

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>

Çokkültürlülük

ve Sosyal Adalet • Ali Şafak BALI



Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet

"Öteki" ile Barış İçinde Yaşamak

Ali Şafak BALI



HM
671
.B35
2001

Gi
bevi

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

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE S O S Y A L A D A L E T

“ÖTEKİ” İLE BARIŞ İÇİNDE BİRLİKTE YAŞAMAK

Ali Şafak Balı, 1964 Boyabat doğumlu. İlk ve orta öğrenimini Anadolunun çeşitli il ve ilçelerinde, yüksek öğrenimini Ankara'da Hukuk Fakültesinde tamamladı. Sırasıyla A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, A.Ü. Hukuk Fakültesi ve S.Ü. Hukuk Fakültelerinde çalıştı. 1993-1997 yılları arasında İngiltere'de Sussex Üniversitesinde elinizdeki çalışmaya da temel teşkil eden bilimsel araştırmalar yaptı. Halen S.Ü. Hukuk Fakültesinde, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi derslerini anlatmaktadır. Bir taraftan da, ileride üç cilde tamamlamayı düşündüğü temel bir eserin ilk cildi olarak tasarladığı "Hukuk Kavramı" isimli kitabının araştırmalarını sürdürmektedir.

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE S O S Y A L A D A L E T

“ÖTEKİ” İLE BARIŞ İÇİNDE BİRLİKTE YAŞAMAK

Ali Şafak Balı

Çizgi Kitabevi Yayınları

Çizgi Kitabevi Yayınları 32
Bilim Toplum Siyaset 8

Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet
“Öteki” ile Barış İçinde Birlikte Yaşamak
Ali Şafak Balı

Genel Yayın Yönetmeni
Seyhan Kurt

Teknik Sorumlu
aBa

Kapak Tasarım
Harun Yıldız

Ofset Hazırlık - Baskı:
Sebat Ofset Matbaacılık 0 332 342 01 53

© Çizgi Kitabevi Yayınları

Birinci Basım Eylül 2001

ISBN 975-8156-40-3

ÇİZGİ KİTABEVİ YAYINLARI
Mimar Muzaffer Cad. Kitapçılar Çarşısı P. 21 Zafer Alanı
0 332 353 10 22 – 350 23 55 Konya
www.cizgikitabevi.com

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

Sengili ve çok fedakar aileme...

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	11
GİRİŞ: ÇERÇEVE	15
GENEL BAKIŞ	15
KAPSAM VE İNCELEME ALANI	26
BİRİNCİ BÖLÜM: ADALET KAVRAMI VE SOSYAL	
ADALET	35
ADALET KAVRAMI, TÜRLERİ VE BELİRME	
BİÇİMLERİ	35
ADALET KAVRAMI	35
Kavram ve Tanım Sorunu.....	35
Etimolojik Açıdan Adalet	54
Felsefi Bakış I: Epistemolojik açıdan adalet	60
Adalet Fikri - Adaletsizlik Olgusu.....	64
Eleştiri: Adaleti salt bilgi kuramı çerçevesinde	
kavramak zordur.....	69
Felsefi Bakış II: Kavram olarak adalet ve kavrayış	
olarak adalet.....	74
İdealist Yaklaşım	74
Realist Yaklaşım	76
Varlık Olarak Adalet: Soyut Fikir ya da	
Somut Talep?	79
ADALETİN TÜRLERİ	83
ADALETİN BELİRME BİÇİMLERİ.....	90
Adalet ve eşitlik	90
Adalet ve özgürlük	96
Adalet ve fayda.....	100

SOSYAL VE SİYASAL DÜŞÜNCE TARİHİNDE ADALET	103
İLK ÇAĞ DÜŞÜNCESİNDE ADALET.....	103
Sokrates ve Erdem Olarak Adalet	103
Stoa Felsefesi ve Adalet	106
Sofistler ve Güç Olarak Adalet	107
Aristoteles ve Eşitlik Olarak Adalet	113
ORTA ÇAĞ DÜŞÜNCESİNDE DİN VE ADALET	121
AYDINLANMA FELSEFESİ: SOSYAL SÖZLEŞME TEORİLERİ VE ADALET	125
FAYDACI TEORİLERDE ADALET.....	138
ÇAĞDAŞ ADALET TEORİLERİ.....	149
Rawls ve Hakkaniyet Olarak Adalet.....	151
Nozick ve Hakediş Olarak Adalet.....	161
Walzer ve Kompleks Eşitlik Olarak Adalet	169
 İKİNCİ BÖLÜM: ÇOĞULCU TOPLUM, ÇOĞULCU ADALET ANLAYIŞI.....	 183
ÇOĞULCU TOPLUMLARDA ADALET	186
ÇOĞULCU TOPLUM GERÇEĞİ	187
Kültür Kavramı.....	187
Dünya’da Kültürel Çoğulculuk Olgusu	194
Türkiye’de Çoğulculuk Gerçekliği	199
SOSYAL ADALET: BARIŞ İÇERİSİNDE BİRLİKTE YAŞAMANIN FORMÜLÜ.....	202
Adaletin Özü ve Yarışan Adalet Anlayışları.....	204
Yarışan Adalet Anlayışları Tutarlı Bir Normatif Çerçevede Nasıl Uzlaştırılabilir?	216
ÇOĞULCU (PLURALİST) ADALET ANLAYIŞI: ÜÇ ADALET ALANI.....	225
NİÇİN ÜÇ-BOYUTLU BİR ADALET ANLAYIŞI: İHTİYAÇLAR VE ALANLAR	229
Temel İhtiyaç Olarak Yaşam İdamesi ve Herkes İçin Minimum Refah (İyilik) Alanı	233
Temel İhtiyaç Olarak İyi Yaşam ve Topluluk Üyesi Olarak Bireylerin Refah Alanı.....	241
Temel İhtiyaç Olarak Güvenli Yaşam ve Vatandaş Olarak Bireylerin Refah Alanı	248

ALANLAR VE SOSYAL ADALET İLKELERİ.....	252
Herkes İçin Minimum İyilik Alanı ve Bu Alana Özgü Adalet İlkesi	252
Topluluk Üyesi Olarak Bireylerin İyilik Alanı ve Bu Alana Özgü Adalet İlkesi.....	262
Vatandaş Olarak Bireylerin İyilik Alanı ve Bu Alana Özgü Adalet İlkesi	275
SONUÇ	291
BİBLİYOGRAFYA.....	299

ÖNSÖZ

Günümüzde hemen her toplumda aslında özü itibarıyla birbirine sıkı sıkıya bağlı iki konu özellikle çok konuşuluyor: İnsan hakları ve çokkültürlülük. İnsan haklarının Onyedinci Yüzyıldan itibaren gündemi işgal etmesine rağmen, her geçen gün kendisine yeni hak kategorileri icat etmekle güncelliğini koruyabilme başarısı gösterdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. İşte, yeni hak kategorilerinden birisi ve belki de globalleşen dünyaya rağmen homojen bir ulusal kimlik oluşturmaya çalışan devletleri en çok endişeye sevk eden hak kategorisi azınlık haklarıdır. Aslında, genel olarak *insan* hakkından bahsedildiğinde, ayrıca kadın, çocuk, işçi-emekçi hakları gibi sosyal-sınıfsal hak kategorileri ya da etnik ya da dinsel temelli gruplar için öngörülen topluluk hakları gibi sosyal-kültürel hak kategorilerinden bahsetmenin bir anlamı var mıdır? Bize göre, insan hakları söylemi herhangi, benim gibi sizin gibi bir *insan* modeli yerine, hem özgür hem de *rasyonel* bir *birey* modeli üzerine inşa edilince, böylece tanımlanan *birey* dışındaki *insanları* da bu haklardan yararlandırabilmek için sürekli yeni hak kategorileri oluşturmak kaçınılmaz hale gelmiştir.

Bu çalışmada, böyle bir tartışmaya doğrudan

müdahil olmak niyeti asla taşınmıyor. Çünkü, bu tartışma hem bu çalışmanın amacı, hem de boyutunu ciddi biçimde tehdit eder niteliktedir. Şu halde bu çalışmanın amacı nedir, neyi ele alacaktır? Burada, özetle çağımız toplumlarında yaşanmış ve yaşanmakta olan kültürel çatışmaların ortaya çıkardığı toplumsal sorunların birer adalet sorunu olduğu veya en masum bakışla böyle algılamak gerektiği varsayımından hareketle, bunlara sosyal barışı ve siyasal birlikteliği tehdit etmeyecek bir çözüm bulunabilir mi temel sorunu cevaplanmaya çalışılacaktır.

Adalet hakkında söz söylemek hem çok kolay hem de çok zordur. Neyin adaletsiz olduğunu belki hepimiz kolaylıkla söyleyebiliriz ama eğer birisi bize nedir adalet diye soracak olursa, sanırım çoğumuz duraksar, verecek cevap bulmakta güçlük çekeriz. Bu yüzden, bu kitapta öncelikle adalet kavramı ve kavrayışları üzerinde durarak, onun günlük dildeki kullanımından epistemolojik çözümlemesine, eşitlik, özgürlük gibi kavramlarla akrabalığına ve nihayet siyaset felsefesi içerisindeki tarihi serüvenine yer verildi. Bu ilk bölümün amacı aslında adalet kavramının gerçekte ne olduğunu ortaya koymaya çalışmaktan ziyade, onu soyut biçimde teorik bir çözümlemeye tabi tutmanın reel dünyadaki sorunlara çözüm üretebilmek açısından anlamsızlığını ortaya koymaktı.

Daha sonraki bölümde bizi çalışmanın temel hedefine ulaştıracak sistematik adımlara yer verildi. Bu çerçevede öncelikle kültürel bakımdan çoğulcu toplum gerçeği ve bu tür toplumlara özgü adalet sorunları realist bir bakışla belirlenmeye çalışıldı. Sonrasında ise bu sorunların ortaya çıkmasına yol açan, en azından bunu engelleyemeyen geleneksel siyaset teorileri ve uygulamaları dışında bir çözüm bulunup bulunamayacağı tartışıldı. Son tahlilde bu çözü-

mün çoğulcu bir adalet anlayışını geliştirmekten geçtiği düşüncesinden hareketle günümüz toplumlarına özgü bir adalet anlayışının asgari teorik temelleri belirlenmeye çalışıldı.

Elinizdeki kitabı okuyup bitirdiğinizde, hayal kırıklığına uğramanız sürpriz olmayacaktır. Çünkü çalışmaya gerçekçi bir bakış açısı hakim kılınmaya çalışıldığı, başka bir söyleyişle *mucize üretmek* gibi bir hayal peşinde koşulmadığı için burada söylenenlerin pek çoğu size makul görünecek, bir orijinallik bulmakta güçlük çekeceksiniz. İşte aslında tam da bu husus çalışmanın orijinallliği olarak görülmelidir. Çünkü gerçekçi bir çözüm önerisi, teorik çalışmalarda orijinallik adına genellikle yapıldığı gibi insanların kolayca benimseyemeyeceği, kendisine yabancı hissettiği, teoride rasyonel ve tarafsız olmakla birlikte (ve üstelik tam da bu yüzden), sorunlarla bire bir yüzleşen, onlara pratik çözümler üretmek zorunda olan bireylere ve/veya siyaset pratisyenlerine hitap etmeyen bir fikirler demetini ortaya koymaktan daha orijinal bir yaklaşımdır.

Bu çalışmanın uzun süren yazımı aşamasında çok değerli akademisyenlerle yaptığım fikri tartışmalar hem fikirlerimin olgunlaşması, hem de aşırılıklarının yumuşaması anlamında çok önemli bir katkı sağladı. Ancak itiraf etmeliyim ki, özellikle çalışmanın ana fikrine yönelik eleştirilerin pek çoğunu *şimdilik* gözardı etmeyi tercih ettim. Bu tavır kesinlikle yöneltilen eleştirilerin haksızlığından kaynaklanmıyor. Aksine, çalışmanın bu eleştirileri hak etmiş olmasını bizatihi değerli görmem beni onu olduğu gibi yayınlamaya sevketti. Özetle bu çalışmada şu haliyle bazı ciddi eksikliklerin olduğunu farkındayım. Buna rağmen yayınlarken amacım, ileri sürdüğüm fikrin orijinal haliyle bir an önce her kesimden okuyucuyla buluşmasını sağla-

mak ve böylece revize edilmeden önce olabildiğince farklı açılardan eleştiriye maruz kalmasına zemin hazırlamak. Sanıyorum ki, gelecek ciddi eleştirilerden her biri bana, bu çalışmanın özünün sağlamlaştırılması bakımından yeni ve sağlam dayanak noktaları temin edecektir.

Burada son olarak, bir doktora tezi olarak da sunulan bu çalışmayı başından sonuna dikkat ve özenle okuyup, eksiklikleri konusunda beni ısrarla uyaran, paha biçilemez eleştirileriyle ufkumu genişleten Sayın Prof. Dr. Mustafa Erdoğan, Prof. Dr. Atilla Yayla, Prof. Dr. Zehra Odyakmaz, Prof. Dr. Hayati Hazır ve Yrd. Doç. Dr. Zühtü Arslan'a minnet ve şükran duygularımı sunmak istiyorum. Çalışmanın temel tezini oluşturan bölüm, İngilteredeki araştırmalarım esnasında çeşitli vesilelerle Prof. Dr. David Miller, Dr. Andrew Chitty, Dr. Luke Martell, Dr. Glen Newey tarafından da dikkatle okundu ve eleştirildi. Eleştirilerinden olağanüstü yararlandım ve halen Dr. Chitty ile çalışmanın temel tezini geliştirme konusunda birlikte bir çabanın içerisindeyiz. Hepsine yürekten teşekkür ediyorum. Uyarılarına rağmen eksik bıraktığım hususlar için, öncelikle ismini saydığım tüm bu saygın akademisyenlerden özür diliyorum... Her türlü eksikliğin sorumluluğu yalnızca bana aittir.

abali@selcuk.edu.tr

Ağustos 2001, Konya

G İ R İ Ş: ÇERÇEVE

*Ne güneşin doğuşu, ne de güneşin batışı
adaletin tecellisi kadar hayranlık vericidir.*

Aristoteles, Nikomakhos'a Etik

GENEL BAKIŞ

Sosyal adalet, özellikle geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren bütün dünyada üzerinde çok konuşulan, siyasi hedefleri ne olursa olsun, amatör ya da profesyonel pek çok politikacı tarafından övgüyle bahsedilen, içerikten yoksun¹ olmakla birlikte kendine has büyüğü olan, efsunkar bir kavramdır. Günümüzde, "sosyal adaletle karşı çıkmak entelektüel olarak da politik olarak da intihara kalkışmak gibidir. Sosyal adaletçi olmayan, onu savunmayan aydın da, siyasal ve ideolojik hareket de yok gibidir."² Belki de bu tılsımı yüzünden sosyal adalet ülkemizde de son dönemlerin en popüler kavramlarından biri olmuştur. Özellikle seçim öncesi dönemlerde politikacılarımızın oldukça rağbet ettiği en önemli klişe-vaatlerden biri sosyal adaletin gerçekleştirileceğidir.

Gerçekten de, 1960'lı yılların sonlarından itibaren

¹ Flew, A. (1997), "Social Justice Isn't Any Kind of Justice", *Liberal Düşünce*, Cilt 2, Sayı 6, Bahar 1997 içinde, s. 55.

² Yayla, A. (2000), *Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi*, 2. Baskı, Ankara 2000, s. 178.

sağcı ya da solcu, liberal ya da sosyal demokrat pek çok aydın ve/veya siyasetçi, ülkemizde sosyal adaletin bulunmadığından, adaletsizlik ve eşitsizliklerin arttığından bahsederek prim toplamış; bu adaletsizlik ve eşitsizliklerin ortadan kaldırılması ve böylece, “sosyal adaletin tesis edilmesi” gerektiğine inandıklarını belirtmişlerdir. Ne var ki, son otuz-kırk yıldır bu yönde yapılan teorik çalışmalara ve siyasi iktidarların uygulamalarına baktığımızda sosyal adaletin aslında Flew’un belirttiği gibi içerikten yoksun bir klişe olmaktan öte işlevi olmadığı kanısına kapılabiliriz. Çünkü, ülkemiz sosyal bilim literatürüne baktığımızda birkaç yıl öncesine gelinceye kadar sosyal adalet konusunda hemen hiçbir akademik çalışmanın yapılmadığını görürüz. Yani, politikacılar arasındaki popüleritesine karşın, sosyal adalet, bir siyaset felsefesi kavramı olarak akademisyen ve aydınlar arasında aynı ölçüde rağbet görmemiş, son zamanlara kadar bilimsel ve akademik düzeyde ciddi bir çalışmaya konu yapılmamıştır. Yine uygulamaya baktığımızda da sosyal adaleti gerçekleştirme adına ciddi adımlar atıldığını söyleyebilmek çok zordur. Hem 1961, hem de 1982 Anayasalarında “sosyal” sıfatı ile birlikte anılan devletimizin, 1961 Anayasasında açıkça ismen, 1982 Anayasasında ise dolaylı ifadelerle “sosyal adalet” idealini gerçekleştirmek amacını güttüğü belirtilmiş olmasına rağmen, bu dönem boyunca işbaşına gelen iktidarların uygulamaları ile beliren bugünün sosyo-ekonomik manzarası kesinlikle “sosyal adaleti” yansıtan bir durum olarak nitelenemez.³ Gerçekten

³ Bunun aceleyle ulaşılmış görünen spekülative bir yargı olduğunun farkındayız. Ancak ne var ki bunu söylemek için sosyal adaletin ya da adaletin tam olarak ne anlama geldiğini bilmeye bile gerek olmadığını rahatlıkla söylemek olanağı vardır. Hatta, yine spekülative olmakla birlikte kolaylıkla yadsınmayacak bir iddia olarak, ül-

de, ülkemizde ekonomik hayatta 1960'larda mevcut olan ve sosyal adalet fikrinin 1961 Anayasasına girmesine yol açan sorunlar halen güncelliğini korumaktadır. Örneğin, işsizlik, hayat pahalılığı, çalışanlar arasındaki gelir uçurumları artmıştır. Çalışanların aldıkları ücretten memnuniyetsizlikleri, ekonomik ve sosyal güvencelerden yoksunluğu büyük ölçüde sürmektedir. Kamu çalışanları arasında sosyal ve ekonomik haklara sahip olmak bakımından eşitsiz uygulamalar hala ciddi biçimde şikayet konusu olmaktadır.

Bütün bunların ötesinde bugün ülkemiz çok ciddi bir ekonomik kriz yaşamaktadır. Ancak temel sorun, sadece ekonomik eşitsizlikler, istikrarsızlık ve krizlerden ibaret değildir. Ekonomik hayatın yanısıra sosyo-kültürel ve politik hayata ilişkin olarak da Türk toplumu pek çok sorunla karşı karşıya bulunmaktadır. Bu ülkede 15 yılı aşkın bir süre "bölücü terör" adı verilen, ülkeye hem insan hayatı, hem ekonomik maliyet, hem huzur ve güven, hem siyasi istikrar, hem de insan hakları bakımından önemli zararlar veren bir çatışma yaşanmış ve bunun etkileri hala hissedilmektedir. Ayrıca bu ülkede yine "şeriat" denilen ve ülkeyi "ortaçağ karanlığına sürükleyecek" potansiyel bir tehdidin varlığından bahsedilmektedir. Yine, insan hakları ihlallerinin, demokrasiye geçiş sıkıntılarının varlığından, düşünce ve düşünceyi ifade etme özgürlüğünün bulunmadığından, siyasal katılma yollarının tıkalı olduğundan, sivil toplum örgütlerinin etkisizliğinden, yargının bağımsız olmadığından, tekelci medyanın mevcudiyetinden yakınılmaktadır. Siyasi

kemizin şu anki şartlarının adaletten ne anlaşılması değil, ne *anlaşılması* gerektiğine iyi bir örnek teşkil ettiği bile söylenebilir. Çünkü, açıklanacağı üzere bugün ülkemizde ne siyasal karar alma mekanizmaları ne de ekonomi ve hukuk sistemi tutarlı ve istikrarlı bir yapıya ve işleyişe sahiptir.

partiler kapatılmakta, periyodik olarak af yasaları çıkarılmakta, suçlular, vergi borçları, öğrenim kurumlarında başarısız olan öğrenciler, disiplin cezası almış memurlar sık sık affedilmektedir. Kamu ihaleleri ile rüşvet ve yolsuzluklar paralel anılmakta, her ihale sonrasında "ihale yolsuzlukları ve skandal söylentileri" ortalığı kaplamaktadır. Sermayenin rengi tartışılmakta, bankacılık sektöründe ciddi krizler yaşanmaktadır. Devletin en önemli sosyal hizmet kurumları bazılarının haksız çıkar kapısı olmaktan öte işlev göremez hale gelmiştir. Toplumda ne yasamaya, ne yürütmeye, ne de yargıya güven kalmıştır. Vatandaş, politikacılardan dürüstlükten daha fazlasını beklememekte, devlet ile ilişkilerini asgari düzeyde tutmaya gayret etmekte, iyi işlemediği için yargıya gitmek yerine aralarındaki uyuşmazlıkları gayri-hukuki yollarla çözmeye çalışmaktadır.

Bütün bu sorunlar bir demokrasi, toplumsal barış, huzur ve güven sorunu olmalarının yanı sıra bir sosyal adalet sorunu olarak da algılanabilir. Çünkü sosyal adalet Barry'nin ifadesiyle, "ahlaki bakımdan daha iyi durumların üretilmesine fırsat verecek şekilde, toplumun yeniden düzenlenmesini talep eder."⁴ Özetle her sosyal adalet teorisi aynı zamanda bir adil toplum projesidir. Toplumdaki mevcut düzenin⁵ adaletli ya da adaletsiz olarak nitelendirilip-nitelendirilemeyeceğine ilişkin teorik tartışmaları hiç nazara almasak bile eğer bir toplumda hemen her birey ve çeşitli

⁴ Barry, N. (1997), *Komünizm Sonrası Dönemde Klasik Liberalizm*, Çeviren: M. Erdoğan, Ankara 1997, s. 84.

⁵ Toplumsal düzenler doğal hayatta egemen olan nedensellik kanunu çerçevesinde kendiliğinden gerçekleşen bir düzen niteliği taşımazlar. Toplumsal hayatta neden-sonuç değil, amaç-değer ilişkileri egemendir. Ancak bu noktada bu gerçeği bir an için göz ardı edebiliriz.

toplum kesimleri kendi durumları ve/veya sosyal kurumlardan şikayetçi ise, o toplum yapısının yeniden düzenlenmesi yönünde güçlü bir talebin varlığı rahatlıkla söylenebilir. Bunu ise, ancak eskisinden daha iyi ve (daha önemlisi) adil⁶ bir toplum tasarımı ile gerçekleştirmek mümkündür. Peki bunu kim sağlayacaktır? Yani adil bir toplumsal düzeni oluşturmak kimin görevidir? Bu soruya keşirme biçimde “devlet” diye cevap verilmesi gelenek halini almışsa da aslında bu doğru bir saptama değildir. Ancak, başka bir cevap için öncelikle sosyal adaletten ne anlaşıldığının açıklıkla ortaya konulması gerekmektedir. Bu yüzden, bu sorunun cevabını şimdi burada vermek gerçekten hem zor, hem de gereksizdir. Ancak, sanıyoruz ki, çalışmanın sonuna gelindiğinde bu soru dolaylı biçimde cevap bulmuş olacaktır. O halde, şimdi birincil hedefimiz, gerçekçi bir yaklaşımla sosyal adaletin ne olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Eğer bunu kısmen de olsa başarabilirsek (belirtilen sorunların çözümüne hizmet edecek bir ilkeler bütünüünün belirlenmesine imkan sağlayacak teorik bir zemin oluşturarak), adil bir toplum tasarımıdaki ilk adımı da atmış sayılabiliriz.

Bu bağlamda ele alındığında, şimdilik, sosyal adaletin toplumun gerek siyasal, gerek ekonomik, gerekse hukuksal anlamda yeniden yapılanmasında daima göz önünde bulundurulması gereken sosyal bir ideale karşılık geldiği söylenebilir. Toplumumuzda (adı konulmamış olsa da) bu yönde bir talebin mevcut olduğunu söylemiştik. Son

⁶ Burada *iyi* ve *adil* kelimeleri ilk bakışta birbirlerinden farklı gibi görünmekle birlikte, etik bir değer olmak bakımından adaletin *iyilik* kavramı çerçevesinde anlaşılmasında bir çelişki veya tutarsızlık yoktur.

yıllarda ortaya atılan ikinci cumhuriyet tartışmaları, çoğulcu ve katılımcı demokrasiye geçiş talepleri, başkanlık sistemine yönelik istemler, devletin küçültülmesi yönündeki argümanlar⁷ siyasal alandaki yeniden yapılanma ihtiyacının işaretleri olarak alınabilir. Yine ekonomik alandaki reform niteliğindeki değişiklik talepleri ve bu doğrultuda atılan adımlar da toplumumuzdaki daha iyi işleyen bir ekonomik sistem arzusunun yansımaları olarak değerlendirilebilir. Nitekim anayasa değişikliği yönündeki arayışlar, Ceza Kanunu, Siyasi Partiler Kanunu, Medeni Kanun, Vergi Kanunları ve daha pek çok temel nitelikteki kanunlarda yapılan ve yapılması öngörülen değişiklikler ise ülkemizin hukuk alanında da ciddi bir revizyon ihtiyacı içerisinde bulunduğunun göstergesi sayılabilir. Bugün artık, Türkiye'nin Avrupa birliğine tam üyelik statüsünün onaylanması süreci ile birlikte, bu değişiklik beklentilerinin pek çoğunun karşılanmasının bir temenniden öte, zorunluluk halini aldığı da söylenebilir.

Peki sosyal adaletin tüm bu arayışlardaki rolü ne olacaktır? İşte bu çalışma boyunca bu sorunun cevabını siyaset teorisi çerçevesinde, tarihi ve sosyolojik verileri göz ardı etmeksizin vermeye çalışacağız.

Burada, yukarıdaki soruyla da ilgili olarak son olarak tartışılması gereken başka bir temel sorun devletin yapısı ile ilgilidir. Acaba sosyal adaletin gerçekleştirilmesi için atılacak adımlarda devletin rolü ne olacaktır? Devletin sosyal devlet ya da sosyal refah devleti olarak adlandırılan bir hüviyete bürünmesi gerekli midir? Çağdaş devlet, vatanda-

⁷ Bunlardan bazıları ilk bakışta sosyal adaletin amacı ve işlevine ters görünse bile sosyal adaleti sosyalist adalet olarak algılamadığımızı göstermek açısından oldukça elverişli örneklerdir.

şının refahı için ya da kaynakların yeniden dağıtımı amacıyla ekonomik hayat ve üretim araçlarının kontrolü başta olmak üzere, kamusal alanın tümüne müdahale etmeli midir? Bu amaçla, eğer gerek duyarsa kişi hak ve özgürlüklerine müdahale edebilmeli, onları kısıtlayabilmeli midir? Bu soruların cevabı daha sonraki bölümlerle yeri geldikçe ayrıntılı olarak verilecektir. Burada şu kadarını belirtelim ki, sosyal adalet sosyal devletin bir ürünü değildir. Tam aksine sosyal devlet, sosyal adaletin bir aracı, bir uygulama modeli olarak ortaya çıkmıştır⁸ ve sadece pek çok modelden biri olarak görülmelidir. Yani, sosyal adalet gerçekleşmek için sosyal devlet olarak nitelenen bir aygıt gereksinim duymaz. Yine sosyal devletin fonksiyonu olarak görülen sosyal ve ekonomik hakların tümünün aktif olarak sağlanması da bizatihi devletin ödevi olarak algılanmamalıdır. Bunun ötesinde sosyal adaleti de sadece bu tür hak ve ödevlerin sağlanmasından ibaret görmemek gerekir. Özetle, sosyal adalet sosyalist adalet demek değildir. Bir toplumun adil sayılabilmesi için o toplumda kamusal diyebileceğimiz tüm faaliyetlerin devlet eliyle yürütülmesi gerekmez. Hatta bizim ülkemizdeki (*hantal*) yapısıyla sosyal devletin, sosyal adaletin gerçekleşmesinin önünde ciddi bir engel teşkil ettiği bile iddia edilebilir. Bu bağlamda, liberal sistemin de kendine özgü bir sosyal adalet anlayışına sahip olabileceği ve “bu sistemin iyi işletilmesi halinde liberal çerçevede adil ve dinamik bir toplumsal yapının ortaya çıkmasının bir ütopya” olmayacağı söylenebilir. Böyle bir sistemde, devletin rolü oyunun kurallarını koymak, monopolleri engellemek ve özgürlüklerin korunmasına özen göstermekle sınırlı

⁸ Bkz. Honoré, A.M. (1962), “Social Justice”, *McGill Law Journal*, Cilt 8, Şubat (February) 1962 içinde, s. 77.

olmakla birlikte, bu sayede güçsüzler güçlülere karşı korunacağından sosyal adaleti yansıtan bir toplumsal yapı da kendiliğinden ortaya çıkacaktır.⁹ Dolayısıyla, sosyal adaleti sosyal devlet kavramı ile özdeşlik içerisinde değil, bağımsız düşünmekte fayda vardır. Yani, sosyal adalet denildiğinde, sadece ekonomik değeri haiz zenginliklerin devlet eliyle dağıtılması ile sınırlı bir paylaşım ilkesi anlaşılmamalı, bunun ötesinde insan hak ve özgürlüklerinin bir güvencisi olan, insanların toplumsal hayatın her alanında ve her aşamasında hem birbirlerinden hem de devletten talep edebilecekleri haklarını tespit eden ilke ve prensipler bütünü anlaşılmalıdır. Bu anlamda ele alındığında sosyal adaletin, başkalarının haklarının ihlal edilmemesi koşuluyla bireysel özgürlüğü temel ilke sayan liberal teori ile de bağdaşabileceği söylenebilir.

Özetle bu çalışmadaki temel amacımız, ülkemizde kendisine pratikte çok ihtiyaç duyulduğuna inanıldığı halde, gerek pratik ve gerekse teorik platformlarda fazla tanınmayan sosyal adalet kavramını, ilk planda en azından teorik bazda tanımaya ve tanımlamaya çalışmak, daha sonra ise, çağdaş demokratik bir toplumda (ki bu sosyolojik bakımdan çoğulcu bir topluma karşılık gelmektedir) nasıl bir somut görünüme sahip olabileceğini tartışmaktır.

Buraya kadar kısmen sosyal adalet kavramının önemine işaret ettik. Ancak hala tercih sebebimizi tam olarak açıklayamadık. Niçin 'sosyal adalet'? Başlamadan önce bu soruya da birkaç cümle ile cevap vermek gerekir. Hemen belirtmelidir ki, *adalet* idesini tartışmak yerine, *sosyal adale-*

⁹ Türkkan, E. (1999), "İktisadi Liberalizm, Sosyal Adalet ve Demokrasi", Yayla, A (Editör), *Sosyal ve Siyasal Teori:Seçme Yazılar*, 2. Baskı, Ankara 1999 içinde, s. 378-379, 380.

ti inceleme konusu yapmak, bu ikisi arasında bir karşıtlık ilişkisini vurgulamak amacını gütmemektedir. Klasik liberallerin ileri sürdüğü gibi, belki klasik liberalizmin adalet anlayışı ile (teknik anlamda) *sosyal adalet* fikri arasında bir karşıtlık ilişkisi bulunabilir.¹⁰ Ancak bizim ele aldığımız anlamda sosyal adalet, sosyalizmin adalet anlayışı diye özetlenebilecek klasik liberalizmin tümüyle reddettiği adalet anlayışı değildir. Biz bu çalışma boyunca sosyal adalet tabirini daha ziyade, soyut adalet idesinin belli yer ve zaman koşullarındaki somut görünümüne işaret etmek yani bir bakıma “*toplumda adalet*” ifadesini karşılamak üzere kullanmaktayız. Dolayısıyla soyut adalet kavramı, hangi temel ilkeler çerçevesinde açıklanabilirse, burada ele alındığı biçimiyle sosyal adalet anlayışı da aynı temel ilkeler çerçevesinde somut içeriğe kavuşturulabilir. Yani, sosyal adalet, eşitlik ilkesi olduğu kadar, özgürlük ilkesi üzerine de temellendirilebilir. Bu bakımdan sosyal adaleti, kısaca, *adil* olarak nitelendirilebilecek bir toplumsal yapının şekillenmesinde esas alınması gereken ilkeler bütünü olarak görebiliriz.

Çağdaş siyaset felsefesi incelemelerinin pek çoğunda sosyal adalet, siyasi ya da hukuki nitelikteki farklı adalet türlerinden sadece biri olarak açıklanmak yerine, bunları kapsayan, genel adalet ilke ve prensipleri bütünü olarak algılanmaktadır. Örneğin, sosyal adalet ile hukuki adalet

¹⁰ Bu konuda özellikle son dönem düşünürlerinden Hayek’in iki kitabı dikkat çekicidir: Hayek, F. H. (1995), *Kanun Yasama Faaliyeti ve Özgürlük, Cilt II, Sosyal Adalet Serabı*, Çeviren: M. Erdoğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 1995, özellikle s. 93-138 (Dokuzuncu bölüm); (1999), *Kölelik Yolu*, Çeviren: T. Feyzioğlu / Yıldırım Arsan, 2. Baskı, Ankara 1999, Ayrıca bkz., Yayla, A. (2000), *Özgürlük Yolu Hayek’in Sosyal Teorisi*, 2. Baskı, Ankara 2000.

ilişkisini inceleyen Sadurski'ye göre, sosyal adalete ilişkin önceden kabul edilmiş bir takım yargılar (prensipler) bulunmazsa hukuki adalet ilkelerinin ayakta kalması da mümkün değildir.¹¹

Sosyal adalet kavramı ilk olarak sanayi devrimi sonrasında telaffuz edilmeye başlanmakla birlikte, teorik açıdan yoğun olarak tartışma konusu olması II Dünya Savaşı sonrasına, hatta 1960'lı yıllara rastlar. Bu yıllarda sosyal ve siyasi felsefecilerin pozitivist düşüncüyü terk ederek yeniden normatif sorunlara ilgi duymaya başlamasıyla birlikte sosyal adalet konusuna olan ilgi de artmış ve kavram çok çeşitli açılardan ve farklı boyutlarıyla ele alınmaya başlanmıştır. Liberal, liberteryen, komüniteryen, feminist, faydacı, Aristocu, Hegelci, Kantçı yaklaşımlar bunlara örnek gösterilebilir.¹² Özellikle Amerikan siyaset felsefecilerinden John Rawls'un 1971 yılında yayınlanan '*A Theory of Justice*'¹³ (Adalet Teorisi) isimli eseri ile birlikte tartışma alevlenmiş, bundan sonraki tüm çalışmalar bu eser ekseninde gelişmiştir.

Dolayısıyla sosyal adalet kavramı, bütün dünyada (özellikle siyaset felsefesi alanında) son kırk yılın en çok ilgi

¹¹ Sadurski, W. (1985), *Giving Desert Its Due: Social Justice and Legal Theory*, Boston 1985, s. 261.

¹² Son yıllarda sosyal adalete ilişkin ortaya konulan farklı yaklaşımlarla ilişkin toplu bir değerlendirme ile ilgili olarak bkz. Miller, D. (1991) "Review Article: Recent Theories of Social justice", *British Journal of Political Science*, Cilt 21 içinde, s. 371 ve sonrası. Sosyal adalet teorileri konusunda genel bir değerlendirme ayrıca için bkz. Erdoğan, M. (1998), *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Yenilenmiş 2. Baskı, Ankara 1998, s. 71-90, 153-161. Yayla, A. (2000), *Liberal Bakışlar*, 2. Baskı, Ankara 2000, s. 79-87.

¹³ Rawls, J. (1972), *A Theory of Justice*, Cambridge 1972.

çeken tartışma konularından biri olmuştur. Ülkemizde de zaman zaman bu konuda siyasal ve bilimsel tartışmalar yapılmış, münferit makaleler yazılmış olmasına rağmen, incelemeyi düşündüğümüz boyutta teorik bir çalışma mevcut değildir.

Tekrar belirtmelidir ki, bu çalışmada, teknik anlamda *sosyal* adaletin (ya da başka bir ifade ile mutlak eşitliği temel ilke olarak gören, sözgelimi sosyalist bir adalet anlayışının) savunusunu yapmayı değil, sosyal adaleti, toplumsal bir değer olarak ele almayı hedeflemekteyiz. Bu şu anlama gelmektedir: Sosyal adalet, herhangi bir dünya görüşünün (dini ya da ideolojik) adalet anlayışı değildir. Adındaki sıfattan belirlendiği gibi, topluma özgü bir adalet anlayışdır ve uygulandığı toplumdaki egemen dünya görüşü ya da görüşleri -bunlar her ne olursa olsun- ile bağdaşabilir bir nitelik taşımalıdır. Bu anlamda, örneğin, salt bir varsayım olarak, liberallerden oluşan bir toplumda, bireysel özgürlükler temelinde kurulmuş (ya da piyasa ekonomisinin hakim kılınması ile gerçekleştirilen); sosyalistlerden oluşan bir toplumda, eşitlik ilkesi üzerine temellenmiş bir toplumsal yapı sosyal adaleti yansıtan bir toplum yapısı olarak görülebilir. Bir başka genel ifade ile söylemek gerekirse, herkesin kendi inandığı ve tercih ettiği bir toplumsal yapıyı adil olarak nitelendireceği açıktır.¹⁴

Sorun böylesine yalın ortaya konulduğunda çözüm de oldukça kolay görünmektedir. Oysa bu yanıltıcıdır. Çünkü bu, içerisinde her bireyin ütopyasının gerçekleştiği bir toplum yapısı anlamına gelmektedir ya da benzer dün-

¹⁴ Bu konuda ayrıntılı ve tatminkar bir tartışma için bakınız Nozick, R. (1995), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1995, özellikle, s. 297 ve sonrası (Part III).

ya görüşleri ve tercihlere sahip bireylerden oluşan (homojen) bir toplumun ideal düzenini ifade etmektedir. Halbuki, günümüzde hiçbir toplum böylesine homojen yapıdaki (belli bir ideolojik, dini ya da ahlaki görüş etrafında kenetlenmiş) bir insan grubundan oluşmamaktadır. Yani realist bir bakışla, çağdaş toplumların hemen hiçbirinin aynı idealleri paylaşan bireyler ve insan gruplarından oluşmadığını söylemek gerekmektedir. Dolayısıyla, temel sorun, acaba çoğulcu toplumlarda adaleti yansıtacak toplumsal düzenin hangi ilkeler temelinde kurulacağıdır. İşte bu çalışmanın son bölümünde bu soruya, temel çizgileriyle de olsa, az çok belirgin bir cevap verilmeye çalışılacaktır. Toplumumuzdaki ekonomik sistemden başlayıp, hukuk sistemi ve siyasal sisteme yönelmiş bulunan ciddi boyutlu tüm eleştiri ve şikayetler dikkate alındığında, verilecek bu cevabın önemi ve gerekliliğinin, ayrıca uzun uzun tartışılmaya ve izaha ihtiyaç duymadığı açıktır.

KAPSAM VE İNCELEME ALANI

Sosyal adalet kavramı, soyut adalet idesi kadar olmasa da, çok geniş çerçeveli, çok boyutlu bir kavramdır. Uzun süre yeniden-dağıtımcı adalet (re-distributive justice) kavramı ile özdeş olarak anılan sosyal adaletle ilişkin çağdaş Batılı incelemelere bakıldığında, onun artık salt dağıtıcı adalet ilkesi olarak algılanmadığı, bunun yanı sıra, hukuki anlamda adalet anlamına gelen denkleştirici adaleti de kapsayacak biçimde anlaşıldığı belirtilebilir.¹⁵ Kısaca sosyal

¹⁵ Aslında sosyal adaletin, hukuki adaletten ayrı telakki edilmesi görüşünü savunan Miller bile "belli ahlaki düşüncelerin sosyal adalet ve hukuki adalet bakımından ortak" olduğunu kabul etmek gerektiğini itiraf etmektedir. Ona göre, "örneğin bir kimsenin sahip olduğu haklar, hem bu kişinin ne zaman ve nasıl cezalandırıl-

adalet, salt toplumdaki nimet ve külfetlerin dağıtımına ilişkin ilke veya ilkeleri belirleyen yeniden dağıtımcı bir adalet türü değildir. Aynı zamanda hukuk sisteminin oluşturulması ve değerlendirilmesinde, ekonomik sistemin işleyişine hakim olan ilkelerin tespitinde, siyasal yapının şekillenmesinde de kendisinden yararlanılabilecek bir adalet ilke ve idealidir.

Kaldı ki zaten adalet, başında “sosyal” sıfatı bulunmasa da sosyal nitelikte bir ide veya idealdir. Nitekim, tek bir insanın bulunduğu yerde adaletten ya da adaletsizlikten bahsetmek anlamsız olur. Adaletten bahsedebilmek için birden fazla insanın karşılıklı etkileşim içerisinde birlikte yaşadığı bir topluluğun mevcut olması gerekir. Çünkü adalet esas itibarıyla bir kimsenin diğerine karşı olan davranışını nitelendirir, yani toplum içerisindeki insanın davranışlarına atfedilebilecek bir niteliktir. Bu bakımdan Baldwin’e göre “sosyal” sıfatı boş ve anlamsızdır.¹⁶ Niteliği veya niceliği zaman zaman tartışma konusu yapılmış olmakla birlikte, sosyal adaletle konu yapılabilecek en temel sosyal birlikteliğin siyasal toplum olduğu genellikle kabul edilmektedir.

Buradan hareketle, soyut adalet idesi ile bizim ele al-

labileceği sorunu, hem de kendisine hangi sosyal hakların (social benefits) verilmesi gerektiği sorununa ilişkin bulunmaktadır.” Yine, bir kurum olarak hukukun adaletin her iki altbölümünün (hem sosyal hem de hukuki adalet) kapsamına dahil olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Dolayısıyla Miller kendi yaptığı ayrımın, sadece sosyal adalet kavramını analiz amacıyla yapıldığını, yoksa bu iki tür adaletin birbiriyle ilişkisiz olduğunu iddia etmek amacını taşımadığını söylemektedir. Bkz. Miller, D (1976), *Social Justice*, Oxford 1976, s. 23.

¹⁶ Baldwin, R.W. (1966), *Social Justice*, Oxford 1966, s. 1.

dığımız şekliyle sosyal adalet kavramı arasındaki farka da işaret edilebilir. Daha doğrusu, aşağıda ayrıca tartışma konusu yapılacak olmakla birlikte, sosyal adaletin soyut adalet idesinden çıkarılması gereken yerselleşmiş, kültürel öğelerle etkileşim içerisinde bulunması gereken, toplumdan topluma değişme gösterebilen bir sosyal ideale işaret ettiği belirtilebilir. Böylelikle biz, sosyal adalet nedir? sorusunu cevaplarken bir ölçüde hem soyut adalet idesinin tanım zorluğundan, hem de değerlerin objektifliği-rölatifliği tartışmasından kendimizi uzak tutmuş oluruz. Eğer daha başlangıçta evrensel bir adalet tanımı yapmaya çalışarak yola çıkacak olsaydık, aşağıda da başka vesilelerle tartışılacağı üzere, fazla başarı şansımız olmayacaktı. Oysa sosyal adaleti belli bir toplumun kültürel unsurları (bu toplumdaki mevcut yaşam biçimleri) ile yine o toplum üyelerince genel kabul gören etik değerlerin bir sentezi olarak algılamak, o topluma uygulanmak açısından daha elverişli bir adalet anlayışı geliştirilmesini olanaklı kılacaktır.¹⁷

Burada şu soru akla gelebilir: Böyle davranmakla daha başlangıçta değer rölativitesine saplanmış, evrensel nitelikteki değerlerin varlığına, bu arada adaletin etik değer boyutuna (dolayısıyla bugünün artık çok geniş kabul görmüş olan evrensel insan hak ve özgürlükleri söylemine) sırt çevirmiş olmuyor muyuz? Şüphesiz bu soru haklı bir sorudur

¹⁷ Dolayısıyla, bu çalışmadaki *sosyal* sıfatının geleneksel kullanımında olduğu gibi adaletin bir alt türünü nitelemekten ziyade onun yerselliğine ve somut görünümüne işaret edecek biçimde (toplumla ilgili, topluma ait şeklindeki) sözlük anlamına yakın bir kullanıma sahip olduğu tekrar vurgulanmalıdır. Sosyal sıfatı ile ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. Yayla (2000), *Özgürlük Yolu*, s. 184-186. Ayrıca, sosyal sıfatına ve sosyal adalet kavramına yönelik eleştiriler için bkz., Erdoğan (1998), s. 156-157

ve cevaplanması gerekir. Burada kısaca şunu söyleyebiliriz. Evet, ilk bakışta görünen odur. Yani sosyal adalet bir toplumun sosyal şartları ile etik değerlerin sentezinden çıkarılabilecek bir adalet anlayışıdır demek, onun rölatif bir kavram olduğunun kabulü anlamına gelmektedir. Ancak, bu doğrudan adalet değerinin objektivitesine indirilmiş bir darbe olarak algılanmamak gerekir. Olsa olsa adalet *kavramı* ile adalet *anlayışının* iki farklı şey olduğunun kabulü ve adalet kavramı yerine adalet anlayışına yönelmiş olmak anlamına gelir.¹⁸ Başka bir ifade ile bizim bu çalışmadaki amacımız soyut adalet idesini analiz etmek, ne olduğunu çözümlemek değil, ülkemiz sosyal gerçekliğine uygun bir sosyal adalet kavramını (daha doğru söyleyişle, kavrayışını, anlayışını) geliştirebilmektir. Bunu yaparken ise, esas itibarıyla temel insan hak ve özgürlükleri söylemi olarak gelişme gösteren çağdaş insanlık değerlerini, bir başka ifade ile insanlığın ulaştığı ahlaki gelişim düzeyini göz ardı etmeyecek aksine, “çağdaş uygarlık” hedefine ulaşmanın asıl yolunun bu değerleri göz önünde bulundurmaktan geçtiğinin altını çizeceğiz. Diğer bir ifadeyle, soyut adalet idesini ikincil bir sorun niteliğinde ele alacak olmamız, onu bütünüyle göz ardı ettiğimiz veya reddettiğimiz anlamına gelmemekte, sadece somut şartlar ve bu çalışmadaki amacımız çerçevesinde bu tartışmanın esaslı bir yer tutmadığını belirtmek anlamına gelmektedir. Zaten başlıkta *adalet* terimi yerine *sosyal adalet* terimini tercih etmiş olmamız da bir bakıma bu yüzdendir.¹⁹

¹⁸ Bkz. Aşağıda Birinci Bölüm, dipnot 18.

¹⁹ Kişisel inancımız adaletin evrensel nitelikte etik bir değer olduğu yolundadır. Ancak, akademik bir nazarla ele alındığında bile, soyut adalet idesine ilişkin her bir tanımlama çabasının aslında ona kültürel, sosyolojik, tarihsel, politik ya da dinsel bir değer yükley-

Ekonomik ve siyasi alanda süregelen küreselleşme hareketine rağmen etkinlik kazanan post-modernist dünya görüşü, insanların *ben* bilincine, kültürel değerlerine daha bir sıkı sarılması, diğer insan ve insan grupları ile benzerliklerinden ziyade farklılıklarını ön plana çıkartmasına yol açmıştır. Bugün çağdaş devletlerin homojen bir insan topluluğundan oluştuklarını ya da daha teknik ifadesiyle, literal anlamda ulus-devlet olduklarını söylemek zordur. Kendilerini hala böyle tanımlayan devletlerde bile, birden fazla ırka, dine, dil grubuna mensup insanların yaşadığını ve söz konusu bu grup üyelerinin pek çoğunun, hukuk önünde eşit olsalar da, pratik hayatta çoğunluğa mensup olanlarla aynı hak ve özgürlüklerden yeterince yararlanamadıklarını ve dolayısıyla ekonomik imkanlara sahip olmak bakımından dezavantajlı bir konumda olduklarını gözlüyoruz.

Dolayısıyla, eğer evrensel ve objektif bir adalet kavramını belirlemek konusunda teorik bir başarı sağlansa da (ki bu yukarıda kısaca değinilen ve aşağıda ayrıca tartışılacak başka tür nedenlerden dolayı da imkansız olmasa bile çok zordur) bu adalet kavramını kültürel bakımdan çoğulcu toplumlara uygulama safhasına gelindiğinde başarı şansı yok denecek kadar azdır. Çünkü her türlü sistemi uygulayacak insandır. Kamu görevlisi (örneğin, bürokrat, hakim, savcı ya da öğretmen) olduğunda insanların ahlaki, dini ya da ideolojik düşüncelerinden vazgeçebileceklerini, kendilerini kolaylıkla bunların etkilerinden sıyrıp, objektif ve tarafsız olabileceklerini (sosyal sözleşme varsayımlarında, örneğin Rawls'un "ilk durum"undaki bireyler haline dönü-

menin ötesine geçmediğini söylemek çok da yanılığ olmaz kanısındayız.

şeceklerini) söylemek psikolojik açıdan savunulamayacak denli zordur. Bunun mümkün olabileceği kabul edilse bile, teorik açıdan tarafsız ilkeler üzerine kurulmuş bir toplumsal yapı, uygulamada çoğunluğun kültürel ve etik değerlerine (özellikle de dini değerler) uygun olarak şekillenecektir. (Pek çok çağdaş toplumda hafta sonu tatil günlerinin Musevi ve Hristiyanların ihtiyaçlarına uygun olarak belirlenmiş olması gibi) Özet olarak, kanımızca soyut adalet idesi üzerinde yapılacak olan tüm tartışmalar, her ne kadar akademik bir değere sahip olsa da, bize amacımıza ulaşmak açısından yeterince elverişli veri sağlamayacaktır.

Tam da bu noktada genel anlamda ahlakilik (morality) ile adalet, daha teknik anlamda ise iyilik kavrayışları (conceptions of the good) ile adalet kavramı arasında bir ilişki kurulması gerekli, hatta zorunlu bulunmaktadır.²⁰ Çünkü adalet kavramını tüm diğer ahlaki değer ve kavrayışlardan (iyilik, doğruluk, yardımseverlik, haktanırlık, vs.) ayrı düşünebilme imkanı yoktur. Bu anlamda ele alındığında, adalet kavramını, dünyayı bütünsel bir bakımdan açıklama çabasında olan her bir kapsayıcı (comprehensive) ah-

²⁰ Adalet konusuyla ilgilenenlerin pek çoğu, bu konuyu görmezlikten gelir ya da adaletin bağımsız etik değer olması ön kabulünden hareket eder. Halbuki, en azından adaletin diğer ahlaki değerlerle etkileşimi sorunu tartışılmadan böyle bir yargıya varılması önemli bir eksikliktir. Hatta Perelman, bir adım daha ileri giderek adalet düşüncesinin felsefi analizinin, "adalet, diğer insanlarla olan ilişkilerimizi ilgilendiren tek ahlaki olgu mudur; yoksa o, merhamet hakkaniyet ve cömertlik gibi aynı neviden diğerlerinin yanında, onlarla rekabet içinde olan bir erdemden başka bir şey değil midir?" sorusu ile başlaması gerektiğini söyler. Perelman, C. (1997), "Yeniden Soruşturulan Adalet", (Çeviren: Murat Önderman), Ökçesiz, H. (1997) (Editör), *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*, İstanbul 1997 içinde, s. 287

laki, felsefi veya siyasal doktrinin tamamlayıcı bir parçası olarak görmek ve onu bu dünya görüşlerinin bütünsel tutarlılığı çerçevesinde diğer ahlaki ve siyasal değerlerle etkileşimi bağlamında anlamaya çalışmak gerekmektedir. Çünkü her bir ahlaki, siyasal ya da felsefi görüş aslında, özünde aynı olan ahlaki değerlerin farklı bir dizilişinden oluşmaktadır. Birisinde mutlak eşitlik, diğerinde toplumsal fayda, bir başkasında özgürlük değeri, bu hiyerarşinin en tepesinde yer almaktadır.

Bütün bu açıklamalardan hareketle çalışmamızın kapsamının dünyada esmekte olan post-modernist rüzgara da paralel biçimde kültürel anlamda çoğulcu (çokkültürlü) toplumların sosyal şartları ve ahlaki değerler dizgesi çerçevesinde "erişilebilir nitelikte bir sosyal adalet anlayışı"nın araştırılması ile sınırlı olduğunu belirtebiliriz. Ancak halen bir ciltlik bir çalışma çerçevesinde bütünüyle kapsanamayacak bir alandan bahsetmekteyiz. Çünkü sosyal adalet, daha önce de ifade edildiği gibi çok boyutlu bir kavramdır ve çok çeşitli (sosyal, ekonomik, siyasi, felsefi, sosyolojik, sosyo-psikolojik, tarihi, vb.) açılardan incelenebilir.²¹ Oysa böyle bir araştırma yapmaya kalkışmak, hem bahsedilen her bir alanda uzmanlık gerektirmesi, hem de tek bir çalışmaya sığdırılamayacak kapsama sahip olması açısından gerçekçi olmayacaktır. Bu bakımdan biz çalışmamızı mümkün olduğunca siyaset felsefesi ile sınırlı bir çerçevede, tarihi-sosyolojik veriler üzerine inşa etmeye çalışacağız. Zaten, Kempfski'nin söylediği gibi, "bir siyaset felsefesi, ancak çağdaş ve aktüel sorunlardan yola çıkılarak temellendi-

²¹ Adaletin disiplinler arası konumuna ilişkin olarak ve bu açılardan yapılmış incelemelerin bir toplamı için bkz., Scherer, K. R. (1992), (Editör) *Justice: Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge 1992

rilebilir.”²² Bu bağlamda, sosyal adaleti de, soyut adalet idesinin *rasyonel bir tezahürü* biçiminde algılamak yerine, onu toplumsal gerçeklik ile ilişkisi çerçevesinde, bir başka ifade ile, *soyut adalet idesinin* çağdaş toplumlara özgü sosyolojik şartlara uygun *somutlaşmış bir görünümü* olarak tanımlamaya çalışacağız.²³ Ancak her şeye rağmen öncelikle bir kuramsal çerçeve çizmenin yararlı olacağı kanısındayız. İlk önceleri genel felsefe içerisinde soyut bir ide olarak tartışılmaya başlanan adaletin, sosyal adalet kavramına dönüşme sürecini belirleyen felsefi, sosyolojik ve tarihsel verilere kısaca göz atmanın, bu kavramın disiplinler arası konumunu kavramak açısından önemli olduğuna inanıyoruz.

