 12, 48, 68, 71, 82, 84

Augustine, St. 5, 11

B

Batı 2, 14, 51, 52, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 79, 83

Batılı 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 40, 42, 44, 46, 47, 48, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 62, 67, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 86, 88

Batılı perspektifler 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 40, 42, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 62, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 86, 88

Belirsizlik 56, 84

Bentham, Jeremy 27, 28, 30

birey 9, 13, 15, 16, 20, 25, 27, 30, 32, 34, 40, 43, 50, 56, 68, 73, 76, 78, 79

C

Chapra, M. Umer 59, 63, 84

cehalet 24, 67, 72

D

devlet 7, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 18, 22, 32, 39, 49, 53, 55, 60, 62, 63, 72, 73, 74, 75, 77, 81, 84

doğa 7, 8, 12, 28, 42, 52, 53, 57, 68, 82, 84

Doğu 1, 14, 51, 52

Doğu-Batı 2

Dworkin, Ronald 27

E

Eflatun 6, 7
 erdem 7, 8, 10, 12, 14, 23, 41, 42,
 46, 78
 etik 9, 11, 13, 27, 33, 34
 evrensel 9, 22, 52, 59, 79, 82
 eşitlik 1, 6, 8, 9, 13, 20, 22, 23, 24,
 25, 27, 30, 41, 46, 48, 49, 50,
 52, 55, 62, 78, 79, 81
 eşitsizlik 24, 25, 27, 30, 39, 81

F

faiz 56, 73
 faydacılık 27, 33, 35, 84
 faydacı adalet 27
 Friedman, Milton 20, 77

G

garar 71, 77, 82, 84
 Gazzâli 44, 71
 Gellner, Ernest 70
 Grotius, Hugo 15, 83

H

hakkaniyet 23, 24, 26, 27, 40, 41
 Hayek, Friedrich 20, 77
 hisbe 74
 Hobbes, Thomas 2, 15, 68, 84
 hristiyanlık 11, 56, 68, 70, 71, 73,
 78
 hümanizm 14

İ

ihsan 41, 46, 47, 51, 59, 62
 İsa Mesih (a.s) 10, 11, 12, 69, 82
 İslami 2, 6, 8, 10, 12, 13, 14, 16,
 18, 20, 22, 24, 26, 28, 30, 32,
 34, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
 61, 62, 63, 67, 68, 70, 72, 74,
 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84,
 86, 88

İslami adalet 37, 39, 41, 43, 45,
 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61,
 63, 74

İslami perspektif 72, 76

J

Justinian 5, 14

K

kamu malları 18, 30, 31, 75, 76
 Kant, Immanuel 22
 kapitalizm 20, 21
 kutsal 22, 53, 57, 69, 74

L

laiklik 74
 laissez-faire 20, 21, 30, 31, 32
 liberal refah 22, 73, 81
 liberalizm 15, 22, 72, 74
 liberter 16, 18, 20, 71, 72, 73, 76
 liberteryenizm 15, 20, 71
 liberteryen 17, 19, 21, 22, 27, 77
 Locke, John 17, 84, 85

M

MacIntyre, Alasdair 10, 12, 84
 Marx, Karl 21
 medeniyet 1, 2, 70
 metafizik 22, 44, 78, 82
 Mevdûdî, Ebul Ala 43, 62, 87
 Mill, John Stuart 30, 31
 modern 6, 13, 71, 73, 74, 78, 87
 modernite 2, 15

N

normatif 17, 20, 34
 Nozick, Robert 17, 18, 20, 77

Ö

Ömer İbn Hattab 54

P

Pigou, Arthur Cecil 32, 33
 Platonik 7, 68
 Platon 7
 Pufendorf, Samuel von 15, 84

R

Rawls 23, 24, 25, 26, 27, 72, 73,
 78, 81, 87
 riba 51, 82
 Ricardo, David 31
 Roma 10, 11, 13, 14, 70

S

seküler 1, 48, 69, 71, 74, 78
 Sen, Amartya 6, 16, 20, 21, 29, 34
 Sidiqi, Muhammad Nejatullah 44,
 59, 60
 Sidgwick, Henry 31, 32
 Smith, Adam 19, 87, 88
 sosyalist 21, 22, 31, 35, 71, 73
 sosyalist adalet 21, 72
 sosyalizm 26, 31, 77
 spekülasyon 73, 82

Spinoza, Baruch 15
 Spinoza 15

Ş

Şâtibi 44
 Şeriat 43, 44, 47, 49, 53, 54, 55,
 71, 84

T

Tahirü'l-Kadri 45
 Tanrı'nın Şehri (Del Civitas Dei) 11
 tevhid 48, 51
 Aquinas, Thomas 12, 15

V

vahiy

Y

Yunan felsefesi 68

Z

Zarka, Anas 44
 zekât 60, 62, 73, 77

Zafar Iqbal

Adalet: İslamî ve Batılı Perspektifler

Bu kitap adaletle; denge, uyum ve barışın yeniden tesis edilmesine yönelik bir toplumsal düzenin taslak planıyla ilgilidir. Tarihsel olarak bu soruyu aydınlatan iki düşünce okulu, dini okul ve seküler okul kitaptaki tartışmanın zemini oluşturmaktadır. Kitapta dini okulun ana çerçevesi İslam tarafından çizilirken, seküler okul bu konudaki entelektüel tartışmanın yönünü belirlemede en etkili olduğu düşünülen adaletle ilgili eski ve çağdaş seçilmiş görüşlerle temsil edilmektedir.

Yazar, Batılı ve İslamî perspektifleri türetmek için kullanılan sezgisel yöntemleri atlayıp meselenin temeline, yani bu gibi düşünce akışlarındaki siyasi, iktisadi ve sosyal organizasyon için ileri sürülen ilkelere odaklanmıştır. Bu çeşitli ilkeler eleştirel bir biçimde incelendikten sonra dini ve seküler görüşler arasındaki bir karşılaştırma, İslamî konunun objektif bir değerlendirmesi için zemin hazırlanır. Bu değerlendirme ile yazar adalet konusundaki rakip perspektiflerin artıları ve eksileri üzerine derinlemesine, nüfuz edici ve zaman zaman nefes kesen argümanlarının zirvesini teşkil eder.