²² Kempfski, J. v. (1997), “Siyaset Felsefesi”, Özlem, D. (Editör), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, 2. Baskı, İstanbul 1997 içinde, s. 478.

²³ Günümüzde böyle bir çabanın sadece gerekli değil zorunlu olduğuna ilişkin sosyolojik bir argüman için bkz. Öktem, N. (1994), “Adalet Kavramı ve Sosyal Realite”, Güriz, A. (Editör), *Adalet Kavramı*, Ankara 1994 içinde, s. 51-56.

BİRİNCİ BÖLÜM

ADALET KAVRAMI VE SOSYAL ADALET

Madem biz sosyal adaleti, belirli bir veya birden fazla ilke (örneğin eşitlik ilkesi) üzerine temellendirilmiş verili bir adalet anlayışı veya adaletin bir alt türü (kısmi bir adalet anlayışı) olarak değil, bütünüyle soyut adalet idesinin belli zaman-mekan şartları çerçevesinde somutlaşmış bir görünümü olarak anlamaya çalışacağız. O halde, öncelikle adaletin ne olduğuna, adalet denildiğinde ne anlaşılacak gerektiğine bakmak zorunluluğu vardır. Bundan da önce, toplumsal yaşam içerisindeki önemine işaret etmekte yarar vardır.

ADALET KAVRAMI, TÜRLERİ VE BELİRME BİÇİMLERİ

ADALET KAVRAMI

Kavram ve Tanım Sorunu

Ülkemizde adaletten bahsetmek gerektiğinde çok yaygın olarak kullanılan bir özdeyiş vardır. "Adalet mülkün temelidir." Tam olarak ne anlama geldiği tartışmaya açık bulunmakla birlikte, sözcüklerin taşıdığı çeşitli anlamlar da dikkate alınarak yapılan yorumlar, adaletin devletin ve toplumun, diğer bir ifade ile birlikte yaşamın vazgeçilmez temeli olduğu, adaletsizliğin hakim olduğu bir

yerde tüm varlıklar için güvenli bir yaşam olanağı kalmayacağı görüşüne yönelik bulunmaktadır. Kant, "adalet güveni batarsa, insanlar için yeryüzünde yaşamamanın manası kalmayacağını" söylerken¹, bir Alman atasözü, "ülkeler yalnız adaletle sonsuzlaşır ve adaletsizlikle yıkılır" derken ve ünlü Türk şairi Namık Kemal, "Bulunmazsa adalet milletin efradı beyninde / Geçer bir gün zemine paye-i devlet"² dizelerini yazarken hep aynı şeyi anlatmak istemektedirler. Özetle, "canlılar için hava ve su neyse, adalet toplumsal yaşamın 'olmazsa olmaz' koşuludur."³ "Toplumsal yaşam adaletli yaşam demektir. Adalet değeri olmaksızın insanlar arası olumlu ilişkilerin varolabileceğini, hatta insanın varolabileceğini tasarımılamak çok güçtür."⁴ Özetle söylemek gerekirse, Yayla'nın da belirttiği gibi, "adalet, teorik çalışmaların verimli alanlarından birisi olmasının yanında, aktüel sosyal-siyasal-ekonomik sistemlerin kendilerine atfettikleri, kendi vasıflarından biri ve en önemlisi olduğunu öne sürdükleri bir özelliktir. Adil olmayan veya adil olduğuna inanılmayan bir sistemin başarı şansı azdır."⁵

Sadece bunlar bile adaletin toplumsal yaşam için taşıdığı değer ve önemi ortaya koymak açısından yeterli görülebilir. Aslında adaletin toplumsal yaşamın, daha teknik ifadeyle siyasal toplumların temel taşı olduğunu, o toplumda yaşayan insanların bir arada barış içerisinde yaşa-

¹ Abadan, Y. (1954), *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Ankara 1954, s. 98.

² Velidedeoğlu, H.V. (1983), *Toplumsal Yaşam ve Hukuk*, Ankara 1983, s. 9.

³ Dinç, G. (1988), "Adalet Hangi Mülkün Temeli", *Ankara Barosu Dergisi*, Yıl 1988, Sayı 2 içinde, s. 205.

⁴ Aral, V. (1988), *Toplum ve Adaletli Yaşam*, İstanbul 1988, s. 6.

⁵ Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 69.

malarını sağlayan en önemli etken olduğunu uzun uzun açıklamaya gerek yoktur. O halde nedir insan ve toplum yaşamında bunca önemli yer tutan adalet?

Hiç şüphesiz *adalet* yüzyıllardır felsefenin en cazip ve buna rağmen en çözümsüz sorunlarından olmayı sürdürmüş kavramlardan birisidir.⁶ Adalet, genel felsefe ile birlikte, hukuk ve siyaset felsefesinin de en çok tartışılan, değişik görüş ve yaklaşımlara en fazla konu olan sorunu olmuştur.⁷ "Öyle ki, siyaset teorisiyle uğraşan hiçbir yazar, ister değerlerden arındırılmış (value-free) bir çalışma yapıyor, isterse kanunları, politika ve kurumları belirli bir bakış açısından değerlendiriyor olsun adalet konusunu ihmal edemez."⁸ Adalet, tarihsel süreç içerisinde çeşitli anlam ve görünümlere bürünmüş, özellikle felsefe tarihi içerisinde, bazen salt bir ide, bazen tanrısal erdem, bazen aklın bir emri olarak algılanmış ve bazen eşitlik, bazen hürriyet, bazen de fayda kavramlarıyla yan yana anılmış veya bunlarla eşanlamlı kabul edilmiştir. Kısaca söylemek gerekirse, tanım zorluğu, adaletin aynı anda çok çeşitli anlamları içerebilir nitelikte bir kavram olmasından kaynaklanmaktadır.⁹

Kabul etmek gerekir ki, adalet terimi gerek gündelik hayatta hepimizin, gerekse siyasi ve akademik düzeyde

⁶ Cullen, B. (1992), "Philosophical Theories of Justice", Scherer, K.R. (Editör) *Justice: Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge 1992 içinde, s. 15.

⁷ Güriz, A. (1991), "Adalet Kavramı", Prof. Dr. Jale Akipek'e Armağan, Konya 1991 içinde, s. 59.

⁸ Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 69

⁹ Pound, R. (1958), *Justice According to Law*, New Heaven 1958, s.1, aktaran: Çeçen, A. (1993) *Adalet Kavramı*, 2. Baskı, Ankara 1993, s. 24.

politikacılar ve akademisyenlerin pek çok durumu ifade etmek için oldukça yaygın olarak kullandığı, ancak bir o kadar da karmaşık ve belirsiz bir kavramdır. Her toplumda hem tek tek bireyler olarak insanların tutum ve davranışlarını, hem de özel veya kamusal kişi ve kurumların faaliyetlerini ve bu faaliyetler sonucunda ortaya çıkan durumu nitelendirmek için adalet terimini çok yaygın olarak ve çok çeşitli anlamlarda kullanırız. Örneğin, aile içi ilişkilerde, işçi-işveren ilişkilerinde, kamu yönetiminde üst-alt ilişkilerinde, emekle ücret arasında ya da satılan mal ile fiyatı arasındaki dengenin nitelendirilmesinde hep bu terime atıfta bulunuruz. Aile fertlerinin birbirlerine ve çocuklarına karşı ilişkilerdeki tavırlarını,¹⁰ işverenin işçilere karşı eşitliğe aykırı veya hakkaniyet ve liyakati esas almayan davranışlarını nitelendirmek için veya emek ile ücret, satılan mal ile fiyatı arasındaki ilişkinin ölçüsüz olmasını hep “adalet” tabiri ile açıklarız. Yine mahkeme kararları, kanunlar ve daha geniş anlamda hukuk sistemlerinin, ekonomik sistemlerin, adaletli yahut adaletsiz olduğunu söyleriz. Ayrıca zaman zaman toplumsal düzenin bütünüünün, devletin ve devlet organlarının işleyişinin, faaliyetlerinin de adaletli veya adaletsiz olduğundan bahsederiz.¹¹

Adalet kavramını belli bir alana hasretmek, onu sadece bireyin faaliyetlerine özgü bir değer ya da sadece devletin faaliyetleri sonucunda ortaya çıkan bir durum olarak nitelendirmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Yine adaleti, sadece ahlaki (etik) bir değer ya da bir hukuk ideali ola-

¹⁰ Bkz. Finnis, J. (1993), *Natural Law and Natural Rights*, 8. Baskı, Oxford 1993, s. 175.

¹¹ İzveren, A. (1988), *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1988, s. 152. Ayrıca bu konuda bir tartışma için bkz., Yayla (2000), *Özgürlük Yolu*, s. 172.

rak veyahut sadece siyasi, dini ya da ideolojik bir kavram olarak tanımlamak da onun ancak bir veçhesini tanımak anlamına gelecektir. Dolayısıyla adalet kavramını hangi boyutuyla ele alırsak alalım, eğer felsefi bir çalışma yapmak niyetindeyseniz, bunu parçası olduğu bütünü gözden uzak tutmadan yapmak zorundayız. Çünkü, Mengüsoğlu'nun da belirttiği gibi "felsefe, bütün "varolan" şeyleri tek bir bilginin işi olarak ele alır. Bilimlerin salt araştırma, yöntem ve amaçları açısından "varolan" şeyler olarak parçaladığı, "varlığı" yeni baştan tek bir alan, tek bir problem ... olarak inceler."¹² Hirş'e göre de "felsefenin görevi, her olgu ve olayı, hangi özel bilim kolunun konusunu teşkil ederse etsin, genel kültür açısından incelemektir. Bu görevi başarmak için filozof, özel uzmanlık alanları dışına çıkarak, özel bilim kollarının bütününe gözlemleyebileceği bir nokta seçer. Bir benzetme yapmak istersek, bir ormanda bulunan kimsenin ormanı değil, yalnızca tek tek ağaçları fark etmesi ve tek tek ağaçların bütününe teşkil eden ormanı görebilmek ve irdelemek için ormana hakim olan bir tepeye çıkmak zorunda kalması gibi, herhangi bir olguyu, sözgelimi sayısız hukuk kurallarının bütünü olan hukuku, genel kültür açısından irdelemek isteyen bir kimse de "hukuk bilimi adını taşıyan .. bilim kolunun alanını kendisine *hukuk dışı* bir yer aramak zorundadır. Bu yerin adı felsefedir."¹³ Aynı şeyi adalet kavramı bakımından da rahatlıkla söylemek müm-

¹² Mengüsoğlu, T. (1992), *Felsefeye Giriş*, 5. Baskı, İstanbul 1992, s. 19.

¹³ Hirş, E. (1997), "Felsefe", Ökçesiz H. (1997) (Editör), *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*, İstanbul 1997 içinde, s. 38-39. (Bu makale yazarın, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güncel dile uyarlayan: S. (Baran) Veziroğlu), 2. Baskı, Ankara 1996 kitabından alınmıştır.)

kündür. Gerek tarihsel süreçte, gerekse farklı toplumlarda geliştirilen tüm adalet anlayış ve kavrayışlarından öte, bunları kapsayan bir adalet kavramına ulaşabilmek için de felsefenin bütünsel bakış açısına ihtiyaç bulunmaktadır. Pound'a atıfla Çeçen'in dediği gibi, "günümüzde ayrı ve karşıt düşüncelerin çatışmalarını değerlendirebilecek ve konuya bilimsel [felsefi] birikimin getirdiği geniş görüş-
nümlerden bakabilecek yaklaşımlara gerek vardır. Bu tip yaklaşımlarla insanlık adalet konusunda gerçeğe daha yakın olabilecektir."¹⁴

Ancak, bu noktada da ciddi bir problemle karşı karşıya bulunmaktayız. Bugün varlık alanının bütününi tek bir problem alanı olarak çözümlemeye çalışmanın başlı başına bir sorun olması gibi, tek başına adalet kavramını bütünsel bir açıdan açıklamaya çalışmak, felsefi analizini yapmak da neredeyse olanaksız görünmektedir. Yani, kapsayıcı bir adalet tanımı yapabilmek sanıldığı kadar kolay olmayacaktır. Her şeyden önce, yukarıda başka bir vesileyle de belirtildiği gibi, adalet değerinin diğer tüm ahlaki ve siyasi değerlerle ilişkisi sorunu çözümlenmek gerekmektedir. Acaba adalet, diğer tüm değerlerin kendinde toplandığı, en yüce mutlak bir değer midir, yoksa diğer tüm değerlerle yarışma (rekabet) içerisinde, zaman zaman onlarla çelişen bir değer olarak mı anlaşılmalıdır? Ayrıca acaba soyut adalet idesinin kapsamını belirlerken onu hangi somut temellere oturtmak, hangi ahlaki ve/veya siyasal ilke ve prensiplerle açıklamak gerekmektedir? Bunu yaparken hangi yönetime başvurulmalıdır?

Adalet kimimize eşitlik, kimimize hak, kimimize de

¹⁴ Pound (1958), s. 1, aktaran: Çeçen (1993), s. 24.

özgürlük değerini çağrıştırmaktadır. Yani adalet dediğimizde biz aslında bazen eşitlikten, bazen hak veya özgürlükten bahsederiz. Bazı durumlarda eşitliğe aykırılığı, hukuk uygulamasında eşitlik ilkesinden ayrılmayı adaletsizlik olarak değerlendirirken, bazılarında ise eşitlikçi bir tavır ve ya davranışın adaletsizliği yansıttığını savunuruz.¹⁵ Bazen özgürlüklere müdahalenin haksız ve adaletle aykırı olacağını, bazen de sınırsız hak ve hürriyet tanınmanın adaletin eşitlik ilkesine zarar vereceğini düşünürüz.¹⁶ Bu değerler öylesine temel nitelikteki insanlık değerleridir ki, gündelik dilde her zaman birbirlerinin yerine kullandığımız halde aralarında fark olup olmadığını düşünmeyiz bile. Buradan hareket eden Erdoğan, bu temel insani değerlerin doğru olarak kavramlaştırılması sayesinde karşı karşıya bulunulan sorunun çözümüne ilişkin yararlı sonuçlar elde edilebileceğine işaret ettikten sonra, böyle bir kavramlaştırmayla bile umulan uyumun sağlanabileceğinden emin olunamayacağını belirtmektedir. Bu durumda, ona göre, “ya Berlin’in tavsiye ettiği gibi *ahlaki çoğulculuk*’u benimsemek ya da bu temel değerlerden birine göre diğerlerine belli yerler

¹⁵ Türkbağ buna ilişkin olarak şöyle demektedir: “Örneğin, aynı işi yapan iki işçiye aynı ücreti ödemek gerektiğini söylerken *adalet eşitlikle özdeşleşmekte*, buna karşılık kadın ve çocukların yer ve su altında çalıştırılmasını yasaklayan kuralda *adalet eşitsizlikle birleşmektedir*.” Türkbağ, A. U. (2001), “Postmodernite ve Hukuk İdealleri: Adalet, Hukuk Devleti”, *Doğu Batı*, Yıl 4, Sayı 13, Kasım, Aralık, Ocak 2000-01 içinde, s. 202. Ancak, burada adaletle ilgisi bağlamında eşitliğin yanlış yorumlandığını söylemek gerekir. Her iki örmekte de aslında adalet eşitlik ile açıklanmaktadır. Çünkü eşitlik olarak adaletten bahsedilirken genellikle aynı durumda olanlara aynı, farklı durumda olanlara farklı muamele edilmesi adaletin gereği sayılmaktadır.

¹⁶ Bu konudaki teorik tartışmalar için bkz., Erdoğan, M. (1999), *Anayasal Demokrasi*, 3. Baskı, Ankara 1999, s. 219-220.

tain etmek, yani bir değerler hiyerarşisini kabul etmek zorunda kalacağız demektir.”¹⁷

Ancak akademik bakışla ele alındığında bu ikinci tercih ilk bakışta görüldüğü kadar masum değildir. Adalet kavramına atfettiğimiz her bir değer (yani kavramlaştırma- da hiyerarşinin en üstüne konulan temel değer) aslında kavrama bir ideolojinin, bir değerler sisteminin yüklenmesi anlamına gelmekte ve onun “kavram” olmaktan çıkıp, bir “kavrayış” a, bir “anlayış” a dönüşmesine yol açmaktadır.¹⁸ Liberal adalet anlayışı, sosyalist adalet anlayışı ya da Marksist adalet anlayışı gibi. Bir bakıma bu, önyargılardan hareketle bir adalet kavrayışına ulaşmak anlamına gelmektedir. Perelman, Patrick Day’e atıfla buna tutucu önyargılar adını veriyor. Onun deyimiyle, “liberal önyargı, özgürlüğün her kısıtlanışında meşru bir gerekçe arar... Diğer taraftan, sosyalist önyargı, eşitsizliklerin gerekçelendirilmesini gerekli kılar.”¹⁹ Burada söz konusu önyargılar, liberal ideolojinin “özgürlük”, sosyalist ideolojinin “eşitlik” değerinin adale-

¹⁷ Erdoğan (1998), s. 71-72.

¹⁸ Burada kavram dediğimizde evrensel nitelikte bir adalet tanımından bahsediyoruz. Bir kavrayış veya anlayış dediğimizde ise rölatif bir adalet anlayışına atıfta bulunuyoruz. Bunu İngilizce *concept* ve *conception* tabirlerine paralel kelimelerle kavram ve kavramsı olarak ifade etmek mümkün olabilirdi. Ancak ne var ki Türkçe “kavramsı” ifadesi hem İngilizce “conception” ifadesini tam karşılamamakta hem de aynı derecede rahat bir kullanıma sahip bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunun yerine daha ziyade yine *kavramak* fiilinden türetilen ve artık *conception* karşılığı olarak Türkçede yerleşmiş bulunan “kavrayış” ya da zaman zaman aynı anlama gelmek üzere “anlayış” tabirini kullanmayı tercih edeceğiz.

¹⁹ Perelman, C. (1993), “Yeniden Soruşturulan Adalet” (Çeviren: M. Önderman), Ökçesiz, H. (Editör), *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, İstanbul 1993 içinde, s. 64.

tin temeli sayılmasına ilişkin olan yaklaşımlardır.

Belki ilk bakışta sadece siyaset teorisine özgü sayılabilecek bu yaklaşım, aslında dolaylı olarak felsefenin (bilgi ve varlık teorilerine özgü) teorik bir sorununa da işaret etmektedir. Acaba her şey ide kökenli mi, yoksa madde kökenli midir? Bu ikilem çerçevesinde benimsenecek tavır, adalete bakışımızı da bir ölçüde netleştirecektir. Fakat acaba gerçekten de biz kavramlarımızı bu (gerek ideolojik gerekse felsefi) karşıtlıklar içerisinde bir yere konumlandırmak zorunda mıyız? Bu soru içinden çıkılmaz sorulardan biri, hatta en önemlisi olarak karşımızda durmaktadır. Son yüzyıllar içerisinde bu gerilimi aşmak isteyen bağdaşım felsefeleri ya da başka bir ifade ile “seçmeci çabalar”²⁰ sonunda yine idealist ya da realist olarak sıfatlanmaktan kurtulabilmiş değildir.

Günümüzde ekonomik ve siyasal alanda ortaya atılmış bulunan ve piyasa ekonomisi anlayışı ile sosyal devlet anlayışını bağdaştırmayı hedefleyen “üçüncü yol” tartışmalarının da felsefi planda umulan sentezi sağlayıp sağlayamayacağı ciddi tereddüt konusudur.²¹ Dolayısıyla, soru-

²⁰ Seçmeci çabalar tabiri Vehbi Hacıkadıroğlu tarafından Anthony R. Blackshield’in “Empiricist and Rationalist Theories of Justice” isimli makalesi incelenirken, adalet kavramının belirlenmesi çabasında akılcı ve deneyci metotların sentezini ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Biz bu tür çabalar için “bağdaşım felsefesi” tabirinin daha uygun olduğu kanısındayız. Bkz. Hacıkadıroğlu, V. (1997), “Kuramlar ve Adalet”, Ökçesiz, H. (Editör), *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*, İstanbul 1997 içinde, s. 270 vd.

²¹ Bu konuda Türkçe bir çalışma için bkz. Erbaş, H. (2001), “Küreselleşme ve Ulus Devletin ‘Aşınımı’ Sürecinde Toplumsal Eşitlik/Adalet”, *Doğu Batı*, Yıl 4, Sayı 13, Kasım, Aralık, Ocak 2000-01 içinde, s. 213-224.

numuzu geleneksel felsefi bir bakışla ele aldığımızda "adalet nedir" dediğimizde vermemiz gereken ilk cevap "madde" ya da "ide" kökenli olup-olmadığına ilişkin olmak zorundadır. Halbuki, açıklandığı üzere bu karışıklıkta bir yan olmak, sorunu bütünüyle çözmeye değil, belki yarısını göz ardı etmeye hizmet edecektir. Çünkü hem realist (ya da materyalist) hem de idealist açıklama biçimleri, varlığı tek boyutundan, ya maddi ya da ideal boyutundan anlama ve açıklama çabasıdadırlar. Meseleye böyle bakıldığında, doğal olarak, aslında her biri varlığın doğru bir yanını görmüş, böylece hakikatin bir parçasını açıklamakta olan bu görüşlerden birisinin benimsenmesi, hakikatin bir yanını görmezlikten gelmek anlamına gelecektir.

Doğaldır ki, bazı insanlar adalet denildiğinde maddi bir şey, örneğin herkesin ekonomik değere sahip dünya nimetlerinden eşit olarak faydalanması somut durumunu ya da yeteneğine, çabasına (çalışmasına, emeğine) veya ihtiyacına göre bunlardan payına düşeni almasını, yani insanların refah düzeyindeki bir değişimi anlarken;²² diğerleri ise manevi bir şey, örneğin hem birey olarak insanları iyi, doğru veya haklı şekilde davranmaya yönlendiren bir erdem, hem de bireylerin oluşturduğu toplulukları ve bunların kurumlarını (ekonomik sistemleri, siyasi yapıları, hukuk düzenlerini vs.) ideal bir yapılanmaya yönelten bir ideyi, ideal bir değeri anlamaktadır.²³ Bu bakımdan tam ve haki-

²² Adaletin maddi boyutu açısından tanımlanmasına ilişkin en radikal örnekler sosyalist ve Marksist adalet teorilerinde görülebilir.

²³ Örneğin, İlkçağ filozoflarından Sokrates ve Platon adaleti bu anlamıyla tanımlarlar. Ülkemizde ise İzveren adaleti bu anlamda ele almakta ve kendisini "İkinci Adalet" olarak tanımlamaktadır. Örneğin, "İkinci Adalet" kitabı, İzveren, 2010, s. 10. Ayrıca, "İkinci Adalet" kitabı, İzveren, 2010, s. 10. Bu bakımdan tam ve haki-

kate uygun bir adalet kavranına ulaşmak istiyorsak her biri adaletin doğru bir yanırı açıklamakta olan idealist ve realist açıklama biçimlerini birlikte dikkate almak gerekmektedir.

Sosyolojik ve tarihsel veriler açısından bakıldığında da durum çok farklı değildir. Tarihsel süreç içerisinde çok çeşitli adalet *anlayışlarının* yanı sıra, çok farklı adalet *tezahürleri* ile karşılaşılıyor. İlk gözlemimiz, farklı toplumsal yapıların, farklı gelenek ve ideolojilerin farklı adalet anlayışları ürettikleri olgusudur. Örneğin bugün biz, bir Roma, bir Hint ya da bir Osmanlı adalet anlayışının, bir Marksist adalet teorisinin varlığından bahsedebiliyoruz. İkincisi ise, birincisi ile de bağlantılı olarak, hem aynı adalet anlayışlarının farklı tarihsel ve sosyolojik şartlarda farklı biçimlerde tezahür etmiş olduğu olgusu (aynı dönem içerisinde bile farklı toplumlarda birbirinden farklı liberal adalet anlayışların varlığından bahsedilebilir) hem de aynı toplumda zaman içerisinde değişen adalet uygulamalarının ortaya çıktığı gerçeğidir. Bu ise bizi adaletin, felsefi ifadesiyle rölatif (yere ve zamana bağlı 'context-dependent') bir kavram olduğunu düşünmeye sevk ediyor. Velidedeoğlu, bunu şu satırlarla dile getiriyor: "Bugün, 'bütün insanların salt adaleti' değil, 'ayrı ayrı toplum ve ideolojilerin görece adaleti' daha doğrusu, adalet anlayışı vardır. Örneğin, tarihte bir Roma adalet anlayışı, bir Hristiyanlık veya İslam-lık adalet anlayışı, günümüzde bir liberalizm, komünizm veya faşizm adalet anlayışı vardır. Bunlar o toplumlarda

nımlamaya çalışmaktadır. İzveren A. (1991), "Bir Çağdaş Ahlak Sorunu Olarak Sosyal Adalet," *Argumentum*, Cilt 1, Sayı 7, Şubat 1991 içinde, s. 101

egemen olan iktisat ve hukuk düzeninin adaletidir.”²⁴

Ancak acaba gerçekten de adalet bu tarihsel ve sosyolojik verilerin ortaya koyduğu gibi rölatif bir kavram, sadece bir ‘kavrayış’ ya da ‘anlayış’tan ibaret bir şey midir? Yine aynı verilerden hareketle evrensel bir ‘adalet kavramı’ tanımlanamaz mı? Felsefe tarihi bu konuda bize oldukça çok malzeme sunuyor. İdealist felsefeciler daha ilk çağlardan itibaren adaletin etik bir değer olduğunu teslim etmişler, hatta ortaçağda kavrama teolojik bir boyut eklemiş, sonraları ise onu aklın bir tezahürü olarak fakat hep evrensel nitelikte bir ide, bir hukuk ve toplum ideali olarak tanımlamışlardır. İdealist felsefe çizgisi boyunca adaletin kaynağına ilişkin farklı yaklaşımlar ortaya konulmuş olmakla birlikte onun evrensel nitelikte objektif bir değer olduğundan asla şüphe edilmemiştir. Aristoteles öğretisine kadar geri götürülen realist felsefe açısından bakıldığında da yine adaletin etik değer boyutuna yönelen doğrudan bir tepki ile karşılaşmıyoruz. Realist felsefecilerin tarih boyunca yaptıkları şeyin, adaletin soyut içeriği dolayısıyla tanımlanamaz olduğunu ispat etmeye, dolayısıyla daha pozitif bir adalet anlayışı geliştirmeye çalışmak olduğunu ya da adalet kavramını inceleme dışı tutmayı önermek olduğunu görüyoruz.²⁵

Yine tarihe dikkatle bakarsak, dünyada yapılan hemen hemen tüm savaşların eşitlik, özgürlük adına, ama aslında bunların elde edilmesiyle gerçekleşeceğine inanılan adalet adına yapılmış ve yapılmakta olduğunu, yine sosyal

²⁴ Velidedeoğlu (1983), s. 96.

²⁵ Bkz, Güriz, A. (1994), “Adalet Kavramının Belirsizliği”, Güriz, A. (Editör), *Adalet Kavramı*, Ankara 1994 içinde, s. 14-15.

sınıflar arası siyasi çatışmaların, dini ve etnik gruplar arasındaki çekişmelerin adaleti gerçekleştirmek adına meşrulaştırıldığını görüyoruz.²⁶ Bunun gibi, pek çok anlaşmanın karşılıklı taraflarının da adaleti gerçekleştirdiğine inandıkları şartlar altına imza atmış olduklarını gözlüyoruz. Bu durumda sadece bu tür sosyolojik ve tarihsel verilerden hareket ederek rölatif bir adalet anlayışını tanımlarken kaçınılmaz olarak “adalet = güç” formülünü geliştirmek zorunda kalabiliriz. Ayrıca biliyoruz ki felsefe tarihi içerisinde bu çıkarımı destekleyecek düşünsel argümanlar da mevcuttur. Özellikle eski Yunanda Sofistler’in realist bakışla doğal hayat ile toplumsal hayat arasında bir paralellik kurmaya çalışmaları, bu ikisini birbirinden ayırmamaları, onları doğal hayata hakim olan “güçlünün zayıfı yok etmesi” prensibinin sosyal hayata ve hukuk sistemlerine de hakim olması gerektiği fikrini benimsemeye sevk etmiştir. Buna göre, Thrasymachus, adaletin güçlünün menfaatinden başka bir şey olmadığını ifade etmiştir.²⁷ Tabii hukuk ve onun yansıtaacağı adaletin, yine güçlünün (*Leviathan*) eli ile gerçekleşeceğini ileri süren Hobbes’in yaklaşımında, adalet, iyilik bilme, nasafet gibi ilkeler tabii hukuk kapsamı içerisinde değerlendirilmektedir.²⁸

Ancak gerçekten de durum böyle midir? Yani adalet

²⁶ Ross, A. (1958), *On Law and Justice*, London 1958, s. 269.

²⁷ Yalnız burada belirtmek gerekir ki, Sofistler bu durumu adaletin tecellisi olarak değil, tabii (tabiata uygun) hukukun gereği olarak açıklamışlar, adalet gibi soyut kavramların, belirtilen nitelikteki bir tabii hukukun uygulanmasına engel teşkil ettiğini düşünmüşlerdir. Bu noktada, tabii hukuk ve adalet kavramlarının bu şekilde ayrılmasının tarihin başka hiçbir döneminde söz konusu olmadığını belirtmek gerekmektedir.

²⁸ Bkz. Güriz (1999), *Hukuk Felsefesi*, 5. Baskı, Ankara 1999, s. 197.

gerçekleşebilmek için gücü elinde bulundurmaya mecbur mudur? Eğer öyleyse adalet ve güç hangi ölçüde birbirine muhtaçtır? Bu soruları çalışmamızın daha sonraki aşamalarında yeri geldikçe ayrıntılı olarak cevaplamaya çalışacağız. Ancak belirtmeliyiz ki, böyle bir tanımlama bile bizi aslında adaletin etik değer boyutunu kabule zorlayacaktır. Çünkü eğer biz gücü elinde bulunduranın haklı olduğu gibi bir varsayımdan hareket edersek, o halde toplumların kaosa sürüklenmesi ihtimalini ya da alternatif olarak, diğerlerinden daha güçlü olanın dayattığı bir adalet anlayışı ve bunu gerçekleştirmeye yönelik normlar sisteminin geçerliğini kabulden başka alternatifimiz kalmayacaktır. Bu halde ise bir devlet ile bir soyguncu çetesini birbirinden ayırt edebilmek imkansız hale gelecektir.

Bu konuyu, adalet ve düzen ilişkisi bağlamında ele alan Welch, adaletin düzen sağlamak ve toplumdaki çatışmaları çözümlmek fonksiyonuna sahip olduğuna işaret etmekle birlikte, bu düzenin herhangi bir düzen olmadığını altını çizmektedir. Ona göre güç kullanımı (coercion) ya da hile (manipulation) ile de düzen sağlamak mümkündür. Örneğin ahlaki meşruluğa sahip olmasa da, iyi işleyen ve çatışmaları önleyen bir hegemonya düzeni kurulabilir. Ancak bu düzen, neyin adil olduğu konusundaki dinmeyen şikayetleri çözümlenemeyeceği için, egemenliği elinde bulunduran, bunu sürdürme irade ve imkanına sahip olduğu sürece ayakta kalabilecektir. Dolayısıyla muhtemelen kısa ömürlü ve istikrarsız olacaktır. Bu açıdan, Welch'e göre adalet ve düzen karşılıklı olarak birbirine muhtaç bulunmaktadır. Adalet olmaksızın düzen sağlanması ve sürdürülmesi çok zor olduğu gibi, düzen olmaksızın adaletin gerçekleş-

mesi de aynı oranda zor olacaktır.²⁹ Buradan hareketle adaletin güç ile eşanlımlı değil, tam da tersine güç ile bir karşıtlık ilişkisi içerisinde olduğunu söylemek yanlış olamaz kanısındayız Yani bu anlamda adalet kaba gücün alternatifi niteliğinde, bir meşruiyet aracı olarak da anlaşılabilir. Özetle bu aşamada biz adaleti, en azından şimdilik bu çalışmadaki amacımıza da uygun ve bunun ötesinde rölativite ve önyargı kaygılarından uzak olacak biçimde ağdaş devlete ve onun hukuk sistemine meşruiyet kazandıran etik bir değer olarak anlayabiliriz.

Adalet kavramı ve tanımına ilişkin sorununuz aslında bu noktada da bitmemektedir. Çünkü biz aynı zamanda adaleti hem insan için, yani birey olarak insanın tutum ve davranışlarını, hem de devletin ve onun müessesese ve kurumlarının statüsü ve faaliyetlerini nitelemek için kullanırız.³⁰

Özetle, bu bölümde "adalet neğir?" sorusunu sosyolojik ve tarihi verileri de dikkate almak suretiyle, fakat esas itibarıyla felsefi bir bakış açısıyla cevaplamaya çalışacağız. Ancak bu çabamızın adaleti doğru olarak nasıl anlamamız gerektiği konusunda bir ipucu vereceği konusunda halen kuşkulu olduğumuzu da belirtmeliyiz. Çünkü bu soru insanların düşünmeye başladığı andan itibaren sorulduğu halde bugün hala ilk günkü kadar cevapsız kalabilmeyi ba-

²⁹ Welch, D. A. (1995), *Justice and Genesis of War*, Cambridge 1995, s. 193.

³⁰ Liberallerin bir kısmı, özellikle liberteryenler adaletin salt insan davranışlarını nitelemek için kullanılabileceğini, onun bireye özgü bir kavram olduğunu ısrarla vurgularlar. Hayek, Nozick ve lkemizden Erdoğan bu düşüncenin temsilcilerine örnek gösterilebilir. Bkz. Erdoğan (1998), s. 72, 76-77.

şarmış felsefi sorulardan birisidir. Buradan hareketle, Brunner, hiç kimsenin adaletin ne olduğunu söyleyemeyeceğini iddia etmektedir.³¹ Kelsen de bizatihi bu soruyu cevaplamaya hasrettiği *What is Justice? (Adalet Nedir?)* isimli eserinin hemen başında, “başka hiç bir sorun böylesine hareketle tartışılmamış; başka hiç bir sorun bu kadar çok değerli kan ve böylesine çok acı gözyaşlarının akıtılmasına neden olmamış; başka hiçbir sorun Platon'dan Kant'a pek çok şöhretli düşünürün böylesine yoğun düşüncesine konu olmamıştır; ve bugün bu soru hala ilk günkü kadar cevapsızdır”³² demek suretiyle bu gerçeği çok çarpıcı bir biçimde dile getirmektedir. Çünkü ona göre adaletin standardı olarak ortaya konulan normlar kişiden kişiye değişmekte ve birbirleri ile uzlaşmaz nitelik taşımaktadır. Bazıları eşitliği adaletin gereği olarak en yüksek ideal saydığı halde, diğerleri özgürlüğü en yüksek ideal olarak kabul etmektedir. Bu iki idealin çatıştığı durumlarda ise, özgürlük üzerine temellenen adalet idealinin mi, yoksa eşitlik değerini esas alan adalet idealinin mi daha üstün olduğunu saptamaya imkan yoktur. Yine, ilkel bir insanın adalet anlayışı ile medeni bir insanın adalet anlayışı da birbirinden farklı olacaktır. Bu yüzden, Kelsen'e göre, tüm insanların üzerinde fikir birliği edebileceği bir adalet kavramını saptamak olanaksız bulunmaktadır.³³

Ancak, bunlardan hareketle adalet nedir? sorununa tarih boyunca hiç cevap verilmediği ya da bundan sonra da cevap verilemeyeceği gibi kestirme bir sonuca ulaşmamak

³¹ Brunner, E. (1945), *Justice and Social Order*, İngilizceye çeviren: M. Hottinger, London 1945, s. 7.

³² Kelsen, H. (1957), *What is Justice?* Berkeley 1957, s. 1.

³³ Kelsen (1957), s. 228

gerekir. Burada söylenmek istenen, bugüne kadar adaletin herkesin üzerinde uzlaşabileceği bir tanımının yapılamadığı, kelimenin tam anlamıyla “adaletin kavramlaştırılmadığı”dır. Buna karşılık, felsefe tarihi boyunca çok sayıda adalet tanımının yapıldığını, pek çok adalet anlayış ve teorisinin geliştirildiğini zaten biliyoruz.

Bu nedenle biz de, bu çalışma boyunca *kavram olarak adaletin (the concept of justice)* ne olduğunu söyleme çabasında olmayacağız. Bununla birlikte, belli tarihsel ve sosyokültürel şartlarda geçerli olabilecek bir *adalet anlayışı (a conception of justice)* geliştirmeye çalışacağız. Zaten kavram olarak adaletin ne olduğunun araştırılması daha çok genel felsefenin ilgi alanına girmektedir. Oysa biz bu çalışmada, mümkün olduğunca siyaset felsefesi ve teorisi çerçevesinde adalet kavrayışı ile ilgilenmekteyiz

Ülkemizde Güriz, adalet kavramına ilişkin incelemelerinde, adaletsizliğin ne olduğunu tartışmak suretiyle adaletin tespit edilebileceğine ilişkin bir yaklaşım olarak, “reddetme suretiyle belirleme” adını verdiği bir ilkedden bahseder. Ona göre, “soyut ve genel olarak geçerli bir adalet kavramına ulaşmak yolundaki çabaların olumlu sonuçlar yaratmaktan uzak kaldığı bir gerçektir. Buna karşılık somut ve ferdi adaletsizlik durumlarını belirlemek için çaba harcanabilir. Bu şekilde belirlenen adaletsizlik durumları ile ilgili olarak ortak bazı değerlere ulaşmak da mümkün olabilir.”³⁴ Ancak yine de, ona göre, bu yöntem de, “adalet konusundaki belirsizliği bertaraf edecek bir özellik” taşımamaktadır.³⁵

³⁴ Güriz (1994), *Adalet Kavramı*, s. 21-22

³⁵ Güriz (1994), *Adalet Kavramı*, s. 5.

Bununla birlikte, daha ilk çağlardan beri bu yöntemi kullanmak suretiyle adalet kavramını açıklamak çabasının mevcut olduğunu da söyleyebiliriz. Örneğin Aristoteles, bu konudaki tartışmalarına adil olmayan bir kimse denildiğinde ne anlamak gerektiğini, yani adaletsizliğin çeşitli anlamlarını açıklamaya çalışarak başlamaktadır.³⁶ Yine, Osmanlı adalet anlayışı da adaleti negatif bir anlamda, zulmün reddedilmesi ve önlenmesi olarak, benzer şekilde, XX yüzyıl adalet anlayışı ise onu, adaletsizliğin bulunmadığı durumlar olarak açıklamaya çalışmıştır.³⁷ Çağımızda hala aynı yaklaşımı benimseyenler vardır. Negatif bir adalet tanımını yapmaya çalışmanın ya da adaletin negatif bir kavram olarak anlamaya çalışmanın daha kolay olduğunu³⁸ söyleyenlerin yanı sıra, adalet hakkındaki tartışmalarda adaletsizlik kavramının merkezi bir yer tuttuğunu, adaletin siyasal yaşamın en yüce ideali olduğu halde siyasal tartışmalarını asıl adaletsizlik kavramının belirlediğini³⁹ ileri sürenler de vardır. Bunlardan biri olan Hayek, adalet kurallarının esas itibarıyla yasaklayıcı nitelikte olduğunu, bir başka ifade ile, adaletsizliğin birincil kavram olduğunu ileri sürmek-

36 Aristoteles burada adaletsiz insandan kaç anlamda söz edildiğine bakmak suretiyle adaletli insanı tanımlamaya, oradan hareketle de adalet kavramına ulaşmaya çalışıyor. Bkz, Aristoteles (1988), *Nikomakhos'a Etik*, Yunanca aslından çeviren: S. Babür (Hacettepe Üniversitesi Yayınları), Ankara 1988, (özellikle) s. 93-94.

37 Güriz (1994), *Adalet Kavramı*, s. 22.

38 Bkz. Honoré (1962), s. 78.

39 Goodwin, B. (1995), *Using Political Ideas*, 3. Baskı, New York 1995, s. 331.

tedir.⁴⁰ Ökçesiz de, adalet düşüncesi için emin olunabilecek iki öğeden birinin 'direnme hakkı' olduğunu belirtmekle adalet düşüncesinin adaletsizlikler üzerine kurulabileceğine işaret etmektedir.⁴¹ Bu durumda adaletin, insanlarda adaletsizlik duygusunu doğuran nedenleri ortadan kaldırmak, aksaklıkları gidererek, dolayısıyla bu duygunun doğmasını önlemek olarak tanımlanabileceği söylenebilir.⁴²

Zaten gündelik yaşantımıza baktığımızda, adil olana ilişkin olarak daha çok pasif, adaletsizlikler karşısında ise daha aktif bir tavır aldığımız olgusu ile karşılaşırız. Adaletsizlikler karşısında hepimizin tepkileri daha güçlü ve canlıdır. Bu yüzden, adaletle ilişkin nitelendirmelerimizin çoğunu da adaletsiz durumları ifade etmek için yaparız, yani biz çoğunlukla bir şeyin adil olduğunu değil, adil olmadığını söyleriz.⁴³ Bütün bunlardan hareket edildiğinde belki de Campbell'in dediği gibi, bizim adaletle dair düşüncelerimizin temelinde adaletsizlik veya şikayet etme duygusunun yer aldığını kabul etmek gerekmektedir. Ancak bu halde, adaleti negatif bir anlamda tanımlamak, örneğin bir oç alma veya şikayet söyleminden ibaret görmek⁴⁴ gibi bir ya-

⁴⁰ Hayek, F. A. von (1999), "Liberal Bir Sosyal Düzenin İlkeleri", (Çeviren: A. Yayla), Yayla, A. (Editör), *Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar*, 2. Baskı, Ankara 1999 içinde, s. 176. (Hayek'in original ismi, "The Principles of A Liberal Order" olan bu makalesinin basım tarihi 1967'dir)

⁴¹ Ökçesiz, H. (2001), "Hukuk ve Adalet Üstüne Duygular", *Doğu Batı*, Yıl 4, Sayı 13, Kasım, Aralık, Ocak 2000-01 içinde, s. 227.

⁴² Çeçen (1993), s. 22

⁴³ Shklar, J.A. (1990), *The Faces of Injustice*, London 1990, s. 16.

⁴⁴ Campbell, T. (1988), *Justice*, MacMillan 1988, s. 1; Bu yaklaşımın belki de en belirgin örneği bir hakim tarafından dile getirilmiştir. Hakim, Newcomb ve Simmons adında iki hapishane kaçağının

nılığa düşme riski de yok değildir.⁴⁵

Etimolojik Açıdan Adalet

Etimolojik açıdan adalet kelimesinin, Arapça 'adl' kelimesinden dilimize geçtiği belirtilmektedir.⁴⁶ Arapça dilinde ise 'adl' kelimesinin, "doğru, dürüst, düz, müsavi,

bir gardıyanı öldürmesi olayıyla ilgili olarak verdiği hükümde "Bu Newcomb ve Simmons'a karşı olan davada adalet mağdur için adaleti gerektirir... Adalet geride kalan dul kadın için adaleti, adalet bu toplumdaki her kadın ve her erkek için adaleti gerektirir." Bu ifadeleri değerlendiren Anthony Blackshield, "bu hükümde adalet, bedel ödetme, öç alma, zarar karşılama veya toplumda barış ve dinginliği sağlama türünden bir çok amaç yüklenerek belirgin bir kavram elde edilmesinin önlendiğini ileri sürüyor." Blackshield, A.R. (1962), "Empiricist and Rationalist Theories of Justice," ARSP Cilt XLVIII, Sayı 1-2 içinde, s. 31 ve sonrası; aktaran Hacıkadiroğlu, V. (1997), "Kuramlar ve Adalet", Ökçesiz, H. (Editör), *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*, İstanbul 1997 içinde, s. 371.

⁴⁵ Ancak her şeye rağmen adaletsizlik olgusunun ve buna karşılık insanların tepkilerinin adaleti aramak için itici bir güç olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Gerçekten de tarihsel süreçte insanların zaman zaman içerisinde yaşadıkları toplumdaki kurulu düzenden hoşnut kalmayıp, daha ideal, daha iyi, daha adil bir toplum düzeni arayışı içerisinde girmiş olduklarını biliyoruz. Çeşitli dönemlerde karşı karşıya kaldıkları haksızlıklar ve zulüm karşısında insanlar daha ideal bir toplum düzeni hakkında düşünmeye başlamışlar ve düşüncelerin ürünü niteliğindeki iyi (ideal) düzeni adaletin gereği olarak nitelendirmişlerdir. Öktem, N./ Türkbağ, A. U. (1999), *Felsefe Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, İstanbul 1999, s. 72. Yine (Camus'dan aktararak) Çeçen de, haksızlığa başkaldırmanın insanları hak ve adalet konusunda bilinçlendirdiğini ifade etmektedir. Çeçen (1993), s. 22.

⁴⁶ Bkz., Çeçen (1993), s. 17. Bununla birlikte, Arapça'da adaletin her bir cephesini ifade eden pek çok başka kelimenin mevcudiyetine de işaret edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: *Kıst, kasd, istikame, vasat, nasip, hisse ve mizan*. Bkz. Hadduri, M. (1991), *İslam'da Adalet Kavramı*, Çeviren: S. Ayaz, İstanbul 1991, s. 22

dengeli anlamlarını çağrıştıran bir kökten çıkmış⁴⁷ olduğu dikkate alınarak adaletin doğruluk, dürüstlük, müsavat ve dengelilik anlamlarına geldiği söylenebilir. Dilimizdeki kullanıldığı biçimiyle adalet kelimesinin Arap dili ve kültüründen ziyade İslam hukukuna özgü bir kavram olduğu, Arap diline İslam dini vasıtasıyla girdiği ileri sürülmüştür. İslam hukukunda ise *adl* kelimesinin “şahitliği muteber olan kimse”⁴⁸ anlamında kullanıldığı, adaletin ise, “ifrat ile tefrit beyninde emr-i mutavassıt (aşırılığa kaçmadan orta yolu bulma” ve “dürüstlük, temizlik ve içtenlik” gibi anlamlara geldiği ifade edilmiştir.⁴⁹

Bizim kültürümüzde adalet kelimesinin Arap ve İslam kültürünün ötesinde, kendisine özgü bir anlam ve içerik kazandığını söylemek yanlış olmaz kanısındayız. Tarihimiz dikkatle incelendiğinde, Türk milletinin devlete (hakana) itaat etme ve aynı zamanda zulme boyun eğmememe gibi önemli bazı hasletlere sahip olduğunu müşahade ederiz. İşte bizim geleneklerimiz içerisinde adalet bu iki önemli hasletle ilişkili olarak da anlaşılmıştır. Halk arasında bugün hala yaygın olarak “şeriatın kestiği parmak acımaz” derken, adaletin itaat anlamı, “mazlumun alı yerde kalmaz” derken ise adaletin zulmün karşıtı olması anlatılmak isten-

47 Güriz (1994), *Adalet Kavramı*, s. 15. Bu kök “adele” fiilidir. Bu fiilin anlamları ise, “(a) düzeltmek, düz oturmak, tadil/tashih etmek; (b) eğri bir yoldan doğru bir yola kaymak, sapmak, geçmek; (c) eş, eşit, muadil olmak; (d) dengede tutmak, dengelemek, tartmak, dengede olmak” olarak açıklanmıştır. Hadduri (1991), s. 22

48 Güriz (1994), *Adalet Kavramı*, s. 15.

49 Mumcu, A. (1994), “Günümüzdeki Hukuk Uygulamasında Adalet Kavramının Yeri”, Güriz, A. (Editör), *Adalet Kavramı*, Ankara 1994 içinde, s. 100.

mektedir. Bu paralelde, ahlak sözlüğünde adaletin “zulmün zıddı ve her hakkı hak edene vermek istek ve iradesi” anlamlarına geldiği de belirtilmiştir.⁵⁰

Bundan başka yine, Osmanlıca-Türkçe Lügatte adalet terimi, “hakka riayetkarlık, hak tanırılık, haklılık, doğruluk” olarak tanımlanmaktadır.⁵¹ Türkçe sözlükte ise adaletle ilişkin birden çok tanım verilmiştir. Bunlardan ikisi: “hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme ve türe” ve “herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı verme” şeklindedir.⁵²

Yukarıda verilen adalet teriminin günlük dildeki kullanımına ilişkin örneklerin hemen hemen hepsinde adalet denildiğinde ya bir şeyin ‘doğru’ olduğu ya da ‘hakka ya da hukuka uygun olduğu’ anlatılmak istenmektedir. Dikkatle bakıldığında kelimeye ilişkin tüm bu tanımlarda ve kullanımlarda adaleti genel olarak iki şeyin nitelediğini görüyoruz: ‘doğruluk’ ve ‘hak’. Yani hem kelime kökeni ve sözlük anlamıyla, hem de günlük dildeki kullanımıyla adalet, doğruluk ve hakka riayet etme olarak anlam bulmaktadır. Erdoğan, paralel bir yaklaşımla, kelime anlamı itibarıyla *adil olmanın* “hakkı gözetme”, “haksızlık yapmama”, ve “herkese hakkını verme” anlamlarına geldiğine işaret ederek, hepsinde ortak olan hak kavramının bir anlamının

⁵⁰ Rıfat, A. (Tarihsiz), *Tasviri Ahlak*, Baskıya hazırlayan: H. Algül, s. 21-23. Aktaran Güriz (1994), *Adalet Kavramı*, s. 17. Bizim kültürümüzde zulüm ile adaletin bağdaşmadığını belirten başka örnekler için ayrıca bkz. Güriz (1994), *Adalet Kavramı*, s. 17 ve sonrası.

⁵¹ Devellioğlu, F. (1988), *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1988, s. 10.

⁵² Türk Dil Kurumu (1988), *Türkçe Sözlük*, Cilt 1, Ankara 1988, s. 13.

da “doğruluk ve dürüstlük” olduğunu söylemektedir.⁵³

Aslında bir bakıma bu bizim yukarıda kısaca değindiğimiz adalet kavramını anlama sorununa da paralel düşmektedir. Doğruluk anlamıyla adalet etik bir değere, bir erdeme atıf yapmakta ve doğrudan bireye, onun ahlaki yönüne işaret etmekte, ona, davranışlarında doğru olanı yapma, yanlıştan kaçınma ödevi yüklemektedir. Hak anlamıyla adalet ise insanların diğer insanlara karşı olan tutum ve davranışlarını kapsamakta, onların hakka riayet etmelerini, birisine ait olan ya da öyle olduğu düşünülen şeyi hakkı olana teslim etmelerini emretmektedir. Çağdaş toplumda bunu sadece birey olarak insanın değil özel veya tüzel tüm kişi ve kurumların tutum ve davranışlarına özgü olarak da anlayabiliriz. Bu bağlamda devlet organlarının davranışları da adil veya gayri-adil olarak nitelenebilir.⁵⁴

Adaletin ansiklopedik tanımına bakıldığında ise daha başka unsurların da tanıma dahil edilmiş olduğuna şahit oluyoruz. Britannica’da adalet, her şeyden önce, “üstün hukuk kuralları ve ideale uygunluk” olarak tanımlanmaktadır. Hemen sonrasında ise “bu klasik anlamıyla adalet[ın] hem bir durumu hem de insanların davranışını tanımla[dığına, dolayısıyla] kapsayıcı bir nitelik taşı[dığına], ... hem ahlaki, hem de dinsel bir anlama sahip” olduğuna işaret edilmektedir. Sadece örf ve adete, hukuka ve yasalara uygunluktan ibaret bir kavram olarak görülürse, bir ahlaki kavram olma niteliğini yitireceği belirtilmektedir. Halbuki adaletin en yüce, objektif ve mutlak bir anlatımın değeri olarak, insanın davranışını ahlaki açıdan inceleyen ve eleş-

⁵³ Erdoğan (1998), s. 154.

⁵⁴ Yayla (2000), *Özgürlük Yolu*, s. 172.

tiren bir düşünceyi içerdiği söylenmektedir.⁵⁵

Burada ilk dikkati çeken husus adaletin hem hukuk kurallarına, hem de hukuk idealine uygunluk olarak tanımlanmış olmasıdır. Buradan şu sonuca varmak olanaklıdır. Adalet hem hukuk kurallarına uygun olma durumunu, hem de bizatihi hukuk kurallarının uyması gereken bir ideal değeri ifade etmektedir. Yani bu tanımdan hareketle iki tür adaletten söz edilebilir. Hukuki adalet ve hukuk-ötesi adalet. İlkinde hukuk uygulaması sonrasında gerçekleşecek bir durum anlatılmaktadır. İkincisinde ise hukukun ulaşmaya çalıştığı bir ilke veya ideal söz konusu olmaktadır. Burada ilk bakışta sanki bir çelişki varmış izlenimi oluşmaktadır. Halbuki, böyle bir çelişki ancak hukukun adaletten soyut düşünülmesi haline münhasırdır. Oysa, eğer hukuk kurallarının bizatihi ideal adalet değerini yansıttığına inanılırsa, o halde hukukun uygulanması ile ortaya çıkacak durum ile hukukun ulaşmaya çalıştığı durum arasında bir çelişme değil aksine bir uyum söz konusu olacaktır. Böyle bir çelişme ancak hukuk ile adaletin birbirinden kopuk algılanması halinde, hukukun adalet değerinden bağımsız tanımlanması halinde kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır.

Adaletin bu iki anlamı dışında, yine ansiklopedide de işaret edildiği gibi hem ahlaki hem de dinsel anlamı vardır. Bizim kültürümüzde de adalet denildiğinde temelde iki farklı şey anlatılır. Dünyevi ve uhrevi (dinsel) adalet. İlahi ya da yüce adalet olarak da ifade edilen dinsel adaletin mutlak, nihai adalet olduğuna ve Tanrı tarafından gerçekleştirileceğine inanılır. Ama bunun mutlaka öteki dünyada, ölümden sonra olması beklenmez. Tanrının bazen zulme-

⁵⁵ Bkz. AnaBritannica 1986, Cilt 1, s. 72.

denleri, hakka riayet etmeyenleri, hakkı gözetmeyenleri deprem, sel baskını, fırtına, kıtlık, salgın hastalık gibi doğal afetler veya kaza, yaralanma, kaybetme gibi bireysel yaptırımlarla bu dünyada da cezalandırmak suretiyle zaman zaman adaletini gerçekleştirdiğine inanılır.⁵⁶ Dünyevi adalet ise, bu dünyada gerçekleşmesi beklenen, gerek tek tek bireylerin tavır ve davranışlarında uymaları umulan, gerek mahkemelerce sağlanması murat edilen, gerekse devletin vatandaşlarına karşı faaliyetlerinde gözetmesi gereken bir durumu ifade etmektedir. Üstelik bu durum herkesin kafasında farklı şekil ve içerik almaktadır. Hukuk kurallarının herkese eşit ve eksiksiz uygulanması ile (toplumsal) adaletin gerçekleşeceğine inananlar olduğu gibi, bunun yeterli olmayacağını, hukuk uygulaması sonucunda elde edilecek sonucun adaleti yerine getirmeyeceğini savunanlar da vardır. Bizim geleneklerimiz içerisinde bu ikinci anlayışın en çarpıcı örnekleri, pozitif hukuk düzeninin adalet anlayışına aykırı olarak gerçekleştirilen, yöresel gelenek ve inançlar uyarınca meşru ve adil görülebilen kan davaları, aşiret içi yargılama ve infazlardır.

Ancak buradaki sorun sanıldığı kadar karmaşık değildir. Bu toplumun değer yargıları (özellikle adalet değerine ilişkin olan) ile hukuk sistemince korunan değerlerin ça-

⁵⁶ Bilindiği üzere, Ülkemizde 17 Ağustos ve 12 Kasım 1999 tarihlerinde yaşanan deprem felaketlerin bu anlamda yorumlanması gerektiğine inanlar olmuştur. Bu kimseler görüşlerini desteklemek için 17 Ağustos 1999'da gerçekleşen depremin şiddeti olan 7,4 rakamının Kuran'ın 7. Süresinin 4. Ayetine işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir. Belirtilen ayetin meali şöyledir. "Nice memleketler vardır ki biz onları helak ettik (yıkıma uğrattık). Azabımız onlara gece uyurlarken veya gündüz dinlenirken geliverdi." Kuran, A'raf Suresi, 4. Ayet.

tışmasından ortaya çıkan sonuçtur. Yani özetle bu hukukun toplumun ahlak anlayışı ve etik değerlerine (hak ve doğrunun ne olduğuna ilişkin inanışlarına) dolayısıyla bunların ifadesi olarak anlam bulan adalet idesine uygun olmadığı-
nın tescili anlamına gelmektedir. Asıl sorun zaten bu noktada başlamaktadır.

Yani aslında burada biz bir bakıma *meşruiyet* sorunu ile karşı karşıya bulunmaktayız. Yukarıda kısaca işaret edildiği gibi, önyargılarımız bizi belli şeyleri otomatik olarak meşru kabul etmeye, bundan sapan değişimler için ise meşruiyet zemini aramaya itiyor. Dolayısıyla bir hukuk sistemi ya da siyasi rejimin meşru kabul edilmesi, onun doğru veya haklı, dolayısıyla *adaletli* olarak benimsenmesi ile de paralellik arz edecektir.

Özetle, eğer biz belli bir zamanda belli bir toplumda o toplum üyelerince *meşru kabul edilebilecek bir adalet anlayışı* geliştirebilir ve bunu gerçekleştirebilecek bir hukuk sistemi ve siyasi rejimin ilkelerini belirleyebilirsek, o zaman sorununuzu da belli ölçüde çözmüş olacağız. Belirtildiği üzere bu bir nihai çözüm aşaması değil ve fakat o yönde atılmış önemli bir adım olacaktır. Bu noktadaki sorunumuz ise, nereden başlamanız gerektiğidir. Galiba en doğru başlangıç noktası, herkesçe (gerek filozoflar, gerekse sıradan insanlar kastediliyor) benimsenebilecek evrensel (ve rasyonalist) bir adalet tanını yapmanın zorluğunu göstermeye çalışmak olacaktır.

Felsefi Bakış I: Epistemolojik açıdan adalet

Adalet kelimesi epistemolojik açıdan ele alındığında, yani "adalet nedir?" sorusuna bilgiye dayalı, hakikati yansıtan bir cevap verilmek istendiğinde nasıl bir noktaya varılabilir? Kuçuradi, bu soruya cevap vermeden "farklı tarih-

sel koşullarda, toplumsal ve siyasal kararlara ve eylemlere yön gösterecek, onları belirleyecek, adalet sağlayıcı ilkeler türetmek-sürekli türetmek, sonra da adaleti gözeten hukuk oluşturmak olanaksız ya da rastlantısal görünüyor”⁵⁷ demektedir. Çünkü, yukarıda da ifade edildiği gibi, gerçek (felsefi) bilgi ile değil de, inanç veya ideoloji ile temellendirilen adalet anlayışlarının, içerisinde hep bir önyargıyı barındıracağı ve sadece belli değerler sistemine inananlar bakımından adaletin ifadesi anlamına geleceği açıktır.

Bilgi kuramı, ilk kez Yeniçağda, ayrı bir felsefi disiplin haline getirilmiştir. Locke tarafından kurulduğu kabul edilen bu disiplin, “bilginin doğruluğu ve sınırları, buna göre de, inanç, kanı ve yargılarımızın derece ve temellerini araştırmak” amacını gütmektedir.⁵⁸ Bununla birlikte, bilgi sorunu özel bir felsefe disiplini konusu olmadan önce de her zaman felsefi incelemelerin ilgi alanında yer almış, “Eski çağın metafiziğinde de, Ortaçağın teolojisinde de hep temel bilim olmuştur.”⁵⁹ Bu çerçevede, felsefe tarihi içerisinde, felsefi bilgiye (daha doğru bir ifadeyle, hakikate ilişkin bilgiye) iki temel yoldan ulaşılabileceği düşünülmüştür: Akıl ve deney. Bunlar dışında üçüncü bir yol olarak, sezgiye dayalı olarak elde edilen bilgi sayesinde hakikate ulaşılacağını savunan sentezci bir yöntemin geliştirildiği de belirtilmelidir.

Akılcı yöntemi benimseyenler bilginin ilk kaynağı o-

57 Kuçuradi, İ. (1994), “Adalet Kavramı”, Güriz, A (Editör), *Adalet Kavramı*, Ankara 1994 içinde, s. 27.

58 Heinemann, F. (1997), “Bilgi Kuramı”, Özlem, D. (Editör), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, 2. Baskı, İstanbul 1997 içinde, s. 181.

59 Heinemann (1997), s. 181.

arak salt akıl gösterirler ve insanların gözlem ve deney verilerini genelleştirmek suretiyle elde ettikleri bilgilerin yanıltıcı olduğunu savunurlar. Çünkü bazen duyularımızın bizi yanılttığı açıktır. Dolayısıyla bu şekilde edinilen bilginin her zaman gerçeği yansıtmayacağı kabul edilmelidir. Oysa matematik, geometri ve mantık alanında deney ve gözlemin hiç yeri olmadığı halde, bu alanlarda salt akıl ve akli muhakeme vasıtasıyla elde edilen bilginin doğruluğu, güvenilirliği her türlü kuşkudan uzak bulunmaktadır.⁶⁰ Ayrıca zaten, dış dünyadaki olaylar da ancak insan zihninde *a priori* olarak varolan farklı kategoriler ve kavramlar sayesinde anlaşılabilir, anlamlandırılabilir.⁶¹ Başka bir ifadeyle tek başına deney ve gözlemden elde edilen bilgi akıl olmadıkça hiçbir anlam ifade etmez. İnsan, hayvanlardan farklı olarak, deney ve gözlem ile elde ettiği verileri akıl ile anlamlandırır ve ancak bu sayede gerek fiziki gerekse tarihi ve sosyal olaylara hakim olan temel kanunlara ulaşabilir ve ancak bu sayede madde ve ruh gibi kavramları anlayabilir ve açıklayabilir.⁶² Felsefe tarihinde, Decartes, Leibniz ve Kant bu metot savunucularına örnek gösterilebilir.

Deneyci yöntem savunucuları insanlarda böyle önsel (*a priori*) bilme kategorilerinin mevcut olmadığını, gerçekliğe ilişkin bilgiye ulaşmanın yegane yolunun dış dünyanın gözlenmesinden ve deneyden geçtiğini kabul ederler. Zira deney ve gözlem olmadan, yani dış dünyadan gelen veriler olmadan gerçek bilginin olamayacağını kabul etmek gerekmektedir. Çünkü insanda, insan aklında doğuştan gelen

⁶⁰ Öktem, N./ Türkbağ, A. U. (1999), *Felsefe Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, İstanbul 1999, s. 33.

⁶¹ Heinemann (1997), s. 192.

⁶² Hirş (1996), s. 51.

teorik önermeler ya da pratik ilkeler mevcut değildir. İnsan, ateşin yakıcı olduğunu veya suda boğulduğunu tecrübe ile öğrenir. Hatta, ahlak ilkeleri bile tarihsel koşullarda insan davranışlarının gözlenmesi sayesinde bilinebilir.⁶³ Başka ifadeyle, iyilik, doğruluk, adalet gibi değerlere ilişkin bilgilerimiz bile maddi alemde somut bir karşılığı olmaksızın bir anlam ifade etmez, geçerli olduklarını gösterebilmek için maddi alemden kanıtlar göstermek gerekmektedir.

Sezgiye dayalı yöntem taraftarları ise bilginin kaynağının hem aklı hem de deneyi bağdaştıran sezgi (intuition) olduğunu savunurlar. Onlar, akılcı ve deneyci yöntemlerdeki yanıltıcı unsurları dışarıda bırakmak suretiyle, bilginin öznesi ile nesnesi arasında kurulacak aracısız bir ilişki sonrasında gerçek bilginin elde edilebileceğini ileri sürerler. Yani sezgiye dayalı bilgi yönteminde özne ile nesnenin birleşmesi sayesinde hakikat bulunmaktadır. Ancak, sezgiye dayalı yöntem de aslında niteliği gereği aklın bir faaliyeti olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat klasik akılcılıkta olduğu gibi, doğruluğu önceden kabul edilen bir önermeden diğerine gitmek şeklinde mantıksal bir yol takip etmemekte, bilincin doğrudan doğruya nesneyi algılamasıyla nesneler hakkında doğru yargılara ulaşılmaktadır. Öktem/Türkbağ, fenomenolojik yöntemin, hukuk alanı ile ilgili olarak, tümdengelen adalet değeri ile, hukukun tümevarım yöntemi ile algılanan sosyal olgu realitesini uzlaştırmayı hedeflediğini ileri sürmektedir.⁶⁴

⁶³ Bu kuramın en önemli temsilcilerinden biri Hume'dur. Hume'un bilgi kuramına ilişkin genel açıklamalar ve referansları aşağıda, genel felsefesi ve adalet görüşü incelenirken verilmiştir.

⁶⁴ Öktem/Türkbağ (1999), s. 37, genel olarak bilgi kuramı için bkz. s. 33-38.

Peki adaletin kaynağı sorununu çözümlemek, adalet kavramının gerçek bilgisine ulaşabilmek için bu yöntemlerden hangisini kullanabiliriz? Başka bir şekilde sormak gerekirse, acaba akıl mı, deney mi, yoksa sezgi mi bize adaletin gerçek bilgisini verecektir? Biz burada genel felsefe çerçevesinde akılcı ve/veya deneyci yöntem ile hukuk ve özellikle de adalet gibi soyut kavramların bilgisine ulaşıp-ulaşılamayacağını tartışacağız. Bunu yaparken ülkemizde, doğrudan adalet sorununu bu çerçevede ele almış bulunan Kuçuradi'nin yaklaşımını esas alacak ve neden böyle bir yaklaşımın adaletin gerçek bilgisini elde etmek konusunda yetersiz kalacağını göstermeye çalışacağız.

Adalet Fikri - Adaletsizlik Olgusu

Adam Smith'den beri adalet sorunu bilgi kuramı çerçevesinde farklı biçimlerde ele alınmıştır. Ülkemizde, Kuçuradi doğrudan "adalet nedir?" sorusuna bu çerçevede bir cevap bulmaya çalışmıştır. Bu çabasında, 'adaletin bir fikir olduğu' temel tezinden hareketle, onun 'gerçek bir şey' olmadığını ileri sürmektedir. Bilgi, fikir ve inanç kavramları arasındaki farka işaret ettikten sonra, adalet fikrini *kavramlaştırmak* çabasına girişmektedir.⁶⁵ Ona göre, bu durumda cevaplanması gereken soru, adaletin ne olduğu değil, tam tersine somut şartlarda adalet talep eden insanın talep ettiği şeyin ne olduğudur. Yani bilgi objemiz, adalet taleplerinde gerçekten istenen şeyin ne olduğunu bulmaya çalışmaktır. "Bu soru açısından olana bitene baktığımızda şunu görüyo-

⁶⁵ Kuçuradi (1994), s. 28. Bu noktada "adaletin şu veya bu olduğunu farzederek adaletin egemen olması için ne yapmak gerektiği sorusuyla uğraşan mevcut adalet teorilerine" (ideoloji olarak adalet veya adalet anlayışı) bir yenisini eklemek niyetinde olmadığına da altını çizmektedir.

ruz; insanlar genel olarak adalet istediklerini, örneğin "adil bir dünya" istediklerini söylerken, bulanık bir özlemi dile getiriyorlar; oysa belirli bir tek durumda adalet istediklerini söylerken, bir talebi dile getiriyorlar; kendilerine ya da bir başkasına bir şeyin -her tek durumda farklı bir şeyin ve bu ne olursa olsun belirli bir şeyin- verilmesi gerektiğini, o anda sahip olmadıkları, ama ister olsun ister olmasın, kendilerine ait olduklarını düşündükleri bir şeyin onlara verilmesi gerektiğini kastediyorlar; yoksun bırakıldıkları, kendilerinden "alınmış" ve onlara geri verilmesi gereken bir şeyi kastediyorlar; kendilerine borçlu olunan, verilmesi gereken bir şeyi."⁶⁶

Burada sorun başka bir hal alıyor. Acaba sahip olunmayan bir şey bilinebilir mi? Bir kimsenin neye sahip olduğunu bilmek kolaydır, ama neye sahip olmadığını, yani yoksun olduğu, kendisine verilmesi gereken şeyin ne olduğunu nasıl bilebileceğiz? Kuçuradi burada bir karşılaştırma yapılması gerektiğini belirtiyor. İlk önce bir kişinin belli bir anda sahip olduğu şeylere, daha sonra başka birisinin aynı anda sahip olduğu (ve durumunu diğer kişiye oranla daha "iyi" yapan) şeylere baktıktan sonra bizim değer verdiğimiz üçüncü bir şey açısından bu iki kişinin sahip olduklarını karşılaştırarak, ilk kişinin yoksun bırakıldığı şeyi bilebileceğimizi ileri sürüyor. Bu durumda bakılan şey soyut adalet değil, somut bir durum, bir olgu olan adaletsizliktir. Dolayısıyla soyut adalet fikrine ilişkin bilgiye ulaşmanın yolu, Kuçuradi'ye göre, öncelikle adaletsizlik nedir? sorusunu cevaplamaktan geçiyor. Ona göre adaletsizlik ise "hakları çiğneme ya da hakları göz ardı etme konusuyla ilgilidir." Farklı türden haklar olduğu için farklı türden a-

⁶⁶ Kuçuradi (1994), s. 28

adaletsizlik durumları ve dolayısıyla adalet türleri vardır.

Ancak yine de, mesele insan hakları ekseninde ele alındığında adaletsizliğin birkaç düzeyde ortaya çıktığını söylemek olanaklı hale gelir. Bunlar, kişi düzeyinde, ülkeler düzeyinde ve dünya düzeyinde adaletsizlik durumları olarak sınıflandırılabilir. Kuçuradi, kişi düzeyindeki adaletsizlik durumunu, "kişilerin bazı haklarının doğrudan ya da dolaylı olarak çiğnenmesine yol açan veya yaşanmasını engelleyen bir muamele biçimi" olarak tanımlamaktadır. Ona göre, ülkeler düzeyindeki adaletsizlik durumu ise, ülkedeki bir grup insanın diğerlerinin haklarını ihlal etmesi halinde devletin etkili şekilde müdahale etmemesi ya da bizzat devletin bu hakları çiğnemesi veya gereklerini yerine getirmemesi durumudur. Son aşamada dünya düzeyindeki adaletsizlik durumu ise, "belirli durumlarda temel kişi haklarının zorunlu sonuçları olan grup haklarının, grup çıkarları lehine çiğnendiği ya da göz ardı edildiği durum" olarak anlaşılmalıdır. Peki bu çerçeveden bakıldığında genel olarak "adaletsizlik" neyi ifade ediyor. Kuçuradi'nin tanımı şöyledir: "... genel olarak adaletsizlik, mevcut koşulların, kişilerin ya da grupların insansal olanaklarını gerçekleştirmeye, aynı zamanda insanın bazı olanaklarını gerçekleştirebilmesine elverişsiz olduğu durum ya da doğrudan doğruya veya dolaylı olarak engel oluşturduğu durumdur."⁶⁷

Tanımda belirleyici unsur niteliğindeki "mevcut koşulların elverişsiz ya da engelleyici koşullar" olması nasıl bilinebilir? Yine bir karşılaştırma yapılması gerekiyor. Bu defa, belli zaman-mekan bağlamında bazı insanların içeri-

⁶⁷ Kuçuradi (1994), s. 30.

sinde bulundukları şartlarla yine aynı anda başka insanların (grupların, toplumların) içinde bulundukları şartları, o çağa özgü insani değerler bilgisi ışığında karşılaştırmak suretiyle, "insansal olanakların gerçekleşmesini normal olarak imkansız kılan koşulların" bilgisine ulaşabiliyoruz. İşte bu son bilgiden, bunun tersi olan insansal olanakların gerçekleşebilirliği için gerekli bilgiyi türetiyoruz.

Kuçuradi'ye göre, bu bilgi edinme sürecinde bize, insan olanaklarının bilgisini felsefi antropoloji ve bu olanaklarının değerinin bilgisini ise tarihteki insan başarılarının değerlendirmesi sağlıyor. Yani özetle biz önce tarihsel açıdan insanlığın gelişim düzeyine, belirli zaman-mekan koşullarında insanlık olanaklarının gerçekleşme derecesine (insanlığın ulaştığı yere) bakıyoruz. Daha sonra edindiğimiz bu tarihsel bilgiyle o dönemde yaşayan çeşitli insan gruplarına değerlendiriyoruz. Bu değerlendirme ile, aslında biz insanlığın gelişmesine katkıda bulunan grupların içinde bulundukları şartlar ile diğer grupların şartlarını karşılaştırıyor ve insanların olanaklarını engelleyen veya elverişsiz kılan şartların neler olduğunu belirleyebiliyoruz. Dolayısıyla buradan hareketle insanların yeteneklerini olumlu yönde değerlendirebilecekleri şartların neler olacağını bilebiliyoruz ve oradan insan hakları denilen talepleri türetiyoruz. Kuçuradi, böylece insanların belli anda yoksun oldukları, kendilerine verilmesini istedikleri şeylerin ne olduğu, yani adaletsizliğin ne olduğu bilgisinden hareketle adalet fikrine, adalet kavramına ulaşılacağını ileri sürüyor. Ona göre bu kavram; "kişilerin temel haklarının korunması talebi ve mevcut koşullarda gereklerinin, sürekli olarak, ülkeler ve dünya düzeyinde gerçekleşmesi talebidir."⁶⁸

⁶⁸ Kuçuradi (1994), s. 31.

Böylece belirlenen adaletin bir üst ilke olduğunu ve her tarihsel anda mevcut şartlara insan bilgisi ışığında bakarak, sosyal ve siyasal ilişkilerin düzenlenmesini belirleyen ilkeleri, yani değişik ve değişken şartlar altında insanlığın gelişmesine elverişli ya da buna engel olmayan ilke ve prensipleri sürekli olarak talep eden bir fikir olduğunu savunuyor. Özetle, ülkeler ve dünya düzeyinde insan haklarının korunması taleplerini adaletin gereği olarak anlamak gerektiğini ileri sürüyor. Çünkü, ancak insan haklarının sağlanması halinde kişi, insanca bir yaşantıya sahip olabilecek, kendi haklarını elde edebilme ve başkalarına karşı yükümlülüklerini yerine getirebilme imkanına kavuşacaktır. Kendi ifadesi ile, ancak insan hakları “kişilerin insansal olanaklarının gerçekleştirilebilirliğinin genel koşullarını” içermekte ve ancak bu genel koşulların sağlanması halinde insandan bahsetmek olanaklı hale gelmektedir. Burada yine ek bir bilgiye ihtiyaç ortaya çıkıyor. Bahsedilen bu koşullar nelerdir? Bu soruya Kuçuradi’nin cevabı, “belirli bir zamanda belirli bir yerde -bir devlette, bir kıtada, bir bütün olarak dünyada- mevcut toplumsal ilişki örüntüleridir; belirli bir tarihsel anda ve o yerde korumayı amaçlayan ilkelere -değişik ve değişkenliklerle- kurulan toplumsal düzenlerdir” şeklindedir.⁶⁹

Kuçuradi’ye göre bütün bunlarla adaletin talep ettiği şey, diğer adalet teorileri ve ideolojilerin belirlediği gibi bir takım somut içerikli ilkelerin etkin kılınması değil, “belirli nitelikteki düzenleri oluşturan bir koşullar zincirini sürekli gerçekleştirmeyi isteme” dir. Bu belirli nitelikteki düzenlerden kastettiği ise, belirli tarihsel koşullarda mevcut gerçek durumlar çerçevesinde insan haklarına dayanılarak türeti-

⁶⁹ Kuçuradi (1994), s. 31.

len ilkeler tarafından belirlenen, toplumsal ve siyasal ilişki bütünlerinden oluşan düzenlerdir. Yani çağdaş toplumlar esas alınır, çağımız koşullarındaki insan haklarından türeteceğimiz ilkeler çerçevesinde kuracağımız toplumsal-siyasal düzenler (ki mevcut koşullarda bu düzenlerin insan haklarına saygılı, hukuka bağlı ve demokratik olarak anlaşılması kaçınılmazdır) bu tür düzenlere örnek gösterilebilir.⁷⁰

Eleştiri: Adaleti salt bilgi kuramı çerçevesinde kavramak zordur

Burada, Kuçuradi'nin yukarıda özetlenen görüşlerine eleştirel bir bakışla, salt bilgi kuramı çerçevesinde adalet kavramının gerçek bilgisine ulaşmanın zorluğunu açıklamaya çalışacağız. Hemen belirtilmelidir ki, Kuçuradi'nin yaklaşımı çerçevesinde ele alındığında adalet kavramını insan hakları kavramından ayrı değerlendirme imkanı yoktur. İki arasındaki ilişkiyi şu şekilde somutlaştırıyor. Adalet insan haklarının sürekli gerçekleştirilmesini isteme ilkesi; insan hakları ise, hem bireyler olarak diğerlerine karşı davranışlarımızı, hem de toplumsal-siyasal düzenlerin oluşturulmasını belirleyen tarihsel ilkelerin kendisinden türetildiği temel ilkelerdir. Kuçuradi, adaletin bazı kimselere "havada duran bir fikir" olarak görünmesini veya tarihsel ilkeler gibi görelî bir kavram olarak algılanmasını ya da adalet teorilerinin hala somut adalet ilkeleri belirlemeye çalışmalarını, onun insan hakları ile bağlantısı çerçevesinde ele alınmamış olmasına bağlamaktadır. Oysa ona göre, "adaletin kendine özgü belirli ilkeleri yoktur." Kavram olarak adalet yalnızca bir talebi dile getirmektedir. Bu talep ise,

⁷⁰ Kuçuradi (1994), s. 32.

belirli bir toplumda, toplumsal, ekonomik, hukuki ve siyasal kararları ve eylemleri belirleyen ilkelerin, mevcut gerçekçi durumlarda temel insan haklarının gerektirdiği ilkeler olması talebidir. Görüldüğü üzere bütün bu bilme süreci sonunda biz ancak adaleti gerçekleştirebilecek ilkelerin neler olabileceğini bulabilmek için nereye bakacağımızı öğreniyoruz. Yoksa adaletin gerçekte ne anlama geldiğini ya da somut adalet ilkelerinin neler olduğunu değil. Zaten Kuçuradi de bütün bu çabanın, yani adaleti bu şekilde kavramlaştırmak çabasının tek başına yeterli olmayacağını altını çiziyor. Çünkü, adalet kavramına ilişkin bu bilgiden sonra, somut bir durum karşısında adaleti gerçekleştirecek ilke veya kuralların nasıl belirlenebileceğini bulabilme yolunu da bilmemiz gerekecek, yani ek bir felsefi bilgiye de ihtiyacımız olacaktır.⁷¹

İşte biz de bu çalışmanın son bölümünde böyle bir bilginin olanaklı olup olmadığını, eğer olanaklı ise, çağdaş toplumlarda hangi somut ilkelerin adalet ilkeleri olarak belirlenmesi gerektiği sorusunu cevaplamaya çalışacağız. Ancak, daha önce Kuçuradi'nin yukarıda ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız bilgi teorisine ilişkin olarak birkaç noktanın altının çizilmesinde fayda vardır.

Kuçuradi hemen başlangıçta adaletin bir fikir olduğunu, gerçek bir şey olmadığını ileri sürmekle aslında onun bilgisine gerçek şeylerin bilinmesinde kullanılan deneyci metot ile ulaşılamayacağını da deklare etmiş bulunmaktadır. Ancak sonrasında, her ne kadar adalet fikrine ulaşılamazsa da, bir olgu olan adaletsizlik durumlarının bu yöntem sayesinde bilinebileceğini, dolayısıyla elde edilecek

⁷¹ Kuçuradi (1994), s. 31-32

bilginin adaleti kavramsallaştırmaya elverişli bir nitelik taşıyacağını söylemektedir. Halbuki daha önce de işaret edildiği ve kendisinin de onayladığı gibi, adaletsizlik durumlarından hareketle, ancak adaletin ne olmadığının bilgisine ulaşılabilir. Ne olduğunu bilmek ise başka bir bilme faaliyetine ihtiyaç gösterir. Dolayısıyla Kuçuradi'nin kavramsallaştırdığı adalet de aslında insan hakları üzerine temellendirilmiş bir ideolojinin adalet anlayışını yansıtmaktan öte anlam ifade etmez. Yani Kuçuradi, aslında tüm bu karmaşık bilme süreci sonrasında bir kavrama değil bir kavrayışa ulaşır. Bunu içeriksiz olarak bir istem, bir talep olarak belirlemiş görünmekle birlikte aslında değişir nitelikte de olsa somut bir ilkeye, çağdaş dünyada benimsenmiş *temel insan haklarının sağlanması ilkesine* indirger.

Kanımızca bunu yadırgamamak da gerekir. Ancak burada iki temel yöntem sorunu söz konusudur. Bunlardan ilki, adalet kavramının niçin salt bir insan hakları bilgisi çerçevesinde temellendirilmesi gerektiğine ilişkin tatminkar bir açıklamanın mevcut olmayışı, diğeri ve daha önemlisi ise, kavram ile kavrayış arasındaki farkın açıklıkla ortaya konulmamış bulunmasıdır. Daha açık bir ifade ile, kavram olarak adalet, Kuçuradi'nin ulaştığı adalet kavrayışını da içeren ve fakat onun da ötesinde, adalet denildiğinde herkesin aklında yankı bulan bir fikirdir. Bu fikir, bazılarının zihninde insan hakları ya da özgürlük kavramı ile paralellik arz edebileceği gibi, diğerlerinin zihninde, *fayda*, *ihtiyaç*, *eşitlik*, *iyilik*, *doğruluk* ya da *mutluluk* gibi kavramlarla bir özdeşlik ilişkisi içerisinde belirebilir. Bu anlamda adaletin bilgisine ise, ne salt akıl ne de salt gözlem yoluyla ulaşılabilmesi imkanı yoktur. Peki nasıl ulaşılabilir? İşte bu soru, bizim açımızdan çözümlenmesi zor bir sorun olmayı sürdürmektedir. Bu konuyu, Isaiah Berlin'in kırk yılı aşan düşünce emeği sonucunda ulaştığı mükemmel bir saptamasını

alıntılarla bitirelim:

Doğrudur, biz hiç bir zaman bu mükemmel bilgiye erişemedik; kim bilir, belki aklımız bunu başaracak kadar gelişmiş değildir, belki çok aciziz; belki de yoldan çıkmış veya günahkar insanlarız. Zihin yapımızdan ve dış dünyadan kaynaklanan engeller çok fazla olabilir. Ayrıca, söylediğim gibi, izlenecek doğru yol hakkındaki görüşler bir hayli farklılık gösteriyordu: Bazıları onu kiliselerde, bazıları laboratuvarlarda buluyor; kimisi sezgiye, kimisi deneye, kimisi mistik görüşlere, kimisi de matematik hesaplamaya inanıyordu. Fakat biz kendimiz bu doğru cevaplara, daha doğrusu bunların hepsini uyumlu bir biçimde birleştiren nihai bir sisteme ulaşmasak bile, cevaplar mevcut olmalıydı; aksi halde sorular gerçek değildi. Cevapları bilen biri olmalıydı; belki Cennetteki Adem biliyordu, belki de cevapları ancak ahir zamanda öğreneceğiz. Eğer insanlar bilemiyorlarsa onları, belki melekler biliyordu. Yok eğer melekler de bilmiyorsa, o zaman Tanrı biliyordur. Her halûkarda, bu ebedi doğrular, prensip olarak bilinebilir olmalıdır.⁷²

Zaten biz bu sebeple *kavram olarak adaletin* ne olduğunu değil, onun somut görünümünü biçimde belli zaman-mekan koşulları çerçevesinde, belli toplumsal ve kültürel öğelerle etkileşim içerisindeki bir *adalet anlayışının* ne olması gerektiğini araştıracağız.⁷³ Çünkü zaten Berlin'in bu temel epistemolojik sorun için çözüm önerisi de somut gerçeklikten (tarihsel ve sosyolojik verilerin ortaya koyduğu

⁷² Berlin, I. (1998), "İdeal Arayışı Üzerine", *Liberal Düşünce*, Cilt 3, Sayı 12, Güz 1998 içinde, s. 97.

⁷³ Burada söylenmek istenen ve fakat ifade güçlüğü çekilen şey şudur: Biz bu çalışmada herkesin üzerinde fikir birliğine varmasını beklediğimiz soyut bir *adalet kavramı* tanımlamasına girişmeyeceğiz. Ancak belli somut tarihi-sosyolojik koşullar çerçevesinde ve ancak bu belirli şartların mevcudiyeti halinde, adil olarak nitelendirilebilecek bir toplumsal yapının oluşmasında esas alınması gereken asgari ilke ve prensipleri, yani belli bir zamana, belli bir döneme ve belirli toplumsal şartlara özgü bir *adalet anlayışını* geliştirmeye çalışacağız.

bilgiden) hareketle her insan toplumu için geçerli olabilecek bazı doğruların bilinebileceği ancak yine de bunun mükemmel bir bilgi türü olmadığı, çünkü farklı kültürler için farklı doğruların aynı derecede geçerlik taşıdığı şeklindedir. Kendi ifadesiyle, "evrensel değerler değilse de, toplumların onlarsız nadiren ayakta kalabilecekleri asgari bir düzey her halükarda vardır. Bugün köleliği, törensel öldürmeyi, Nazi gaz odalarını, zevk, çıkar veya hatta "siyasi iyi" uğruna insanlara işkence edilmesini veya Fransız ve Rus devrimlerinin çocuklara ebeveynlerini ihbar etmek görevini yüklemelerini, yahut ta bilinçsizce katliam savunmayı çok az kimse isteyecektir. ... Fakat öte yandan mükemmel arayışı bana kan dökme projesi gibi görünüyor; bu, en samimi idealist veya en temiz kalpli insan tarafından istense bile durum aynıdır." Berlin bu düşüncesini, felsefe tarihinde en katı ahlak teorisini geliştirmiş, yani bir anlamda en idealist düşünürlerden biri olan Kant'ın bir itirafını alıntılayarak destekliyor: "İnsanoğlunun eğri kaburgasından hiçbir zaman dosdoğru bir şey yaratılmamıştır." Berlin'e göre, "insanları, dogmatik olarak inanılan tasarıların istediği tek tip elbiseyi giymeye zorlamak hemen hemen her zaman insanlık-dışılığa giden yoldur."⁷⁴ Dolayısıyla herhangi bir kavrama ilişkin mükemmel bilgi peşinde koşmak yerine mevcut şartlar çerçevesinde, en elverişli, kabul edilebilir bir anlayışı (bir uzlaşmayı) aramak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Zaten Berlin de çözümün çatışan değerler arasında bir dengeyi bulabilmek ve bunu sürekli olarak muhafaza etmekten geçtiğini düşünmektedir: Kendi ifadesiyle, "şüphesiz, sosyal ve siyasi çatışmalar olacaktır, pozitif değerlerin çatışması kendi başına bunu kaçınılmaz kılmaktadır.

⁷⁴ Berlin (1998), s. 104.

Yine de bunlar, ... sürekli olarak tehdit altında olan ve telafi edilmeye ihtiyaç duyan, gergin bir dengenin ayakta kalmasını ve korunmasını sağlayarak en aza indirilebilirler. ... İyi davranışın ve ahlaken kabul edilebilir davranışın ön şartı yalnızca budur; aksi takdirde yolumuzu kaybetmeye mahkumuz.”⁷⁵

Felsefi Bakış II: Kavram olarak adalet ve kavrayış olarak adalet

Ontolojik bakımdan adalet kavramını anlamaya girişmeden önce genel felsefesinin varlığın niteliğine ilişkin sorunlara geleneksel yaklaşım biçimini kısaca özetlemek yararlı olacaktır. Yukarıda felsefenin ele aldığı konulara tarih boyunca en temel çerçevede iki ayrı yaklaşım geliştirdiğini söylemiştik. Bunlardan ilki varlığı ideal boyutundan hareketle açıklama çabası olarak özetlenebilecek idealist yaklaşım, diğeri ise varlığı, maddi, reel boyutundan hareketle kavrama çabası olarak nitelendirilebilecek realist (materyalist) açıklama biçimidir.

İdealist Yaklaşım

Felsefenin iki temel yaklaşımından ilki ve hukuk, ahlak, hak, özgürlük, adalet gibi normatif ve ahlaki nitelikli kavramları anlamakta daha çok başvurulmuş açıklama biçimidir. Varlığı, maddi yönüyle, reel boyutuyla değil de ideal yanında açıklama çabalarının tümüne genel olarak idealist yaklaşımlar adını verebiliriz. Genel olarak her şeyin temelinde *ide* olduğunu savunan ideal görüşler üç farklı biçimde ortaya çıkar.

Bunlardan ilki, Berkeleyci Sübjektif idencilik olarak da

⁷⁵ Berlin (1998), s. 104.

adlandırılan rasyonalizm ya da geniş anlamda akılcı görüştür. Bu görüşte akıl her şeyin üstündedir. İnsanın, varlığın niteliğini doğru anlayabilmesi de ancak akıl sayesinde mümkündür. Sezgi ve duyular vasıtasıyla elde edilen bilgiler güvenilir olarak kabul edilmemektedir. "Buna göre, gerçeklik, özü gereği, süjenin her türlü deneyim ve bilgisinden bağımsız olarak "vardır." ... Ve onların ne olduğu ancak felsefi bilme yoluyla gösterilebilir."⁷⁶ Akılcı görüşün, felsefenin, tüm diğer disiplinlerle birlikte, dinin etkisinden sıyrılmasını sağlayan Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte yeniden etkinlik kazandığı ve 19. Yüzyıl ortalarına kadar etkinliğini sürdürdüğü söylenebilir.

İdealist görüşlerden ikincisi, değer teorisine dayanan görüştür. Platoncu Objektif idecilik olarak adlandırılan bu yaklaşım biçimine göre, içinde yaşadığımız evren aldatıcı ve geçicidir. Bu görüş taraftarlarınca, nesnelerin maddi görünüşleri dışında bir de asılları, ideleri olduğunu savunulmakta ve bu idelerin maddi evren gibi geçici olmayıp, her zaman mevcut oldukları ileri sürülmektedir.⁷⁷ Başta insan davranışları olmak üzere, tüm varlığın değerler (ide-ler) tarafından belirlendiği, yönlendirildiği savunulmaktadır. Bu görüşe göre değerler objektif bir geçerliğe sahiptir, aralarında belli durumda hangisinin daha öncelikli olduğunu gösteren bir hiyerarşi ilişkisi vardır. Değerler hem insan eylemleri hem de bu eylemleri düzenleyen normların uyması gereken ölçüler olarak kabul edilmelidir.

İdealist görüşlerden sonuncusu, her şeyin Tanrı tara-

⁷⁶ Bkz. Diemer, A. (1997), "Ontoloji", Özlem, D. (Editör), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, 2. Baskı, İstanbul 1997 içinde, s. 100.

⁷⁷ Öktem/Türkbağ (1999), s. 25.

fından yaratıldığını, dolayısıyla ancak Tanrının bildirdiği şeylerin bilinebileceğini ileri süren teolojik görüştür. Kitaba bağlı tüm dinler idealist bir yaklaşımı temsil ederler. Teolojik görüşe mensup düşünürler, genel olarak, evrenin doğaüstü bir güç tarafından yaratıldığını ve yönetildiğini ileri sürmüşlerdir. Farklı dinlere mensup filozofların aralarındaki farklılıklara rağmen esinlendikleri temel kaynak aynıdır.⁷⁸

Realist Yaklaşım

İdealist yaklaşımın aksine, her şeyin temelinde maddenin yattığını savunan yani, gerçekliği, maddi boyutuyla açıklamaya çalışan görüşlerin tümüne genel olarak realist yaklaşımlar adını verebiliriz. 19. Yüzyıldan itibaren pozitivist düşüncenin hakimiyet kazanması ile birlikte, doğal bilimler için geçerli olan yöntemlerin sosyal bilimlere de uygulanabileceği düşüncesi savunulmaya başlanmış ve bu yaklaşım çerçevesinde, doğal bilimlerin bilgi edinme yöntemi olan deney ve gözlem vasıtasıyla elde edilen bilgi dışında gerçek bilgi olamayacağı savunulmuştur. Bu görüş taraftarlarınca sosyal olayların da tıpkı doğa olayları gibi belli bir nedensellik çerçevesinde gerçekleştiği ileri sürülür. Dolayısıyla, doğaya hakim olan kuralların, sosyal hayata da hakim olduğu savunulur.

Realist görüşleri de farklı kategorilerde ele almak mümkündür. En temel ayrım mekanist maddecilik ile diyalektik maddecilik arasında yapılan ayrımdır. Mekanist maddeciliği savunanlara göre, "bizim dışımızda belli yasalara göre hareket eden maddenin özüne giremeyiz, onu kavrayamayız. Bir uyma söz konusudur. Nasıl taş, toprak,

⁷⁸ Öktem/Türkbağ (1999), s. 25.

cansız varlıkların tümü bu evrenin yasalarına uymak zorundaysa biz de evrenin akışına uyacağız. Evrenin ana nedenini anlamamız da çok güçtür, tek yapabileceğimiz şey, durumu gözlemektir. Taşın toprağın atomları ile bizim atomlarımız arasında nitelik bakımından bir fark yoktur. ... Zavallı hayvan bunun farkında değil ama biz farkındayız. ... Farkında olmamız bir bakıma özgürlüğümüz gibi görünmektedir, ama bu aldatıcı bir görünümdür. Özgürlük açısından katı bir determinizm (belirlenimcilik, gerekircilik) savunulmaktadır.”⁷⁹

Diyalektik maddecilik de evreni maddi boyutundan açıklamaya çalışmakla birlikte, doğaya egemen olan temel yasaların insan tarafından kavranabileceğini ileri sürmesi bakımından mekanik maddecilikten ayrılmaktadır. Bu yaklaşımı savunanlara göre, insan aklı evrenin yasalarını kavrayabilir, yönlendirebilir ve insan lehine çevirebilir.

Bundan başka, gerçekliğin maddi nitelikteki kaynağının ne olduğuna ilişkin yaklaşımları bakımından da realist görüşlerin çeşitli biçimlerde ortaya çıkmış oldukları belirtilebilir. *Biyolojik görüş* taraftarlarına göre, sosyal hayat, doğal hayatın bir uzantısıdır ve doğal hayata hakim olan kurallar canlılardaki biyolojik yasalardan başkası değildir. Örf-adet, ahlak ve hukuk gibi toplumsal düzen normları, biyolojik yaşamdaki “çevreye uyma” yasası ile açıklanabilir. *Ekonomik görüş* taraftarlarına göre ise, insanlar arası ilişki biçimlerini, dolayısıyla sosyal hayata egemen olan kuralları belirleyen en önemli kaynak ekonomik ilişki biçimleri, ekonomik değişim ve gelişmelerdir. İnsanın hayatını sürdürebilmesi üretmesine bağlıdır. Üretim süreci kültürel

⁷⁹ Öktem/Türkbağ (1999), s. 23

ürünleri ile birlikte toplumsal hayattaki tüm ilişkileri belirler. *Politik görüş* ise, insan ilişkilerini etkileyen ve sosyal hayatın belli biçimde kurulmasını ve yürümesini belirleyen şeyin güç ilişkileri olduğu görüşünü savunmaktadır. Buna göre, toplumsal düzen, o toplumda yaşayan çeşitli insan gruplarındaki güç ilişkilerine uygun bir şekilde kurulur. Dolayısıyla bu görüş çerçevesinde, adil bir sosyal düzen, karşılıklı güçler arasındaki dengeyi sağlayan bir düzendir. Bunların ötesinde *sosyolojik görüş* ise, insanın toplumsallığı olgusunu ön plana çıkarır ve insanların bir arada yaşama zorunluluğunun, bu yaşamı olanaklı kılacak birtakım toplumsal düzen kurallarının yapılmasını gerekli kıldığını savunur. Yani, sosyolojik görüş taraftarlarına göre, hak, hukuk, adalet gibi kavramların kaynağı bizzat toplumsal yaşamın kendisidir. Sosyolojik görüş bir bakıma diğer realist yaklaşımların bir genellemesi (sentezi) olarak da görülebilir. Diğer realist görüşlerin her birinde, toplumsal yaşamın bir yönüne ağırlık verilmektedir. Oysa sosyolojik görüş, ne sadece canlılardaki (toplumsal varlık olan insana özgü) biyolojik yasalar, ne sadece ekonomik ilişkiler ya da karşılıklı güç ilişkilerini esas almakta, bunların hepsinin içerisinde gerçekleştiği sosyal hayatın bütününi, gerek devletin ortaya çıkması olgusu, gerekse hukuk ve ahlak normları gibi sosyal düzen kurallarının belirlenmesinde en önemli etken olduğunu savunmaktadır. Bütün bu yaklaşımlar çerçevesinde, adalet kavramının ideal boyutunun bütünüyle reddedildiğini söyleyebiliriz. Hatta, olması gereken hukuk, adalet, özgürlük gibi kavramların tamamıyla insanları avutmak için uydurulmuş gerçek değeri olmayan, toplumsal düzen kuralları ve sosyal, siyasal, ekonomik kurumların ortaya çıkmasında herhangi bir etkinliği bulunmayan metafizik kavramlar oldukları belirtilmekte, dolayısıyla bu tür kavramların ancak spekülâtif ve politik nitelikte ele alma-

bileceği, ancak hiçbir şekilde bilimsel bir incelemeye konu yapılamayacağı ileri sürülmektedir.

Varlık Olarak Adalet: Soyut Fikir ya da Somut Talep?

Bu genel açıklamalardan sonra, "adalet kavramının geleneksel biçimde ontolojik bakımdan temellendirilmesi çabalarının bizi ancak tek boyutlu, ya fizikötesi, yani maddi gerçeklikle ilgisi olmayan ideal bir adalet kavrayışına veya doğa yasalarının ya da sosyal olgunun ürünü olan, insanı diğer canlılardan ayıran, onların özgürlüğü ve sorumluluğunun esası olan akıl ve değerlerle bağdaşmayan maddeci bir adalet kavrayışına ulaştırabileceğini ama onun hakkın-da hakikati tam yansıtan bir nitelik saptamasına imkan vermeyeceğini söyleyebiliriz. Zaten felsefi düşünce içerisinde yer alan adaletin niteliğine ilişkin birbirinden çok farklı ve hatta birbiriyle çelişen pek çok adalet kavramlaştırmasının mevcudiyeti de bu tezi doğrular mahiyettedir.⁸⁰ Bu açıdan biz burada doğrudan adalet kavramının analizine girmek yerine, sadece varlığın niteliğini kavramaya yönelik bu yaklaşımlardan hareketle, adalet kavramı ve kavrayışı (anlayışı) arasındaki farkı biraz daha ayrıntılı biçimde ele almaya çalışacağız.

Buna göre özetle, varlık teorisi (ontoloji) alanında adalet sorununa bakıldığında da, bilgi teorisindeki benzer bir problemle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Adalet metafizik bir kavram mıdır, yoksa maddi dünyadaki ahlaki, politik, ekonomik ya da hukuki bir görünümünden mi ibarettir? Daha felsefi bir bakışla, acaba adalet bir kavram,

⁸⁰ Bu konuda, gerek idealist ve maddeci yaklaşımlar gerekse bunların ortaya koyduğu farklı, birbiriyle çelişen adalet tanımları için bkz. Öktem/Türkbağ (1999), s. 72-80.

soyut bir fikir midir? Yoksa bir anlayış, somut bir talepten (bir ideolojiden) ibaret bir şey midir?

Adaletin soyut bir fikir, bir kavram olduğu kabul edilse bile bu kavramın niteliğinin belirlenmesi, ne tür bir içeriğe sahip olduğunun tespit edilmesinde zorluklarla karşılaşmak yine kaçınılmazdır. Her şeyden önce, adalet, demokrasi ve özgürlük gibi etik ve siyasal kavramların nitelikleri gereği özü bakımından çatışan (essentially contested) kavramlar olduğu ileri sürülmüştür. Burada ileri sürülen şey, birden çok adalet anlayışının varlığı, dolayısıyla adalet kavramının rölatifliği değildir. Aksine, sadece bir adalet kavramının mevcut olduğu kabul edilir, ancak bu kavramın kendisinin karmaşık ve muğlak (bulanık) olduğu ve bu niteliği icabı birbiriyle çatışan farklı muhtevalara sahip olabileceği ileri sürülür.⁸¹

Bu anlamda ele alındığında, adaleti kuramsal bir çerçevede akli (rasyonel) bir temele oturtulmuş somut bir içeriğe kavuşturma çabaları beyhude çabalar olmanın ötesine geçemeyecektir. Örneğin, özde çatışma tezi dikkate alındığında, eşitlik ilkesini adaletin temeli sayan yaklaşım ne kadar rasyonel bir zemine oturtulabilirse, özgürlüğü (ya da insan haklarını) esas alan yaklaşımın da o derece rasyonel bir temele bağlanabileceğini kabul etmek zorunlu bulunmaktadır.

Dolayısıyla daha önce de işaret edildiği gibi adalet kavramını farklı adalet kavrayışlarından ayrı düşünmek, yani kavram ve kavrayış arasında bir ayrım yapmak gereklidir. Swanton böyle bir ayrımın çok çeşitli açılardan yapı-

⁸¹ Gallie, W.B. (1956), "Essentially Contested Concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Cilt 56 (1955-56) içinde, s. 167-198.

labileceğine işaret etmektedir. Ancak ona göre, bu ayrım hangi açıdan yapılırsa yapılsın, hepsinde (özü bakımından çatışan kavramlarda) aslında ortak bir özün bulunduğunu, sadece bu özün detaylı belirlemesinin çatışmaya konu olduğunu kabul etmek gerekmektedir.⁸²

Örneğin, bu tür bir ayrıma işaret eden Flew, insanların ahlaki veya hukuki anlamda hak ettikleri veya paylarına düşenin ne olduğu ya da bunların tam olarak nasıl belirleneceği konusunda birbiriyle çatışan adalet anlayışlarının mevcut olmasına karşılık, (herkese kendisinin olanı vermek biçiminde tanımlanabilecek bir) adalet kavranı hakkında fazla görüş ayrılığı olmadığını ileri sürmektedir.⁸³

Yine benzer bir ayrım yapan Sadurski de, 'adalet kavramı'nın özünü, onun farklı adalet kavrayışları için genel bir çerçeve çizmesi olarak algılamaktadır. Ona göre adalet kavramı bize sadece adaletin neye ilişkin olduğu konusunda genel bilgi verir, yani adalet tartışmasının alanını belirler oysa adalet kavrayışı, kavramca çizilmiş bu genel çerçeve içerisinde yapılacak bir ahlaki araştırmanın ürünü olacaktır. Ona göre, "adalet nedir?" sorusu, hem bir kavram, hem de bir kavrayış, bir sözcük veya bir ideal ya da bir tanım veya ahlaki bir ilke sorunu olarak anlaşılabilir. Soruyu bir kavram sorunu, yani bir kelime ya da tanım sorunu olarak algıladığımızda Sadurski'ye göre verilebilecek örnek bir cevap "adalet bir toplum için iyi hukukun geliştirilmesinde esas alınan bir kriterdir" biçiminde olabilir. Oysa soru bir kavrayış, bir ideal ya da bir ilke sorunu olarak

⁸² Swanton, C. (1985), "On the 'Essential Contestedness' of Political Concepts", *Ethics*, Yıl: 1984-85, Cilt: 95 içinde, s. 813.

⁸³ Flew (1997), s. 57.

algılandığında verilecek örnek cevaplardan birisi, “adalet eşitlere eşit, eşit olamayanlara ise eşitsizlikleri oranında farklı muamele etmektir” şeklinde formüle edilebilir. Özetle söylemek gerekirse, Sadurski’ye göre adalet kavramı adalet kavrayışları için genel bir çerçeve çizerken, adalet kavrayışları, bir insan, kural, davranış veya bir toplumun adil veya gayri adil olarak yargılanmasını sağlayan bir standart, bir prensip ortaya koyar.⁸⁴

Yine adalet kavramı ile adalet kavrayışlarını birbirinden ayıran Rawls da adalet kavramını, çatışan talepler arasında uygun bir denge olarak ifade etmekte, adalet kavrayışını bu dengeyi belirleyecek elverişli fikirleri tanımlamaya yarayan prensipler kümesi olarak anlamaktadır.⁸⁵

Dikkat edilecek olursa her üç yaklaşımda da kavram olarak adalet denildiğinde, daha ziyade içi boş genel bir kalıp anlatılmak istenmektedir. Bu öyle bir kalıp olmalıdır ki, dünyada yaşayan tüm makul⁸⁶ insanların adalet diye nitelendirdikleri kavrayışların tamamını bu kavram içerisinde değerlendirebilmek imkanı olsun. Adalet kavramını böyle algıladığımızda ve bilgi teorisine özgü teorik sorunumuzu da hatırladığımızda, böyle bir adalet kavramını

84 Sadurski, W. (1985), *Giving Desert Its Due: Social Justice and Legal Theory*, Lancaster 1985, s. 9.

85 Rawls, J. (1972), *A Theory of Justice*, Cambridge 1972, s. 10.

86 Burada *makul* tabirinin bilinçli bir seçim olduğunun altı çizilmelidir. Bir başka ifade ile burada *rasyonel* kelimesinin kullanılmasından özenle kaçınılmıştır. Makul insan ile kastedilen ise, ortalama zekaya sahip, yeterli eğitim almış, yaşadığı toplum standartlarında ahlaklı ve akli-başında olan insandır. Bu insanının düşüncelerinin rasyonel ve/veya objektif olması beklenmemekte, aksine içinde yaşadığı insan grubunun değer yargılarından etkilenebileceği varsayılmaktadır.

somut bir içeriğe kavuşturmak yönündeki çabaların ne kadar boş ve anlamsız kalacağını söylemeye gerek kalmaz. Madem somut bir adalet tanımına ulaşma şansımız yok, o halde, adaleti içi boş, yani şekli bir kavram olarak tanımlayabilir miyiz? Yukarıdaki açıklamalardan, adaletin niteliğini bu yoldan açıklama çabalarının hemen hepsinde böyle bir kavrama ulaşma eğiliminin bulunduğu göze çarpmaktadır. Zaten başka bir alternatif de yoktur. Bu anlamda adaletin en yaygın ve en çok kabul görmüş tanımı ise “herkese kendine ait olanı verme” biçiminde özetlenebilecek tanımdır.

Eğer adaleti “herkese kendine ait olanı verme” gibi salt bir şekli kalıptan ibaret görmeyi yeterli sayarsak, o zaman kavramsal sorunumuzu da bir ölçüde aşmış oluruz. Ama bu şekli adalet tanımı teorik plandaki beklentileri karşılarsa da yasa koyuculara, kanunları yorumlayıp uygulayanlara, siyaset pratisyenlerine hiçbir şey ifade etmeyecektir. Çünkü böyle bir tanım onların önünde bekleyen somut olaylara ilişkin olarak veya yaşadıkları döneme özgü sosyal gerçekliğe uygun biçimde somut olarak herkesin payına düşenin belirlenmesi etkinliğinde uygulanmaya hazır bir veri sağlamayacaktır.

ADALETİN TÜRLERİ

Adalet ile ilgili çalışmaların çoğunda (hatta hemen hepsinde) adaletin farklı türlerinden bahsedilir ve buna ilişkin çok çeşitli sınıflandırmalar yapılır. Bu sınıflandırmaların genellikle adalet teriminin başına eklenen bir sıfat yardımıyla, onu belli bir işlev ile özdeşleştirmek biçiminde yapıldığını söylemek bir abartı olmaz kanısındayız. Şöyle ki: Adaletin ekonomik hayata ilişkin işlevini ekonomik adalet, politik alana ya da devletin temel yapısına ilişkin

rolünü siyasi adalet, hukuk ile ilgili işlevini ise hukuki adalet terimleriyle açıklamak bir gelenek halini almıştır. Halbuki böyle bir ayrımın yapılması halinde aslında farklı adalet türlerinden değil, farklı adalet alanlarından (shperes) söz etmek daha doğrudur. Yoksa, ekonomik adalet denildiğinde farklı bir adalet, hukuki, sosyal ya da siyasi adalet denildiğinde farklı bir adalet fikrinden bahsedilmemekte, temelde aynı (belirli bir ya da birkaç üzerine inşa edilmiş) adalet kavramına atıfta bulunulmaktadır. Bir başka ifade ile söylemek gerekirse, (bir an için adaletin objektif bir değer olup-olmadığı tartışmasını göz ardı ederek onun bütünüyle rölatif -yere ve zamana bağlı- bir kavram olduğunu varsay-sak bile) belli bir toplumda aynı anda toplumsal, ekonomik, hukuki ya da siyasal alana uygulanan farklı adalet türlerinin bulunabileceğini söylemek imkanı yoktur. Göreli bile olsa, eğer bir adalet kavramı ya da anlayışından bahsediyorsak, bunun ekonomik alanda başka, siyasal ya da hukuki alanda başka türlü tezahürleri olacağını söyleyemeyiz. Böyle bir ayrımla sadece aynı adalet anlayışının farklı cep-helerini ifade etmiş oluruz.

Dolayısıyla biz burada farklı adalet türlerinden söz etmek yerine adaletin farklı görünümünün bahsetmenin daha doğru bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz. Ancak bununla birlikte, ilk olarak Aristoteles tarafından yapılmış ve felsefe tarihi içerisinde farklı görünümelerde günümüze kadar gelmiş bulunan temel bir ayrıma işaret etmeden de geçilmemelidir.

Daha önce de işaret edildiği gibi, tüm felsefi düşünce iki temel yaklaşım ekseninde geliştirilmiştir: İdeci ve mad-

deci açıklama biçimleri.⁸⁷ Hem idealist hem de materyalist açıklama biçimlerinin çağdaş temsilcilerinin her birinin temel tezlerini ilk çağ düşünürü Aristoteles'e kadar geri götürmeleri tesadüfi değildir. Çünkü felsefe tarihinde ilk defa Aristoteles'in yaklaşımı içerisinde aynı anda bu iki yaklaşımın izlerini sistemli biçimde bulabilmek mümkündür. Bu paralelde, Aristoteles'in adalet hakkındaki kendisinden sonraki teorik tartışmalara en önemli katkısı da, adaletin iki farklı görünümünü birbirinden ayırması olmuştur. Adaletin, eşitlik ile ilişkisini *dağıtıcı adalet* (iustitia distributiva, distributive justice); hak ile ilişkisini ise *denkleştirici adalet*⁸⁸ (iustitia commutative, commutative justice) olarak birbirinden ayrı değerlendirmiştir. Dağıtıcı adalet, bir toplumda para ve bu şekilde bölüştürülebilir nitelikteki şeylerin (şan, şeref, ünvan, servet ve ekonomik değeri haiz diğer şeyler) toplum üyeleri arasında, herkesin yeteneği ve toplum içerisindeki statüsüne uygun olarak dağıtılmasını öngören adalet türüdür. Denkleştirici adalet ise, insan ilişkilerinde bozulan dengelerin yeniden tesisini öngören adalet türüdür.

Dağıtıcı adaletin ölçütü eşitlik ilkesidir. Ancak bu mutlak bir eşitlik anlayışı olmayıp, orantılı bir eşitliktir. Çünkü Aristoteles, eşit olmayanlara eşit muamele yapılma-

⁸⁷ Genel felsefe içerisinde idealist-materyalist olarak ifade edilen bu çekişme diğer düşünce alanlarına, örneğin, siyasi teoriye, liberal-sosyalist, hukuk felsefesine, tabii hukukçu-hukuki pozitivist yaklaşımlar olarak yansımıştır.

⁸⁸ Erdoğan, bu tür adaletin daha doğru bir çevirisinin "telafi edici adalet" olduğunu düşünmektedir. Biz de bu bu düşünceyi paylaşmakla birlikte Türk siyaset ve hukuk felsefesi literatüründe "denkleştirici adalet" kavramı daha yaygın bir kullanıma sahip bulunduğundan daha ziyade bu sonuncu kavramı kullanacağız.

sı ya da eşit şeyler verilmesini adaletsizlik saymaktadır.⁸⁹ Dolayısıyla dağıtıcı adalet, eşitlere eşit, eşit olmayanlara ise farklı muamele yapılmasını gerektiren bir adalet türü olarak ortaya konulmaktadır. Bu durumda, herkesin toplum içerisindeki durumu ve yeteneklerine göre, nimet ve külfetlerden kendisine düşeni alması dağıtıcı adaletin bir gereğidir. Dağıtıcı adaletin uygulama alanı daha ziyade kamusal alandır ve genel olarak kişi ile toplum ya da devlet arasındaki ilişkilerin düzenlenmesini hedef alır. Kişilerin toplumsal nimetlerden pay almasında olduğu gibi, onların devlete karşı ödevlerinin de yetenekleri ve toplumsal statülerine göre belirlenmesi de dağıtıcı adaletin bir gereğidir.⁹⁰

Denkleştirici adalet ise daha ziyade hukuki ilişkilerde gözetilmesi gereken adalet türüdür. Bu tür adalet, kişilerin birbirleri ile olan hukuki nitelikteki ilişkilerine uygulanır ve bir ilişkide taraf olanların eşit muamele görmesini gerektirir. Kişiler arasındaki bu tür ilişkiler iki biçimde ortaya çıkar. İradi – gayri-iradi şekilde gerçekleşen ilişkiler. Aristoteles, iradi olarak gerçekleşenlere örnek olarak, alım-satım, borç, kefalet, emanet gibi ilişki biçimlerini gösterirken, irade dışı (irade haricinde) gerçekleşenlere ise, hırsızlık, zina, zehirleme, kölelerin çalması, cinayet ve yalancı şahitlik gibi hukuk ihlallerini göstermektedir.⁹¹ Gerek irade ile gerçekleşen iki taraflı, gerekse bir tarafın isteği dışında gerçekleşen tüm ilişkilerde denkleştirici adaletin rolü, haksız fiil işleyeninin verdiği zararı tazmin etmesi, sebepsiz kazanç elde edenin elde ettiği fazla miktarı iade etmesi ve suç işleyeninin,

⁸⁹ Aristoteles (1988), s. 98, 100.

⁹⁰ Güriz (1999), s. 174-175.

⁹¹ Bkz. Kaya (1983) s. 253.

o suç için öngörülen cezaya çarptırılmasını gerektirir.⁹² Ancak burada ödetilecek karşılığın aynı ile iadesi değil, orantıya göre iadesi söz konusudur. Aristoteles'in ifadesiyle, "aynı karşılığı alma ne paylaştırıcı ne de düzeltici adalete uygun düşer. ... Örneğin başta olan biri bir kimseyi döverse, onun dövülmesi gerekmez; buna karşın biri ileri gelenlerden birini döverse, yalnız dövülmesi değil, cezalandırılması da gerekir. Ayrıca ... değiş tokuş amaçlı bir araya gelmelerde, bir araya gelenler arasındaki ... karşılık eşitliğe göre değil, oranlamaya göre alınıp verilir."⁹³

Aristoteles'in adalete ilişkin yaklaşımı, genel felsefesi çerçevesinde, bir bütün olarak değerlendirildiğinde denkleştirici adaletin de aslında dağıtıcı adalete tabi olduğunu, hukuki hakların, ceza ve külfetlerin dağıtılmasında orantılı eşitlik anlayışını içerdiğini söylemek mümkündür. Denkleştirici adaletin daha sonraki hukuk ve adalet anlayışlarına sağladığı en önemli katkı, hukukun fark gözetilmeksizin herkese eşit olarak uygulanması gerektiğine ilişkin düşüncedir.

Bu ayrım çağdaş adalet teorileri bakımından, şekli ve maddi adalet biçiminde anlam bulmaktadır. Başka bir ifadeyle, günümüzde soyut (abstract) veya usuli (prosedural) adalet teorileri ile maddi (substantive) veya yeniden dağıtıcı (re-distributive) adalet teorileri arasında bir ayrım yapılmaktadır.⁹⁴ Bunlardan soyut ya da usuli adalet teorileri içeriksiz, şekli bir takım adalet ilkeleri belirlemekle ye-

⁹² Güriz (1999), s. 175.

⁹³ Aristoteles (1988), s. 102

⁹⁴ Örneğin, Erdogan *usuli adalet ve yeniden dağıtıcı adalet* (1998), s. 73, 79; Yayla *prosedural, sosyal ve radikal adalet türleri* arasında ayrım yapar. (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 70 ve sonrası.

tinmekte, muhteva ile ilgilenmemektedir. Bu anlayışta esas olan herkesin uyacağı kuralların niteliği olduğundan “*kural adaleti*” olarak da yorumlanan bu adalet türünde, “*adil*” kural, Erdoğan’a göre, “*birey haklarını ve sözleşme özgürlüğünü güvence altına alan ve kişiler-arası ilişkilerde güç kullanımını yasaklayan genel ve soyut bir kuraldır.*”⁹⁵ Mad-di ya da yeniden dağıtımcı adalet teorileri, belirli bir kriteri (somut bir ilkeyi) esas almak suretiyle ya evrensel nitelikte ya da belirli tarihsel ve sosyolojik şartlar çerçevesinde geçerli olabilecek (yerleşik) adalet ilkeleri tespit etmeye çalışmaktadırlar.⁹⁶ Aslında bu yaklaşımların herbirine dikkatli bir bakışla, adaletin ilk yaklaşımda *özgürlük* temel değeri, ikincisinde ise daha ziyade *eşitlik* değeri üzerine üzerine temellendirilmesine ilişkin hem birbirlerinden hem de kendi içlerinde farklılaşan anlayışları temsil ettiklerini görürüz.

Zaten, siyaset felsefesi alanında bu ayrımlar özgürlük ilkesine ön planda yer veren klasik liberal adalet teorileri ile eşitlik ilkesini adaletin temeli sayan sosyalist diye özetlenebilecek adalet teorileri arasında yapılmaktadır. Bu çağdaş ayrım içerisinde sosyal adalet kavramına, (yeniden-) dağıtımcı adalet anlayışları arasında yer verilmektedir. Özellikle, ülkemizden Yayla ve Erdoğan, Barry’e referansla, usuli adalet teorilerini klasik liberalizmin adalet anlayışı ile özdeşleştirmekte, diğer adalet teorilerinin tümünü, sosyal adalet, yeniden dağıtımcı adalet veya radikal adalet teorileri olarak nitelendirmektedirler.⁹⁷ Buna göre, klasik libera-

⁹⁵ Erdoğan (1998), s. 74.

⁹⁶ Bu çerçevede bunlara ontolojik açıdan idealist ve realist (materyalist) adalet adı da verilebilir.

⁹⁷ Barry’nin yaklaşımı için bkz., Barry, N. P. (1989), *An Introduction to Modern Political Theory*, 2. Baskı, Macmillan 1989, s. 133-156.

lizmin negatif özgürlük ilkesi üzerine temellenmiş adalet teorisi haricindeki adalet teorilerinin tamamını sosyal adalet teorileri olarak görmek ciddi bir yanılgı olmayacaktır. Örneğin, Yayla klasik liberalizmin adalet teorisini, yine liberal teori içerisinde yer alan, eşitlikçi, ya da refah devletini savunan adalet teorisinden ayırmakta, ilkinde sadece *adalet* veya *piyasa adaleti*, ikincisine ise *yeniden-dağıtımçı adalet* denildiğini belirtmektedir. Bunlar dışında “radikal” adalet teorilerini ayrı bir kategori olarak ele almaktadır.⁹⁸

Aynı ayrımın negatif ve pozitif adalet teorileri (anlayışları) arasında da yapılabileceği belirtilmektedir. Bu halde, usuli adalete negatif adalet denileceği⁹⁹ ve negatif adalet kavramının, “bireyin dışından gelen zorlama ve müdahalelere maruz kalmaması demek olan negatif özgürlüğün mantıki bir uzantısı” olarak anlaşılabileceğine; pozitif adalet kavramının ise, “özgürlüğün, iktidar (power) ve yetenek (ability) ile özdeşleştirilerek, bireylerin eyleme muktedir olması veya muktedir kılınması” anlamındaki pozitif özgürlüğe karşılık geldiğine işaret edilmektedir.¹⁰⁰

Burada belirtilmesi gereken bu son ayrımın aslında, Aristoteles tarafından yapılan ve farklı biçimlerde günümüze kadar gelen dağıtıcı ve düzeltici (denkleştirici) adalet ayrımını tam olarak karşılamadığıdır. Çünkü buradaki her iki adalet kategorisi de özgürlük ilkesi üzerine temellenmiş (belki kısaca hak-temelli (right-based) adalet teorileri üst başlığında ele alınabilecek bir kategoriye işaret etmektedir. Oysa özgürlük temel değeri üzerine değil de eşitlik ya da

⁹⁸ Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 70.

⁹⁹ Erdoğan (1998), s. 74.

¹⁰⁰ Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 71.

fayda kriteri üzerine kurulmuş bir adalet teorisini bu kategori içerisinde bir yere koyabilme imkanı yoktur. Bu açıdan adalet türlerini ele alırken kavramın hangi temel ilke ile özdeş görüldüğüne, yani bir başka ifade ile soyut adalet idesinin hangi kriterler çerçevesinde somut bir niteliğe kavuşturulmak istendiğine bakılmalıdır. Şimdi burada, örnek olması açısından üç temel kriter çerçevesinde adalet kavramına böyle somut bir içerik kazandırılıp kazandırılmayacağı sorununu tartışacağız.

ADALETİN BELİRME BİÇİMLERİ

Adalet ve eşitlik

Daha önce de ifade edildiği gibi adalet çoğu zaman eşitlik kavramı ile bir ve özdeş olarak anlaşılır.¹⁰¹ Örneğin Aristoteles, adaletin eşitlik olduğunu ve hiç şüphesiz herkesin de buna böyle inandığını belirtmektedir. Çağdaş düşünürlerden, Perelman da, Aristoteles gibi, adalet fikrinin kaçınılmaz olarak eşitlik düşüncesini çağrıştırdığını, onun eşitliğin belirli bir uygulaması biçiminde belirdiğini belirtmekte ve bu noktada evrensel bir uzlaşmanın olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰² İlk bakışta Aristoteles çizgisinde savu-

¹⁰¹ Eşitlik kavramı ve adaletle ilgisi konusunda farklı görüşler için bkz. Tawney, R. H. (1971), *Equality*, London 1971; Bedau, H.A. (Editör), *Justice and Equality*, New Jersey 1971; Blackstone, W.T. (1969), *The Concept of Equality*, Minneapolis 1969; Barry, N. P. (1989), *An Introduction to Modern Political Theory*, 2. Baskı, Macmillan 1989, s. 169-190; Eşitlik kavramının felsefe tarihi içerisindeki düşünsel seyri hakkında bkz., Abernethy G.L. (1959), *The Idea of Equality*, Richmond, Virginia 1959.

¹⁰² Perelman, C. (1963), *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, İngilizceye çeviren: J. Petrie, London 1963, s. 12

nulmuş bulunan bu yaklaşımın gerçeği yansıttığı düşünülebilir. Çünkü, gerçekten de adalet denildiğinde genellikle hepimiz belirli bir tür eşitlik düşüncesinden bahsediyoruz. Ancak, burada asıl sorun eşitlik kavramı ile ne kastedildiğidir. Herkesin gerçekten de adalet kavramına ilişkin olarak *adalet eşitliktir* şeklinde yalın bir formülde uzlaştığı kabul edilse bile, yine aynı şekilde kabul edilmesi gereken başka bir şey de adaletin gereği olarak herkesin üzerinde uzlaşabileceği bir eşitlik fikrinin mevcut olmayışıdır.

Eşitlik kavramı da tıpkı adalet kavramı gibi tartışmaya açık bir kavramdır. Her şeyden önce neye göre eşitlik? Başlangıçta mı, yoksa sonuçta mı eşitlik? Herkese eşit muamele edilmesi eşitlik fikrinin bir gereği midir? Yoksa eşitlik fikri, eşit olanlara eşit, farklı olanlara farklı muamele edilmesini mi gerektirir? Hangi kriterler eşit olan ve olmayanları tespit etmede elverişli kriterlerdir? Bu ve benzeri sorular eşitlik fikrinin de aslında kendiliğinden bir anlam ifade etmediğini, onun da belli kriterlerle somut bir içeriğe kavuşturulması, açıklanması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Hook muamele eşitliğinin, adalet kavramının belirlenmesinde merkezi bir yer tuttuğunun reddedilemeyeceğini söylemektedir. Ancak böyle bir nitelendirmenin bazı problemleri beraberinde getirdiğinin de farkındadır. Her şeyden önce adaleti bir muamele eşitliği anlayışı olarak görmenin, daha doğrusu, bu eşitlik anlayışını önceki sahip olunan şeylerin eşitliği tezi üzerine temellendirmenin süregelen büyük bir yanlışlığa kaynaklık ettiğini düşünmektedir. Ona göre, gerçekte hiç kimse tamamiyle muamele eşitliği düşüncesinden ibaret şekli bir adalet kavramını benimsemez. Çünkü bu durumda "herkese eşit muamele edilmesi gereği" ile "herkese farklı muamele edilmesi gereği" ara-

sında bir ayırım yapılması imkanı ortadan kalkar.¹⁰³ Halbuki yüzyıllardır adalet adına duyulan feryatlar, daima belirli tarihi bağlamlardaki birtakım eşitsizliklerin giderilmesi (elimine edilmesi) adına olmuştur. Yani adalet istemek demek, bir bakıma, insanların belli koşullarda kendilerinin mahrum edildikleri şey bakımından, muamele, gözetilme veya fırsat eşitliği talep etmeleri anlamına gelmektedir.¹⁰⁴

Sosyal ve siyasal felsefe içerisinde eşitlik kavramının tanımlayıcı olmaktan ziyade ilkesel özellik taşıdığı öne sürülmüştür. Buna göre, herkesin eşit muamele görmesi demek, onların aynı niteliklere sahip olduğu anlamına gelmemekte, benzer muameleye maruz kalmaları gerektiğini ifade etmektedir. Bununla beraber, herkesin her bakımdan benzer muameleye tabi olması gerektiğini savunma imkanı olmadığı, insanlara farklı muamele edilmesini gerektiren farklılıklarının bulunduğu da açıktır. Özetle söylemek gerekirse, adaletin temeli olarak eşitlik ilkesi, eşit olanların, ancak eşit oldukları hususlar bakımından benzer muameleye tabi olmaları gereğini ifade etmektedir. Yoksa onları birbirinden ayıran öyle hususlar vardır ki, bunlar kaçınılmaz olarak kendilerine farklı muamele yapılmasını gerektir nitelikte olabilir. Bu bağlamda, Aristoteles de adaletsizliğin, eşitlere eşitliğe aykırı davranmak kadar, eşit olmayanlara benzer muamele yapılmasından da kaynaklandığını söyle-

¹⁰³ Hook, S. (1968), "Reflection on Human Rights", Kiefer, H.E. and Munitz M.K. (Editör) *Ethics and Social Justice*, Albany 1968, 1970 içinde, s. 265.

¹⁰⁴ Hook, S. (1968), "In Defense of Justice", Kiefer, H.E. and Munitz M.K. (Editör) *Ethics and Social Justice*, Albany 1968, 1970 içinde, s. 79

mektedir.¹⁰⁵

Yukarıda da ifade edildiği gibi, çoğu zaman adaletin eşitlikle aynı şey olduğu düşünülmektedir. Kanımızca bu adalet kavramının hatalı bir yorumundan ibarettir. Gerçekten de bazen adaletin eşitlik anlamına geldiği, adalet hakkındaki bir takım tartışmaların bizi eşitlikçi sonuçlara ulaştırdığı doğru bulunmakla birlikte, adalet, eşitlikle bire bir örtüşen bir kavram değildir, hatta, bazı durumlarda adalet ve eşitlik kavramlarının bir çatışma içerisinde olduğu da söylenebilir.

Lucas'a göre adalet insanlar arasında bir yargı yapmayı gerektirdiği için, herkesin aynı (birbirleriyle her bakımdan eşit) olduğu fikrinden hareketle uygulanamaz.¹⁰⁶ Dolayısıyla Raphael'in de dediği gibi, eşitlik isteği, ancak mevcut bir önceki eşitlik durumuna dayanabilir. Eşitlik talep eden insanların bu talepleri, bazı bakımlardan zaten eşit oldukları ve bu eşitliğin kendilerini etkileyecek eylemlerde kendilerine eşit davranışta bulunulması yükümlülüğünü içerdiği durumlara özgü bulunmaktadır.¹⁰⁷

Eğer eşitlik, herkesin, içinde bulunduğu spesifik durumlara bakılmaksızın, herkesle aynı durumda bulunması anlamında mutlak bir eşitlik düşüncesi olarak ele alınırsa, böyle bir eşitlik düşüncesinin adaletten genel olarak kastedilen şey ile bağdaşmayaacağını söylemeye gerek yoktur.

¹⁰⁵ Bkz. Peters, S.I. and Peters, R.S. (1969), "Justice and Equality", Blackstone W.T. (Editör), *The Concept of Equality*, Minneapolis 1969 içinde, s. 55; Ayrıca Nayak, P. B. (1991), "On Equality and Distributive Justice", *Economic and Political Weekly*, Cilt 26, Sayı 11 içinde, s. 583.

¹⁰⁶ Lucas, J.R. (1980), *On Justice*, Oxford 1980, s. 171-172.

¹⁰⁷ Raphael, D.D. (1980), *Justice and Liberty*, London 1980, s. 45-46

Aksi adaletsizlik sayılmasa bile, hak ve ödevlerin, nimet ve külfetlerin dağıtımında, durumu etkileyen şartların göz önünde tutularak bir ayırım yapılması adaletin gereği sayılmalıdır.¹⁰⁸ Yoksa ortaya çıkan sonuç, adaletsizlik olarak nitelenmese bile hakkaniyete (fairness) uygun olmayacaktır. Çünkü, böyle bir yaklaşım bireysel ve somut durumlarda adaletin gerçekleşmesini engelleyici bir özelliğe de sahip bulunmaktadır. Yani, adalet benzer durumda olan herkesin aynı muameleye tabi olmasıdır demek, adaleti tanımlamak için yeterli değildir. Bireysel ve somut durumlarda adaleti gerçekleştirebilmek için her bir somut durumun kendine özgü şartları ve durumu etkileyen tüm faktörlerin birlikte dikkate alınması gerekmektedir. Aksi takdirde, yani somut olaylar ve bireysel farklılıklar göz ardı edilerek yapılan eşit muamelelerde adaletin gerçekleştiğinden söz edilemez.¹⁰⁹

Raphael, yukarıdaki eşitliğin niteliğine ilişkin soruya, insanların farklı taleplerinin gözetilmesi konusunda eşit hakka sahip olduklarını ifade etmek üzere “gözetilme eşitliği” (equality of consideration) cevabının verilebileceğini belirtmektedir. Ancak bununla birlikte böyle bir eşitlik anlayışının da “herkes bazı haklara sahiptir” demekten öte bir anlam ifade etmeyeceğini ilave etmektedir. Çünkü herkesin farklı haklarının gözetilmesini istemek konusunda eşit kabul edilmesi, adalete somut içerik kazandırmak bakımından bir anlam ifade etmemektedir. Bunlar dışında, herkese, kapasitelerini geliştirmek veya çıkarını gerçekleştirmek açısından eşit şans tanınmasını adaletin gereği olarak görmek mümkündür. Ancak burada şöyle bir soru akla gelmektedir. Acaba herkesin mutluluğunu sağlayacak kadar maddi

¹⁰⁸ Ross, A. (1958), *On Law and Justice*, London 1958, s. 269.

¹⁰⁹ Lucas (1980), s. 275.

zenginliğin bulunması halinde, başka türlü bir talep bulunmazsa, eşit paylaşım hakkını savunmak adaletin gereği midir? Bu soru alternatif olarak şöyle de sorulabilir. Acaba herkes eşit mutluluk talep etmek mi; yoksa mutluluğa ulaşmak için eşit şans verilmesini talep etmek hakkına mı sahiptir? Sonuç olarak, liberteryanlardan, sosyal demokratlara ve nitekim Marks'a gelinceye kadar hemen hemen herkes bireysel ve özel durumlarda eşitliği adaletin temeli saymanın neredeyse imkansız olduğuna inanmaktadır.¹¹⁰

Yukarıdaki soruya Plamentz'den bir başka cevap gelir. Ona göre, açıklanmaya ihtiyaç göstermekle birlikte asla kanıtlanması gerekmeyen bir şey vardır o da, adaletin "fırsat eşitliği"nden ibaret olduğudur. Bu ise, yaşamını benimsediği değerler bağlamında yaşanır kılmak bakımından herkesin en az diğerleri kadar eşit şansa sahip olması ilkesidir. Bu bir idealdir, ancak nasıl realize edileceği bir problem olarak kalmaktadır.¹¹¹ Gerçekten, bizce de herkesin kendi hayatını, benimsediği değerler çerçevesinde kurabileceği bir toplumsal düzen, adil bir toplum düzeni olarak kabul edilebilir. Ancak buradaki problem, bunun gerçek hayatta nasıl mümkün olacağı sorunudur. Bu çalışmanın son bölümünde modern toplumların içinde bulundukları somut şartlar çerçevesinde böyle bir ilkenin sosyal adalet ilkesi olarak nasıl anlaşılması ve hangi anlamda değerlendirilmesi gerektiğini tartışacağız.

Burada adalet ve eşitlik ilişkisi konusunda son olarak,

¹¹⁰ Raphael (1980), s. 51-52. Bu konuda ayrıntılı tartışma için bkz., Nayak (1991), s. 583.

¹¹¹ Plamenatz, J. P. (1969), "Equality in Modern Industrial Society", Blackstone, W.T. (Editör), *The Concept of Equality*, Minneapolis 1969 içinde, s. 87.

Campbell'in ifade ettiği gibi, adaletin basit bir eşitlik düşüncesi ile tanımlanamayacağını, onun, belki eşitliği de içeren, ama daha geniş kapsamlı bir kavram olduğunu belirtmekle yetineceğiz. Gerçekten de adalet, insanlar hakkında bir yargıda bulunurken onlar arasındaki benzerlikler kadar farklılıkların da dikkate alınmasını gerektirir. Çünkü zaten adalet, bir anlamda, kişi ve gruplar arasında bir ayrım yapmak ve onlara yapılacak farklı muameleleri meşrulaştırmak için kullanılabilecek bir kavramdır. Hatta Campbell bir adım daha ileri giderek "eşitçilik (egalitarianizm) olsa olsa adalet hakkındaki olası somut fikirlerden birisidir ve bu yüzden adalet kavramının kendisi için bir temel sayılamaz" demektedir.¹¹² O halde buradaki sorun insanların hangi bakımlardan birbirleri ile eşit, hangi bakımlardan birbirlerinden farklı olduklarını tespit etme sorunudur. Eğer böyle bir belirleme yapılabilirse eşitlik düşüncesini adaletin, kendisi olamamakla birlikte, temel yapı taşlarından biri olarak nitelendirmek mümkün hale gelecektir.

Adalet ve özgürlük

İnsanın kendi başına bir amaç, başlı başına bir değer olduğu fikrinden hareket eden ve insanların emek ve gayretlerine uygun biçimde kazanımlar elde etmelerini adaletin gereği sayan yaklaşımların tümüne birden genel olarak özgürlükçü adalet yaklaşımları denilebilir. Felsefi arka planında insanın başlı başına değer olduğu düşüncesi, ideolojik arka planında ise liberal düşüncenin bireyci hak ve özgürlük anlayışının bulunduğu bu yaklaşımda bireysel hak ve özgürlüklerinin herkese eşit olarak tanınması ile adaletin sağlanacağına inanılmaktadır. Yayla'ya göre, geniş anlam-

¹¹² Campbell, T. (1988), *Justice*, Macmillan 1988, s. 22.

da ele alındığında "adalet teorilerinin aslında sosyal sistem formülasyonundan başka bir şey olmadığı görülür. ... Özgürlük ise, bu toplumsal sistemlerin üzerine oturtulduğu başlıca temellerdendir."¹¹³ Bu düşünceye göre, "adil bir sistem herkesin aynı derecede özgür olduğu ve aynı öngörülebilir kurallara tabi olduğu sistemdir."¹¹⁴

Bu anlamda liberal teorilerin özgürlüğü esas alan adalet anlayışları geliştirdikleri söylenebilir. Çünkü, Yayla'nın ifade ettiği gibi, liberalizm kelimenin tam anlamıyla bir özgürlük teorisidir.¹¹⁵ Aralarındaki farklılıklara rağmen tüm klasik liberal adalet teorileri özgürlük temel ilkesi üzerine inşa edilmişlerdir. Ancak ne var ki, buradan hareketle kolaylıkla her özgürlükçü adalet anlayışı aynı temel üzerine inşa edilmiştir denilemez. Bunun sebebi, özgürlüğün de tıpkı adalet kavramının kendisi gibi soyut ve esaslı biçimde çatışan bir muhtevaya sahip olmasıdır. Barry, haklı olarak, özgürlük kavramının belki de açıklanması en zor siyasi kavramlardan biri olduğuna işaret ederek, rasyonel bir tanımlama çabasının başarıya ulaşma şansının olmadığını göstermeye çalışmaktadır.¹¹⁶

Her şeyden önce iki tür özgürlük anlayışı birbirinden

¹¹³ Yayla, A. (1999), *Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar*, 2. Baskı, Ankara 1999, s. 332.

¹¹⁴ Yayla (1999), s. 334.

¹¹⁵ Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 158. Arslan bu yaklaşımın doğru olmadığını vurgulamakta, özgürlüğün liberalizm için tanımlayıcı ve merkezi bir kavram olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre, "özgürlük ve eşitlik kavramları farklı liberallerce farklı şekillerde tanımlanmıştır." Arslan, Z (1999), "Anayasal Devletin Normatif Temelleri: Siyasal Tarafsızlık (I)", *Liberal Düşünce*, Cilt 4, Sayı 16, Güz 1999 içinde, s. 7.

¹¹⁶ Barry (1989), s. 191.

ayrılmaktadır. Negatif ve pozitif özgürlük. "Negatif özgürlüğün esası, bireyin dışarıdan gelen bir zorlama (coercion) altında kalmaksızın davranabilmesi, hareket edebilmesidir."¹¹⁷ Yani, bu özgürlük anlayışı dış bir müdahalenin bulunmamasını yeterli saymakta, insanların dış müdahaleye maruz kalmadan hareket edebilecekleri bir toplumsal yapıyı adil olarak nitelendirmektedir. Bu anlamdaki özgürlük anlayışını benimseyenler bakımından adalet "kurallarla ilgili bir durumdur ve bireylerin eylemleri, klasik liberalizmin öngördüğü, negatif statü haklarını koruyan, genel, olumlu veya olumsuz anlamda belirli bir özneye yönelik olmayan (impersonal) kurallarla tutarlı ise adildir."¹¹⁸

Diğer taraftan, pozitif özgürlük sadece dış müdahalenin bulunmadığı bir durumu değil, bireyin içerisinde yaşadığı toplumun karakterinin belirlenmesinde sahip olduğu role uygun olarak üzerine düşeni yapabilmesine olanak sağlayacak bir kimlik kazanmasını öngörür.¹¹⁹ Bu tür özgürlük anlayışının gelişmesinde iki akım etkili olmuştur. Bunlardan ilki, Green tarafından geliştirilen, bireylerin özgür olmaları için somut maddi olanaklarla donatılmaları ve bunun için devletin toplumsal yaşama bu anlamda özgürlüğü artırıcı müdahalede bulunması gerektiğini savunan yaklaşımdır. İkincisi ise, Berlin'in iç özgürlük olarak adlandırdığı ve yüksek ideallerin hizmetinde olan yüksek benin

¹¹⁷ Hayek, F. A. (1960), *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press 1960, s. 104; aktaran Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 174.

¹¹⁸ Yayla (1999), s. 334

¹¹⁹ Bellamy, R. (1992), *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*, Oxford 1992, s. 258.

(higher self) alçak ben (lower self) kontrol altına alması ve insanın yüksek benden kaynaklanan yüce-rasyonel ideallerin emrinde olmasını savunan yaklaşımdır.¹²⁰

Heywood'a göre böylesine farklı özgürlük anlayışlarını benimsemiş olmak liberalleri, çok farklı hatta birbiriyle çatışan bir birey-devlet ilişkisini belirlemeye sevk etmiştir.¹²¹ Örneğin kendilerini liberteryen olarak tanımlayanlar negatif özgürlük anlayışını esas almakta ve devletin rolünü bireysel özgürlüklere müdahale etmemekle sınırlı görmekteyken (Hayek, Nozick), kendilerini eşitlikçi ya da refahçı liberal olarak görenler, pozitif özgürlük anlayışını benimsemek suretiyle refah devletini meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar (Rawls).

Liberal özgürlük anlayışlarının hemen hepsinde temelde bireylere hak ve özgürlükler tanınmasında eşitlik anlayışı bulunmasına rağmen, insanların kabiliyet ve yetenekleri ile diğerlerinden daha fazla kazanımlar elde etmesine göz yumulmaktadır. Örneğin, özgürlüğü adaletin temeli sayan görüşlerde, iki kişinin aralarındaki işlemlerde, yaptıkları hukuksal sözleşmelerde karşılıklı olarak iradelerin birleşmesi, bu sözleşmelerin adil olarak nitelenmesi için yeterli sayılmaktadır. Ayrıca sözleşmenin içeriğine, bir tarafın daha zeki ya da yetenekli olmasının avantajı ile dengeleleri kendi lehine oluşturmuş olmasına bakılmamaktadır. Bu tür bir adalet anlayışı en keskin çizgileriyle, özellikle Hayek ve Nozick'in eserlerinde görülebilir.

Adaleti özgürlük olarak açıklayan teorilere genel ola-

¹²⁰ Bkz. Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 175.

¹²¹ Heywood, A. (1992), *Political Ideologies: An Introduction*, MacMillan 1992, s. 21.

hak temelli (rights-based) adalet teorileri adı verilmektedir. Bununla birlikte, yine liberal bir adalet teorisi geliştiren Rawls, doğuştan gelen kabiliyet ve yeteneklerin kendi tabiri ile "doğal piyango" sonuçlarının eşitsizliğe gerekçe yapılamayacağını savunur.

Adalet ve fayda

Adalet kavramı bazen de fayda kavramı ile eşanlamlı görülmüş ve bu çerçevede açıklanmaya çalışılmıştır. Adaleti fayda temelinde açıklayan görüşler temelde iki farklı adalet anlayışı geliştirmektedirler. Bunlardan ilki Bentham tarafından savunulmuş bulunan *bireyci faydacılık* olarak nitelendirilen anlayıştır. Bireyci faydacılığı temel alan adalet teorilerinde genel olarak, toplumsal adaletin herkesin kendisinin çıkarını elde etmek üzere hareket etmesiyle ortaya çıkacağı savunulmaktadır. Çünkü, bu yaklaşımda insanların iki temel duygunun etkisiyle hareket ettiklerine inanılmaktadır. Buna göre insanlar, kendilerine elem veren davranışlardan kaçınırken, haz aldıkları davranışlara yönelmektedirler. "Yani insanlar haz veren algıları, ıstırap doğuranlara tercih eder. Şu halde haz veren algıların mutluluk doğurması dolayısıyla iyi, ıstırap veren algıların da eleme neden olmaları yönünden kötü olduğu iddia edilebilir. ... Bir davranışın doğurduğu sonuçlar insana haz verdiği zaman bu davranış haklıdır, iyidir ve doğrudur. Ters olduğu, yani davranışın doğurduğu sonuç veya sonuçlar elem biçiminde belirlediği zaman davranış haksız, fena ve yanlıştır."¹²²

İkinci anlayış toplumsal faydayı esas alan yaklaşımdır. Bu düşüncede önemli olan en büyük sayıda insanın

¹²² Güriz (1999), s. 256.

faydası ve mutluluğudur. Bu düşüncenin en önemli temsilcilerinden birisi olan Mill'e göre sosyal adalet, "en büyük sayıda insan için mümkün olan en büyük mutluluğu temin" etmektir. Bu tez iki ilkeyi içermektedir. Bunlardan ilki, mümkün olan en büyük toplam refahı sağlamak, ikincisi ise, bu refahı mümkün olan en çok sayıda insan arasında paylaştırmaktır.¹²³ Sosyal faydacı adalet teorilerinde amaç, toplumsal mal ve hizmetlerin toplum üyeleri arasında dağıtımında, sosyal yararın maksimize edilmesi, en fazla refahın sağlanmasıdır. Barr'a göre, zaten bu yüzden faydacılık da zenginliklerin optimal dağılımını esas alan bir yaklaşımdır, yoksa bu zenginliklerin bireyler arasında eşit paylaşılıp paylaşılamaması ve bu konuda devletin bir role sahip olup olmaması önemli görülmez.¹²⁴ Devletin rolü, olabildiğince toplam refahı artırmak, dolayısıyla toplumsal faydayı temin etmek suretiyle en fazla sayıda insanın mutluluğuna katkıda bulunmaktır. Bu anlamda, faydacı teori çerçevesinde bir adalet anlayışını benimseyen kimse, eğer iki farklı toplum arasında bir tercih yapmak zorunda kalırsa, zenginliğin eşit olarak (ya da ihtiyaca, yeteneğe göre) dağıtıldığı toplumu değil, eşitsizliklerin hakim olduğu fakat toplam zenginliğin daha yüksek olduğu toplumu tercih edecektir. Çünkü, faydacı teorinin ahlak anlayışı bakımından böyle bir seçim daha tercihe şayan bulunmaktadır.

Bu son ifade, fayda ilkesini adaletin temeli sayan düşünce ile ilgili olarak iki hususa işaret etmektedir. Bunlardan birincisi, faydacıların zenginliğin nasıl paylaştırılacağı ile ilgilenmeyip, toplam olarak ne kadar zenginliğin mevcut

¹²³ Bkz. Raphael (1980), s. 1.

¹²⁴ Barr, T. (1985), "Economic Welfare and Social Justice", *Journal of Social Policy*, Cilt 14 içinde, s. 177.

olduğu ile ilgilenmeleri; diğeri, eğer toplum yararı gerektirirse, toplum üyelerinin çoğunun mevcut durumlarından daha kötü bir duruma düşmelerine yol açacak politikaları savunmak durumunda olmalarıdır. Bu çerçevede, faydacılara göre, fırsat eşitliği ya da zenginlik ve diğer olanakların eşit dağıtılması eğer genel olarak refahı maksimize edecek nitelikte ise caziptir¹²⁵ denilebilir. Adalet ve fayda ilişkisi ileride tekrar daha ayrıntılı biçimde ele alınacağı için şimdi sadece neden adalet kavramının fayda ilkesi ile açıklanamayacağına özetle değinmekle yetineceğiz.

Yukarıdaki açıklamalar dikkate alındığında adalet eşittir fayda şeklinde bir formülleştirmenin de tıpkı, eşitlik ve özgürlük kavramlarında olduğu gibi, adalet kavramını nitelendirmekte eksik kalacağı açıktır. Her şeyden önce, bu yaklaşımda fayda ilkesi ahlaki bir amaca erişmek için bir araç olarak belirlenmiştir. Bu sonuç ise mutluluktur, mutluluğun değeri ise, Kantçı bir yaklaşımla, insanların elde etmeyi istedikleri final amaç olmasından ileri gelmektedir. Bu bakımdan adaletin bütünüyle fayda ilkesi üzerine temellendirilemeyeceği ileri sürülmektedir. Bunun da ötesinde, adalet kavramı ile fayda ve hatta refah kavramının, dahası, belirli bir topluğun refahının bağdaşmayacağı, çelişme içinde bulunacağı da yöneltlen eleştiriler arasındadır. Faydacı teorilere yöneltlen diğer bir eleştiri de, bu yaklaşımın paylaşım sorunlarına ilgi göstermediğine ilişkin bulunmaktadır. Bu açıdan da kabul edilebilir bir adalet teorisi veya hukuk için yol gösterici bir ilke olamayacağı ileri sürülmektedir.

¹²⁵ Simmonds, N.E. (1986), *Central Issues in Jurisprudence: Justice, Law and Rights*, London 1986), s. 31-32.

SOSYAL VE SİYASAL DÜŞÜNCE TARİHİNDE ADALET

İLK ÇAĞ DÜŞÜNCESİNDE ADALET

İlk Çağ felsefesinde adalet, daha ziyade yüksek bir ideal, hem bireye hem de toplumlara yön göstermesi gereken mutlak bir etik değer olarak algılanmıştır. Özellikle Sokrates ve Platon adaleti bu anlamda tanımlanmıştır. İdealist olarak nitelendirilebilecek bu anlayışın yanı sıra yine bu çağda adaleti realist bakışla açıklamaya çalışan felsefi yaklaşımlara da rastlamak mümkündür. Burada öncelikle İlk Çağda adaleti ideler öğretisi çerçevesinde açıklayan görüşleri sonra da realist açıklama biçimlerini özetle ele alacağız. İlk Çağ felsefesinde, Eski Yunanda Sokrates, Platon ve Romada Stoa Felsefesi adaleti ideal bir değer olarak anlamış ve açıklamaya çalışmıştır. Realist yaklaşımlar ise ilk olarak gezgin filozoflar olarak bilinen Sofistlerin düşüncesinde bulunabilir. Ancak bu yaklaşımın ilk defa sistemli biçimde ortaya konulması Aristoteles tarafından gerçekleştirilmiştir.

Sokrates ve Erdem Olarak Adalet

Doğa sorunlarından ziyade insan ve toplum sorunları üzerine eğilen Sokrates,¹²⁶ kendisinden önce bu konulara ilgi duymuş olan Sofistlerden, ilk defa bütünsel bir idealist felsefe sistemi kurma çabasına girişmiş olması bakımından ayrılır.¹²⁷ Sokrates'in bilgi teorisine baktığımızda, hakikatin

¹²⁶ Göze, A. (1987), *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 4. Baskı, İstanbul 1987, s. 16.

¹²⁷ Bkz, Gökberk, M. (1985), *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1985, s. 47-51

bilgisine ancak akıl sayesinde ulaşılabacağını savunduğunu görüyoruz. Çelişkilerin, bireysel keyfiliğin, istikrarsızlık ve sübjektif tesadüfiliğin egemen olduğu duygularımızın sağladığı bilgi ile herkes için zorunlu olan aklın ürünü olan bilgi arasında bir ayırım yapmıştır.¹²⁸ Akıl vasıtasıyla hakikati (gerçek bilgiyi) ararken, tümevarım değil, tümdengelim metodunu benimsediğini söyleyebiliriz.¹²⁹

Bu anlamda Sokrates, izlediği akılcı yöntemin de bir gereği olarak evrensel bir ahlak ve hukukun varlığına inanmakta, insanların farklı ahlaki görüşlere sahip olabileceği fikrini reddetmektedir. Ona göre, insan akıllı herkeste aynı olduğu için ve iyi-kötü, doğru-yanlış, haklı-haksız konusundaki değerlendirmeler aklın bir faaliyeti niteliğinde bulunduğu için bütün insanlığı kapsayan ahlak ilkelerinin varlığını kabul etmek zorunludur. Sokrates bunu "erdem" kavramı ile açıklamaktadır. Ona göre, "Atina toplumunda eksik olan şey erdemdi. Erdem iyiyi kötüden ayırabilme yeteneği, neyin iyi neyin kötü. neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilmektir."¹³⁰ Halbuki Atina demokrasisinde ne vatandaşlar ne de yöneticiler bu anlamda erdemli davranmıyorlardı. Kendi çıkarları peşinde koşarken, kamunun çı-

¹²⁸ Vecchio, G.D. (1952), *Hukuk Felsefesi Dersleri* (Çeviren: A. Kemal Yörük), İstanbul 1952, s. 38

¹²⁹ Gökberk, Sokrates'in tümevarım metodunu kullandığını söyler. Ancak Sokrates'in, gerçek bilginin dış dünyada olmadığına, onun insanın aklında gizli olduğuna ilişkin inancı dikkate alınır ve kullandığı diyalog yöntemi ile insanın ruhunda uyku halinde bulunan doğruyu uyandırma çabası hatırlanırsa, kullandığı yöntemin tümevarım değil tümdengelim olduğuna hükmetmek gerekecektir. Karşılaştırma için bkz. Gökberk (1985), s. 49

¹³⁰ Şenel, A. (1999), *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 8. Baskı, Ankara 1999, s. 134.

karlarını düşünmüyorlardı. "Üstelik, ne vatandaşların ne de içlerinde yöneticilik görevi üstlenmişlerin kamu işleri, politika hakkında yeterli bilgileri, doğru dürüst görüşleri vardı."¹³¹ Bu durumun eleştirisiyle yola çıkan Sokrates'e göre, erdemli insan, aklının kendisine emrettiği doğrultuda hareket eden, yani doğruluktan ayrılmayan, iyilik yapan, hakka riayet eden insandır. Bilgili insan arzu ve isteklerinin, ihtiraslarının kölesi olmayan insandır. Bu anlamda, Sokrates'in sisteminde bilgi ve erdem birbirini tamamlamakta, erdemli olmak için bilgili olmak gerekmektedir,¹³² bilgiye ulaşmanın yolu ise akıldan geçmektedir.

Sokrates adaleti de genel ahlak teorisi oluşturma yolundaki yaklaşımı çerçevesinde ele almakta ve onu "iyiyi kötünden ayırma bilgisi" olarak tanımlamaktadır. Sokrates'e göre adalet, hem birey olarak insanı hem de toplumu mutluluğa götürecek evrensel bir değer olarak, insanların erdemli davranışlarında belirecek bir ide olarak anlaşılmalıdır. Çünkü, açıklandığı üzere, ona göre birey ve toplumu mutluluğa erdirtirecek şey, insanların ahlaka uygun (faziletli, erdemli) davranışlarıdır. Erdemli davranabilmek için de insanın kendisini ve ahlaki değerleri tanıması, böylece kendisi ve toplumla uyum içerisinde ve barışık yaşaması gerekir. Toplumla, dolayısıyla devlet ile uyum içerisinde yaşamak ise, o devletin kanunlarında yer alan emir ve yasaklara uymak suretiyle olur. Sokrates'e göre cehalet, yani bilgisizlik, hem haksızlık ve kötülüğün hem de adaletsizliğin esas kaynağıdır. Sadece ahlaki değerler hakkında tam ve gerçek bir bilgi sahibi olan kimseler, doğruyu ve adaletli olanı bulabilirler. İyiyi kötünden ayırma bilgisi anlamında adalet in-

¹³¹ Şenel (1999), s. 134.

¹³² Göze (1987), s. 16.

sanların hukuk duygusunda beliren bir erdem olarak ortaya çıkmaktadır. Özetle, Sokrates'in düşünce sisteminde adalet, bireylerin kendi aralarında veya toplum (devlet) ile olan ilişkilerinde uymaları gereken sübjektif, kişiye özgü, dolayısıyla izafi değil, her yerde ve her zaman egemen olması gereken, objektif ve mutlak bir değer, bu bağlamda herkes için geçerli, en yüksek bir davranış modelidir ve bu ilkeye uymak yani adalete uygun davranmak herkes için ahlaki bir ödevdir.

Stoa Felsefesi ve Adalet

Yunan düşüncesinden Roma Stoa felsefesine geçildiğinde de adaletin idealist bir yaklaşımla açıklandığını görüyoruz. Stoacı felsefe insan aklını bütün insanlarda aynı şekilde beliren ve bütün insanları birbirine bağlayan evrensel bir güç olarak tanımlıyor. Irk farklılıklarına rağmen, akıl sahibi olan tüm insanların, birbirleri ile eşit ve kardeş olduklarını kabul etmek gerekir. Yani Stoa felsefesinde insanlar şu devlet ya da bu devlet üyeleri olmaları veya belli ırka mensup olup olmamaları bakımından değil, insan olmaları bakımından değerli kabul edilmişlerdir.

Cicero, adaletin hukuk tarafından gerçekleştirilmesi gereken, evrensel, değişmez nitelikte bir ilke olduğunu savunmaktadır. Hukukun kaynağının ise doğada ve insan doğasında aranması gerektiğine işaret etmekte, temel kaynağın ise insan ve Tanrının ortaklaşa ögesi olan akılda bulunabileceğine inanmaktadır.¹³³ Ona göre, toplumların örf-adet ve gelenekleri tabiatın gereği olan (yani, insan akli ile bulunabilecek) adalete uygun olmalı ya da en azından, a-

¹³³ Şenel (1999), s. 196.

daletin gerçekleşmesine engel olmamalıdır.¹³⁴ Çünkü, doğru akılla ya da tanrısal akılla özdeş olan tabii kanunlar devletlerin yazılı kanunlarının ortaya çıkmasından önce var olan “üstün yasalar”dır. Adaletle uygunluk bu üstün yasalara uygunluktur. Cicero’ya göre, “insan yasamaları ile bu yasayı geçersiz kılmak veya etkinliğini sınırlamak, ahlak açısından hiçbir zaman doğru değildir. Onu büsbütün ortadan kaldırmak ise olanaksızdır.”(Cicero, *Devlet*, III, XXII)¹³⁵ Eğer adaletle uygunluktan, toplumda yürürlükte bulunan kanunlara, örf-adet ve geleneklere uygunluk anlaşılırsa, bu durumda herkes kendine has birtakım sebeplerle hukuku, dolayısıyla adaleti ihlal etmek imkanını arayacaktır. “Oysa adalet iyi kanunlar ile fena kanunları, iyi örfler ile fena örfleri birbirinden ayırmak hususunda en doğru ve şaşmaz bir ölçüdür. Akıl insanların eşya hakkında fikir sahibi olmalarını, eşyayı bilmelerini sağladığı gibi, haklı ve doğruyu bulmalarına da yardım eder. Toplumda uygulanan bazı kanunlar, insan aklının ürünü olan adalet ilkesine uygundur.”¹³⁶ Ancak bazen öyle kanunlar yapılır ki, bunlar yetersiz ve bilgisiz doktorlar tarafından yazılan reçeteler gibi, insanları ve toplumu tedavi edecek yerde, onların zehirlenmesine hatta ölümüne yol açarlar. Gerçek hukuk, adaletle uygun hukuk insanın aklında belirir, evrensel, değişmez ve ebedidir.

Sofistler ve Güç Olarak Adalet

Yukarıda belirtildiği üzere, İlk çağ felsefesi, genel karakteri itibarıyla idealist olarak nitelendirilmesini olanaklı

¹³⁴ Güriz (1999), s. 178.

¹³⁵ Bkz. Şenel (1999), s. 197.

¹³⁶ Güriz (1999), s.

kılan pek çok unsuru içermesine rağmen, realist felsefenin ilk nüvelerini de bu çağda bulmak mümkündür. Özellikle sofistler ve sonrasında Aristoteles realist felsefenin bu dönemdeki temsilcileri olarak görülebilir. Ancak aralarında önemli farklar da vardır. Sofistler genellikle tabiata göre adil olan ile topluma göre adil olan arasında bir ayrım gözetmemişler, toplumsal yaşamın ilkelerini, tabiat olaylarını gözlemek suretiyle bulabileceklerine inanmışlar ve toplumsal düzen kurallarının doğa kanunları ile uyum içinde olması gerektiğini savunmuşlardır. Oysa Aristoteles insanın hem tabiatın kanunlarına tabi hem de bu kanunların üstünde ve onlara egemen bir varlık olduğu görüşünü savunmuştur. Aristoteles'e göre insanlar ruh ve bedenden oluşmakta ve normalde ruh bedene hakim bulunmaktadır. İnsanın sosyalliğinden de bahseden Aristoteles sosyal hayata egemen olan kurallar ile tabiat kanunları arasında bir paralellik olduğunu düşünmez. Ona göre, insan tabiatın bir parçası olduğu için onun kanunlarına tabi bulunmakla birlikte, iyiyi kötüden ayırabilme ve hür şekilde davranabilme yeteneği sayesinde doğa üzerinde bir egemenliğe de sahip bulunmaktadır.

Sofistler, eski yunanda, zengin tacirlere bilgi satan gezgin filozoflar olarak adlandırılabilir. Çünkü onlar bilginin aristokratik sınıfın tekelinde olmadığına, onun satılabileceğine, yani öğretilebileceğine inanmaktaydılar.¹³⁷ Belki yaptıkları iş vesilesiyle farklı yerleri (site veya şehir devletleri) görüp tanınmış olmaları ve buralarda farklı yaşam biçimleri, farklı gelenekler, farklı ahlak ve hukuk sistemlerine tanıklık etmiş olmalarının da etkisiyle sofistler genel olarak

¹³⁷ Şenel (1999), s. 130.

rölatif bir ahlak ve hukuk anlayışını savunmuşlardır.¹³⁸ Bir başka ifadeyle, sofistlerin, sosyal gerçeklikten hareketle realist (gerçekçi) bir ahlak ve hukuk teorisi oluşturmaya çalıştıkları söylenebilir. Bununla birlikte sofist düşüncenin, kendine özgü belirli görüşleri olan bir felsefe okulu olduğu söylenemez.¹³⁹

Sofistleri kendilerinden önceki filozoflardan ayıran en önemli özellik, onların kendilerinden önceki düşünürlerin aksine tabii olaylardan çok sosyal olaylar ve sosyal yaşam ile ilgilenmiş olmalarıdır.¹⁴⁰ Yani felsefedeki hareket noktasını evrenden insana yöneltmişlerdir. “İnsanı, bilen, algılayan ve toplum içinde oluşan bir birey olarak görürler”¹⁴¹ Zaten bu yüzden sofistler daha ziyade insan davranışlarını düzenleyen örf adet ve hukuk gibi sosyal düzen kurallarını inceleme konusu yapmışlar, ancak bunu yaparken, akılcı yöntem olan tümdengelim değil, daha ziyade doğa olaylarını anlamak ve açıklamak için kullanılan deney ve gözleme dayalı yöntem olan tümevarımı kullanmışlardır.¹⁴² Dolayısıyla, gözledikleri sosyal olay ve olgulardan hareketle toplumlarda var olan örf ve hukuk kurallarına uymanın sosyal hayatın istikrarı için gerekli olduğu fikrine ulaşmışlardır. Ancak bu kuralların adalete uygun olup olmadığı konusu ile ilgilenmek yerine, bunları kuvvetlilerin yararına olan ya da güçsüzlerin korunmasına hizmet eden kurallar olarak açıklamayı tercih etmişlerdir.

¹³⁸ Göze (1987), s. 11.

¹³⁹ Şenel (1999), s. 130.

¹⁴⁰ Güriz (1999), s. 157.

¹⁴¹ Krings/Baumgartner (1997), s. 207.

¹⁴² Krings/Baumgartner (1997), s. 207; Güriz (1999), s. 157

En önemli sofist düşünürlerden olan Protagoras, Tanrının varlığı konusunda kuşkulu olduğunu belirterek, *insanı her şeyin ölçüsü* olarak kabul etmiştir.¹⁴³ Ancak, bütün insanlarda aynı biçimde beliren akli bir yeteneğin (rasyonel bir bilincin), dolayısıyla bununla belirlenebilecek evrensel bir gerçekliğin varlığını kabul etmediği için, insanların salt akli esas alan yöntemlerle objektif ve kesin bilgi elde etme imkanlarının bulunmadığını savunmuştur. Bu açıdan bakıldığında ise, insanların ahlak ve hukuk hakkında ve özellikle bunların adalete uygun olup-olmadığı hususundaki yaptıkları değerlendirmeler ve verdikleri hükümlerin temelden yoksun bulunduğunu kabul etmek zorunludur. Ancak, ona göre, bir toplumda mevcut olan örf ve hukuk kurallarının doğruluğu ve yanlışlığı veya adalete uygun olup olmadığını ispata imkan olmamasına rağmen yine de bu kurallara uymak, toplumsal düzen ve istikrarın sağlanması ve muhafazası için zorunlu bulunmamaktadır.¹⁴⁴

Sofistlerden Thrasyamakhos, adalet kavramını güç kavranı ile ilişkisi çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Ona göre insanlar her zaman kendi menfaatlerinin peşinde koşmaktadırlar. Devleti yönetenler, yani gücü elinde bulunduranlar da kanunları çıkarırken kendi menfaatlerini gerçekleştirmeye, iktidarlarını mutlaklaştırmaya çalışmaktadırlar. Bu çerçevede değerlendirildiğinde "adalet", "erdem" gibi kavramların, basit insanları kandırarak, onların güçlü olanın koyduğu kurallara uymasını temin etmek amacıyla kullanılan içi boş klişeler olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Dolayısıyla, Thrasyamakhos'a göre adalet güçlünün çıkarlarına hizmet eden bir kavram olmaktan öte

¹⁴³ Güriz (1999), s. 157; Öktem/Türkbağ (1999), s. 106.

¹⁴⁴ Güriz (1999), s. 158.

bir anlama sahip değildir. Çünkü, kuvvetin hak yarattığı bir yerde, insanların daha adil bir toplum düzeni, daha adil bir hukuk sistemi oluşturmak yönündeki çabaları beyhude çabalar olmanın ötesine geçemeyecektir.¹⁴⁵

Yine sofist düşünürlerden olan Kallikles de, tabiatta hakim olan ilkelerin toplum hayatında da egemen olması gerektiği fikrini ileri sürmüştür. Ona göre, tabiatta kuvvetlinin zayıfı yenmesi ilkesi vardır, oysa toplum hayatına bakıldığında, insanların eşitliği prensibi sağlanmaya çalışıldığı gözlenmektedir. Halbuki tabiatta hakim olan biyoloji kanunları insanlara da aynı şeyi emreder. Yani kuvvetli olan ile zayıf olan arasında bir mücadele yaşanması ve kuvvetlinin zayıfı yok etmesi gereklidir. Dolayısıyla kuvvetli olan insanların toplumda hakim olması, bunun için de, adalet, eşitlik gibi boş fikirleri bir yana atması, bütün toplumsal kuralları, örfleri ve suni bağları parçalaması lazımdır. Kallikles suni ve tabii düzen arasındaki farklara işaret ederek insanları tabiata uygun olarak yaşamaya davet etmektedir. Kallikles'in adaletle ilişkin yaklaşımında en önemli özellik, onun tabii ve suni olmak üzere iki tür adaleti birbirinden ayırmış olmasıdır. Bu yaklaşımı kendisini diğer sofist düşünürlerden ayırmakla birlikte, tabii adaletin tercih edilmesi gerektiğini savunmuş olması ve tabii adalet hakkındaki düşüncelerinin pozitif hukuk ve örf kurallarının belirlenmesi bakımından yapıcı hiçbir değer taşımaması bu ayrımın önemini ortadan kaldırmaktadır.¹⁴⁶

Dikkat edilecek olursa, burada sofist düşünürler, özellikle Thrasymakhos ve Kallikles adaletle ilişkin olarak,

¹⁴⁵ Güriz (1999), s. 158.

¹⁴⁶ Bkz. Güriz (1999), s. 159

yukarıda başka bir vesile ile bizim de değindiğimiz çok önemli bir soruna dikkati çekmektedirler. Adalet ve güç ilişkisi. Eğer, sofistlerin yaptığı gibi biz, güçlü olanın haklı olduğu gibi bir yargıya varırsak, o zaman adaleti güçlü olanın hakkını teslim etmeye yarayan, bir başka ifadeyle, bu gücün kullanımını meşrulaştıran bir ilke olarak görmemiz gerekecektir. Halbuki adaleti böyle anlamak, bir devlet ile bir soyguncu çetesini arasında her hangi bir fark olmadığını kabul etmek anlamına gelecektir. Dolayısıyla burada hemen bir noktanın altını çizmekte fayda vardır. Güçlü olan bir kimse veya zümre, içinde bulunduğu toplumda, hukuk koymak dahil, sosyal, ekonomik ve siyasi hayatı bütünüyle düzenleyebilir ve güçlü kaldığı sürece de kurduğu bu düzenin fiilen yürürlükte kalmasını sağlayabilir. Ancak bütün bu düzenlemelerin adaleti yansıtmaması, onun fiilen uygulanıyor olmasından ayrı değerlendirilmesi gereken bir sorun olarak kabul edilmelidir. Bir hukuk sisteminin fiilen yürürlükte olması ve toplumsal düzenin devamını sağlaması, adaletin gerçekleşmesi anlamında değerlendirilemeyeceği gibi, güce dayalı bir hukuk sisteminin adalet tartışmalarını ortadan kaldıramayacağı ve dolayısıyla, istikrarsız ve kısa ömürlü olacağı da açıktır. Çünkü, Rousseau'nun haklı olarak işaret ettiği gibi, bir kimse ne kadar güçlü olursa olsun, bu gücünü hakka, buna itaati ise ödeve dönüştürmedikçe asla sürekli iktidarda kalacak kadar güçlü olamaz.¹⁴⁷ Açık-tır ki, bir gücün hakka buna itaatin ise ödeve dönüşmesi ancak o gücün meşru, yani adalete uygun kullanılması sayesinde mümkün olabilir.

¹⁴⁷ Rousseau, J. J. (1960), "The Social Contract", Barker, Sir A. (Editor), *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*, Oxford University Press 1960 içinde, s. 172.

Aristoteles ve Eşitlik Olarak Adalet

Sofistlerden sonra, Aristoteles'in sistematik biçimde geliştirdiği realist felsefesi ile birlikte eski Yunan düşüncesinin ideler öğretisi döneminin kapandığı belirtilmiştir.¹⁴⁸ Gerçekten de, ilk çağ realist felsefecilerinden, aslında felsefi anlamda realizmin kurucusu olan Aristoteles'in hukuk ve adalete ilişkin görüşleri ile, özellikle de adalet konusunda yaptığı, bugün hala geçerliliğini koruyan ayırım bakımından kendisinden sonra gelen fikir adamlarını önemli ölçüde etkilemiş bulunmaktadır.

Aristoteles kendisinden önceki Sokrates ve Platon'un bilgi teorisini eleştirmiş, insanın bilgi edinirken salt akıldan hareket etmesinin yeterli olamayacağını, aynı zamanda gözlem ve deneye de başvurulması gerektiğini savunmuştur. Yani, felsefi bilgiye ulaşırken tümdengelim metodu yanı sıra tümevarım metodunu da uygulamak gerektiğini belirtmiştir. Ona göre "bilimin kendisine dayanacağı öncüllere ihtiyacı vardır." Bu öncüller kanıtlama işleminde kullanılırlar ve kanıtlama işlemi bir başka öncül kalmayınca kadar devam eder. "Ama öbür yandan yine ona göre, bu ilkelerin [öncülerin] bilgisine .. deneysel yöntemden geçilerek de ulaşılamaz."¹⁴⁹ İnsanın deney ve gözlemle elde ettiği bilgiyi ancak akıl ile anlamlandırabileceğini düşünmüştür. Ona göre insan zihni doğuştan, bilgiye değil, bilgi meydana getirme yeteneğine sahiptir. Bunun için de dış aleme ilişkin gözlemlerin ve duyu organlarının faaliyetleri sonucu elde edilen izlenimlerin mevcudiyeti şarttır.¹⁵⁰ Aristoteles'in bu

¹⁴⁸ İzveren (1988), s. 36

¹⁴⁹ Krings/Baumgartner (1997), s. 209.

¹⁵⁰ Küçük, H. (1985), *Sistematik Felsefe Tarihi*, İstanbul 1985, s. 149-

yaklaşımı ilkçağın kendisinden önce salt ideyi esas alan açıklama gayretlerinin artık son bulmasına ve gerçekliğin kavranmasında dış dünyanın gözlemi, yani maddi alemden gelen verilerin de hesaba katılmasına yol açmıştır.¹⁵¹ Özetle Aristoteles, ilk defa olarak, sadece maddi alemin değil, ahlaki meselelerin de bilimsel ve ampirik bir yaklaşımla incelenebileceğini göstermeye çalışmış ve bunda da oldukça başarılı olmuştur.

Aristoteles ahlak felsefesini de bu akıl öğretisi çerçevesinde kurmuştur. Ona göre, insan ancak "istek ve ihti-

¹⁵¹ Gökberk bunu şu şekilde açıklıyor: "Aristoteles'ten önceki felsefe önce doğa, sonra insanla ilgili pratik sorunlar tartışılmış, Platon bunlara bir de diyalektik'i (idea öğretisi, metafizik) katmıştı. Böylece beliren üç sorun alanının başına, Aristoteles şimdi yeni bir bilimi koyar: Ona göre bu üç alanda incelemelere girişmeden önce, bilimin ne olduğu ve yapısı üzerinde bir araştırma, bilimsel düşüncenin formları ve kanunları üzerinde bir öğreti gerektir." Bu ise *mantık* öğretisidir. Aristoteles'in mantık öğretisinin köklerini Platon'da bulmak mümkündür. Her ikisinde de genel ve soyut olandan özel ve somut olanın gerçekliğini kavramak söz konusudur. Aralarındaki fark ise, Platon'un ideler dünyası ile fenomenler dünyasını birbirinde'n tamamen ayrı olarak ele almış, arasında bağ kuramamış olmasına karşılık, Aristoteles'in bu iki dünya (birisi algılanan, diğeri ise düşünce ile kavranan) arasında bir bağ kurmağa çalışmış olmasında belirir. Aristoteles bu bağlantıyı şöyle kurar: "Ona göre idealar, tek tek nesnelerin özüdür; bunların varlıklarının, varoluşlarının nedenidir. Bunun böyle olduğunu gösterme de felsefenin ödevidir. Platon için iki *ayrı* dünya vardı: İdealar dünyası (asıl gerçek olan dünya; duran, kendi kendisiyle hep eşit kalan dünya), bir de duyu dünyası (meydana gelip yok olan nesnelerin, boyuna değişen şeylerin dünyası). Aristoteles için ise idealar dünyası duyu dünyasının içerisinde." Yani, Platon'a göre "gerçek varlık" fenomenlerin "nedeni" olarak *idealar* iken, Aristoteles için gerçek varlık *fenomenlerin içinde gelişen öz*dür. Gökberk, M. (1985), *Felsefe Tarihi*, 5. Baskı, İstanbul 1985, s. 76-77, 81.

raslarını aklın egemenliği altına almak suretiyle hareketlerine ahlaki bir yön verebilir.”¹⁵² Aristoteles için, insanın bütün çabalarının amacı mutluluktur. Onu bu sonuca götüren şey, herkes için *en iyi yaşamın* ne olduğunu soyut bir şekilde akıldan çıkarmaya çalışmak yerine, her bir insanın *iyi yaşamdan* beklentilerini araştırmakla işe başlamış olmasıdır. Bu araştırması sonunda farklı *iyi yaşam* anlayışlarının hepsinde ortak olan şeyin *mutluluk* olduğunu tespit etmiştir. Dolayısıyla, bu aşamada, insanın ulaşmak istediği en yüksek değer mutluluktur denilebilir. Peki mutluluk nedir? Aristoteles’e göre mutluluk zevk ve ihtirasların tatmininden ibaret bir şey değildir. Böyle bir mutluluk gelip geçicidir. İnsanlar bir zaman zevk aldıkları şeyden, daha sonra zevk almayabilecekleri gibi, pek çok insana mutluluk getiren, gençlik, güzellik, para, şan, şöhret gibi şeyler de gelip geçicidir. Bu bakımdan, insanı mutlu kılan en yüksek değer hangisidir sorusuna Aristoteles, insanlarda ortak olduğunu daha önce açıkladığı, ruh ve akıldan hareketle şu cevabı veriyor. “Mutluluk ruhun akla uygun faaliyette bulunmasıdır” ya da “mutluluk fazilete uygun herhangi bir davranıştır.”¹⁵³ Şu halde Aristoteles’e göre insanın hayatta son hedefi mutlu olmak, onu bu hedefe ulaştıracak olan ise faziletli, erdemli davranmaktır. Faziletler ise, akli ve ahlaki faziletler olarak ikiye ayrılmaktadır. Akli fazilet eğitim yoluyla kazanılırken, ahlaki faziletler, adet ve alışkanlıklardan doğar. Bilgelik ve ileri görüşlülük akli faziletlere, cesaret, itidal, cömertlik, adalet ve dostluk ise ahlaki faziletlere ör-

¹⁵² Güriz (1999), s. 171.

¹⁵³ Kaya, M. (1983), *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 241

nek gösterilebilir.¹⁵⁴ Daha önce açıklandığı üzere, Sokrates fazileti (erdem) bilgi olarak tanımlamıştı. Aristoteles'e göre ise *erdem*, Sokrates'ten farklı olarak, "doğru olan orta" dır. Yani erdemli olmak, iki aşırılığın ortasındaki doğruyu, 'pek çok' ile 'pek az'ın ortasını bulmak demektir. Örneğin, erdem olarak *cesaret*, gözü karalık ile korkaklığın; *cömertlik*, müsriflik ile cimriliğin; *adalet*, haksızlık yapmak ile haksızlığa katlanmanın; *itidal* ise delicesine kızıp köpürmek ile vurdumduymazlığın arasındaki *doğru ortadır*. Aristoteles bu erdemlerden adalet üzerinde ayrıca uzun uzun durmuş, onu topluluk hayatının en temel ve en yüce erdemi olarak açıklamaya çalışmıştır.¹⁵⁵

Aristoteles'in devlet ve toplum felsefesi ahlak anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır.¹⁵⁶ Hem aileyi, hem de devleti insanların sosyalliği olgusu ile açıklamaktadır. Ailenin devletin kaynağı olduğuna inanmış olmakla birlikte, bu ikisi arasında sadece nicelik farkı değil, ayrıca nitelik farkı da bulunduğu belirtmiştir. Ona göre, insanlar gündelik ihtiyaçlarını karşılamak için aile kurarlar. Ailelerin birleşmesi ile köyler meydana gelir. Ancak köylerin amacı ailelerin amacından daha farklıdır. Ekonomik açıdan kendi kendisine yetecek bir çok köyün birleşmesinden oluşan topluluğa, devlet veya siyasi topluluk adını vermektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi devletin insanın sosyalliği olgusu ile açıklanabileceğini ileri sürmektedir. İnsan mutlaka bir topluluk üyesi olarak yaşar. Bu bir aile, köy ya da devlet üyeliği olabilir. İnsanın tek başına yaşayabileceğini

¹⁵⁴ Kaya (1983), s. 243-244, 246 ve sonrası.

¹⁵⁵ Gökberk (1985), s. 88

¹⁵⁶ Gökberk (1985), s.88

düşünmenin imkanı yoktur. Toplum dışında yaşayan bir insan ya çok iyidir, ya da çok kötü, yani ya insanüstü özelliklere sahiptir ya da insani niteliklere sahip değildir, mesela, bir canavardır.¹⁵⁷ İnsan siyasal bir canlı (*zoon politikon*) olduğu içindir ki, ahlaki olgunluğa da ancak toplum içerisinde, devletle ulaşabilir. İşte bu yüzden, Aristoteles'e göre devletlerin gayesi, vatandaşlarını ahlaki bakımdan olgunlaştırıp, kemale erdirmektir. İnsanda erdemli davranışa yönelik doğal bir yatkınlık olmasına rağmen, bu özelliğinin ortaya çıkması devletin yapılanmasının buna elverişli olmasına bağlıdır. Aristoteles'e göre yönetim biçimlerinin doğruluğu ya da yanlışlığı ancak bu sayede, yani, insanları erdemli davranmaya sevk edecek şartları hazırlayıp-hazırlamanın olması ile ölçülür. Buna göre bir yönetim eğer toplumun ahlakça düzelmesi ve vatandaşlarının iyiliğini başlıca amaç olarak gözetiyorsa o yönetim, şekli ne olursa olsun (totaliter ya da demokratik) doğru bir yönetimdir. Bunu yapmayan yönetim şekli ise (hangisi olursa olsun) yanlıştır.¹⁵⁸ Aristoteles üç farklı yönetim şeklini birbirinden ayırır: Tek kişi yönetimi, (krallık, monarşi); Azınlık yönetimi (aristokrasi); ve tüm vatandaşların katıldığı yönetim, çoğunluk yönetimi (politi, politeia, siyasal yönetim). İşte bu yönetim biçimlerinden hangisi olursa olsun, eğer bir bütün olarak toplum yararı gözetilerek uygulanırsa doğru, yerinde olan yönetim biçimidir. Ancak yöneticilerin, ortak menfaat yerine kendi çıkarlarını gözetmeleri halinde bu yönetim biçimleri yozlaşır, bozulmuş biçimleri ortaya çıkar. Monarşi yerine tiranlık, aristokrasi yerine oligarşi, politi

¹⁵⁷ Güriz (1999), s. 171-172

¹⁵⁸ Gökberk (1985), s. 89

yerine de demokrasi (demagoji) geçer.¹⁵⁹ Aristoteles, bu devlet yönetimi biçimlerinden hangisinin en ideal yönetim şekli olduğunu araştırmaya kalkışmamış, sadece zamanındaki mevcut devletlerdeki yönetim tarzlarını incelemek ve onları, devletin en yüksek gayesi saydığı *insanı ahlakça olgunlaştırmak* bakımından değerlendirmek ve eleştirmekle yetinmiştir. Yine gözlemlerine dayanmak suretiyle, orta sınıfların devletin istikrarı bakımından önemine dikkati çekmiştir. Çünkü ona göre, yoksulluk insana itaat alışkanlığını aşmak bakımından, zenginlik ise otoriteye karşı koymak eğilimini güçlendirdiği için, bu tür noksanlıkları olmayan orta sınıfın bir denge unsuru olarak güçlendirilmesi gerekmektedir. Zamanında ortaya çıkan ihtilalleri de bu çerçevede açıklamaya çalışmıştır. Orta sınıfın yönetimde etkinlik kazanacak bir çoğunluğa ulaşamamasını, ihtilallerin başlıca sebeplerinden biri olarak göstermiştir. Ayrıca, siyasi ve hukuki eşitlik ilkesi ile insanlar arasında zeka, yetenek, karakter ve zenginlik bakımından mevcut eşitsizliklerin uzlaştırılamaması da otoriteye karşı koymanın gerekçelerinden birisidir. Bunu önlemenin yolu ise, insanlar arasında, sayılan sebeplerle fiilen mevcut olan eşitsizliklerin ortadan kaldırılması, toplum içerisinde herkese hak ettiği değer ve imkanların verilmesidir.¹⁶⁰

Aristoteles adalet kavramını da realist yaklaşımı çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Bu bakımdan, Aristoteles ile birlikte ilk defa olarak adaletin mutlak bir ide olmaktan çok, toplum realitesi ile ilişkili bir kavram olarak anlaşılmaya başlandığını söylemek yanlış olmaz. Diğer pek çok fazilet insanın şahsı ile ilgili olduğu halde adalet, başkaları

¹⁵⁹ Güriz (1999), s. 173; Gökberk (1985), s. 89.

¹⁶⁰ Güriz (1999), s. 174

ve toplumu yakından ilgilendirmektedir. Aristoteles'e göre, fazileti sadece kendisi için kullanan insan mükemmel olamaz, mükemmel kimse onu başkaları için kullanan kimse değildir. Şu halde adalet faziletin sadece bir bölümü değil, ta kendisi, onun bütünüdür.¹⁶¹

Aristoteles öncelikle günlük dilde adalet ve adaletsizlikten hangi anlamlarda söz edildiğine bakmak suretiyle, adaletin ne anlama geldiğini, daha doğrusu adaletin özünü tespit etmeye çalışmıştır. Bu bakımdan, "hem yasaya uymayan insanın, hem çıkarıcı insanın, hem de eşitliği gözetmeyen insanın adaletsiz" olduğundan söz edildiğine göre, "yasaya uyan insan da eşitliği gözetken insan da adaletli olacaktır"¹⁶² yargısına varmıştır. Yasaya uygun olandan bahsedildiğinde, bir anlamda haktan bahsedilmektedir. Çünkü yasalar, ya herkesin ortak yararını ya da erdem bakımından en iyilerin yararını veyahut ta bu türden başka bir yararı hedef edinirler. Yasalar doğru ise, bunu doğru bir şekilde, gelişigüzel yapılmışsa daha kötü bir biçimde yaparlar. "O halde adalet kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir, ... erdemin bir parçası değil, erdemin bütünüdür; karşıtı olan adaletsizlik ise, kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür."¹⁶³ Buna göre, Aristoteles'in anlayışına göre adalet, genel olarak, yasaya ve eşitliğe uygunluk, adaletsizlik ise yasaya ve eşitliğe aykırılık olarak anlaşılmak gerekecektir. Bir başka söyleyişle, eşitliği gözetmemek haksızlık, haksızlık ise eşitsizlik olduğuna göre bunun karşıtı eşitlik adalettir.¹⁶⁴

¹⁶¹ Aristoteles (1988), s. 94-95

¹⁶² Aristoteles (1988), s. 93.

¹⁶³ Aristoteles (1988), s. 94, 95.

¹⁶⁴ Aristoteles (1988), s. 98.

Aristoteles adalet hakkındaki bu genel yaklaşımı çerçevesinde, bugün hala etkinliğini sürdüren bir ayırım yaparak iki farklı adalet türünden bahsetmiştir. Bunlar: *dağıtıcı adalet* (iustitia distributiva, distributive justice) ve *denkleştirici adalet* (iustitia commutative, commutative justice) olarak ifade edilebilir. Bundan başka Aristoteles'in hukuk düşüncesine yaptığı en önemli katkılardan bir diğeri de hakkaniyet (*nasafet*) kavramını adalet kavramından ayırması, böylece soyut ve genel kuralların ferdi ve özel durumlara uygulanmasında bir esneklik sağlamış olmasıdır.¹⁶⁵

Aristoteles'in dağıtıcı ve denkleştirici adalet kavramlarına daha önce adaletin türleri kısmında ayrıntı olarak değinildiği için burada tekrar ele almayı gerekli görmüyoruz. Ancak tekrar niteliğinde olsa bile, burada da bir noktanın altının çizilmesinin, onun genel felsefesi ve adalet anlayışının doğru olarak anlaşılması bakımından zorunlu olduğuna inanıyoruz. O da şudur: Aristoteles'in adalet anlayışını genel felsefesi paralelinde değerlendirildiğinde iki farklı tür adaletten bahsedilmiş olmasına rağmen aslında tek bir adalet kavramı söz konusudur. Bu ise eşitlere eşit, eşit olmayanlara farklı muamele öngören, eşitlik üzerine temellenmiş bir adalet anlayışıdır.¹⁶⁶

İşte Aristoteles ile başlayan, yukarıda ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız, bu gerçekçi (adalet kavramının ta-

¹⁶⁵ Güriz (1999), s. 175

¹⁶⁶ Aristoteles'in adalet anlayışın eşitlik olarak yorumu için bkz. Bedau, H.A. (1971), "Introduction", Bedau, H.A. (Editör), *Justice and Equality*, New Jersey 1971 içinde, s. 3-6. Bu kitapta ayrıca Aristoteles'in *The Nikomakhos'a Etik*'inin 5. Kitap 1-7. kısımlarının İngilizce bir çevirisi yer almaktadır. Aristotle (1971), "Justice", Bedau, H.A (Editör), *Justice and Equality*, New Jersey 1971 içinde, s. 13-29.

nımlanmasında soyut idenin yanı sıra sosyal realiteyi de nazara alan) adalet tanımının değişik görünümünde günümüze kadar geldiğini söyleyebiliriz. Bugün bizim sosyal adalet olarak nitelediğimiz adalet türünün, felsefi anlamda ele alındığında, Aristoteles'in dağıtıcı adalet kavramından ayrı düşünülmesi imkanı yoktur. Dolaylı biçimde belirtildiği üzere Aristoteles, dağıtıcı adalet ile denkleştirici adalet ayrımını yaparken aslında, sadece bu ikisinin ayrı alanlara uygulanan adalet türleri olduğunu göstermeye çalışmıştır, yoksa bunların birbirinden tamamen bağımsız olduklarını, farklı ilke ve prensiplere tabi olduklarını değil. Zaten aksini düşünmek kanımızca Aristoteles'in felsefi sistemini bütünüyle yanlış değerlendirmek anlamına gelebilir.

ORTA ÇAĞ DÜŞÜNCESİNDE DİN VE ADALET

Orta çağda bütün felsefi düşünce din etkisi altına girmiştir. Bu arada doğal olarak hukuk ve adalete ilişkin görüşler de fazlasıyla bu süreçten etkilenmiştir. Özellikle, iki büyük din, Hristiyanlık ve İslam düşüncesinde adalete ilişkin çok çeşitli ilke ve prensiplere rastlamak mümkündür. Din felsefesi çerçevesinde geliştirilen öğretiye göre adalet, genel olarak, "Tanrısal iradenin ifadesi" ya da "Tanrısal erdem" olarak anlaşılmıştır. Yüce gücünde, bilgelik, iyilik ve merhamet gibi vasıfları taşıyan Tanrının varlığında mevcut olan adalet erdemî en üstün ve tüm insanlık tarafından örnek alınması gereken bir erdemdir. Zira, ancak Tanrının koyduğu yasalar en üstün kanunlar olarak insanlığı "kutsal adalet" sayesinde sonsuz mutluluğa götürebilirler. Şimdi burada Hristiyanlığın adalet anlayışına örnek olarak Saint Thomas Aquinas'ın felsefesi ve adalet anlayışını özetleyeceğiz.

Diğer dinlerde olduğu gibi hristiyanlıkta da herşeyin

kaynağı tanrıdır. Dolayısıyla adalet de tanrısal bir değer olarak görülmüş ve buna paralel olarak mutlak, değişmez bir nitelik taşıdığına inanılmıştır.

Aquinas Skolastik dönemin en büyük düşünürüdür. Bilgi teorisi bakımından deneyci olduğu söylenebilir. Ancak ne klasik deneycilerin yaptığı gibi deney ve gözlem ile elde edilen dışında hakikat olabileceği görüşünü reddetmiş, ne de Skolastik dönemin ilk zamanlarında savunulan “anlamak, kavramak için inanıyorum” şeklinde özetlenebilecek, inancı akıl ve deneyin önüne koyan anlayışı benimsemiştir. Ona göre, inanç (dini dogmalar) ile akıl ve deney iki ayrı bilgi kaynağıdır. Gerçi, akıl ve deney ile elde edilebilecek bilginin son noktası, Aquinas’a göre de Tanrıyı bilmek ve kavramaktır ama ilk skolastiklerden farklı olarak Aquinas, bu iki faaliyetin (yani, bilme ve iman etme) birbirinden bağımsız olduğunu söylemektedir.¹⁶⁷

Aquinas, genel felsefesi itibarıyla “manevi olan şeylerin, maddi olan şeylerden önce geldiğini” değişmez bir esas olarak kabul etmekle birlikte, izlediği yöntemin bir gereği olarak, insanın taşıdığı doğal eğilimlerin, bu arada menfaat eğiliminin gözden uzak tutulmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre insanın akıl sahibi bir varlık olması ve hareketlerini buna göre düzenleme yeteneğine sahip olması, onun irade hürriyetine sahip olduğunun kabul edilmesini gerektirir. İnsanların doğru davranışlardan uzaklaşıp, yanlış ve kötü olanı tercih etmeleri, onların irade hürriyetine sahip olmadıklarından değil, bazı durumlarda ihtiraslarının, iradelerinin hür şekilde belirmesine olanak tanımaya-

¹⁶⁷ Ayrıntılı ve daha teknik bilgi için bkz. Krings/Baumgartner (1997), s. 212.

cak şekilde kuvvetle ortaya çıkması nedeniyledir. İnsanın iradesine aklın yön vermesi gibi, Tanrısal irade de Tanrısal akıl tarafından yönetilir.¹⁶⁸

Aristoteles de olduğu gibi, Aquinas için de insan sosyal bir varlıktır. Devlet ise Tanrının isteği üzerine ortaya çıkmış zorunlu bir kurumdur. Amacı, üyelerini erdemli bir yaşayış için yetiştirmek, sonunda Tanrı ile birleşmeye hazırlamaktır. Bu hazırlığa Kilise aracılık ettiği için Kilisenin otoritesi, dünya devleti otoritesinden yüksektir. Bu yüzden de devlet kilisenin buyruklarına uymak zorundadır. Bu şartlarda devleti yönetenlere (otoriteye) itaat etmek vatan-daşlar için bir ödevdir.¹⁶⁹

Aquinas'ın adalet konusundaki görüşlerini onun tabii hukuk anlayışı çerçevesinde ele almak gerekmektedir. Aquinas, geleneksel pozitif hukuk-tabii hukuk düallitesi ötesinde bir yaklaşımla dört türlü kanunu birbirinden ayırmıştır: Ebedi Kanun (Lex Aeterna), İlahi Kanun (Lex Divina), Tabii Kanun (Lex Naturalis) ve Beşeri Kanun (Lex Humana).

Ebedi Kanun evreni yaratan ve idare eden Tanrının iradesidir. Mutlak aklı, mutlak iyiyi, mutlak güzeli ve mutlak adaleti içeren bu kanun, yeryüzündeki tezahürleri itibarı ile ancak kısmen anlaşılabilir, yoksa insan aklı ile bütünüyle idrak edilebilmesine imkan yoktur. *İlahi Kanun*, Ebedi Kanunun Tanrı tarafından belli kimselere vahiy yoluyla bildirilmesi ile oluşan ve kutsal kitaplarda açıklanan kuralların toplamundan ibaret olan kanundur. Akıl vasıtasıyla bilinemez, ne ifade ettiği ancak Kilise mensuplarınca anla-

168 Güriz (1999), s. 186.

169 Gökberk (1985), s. 174.

şılabilir. Ebedi Kanunun insan aklına yansıyan bölümü *Tabii Kanunu* oluşturmaktadır. İnsanlar akıl ile algılayabilecekleri tabii kanunlar sayesinde davranışlarına yön verebilme, iyiyi kötüden ayırt edebilme yeteneğini elde eder. *Beşeri Kanun* ise insanlar tarafından, Tabii Kanundan esinlenmek suretiyle oluşturulmuş kanunlardır (pozitif hukuk kuralları). Beşeri Kanunlar, Tabii Kanunlara, dolayısıyla İlahi kanunlara aykırı olamazlar. Ancak, İlahi Kanun gibi mutlak olmayıp, zamanın gereklerine göre değişebilirler.

Dikkat edilecek olursa, tüm hukuk Ebedi Kanundan çıkmakta ya da ona uygun olmak zorundadır. Yani, beşeri kanunlar, tabii kanunlara, tabii kanunlar ise İlahi Kanun ve Ebedi Kanuna uygun olmalıdır. Ebedi ve İlahi Kanunlar ise mutlak anlamda ilahi adaletin ifadesidirler. Beşeri kanunlar değişken ve görelî olmakla birlikte, adil olmalı ve daima toplumsal iyiliği gerçekleştirmeye yönelmelidir. Eğer beşeri bir kanun amacı yönünden tabii kanuna aykırı ise bu halde İlahi kanuna da aykırılık söz konusudur. Bu durumda ise, yani bir beşeri kanunun İlahi Kanuna, dolayısıyla İlahi adalete aykırı olması, yani toplumun iyiliği ve genel yararına yönelik bulunmaması halinde, kanun koyucu ilahi adalet açısından kendi sınırlarını aşmış olmaktadır. Aquinas'a göre bu gibi durumlar eşit olmayan (haksız) yükümlülük ve ödevler yükleyen beşeri kanunlarda ortaya çıkar. Ancak Tanrının ve onun adına hareket eden Kilisenin emir ve yasakları doğrultusunda kurulan bir hukuk düzeni ilahi ada-

¹⁷⁰ Arsal, S.M. (1948), *Hukuk Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1948, s. 154; Vecchio, G.D. *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Çeviren: Sahir Erman, İstanbul Tarihsiz, s. 63; Öktem/Türkbağ (1999), s. 210; Güriz (1999), s. 186-187.

leti gerçekleştirebilir.

Bununla birlikte, şekli anlamda beşeri kanunlar adil olmasalar da, yani ilahi kanunlara aykırı bulunsalar da, insanlar, düzeni muhafaza etmek uğruna bu kanunlara uymakla yükümlü bulunmaktadır. Çünkü, aksi takdirde toplumda kargaşa ve kaos doğacaktır. Ancak, asıl olan beşeri kanunların, ilahi kanunların (pratikte Kilisenin) emir ve yasakları doğrultusunda yapılmasıdır. Eğer kanun koyucu aksine davranırsa, halkın meşru direnme hakkı vardır.

AYDINLANMA FELSEFESİ: SOSYAL SÖZLEŞME TEORİLERİ VƏ ADALET

Ortaçağa damgasını vurmuş olan teolojik görüşün Reform ve Rönesans hareketlerinin de etkisiyle 17. Yüzyıldan itibaren egemenliğini kaybetmeye başlamasıyla birlikte, felsefi düşüncenin laik bir temele oturtulması çabalarıyla karşılaşırız.

Aydınlanma Çağı olarak da nitelenen bu dönemin bilgi teorisini belirleyen pek çok motif mevcuttur. Çünkü bu dönemde artık bilgi, sadece edinilen bir şey değil, yeniye keşfetmek ve tanımak için de bir araç olarak görülmeye başlanmıştır. Bir başka ifadeyle, bilgi yoluyla sadece doğaya hükmetmek değil, yeni olanı uygulamaya geçirmek de hedeflenmiştir. 15 ve 16. Yüzyıl felsefecileri doğaya ilişkin hakikati ampirik yollarla bulmaya çalışırken, insani bilginin kaynaklarının da bir tarih ve toplum araştırmasıyla ortaya konulabileceğini belirtmişlerdir. Böylece, bu dönemde bir taraftan tümevarımcı yöntemler, diğer yandan tarihsel eleştirel bilgi yöntemleri ortaya çıkmıştır.¹⁷¹ 17. Yüzyıl bilgi ku-

¹⁷¹ Krings/Baumgartner (1997), s. 213-214.

ramına göre, bilgi artık tözsel bir şey değil, olgu ve süreçleri belirleyen, aydınlatan, başka bir ifade ile, olgu ve süreçlerin akli yapılarını matematiksel formüller biçiminde açıklayan bir mekanizmadır. Bu anlamda, nedensel çözümleme ve matematiksel yöntemin, “bizi, objelerin, yani doğanın, devletin, hukukun, tarihin, dilin vb. hakiki bilgisine” ulaştıracağına inanılmıştır. Ayrıca, bilginin her şeyden önce ve daima, bilen öznenin (süjenin) kendisi hakkında oluşturduğu bir bilinci gerektirdiği düşüncesi hakim olmuş, hem deney ve gözleme dayalı hem de akılcı bilgi yöntemleri bu dönemin bilgi teorisi içerisinde farklı biçimlerde etkinlik kazanmıştır. Örneğin, Descartes, Leibniz ve Kant bilgi kuramının temellerini, insanların doğuştan sahip olduğunu kabul ettikleri mutlak idelerden (*a priori* bilgi kategorileri) çıkarırken, salt bu tür bir metafizik çözümlemeyle hakiki bilgiye erişilemeyeceği düşüncesinde olan Hobbes, Locke ve Hume gibi düşünürler ise, hakikatin bilgisine ancak olguların gözleminden elde edilen verilerin akıl aracılığı ile değerlendirilmesi sayesinde erişilebileceğini savunmuşlardır.¹⁷²

Bilgi teorisindeki bu farklı oluşumlara rağmen, ilgisi- ni doğa olaylarından ziyade insan ve özellikle topluma yöneltmiş bulunan düşünürlerin, felsefi sistemlerini genel olarak akli ve bilimsel ilkeler temelinde kurduklarını söyleyebiliriz. Yani, ortaçağ boyunca savunulan sosyal ve siyasi düşüncenin dinsel temeli sarsılmakta, onun yerini *akıl* almakta, dolayısıyla adaletin kaynağı da artık dinsel inanç ya da doğmalarda değil, insan aklında aranmaktadır. Şenel’in ifadesiyle, bu döneme “dinsel siyasal düşünüşten bilimsel

¹⁷² Ayrıntılı açıklamalar için bkz. Krings/Baumgartner (1997), s. 213-220.

siyasal düşünüşe geçiş dönemi" olarak bakılabilir.¹⁷³ Dolayısıyla, artık insan bilgisinin kaynağı ile birlikte, sosyal ve siyasal düşüncenin dayanakları da rasyonel ve bilimsel bir temele oturtulmaya çalışılmıştır.

Bizim ilgi alanımız çerçevesinde, çağdaş adalet teorilerine kaynaklık etmiş olması açısından bu dönemin sosyal ve siyasal düşüncesine biraz daha yakından bakmak gerekmektedir. Öncelikle bu dönemin siyasal düşüncesinin önemli simge-fikirlerinden olan sosyal sözleşme kuramına ana hatlarıyla da olsa değinilmelidir. Zira sosyal sözleşme teorilerinin insan zihnini sürekli meşgul eden iki temel değer veya fikri açıklamak için elverişli bir yol olduğu ileri sürülmüştür. Bunlardan ilki, *özgürlük* değeri ya da siyasal otoritenin zorlamaya değil, iradeye dayanması; ikincisi ise, *adalet* değeri ya da tüm siyasal toplumun (ya da herhangi bir siyasi düzen sisteminin) temelini güç değil, hak olduğuna ilişkin düşüncelerdir.¹⁷⁴

Sosyal sözleşme teorilerinin tipik özelliği, toplum öncesi bir durum tasavvurundan hareketle siyasal toplumların meşruluk temellerini sosyal sözleşmeye dayalı olarak açıklama çabası olarak belirtilebilir.¹⁷⁵ Bu teorilerde mo-

¹⁷³ Şenel (1999), s. 275.

¹⁷⁴ Barker, Sir E. (1947), (editör) *Social Contract*, London 1947, s.

¹⁷⁵ Ancak belirtmek gerekir ki, bu dönemde savunulmuş tek bir sosyal sözleşme kuramından bahsedebilmek olanağı yoktur. Gerek tarihsel veya varsayımsal olmaları açısından, gerekse sözleşme ile meşrulaştırılmak istenen toplumun yapısına göre farklı sosyal sözleşme türlerinden bahsedilmektedir. Boucher, D./Kelly, P. (1994), "The Social Contract and Its Critics", Boucher, D./Kelly, P. (Editör), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, New York 1994 içinde, s. 2. Biz burada bu ayrımlara değinmeyi gerekli görmüyoruz. Mümkün olduğunca ortak özellik-

dem devletinin varlık nedeni, insan tabiatından yola çıkılarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Daha önceki klasik devlet tasavvurları, kaynağını Aristoteles'te bulan "insanın sosyalliği" olgusuna, yani insanın kendi doğasını gerçekleştirmek için siyasal topluma ('polis'e) muhtaç olması düşüncesine dayanmaktayken,¹⁷⁶ modern devlet düşüncesi ilk defa olarak insanın bireyselliği olgusundan çıkarılmaya çalışılmıştır. Tabiat halindeyken kendi bireysel çıkarını gözetmek, bireysel amaçlarını gerçekleştirmek isteyen insanların, bunu güvence altına almak düşüncesiyle bir sosyal sözleşme akdederek siyasal toplumlara vücut verdiği ileri sürülmektedir.¹⁷⁷

Bu açıdan sosyal sözleşme teorilerini genel olarak, siyasi iktidara sınırlar çizmek ve onun egemenliğini meşrulaştırmak amacıyla kullanılan, siyasi yükümlülüğü bireysel iradelerin karşılıklı birleşmesi ile oluşan sözleşmeye dayandıran teoriler olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır.¹⁷⁸

Sosyal sözleşme teorileri iki temel bölümden oluşmakta, ilkinde bir doğa durumu öngörülmekte, ikincisinde ise siyasal toplumun niteliğine ilişkin ilkelerin belirlendiği

lerinden hareketle, sosyal sözleşme düşüncesinin genel bir çerçevesini çizdikten sonra, belli başlı temsilcilerinin görüşlerini ana hatlarıyla özetlemekle yetineceğiz.

¹⁷⁶ Habermas, J (1977), "The Clasiccal Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy", Habermas, J. (Editör), *Theory and Practice*, London 1977 içinde, s. 42; aktaran Özkök, G. (1999) *John Rawls'ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi* (Doktora Tezi), Ankara 1999, s. 5.

¹⁷⁷ Benhabib, S. (1986), *Critique, Norm and Utopia*, New York 1986, s. 6; aktaran Özkök, G. (1999) *John Rawls'ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi* (Doktora Tezi), Ankara 1999, s. 5.

¹⁷⁸ Lessnoff, M. (1986), *Social Contract*, London 1986, s. 2.

sözleşme yer almaktadır. Bununla birlikte, her bir düşünürün doğa hali varsayımı ve dolayısıyla, meşrulaştırmaya çalıştığı toplumsal düzen ve buna rehberlik eden ilkeler farklılaşmaktadır. Örneğin Hobbes, tabiat halini herkesin herkesle mücadele içerisinde bulunduğu (insanın insanın kurdu olduğu) bir dönem olarak nitelendirdiği için, toplum sözleşmesi uyarınca kurulacak siyasal sistemin mutlakıyetçi bir yapı arz etmesi gerektiğini belirtmiştir. Halbuki Locke, tabiat halinin tam bir özgürlük dönemi olduğu temel tezin-den hareketle, devleti bu özgürlüklere yönelik tehditleri ortadan kaldıracak bir mekanizma olarak düşünmüştür. Ona göre devlet, aslında birey haklarını tehdit eden bir kurumdur, oysa meşruluk temeli ve birincil amacı bu haklara yönelik tehditleri bertaraf etmektir.¹⁷⁹

Bununla birlikte, sosyal sözleşme teorilerinin hepsinde ortak olan yanlar da yok değildir. Bunlardan en önemlisi ise, ilk defa sosyal varlık olarak insanın değil özgür ve rasyonel birey olarak insanın ön plana çıkarılmış olmasıdır. Daha da önemlisi, insan hak ve özgürlüklerin güvenceye kavuşturulmasının devletin amacı ve ereği olarak tüm sosyal sözleşmecilerce ısrarla vurgulanmış bulunmasıdır. Şimdi sırasıyla, Locke ve Rousseau'nun sosyal sözleşmeciler teorileri ve bu yaklaşım çerçevesinde adalet anlayışlarını ana hatlarıyla özetleyeceğiz.

Bilgi teorisi açısından amprist olan Locke, sosyal sözleşme teorisinde, doğa durumunu tam bir özgürlük durumu olarak tasvir eder. Ona göre, doğa durumu egemen bir güç olmadan insanların doğa yasaları ve doğanın bir

¹⁷⁹ Kymlicka, W. (1991), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford 1991, s. 250.

parçası niteliğindeki akla uygun yaşadıkları bir özgürlük dönemdir. Bu dönemde özgürlüğü kısıtlayan tek şey doğa yasasıdır. Bu yasa insanlara, başkalarının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne veya sahip olduklarına zarar vermemesi ödevini yüklemekte¹⁸⁰, “adalet, özgürlük, eşitlik, mala cana saygı esaslarına” dayanmaktaydı.¹⁸¹ Bir başka ifadeyle, Locke insanların doğa durumunda üç temel hakka (hayat, hürriyet ve mülkiyet haklarına) sahip olduklarını savunmaktadır.¹⁸² Doğa durumundaki insanlar, akla uygun hareket eden rasyonel kimselerdir. Bunun anlamı, kendi çıkarları doğrultusunda davranmalarıdır. Ancak, insanlar barışçıl özelliklere sahip oldukları kadar kavgacı bir yapıya da sahip olduklarından doğa durumunda bazen bir savaş durumu, şiddet ve yıkıcılık söz konusu olacaktır.¹⁸³ Bu ise insanlara kendini savunma hakkını verecektir. Locke’a göre bu savaş durumundan kaçınmanın yolu sivil topluma geçmektir.¹⁸⁴ Yine doğa durumunda sahip olunan mülkiyet hakkını güvence altına almak için de sivil topluma geçmek, devleti oluşturmak gerekmektedir. Locke burada mülkiyet hakkı derken sadece basit bir mülk sahipliğinden bahsetmemekte, doğa durumunda insanların sahip olduklarını düşündüğü hayat, hürriyet ve maddi varlıklara ilişkin tüm

¹⁸⁰ Locke, J. (1960), “An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government”, Barker, Sir E. (Editör), *Social Contract*, London 1960 içinde, s. 4-11.

¹⁸¹ Öktem/Türkbağ (1999), s. 149.

¹⁸² Locke, J. (1947), (R. Filmer’in Patriarka ilavesi ile) *Two Treatises of Government*, Editör: T. I. Cook) London 1947, s. 123-124.

¹⁸³ Locke (1947), s. 129-132.

¹⁸⁴ Locke, J. (1990), “Natural Rights and Civil Society”, Lesnoff, M. (Editör), *Social Contract Theory*, Oxford 1990 içinde, s. 89.

tabii hakları kastetmekte,¹⁸⁵ dolayısıyla devletin varlık sebebini bu hakların korunması gerekliliği ile açıklamaktadır.¹⁸⁶

Bu çerçevede siyasal toplum bu hakların korunmasında doğa yasasına başvurmanın doğurduğu güçlükleri bertaraf edecek, doğa durumunda kendiliğinden mevcut olmayan bir takım koruma mekanizmalarına sahip olmak durumundadır. Bunlardan ilki, doğa yasalarına paralel biçimde oluşturulacak ve fakat ortak rıza tarafından benimsenecek bir hukuk sistemidir. İkincisi, bu hukuk sistemini uygulayacak tarafsız bir yargı organıdır. Çünkü insanlar doğa yasaları uyarınca kendi haklarını korumaya çalıştıklarında, yani bir bakıma kendi davalarının hakimi olduklarında tarafsızlıklarını koruyabilmelerine imkan bulunmaktadır.¹⁸⁷ Üçüncüsü ise yargılama sonucu verilecek kararların da yine bağımsız organlarca yerine getirilmesidir.¹⁸⁸ Buna göre, insanlar doğa durumundan toplumsal hayata geçerken yargılama haklarından vazgeçmekte ve bu haklarını devlete devretmektedirler. Ancak bu onların, doğa durumunda sahip oldukları tabii haklarından vazgeçtikleri anlamına gelmemekte, bilakis kendileri için vazgeçilmez saydıkları bu hakları daha etkin biçimde koruyabilmek adına toplumsal hayata ve egemen bir güce (devlete) ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁹

Locke için korunmaya değer en önemli hak mülkiyet-

¹⁸⁵ Bkz. Medina, V. (1990), *Social Contract Theories*, Maryland 1990, s. 32.

¹⁸⁶ Locke (1947), s. 163.

¹⁸⁷ Locke (1947), s. 165.

¹⁸⁸ Öktem/Türkbağ (1999), s. 150.

¹⁸⁹ Locke (1947), s. 168-169.

tir. Mülkiyet hakkının meşruluğunu ise emeğe dayandırmaktadır. Ona göre, insanlar yeryüzündeki nimetleri onlar üzerinde emek harcamak, işlemek suretiyle mülkleri haline getirmektedirler. Bu hak kutsaldır ve kimse dokunamaz. Bir kimsenin mülkiyet hakkı ancak bir başkasının hakkı ile sınırlıdır. Çünkü her insanın tanrının verdiği bu nimetten yararlanmak konusunda eşit hakka sahip olduğu kabul edilmelidir.¹⁹⁰

Locke'un sisteminde devletin varlık nedeni doğal hakların, en önemlisi de mülkiyet hakkının korunmasıdır. Siyasi iktidarlar hayat, hürriyet ve mülkiyet haklarını korumakla yükümlü bulunmaktadırlar. Bütün insanların yaşamaya hakkı olduğu için, güçsüzler güçlülere karşı korunmalıdır. Yine bütün insanlar emeklerinin ürünü niteliğindeki nimetlere sahip olmak hakkına sahip olduğu için mülkiyet hakkı korunmalı, insanların doğa yasası ve ortak rıza ile kabul edilmiş hukuka aykırı olmayan faaliyetlerine müdahale edilmemeli, varsa başkalarının müdahaleleri de engellenmelidir. İnsan doğuştan itibaren hür olduğu için egemen bir güce tabii olması ise ancak kendi rızaları ile mümkün olmalıdır.¹⁹¹ Locke'a göre:

Dünyadaki bütün hükümdarlar, iktidarlarını tarihin şafağında yapılan ilk toplumsal sözleşmelere borçluydu. Böylece rıza, onların yönetmek için tek senetleriydi. Toplum içindeki insanın hürriyeti, ulusun rızasıyla kurulmuş olandan başka hiçbir yasama gücüyle ya da kendisine verilen güven uyarınca bu yasamanın hükmettiğinden başka hiçbir iradenin hakimiyeti veya hiçbir yasanın kısıtlamasıyla kayıt altına alınmayacaktır. Hükümetin idaresi altındaki insan için özgürlük

¹⁹⁰ Locke, J. (1952), "Of Civil Government", *Great Books of Western World*, Cilt 35 içinde, s. 31-36, Aktaran Güriz (1999), s. 203. Ayrıca bkz., Öktem/Türkbağ (1999), s. 150.

¹⁹¹ Güriz (1999), s. 204.

demek, herkesin istediğini yapması değil, kendisine verilen yasama gücüyle yapılan ve toplumdaki herkes için geçerli olan kalıcı bir kurala tabii olmak, kanunun tersini söylemediği bütün durumlarda kendi iradesini kullanma hürriyetine sahip olmak ve bir başkasının değişken, belirsiz, meçhul, keyfi iradesine tabii olmamaktır.¹⁹²

Bu açıdan Locke'un sisteminde esas olan birey ve onun haklarıdır (özgürlüğüdür). Devlet de, hukuk sistemi de bu hakları korumak üzere vardır. İnsanların sivil topluma geçişle birlikte doğal haklarından vazgeçemedikleri belirtilmişti. Ancak ne var ki, onlar ortak rıza ile bir hukuk oluşturmakla artık bu haklarını kullanmalarına bazı sınırlamalar getirilmesini kabul etmekte, kendileri de ortak hukukun kurallarına uygun davranmak yükümlülüğü altına girmektedirler. İşte bu sınırlamaların kabul edilebilmesi için toplumu oluşturan üyelerin rızası asıldır. Üstelik bu rıza siyasi iktidarın da meşruluk şartıdır. Sosyal sözleşme ile beliren halkın rızası siyasi iktidarın meşruluğu için zorunlu olmakla birlikte yeterli değildir. Ayrıca siyasi iktidar doğa yasası ve doğal haklara saygı göstermek zorundadır. Çünkü ancak bu sayede siyasi iktidar salt hukuki bir meşruluğa sahip bir iktidar olmaktan öte adil bir siyasi iktidar olarak ahlaki bir meşruluğa da sahip olacaktır.¹⁹³

Bununla birlikte, siyasi iktidarlara ortak rıza ile oluşturulan hukuka kendileri uymaz, kendi istek ve iradelerini hukukun üzerine çıkarmaya kalkarlarsa, örneğin, yasama hakkını kötüye kullanır veya yetki sınırlarını aşarlarsa,

¹⁹² Thomson, D (1997) *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çeviren: (A. Ali Ural editörlüğünde) Aydoğan, A.Y / Yılmaz, H. / Akyol, İ. / Demirhan, M. / Şişman, C. / Kösebalaban, H.T. / Çayır, K. / Er, M.S. / Kor, S., İstanbul 1997, s. 89-90.

¹⁹³ Medina (1990), s. 39; aktaran Özkök (1999), s. 25.

Locke'a göre, vatandaşların buna karşı direnme, bir başka ifadeyle ihtilal hakkı mevcuttur. Halkın onaylamadığı hiçbir iktidarın ayakta kalma şansı yoktur, çünkü meşruluğunu yitirecektir.¹⁹⁴ Görüldüğü üzere Locke için doğal hak ve özgürlükler toplumsal yaşamın temeli ve devletin meşruluk ölçütü olduğu gibi onun adalet anlayışının da temel yapı taşlarıdır. Locke'da hak ve özgürlükleri kanunlara değil, insanın doğal hakkına, dolayısıyla insan onuruna dayandırmak, iktidarın keyfi uygulamalarına set çeken bir anlayış olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁹⁵

Ancak burada Locke'un hak ve özgürlük anlayışının insanların ulaşmayı hedefledikleri ideallerle bir ilgisi olmadığına işaret edilmelidir. Bilgi teorisi açısından realist (amprist) olan Locke için hak ve özgürlüklerin de insan doğasından, insanın temel ihtiyaçlarından kaynaklanan hak ve özgürlükler olarak anlaşılması kaçınılmazdır. Bunlar ise hayat, hürriyet ve mülkiyet haklarıdır.¹⁹⁶ Bununla birlikte yine de Locke'un bu hakları insanların doğuştan gelen hakları olarak tanımlaması bakımından, genel felsefesindeki amprist yaklaşımı ile sosyal ve siyasi teorisindeki yaklaşımı arasında mantıki bir tutarsızlık bulunduğu belirtilebi-

¹⁹⁴ Locke (1947), s. 232-234.

¹⁹⁵ Öktem/Türkbağ (1999), s. 151.

¹⁹⁶ Bu hakların somut olarak ne anlama geldiği tartışılabilir. Thomson şöyle açıklar: "Locke, yaşam ve hürriyet haklarıyla, masum bir insanı hapseden ya da öldüren veya başka birinin kişiliğine saldıran birini cezasız bırakan bir yöneticinin, makamında kalmaya devam edemeyeceğini; mülkiyet hakkıyla da bir kişinin mülkünü, uygun bir vergi sistemi haricinde gasp eden ya da başkasının mülkünü gaspeden birini cezasız bırakan bir yöneticinin, makamında kalmaya devam edemeyeceğini kastetmişti." Thomson (1997), s. 92.

lır.¹⁹⁷ Çünkü, insanın doğuştan gelen herhangi bir fikre sahip olmayacağı görüşü ile insanların doğuştan bir takım hak ve özgürlüklere sahip oldukları görüşü birbiri ile bağdaşmaz nitelik taşımaktadır.

Bunun yanı sıra Locke'un sistemi başka noktalardan da eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin, doğa durumunda emeğe dayalı olarak açıklanan mülkiyet hakkının, toplum haline geçişte geleneğe dayandırılmış olması, emek dışı mülkiyet hakkının da meşrulaştırıldığı anlamına gelmektedir. Bunun gibi yine, mülkiyet bir taraftan doğal bir hak olarak açıklanmaya çalışılırken diğer yandan garanti altına alınmasının pozitif hukuka bağlanmış olması da düşünü-
rünün sisteminin tutarsızlıklarına örnek gösterilebilir.¹⁹⁸

Rousseau, çağının diğer aydınlanmacı düşünürleri gibi, toplum ve devletin oluşmasında, bir meşruluk aracı olarak, *sosyal sözleşme* varsayımına başvurur. Bunun anlamı, toplumları oluşturan bireylerin kendi hür iradeleri ile, varsayılan toplum öncesi yaşamda sahip oldukları hak ve özgürlükleri iktidara devretmeleri ve iktidarın bu iradeye dayanarak koyacağı kanun ve kurallara uymayı kabul etmeleridir. Rousseau da doğa durumunu sınırsız özgürlük ve eşitlik dönemi olarak algılar. Uygarlığın gelişmesi ile bu mutluluk dönemi yozlaşmış, örneğin, doğa durumunda egemen olan ortak mülkiyet anlayışı, işbölümünün artmasıyla birlikte yerini bireysel mülkiyete bırakmıştır. Bireysel mülkiyet kurumunun ortaya çıkmasıyla birlikte insanlar arasındaki eşitsizlikler artmaya, mülk sahipleri güçlenerek

¹⁹⁷ Bkz. Güriz (1999), s. 207.

¹⁹⁸ Bkz., Öktem/Türkbağ (1999), s 152.

diğerlerini ezmeye başlamıştır.¹⁹⁹

Rousseau'nun yarı sosyal durum dediği bu durumda insan doğası barışçıl ve iyiliksever yapıdan uzaklaşıp, kavgacı ve hırslı bir yapıya bürünmekte, doğa durumundaki insana özgü kendine karşı sevgi ve acıma gibi hasletler, mülkiyet sevgisi ve bencillığe dönüşmektedir. İşte Rousseau'nun sosyal sözleşmesi bu temel sorunu çözecek bir toplumsal yapıyı kurmayı hedeflemektedir. Çözüm bulunacak temel sorun şudur: "Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup, koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür kalsın."²⁰⁰ Onun sosyal sözleşmesinde toplum üyelerinden her biri, bütün haklarıyla birlikte kendini baştan başa topluluğa bağlamaktadır. Bu bağlanma kayıtsız şartsız bir bağlanmadır. Kendi ifadesiyle, bu bağlanmayla "*her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz.*"²⁰¹

Locke'un rıza kavramına başvurarak açıkladığı devletin meşruluk aracını Rousseau *genel irade* kavramı ile karşılamaktadır. Genel irade birey iradelerinin birleşmesi sure-

¹⁹⁹ Rousseau'ya göre, bu halde "mülkiyet, yoksula köstek vuran, zengine yeni güçler sağlayan, doğal özgürlüğü onarılmayacak biçimde bozan, eşitsizlik yasasını ebedi olarak saptayan, ustaca yapılan bir gaspı değiştirilmez bir hak haline getiren ve birkaç muhterisin yararına bütün insanlığı sürekli çalışmaya, köleliğe ve yoksulluğa sürükleyen bir kuruma" dönüşmektedir. *Sosyal Sözleşme*'den aktaran Öktem/Türkbağ (1999), s. 153.

²⁰⁰ Rousseau, J. J. (1984), *Toplum Sözleşmesi*, Çeviren: Vedat Günyol, 4. Baskı, İstanbul 1984, s. 25.

²⁰¹ Rousseau (1984), s. 26.

tiyle oluşmakla birlikte bu iradeler toplamından ayrı olarak kolektif bir tüzel kişiliğin iradesi olarak anlaşılmalıdır. Rousseau'ya göre, genel irade müşterek refahı (ortak iyiliği) hedef alan, bireysel çıkarları, amaçları ne olursa olsun iyi niyet sahibi insanların ortak yarar için vicdanlarınca onaylayacağı bir karardır. Buna göre, *genel irade*, hem tüm bencil ve özel çıkarların toplamından ibaret olan *herkesin iradesin*den hem de belli bir gruba (kısmi topluluklar) mensup olanların ortak çıkarlarından ibaret olan *kısmi iradede*n kesinlikle ayrılmalıdır.²⁰² Bu yaklaşımıyla Rousseau, bir taraftan kolektivist bir karar mekanizması öngörürken diğer taraftan egemenliğin tek bir fert ya da fertler grubuna bırakılamayacağını savunmaktadır. Onun ideal devleti, zamanımızın büyük ulus-devletlerinden ziyade Yunanlıların şehir devletlerine benzeyen küçük sözleşme devletleridir.²⁰³ Ancak ne var ki Rousseau, böyle demokratik bir devletin ancak bir ütopya olduğunun da farkındadır. Çünkü ona göre, "gerçek demokrasi hiçbir zaman var olmamıştır ve olmayacaktır. Çoğunluğun yönetmesi ve azınlığın yönetilmesi doğal düzene aykırıdır. Kamu işleriyle uğraşmak için halkın ara vermeden toplanması düşünülemez. ...

Bir tanrılar ulusu olsaydı, demokrasi ile yönetilirdi. Böylesi olgun bir yönetim insanların harcı değil."²⁰⁴

Bununla birlikte Rousseau, varlığını sosyal sözleşmeyle ortaya konulan genel iradeye borçlu olan siyasal iktidarın faaliyetlerinin, koyduğu hukuk kurallarının, bu iradeyi oluşturan birey iradelerinin de yansıması olduğundan, a-

202 Thomson (1997), s. 117.

203 Thomson (1997), s. 118.

204 Rousseau (1984), s. 80, 81.

dalete uygunluğu ya da aykırılığı tartışmasının yersiz olduğuna işaret etmektedir. Çünkü, bir yandan genel irade yanılmaz nitelik taşımaktadır, diğer yandan ise, hiçbir akli varlığın kendisine karşı haksız davranamayacağı kabul edilmelidir. Hukuk normları bizim irademizi açıklayan bir belge niteliğinde olduğuna göre, onun adalete uygun olduğunu da peşinen kabul etmeliyiz. Rousseau'ya göre, yasama faaliyetinin temel amacı (yani hukukun amacı) hürriyet ve eşitliği sağlamaktır. Bu anlamda Rousseau'nun adaleti, eşitlik ve özgürlük ilkeleri çerçevesinde açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Ona göre, "her türlü adalet Tanrı'dan gelir; adaletin kaynağı yalnız O'dur." Ancak bununla birlikte, insanoğlunun bu adaleti kavrayamayacağından bahisle, insan ve toplum hayatı için adalet kavramından bahsedildiğinde, insan aklından kaynaklanan evrensel ve değişmez nitelikte bir adalet kavramının araştırılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, adaletin temel niteliklerinden biri *karşılıklılık* (mütekabiliyet) ilkesidir. Adalet kavramının doğal bir yaptırımı olmadığı için bu kavram insanlar arasında etkili değildir. Doğru insan adaletin gereklerine uyacaktır. Ancak yaptırımsız adalet ilkeleri iyilerin zararına işleyebileceği gibi bazen de kötülerin yararına işleyebilir. Bu nedenle hakları ödevlerle bağdaştırmak, sürekli adaleti gerçekleştirecek sözleşmeler ve kanunlar yapmak gerekmektedir.²⁰⁵

FAYDACI TEORİLERDE ADALET

Sosyal sözleşmeci yaklaşımından ayrılan ve bu bağlamda realist felsefe açısından daha tutarlı bir yaklaşım

²⁰⁵ Rousseau (1984), s. 47-48.

sergileyen faydacı teorinin temsilcilerinden Bentham ve Hume, özellikle "insanın ahlaki davranışını açıklarken, hedonizme, yani hazza kavuşma ve elemenden kaçınma eğilimine dayanarak, Sosyal sözleşme kuramcılarının, özellikle de Locke'un içine düştüğü mantıki çelişkenden kurtulmaya çalışmışlardır."²⁰⁶ Biz burada sadece genel olarak faydacılık ve özel olarak da Hume'un faydacı teori çerçevesinde açıkladığı adalet anlayışına ana hatlarıyla değinmekle yetineceğiz.

Faydacılık (utilitarianism) esas itibarıyla idealist felsefenin gözden düşmeye başladığı bir dönemde, ancak gözlem ve duyum verilerine dayalı yöntemlerle hakikate ulaşılabileceği epistemolojik yaklaşımından hareketle insan davranışları ve toplumsal yapıyı, ideal değerlere, örneğin ebedi bir adalet idesine dayalı olarak açıklamak yerine, daha somut olan birey veya toplum yararı kavramlarına başvurarak açıklamayı tercih etmiştir. Faydacılara göre, toplum refahı ve fayda ilkesi her şeyin üzerinde bulunmaktadır. Her şey insanlara en büyük mutluluğu verip vermediğine göre değerlendirilmelidir. Çünkü, önemli olan insanın mutluluğudur. Bütün diğer değerlerin ahlaki doğruluğu da bu amaca yani insanın mutluluğunu sağlamaya yönelik olup-olmamalarına bağlı olarak ölçülür. Bu düşüncede iki davranış seçeneği karşılaştırıldığında, hangisinin insanların mutluluğuna ilişkin daha iyi sonuç vereceğinin tahmin edilebileceği varsayılır. Hatta Bentham, bir davranıştan etkilenebilecek herkesi dikkate alarak, onların elde edecekleri haz ve acıları ölçerek sonuçta ortaya çıkabilecek mutluluğun kuramsal olarak hesaplanabileceğine bile inanmaktay-

²⁰⁶ Güriz (1999), s. 207-208.

dı.²⁰⁷

Daha önce de ifade edildiği üzere, özellikle Bentham tarafından radikal biçimde dile getirilen ve kısmen de Mill tarafından desteklenen bu hedonistçi yaklaşımın temelinde insanların iki temel duygunun etkisiyle hareket ettikleri düşüncesi yer almaktadır. Bu bakımdan insanların, kendilerine elem veren davranışlardan kaçınırken, haz aldıkları davranışlara yönelme eğilimi gösterdikleri kabul edilmektedir. “Yani insanlar haz veren algıları, ıstırap doğuranlara tercih eder. Şu halde haz veren algıların mutluluk doğurması dolayısıyla iyi, ıstırap veren algıların da eleme neden olmaları yönünden kötü olduğu iddia edilebilir. ... Bir davranışın doğurduğu sonuçlar insana haz verdiği zaman bu davranış haklıdır, iyidir ve doğrudur. Tersisi olduğu, yani davranışın doğurduğu sonuç veya sonuçlar elem biçiminde belirlediği zaman davranış haksız, fena ve yanlıştır.”²⁰⁸ Bir başka ifade ile, *gerekli, doğru, iyi, yanlış ve kötü* gibi kavramların ancak fayda ilkesi çerçevesinde yorumlandığında bir anlam ifade ettiği kabul edilmektedir. İnsan davranışlarının tek amacı haz duygusunu artırmak, bu sayede mutluluk elde etmek olduğundan, herhangi bir davranışın ahlakiliğini belirlemek için de bu mutluluk hedefi açısından elverişli olup olmadığına, yani yararlı sonuç doğurup doğurmadığına bakmak gerekmektedir.

Bu düşüncede genel amaç hazzı en üst düzeye çıkarmak, diğer bir söyleyişle toplum üyelerinin aldığı toplam

²⁰⁷ Bkz., Miller, D. (1995), (Editör Coleman, J. / Connolly, W. / Ryan, A. ile birlikte) *Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, Çeviren: B. Peker / N. Kırış, Ankara 1995, s. 437-438. Ayrıca, Yayla (2000), *Özgürlük Yolu*, s. 104.

²⁰⁸ Güriz (1999), s. 256.

haz oranını, çekilen toplam elemenden çok daha yüksek düzeye çıkaracak sosyal, siyasal ve hukuki düzenlemelerin nasıl olması gerektiğini açıklamaktır. *En büyük sayıda insanın faydası ve mutluluğu* bu amacı formüle etmek için geliştirilmiş temel ilke olarak benimsenmiştir. Buna göre bakıldığında, sosyal adalet ise, "en büyük sayıda insan için mümkün olan en büyük mutluluğu temin" etmek olarak anlaşılmak gerekecektir. Mill açısından, bu tez iki ilkeyi içermektedir. Bunlardan ilki, mümkün olan en büyük toplam refahı sağlamak, ikincisi ise, bu refahı mümkün olan en çok sayıda insan arasında paylaşmaktır.²⁰⁹

Dolayısıyla, faydacı teoriye göre adalet, toplumsal mal ve hizmetlerin toplum üyeleri arasında, sosyal yararı maksimize edecek, en fazla refahı sağlayacak biçimde paylaşılması ile gerçekleşecektir. Ancak faydacılar bunun doğrudan devlet eliyle gerçekleştirilecek bir dağıtım faaliyeti olması gerektiğini düşünmezler. Barr'a göre, zaten bu yüzden faydacılık da zenginliklerin optimal dağılımını esas alan bir yaklaşımdır, yoksa bu zenginliklerin bireyler arasında eşit paylaşılıp paylaşılamaması ve bu konuda devletin bir role sahip olup olmaması önemli görülmez.²¹⁰ Devletin rolü, olabildiğince toplam refahı artırmak, dolayısıyla toplumsal faydayı temin etmek suretiyle en fazla sayıda insanın mutluluğuna katkıda bulunmaktır. Yoksa toplam refahtan bireylerin ne kadar pay alacaklarını belirlemek doğrudan devletin işi değildir.

Buraya kadar genel çizgileriyle özetlenen faydacılık

²⁰⁹ Bkz. Raphael (1980), s. 1.

²¹⁰ Barr, T. (1985), "Economic Welfare and Social Justice", *Journal of Social Policy*, Cilt 14 içinde, s. 177.

düşüncesi Hayek tarafından genel faydacılık ve özel faydacılık olarak iki farklı kategoriye yerleştirilmektedir. Smith ve Hume tarafından temsil edilen genel faydacılık, insan aklının sınırlılığı düşüncesinden hareket etmekte ve herkesin uymak zorunda olduğu genel ve mücerret kuralların tanınması ve bunlara uyulmasını istemektedir. Bu düşüncede belirli davranışların özgül sonuçlarıyla ilgilenilmekte, hiçbir kişi, grup ya da eylem tarzına özel bir muamele öngörülmemektedir. Buradaki temel düşünce soyut akıl vasıtasıyla kompleks insan topluluklarında ortaya çıkabilecek tüm sorunların önceden kavranamayacağı, dolayısıyla doğal bir süreç içerisinde kendiliğinden oluşacak soyut kuralların akıl sayesinde vazedilemeyeceğine ilişkin bulunmaktadır. Özel (particularistic) faydacılık ise, tersi bir anlayışı savunmakta, insan aklına sonsuz bir güvene dayalı olarak belirli eylemlerin tüm sonuçlarının önceden görülebileceğini ileri sürmektedir.²¹¹

Yukarıda genel hatlarıyla açıklandığı biçimiyle faydacılığa (Hayek'in tasnifinde özel faydacılık) klasik faydacılık ya da eylem-faydacılığı da denilmektedir. Anlaşılacağı üzere "eylem faydacılığında aslolan bireyin her durumda toplam mutluluğu artıracak şekilde hareket etmesidir."²¹² Buna göre adalet, iyilik yapmak, verilen sözüün tutulması gibi ahlaki nitelikteki prensiplere uyulması, ancak bunun toplam insan mutluluğuna hizmet etmesi durumunda söz konusudur; aksi halde bu tür kurallar ihlal edilebilirler.²¹³ Ancak bu tür yararcılık düşüncesi çeşitli bakımlardan eleştirilere maruz kalmıştır. Bunlardan en önemlisi, eylemlerin

211 Yayla, A. (1998), *Liberalizm*, 2. Baskı, Ankara 1998, s. 92.

212 Yayla (2000), *Özgürlük Yolu*, s. 105.

213 Yayla (1998), *Liberalizm*, s. 93.

belli bir yarara yönelik olarak gerçekleştirileceği düşüncesinin yukarıda işaret edildiği gibi "klasik ahlaki kanılarla" çelişkiye düşeceğidir. Ayrıca bazı durumlarda toplam yararın en üst düzeyde gerçekleştirilmesi bireysel yararların ihmal edilmesi anlamına da gelebilir. Eylem-yararcılık düşüncesi, bir davranışın sonuçlarını esas almakla bireylerin birbirinden ayrı oluşlarını dikkate almayan doğrular belirlemek ve bu bakımdan da "bireylere kendi başına, kendi bireyselliğine, tasarılarına, kaygılarına ve içkin değerlerine sahip özerk kişiler olarak saygı duymamakla" da suçlanmıştır.²¹⁴ Yayla'ya göre de eylem-yararcılık, bireysel öncüllerden hareket etmiş olmasına rağmen sosyal fayda uğruna bireysel hak ve özgürlüklerin ihmal edilmesini haklı gösterebilecek bir anlayışa dönüşmüş bulunmaktadır.²¹⁵

Bu ve benzeri eleştirileri bertaraf etmek isteyen yararcılar kural-yararcılık adı verilen bir başka yaklaşım geliştirmeye çalışmışlardır. Hayek'in tasnifindeki genel yararcılığa paralel olan bu yaklaşımda bir eylemin doğuracağı sonuç değil, onun belli gayri şahsi kurallara uygun olarak gerçekleşip gerçekleşmediği önem taşımaktadır. Burada, uyulan kuralların bireysel olarak kime ne kadar fayda sağlayacağı değil, genel olarak bireysel ve toplumsal hayata fayda sağlayıp sağlamayacağı gözetilmektedir. Bir başka ifadeyle bu düşünceye göre, "sözünde durma, yalan söylememe, adalet kuralları gibi genel kurallar faydalı oldukları için benimsenir ve haklılaştırılırlar."²¹⁶ Ancak ne var ki, son tahlilde kural-faydacılığı da kullandığı terminoloji bakımından farklı olmakla birlikte, pratik yansıması bakımın-

²¹⁴ Miller (1995), s. 441, 439.

²¹⁵ Yayla (1998), *Liberalizm*, s. 85.

²¹⁶ Yayla (1998), *Liberalizm*, s. 94.

dan eylem-faydacılığından farklı değildir. Çünkü tamamen soyut ve kişilik dışı olsa da, bireylerin uyması beklenen kuralların, bu kurallara uygun davranılmakla faydalı sonuçlar doğacağı öngörüsünü içermektedir. Zaten her kural ya da norm olumlu veya olumsuz bir davranışı öngördüğünden (yani belirli bir durumda belirli bir eylemin yapılması veya yapılmamasını dile getirdiğinden) eylem-yararcılığa yönelik eleştirilerin tümü bir başka biçimde kural-yararcılık için de yinelenebilir.

Biz şimdi burada son olarak, faydacı olmasının yanı sıra, Hayek'in önemli referanslarıyla klasik liberalizmin kurucularından biri ve belki en önemlisi olarak kabul edilen²¹⁷ Hume'un genel felsefi yaklaşımı ve adalet anlayışını temel çizgileriyle özetleyeceğiz. Hume'un faydacılığı genel faydacılık ya da kural faydacılığı çerçevesinde değerlendirilebilir.

Hume döneminin, her şeyin temelinde akli bulan rasyonalist bilgi kuramına karşı çıkmıştır. Ona göre, insan zihni, gözlem ve deneyimin yardımı olmaksızın *a priori* olarak ne dıştaki objeler ne de kendisi hakkında gerçek bilgiye ulaşabilir.²¹⁸ Nedensellik ilkesi üzerinde de ayrıntılı biçimde duran Hume, birbirini takip ederek ortaya çıkan olay ve olguların zorunlu bir neden-sonuç ilişkisini yansıtmasının ne anlama geldiğini çözmeye çalışmıştır. Ona göre bu, salt

²¹⁷ Yayla (1998), *Liberalizm*, s. 49.

²¹⁸ Hume bilgi teorisine ilişkin görüşlerini *Enquiries Concerning Human Understanding and Principles of Morals* isimli eserinde açıklamıştır. Bu eserin 1945 ve 1976 yıllarında olmak üzere iki Türkçe çevirisi yapılmıştır. Hume, D. (1945), *İnsan Zihni Üzerine bir Araştırma*, Çeviren: S. Evrim, İstanbul 1945; (1976), *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çeviren: O. Aruoba, Ankara 1976.

akılla kavranabilecek bir şey değildir; olaylar arasındaki bu türden ilişkiler ancak bizim deneyim ve gözlemlerimiz sonucunda edindiğimiz izlenim sayesinde anlaşılabilir.²¹⁹ Aynı durumlarla sürekli olarak karşılaşmak dolayısıyla bir alışkanlık ediniriz ve tekrar aynı olay ve olgu karşımıza çıktığında çağrışım yoluyla bu alışkanlığımızı hatırlar ve neden-sonuç denilen ilişkilerin gerçekleşmesini bekleriz. Dolayısıyla, hayatımıza, bu arada sosyal hayata rehberlik eden, olgular arasındaki ilişkilerle ilgili beklentilerimizi oluşturan şey aklımız değil, deneyimlerimiz ve bu deneyimlerimizden edindiğimiz alışkanlığımızdır.²²⁰

Hume, hem ahlak hem de sosyal ve siyasal teorisini bu amprist bilgi kuramı çerçevesinde kurmuştur. Ahlak felsefesi bakımından insanın haz ve elem duygularına dayalı hedonist denilebilecek bir yaklaşım geliştirdiği söylenebilir. İnsanların amaç ve eylemlerinin belirlenmesinde aklın bir fonksiyonunun olmadığını savunmakta, bunların insanların istek ve tutkularından kaynaklandığını ileri sürmektedir.²²¹ Ona göre ahlak ilkelerini belirleyebilmek her şeyden önce insan duygularının bilinmesine bağlı bulunmaktadır. İnsan davranışlarının ahlakiliği veya ahlaka aykırılığı, doğruluğu veya yanlışlığını açıklamak için akla başvurmak ise anlamsız bir çabadır. Bu konuda kullanılabilecek en doğru ölçü hazdır.²²² Çünkü, insan kendisine haz veren, haz duymasına vesile olan şeyleri doğru olarak kabul ederken, kendisine ıstırap veren veya kendisi için ıstırapın doğması-

²¹⁹ Penelhum, T. (1992), *David Hume: An Introduction to His Philosophical System*, West Lafayette, Indiana 1992, s. 65.

²²⁰ Yayla (1998), *Liberalizm*, s. 54-55.

²²¹ Yayla (1998), *Liberalizm*, s. 55-56.

²²² Penelhum (1992), s. 129-130.

na yol açan şeyleri ise yanlış bulmakta ve bunlardan kaçınmaktadır.²²³ Yalnız burada belirtmek gerekir ki, Hume insanın tabiatı gereği haz peşinde koştuğunu, hazzı arayıp elem veren şeylerden kaçındığını söylerken onların bütünüyle egoist varlıklar olduğunu kastetmemektedir. İnsan tabiatında başkalarına sempati duyma, başkasının mutluluğuna sevinme ve iyilikseverlik gibi duyguların bulunduğu da işaret eden Hume, ancak bu duygunun bencillik duygusu kadar insan ruhunu harekete geçirmedeğini ve davranışlarını belirlemediğini öne sürmektedir. Bu yüzden de, bir sosyal düzenin ilkelerinin belirlenmesinde temel alınamayacağını ifade etmektedir.

Sosyal ve siyasal teorisi alanında da amprist bir yaklaşımı benimseyen Hume'a göre, devlet ve siyasal müesseseler de sözleşme kuramı ile gösterilmeye çalışıldığı gibi herhangi bir akli ve soyut bir teorinin ürünü değildir. Bunlar sosyal hayatın aktüel deneyimlerinden, diğer bir ifade ile insan ihtiyaçlarından doğmaktadır. Ona göre, devlet, sosyal değerler (dil, kültür, değişim araçları, milli semboller), sosyal ve siyasal kurumlar (örneğin hukuk sistemi) önceden akıl yoluyla soyut biçimde planlı olarak yaratılmış değildir. Tüm bunların ortaya çıkması ve gelişmesinde insan ihtiyaçları temel etkindir. Varlıklarını sürdürmeleri ya da değişimleri ve ortadan kalkmaları da insanlığa yararlı olmayı sürdürüp sürdürmediklerine bağlı bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle, Hume'a göre, devlet ve hukuk düzeninin devamı faydalı olmasına dayanmakta ve bu iki kurum faydalı oldukları sürece insanlar tarafından benimsenmekte, ayakta tutulmaktadır.

²²³ Güriz (1999), s. 259.

Hume insan tabiatına ilişkin bir takım tespitler yaptıktan sonra, sosyal düzenin insanın bu niteliklerini dikkate alarak inşa edilebileceğine işaret etmektedir. Çünkü, toplum halinde yaşayan insanlar ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla, kıt olan kaynakları ele geçirebilmek için diğerleri ile çatışma içerisindedirler.²²⁴ Eğer kendi ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarının mülkiyet haklarını ihlale kalkışırlarsa, bu durumda kendi haklarının da ihlal edileceği endişesi insanların başkalarının haklarına saygı duyması ve bu çerçevede toplumsal düzenin sürmesi ve barışın korunabilmesi için, mülkiyetin istikrarı, rızaya dayalı değişim ve verilen sözlerin tutulması gibi bazı kuralları benimsemeleri sonucunu doğuracaktır.²²⁵ İşte, toplumsal yaşamın gereği olarak, az ya da çok, kendiliğinden doğan bu kurallar, Hume tarafından "adalet kuralları" olarak adlandırılmıştır.²²⁶

Yukarıda ana hatlarıyla değinilen, Hume'un adalet ve mülkiyet görüşünü üzerine inşa ettiği öncülleri Yayla kategorik biçimde şöyle ifade etmektedir: "a) İnsanlar kendileri ve yakınlarının faydalarını gözetme yolunda doğal bir eğilim gösterirler. ... b) İnsanlar uzun vadeli çıkarlarından çok kısa vadeli çıkarlarına yönelirler. ... c) Evrensel bir kıtlık vakası vardır; herkesin istek ve ihtiyaçlarını bütünüyle karşılamaya yetecek miktarda kaynak mevcut değildir."²²⁷

Hume, sosyal düzenin ancak bu nitelikleri esas alan adalet ilkeleri çerçevesinde ayakta kalabileceğini ileri sürmektedir. Eğer kaynak sıkıntısı olmasaydı, herkes dilediği-

224 Miller (1995), s. 376.

225 Penelhum (1992), s. 133.

226 Miller (1995), s. 376; Yayla (1998), *Liberalizm*, s. 59.

227 Yayla (1998), *Liberalizm*, s. 57-58.

ni, dilediği miktarda elde etme şansına sahip olsaydı, o takdirde adalet ve adaletsizlikten söz etmeye de gerek kalmayacaktı. Halbuki durum tam tersidir. Böyle olunca da insanların, diğerlerinin (mülkiyet) haklarını ihlal etmeden kendi ihtiyaçlarını karşılayabilmelerine olanak sağlayacak bir toplumsal yapıya ihtiyaç duyulmaktadır. Bunu sağlayacak olan ise adalet kurallarıdır. Bu bakımdan ele alındığında Hume'un adalet anlayışının adaletin negatif cephesinden hareketle, yani adaletsizlik olgusundan hareketle açıklanan bir kavram olduğu belirtilebilir. Yani eğer adaletsizlikler olmasaydı, Hume'un sistemi içerisinde adalet diye bir kavrama da ihtiyaç olmayacaktı. Adalet kurallarının sosyal gerçekliğin bir ürünü olduğunu ileri sürmekle Hume, genel felsefesine de paralel olarak, adalet fikrinin *a priori* bir akıl yürütme ürünü olmadığına da işaret etmiş olmaktadır. Ona göre, adalet duygusu sosyal gerçekliğin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Bu açıdan da insan yapımı yapay bir kavramdır. Hume bu yaklaşımı ile, Locke'un vazgeçilemez doğal haklar fikrine dayalı olarak açıkladığı adalet anlayışından da ayrılmaktadır. Bir başka ifade ile, Hume doğal hak ve doğal adalet anlayışlarını reddetmektedir. Bu anlayış çerçevesinde biçimlenen adalet, Hume'a göre üç temel ilkeden oluşmaktadır. Bunlar, "*mülkiyetin istikrarı; mülkiyetin rıza ile transferi ve verilen sözlerin tutulması, vaatlerin yerine getirilmesidir.*"²²⁸ Bu kurallar genel ve kişilik dışı kurallardır. Hiçbir kişinin ya da grubun özel çıkarını gözetmek üzere uygulamazlar. Dikkat edilecek olursa, devletin meşruiyetini de açıklayan bu ilkeler, bütünüyle insan tabiatına ilişkin özelliklere dayandırılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, her ne kadar Hume'un kendisi reddetse de, kendisinin de tabii hu-

²²⁸ Bkz. Yayla (1998), *Liberalizm*, s. 59.

kukçu geleneğe paralel bir adalet anlayışını geliştirmiş olduğu söylenebilir. Ancak daha önemlisi, amprist bir yaklaşımı benimsemiş olmasına rağmen Hume, gerek zaman içerisinde gerekse aynı dönemde farklı toplumlarda, farklı kültürlerin olduğu gerçeğini göz ardı etmiş bulunmaktadır. İnsanın tabiatı gereği egoist olduğunu söylerken, bunu sanki bir biyolojik yasaymış gibi kabul etmiş ve buradan hareketle tüm zamanlar ve tüm toplumlar için geçerli adalet kurallarına ulaşmaya çalışmıştır. Üstelik bunu yaparken toplumsal geleneklerden hareketle bu sonuca ulaşmaya gayret etmiştir. Halbuki gerek tarihsel verilerin değerlendirilmesi gerekse sosyolojik bir bakışla, farklı zamanlarda ve farklı toplumlarda farklı geleneklerin olduğu gerçekliğini göz ardı etmek olanağı yoktur. Bir başka ifade ile söylemek gerekirse, kişilikleri sadece haz ve elem duyguları ile belirlenmiş olsa bile farklı ihtiyaçlara, dolayısıyla farklı tercihlerle ve bunların belirlediği farklı yaşam biçimlerine sahip olan insanların farklı gelenekler oluşturacağı buna bağlı olarak da, sosyal düzeni ayakta tutmak üzere benimseyecekleri adalet ilkelerinin de farklılaşabileceğini kabul etmek gerekmektedir. Bütün bunların ötesinde, Hume'un teorisi, diğer faydacı teorilere yöneltilebilecek diğer tüm eleştirilere de açık bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi de, insan ihtiyaçları ve neyin faydalı olacağı düşüncesinin ahlak anlayışlarından bağımsız olarak belirlenmek istenmesi, hatta tersine ahlak ilkelerinin fayda kavramından çıkarılmaya çalışılmasının ahlaka ilişkin genel kanılarla çelişki içinde bulunmasıdır.

ÇAĞDAŞ ADALET TEORİLERİ

Felsefi düşüncenin bu tarihsel gelişim süreci sonrasında bugün özellikle siyaset felsefesi alanında birbirinden

farklı ilkeler üzerine kurulmuş üç temel adalet anlayışının savunulduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, Locke ve özellikle Hume çizgisinde geliştirilen günümüzde Hayek ve Nozick tarafından temsil edilen klasik liberalizmin özgürlükçü adalet anlayışıdır. İkincisi, Kant çizgisinde, günümüzde Rawls tarafından temsil edilen eşitlikçi ya da refah devletçi liberalizmin adalet anlayışıdır. Sonuncusu ise, 1980'li yıllardan itibaren, Rawls'un *Adalet Teorisi* (*A Theory of Justice*) isimli eserinde ortaya koyduğu adalet anlayışına tepki niteliğinde ortaya çıkmış bulunan, birey yerine grup ve toplulukları esas alan komüniteryenlerce (McIntyre, Sandel, Taylor, Walzer) geliştirilmiş adalet anlayışıdır.

Aslında çağdaş adalet teorilerinin hemen hepsi, Rawls'un ilk defa 1958'de yayınladığı bir makalesinde ana çizgileriyle ortaya koyduğu *hakkaniyet olarak adalet* (*justice as fairness*) olarak nitelendirilen sosyal adalet teorisine bir tepki ya da destek niteliğinde görülebilir.

Klasik liberallerin tepkisi, aslında kendisi de liberal olan Rawls'un eşitsizlikleri gidermek adına devlete ekonomik hayata müdahale imkanı vermiş olmasına ve eşitlik ilkesini özgürlük ilkesinden daha ön plana çıkarmış olmasına yönelmiş bulunmaktadır. Ayrıca, Rawls'un teorisinde öngörülen refah devleti anlayışının, kendi kişisel tercihlerini gerçekleştirmeyi amaçlayan kendi başına bir amaç olan, (klasik liberalizmin) birey kavramı ile bağdaşmayacağı da ileri sürülmektedir.²²⁹

Komüniteryenlerin tepkisi ise, Rawls'un teorisinin evrenselliği ve soyutluğuna yönelmiştir. Çünkü onlara göre

²²⁹ Bkz. Özkök, G. (1999) *John Rawls'ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi* (Doktora Tezi), Ankara 1999, s. 9.

adalet kavramını belli bir kültürden ayrı düşünebilme ve anlayabilme imkanı yoktur. Dolayısıyla, varsayımsal bir durumdan hareketle bir takım rasyonel adalet ilkeleri belirlemek, gerçek bir topluma uygulanmak bakımından realist bir yaklaşım değildir.

Şimdi burada sırasıyla bu üç ünlü adalet teorisini temsil etmek üzere, Rawls, Nozick ve Walzer'ın adalet anlayışlarını özetlemeye çalışacağız.

Rawls ve Hakkanियet Olarak Adalet

Çağdaş Amerikan siyaset felsefecilerinden Rawls'un *A Theory of Justice* adını taşıyan eserinde geliştirdiği, *hakkanियet olarak adalet* teorisi, kendisinden sonraki tüm adalet tartışmalarını etkilemiş²³⁰ ve hala bu alanda merkezi bir yer işgal etmeyi sürdürmektedir. Kendi ifadesiyle, Rawls'un adalet teorisi geliştirirken iki temel amacı vardır. Bunlardan ilki; ahlaki yargılarımızla, alternatif teorilerin önerdiği ilkelere daha iyi uyum gösterecek (moda tabirle, örtüşecek) az sayıda adalet ilkesi belirlemek ve ikincisi; faydacılık (utilitarianism) ve rasyonel sezgiciliğe (rational intuitionism) alternatif ve onlardan üstün bir evrensel adalet teorisi geliştirebilmektir.

Rawls, faydacı teorileri amaçsal (teleological) olmaları açısından eleştirmekte, evrensel adalet ilkelerinin amaçsal bir temel üzerinde geliştirilemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre, ancak amaçsal olmayan bir yoldan belirlenen adalet ilkeleri, çağdaş bir toplumdaki ahlaki anlayışlar ile çelişmeyecek, aksine onlarla uyum içerisinde olacaktır. Rawls, bu tezini rasyonel bir temele bağlamak için, sosyal

²³⁰ Bkz. Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 83-84.

sözleşme teorilerindeki tabiat haline karşılık gelmek üzere “ilk durum” (original position) dediği bir durum tasavvur eder. İlk durum argümanına göre hak ve adalet amaçsal olmayan bir bakış açısından belirlenecektir. Bu temel üzerine kurulmuş bulunan adalet teorisi, bir taraftan iyi olanı haklı olandan bağımsız olarak belirlemeyecek, diğer yandan da hakkı sosyal iyiliği maksimize eder şekilde yorumlamayacaktır. Dolayısıyla amaçsal değil, deontolojik bir teori olacaktır.²³¹ Rawls’un deontoloji ile vurgulamak istediği, hakların (dolayısıyla adaletin) diğer tüm ahlaki değerler ve iyilik kavramlarına göre önceliğe sahip olduğudur. Çünkü Rawls’a göre, bir kimsenin tercihlerinin karşılanması, eğer o kişinin bu tercihleri uyarınca hareket etmesi aynı zamanda bir hakka dayanmuyorsa iyi olarak nitelendirilemez. Bu bakımdan adaletle ilişkin ilkeler aynı zamanda hakka ilişkin ilkeler olmak durumundadır.²³²

Rawls çok farklı alanların adaletle konu yapılabileceğinin altını çizdikten sonra, kendisinin, adaletin birincil konusu olarak (*the primary subject of justice*) toplumun temel yapısını esas aldığını söyler. Toplumun temel yapısı ise toplumun belli başlı sosyal, siyasal, hukuki ve ekonomik kurumlarıdır.²³³ Rawls bu tercihinin şöyle açıklar: Hepsi bir arada düşünüldüğünde, bu temel kurumlar bireyin hak ve özgürlüklerini belirler ve onların hayat planlarını, ne ola-

²³¹ Rawls, J. (1972), *A Theory of Justice*, Cambridge 1972, s. 30

²³² Rawls (1972), s. 31.

²³³ Rawls, kurumlar için olan adalet ilkeleri ile bireylere ve belirli durumlarda onların eylemlerine uygulanacak adalet ilkelerinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini söylemektedir. Ona göre bu iki tür adalet ilkeleri farklı konulara ilişkindir ve birbirinden ayrı telakki edilmelidir. Rawls (1972), s. 54-60.

bilecekleri ve ne kadar iyi yaşayabilecekleri konusundaki beklentilerini etkiler. Bu temel yapı adaletin birincil konusudur, çünkü etkisi son derece derindir ve daha başlangıçta mevcuttur. Bu yapı çok çeşitli sosyal konumlar içerir ve hayattan çok farklı beklentileri olan insanlar, sosyal ve ekonomik faktörlerle birlikte siyasal sistem tarafından belirlenen bu farklı sosyal şartlar içerisinde doğar.²³⁴ Yani Rawls'a göre, bir toplum içerisinde doğan insanların kendi kaderlerini tamamıyla kendilerinin belirlemeleri söz konusu olamaz. İçerisinde doğdukları (ve fakat oluşumuna katkıda bulunmadıkları) toplumun temel yapısı, yani toplumdaki mevcut sosyal, siyasal, hukuki ve ekonomik kurumlar insanın gelecek hakkındaki planlarını büyük oranda belirleyecektir. Dolayısıyla insanlar arasında ortaya çıkacak eşitsizlikler önemli ölçüde bu sosyal yapının ürünü olacaktır. İşte Rawls'a göre, sosyal adalet prensipleri ilk olarak bu eşitsizliklere uygulanmalıdır.²³⁵ Bu durumda adalet ilkelelerinin en temel işlevi, sosyal birlikteliğin nimet ve külfetlerinin dağıtımında etkin rol oynayan sosyal yapının tasarımından ibaret olacaktır.

Rawls toplumun temel yapısının revizyonu için gerekli olduğuna inandığı adalet ilkelerini meşrulaştırmak üzere, daha önce de işaret edildiği gibi, varsayımsal bir sosyal sözleşme argümanına başvurur. Dolayısıyla teorisi, tüm klasik sosyal sözleşmecî teorilerde olduğu gibi iki temel bölümden oluşmaktadır. Bunlardan ilki, klasik teorilerdeki *tabiat hali* varsayımına karşılık gelmek üzere bir toplum öncesi durum, kendi ifadesiyle, bir *ilk durum* tasavvurudur. İkincisi ise, bu varsayımsal sözleşmeye katılanlar-

²³⁴ Rawls (1972), s. 7.

²³⁵ Rawls (1972), s. 96.

ca kabul edilmiş bulunan adalet ilkeleridir.²³⁶

Rawls ilk durumu tam bir objektif müzakere durumu olarak gösterebilmek için bu durumda adalet ilkelerini belirleyecek olan tarafların bazı özelliklere sahip olması gerektiğini söyler. Her şeyden önce, sosyal sözleşmeye katılan bu taraflar özgür, eşit ve rasyonel bireyler olmak zorundadır. Rawls'un ifadesiyle, bu şartların konulmasının amacı, insanoğlunu kendi iyi kavramını oluşturan ve adalet duygusuna sahip ahlaki varlıklar olarak temsil edebilmektir.²³⁷ Ancak şartlar bununla sınırlı değildir, ayrıca tarafların konumları ile ilgili biçimsel bazı şartların da gerçekleşmesi gereklidir. İlk olarak, bu kişilerin arasından seçim yapabileceği alternatifler sınırlı olmalı, ikinci olarak da kendi bireysel imkanları hakkındaki bilgileri çeşitli biçimlerde sınırlandırılmalıdır. Rawls bu ikinci şartı *bilmezlik perdesi*²³⁸ (the veil of ignorance) olarak adlandırmaktadır. Bu şart altında tarafların geçici olarak kendileri hakkındaki tüm detaylardan habersiz olacakları, yani toplumdaki gerçek kimliklerini, örneğin, cinsiyetlerini, yaşlarını, dini inanışlarını, etnik kimliklerini, sosyal statülerini, ekonomik durumlarını ve benzeri kişisel detayları bilmeyecekleri varsayılmaktadır.²³⁹

²³⁶ Rawls (1972), s. 15.

²³⁷ Rawls (1972), s. 13, 118.

²³⁸ Rawls'un ilk durumda adalet ilkelerini müzakere edecek bireylerin geçici olarak kendileri hakkındaki bilgilerden mahrum olması durumunu ifade etmek üzere kullandığı *veil of ignorance* kavramının ilk olarak 1986 yılında M. Erdoğan tarafından önerilen Türkçe karşılığı için bkz. Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 84.

²³⁹ Buradaki temel düşünce sosyal sözleşmeye katılan bireylerin tarafsızlığı ve objektifliğini sağlayabilme düşüncesidir. Dolayısıyla, eğer taraflar adalet ilkelerinin belirlenmesi ile doğrudan ilgili olmayan gerçeklikleri bilmezlerse, varacakları kararın da

Ancak bununla birlikte, tarafların siyasi olayları, ekonomik teorinin kurallarını anlayabilecek kapasiteye sahip oldukları ve sosyal organizasyon, insan psikolojisi gibi sosyal teorinin temel kuralları hakkında bilinmesi gereken her şeyi bilecekleri de varsayılmaktadır. Özetle taraflar, içinde bulundukları ilk durumu başka bir durumla karşılaştıracak bilgi ve tecrübelerle sahip değildirler. Yine, gerçek bir toplumda çatışmalara yol açacak şeylerden de habersizdirler. İşte onlar, bu bilmezlik perdesi arkasında rasyonel varlıklar olarak adalet ilkelerini seçeceklerdir.²⁴⁰ Rawls, bilmezlik perdesinin belli bir adalet anlayışının oybirliği ile seçilmesine hizmet edeceğini varsaymaktadır. Çünkü ona göre, insanların temel niteliklerinden birisi, kendi asli menfaatlerini (iyiliklerini) maksimize etmeye çalışmak, başkalarının durumu ile ilgilenmemektir. Diğer yandan insanlar risk almaya istekli değildirler. Dolayısıyla bilmezlik perdesi onların kendilerini asgari riske edecek bir takım ilkeler üzerinde anlaşmasını sağlayacaktır.²⁴¹ Zaten, Rawls'a göre, tarafların bilgileri konusundaki bu sınırlamalar olmasaydı adalet ilkelerinin seçim süreci veya ilk durumdaki pazarlık problemi ümitsiz denecek kadar karmaşık olurdu.²⁴²

Rawls'un ilk durum argümanı salt epistemolojik bir açıklama biçimi olması ve gerçeğe ilgisi olmaması bakımından özellikle komüniteryenlerin eleştirilerine maruz

sübjektif yargılardan bağımsız olacağı varsayılmaktadır. Ancak belirtilmelidir ki, bu aşamada Rawls'un koyduğu sınırlamalar, adalet ilkelerinin objektifliği bakımından ne kadar elverişli ise bu ilkelerin o kadar da sosyal gerçeklikten uzak olmalarına hizmet edecek niteliktedir.

²⁴⁰ Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 84.

²⁴¹ Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 85.

²⁴² Rawls (1972), s. 140.

kalmıştır. Ancak Rawls bu eleştiriyi reddeder. Çünkü ona göre, gerçeğe ilişkin kabul edilebilir (reasonable) bir anlaşmazlık söz konusudur ve bunu akıl sahibi herkesi tatmin edecek bir çözüme bağlamak mümkün değildir. İşte bu yüzden epistemolojik bir argüman siyasi bir teoriye temel teşkil edemez. Bunun yerine, ilk durumda seçilen ilkelerin ahlaki yargılarımızla örtüşüp örtüşmediğine ya da bunları kabul edilebilir bir yönde geliştirip geliştirmedine bakılmalıdır. Rawls'un bu bakışı ilk durumun siyasal görünüşüdür. Bir başka ifade ile, böyle yorumlandığında ilk durumu bir *temsil aracı* (*device of representation*) olarak görmek ve burada seçilen ilkelerin, verili bir toplumda varolan *iyi anlayışları* (*conceptions of the good*) ile diğer alternatif teorilerin önerdiğinden daha iyi uyum göstereceğini kabul etmek gerekmektedir. Yani burada öyle bir adalet anlayışına ulaşılabilecektir ki bu, toplumda mevcut adalet yargılarını yansıtacak bir niteliğe sahip olacaktır. Rawls'a göre, birbirinden farklı adalet anlayışlarını içeren bir topluma uygulanacak adalet ilkelerine zaten başka bir yoldan ulaşma imkanı yoktur.²⁴³

Rawls, belirtilen şartlar altında bir araya gelen tarafların iki adalet ilkesi üzerinde anlaşmaya varacaklarını öngörmektedir. Bu ilkeler şöyle formüle edilmiştir:

“Birincisi: herkesin başkalarının aynı hürriyeti ile bağdaşan en geniş temel hürriyete sahip olmak konusunda eşit hakkı vardır.

İkincisi: Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, hem (a) herkesin yararına olacak, hem de (b) mevkiler (makamlar) ve görevler(işler)in herkese açık olmasını sağlayacak şekil-

²⁴³ Rawls (1972), s. 51, 49.

de ayarlanmalıdır.”²⁴⁴

Bu ilkeler toplumun temel yapısına, temel sosyal, ekonomik, siyasal ve hukuki kurumlarına uygulanacak nitelikteki ilkelerdir. Rawls’a göre her ilke temel yapının farklı bir alanına uygulanacaktır. Bununla birlikte, ilkelerin her ikisi de hem temel hak ve özgürlükler hem de eşitlik talepleri ile ilgili bulunmaktadır.²⁴⁵

İlk ilke eşit vatandaşlık haklarını düzenlemekte ve güvenceye almaktadır.²⁴⁶ İkinci ilke ise hangi durumlarda eşitsizliklere izin verileceğine ilişkin bulunmaktadır.²⁴⁷ Rawls bu ilkeler arasında bir öncelik sırası olduğunu söyler. Birinci ilke her zaman ve mutlaka ikinci ilkeden önce gelmektedir. Çünkü özgürlük en önemli değerdir ve özgürlükten ancak daha çok özgürlük için vazgeçilebilir.²⁴⁸

²⁴⁴ Rawls (1972, s. 60. Bu ilkelerin Türkçe ifadesi için bkz. Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 85.

²⁴⁵ Rawls, J. (1991), “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Justice*, Edited by J. Morawetz, Dartmouth 1991 içinde, s. 228.

²⁴⁶ Birinci ilke tarafından güvenceye kavuşturulan hak ve özgürlüklerin başında, oy verme, kamu görevine atanma, toplanma ve ifade hürriyeti gibi hak ve yetkileri içeren siyasal özgürlükler gelmektedir. Ayrıca yine vicdan ve düşünce özgürlüğü, özel mülkiyet hakkı ve keyfi tutuklama ve yakalamadan azade olma hakkı da Rawls tarafından bu ilke tarafından güvenceye kavuşturulan hak ve hürriyetler arasında sayılmıştır. Rawls (1972), s. 60-61. Ayrıca bkz, Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 85-86.

²⁴⁷ İkinci ilke hangi tür eşitsizliklere izin verileceğini düzenlemektedir. Toplumdaki zenginlik ve gelir dağılımı ve ayrıca farklı nitelikteki kamusal otorite, sorumluluk ve emirler kademesinin kullanımına elverişli kurumlara uygulanmaktadır. Rawls (1972), s. 61.

²⁴⁸ Rawls bu öncelik kuralının iki duruma uygulanacağını ifade etmektedir: “(a) daha az genişlikteki hürriyetlerin, herkesin paylaştığı daha geniş bir özgürlük paketi ile güçlendirilmesi durumun-

İkinci ilkede ise (b) (*hakkaniyete uygun eşitlik ilkesi* = *the principle of fair equality*), (a) ya (*farklılık ilkesi* = *difference principle*) göre daha önce düşünülmelidir. Bu iki ilke birlikte daha genel, ahlaki nitelikteki bir adalet anlayışına vücut vermektedir. O da şudur: "Tüm sosyal değerler –özgürlük ve fırsatlar, gelir ve zenginlik, kişisel saygınlık esası– eşit olarak dağıtılmalıdır. [Eşitsizliklere ancak] bu değerlerden herhangi biri veya hepsinin eşit olmayan paylaşımının herkesin avantajına" olması durumunda izin verilebilir.²⁴⁹

Rawls farklılık ilkesi (*difference principle*) adını verdiği ikinci ilkenin ilk bölümünün kendi adalet teorisinin en tartışmalı noktası olduğunu belirtmektedir. Bu ilke iki şeyi ifade etmektedir. İlki, daha az doğal yeteneğe sahip kimse-lerin daha fazla gözetilme hakkına sahip olması gerektiğidir. Çünkü Rawls'a göre, doğal eşitsizlikler, yardımseverlik değil, adalet duygusunu harekete geçirir. Doğal eşitsizlikler doğal piyangonun (*natural lottery*) bir sonucu olması ve bunun ise keyfi nitelik taşıması bakımından hakedilmiş değildir.²⁵⁰ Bu yüzden, doğal piyangonun olumsuz etkilerinin adil sosyal kurumlar aracılığı ile giderilmesi gerekir.²⁵¹ İkincisi ise, varlıklı olanların, karşılıklı işbirliğine dayalı bir toplumda yaşamak dolayısıyla sonuçta kendi avantajlarına

da (b) eşit özgürlükten daha azının, daha az özgürlüğe sahip olanlarca kabul edilebilir olması durumunda." (1972), s. 302.

²⁴⁹ Rawls (1972), s. 62.

²⁵⁰ Uç bir örnekle söylemek gerekirse, doğuştan sakat, özürlü ya da fakir (bir ailede doğmuş) olan bir kimse elinde olmayan nedenlerle yaşam savaşına diğerlerinden dezavantajlı bir durumda başlamak zorunda kalmaktadır.

²⁵¹ Yani, bir başka söyleyişle başlangıçtaki eşitsizliklerin giderilmesi, yeteneklerin eşit şartlarda yarışmasının sağlanması gerekmektedir.

da olacağından, zenginliklerinin bir kısmından fakirler yararına feragat etmeyi kabul etmeleri gerektiğidir.

Özetle, Rawls'un *hakkaniyet olarak adalet* teorisinde sosyal eşitsizliklere sadece eğer bu eşitsizlikler toplumda yaşayan herkesin avantajına bir durum yaratacaksa izin verilmektedir. Aksi takdirde tüm vatandaşlık hak ve özgürlüklerinin eşit paylaşımı adaletin bir gereğidir. Çoğunluğun yararına olduğu düşüncesiyle bile olsa özgürlüklerden vazgeçilemez. "Adil bir toplumda eşit vatandaşlık hürriyetleri devamlı (sabit) addedilir; adaletin güvencesine dayanan haklar, sosyal çıkarların siyasi pazarlığına tabi değildir."²⁵²

Rawls'un *Adalet Teorisi*'nde geliştirdiği biçimiyle "hakkaniyet olarak adalet teorisi" deyim yerindeyse, sağdan-soldan saldırılara maruz kalmıştır. Ona, hem idealistler hem realistler, hem liberaller hem sosyalistler, hem liberteryenler hem de komüniteryenler, farklı açılardan çeşitli eleştiriler yöneltmişlerdir.

İdealist, klasik liberal ve liberteryenlerin eleştirisi, Rawls'un bireysel özgürlük ilkesine yeterince önem vermediğine²⁵³, eşitsizlikleri gidermek adına özgürlüklere müdahale imkanı tanımış olmasına,²⁵⁴ ve eşitlik ilkesini, özgür-

²⁵² Bkz Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 85. Tırnak içerisindeki bölüm, Yayla tarafından M. Erdoğan'ın Rawls'un 1972 tarihli *A Theory of Justice* isimli eserinden çevirisini yaptığı ve 1986 yılında dört bölüm halinde *Yeni Forum*'un 164, 165, 166 ve 167. sayılarında yayınladığı makalelerden ilkinden (s. 8) alınmıştır. Bu yüzden biz de tırnak içerisinde aynen tekrarlamayı tercih ettik.

²⁵³ Nozick R. (1995), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1995, s. 183-189

²⁵⁴ Buchanan, A (1980), "A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice", Blocher, H.G./Simith, E.H. (Editör), *John Rawls' Theory of Justice*, Athens 1980, s. 33.

lük ilkesinin önüne taşınmış olmasına, dolayısıyla kendiliğinden gerçekleşen sosyal düzen yerine yeniden dağıtımçı bir adalet anlayışını geliştirmiş olmasına yönelik bulunmaktadır.

Realistler, sosyalistler ve komuniteryenler ise eleştirilerini Rawls'un teorisinin soyutluğu ve realiteden uzaklığı üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Varsayımsal bir durum tasavvuru ile rasyonel bir süreç sonrasında bulunan adalet ilkelerinin çağdaş toplumların çoğulculuk gerçeğine cevap veremeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Hatta bunun da ötesinde, teorinin kendi amacını gerçekleştirmek açısından bile elverişli olmadığını belirtmişlerdir. Çünkü onlara göre, farklı kültür ve ideolojilerin çatıştığı çoğulcu toplumlarda herkesin kabul edebileceği rasyonel ilkeler bulmak teşebbüsünün kendisi bizzatıhi yanlıştır. Zira, siyasal amaçlar, ne soyut akıl yürütme neticesinde belirlenebilir ne de özgür ve rasyonel bireyler tarafından serbestçe seçilebilirler. Bunlar, daha ziyade belirli toplumların hayat biçimlerinde saklı bulunmakta ve kaynağını buradan almaktadırlar.²⁵⁵

Rawls tüm bu eleştirileri bertaraf edebilmek düşüncesi ile 1980'li yılların başından itibaren teorisini revize etmeye başlamış ve her şeyden önce dayanağını metafizik olmaktan kurtarmak amacıyla, adalet ilkelerinin salt olarak varsayımsal bir durumun ürünü olmadıklarını, bu ilkelerin aslında demokratik toplum geleneği içerisinde çıkarıldığını açıklamaya çalışmıştır.²⁵⁶ Ona göre, ilk durumda seçil-

²⁵⁵ Plant, R. (1991), *Modern Political Thought*, Oxford 1991, s. 36-37.

²⁵⁶ Rawls 1978 yılından beri, kendisine yönelik eleştirileri cevaplamak üzere çeşitli dergilerde yayınladığı makaleleri 1993 yılında yayınladığı *Political Liberalism* kitabında toplamıştır. Dolayısıyla

muş olsalar bile, bu ilkeler, içinde yaşanılan toplumdaki farklı dünya görüşleri ile bağdaşır nitelik taşımakta, farklı kapsayıcı doktrinler tarafından kendi hak ve adalet görüşlerine uygun oldukları, onlarla örtüştükleri için beninsemektedir. Rawls, bunu *örtüşen uzlaşma* (*overlapping consensus*) kavramı aracılığı ile açıklamaya çalışmaktadır. Ancak adalet ilkeleri çok küçük bir modifikasyon dışında hala aynı ilkeler olarak kaldıkları için Rawls'un teorisinin meşruiyetine ilişkin bu açıklamalarının daha önceki eleştirileri bertaraf etmek bakımından fazla bir değeri olduğu söylenemez.

Nozick ve Hakediş Olarak Adalet

Nozick, Rawls'un sosyal adalet teorisini eleştirenlerin başında gelmektedir. Hem Rawls, hem de Nozick liberal olarak anılmalarına rağmen, liberalizme bakış açıları arasında çok önemli farklar bulunmaktadır. Nozick, klasik liberalizmin izleyicisidir ve liberteryen bir bakışın günümüz temsilcilerindendir. Rawls ise liberalizmin eşitlikçi (sosyalist eğilimli) kanadını temsil etmektedir. Nozick'in Rawls'a yönelttiği eleştiriler, genelde, onun adalet teorisini kurgularken klasik liberal düşünce çerçevesine kolaylıkla yerleştirilemeyecek bir yaklaşımı esas almış olmasına yönelik bulunmaktadır. Özellikle, Rawls'un adalet ilkelerini, bireyin eylemlerinden ziyade sosyal kurumları nitelendirmek ve düzenlemek üzere formülleştirdiğine, bunun ise klasik liberalizmin *bireysel özgürlük* kavramını göz ardı eden bir anlayışı temsil ettiğine işaret etmektedir.

Nozick'e göre Rawls, birey yerine, sosyal birlikteliği

Rawls'un teorisinin değişikliklerden sonraki hali bu kitapta görülebilir. Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York 1993.

teorisinin merkezine yerleştirmiş bulunmakta ve sonuçta bu birlikteliğin avantajına olacak bir toplumsal yapının adil sayılacağını savunmaktadır. Oysa böyle bir yaklaşım liberal teorinin temelini oluşturan bireysel özgürlük ilkesini ve buna dayalı kendiliğinden gerçekleşen sosyal düzen anlayışını zedelemektedir. Halbuki, ideal olan başlı başına bir amaç olan her insanın tamamen kendi tercihlerine göre belirlenmiş bir yaşamı sürdürmeyi arzu etmesidir. Bu sonuca şöyle rasyonel bir argümanla ulaşmak olanaklıdır. Her biri ayrı bir adada yalnız başına yaşayan insanlar, kural olarak kendi ütopyalarının (tercih ettikleri biçimde bir yaşamın) gerçekleşmesini arzu edecektir. Bu durumda ideal bir toplumsal düzen, ütopyaların birlikte gerçekleştiği sosyal bir düzendir. Halbuki, gerçek toplumlarda böyle bir sosyal düzen oluşması, kişilerin çok farklı ütopyalarının bağdaşmazlığı nedeniyle realist değildir. O halde, biz sadece toplum hayatı içerisindeki özel mülkiyet ilişkilerinin nasıl kurulduğuna ve mülkiyete tabi şeylerin nasıl el değiştirdiğine bakabiliriz. Eğer tüm bu süreç belli prosedür uyarınca gerçekleşiyorsa, ortaya çıkan durum (paylaşım) da adil bir paylaşım olarak kabul edilebilir.²⁵⁷

Nozick adalet teorisini bu temel düşünce üzerine inşa etmiştir. Ona göre bir toplumun adil olarak nitelendirilmesi için üç temel ilkenin varlığı gerekli ve yeterlidir. Bunlardan ilki, *kazanımda adalet ilkesi* (*the principle of justice in acquisition*) olarak formüle edilen ve esas itibarıyla sınırsız şeylerin ilk olarak nasıl sahipli hale geleceğini düzenleyen ilkedir. İkincisi, *el değiştirmede* (*transferde*) *adalet ilkesi* (*the*

²⁵⁷ Bu konudaki geniş açıklama ve tatminkar tartışmalar için bkz. Nozick R. (1995), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1995 (İlk baskısı 1974), s. 297 ve sonrası.

principle of justice in transfer) adını taşıyan ve birinci ilke uyarınca elde edilenlerin meşru olarak el değiştirmesine ilişkin olan adalet ilkesidir. Sonuncusu ise, *adaletsizliklerin düzeltilmesi ilkesi* (*the principle of rectification of injustices*) olarak ifade edilen ve ilk iki ilkeye uygun olmayan kazanım ve transferler sonucunda ortaya çıkan adaletsizliklerin düzeltilmesine ilişkin ilkedir. Bu ilkelere ibaret adalet teorisi uyarınca, her bir sahiplik adilse, o halde tüm sistem (paylaşım)da adil kabul edilmelidir.²⁵⁸ Şimdi bu üç ilkeye biraz daha yakından bakalım.

Nozick'in adalet teorisini oluşturan ilkelere ilki esas itibarıyla sahipsiz şeylerin nasıl özel mülkiyete konu olacağına ilişkin bulunmaktadır.²⁵⁹ Sahipsiz şeylerin, yani tabii kaynaklar ve bunlardan üretilen şeylerin belirli bir süreç veya süreçler sonrasında özel mülk haline gelmesi, yani hile ve zor kullanılmaksızın elde edilmesi bu sahipliğin adil olmasının ilk şartıdır.²⁶⁰

İkinci ilke ise, bir kimsenin sahip olduklarını bir diğerine aktarmasına ilişkin süreci belirlemektedir. Buna göre, eğer bir şeyin sahipliğinin bir kimseden diğerine geçmesi, gerek bağış veya hediye olarak gerekse başka gönüllü transferler aracılığı ile, yani meşru yollarla gerçekleşirse bu adil bir transferdir. Bu tür bir transferin adil olabilmesi için

²⁵⁸ Nozick (1995), s. 153. Burada parantez içerisinde yer alan "paylaşım" (distribution) ifadesi, Nozick'in orijinal anlatımında da yer almaktadır.

²⁵⁹ Bkz. Wolff, J. (1991), *Robert Nozick Property, Justice and the Minimal State*, s. 78.

²⁶⁰ Nozick (1995), s. 150; Kavka G. S. (1991), "An Internal Critique of Nozick Entitlement Theory", Corlett J. A. (ed.) *Equality and Liberty*, Oxford 1991 içinde, s. 299.

ayrıca önceki sahipliğin de meşru (yani ilk ilke uyarınca kazanılmış ya da başka meşru transferler neticesinde elde edilmiş) olması gerekmektedir.²⁶¹

Üçüncü ilke ise bu ilk iki ilkeye aykırı biçimde gerçekleşen transferlerle ortaya çıkan adaletsizliğin giderilmesine ilişkin bulunmaktadır. Toplumlarda bazı insanlar diğerlerinde çalar, dolandırıcılık yapar, başkaları üzerinde baskı uygular ve böylece kendisine çıkar sağlamaktan daha önemlisi, diğerlerinin kendi tercih ettikleri biçimde yaşamalarına, değişim sürecine eşit şartlarda katılmalarına engel olurlar. İşte tüm bu durumlarda ortaya çıkan adaletsizlikler, üçüncü ilke uyarınca giderilmelidir.²⁶² Ancak, burada göz önünde bulundurulması gereken temel prensip, adaletsizlik mağdurunun, eğer adaletsizlik gerçekleşmemiş olsaydı, sahip olabileceği kadar şeyle mağduriyetinin giderilmesidir.²⁶³ Bu son ilke tarihsel bilgiye başvurur. Adaletsizlik gerçekleşmeden önceki duruma bakar ve adaletsizliğin bu durumu şu ana kadar nasıl etkilediğini tespit eder ve bu negatif etkiyi gidermeyi esas alır. Yani bir başka ifadeyle, bu kişi adaletsizlik gerçekleşmeseydi hangi durumda olacaksa, üçüncü ilke uyarınca yapılacak müdahale ancak bu durumu sağlamaya elverişli nitelikte olmalıdır.²⁶⁴

Nozick belirtilen ilkeler uyarınca gerçekleşen son durumun adil olup olmadığını belirlemek için başka bir ilkeye (ölçüte) gerek olmadığı kanaatindedir. Yani, bu durumun eşitlikçi olması ya da belli başka kriter ya da kriterler (liya-

²⁶¹ O'Neill, O. (1982), "R. Nozick's Entitlements", Paul, J. (Editör), *Reading Nozick*, Oxford 1982 içinde, s. 311.

²⁶² Nozick (1995), s. 152.

²⁶³ Kavka (1991), s. 299.

²⁶⁴ Nozick (1995), s. 152-153.

kat, meziyet, çalışma, ihtiyaç vb.) uyarınca hakkaniyete uygun olup olmamasının bir önemi yoktur. Bunu belirlemek için bir taraftan tarihsel bilgiye başvurmak, diğer yandan şablonlu ilkelerce önerilen kriterlerden kaçınmak gerekmektedir. Eğer tüm sistem belirtilen üç ilke uyarınca ortaya çıkan bir paylaşımı yansıtıyorsa bunun adil olup-olmadığını başka ölçütler açısından tartışmak anlamsızdır.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Nozick, bir yandan *tarihsel adalet ilkeleri* (*historical principles*) ile *amaç-durumcu adalet ilkeleri* (*end-state principles*) arasında, diğer yandan da *şablonlu* (*patterned*) ve *şablonsuz* (*unpatterned*) ilkeler arasında bir ayrım yapar.²⁶⁵ Kendi yaklaşımını tarihsel ve şablonsuz ilkeler üzerine kurulmuş bir adalet anlayışı olarak tanımlar. Aslında, Rawls'un çıkış noktası da amaç-durumcu adalet teorilerine (özellikle faydacılık ve rasyonel sezgici yaklaşımlara) alternatif bir adalet teorisi geliştirmektir. Bununla birlikte, Nozick, ulaştığı ilkeler bağlamında Rawls'un teorisinin, aslında amaç-durumcu bir anlayışı temsil ettiğini haklı olarak ileri sürmektedir.²⁶⁶ Çünkü, amaç-durumcu olmayan (tarihsel) bir yaklaşım çerçevesinde, bir paylaşımın adil olup-olmadığı onun nasıl ortaya çıktığına (gerçekleştiğine) bağlıdır. Bu ise ancak tarihsel bilgiler sayesinde belirlenebilir. Eğer bir şey başlangıçta meşru olarak kazanılmış (elde edilmiş) ve sonrasında yine meşru transferler yolu ile el değiştirmişse, son

²⁶⁵ Bkz. Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 76. Yayla burada *patterned* ve *unpatterned* tabirleri karşılığı olarak *kalıplanmış-kalıplanmamış* tabirlerini kullanmış bulunmakla birlikte, biz, hem "pattern" kelimesinin sözlük anlamına daha yakın olması, hem de bu tür ilkelerin sonuç olarak belirli bir şablon öngörmeleri bakımından şablonlu-şablonsuz karşılıklarını kullanmayı tercih ettik.

²⁶⁶ Nozick (1995), s. 198-204.

durum adil olarak nitelendirilebilir. Halbuki, Rawlsçu anlayış ve diğer (amaç-durumcu) teoriler bir paylaşımın adil olup olmadığını belirlemek için bunun nasıl paylaştırıldığına (yani kimin ne aldığına) belli yapısal ilke veya ilkeler çerçevesinde bakmaktadırlar. Örneğin, amaç-durumcu bir teori için, herkesin eşitlik çerçevesinde ya da yeteneğine, ihtiyacına, emeğine uygun olarak payına düşeni alıp almadığı önemlidir. Bu final-duruma aykırı, yani öngörülen şablona uymayan bir paylaşım adaletsiz sayılacak ve bunun ortadan kaldırılması gerekecektir. Bir başka ifade ile şablonlu ilkeler, aynı zamanda yeniden-dağıtımcı bir adalet anlayışını ortaya koymaktadırlar. Oysa Nozick, kişilerin meşru biçimde elde ettikleri şeylerin, aynı durumda olan bir başka kişinin edinimlerinden az ya da çok olmasının, eğer bu edinimlerden herhangi biri haksız nitelik taşıyorsa adalete aykırı sayılamayacağını ileri sürmektedir.²⁶⁷

Belirtildiği üzere, Nozick kendi adalet ilkelerinin, diğer teorilerce ileri sürülenlerden farklı olarak ayrıca *şablon-suz* ilkeler olduklarını da savunur. Nozick'e göre diğer adalet teorilerince önerilen ilkelerin hepsi şablonlu, yani belli bir insani niteliği (ölçütü) esas alarak, bu ölçütün belirlediği şablona uygun bir paylaşımı öngören nitelikte ilkelerdir. Bu anlamda, herkesin meziyetine, ihtiyacına, üretime katkısına, çalışmasına, emeğine göre payına düşeni alması gerektiğini savunan ilkeler şablonlu ilkeler olarak nitelendirilebilir. Halbuki hakediş teorisi böyle şablonlu temel bir ya da birkaç ilke üzerine kurulmamıştır. Çünkü Nozick'e göre, hakediş ilkeleri uyarınca paylaşımı gerektiren doğal bir boyut ya da belirli ölçüt ya da ölçütler kombinasyonu öngö-

²⁶⁷ Nozick (1995), s. 167-168.

rülmüş değildir.²⁶⁸ Bir başka ifade ile hakediş teorisi, belirli bireysel paylaşımlar ya da bireysel paylaşımların miktarı ile ilgili zorunlu profiller belirlemez, sadece bireylerin belirli kaynakları adil biçimde (meşru olarak) nasıl elde edebileceklerine ilişkin prosedürleri tespit eder. Yayla'nın ifadesiyle, "Benzeri prosedürel adalet teorileri gibi, Nozick'in teorisinin ana özelliği de, bireylerin özel mülkiyet sahibi olmaya haklarının olduğunu göstermesi ve zenginliğin toplumda yeniden dağıtılması için düzenlemeler yapılmasına hiçbir ahlaki haklılaştırma sağlamamasıdır. Nozick'in kazanmaya ve sahip olmaya koyduğu tek sınır, bu kazanımların, birinin başka birinin hayatı için elzem olan bir şeyin tamamını ele geçirmesi durumunda olduğu gibi, diğerlerinin vaziyetini onların hayat hakkına engel olacak tarzda kötüleştirmemesi gerektiği yolundaki Lokce'cu ilkedir."²⁶⁹

Burada son olarak Nozick'in devlete bakışını özetlemek yerinde olacaktır. Çünkü diğer sosyal adalet teorilerinde, bir toplumda adaletin gerçekleştirilmesi bakımından devlete az ya da çok, belirgin bazı fonksiyonlar yüklenmesine karşın Nozick, devletin adaletin gerçekleşmesine ilişkin rolünü minimize etme gayreti içerisindedir. Nozick'e göre devletin rolü, güvenliğin sağlanması ve hakların ihlali önlemekten ibaret olmalıdır. Bu fonksiyonlardan daha fazla fonksiyon yüklenen bir devleti meşrulaştırma imkanı yoktur.²⁷⁰ Devlet sahip olduğu güvenlik güçleri ve mahkemeler aracılığı ile doğal hakların muhafazası ve adalet hizmetlerinin yürütülmesi ile meşgul olmalıdır. İşte bu dar

268 Nozick (1995), s. 156-157.

269 Yayla (2000), *Liberal Bakışlar*, s. 77.

270 Nozick (1995), s. 149.

fonksiyonlar Nozick'in minimal devletin gerçek gücünü belirler ve bunun dışındaki her hangi bir güç kullanımı otoritenin sınırlarının aşılması anlamına gelir.²⁷¹ Ancak, bununla birlikte, Nozick, devletin sadece güvenlik biriminden ibaret olmadığını, aynı zamanda insanların bireysellik çerçevesinde ütopyalarını gerçekleştirebilmelerine imkan sağlayan bir yapıda olması gerektiğini de belirtmektedir. Fakat devletin kendisi bir ütopya değildir. Klasik liberal yönetimler gibi, devlet hayat ve mülkiyet hakkını korumak zorundadır. Devletin ütöpik olan yanı, kapsadığı çok sayıda ki, kendi *iyi yaşam anlayışlarını* gerçekleştirmek idealini taşıyan ütöpik topluluklardan kaynaklanmaktadır. İşte bu halde minimal devlet sadece koruyucu bir çerçeve olarak düşünülebilir.²⁷² Nozick'e göre minimal devlet toplumdaki kaynakların yeniden dağıtımı ile uğraşmaz. Devletin adalete ilişkin görevi ancak (yukarıda açıklanan) hakediş olarak adalet teorisi çerçevesinde sadece üçüncü ilke uyarınca, ilk iki ilkenin ihlali dolayısıyla ortaya çıkan adaletsizlikleri gidermekle sınırlı görülmelidir.

Burada Nozick'in çağdaş toplumlara uygulanmak bakımından adalet adına çok fazla bir şey söylemediğini, bir başka ifade ile pozitif bir argüman üretmediğini ileri sürmek bir abartma sayılamaz. Zaten kendisi de, realist bakışla teorisinin bir ütopyalar ütopyası olduğunu farkındadır. Herşeyden önce, Nozick'in teorisi, başlangıçtaki eşit şartlar varsayımı üzerine temellenmiştir denilebilir. Yani günümüz toplumlarına gerçekçi bir bakışla, insanların kazanımlarının, içerisine doğdukları toplumlardaki mevcut

²⁷¹ Wolff (1991), s.73.

²⁷² Fowler, M. (1991), "Stability and Utopia", Corlett J. A. (Editör) *Equality and Liberty*, Oxford 1991 içinde, s. 246.

sosyo-politik, ekonomik ve kültürel şartlar ve hukuk sistemleri tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz. Oysa mevcut kurumlarca öngörülen usuller uyarınca ortaya çıkacak mülkiyet durumlarının, daha başlangıçtan itibaren adil kazanımlara izin vermemesi olasılığı vardır. Bir başka ifade ile, Nozick'çi bir bakışla bile kurumların yanlış ya da kötü işleyişinden kaynaklanan adaletsizliklerden bahsetme imkanı vardır. Bu durumda ise, ilk iki ilke uyarınca haklı bir kazanım elde etme imkanı mevcut olmayabilir. Bu halde Nozick'in hakediş teorisi uyarınca bir toplumun adil sayılabilmesi için, her şeyden önce mevcut sosyal yapının adil kazanım ve transferlere izin verecek bir yapıya kavuşturulması zorunluluğu vardır. Zaten Rawls'ın toplumun temel yapısını adaletin birincil konusu olarak görmesi de bu yüzdendir. Eğer, toplumsal yapının sosyal sözleşme varsayımlarında olduğu gibi, rasyonel ve özgür birey iradeleri uyarınca her defasında yeniden şekillendiğini benimseyecek olursak bu durumda Nozick'in özgürlük ilkesi üzerine temellendirilmiş adalet teorisinin bir anlam ifade ettiğini söylemek kolaylaşır.

Walzer ve Kompleks Eşitlik Olarak Adalet

Walzer'in spesifik adalet teorisine geçmeden önce kısaca komüniteryanizm hakkında bilgi vermek ve komüniteryenlerin hangi bakımdan (özelde Rawls'ın adalet teorisine, fakat daha genelde) liberalizmin adalet anlayışına karşı çıktıklarına bakmak yararlı olacaktır.

Komüniteryanizm 1980'lerde, liberal teorinin sınırla-

rına bir tepki niteliğinde ortaya çıkmıştır.²⁷³ Hampton'ın ifadesiyle, komüniteryenler sadece liberal fikirleri değil, liberal teorilerin tümünü, birey üzerinde çok yoğunlaşmış olmaları bakımından, bireysel özgürlüğe aşırı önem vermiş olmaları ve insanın kendisini geliştirmek bakımından iyi işleyen bir toplumsal yapıyı öngörmekte yetersiz olmaları bakımından eleştirmektedirler.²⁷⁴

Komüniteryenler bireysel hakların sosyal ödevlerle bağdaştırılması (dengelenmesi) gerektiğini savunmakta ve toplum içerisinde yaşayan bireylerin izole edilmiş varlıklar değil, kişilikleri değerler ve topluluk kültürü tarafından belirlenmiş sosyal varlıklar olduğuna inanmaktadırlar.

Komüniteryenlere göre, liberalizmdeki haklara yapılan tek yanlı vurgu, kültürel atmosferden, topluluk bağlarından ve gerçek bir insanın tüm kişiliğini oluşturan hayat hikayelerinden soyutlanmış, *içi boşaltılmış (kof) bir bireye (disembodied-self)* ilişkin bulunmaktadır. Halbuki birey olarak her birimiz, kişiliğimizi, yeteneklerimizi ve hayattaki kazanımlarımızı ancak bir topluluk içerisinde geliştirebilme imkanına sahip olabiliriz. Bu yüzden komüniteryenler siyasal hayatın bireyi değil topluluğu esas alarak inşa edilmesi gerektiğini, çünkü, bireylik vasfının ancak topluluklar tarafından şekillendirildiğini savunurlar. İşte bu yüzden devletlerin önde gelen görevi, insani faziletlerin gelişmesini teşvik eden kültürel pratiklerin gelişmesi ve muhafazasına yardım etmek olmalıdır.²⁷⁵

²⁷³ Bu konuda Michael J. Sandel (1982)'in, *Liberalism and Limits of Justice* isimli eseri iyi bir örnek teşkil eder. 2. Baskı, Cambridge University Press 1994.

²⁷⁴ Hampton, J. (1997), *Political Philosophy*, London, 1997, s. 182.

²⁷⁵ Hampton (1997), s. 182-183.

Komüniteryanizme ilişkin bu kısa açıklamalardan sonra, şimdi bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden biri olan Walzer'in spesifik adalet teorisine ana hatlarıyla bakabiliriz. Walzer, en önemli eseri *Spheres of Justice*'de farklı adalet alanları tanımı ve kompleks eşitlik anlayışına dayalı partiküler (particularist) bir adalet teorisi geliştirir.

Kompleks eşitlik anlayışının özünde toplumdaki değerlerin dağıtımında her bir toplumsal nimet (paylaşım esas sosyal değer) için farklı bir eşitlik anlayışının (farklı bir paylaşım prensibinin) esas alınması gerektiği düşüncesi yatmaktadır.²⁷⁶ Walzer'in teorisi, kendi ifadesiyle radikal biçimde partiküleristtir.²⁷⁷ Bu yüzden de soyut ve evrensel nitelikteki, özellikle de faydacı ve hak-temelli dağıtıcı adalet teorilerine alternatif teşkil etmektedir.²⁷⁸ Daha spesifik olarak Walzer'in bu yaklaşımının "Amerikan siyaset felsefesinde Rawls ve Dworkin'in hayli etkili çalışmaları tarafından temsil edilen baskın (dominant) liberal (ve potansiyel olarak sosyalist) eğilime" bir tepki niteliğinde olduğu ileri sürülmektedir.²⁷⁹

²⁷⁶ Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford 1983, s. 18.

²⁷⁷ Walzer (1983), s. xiv.

²⁷⁸ Bkz. Ignatieff, M. (1985), "Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality by Michael Walzer" (Kitap Eleştirisi), *Political Quarterly*, Cilt 56, Sayı 1 içinde, s. 91.

²⁷⁹ Dunn, J. (1983), "Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality by Michael Walzer", *New Society*, Cilt 66, Sayı 1100 içinde, s. 453. Bu konuda yine Rosenblum, Walzer'in çalışmasının "paylaşımcı bağımsızlık deklarasyonu" olduğunu ve bunun onu, sosyalist, liberal ve liberteryenlerden ayırdığını ileri sürmektedir. Rosenblum, N. (1984), "Moral Membership in a Post Liberal State", *World Politics*, Cilt 36, Sayı 4 içinde, s. 581.

Walzer soyut ve evrensel nitelikteki teorilere karşı çıkarken, bu teorilerde öngörülen demokratik, eşitlikçi ve özgürlükçü fikirlerin kurumsal düzenlemelerle gerçekleştirilmeye elverişli olmadığını belirtmektedir.²⁸⁰ Özellikle de Rawls'un *ilk durumunda*, kendi nitelikleri hakkında hiç bilgi sahibi olmayan, ayrıca yapacakları seçimler sınırlandırılmış rasyonel kadın ve erkekler tarafından seçilecek adalet ilkelerinin gerçek bir topluma uygulanmaya elverişli olmadığına inanmaktadır. Çünkü, Walzer'a göre eğer bu aynı kadın ve erkekler kendi kişilikleri hakkında güçlü duygulara sahip, kendine özgü sosyal değerlere önem veren, gündelik hayat problemleri ile her gün boğuşan normal insanlara dönüşselerdi, bu defa, daha önce ilk durumda seçtikleri ilkeleri seçmeyecekleri gibi, yapılan bu seçimi kendi seçimleri olarak bile tanımayabilirlerdi. Yani, bir başka söyleyişle, Rawls'un ilk durumda rasyonel varlıklar tarafından seçileceğini varsaydığı adalet ilkeleri gerçek bir topluma uygulanmak bakımından oldukça ütöpik kalmaktadır. Dolayısıyla, Walzer'a göre, burada sorulması gereken asıl soru, "bu ya da şu evrensel koşullarda geçerli olmak üzere rasyonel bireyler tarafından seçilecek ilkelerin ne olduğu değil, fakat daha ziyade, bizim gibi, verili bir toplumda yaşayan, başkalarıyla ortak bir kültürü paylaşan ve bunu sürdürmeyi arzulayan gerçek insanların neyi seçecekleri sorusudur. Ve bu soru kolayca, Diğerleri ile müşterek yaşam serüvenimizde zaten yapmış olduğumuz seçimler nelerdir? (Gerçekten) paylaştığımız değerler nelerdir? sorularına dönüştürülebilir."²⁸¹

Walzer'a göre, adalet insan toplumlarına ilişkindir.

²⁸⁰ Bkz. Rosenblum (1984), s. 589.

²⁸¹ Walzer (1983), s. 5.

Toplumlarda ise, kültürler, dinler, siyasal düzenler, coğrafi şartlar gibi pek çok faktör tarafından belirlenen çok farklı yaşam biçimleri mevcuttur. Bu durumda belli bir toplumun adil olabilmesi, ancak bu toplumdaki sosyal yaşantının o toplum üyelerinin benimseyip paylaştıkları normlara ve değerlere uygun yaşanması ile mümkündür.²⁸² Özetle, evrensel nitelikte adalet kuralları yoktur. Aksine adalet belli bir zamanda belli bir topluluğun eseri olarak ortaya çıkar.²⁸³ Farklı tarihsel ve kültürel yerleşimlerde üyelik, güvenlik, refah, siyasal erk, şeref, dostluk ve sevgi (aşk) gibi sosyal değerlerin paylaşımı bu topluluklarda hakim siyasi düzenlemeler tarafından belirlenir ve ideolojiler tarafından meşrulaştırılır. Bütün bu sosyal değerlerin toplum üyelerince paylaşımını belirleyecek tek bir değişim aracı olmadığı gibi, bir karar merkezi ya da bu kararları veren bir ekip de söz konusu değildir. Dahası, tarihte hiçbir devlet gücü, topluma vücut veren tüm değişim, paylaşım ve dağıtım modellerini düzenleyecek kadar belirleyici role sahip olmamıştır. Bunun da ötesinde, asla bütün bu sosyal paylaşımları belirleyen tek bir ilke ya da birbiriyle ilişkili ilkeler demeti de mevcut olmamıştır. Evrensel teorilerce bu nitelikte olduğu ileri sürülen liyakat (desert), yetenek, ihtiyaç veya serbest değişim gibi ilkeler her sosyal grup için farklı bir şey ifade eder ve çoğu zaman birbiriyle karıştırılır.²⁸⁴

Walzer'a göre, sosyal-adalet teorilerinin ele almak zorunda olduğu sorunlar çok farklı çözümlere kavuşturulabilir ve bu çözümler içerisinde kültürel çeşitlilik ve siyasal

²⁸² Walzer (1983), s. 313.

²⁸³ Bkz. Miller, D. (1995), "Introduction", Miller, D. / Walzer, M. (Editör), *Pluralizm, Justice and Equality*, Oxford 1995 içinde, s. 2.

²⁸⁴ Walzer (1983), s. 5-6.

tercihlere de yer vardır. Bir başka ifade ile, sorun sadece tek bir ilke ya da birbiriyle ilişkili ilkeler kümesinin farklı tarihsel koşullara uygulanıp-uygulanamayacağı sorunu değildir. Bunun yanı sıra bu ilkelere ilişkin olarak ahlaki açıdan onaylanabilecek çok farklı uygulama biçimlerinin bulunabilmesi de sorunun başka bir veçhesidir. Bu bakımdan Walzer'ın teorisi sadece siyasal toplumların ahlaki özerkliği ya da kültürel çeşitliliğini yansıtmakla kalmaz; bununla birlikte, aynı toplum içerisinde paylaşım konu olacak her bir sosyal değerın anlamından kaynaklanan birden çok paylaşım alanı (distributive spheres) olduğunu da savunur. Kendi ifadesiyle "farklı sosyal değerler farklı nedenlerle, farklı prosedürlere göre ve farklı kişi veya kurumlar tarafından dağıtılmalıdır."²⁸⁵ Örneğin, kimin kamu görevine atacağına ilişkin paylaşım kriteri ile temel sağlık hizmetlerinin dağıtımında esas alınacak kriter birbirinin aynı olmaz.²⁸⁶

Walzer kitabında, tamamını kapsama iddiasında bulunmamakla birlikte, on bir böyle farklı alandan bahseder ve bunların kendi yaşadığı ülkede o anda benimsenen ortak anlamlarını belirleyerek, her birine ilişkin dahili (internal) paylaşım kriterini tespit etmeye çalışır. Biz burada tüm bu alanları ve paylaşım kriterlerini detaylı olarak ele almak niyetinde değiliz. Örnekleme açısından sadece birkaç önemli alan ve bunlara ilişkin Walzer'ın belirlediği paylaşım kriterlerini ana hatlarıyla özetlemekle yetineceğiz.

Walzer'ın belirlediği ilk adalet alanı *toplum üyeliğidir*. Walzer'a göre, bir sosyal adalet teorisi, üyelik haklarını tes-

²⁸⁵ Walzer (1983), s. 6.

²⁸⁶ Walzer (1983), s. 2.

pit etmekle işe başlamalıdır.²⁸⁷ Çünkü herhangi bir topluluk üyeliği adaletin birincil konusudur. Bu ise siyasi topluluk üyeliğidir. Bir sosyal değer olarak üyelik o toplum üyelerinin buna verdiği anlama göre şekillenir ve değeri ise üyelerin çalışmaları ve ilişkileri tarafından belirlenir. Siyasal toplum üyeliği, belli bir ülke sınırları içerisinde yaşayan ya da en azından yerel ekonomide çalışıp, yerel hukuka tabi olan herkese eşit olarak açık bulunmalıdır. Belirli siyasal toplum üyeleri bu ülkenin üyelik haklarına sahip olmak dolayısıyla siyasal gücü paylaşmak tekelini de elinde bulundururlar. Devletler yabancıları ülkelerine alıp almamak konusunda mutlak bir hakka sahiptir. Ancak bu hakkın kullanılmasında toplum üyelerinin düşünceleri kadar siyasal toplumların karşılıklı yardımlaşma ilkesi de dikkate alınmalıdır.²⁸⁸

Diğer bir alan *güvenlik ve refah* alanıdır. Bu alanda toplum üyeleri birbirlerine karşı ihtiyaç kriterini esas almak suretiyle belirlenen bir güvenlik ve refah düzeyini sağlamak ödevi altındadırlar. Üyelerin hayatiyetini devam ettirmesi ve refahı, kaynak yetersizliğine, düşmanlıklara ve tabiatın zorluklarına karşı mücadelede ortaklaşa bir çabayı gerektirmektedir. İhtiyacı olana, sırf bu yüzden yardım edilmeli, ancak bununla beraber bu yardım yapılırken toplum üyeliğinin devam etmesi de göz önünde bulundurulmalıdır.²⁸⁹

Kamu makam ve mevkileri (sphere of office) alanına ilişkin olarak Walzer vatandaşlık statüsünün önemine işaret et-

²⁸⁷ Walzer (1983), s. 63.

²⁸⁸ Walzer (1983), s. 61-62.

²⁸⁹ Walzer (1983), s. 78.

mekte, bunun kritik sosyal ve siyasi bir konum olduğunu ve diğer tüm kamusal makam ve mevkilere atanmanın ön şartı niteliği taşıdığını belirtmektedir. Bu alanda dikkate alınacak adalet kriteri, adayların yapılacak iş konusundaki beceri ve yeteneklerinin dikkate alınması ve seçim ve atama işlemlerinin her aşamasında eşitlik ilkesinin gözetilmesidir.²⁹⁰

Eğitim alanında bireysel kapasite ve ilgilerin dikkate alınması gerektiğini savunan Walzer, bununla beraber herkese, onları vatandaşlığa hazırlayacak nitelikteki bir temel eğitimin basit eşitlik ilkesi uyarınca verilmesin adaletin gereği olduğuna inanmaktadır. Diğer taraftan, yüksek eğitim ya da uzmanlık eğitiminin verilmesinde kapasite ve yeteneğin esas alınması ve bu imkanın, yararlanabilecek kapasitede olan herkesin erişimine açık tutulması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁹¹

Bunlar dışında, *zor işler (hard work)*, *serbest zaman (free time)*, *akrabalık (kinship)* *sevgi*, *aşk (love)*, *ilahi lütuf (Divine Grace)* gibi başka adalet alanlarından da bahseden Walzer, her bir alanda söz konusu değer anlamından çıkan farklı paylaşım ilkelerinin bulunduğunu ifade etmektedir.²⁹²

Walzer'ın sisteminde en önemli adalet alanı ise siyasi güçtür. Bu alan, devletin zor kullanma gücünün, müzakere ve oylama sonucu, pazarlık yapmaya ya da en azından koalisyonlar kurmaya yetenekli kimseleri seçerek paylaştırıl-

²⁹⁰ Bu konuda ayrıntılı tartışmalar için bkz. Walzer (1983), s. 129, 142, 163-164.

²⁹¹ Walzer (1983), s. 207. Ayrıca bkz. Kahn, R. (1984) "Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality", (Kitap eleştirisi), *American Political Review*, Cilt 78, Sayı 1 içinde, s. 289-290.

²⁹² Bkz. Walzer (1983), s. 183-205.

dığı, önemli olduğu kadar tehlikeli bir alandır da.²⁹³ Walzer'a göre siyasi güç, insanların elde ettiği diğer sosyal değerlere benzemez. Bu güç aynı zamanda, gücün kendisini de içeren, tüm diğer sosyal değerlerin elde edilmesinde etkili bir role sahiptir. Bir başka ifade ile diğer sosyal değerlerin paylaşımına ilişkin sınırlar da siyasi güç tarafından çizilir.

Walzer siyasi gücün bir taraftan tiranlıkları engellemek üzere kullanılabileceği gibi, diğer taraftan kendisinin tiranlığa yol açabileceğine işaret etmektedir.²⁹⁴ Bu yüzden siyasi gücün kullanılmasının belirli bir ülkede belli zaman için bazı sınırlamalara tabi olması gerektiğini savunmaktadır.²⁹⁵ Bu sınırların genellikle özgürlükler temelinde belirleneceği düşünülmeyle birlikte güçlü eşitlikçi etkilere sahip olduğunun da unutulmaması gerektiğine işaret etmektedir. Bu sınırlar bir taraftan devlet gücünün kullanılmasına kısıtlama getirirken, diğer yandan da adalet alanları arasındaki çizgileri belirleyecektir. Walzer'a göre, sınırlı yönetim ilkesi bize kimin yöneteceği hakkında bir fikir vermez; bu bir kral olabileceği gibi, bir despot ya da kapitalist yürütme komitesi de olabilir. Çünkü siyasi güç bir kimsenin tekeline alabileceği ya da kendisi için rezerv edebileceği bir şey değildir. Bu gücü, en iyi kullanmayı kim biliyorsa ya da etkilerinden en çabuk etkilenecek olan kimlerse, onlar kullanmalıdır.²⁹⁶

Walzer, yukarıda özetlenmeye çalışılan türdeki adalet

²⁹³ Walzer (1983), s. 305.

²⁹⁴ Walzer (1983), s. 281.

²⁹⁵ Walzer buna "sınırlı güç kullanımı (*blocked uses of power*)" adını verir. Bkz. (1983), s.283.

²⁹⁶ Walzer (1983), s.284-285.

alanlarından birisine ilişkin paylaşım kriterinin başka bir adalet alanı için kullanılmasının tiranlık ve adaletsizliklere yol açacağını belirtmektedir.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan hareketle, her ne kadar başlangıçta adaletin rölatif bir değer olduğunu ileri sürmüşse de, Walzer'ın sosyal adalet teorisini rölatif olmayan iki biçimsel ilke üzerine inşa ettiği söylenebilir. Bunlardan ilki adaletin klasik tanımıdır: "herkese payına düşenin verilmesi." İkincisi ise kendisinin önerdiği bir ilkedir: "sosyal değerlerin dahili sebepler uyarınca dağıtılması." Bununla birlikte, Walzer'a göre bu iki temel ilke tarihsel olarak somutlaştırılmalı, içeriğe kavuşturulmalıdır. Çünkü, "paylaşımlar ancak belirli bir yerleşimde, belirli ortak amaç ve değerleri paylaşan bir insan topluluğuna nazarla adil veya gayri adil sayılır."²⁹⁷ "Bir toplum olmadan adil bir toplumdaki bahsedilemez."²⁹⁸ Üstelik bu toplum siyasal toplum olmalıdır. Walzer'a göre, bir taraftan eğer biz belirli bir toplum üyeliğini esas alarak yola çıkmazsak, ne sosyal değerlerden ne de paylaşılan anlamlardan bahsedebiliriz. Çünkü, bunların her ikisi de içerisinde üretildikleri sosyal dünyanın bir ürünüdür, yoksa tüm sosyal dünyaya ait değerler değildir. Diğer taraftan, eğer bir toplum siyasi olarak örgütlenmemişse, bu toplum hakkındaki sosyal adalet çalışmaları anlamsız çabalar olmanın ötesine gidemez. Çünkü, ancak bir devlet, adalet alanları arasındaki sınırları kontrol ve muhafaza edebilir.²⁹⁹

Walzer, tek başlarına alındığında, sosyal adalet

²⁹⁷ Bkz. Rosenblum (1984), s. 582-583.

²⁹⁸ Walzer (1983), s. 312.

²⁹⁹ Miller (1995), s. 4.

problemlerini çözmeye yönelen liberteryen (özgürlük-temelli), meritokratik (meziyet-temelli) ve sosyalist (ihtiyaç-temelli) çözüm önerilerini reddetmekle birlikte, bu yaklaşımların her birinin belirli bir adalet alanına uygulanmak bakımından elverişli olabileceğine de işaret eder. Örneğin, ekonomik adalet alanında serbest değişim ilkesi, uzmanlık veya profesyonel eğitim alanında meziyet (merit) ilkesi ve güvenlik ve refah alanında ihtiyaç ilkesi elverişli ilkeler olarak kabul edilebilir.³⁰⁰

Buradaki temel düşünce insanın spesifik yeteneklerine dayalı olarak, otonom adalet alanları sayesinde "kendisine düşeni alması" durumunda bir toplumun adil olacağıdır. Çünkü insanlar yaşamlarını anlamlı kılmak için sosyal değerler oluştururlar. Bu yüzden biz adaleti ancak onların yarattıkları varlıklara (sosyal değerlere) saygı göstermekle gerçekleştirebiliriz. İnsanlar, adaletsizlik ve tiranlıklar karşısında yarattıkları, elde ettikleri ve paylaştıkları sosyal değerlerin kendilerince önemli olan anlamları üzerinde ısrar etmek suretiyle direnebilmeli, karşı koyabilmelidir. Bunun anlamı, adaletin, paylaşılan bir sosyal hayatı oluşturan yer, onur, iş ve diğer tüm şeylerin farklı bir anlamı üzerine temellendiğidir. Bu anlamları ortadan kaldırmaya çalışmak her zaman için adaletsizlik anlamına gelecektir.³⁰¹

Walzer çoğulcu ve rölatif bir adalet teorisi oluşturduğunu ileri sürerken, tek bir genel ilkedен hareket etmektedir. Bu ilke şudur: Tüm sosyal değerler bu değerlerin spesifik anlamı uyarınca toplum üyeleri arasında paylaştırılma-

³⁰⁰ Bkz. Mullenix, L. (1984), "The Limits of Complex Equality", *Harvard Law Review*, Cilt 97, Sayı 7 içinde, s. 1805.

³⁰¹ Walzer (1983), s. 314.

lıdır. Bu varsayımın, kendi partikülarist yaklaşımı ile bir çelişki arz ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü, sosyal değerlerin anlamları ile adalet arasında böyle sıkı bir ilişkinin mevcut olduğuna ilişkin temel ilke rasyonel bir temele dayanmak zorundadır. Oysa Walzer'in sistemi içerisinde bu yönde yeterli bir gayretin bulunmadığını görüyoruz. Yani, Walzer, bu evrensel nitelikli ilke ile partikülarist adalet teorisinin nasıl bağdaştığına ilişkin doyurucu argüman üretememiştir.

Burada son olarak, Walzer'in adalet teorisinin özünü oluşturan kompleks eşitlik anlayışını özetlemek gerekmektedir. Basit eşitlik düşüncesinin (yani bir sosyal değer paylaşımına özgü adalet kriterinin diğer sosyal değerlerin dağıtımına için de geçerli olduğu yolundaki anlayışın) karşıtı olarak kompleks eşitlik düşüncesi, herhangi bir adalet alanında baskın olan sosyal değere ilişkin adalet kriterinin, diğer adalet alanlarındaki paylaşımı etkilememesi esasına dayanmaktadır. Yani, kendisinde bulunan vasıflar nedeniyle siyasi alanda bir göreve atanan ya da seçilen bir kimse, bunu kullanarak diğer alanlarda kendisine bir avantaj sağlamamalı, örneğin çocuğunu daha iyi okullara kaydetmek için bir öncelik hakkına sahip olmamalıdır.³⁰²

Walzer'in kompleks eşitlik olarak açıkladığı adalet teorisini, adalet kavramını belli toplumların tarihsel ve sosyolojik şartları çerçevesinde açıklama çabası dolayısıyla çağdaş toplumlara uygulanmak bakımından elverişli bir yaklaşım olarak değerlendirebilme imkanı vardır. Ancak ne var ki, Walzer, kendi ifadesi ile radikal biçimde yersel olan

³⁰² Walzer (1983), s. 19. Ayrıca bkz. Teuber, A. (1984), "Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality by Michael Walzer" (Review Article), *Political Theory*, Cilt 12, Sayı 1 içinde, s. 118.

adalet anlayışını aslında, adalet ilkelerinin paylaşılma konusu olan sosyal değerlerin anlamından çıkarılacağına ilişkin genel bir ilkeye dayandırmakla metodolojik bir çelişkiye düşmüş görünmektedir. Böyle bir ilişkinin mutlak bir nitelik taşıyıp-taşımadığı konusunda yeterli argüman üretemediği gibi, zaten kendisi de zaman zaman her adalet alanı için tek bir sosyal değer bulunmadığını, hatta belirlemiş olduğu adalet alanlarının metofirik olduğunu belirtmektedir.

Walzer'in teorisini çağdaş toplumlar bakımından yetersiz kılan asıl önemli eksiklik, onun, adaleti temelde, kültürel öğelerle etkileşim içerisinde anlamaya çalışırken, kültürel değerleri, aslında hiç de homojen bir yapı arz etmeyen siyasal toplumda paylaşılan değerler sistemine irca etmiş bulunmasıdır. Halbuki, biz biliyoruz ki, bugün hemen hiçbir çağdaş demokratik toplum, kültürel bakımdan homojenlik arz etmemekte, dolayısıyla, toplumun tüm üyeleri, sosyal değerlerin anlamları üzerinde ortak bir anlayışı paylaşmamaktadırlar. Bu da Parekh'in dediği gibi Walzer'ın yaklaşımının yersel olmaktan ziyade, *sınırlanmış-lokalize edilmiş evrensel bir nitelik (limited-localized universalism)* taşımasına yol açmaktadır.³⁰³

Aslında Walzer de bunun farkındadır. Ona göre de bugün dünyada, sayıları giderek artan pek çok siyasal toplumda, toplum üyeleri aynı duyarlılıklara sahip olmadıkları gibi aynı kültürel ve etik değerleri de paylaşmamaktadırlar. Bu türden paylaşımlar ancak daha küçük gruplar

³⁰³ Parekh, B. (1996) "The Politics of Multiculturalism", İngiltere'de Sussex Üniversitesinde Sosyal ve Siyasal Düşünceler (SPT) Seminerinde 16 Ekim 1996 da sunulmuş yayınlanmamış tebliğ, Brighton 1996.

yani tarihsel ve kültürel topluluklar içerisinde daha yoğundur, hatta bu hayatın bir gerçeğidir. Aslında bu kabulden, Walzer'inki gibi yersel niteliği ağır basan bir yaklaşım çerçevesinde mantıki bakımdan, bu küçük toplum ünitelerinin sosyal değerlerin paylaşımı konusundaki rolünün adalet ilkelerinin belirlenmesinde daha ön planda ele alınması gerekirdi. Oysa Walzer, bir takım pratik kaygı ve düşüncelerden hareketle, kendi başlangıç amacı ile bağdaşmayan bir biçimde, adalet ilkelerinin belirlenmesinde siyasal toplumu esas almıştır. Bu açıdan bakıldığında ise, çağdaş toplumlarda kültürel çoğulculuk dolayısıyla ortaya çıkan problemleri çözmeye elverişli bir yaklaşım geliştiremediği iddia edilebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

ÇOĞULCU TOPLUM,

ÇOĞULCU ADALET ANLAYIŞI

Buraya kadar, bir taraftan, adalet kavramının felsefi bir çabayla, epistemolojik açıdan teorik bir bilgi türü olarak anlaşılmasının, diğer taraftan da ontolojik anlamda ideal bir değer veya somut bir talep olarak, belirli tek bir ilke ya da ilkeler kümesi üzerinde temellendirilmesinin güçlüğü gösterilmeye çalışıldı. Ayrıca, sosyal ve siyasal felsefe tarihinde geliştirilmiş birbirinden farklı adalet teorileri genel çizgileriyle özetlenmek suretiyle, bunlardan birisinin benimsenmesinin hem adalete bir değerler sistemini yüklemek anlamına geleceğine, hem de belli tarihsel ve sosyolojik koşullar çerçevesinde, özellikle de çoğulcu toplum gerçeği karşısında bu teorilerin (genellikle temel bir değeri esas almaları ya da belli bir ideolojinin yansıması niteliğinde olmaları dolayısıyla) mevcut sorunları çözmek konusunda elverişsiz olduğuna işaret edildi.

Bir defa, hangi epistemolojik yöntemi (akılcı, deneyci ya da sezgiye dayalı bilgi yöntemleri) benimsersek benimselim, eğer belli bir zaman ve mekana özgü tarihsel ve sosyolojik gerçeklikleri ya da belirlediğimiz adalet ilkelerinin gerçekleşmesini beklediğimiz toplumlardaki insanların benimsedikleri etik değerleri ya da bunlardan herhangi birini göz ardı edersek gerçek bir topluma uygulanabilir ni-

telikte bir adalet anlayışı geliştiremeyiz. Çok kaba indirgelmelerle söylemek gerekirse, bunu şöyle de ifade edebiliriz. Eğer biz akılcı yöntemle bir adalet tanımına ulaşmak istersek, *idealize edilmiş insan* ve *yine idealize edilmiş toplum* gerçeği ile işe başlıyoruz demektir. Böylece bulduğumuz adalet kavramını reel insan ve reel topluma uygulamak istediğimizde, onlara ilişkin olarak başta göz ardı ettiğimiz gerçekliklerin yeni problemler olarak karşınıza çıkmasına da şaşmamak gerekir.¹ Adaleti deneyci yöntemle de kavramlaştıramayız. Çünkü adalet, özgürlük, demokrasi gibi soyut kavramlar nitelikleri gereği deney ve gözleme tabi tutulabilecek kavramlar değildir.² Bir davranışın ya da bunun sonucunda ortaya çıkacak durumun adil olup olmadığını anlayabilmek için bir savaşın, arkasında pek çok acı ve gözyaşı bırakarak bitmesini, bir uzlaşmazlığın şöyle ya da böyle sona ermesini bekleyemeyiz. Zaten bundan sonra belirlediğimiz adalet ilkelerinin yeni durumu nitelemekten ziyade eski duruma tepki niteliği taşıması ihtimali yüksek olacaktır. Sezgiye dayalı yöntemlerle adaletin gerçek bilgisine ulaşabilme imkanı da yoktur. Çünkü bu yöntemde bilgi öznesi ile bilgi nesnesinin aracısız bir ilişki kurması öngörülmektedir. Halbuki zaten adaletin böyle doğrudan algılamaya elverişli herkesçe kabul edilebilir somut bir görünümü yoktur.

¹ Bu konuda Berlin şöyle demektedir: "Hangi kültüre mensup olurlarsa olsunlar, bütün insanlarda temel bir "iyi ve kötü" duygusu vardır; fakat herhangi bir toplumun incelenmesi, her çözümün yeni ihtiyaç ve problemleri, yeni talepleri doğuran yeni bir durum yarattığını göstermektedir." Bkz. Berlin (1998), s. 101.

² Kant, I. (1983), *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Türü Metafizığe Prolegomena*, Çeviren: İ. Kuçuradi / Y. Örnek, Ankara 1983, (Orijinal eserin basım tarihi 1783'tür), s. 13

Bunun gibi ontolojik anlamda soyut bir ide olarak adaleti tanımlamanın ya da geleneksel bakışla belirli tek bir ilke veya ilişkili ilkeler üzerine inşa edilmiş (monist, tekçi) bir adalet kavrayışını geliştirmenin teorik bir değere sahip olsa da, çağdaş toplumlarda çözüm bekleyen aktüel sorunlara uygulanmak açısından elverişli bir yaklaşım olmayacağını da açıklamaya çalıştık.

Peki o halde biz bu noktada ne yapabiliriz? Yapabileceğimiz tek şey adaletin gerçekte ne anlama geldiğini anlamaya çalışmaktan ziyade ya da onu belli tek bir ideolojik çerçeve içerisinde değer yüklü bir anlayış olarak tanımlamak yerine, Aristoteles'in realist yaklaşımı ışığında, Berlin'in ahlaki çölcülüğü esas alan çözüm önerisini de dikkate alarak mevcut koşullar çerçevesinde çağdaş toplumlarda gerçekleşebilir (çatışan değerler arasında bir uzlaşma sağlayacak) nitelikteki adalet ilkelerinin neler olabileceğini araştırmaktan ibarettir.

Bu yüzden bu bölümde daha ziyade çoğulcu toplumlara özgü gerçekçi bir sosyal adalet anlayışını geliştirmeye çalışacağız. Yalnız burada, daha önceki açıklamalarımızın ışığında, sosyal adaleti, soyut adalet idesinin belli zaman-mekan koşulları çerçevesinde somutlaşmış bir görünümü olarak algıladığımızın gözden uzak tutulmaması gerekir.

Buradaki asıl sorunu, birden fazla kültürü, yani pek çok farklı yaşam biçimi ve etik anlayışı, içerisinde barındıran bir toplumda sosyal adaletin nasıl anlaşılması gerektiği sorunudur. Bundan sonraki bölümlerde öncelikle çokkültürlü toplum gerçeğini ve bundan dolayı ortaya çıkan sorunları tarihi ve sosyolojik bir bakışla belirledikten sonra, böyle bir toplumda sosyal adaleti nasıl anlamamız gerektiğine ilişkin teorik bir yaklaşım denemesinde buluna-

çağız.

ÇOĞULCU TOPLUMLARDA ADALET

Burada ilk olarak genel bir bakışla çoğulcu toplum gerçeğine, bu arada özel olarak da ülkemizin kendine özgü çoğulculuk gerçeğine göz attıktan sonra, böyle toplumlarda sosyal adaletin hangi alanlarda nasıl anlaşılması gerektiği ve bu alanlara özgü sosyal adalet ilkelerinin neler olması gerektiği üzerinde durulacaktır.

Çoğulcu toplum denildiğinde ne anlaşılacak gerekmektedir? Her şeyden önce, bizim ele aldığımız anlamda, bu sorunun siyasal ya da felsefi nitelikte bir sorun olmadığı altı çizilmelidir. Buradaki araştırmamız sosyal gerçekliği anlamaya yönelik bulunduğu için de soru daha ziyade tarihsel ve sosyolojik nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla soruyu cevaplarken, siyasal sisteme ilişkin kaygıların geçici olarak bir kenara bırakılması ve ayrıca felsefi anlamda çoğulculuk (moral or ethical pluralism) tartışmalarının dışında bir yaklaşım tercih edilmesi daha objektif bir sonuca ulaşmak bakımından yerinde olacaktır.

Yani burada öncelikle gerçek çoğulculuğu ('actual pluralism'³ veya 'cultural pluralism'⁴) ortaya koymak, daha

3 Gerçek çoğulculuk (actual pluralism) kavramı birden çok birbiriyle çatışan değerler sistemini (ideolojik, ahlaki, dini veya felsefi düşünceler.= conceptions of the good) ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bkz. Newey, G. (1996), "Metaphysics Postponed: liberalism, pluralism, and neutrality" İngiltere'de, Sussex Üniversitesi Sosyal ve Siyasal Düşünceler (SPT) Seminerinde sunulan yayınlanmamış tebliğ, Brighton 1996, s. 13

4 Kültürel çoğulculuk (cultural pluralism) gerçek çoğulculuğu da içeren daha geniş çerçeveli bir kavram olarak kullanılmakta ve farklı kültürlere mensup insan topluluklarının bir arada yaşamasını ifade etmektedir.

sonrasında ise bunun yol açtığı problemlerin çözümü için hangi adalet ilkelerinin geliştirilebileceğini tartışmak gerekmektedir.

ÇOĞULCU TOPLUM GERÇEĞİ

Bir toplumun çoğulcu bir toplum olduğunu söylerken biz gerçekte ne kastediyoruz? Aslında tarihsel ve sosyolojik açıdan bakıldığında bu soruya cevap vermek çok da zor değildir. Çoğulcu toplum, esas itibarıyla, birden fazla kültürü içerisinde barındıran toplum olarak tanımlanabilir. Asıl zorluk kültür kavramının tanımlanmasında ortaya çıkmaktadır.

Kültür Kavramı

Wallerstein, bu kavramın belki de sosyal bilimlerde kullanılan en geniş kavram olduğunu ileri sürmektedir. Bunu açıklarken, sosyal bilimlerin dünya görüşlerine temel taşı yapılan, antropologlarca ortaya konulmuş bulunan insanın tanımına ilişkin bir ön kabulden hareket etmektedir. Buna göre, her insanı üç farklı şekilde tanımlamak mümkündür. İlkinde herkes herkesle aynı insani karakter özelliklerini (insanın evrensel özellikleri = universal characteristics of the species) paylaşmaktadır. İkincisinde herkes sadece bir grup insanla aynı özellikleri (insanı belli bir grup üyesi olarak tanımlayan özellikler) paylaşmaktadır. Üçüncüsünde ise herkesin başka hiç kimse ile paylaşmadığı bazı özellikleri (mizaç = idiosyncratic characteristics) vardır. İşte biz, insanın evrensel olan ve mizaca ilişkin özellikleri dışındaki davranış, değer ve inanç gibi özellikleri hakkında konuşurken genellikle *kültür* terimine başvururuz. Bu kullanımda her grup kendine özgü bir kültüre sahiptir. Emin olduğumuz şey çağdaş toplumlarda, her bireyin, dil, tarih,

ırk, sınıf, cinsiyet, din, milliyet gibi unsurlar tarafından belirlenen bir veya birden çok gruba üye olduğudur.⁵

Gerçekten de kültür kavramını tanımlamak ilk bakışta görüldüğü kadar kolay değildir. İlk kullanılmaya başlandığı zamanlarda, belli bir grup insana özgü olarak hem sosyal hayatın maddi yanını (gelenek, görenek ve kurumlar gibi) hem de manevi yanını (bilgi, düşünce, inanç ve değerler gibi) kapsayan bir anlama sahip olmak üzere, yani toptancı bir anlamda kullanıldığını görüyoruz.⁶

Kültür kavramının böyle anlaşılmasını tarili ve sosyolojik bir yaklaşımla açıklamak kolaydır. Çünkü bilindiği gibi tarihin ilk dönemlerinde, dünyanın çok çeşitli yörelerinde birbirinden oldukça bağımsız bir şekilde çok farklı medeniyet ve kültürler doğup, gelişmiştir. Bundan birkaç yüzyıl öncesine gelinceye kadar bu medeniyetler arasındaki karşılıklı ilişki ve etkileşimin de oldukça marjinal düzeyde kaldığını söylemek mümkündür. İşte bu yüzden, bu dönem içerisinde dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan insan gruplarınca oluşturulmuş, gelenek, görenekler, yaşam tarzları, toplumsal kurumlar, ahlak ve hukuk normları ve hatta inanç sistemleri (dini inanışlar) kaçınılmaz olarak kendine özgü bir yapıda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla hak, hukuk, adalet hakkındaki düşünceler de bu farklı kültürler içerisinde farklı anlamlar kazanmıştır.

Farklı medeniyetler ve kültürler arasındaki ilk büyük etkileşimin sömürgecilik dönemi ile başladığını söylemek

⁵ Wallerstein, I. (1990), "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System" *Theory, Culture & Society*, Cilt 7, s. 31

⁶ Taylor, B.K. (1979), "Culture: Whence, Whither and Why?" Alcock, A.E/ Taylor, B.K/ Welton, J.M. (Editör), *The Future of Cultural Minorities*, London 1979 içinde, s. 9

yanlış olmaz. Gerçekten de bu dönemde kültürleri birbirinden ayrı tutan setlerin yavaş yavaş yıkılmaya başladığını görüyoruz. Özellikle Batılı sömürgecilerin, sömürdükleri toplum üyeleri üzerinde, onların kültürlerini değiştirmek yönünde ciddi bir baskı kurmuş olduklarını söyleyebiliriz. Sömürgecilik dönemi sırasında kültürler arası ilişki ve etkileşimler sadece sömürgeci toplumun kültürü ile sömürge toplumun kültürü arasında değil, bu vesileyle kurulan, dünya çapındaki ekonomik ilişkiler ağı sayesinde, diğer başka kültürler arasında da söz konusu olmuştur. Kurulan bu ekonomik ilişkiler ağı, yeni kurulan endüstriyel alanlarda çalışmak ya da başka tür ticari etkinliklerde bulunmak üzere insanları göç etmeye teşvik etmiştir. Örneğin, çok sayıda Avrupalı müteşebbis ve maceracı Amerika ve Avusturalya kıtalarına akın etmişlerdir. Hem sömürgecilik hareketleri hem de ekonomik ve ticari amaçlı göçler, gidilen topraklarda yaşayan insanlar ve onların yaşam biçimleri üzerinde oldukça yıkıcı etkiler yapmıştır. Kabileler halinde yaşayan yerli halk, zamanla bir araya gelerek örgütlenmeye ve kendi vatan toprakları ve tabii kaynaklarının kullanımı konusunda sömürgecilerle ve işgalcilerle savaşılmaya başlamıştır. Bütün bu mücadelelerden sonra II. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda sömürge toplumlarının bir kısmı bağımsızlıklarını kazandıysa da, sınırlar sömürgecilerin siyasi ve ekonomik çıkarlarına uygun düşecek şekilde, orada yaşayan insanların etnik kimliği, kültürü dikkate alınmaksızın çizildiği için artık homojen bir kabile toplumundan, dolayısıyla tek bir kültürden bahsetmek imkanı kalmamıştır.

Sömürgecilik döneminin oluşturduğu kültürler arasındaki diğer bir etkileşim türü Afrika kıtasından Amerika ve Avrupa kıtalarına köle ticareti yapılması suretiyle ortaya çıkmıştır. Bazı toplumlarda, köle işçilerin neslinden gelenler, netice itibarıyla egemen kültürün bir unsuru haline ge-

tirilmeye çalışılır ve bunda başarılı olunurken, bazı toplumlarda ise bu süreç etnik isyanlara, toplu katliam ve soykırıma varan çatışmalara dönüşmüştür. Yine sömürgecilik döneminde insan hak ve özgürlükleri bakımından da etnik ve kültürel gruplar arasında bir ayrım gözetilmiş, sömürgeciler ile yerliler arasında, efendiler ile köleler arasında, birincilerin lehine hak ve imtiyazlar tesis edecek bir hak ve özgürlük anlayışı geliştirilmiştir.⁷

Bütün bu tarihi ve sosyolojik olayları, çağımızda yaşanan çok-kültürlü toplum gerçeğinin anlaşılması ve bu toplumlarda zaman zaman iç savaflara varan genel olarak "kültürler arası çatışma" olarak nitelenebilecek, etnik ve dini kimlikler nedeniyle yaşanan çatışmalara yol açan sürecin ilk önemli halkaları olarak yorumlamak mümkündür.

Bu kısa tarihsel arka plan bilgilerinden sonra *kültür* kavramına geri dönersek, genel anlamda kültürü, "tüm bir yaşam biçimi, düşünce ve inanç sistemi" olarak tanımlayabiliriz. Dil, din, ırk, tarih gibi unsurların birbirinden belirgin çizgilerle ayırdığı farklı insan gruplarının gelenek-görenekten başlayıp, siyasal sistemlerinden, hukuk, ekonomi ve eğitim sistemlerine, edebiyattan sanata, boş zamanları değerlendirme alışkanlığından, dinsel törenlere varıncaya kadar pek çok alanda kendilerine özgü davranış modelleri, gelenek ve sosyal kurulumlar geliştirmesini kültür kavramı içerisinde değerlendirebiliriz. Böyle anlaşıldığında kültür, toplumdaki birey ve grupların birbirlerine karşı tutum ve davranışları ile karşılıklı ilişkilerini etkileyen en önemli faktör olarak anlaşılmak gerekmektedir. Özetle, kültür bireylerin dışında, insan topluluklarının da sanki tek bir

⁷ Gurr, T.R. / Harff, B. (1994), *Ethnic Conflicts in World Politics*, Oxford 1994, s. 15-18

organizma gibi davranmasını sağlayan ortak bir yaşam tarzı belirleyen önemli bir faktör olarak karşınıza çıkmaktadır. Bu bakımdan, aileye bakış, cinsiyete ilişkin değer yargıları, doğumdan ölüme varıncaya kadar pek çok olay karşısında tavır alışlar, kutlamalar, yeme, içme, yıkanma, giyim-kuşam tarzları, barınma alışkanlıkları, insanlar arası ilişki biçimleri ve diğer pek çok özel ve kamusal yaşama ilişkin tavır ve davranışlar kültür tarafından belirlenmekte ve farklı insan topluluklarında farklı biçimde ortaya çıkmaktadır.⁸

Ancak kültür teriminin kullanımı bununla sınırlı değildir. Yukarıda belirtilen dil, din, ırk gibi unsurlarla değil, ama cinsel tercihleri, cinsiyetleri, sosyal sınıf ve statüleri ile kendilerini toplumda yaşayan diğer insanlardan ayrı olarak tanımlayan ya da toplumdan dışlandıklarını düşünen grupların yaşam tarzları ve felsefelerini anlatmak üzere de zaman zaman kültür terimine başvurulur. Bu anlamda bir eşcinsel (gey veya lezbiyen) kültüründen söz edilebileceği gibi, bir işçi sınıfı veya kadın kültüründen, bir bürokratik kültürden de söz edilebilir. Bu kültürün en dar anlamıdır. Diğer yandan kültürü, yine etnik farklılıklara bakılmaksızın benzer sosyolojik ve tarihsel aşamalardan geçmiş geniş bir insan grubunu ifade etmek üzere kullanmak da mümkündür. Örneğin, "feodal, tarıma dayalı ve teokratik dünyayla karşıtlık içinde, modern, kentsel, seküler, endüstriyel me-

⁸ Taylor kültürü üç temel kategoride ele almaktadır: 1) *Sosyal organizasyon*: Belirli bir insan topluluğunun kendisini farklı tür gruplar biçiminde organize etme ve faaliyetlerini gelenekler ve kurumlar biçiminde ortaya koyma biçimi; 2) *Teknoloji*: Kültürün maddi ürünleri, teknik ve sanata ilişkin kültür yapıtları; 3) *İdeolojik Sistemler*: Bilgi, inanç, değer ve belirleyici semboller (bayrak ve milli marş gibi). Taylor (1979), s. 19

deniyeti" paylaştan Batılı demokratik ülkelerin ortak bir kültüre sahip oldukları belirtilebilir.⁹

Kymlicka, bu son iki kullanımın kültür kavramının İngilizce sözlüklerde verilen kelime anlamından kaynaklandığını, çünkü sözlüklerde etniklik kavramının tanım dışında tutulduğunu belirtiyor. *Oxford English Dictionary*'de kültür ya bir grubun gelenekleri ya da bir halkın medeniyeti olarak tanımlanmıştır. *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*'ne baktığımızda, kültür teriminin bizim dilimizde de benzer şekilde tanımlandığını görüyoruz: Verilen pek çok tanımdan ikisi şöyledir: "Tarihi, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü" ve "Bir topluma veya halk topluluğuna özgü düşünce ve sanat eserlerinin bütünü."¹⁰ Her iki sözlükte de gerçekten kültür terimi, ya bir insan grubunun ürettiği değerler, onun gelenekleri olarak ya da bir milletin, bir halkın medeniyeti, bu medeniyetin ürünleri olarak anlaşılmaktadır.

Eğer kültürü, sadece bir grubun gelenekleri olarak anlarsak, o zaman tüm modern toplumlarda her türlü sosyal hareket veya gönüllü birlikteliğin bir kültürü olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu anlamda İzlanda gibi etnik bakımdan dünyanın en homojen devleti bile çokkültürlü olarak tanımlanabilecektir. Diğer taraftan, eğer kültürü bir halkın medeniyeti olarak anlarsak, bu sefer de neredeyse

⁹ Kymlicka, W. (1998), *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çeviren: A. Yılmaz, İstanbul 1998, s. 48

¹⁰ Türk Dil Kurumu (1988), *Türkçe Sözlük*, 2. Cilt, Ankara 1988, s. 947.

tüm modern toplumların aynı kültürü paylaştığını söylemek gerekecektir. Çünkü bu anlamda bir kültür tanımı esas alındığında, İsviçre gibi belki de dünyanın en çokuluslu ve Avusturya gibi çok etnikli ülkeler bile, “çeşitli ulusal ve etnik grupların tümü aynı modern, endüstrileşmiş sosyal hayat biçimini paylaş[tıkları]”¹¹ sürece çokkültürlü olmayacaktır.”¹²

Haklı olarak bu saptamaları yaptıktan sonra Kymlicka, kendisinin kültürü, halk ya da millet kavramlarının eş anlamlısı olarak kullanmayı tercih ettiğini belirtmektedir. Yani, Kymlicka kültür dediğinde “kurumsal bakımdan az çok tam, belli bir toprak parçası ya da yurttta yaşayan, ayrı bir dili veya tarihi paylaşan, soy bağları olan” insan topluluğuna özgü bütünsel bir hayat tarzını, yaşam biçimini ifade etmek istemektedir.¹³ Bu bizce de doğru bir yaklaşım tarzıdır. Zaten tarihsel ve sosyolojik veriler de böyle bir yaklaşımı destekler niteliktedir.

Şimdi kültürü, belli unsurlarla (ırk, dil, din, tarih ve coğrafya gibi) birbirinden kesin çizgilerle ayrılabilir insan gruplarına (özellikle etnik veya ulusal gruplar) özgü bir yaşam biçimi olarak tanımladığımızda, çoğulcu ya da çokkültürlü toplum dediğimizde, kendisini belirtilen bu unsurlardan biri veya birkaçı ile tanımlayan birden çok kültürel grubun bir arada bulunduğu bir toplumdur, yani bir-

¹¹ Çeviri metinde burada “paylaşmadıkları” denilmekle birlikte, orijinal metinde “paylaştıkları” ifade edilmek istenmektedir. Zaten cümlelerin mantıki kurgusu da böyle olmasını gerektirmektedir. Karşılaştırmak için bkz. Kymlicka, W. (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995, s. 18.

¹² Kymlicka (1998), s. 48-49

¹³ Kymlicka (1998), s. 49

den çok kültürel yaşantının yan yana birlikte sürdürüldüğü bir siyasal birliktelikten söz ediyoruz demektir.¹⁴ Böyle bir toplumda farklı kültüre mensup grup üyeleri arasında bireysel ve sosyal yaşama dair önemli anlayış farklılıkları ve çok farklı ilişki biçimlerinin mevcut olacağını, hatta bunların bir kısmının sosyal hayatın pek çok alanında belli çatışmalara konu olacağını kabul etmek gerekmektedir.

Dünya’da Kültürel Çoğulculuk Olgusu

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, çoğulcu toplum dediğimizde, klasik çoğulculuk kavramından bahsetmediğimiz açıktır. Bizim buradaki kastımız çok-

¹⁴ Biz kültürel çoğulculuğu tanımlarken çokkültürlülük ya da çokkültürcülük gibi kavramları kullanmaktan özenle kaçındık. Bunun şimdi burada açıklamayı gereksiz gördüğümüz birkaç nedeni var. Bununla birlikte, bu kavramlarla ilgili olarak Yürüşen’in burada değinilmeden geçilmemesi gereken bir çalışmasının mevcut olduğunu belirtmek gerekir. Genel fikri yapısı itibarıyla çokkültürlülüğün, grup kimliklerine dayalı olarak tanımlanmasına eleştirel bir yaklaşım olarak kaleme aldığı kitabında Yürüşen çokkültürlülük ve çokkültürcülüğü iki farklı kavram olarak şöyle tanımlar: “*Çokkültürlülük, bir toplumda kültürel bakımdan anlamlı farklılıklar gösteren sosyolojik kategorilerin bulunması durumudur. Buna karşılık, çokkültürcülük, toplumsal çeşitliliğin belli biçimlerinin (kolektif kimliklerin) kamu alanına siyasi araçlar kullanılarak yansıtılmasını esas alan bir değerler ve uygulamalar bütünüdür ifade etmektedir.*” Yürüşen, M. (1988), *Çeşitlilikten Özgürlüğe*, Ankara 1998, s. 107. Her ne kadar çeşitlilik kavramı ile ifade etmiş olsa da Yürüşen de aslında bizim burada açıklamaya çalıştığımız anlamda bir kültürel bir çoğulculuktan bahsetmektedir. Endişesi bu anlayışın bireysel özgürlüklerin grup kimliği kisvesi altında yok edileceğine ilişkin bulunmaktadır. Daha sonraki bölümlerde ayrıntılı biçimde açıklanacağı üzere, biz bu görüşe katılmadığımız gibi, tam da tersine kültürel çoğulcuğu nazara alacak teorik çaba ve politikaların bireysel özgürlükleri daha da genişletebileceğine inanıyoruz.

kültürlü, birden çok ulusal ya da etnik kültürü bünyesinde barındıran siyasal toplum, yani çağdaş devletlerdir. Çağdaş devletlerdir diyoruz, çünkü bugün artık özellikle demokratik devletlerden hiç biri kültürel bakımdan homojen bir toplum yapısına sahip bulunmamaktadır.

Gerçekten de son yüz yıl içerisinde, yukarıda ana hatlarıyla çizilen kültürlerin kaynaşması trendinin artarak sürdüğünü, sanayi devrimi sonrasında fakir ülkelere, sanayileşen zengin ülkelere doğru ve II. Dünya savaşı sırasında ve sonrasında zulümden kaçmak amaçlı olarak ve ayrıca misafir işçi statüsünde yoğun bir göç yaşandığını biliyoruz. Bu yüzden, bugün globalleşen dünyada neredeyse tek kültürlü, kültürel bakımdan homojen bir insan topluluğundan müteşekkil bir siyasal toplumun kalmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık* isimli kitabının hemen başında bu gerçeği, yani bugün çoğu ülkenin çokkültürlü bir yapıya sahip olduğunu vurguladıktan sonra, günümüz Dünyasında 184 devletin tahminen 600 yaşayan dil grubu ve 5000 etnik gruptan oluştuğu tespitini yapmaktadır.¹⁵

Durum böyle olunca aynı toplum içerisinde farklı kültürlerin bir arada bulunmasının ortaya çıkardığı bazı sorunlarla karşılaşılması da kaçınılmazdır. Bunun bir göstergesi ise, bu tür ülkelerin pek çoğunda yaşanan etnik ve dini nitelikteki çatışmalardır. Bu çatışmalar çok farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bir ülkedeki azınlık kültüre mensup gruplardan bazıları, özellikle ülkeleri işgal edilmiş olanlar, kaybettikleri bağımsızlıklarını yeniden kazanmayı isterken, bazıları, özellikle sömürgeye maruz kalan top-

¹⁵ Kymlicka (1998), s. 25

lumlardaki yerli halklar, topraklarını geri istemektedirler. Gelişmiş toplumlarda yaşayan misafir işçiler ve köle olarak getirilenlerin torunları ise kendilerini diğer toplum üyeleri ile eşit görmeyi istemekte yani çoğunluk ile aynı hak ve özgürlüklere sahip olmayı talep etmektedirler.¹⁶

Gurr tarafından yürütülen ampirik bir çalışmanın sonuçlarına göre, 1990'lı yılların başlarında dünyanın çeşitli yerlerinde etnik çatışmaların ortaya çıkardığı yirmi iki sıcak savaş yaşanmıştır. Bu çalışmaya göre, 1993 itibarıyla, Dünyada, çoğu ayrımcılığın ve ayrılıkçı politikaların hedefi olmuş ve bu yüzden örgütlenerek kendi topluluksal¹⁷ (communal) çıkarları ve kimliklerini muhafaza etmek ve savunmak amacıyla aktif siyasi tavır almış bulunan 233 ulusal grup ve etnik azınlık bulunmaktadır.¹⁸ Bu gruplardan yüzde sekseni ya ekonomik ayrımcılık (147 grup) ya da siyasi ayrımcılığın (168 grup) ortaya koyduğu olumsuz sonuçları yaşamaktadır. Bu gruplardan bazıları bir ölçüde diğerlerine göre daha avantajlı bir konuma sahip olsa da, ço-

¹⁶ Gurr / Harff (1994), s. 18

¹⁷ İngilizce *community* tabiri Türkçe'ye zaman zaman *cemaat* olarak çevrilmekte, *communal* için ise *cemaatsel* karşılığı kullanılmaktadır. Bizim kültürümüzde *cemaat* denildiğinde genellikle dini nitelikteki topluluklar anlaşıldığı için, böyle bir tercih yanlış anlamalara açık bulunmaktadır. Çünkü İngilizce'de *community* denildiğinde sadece dini cemaatler kastedilmemekte, onları da içermekle birlikte her türlü etnik, dini, dilsel, sosyolojik ya da tarihsel unsurlarla diğerlerinden ayrılan insan topluluklarının tümü ifade edilmek istenmektedir. Dolayısıyla biz *community* tabiri karşılığı olarak mümkün olduğunca *topluluk*, *insan topluluğu* tabirini kullanmayı tercih edeceğiz. Ancak dini topluluklardan bahsetmek gerektiğinde *cemaat*, etnik topluluklardan bahsetmek gerektiğinde ise etnik topluluğun ismini (örneğin, Çeçenler) zaman zaman aynı anlama gelmek üzere kullanacağız.

¹⁸ Gurr / Harff (1994), s. 6

ğunun içinde yaşadıkları ülkedeki çoğunluk grup ile karşılaştırıldığında, ekonomik bakımdan fakir oldukları ve siyasi bakımdan yeterince temsil edilemedikleri görülmektedir.¹⁹

Bu gruplardan hemen hepsi önce barışçı siyasi protestolarla tepki ve taleplerini ortaya koymuşlar, daha sonra bu tepkilerden bir kısmı isyan hareketleri ve terörist faaliyetlere dönüşmüştür. 1990'ların başı itibarıyla bu çatışmaların en önemli aktörleri olarak Kuzey İrlanda Katolikleri, Doğu Timor halkı, Filistinliler ve Güney Sudanlılar gösterilmektedir. Bu tür çatışmaların, herhangi başka tür ulusal, bölgesel ya da uluslararası çatışmadan daha çok acı ve can kaybına yol açtığı da ifade edilmektedir. Daha yakın zamanlarda Bosna Hersek'te ve Çeçenistan'da yaşananları da bunlara ilave etmek mümkündür. II. Dünya Savaşından beri yaşanan bu tür etnik çatışmalar, kitlesel öldürmelere olduğu gibi, büyük çapta kitlesel göçlere de yol açmıştır. 1993 yılı başlarında Dünyadaki 42 milyon göçmenden yüzde 63'ünün baskı ve etnopolitik çatışmalar dolayısıyla yer değiştirdikleri bilinmektedir.²⁰

Bütün bu gelişmeler dolayısıyla, Kymlicka bu yüzyılın "göç yüzyılı" (the age of migration) olarak adlandırılabilirceğini ifade etmektedir. Çünkü bu yüzyıl içerisinde muazzam sayıda insan, bütün ülkelerin çok etnikli bir görünüm almasına yol açacak biçimde sınırları geçmiştir. Kymlicka, bu yüzyılı ayrıca milliyetçilik yüzyılı (the age of nationalism) olarak görmek gerektiğini de vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, bu yüzyıl içerisinde tüm dünyada, her

¹⁹ Gurr / Harff (1994), s. 6

²⁰ Gurr / Harff (1994), s. 6-7

zaman olduğundan daha çok millet silaha sarılmış ve ulusal kimliklerini kazanmış ya da kazanma mücadelesi yapmıştır. Özellikle soğuk savaş sonrasında, etnik ve milli grupların talepleri, hem ulusal hem de uluslararası politik hayatın merkezine yerleşmiştir.²¹ Bilindiği gibi, Doğu Bloku ülkelerinin çözülmesiyle, farklı kültürel kimliklere sahip toplulukların ya bağımsızlıklarını kazandığını ya da bu yönde ciddi bir çaba içerisinde bulunduklarını görüyoruz. Bunun en yakın örnekleri Bosna Hersek, Kosova ve en son ve canlı örneği ise Çeçenistan'da yaşananlardır.

Bu grupları harekete geçiren şey kendilerine karşı uygulanan adaletsizlikler, hoşgörüsüzlük ve bunların doğurduğu kindir. Dolayısıyla bu grupların, hak ve adalet arayışları sırasında, adaleti gerçekleştirmek arzusunun yanı sıra öç alma, bir bedel ödetme psikolojisi de etken olacağından, haklarını ve güçlerini kötüye kullanma potansiyeli çok yüksektir. Bu bağlamda, yani, milliyet ve etnik farklılıklar, ırk ayrımı, din kısımları, etnik temizlik ve soykırımlar adına yapılan adaletsizliklerin en yakın örnekleri olarak Yugoslavya ve Ruanda'yı göstermek mümkündür.²² Özetle söylemek gerekirse, silahlı çatışmaya varan etnik ve ulusal farklılıklar sorununu geleneksel yöntemlere başvurmak suretiyle adalete uygun bir çözüme kavuşturabilmek ihtimali oldukça zayıf bulunmaktadır.

Bütün bu kültürel ve etnik çatışmalardan başka da, Kymlicka'nın ülkesi Kanada'da Quebec milliyetçiliği sorununu, aynı boyutta olmasa da, Fransa'nın Müslüman azınlık ile, Almanya'nın yabancı işçiler ile yaşadığı sorunları da

²¹ Kymlicka (1998), s. 292

²² Kymlicka (1998), s. 292-293.

çokkültürlü ülkelerin karşı karşıya kaldığı, çözmek için çareler aradığı sorunlara örnek gösterebiliriz.²³

Bu tür problemlerin çözümü için tarih boyunca birkaç farklı yaklaşımın belirlendiğini görüyoruz. Bunlardan, demokratik ülkelerde en yaygın olarak kullanılan politika asimilasyon politikası olmuş, totaliter devletler ise daha ziyade sindirmeci bir yaklaşım sergilemişlerdir. Ancak uygulanan politika hangisi olursa olsun, sorunu çözmediğini ve fakat belki belli bir süre dondurduğunu yakın tarihimizdeki gelişmeler bize göstermiştir.

Türkiye’de Çoğulculuk Gerçekliği

Tarihsel ve sosyolojik veriler açısından ülkemiz gerçekliğine bakıldığında durum biraz daha farklıdır. Ülkemiz, II Dünya Savaşı öncesi yaşanan göç dalgasından çok fazla etkilenmemiş olmakla birlikte, gerek Nazi zulmünden kaçan Musevilere kucak açmak suretiyle, gerekse sanayisi gelişmiş Batılı ülkelere (özellikle Batı Almanya’ya) misafir işçiler göndermek suretiyle kültürel hareketlilikten payını almıştır. Bundan daha önemlisi, tarihsel bakımdan Osmanlı devletinin pek çok kültürü içinde barındıran bir toplumsal yapıya sahip olması dolayısıyla zaten çoğulcu bir toplum

²³ Almanya’da 15 dilde yayınlanan ve 200 ülkede okunan popüler “politika, kültür, ekonomi ve bilim dergisi” *Deutschland* son sayısında “Göçmenlik” ana başlığı ile bu konuyu ele almış bulunmaktadır. Dergide, akademisyenlerden, politikacılara ülkedeki yabancılar soruna ilişkin “Almanya’da göçmenlik, Kimlik, Bütünleşme, Kültürlerarası toplum” alt başlıklarında özetlenebilecek analizler ve çözüm önerileri yer almaktadır. Bkz., *Deutschland*, Sayı 6, Aralık, Ocak 2000 (2001).

gelenegine sahip bir ülkedir.²⁴

Ancak ülkemizdeki azınlık sorunlarına yine de diğer ülkelerdeki azınlıklar sorunundan farklı (iyimser bir nazarla) bakılması gerekmektedir. Çünkü, ülkemizde yaşayan bazı azınlıklarla, çoğunluğa mensup olanlar arasında ırk, din ve dil farkları olmakla birlikte, bunların ortak bir coğrafyada tarihi bir geçmişi paylaşarak uzun yıllardır birlikte yaşamalarının getirdiği ortak bir kültürün olduğundan da söz edilebilir. Ancak yine de bu iyimserliği, mevcut farklı kültürlerin tam olarak kaynaştığı, alt kültürlerin bir üst kültür içerisinde eriyip yok olduğu, dolayısıyla ülkemizde bir kültür çatışmasından söz edilmesine imkan bulunmadığı noktasına götürmemek gerekir. Yani, kültürler arası kaynaşmayı, azınlık sorununun görmezlikten gelinmesi, kültürel hakların gözardı edilmesi vesilesi saymamalıdır. Çünkü, hemen hemen bir neslin değişmesi demek olan yetmiş yılı aşan baskıcı bir tektipleştirme politikasına rağmen, Sovyetler Birliği deneyimi göstermiştir ki, farklı kültürlerin bütünüyle birbirinin içinde erimesi, yok olması mümkün değildir.

Bir ülkede farklı kültürlerin yaşadığı gerçeğini kabul etmek başka, bunun bir sorun teşkil ettiğini ya da ülke bütünlüğüne yönelik bir tehdit olduğunu düşünmek başka bir şeydir. Her ne kadar bu ikisi birbirine bağlıymış gibi gö-

²⁴ Türkiye’de 47 farklı etnik grubun yaşadığı iddia edilmektedir. Bkz., Andrews, P. A. (1992), *Türkiye’de Etnik Gruplar*, Çeviren: M. Küpüşoğlu, İstanbul 1992. (Ancak bu kitapta, araştırmanın nasıl yapıldığına ilişkin yeterli bilgi verilmediği ve hatta Türkçe baskının Önsöz’ünde “derlenen bilgilerin bir kısmı[nın] epeyce hatalı ve eksik” olduğu açıkça belirtildiği için, kitapta ele alınan etnik grupların nitelik ve niceliğinin ihtiyatla karşılanması gerektiğini düşünüyoruz.)

rünse de, daha sonraki bölümlerde yeri geldikçe ayrıntılı olarak tartışılacağı gibi, kültürel çoğulculuktan ya da kültürel bakımdan çoğulculuktan bahsetmek aslında sadece tarihsel ve sosyolojik bir olguya işaret etmekten öte bir anlama sahip değildir. Sosyal adalet bakımından önemli olan bu farklılıkların ülke vatandaşlarının bazılarının avantajına bazılarının zararına olacak politikalar üretilmesine gerekçe yapılmamasıdır. Daha da önemlisi, eğer varsa, bu konudaki rahatsızlıklar dinlenmeli, varolan ve doğabilecek sorunlar demokratik işleyiş çerçevesinde barışçı yollardan çözülmeye çalışılmalıdır.

Daha düne kadar, katı bir ulus-devlet anlayışı çerçevesinde, farklı kültürel (özellikle etnik) grupların varlığını kabul etmeye yanaşmayan Türkiye, Avrupa Birliğine adaylık süreci ile birlikte önce azınlıklar sorunu olarak, şimdi de kültürel çoğulculuk çerçevesinde bu konuyu hem politik arenada hem de akademik düzeyde ciddi biçimde ele almaya başlamıştır. Çünkü, temel insan hakları konusunda iyileştirmeler yapılması talepleri yanı sıra, ülkede yaşayan azınlıklara bazı kültürel hakların sağlanması (kendi dillerinde TV ve radyo yayını, anadilde eğitim) Avrupa Birliği'ne üyeliğin önşartı haline getirilmiş bulunmaktadır. Bu süreçte, bugün artık Türkiyede'ki azınlıklar sorunu, yüksek sesle hem politik ve akademik platformlarda hem de sivil toplum bazında ve medyada tartışılmaya başlanmış, güncel bir sorun haline gelmiş bulunmaktadır. Avrupa topluluğu üyeliğine adaylığımızın onaylandığı günlerde bu tartışmanın gündeme gelmiş olması düşündürücü olmakla birlikte, yine de tarihsel ve sosyolojik bir gerçeğe işaret etmesi ve aynı zamanda, bugüne kadar seslerini duyurmakta yetersiz kalmış olan farklı etnik kimliklere sahip vatandaşlarımızın seslerinin duyulmasına imkan sağlaması bakımından olumlu olarak yorumlanmalıdır. Bu çerçevede, zamanın, di-

şışleri Bakanının "herkesin kendi dilinde TV ve radyo yayını yapabileceğine" ilişkin beyanları ve bu konuda gerekli hukuki düzenlemelerin yapılacağına ilişkin demeçler, artık ülkemizde kültürel anlamda bir çoğulculuğun resmen kabul edildiğini ve buna yönelik politikalar üretilmeye başlandığını göstermektedir.

Hiç şüphesiz, kültürel bakımdan çoğulcu bir yapıya sahip olan her siyasal toplum aynı türden sorunlarla karşılaşmaz. Dolayısıyla çözüm arayacağı sorunlar da birbirinden farklı olacaktır. Yukarıda da değinildiği üzere aslında bizim ülkemiz bu bakımdan oldukça avantajlı bir konuma sahip bulunmaktadır. Çünkü farklı kültürlerin çok uzun zamandan beri aynı coğrafyada barış içerisinde yanyana yaşamış olmaları, bu açıdan mevcut olan sorunların, ülkeyi çatışmaya sürükleyecek, iç savaşa yol açacak boyutta olmadığına delil teşkil edebilir. Ama ne kadar önemsiz ya da küçük olursa olsun, insanların farklı kültürel kimlikleri dolayısıyla diğerlerinden dezavantajlı bir konuma düşmelerine yol açacak sorunları görmek ve çözmeye çalışmak gerekmektedir. Çalışmanın son bölümünde ayrıntılı olarak tartışılacağı üzere bunun tek yolu katılımcı ve/veya müzakereci demokratik yapıya işlerlik kazandırmaktan geçmektedir. Özetle söylemek gerekirse, ülkemizde bugün, siyasal bakımdan rahatsızlık verici boyutta görülünese de sosyal bir gerçeklik olarak karşımızda duran kültürel çoğulculuğun potansiyel sorunlarını adalete uygun olarak çözümlemenin en elverişli yolu demokrayi geliştirmekten geçmektedir.

SOSYAL ADALET: BARIŞ İÇERİSİNDE BİRLİKTE YAŞAMANIN FORMÜLÜ

Şimdi buraya kadar söylenenleri de göz önünde bulundurarak, başlangıç noktamıza geri dönerek şöyle diye-

biliriz. Biz sosyal adaletten bahsederken bir toplumdaki tüm sosyal değerlerin, o toplumun tarihsel ve sosyolojik şartları, kültürel öğeleri ve yine toplumun, farklı kültürel gruplara mensup üyelerinin benimsenmiş olduğu ahlaki değerler göz ardı edilmeksizin adil olarak dağılımını öngören bir ilke veya idealden söz ediyoruz. Yalnız, hemen belirtmeliyiz ki, bu ideal, dış bir müdahale ile gerçekleşmesi zorunlu bir paylaşım kriteri olarak değil, gerek birey, gerek grup ve gerekse siyasal toplum gerçekliğinden zorunlu olarak çıkarılması gereken sosyo-etik bir ideal olarak anlaşılmalıdır.

Daha önceki bölümlerde, sosyal adaletin sadece bireyin davranışlarına özgü bir değer ölçütü olmadığını, ayrıca sosyal grup ve müesseselerin faaliyetlerini nitelendirmek üzere kullanıldığını da açıklamaya çalışmıştık. Ayrıca adaletin, sadece bu kurumlar ve onların resmi ve hukuki veçhelerine ilişkin değil, aynı zamanda gayrı-resmi veçhelerine ilişkin bir değer olarak anlaşılması gerektiği de belirtilmişti. Frankena'ya göre sosyal adalet ne sadece bireyin faaliyetlerine özgüdür, ne de sadece devletin kamusal faaliyetlerinin bir niteliğidir. Ona göre sosyal adalet aynı zamanda toplumun kültürel kurumları, adetleri ve gelenekleri ile ahlaki kural ve mukaddes saydığı değerler gibi kamusal (ya da resmi) olmayan veçhesi ile de ilgilidir.²⁵

Bu açıdan ele alındığında sosyal adaleti daha önce de ifade edildiği gibi hukuki, siyasi ya da ekonomik adalet gibi özel bir adalet türü olarak değil, bunları da kapsayan genel bir kavram olarak görmek gerekmektedir. Hatta bunun da ötesinde, bir toplumda yaşayan farklı dini, etnik ya da baş-

²⁵ Frankena, W.K. (1962) "The Concept of Social Justice", Brandt, R.B. (Editör.), *Social Justice*, New Jersey 1962 içinde, s. 1-3

ka faktörlerle birbirinden ayrılabilen grupların adalet anlayışlarından (particular moral conceptions of justice) da ayrı ve üstünde algılamak gerekmektedir.

Bu durumda belli bir toplum için bile olsa, sosyal adaletten bahsettiğimizde ya da o toplum için sosyal adalet ilkeleri belirlemek istediğimizde, biz kendimizi sadece o toplumun kamusal diyebileceğimiz alanına uygulanabilecek bir sosyal adalet anlayışını araştırmakla sınırlandırmayacağımız gibi, sosyal adaleti o toplumdaki azınlık ya da çoğunluk kültürün adalet anlayışına da indirgeyemeyiz.

Adaletin Özü ve Yarışan Adalet Anlayışları

Bu noktada artık soyut adalet idesinin gerçekte ne anlama geldiği tartışmalarına geri dönmenin bir yararı olmadığını biliyoruz. Ayrıca sosyal adaletin, belli bir dine, kültüre ya da sosyal yaşantının belli bir alanına özgü bir kavram olmadığını da açıklamaya çalıştık. Yine biliyoruz ki adaleti genel ve objektif bir değer olarak tanımlamaya kalktığımızda birden çok ve aynı oranda rasyonel adalet kavramına ulaşma imkanı kuvvetle muhtemeldir.

Çünkü, daha önceki bölümlerde de açıklandığı gibi, tek bir adalet kavramının varlığının kabul edilmesi halinde bile, onun birbiri ile yarışan, hatta çatışan muhtevalara sahip olabileceği gerçeğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Tüm bu tartışmalardan sonra hala evrensel nitelikte bir adalet kavramı tanımlamaya çalışmanın, böyle bir adaletle ilişkin genel geçer ilkeler belirlemeye kalkışmanın pratik bir yararı yoktur. Bu yüzden burada biz çoğulcu toplumlara özgü bir adalet anlayışını, zaten var olan adalet kavrayışlarından (onlara yeni bir şey eklemekten ya da adalet kavramını yeni baştan yorumlamaya kalkışmadan) çıkarmaya çalışacağız. Ancak bunu yaparken bu adalet anlayışlarının,

en azından böyle nitelendirmelerini haklı gösterecek bir öze sahip olmaları gerçeğini de gözden uzak tutmayacağız.

Mevcut adalet anlayışları dediğimizde ise hem kapitalizm ya da Marksizm gibi ideolojilerin adalet anlayışı, hem de daha genel anlamda kapsayıcı ahlaki, felsefi ya da dini dünya görüşlerinin adalet anlayışlarını kastediyoruz. Ayrıca, genel olarak adaletin kültürel yorumları olarak nitelendirilebilecek belli zaman-mekan koşullarında, belli insan gruplarınca benimsenmiş ya da benimsenebilecek nitelikteki adalet anlayışlarını da bu bağlamda değerlendiriyoruz.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, bugün biz çokkültürlü bir modern toplum gerçekliği ile karşı karşıya bulunmaktayız. Bir toplumun çokkültürlü olması demek sadece o toplum üyeleri arasında mevcut fiili yaşantı (örf-adet, gelenek, görenek) bakımından bir farklılığın değil, aynı zamanda farklı kültüre mensup olmak hasebiyle, benimsenen, kendilerini bağlı gördükleri, uymakla yükümlü hissettikleri etik değerler ve dolayısıyla inandıkları bu değerlerle uyumlu olarak gerçekleşmesini arzuladıkları adalet anlayışları arasında da bir farklılığın bulunduğu anlamına gelir.

Çokkültürlü bir toplum baz alındığında, toplumu oluşturan kültürel grupların herhangi birisinin dominant olmadığı varsayımından hareketle daha başlangıçta şöyle demek mantık gereğidir. Böyle bir toplumda çatışan adalet değerlerinden hiç biri tek başına hakim olmamalı ve fakat her biri gerçekleşmek için eşit şartlarda yarışmalıdır. Çünkü, Miller'in de belirttiği gibi, hiç bir adalet anlayışı diğerine tercih edilemez ve buna bağlı olarak herhangi belirli bir

iyi (ya da bunun bir parçası olarak adalet) anlayışını toplumun tamamına dayatan bir politika geliştirilemez.²⁶ Ancak burada altı çizilmesi gereken en önemli husus, çatışan adalet değerlerinin birinin diğerinden üstün olup-olmadığı meselesi değil, fakat bunların birinin diğeri ya da diğerlerinin gerçekleşmesine engel olup olmaması meselesidir. Daha genel bir bakışla, toplum içerisinde bir grubun kendi kültürünü, kendi dini, ahlaki ya da ideolojik hayat görüşünü diğerlerine zorla kabul ettirme hakkının bulunup bulunmadığı tartışmasıdır.

Özet olarak denilebilir ki, belirli bir toplumda gerçekleşmesi beklenen sosyal adalet hem o toplumda mevcut (ahlaki, dini ya da felsefi nitelikteki dünya görüşlerinin bir parçası ya da kültürel bir değer olarak anlaşılan) adalet anlayışları ile çatışmayacak, hem de bunları adalet anlayışı olarak nitelendirmeyi haklı gösteren bir öze sahip olacaktır. Bu nasıl mümkün olabilir?

Bu soruya verilen pek çok cevap vardır. Bunlardan liberal teori, adaleti *özgürlük* ilkesi temelinde tanımladığımızda, başlı başına amaç olan bireyin, hangi ırka, cinsiyete, dil grubuna bağlı olduğuna bakılmaksızın, yine aynı şekilde hangi dini inancı, ideolojiyi benimsemiş olursa olsun, kendisine sağlanan bireysel hak ve özgürlükler (politik dille ifade edildiğinde kendisine tanınan vatandaşlık statüsü dolayısıyla sahip olduğu hak ve özgürlükler) sayesinde, inandığı bu hayat görüşü çerçevesinde bir hayat sürdürme imkanı elde edeceğine inanmaktadır. Bunun karşıtı, komüniteryen teori ise, adaleti zaten kültürel bir değer olarak kabul etmekte ve her toplumun kendine özgü bir adalet

²⁶ Miller (1976), s. 342

anlayışı olduğunu savunmaktadır.

Bizim yapmamız gereken ilk şey, tüm bu adalet anlayışlarında ortak olan, daha doğru bir ifade ile, bu anlayışları adil olarak nitelendirmeyi olanaklı kılan temel asgari müştereklerin ne olduğunu tespit etmeye çalışmaktır. Bu noktada, bu yaklaşımlardan her birinin adaleti farklı temele oturttukları, hatta aralarında çelişmeler bulunabileceği, birbirleri ile uzlaşmaz oldukları ileri sürülebilir. Geleneksel bakışla ele alındığında, aslında bu iddia çok yersiz de değildir. Ancak, eğer bir adalet kavramından bahsetmek gerekirse (ki her bir teori aynı terimi kullandığından, böyle düşünmek kaçınılmazdır), o halde her bir adalet yaklaşımını tek bir kavram içerisinde düşünmeyi olanaklı kılacak ortak bir noktanın varlığını da kabul etmek kaçınılmaz olacaktır. Yoksa, adalet kavramından bahsetmek bütünüyle anlamsız hale gelecektir.

Biz bundan sonraki bölümlerde ilk olarak böyle ortak bir özün bulunup bulunmadığını araştıracağız. Sonrasında ise çatışan adalet anlayışlarının çoğulcu bir adalet anlayışı çerçevesinde birbirleriyle ne ölçüde telif edilebileceğini, eğer buna imkan bulunmaz ise, ne ölçüde ve hangi koşullarda gerçekleştirilebileceklerini tartışacağız. Bunu yaparken, tüm adalet anlayışlarının aynı derecede gerçekleşebileceklerini iddia etmemekle birlikte, onların mümkün olan en geniş uygulama alanlarını belirlemeye çalışacağız.

Adaletin uygulanmasından bahsederken bir sosyal birliktelikten, bir insan topluluğundan söz edildiği tartışma götürmeyecek denli açıktır. Ama bu sosyal birlikteliğin niteliği ve niceliği zaman zaman tartışılmıştır. Acaba bu tür bir yaklaşımla evrensel nitelikte, tüm toplumları kapsayacak bir sosyal adalet teorisi geliştirilebilir mi? Bu soruya, teorik bazda, "gerçekleştirilemez" şeklinde kestirme bir ce-

vap vermek olanağı yoktur. Ancak çağdaş toplumların nitelikleri, onların egemenlik talepleri, hukuk düzenleri, karşılıklı siyasi ve hukuki ilişkileri dikkate alındığında, yani içinde bulunulan tarihi ve sosyolojik gerçeklikler çerçevesinde, soru tekrar düşünüldüğünde teorik olarak evrensel nitelikte bir sosyal adalet teorisi geliştirme olanağı bulunsa bile, bunun hayata geçirilmesi imkanı olmadığı kendiliğinden görülecektir. Dolayısıyla gerçekçi bir sosyal adalet anlayışını oluşturabilmek için (şimdilik) sadece siyasal toplumları baz almak gerekmektedir. Bu açıdan biz de bundan sonraki açıklamalarımızda modern siyasal toplumlardan benzer koşullar taşıyanlara uygulanabilecek bir sosyal adalet anlayışını geliştirmeye çalışacağız.

Bu noktada, yukarıda belirtilen kaygılar da dikkate alınarak, geliştirilen sosyal adalet anlayışının, bir yandan siyasal toplumun egemenlik anlayışı ve birliğine saygılı olmasına özen gösterilirken, diğer taraftan, aynı toplumda yaşayan farklı dünya görüşlerine sahip insan gruplarının adalet anlayışlarının en geniş şekilde gerçekleşme imkanı bulabilmesine zemin hazırlayacak bir yaklaşım olmasına özen gösterilecektir. Bunu yapabilmek için ne sadece evrensel teorilerin yaptığı gibi tüm adalet anlayışlarında ortak olması gerektiğine inanılan adaletin özünün ne olduğu soruna odaklanabiliriz, ne de sadece rölativist teorilerin yaptığı gibi her bir adalet anlayışını tamamen birbirinden bağımsız olarak ele alabiliriz.

Böyle bir yaklaşımın farklı adalet teorileri karşısında nötr (neutral) bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Ancak aynı zamanda çatışan adalet anlayışları arasında tarafsız (impartial) bir yaklaşım olduğunu söylemeye imkan yoktur. Hatta, tam da aksine böyle bir yaklaşım, tek bir (genellikle toplumdaki çoğunluğun) adalet anlayışını meşrulaş-

tırmak yerine, çatışan her bir adalet anlayışına taraf bir yaklaşım olarak bile nitelendirilebilir. Buradaki temel fikir, tamamen manasız (insane) olmayan her bir adalet anlayışının²⁷ eşit olarak değerli ve saygıya değer olduğunu kabul etmek ve bu açıdan da en azından savunucuları bakımından gerçekleşmesine olanak sağlayacak genel bir çerçeve oluşturmaktır. Bu amacı elde edebilmek için, bu çalışma kendisine özgü bir adalet anlayışını (adalet kavramının spesifik bir yorumunu) geliştirmeye çalışmayacaktır.

Bu yüzden de, bu çalışmada adalet kavramının ne olduğu ya da bu kavramın esaslı biçimde çatışan bir muhtevaya sahip olduğu göz önünde bulundurularak, en iyi yorumunun hangisi olduğu sorularına doğrudan bir cevap aranmamaktadır. Diğer bir ifade ile, bu çalışmanın amacı hukuki veya siyasi adalet teorilerine bir yenisini eklemek değildir. Gallie'nin ifadesiyle "adalet kavramının doğru kullanımını"²⁸ tespit etmek gibi bir amacı bulunmamaktadır. Aksine, dikkatimizi, doğru ya da yanlış olduğunu tartışmaksızın, her biri farklı bir dünya görüşü çerçevesinde meşru görülen farklı adalet anlayışlarının çağdaş bir toplumda bir arada nasıl gerçekleşebileceği konusunda yo-

²⁷ Bunun anlamı, bu anlayışı savunan sosyal grubun kendi üyelerinin en temel hak ve özgürlüklerini ve diğer grupların varlık olanaklarını tehlikeye atacak bir yaklaşım olmamasıdır. Bu anlamda, örneğin, insanları kurban etmek geleneği olan bir dini cemaatin ya da kendisi gibi inanmayan diğer insanları ortadan kaldırmayı hedefleyen bir dünya görüşünün adalet anlayışı bu çerçeve dışında değerlendirilmelidir. Bu yaklaşımın teorik temelleri ile ilgili ayrıntılı bir tartışma ve benzer bir görüş için bkz. Berlin (1998), s.94-104.

²⁸ Gallie, W. B. (1956), "Essentially Contested Concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Cilt 56 (1955-56) içinde, s. 189

ğunlaştıracğıız. Özetle, herhangi birine üstünlük (priority) tanımadan birbiriyle yarışan adalet anlayışlarının (ki bu farklı dünya görüşlerinin bütünüyle yaşanır kılınması ile eş anlamlıdır) aynı toplum içerisinde gerçekleşebilme olanaklarını araştıracağız.

Daha önce de kısmen açıklandığı gibi, bu çalışmada adalet anlayışı denildiğinde, epistemolojik açıdan tespit edilen (başka bir ifadeyle felsefi bilgi çerçevesinde temellendirilmiş) bir kavramdan değil, kültürel bir kavramdan, belli kültürel unsurlarla etkileşim içerisinde ortaya çıkmış bir adalet anlayışından söz edilmektedir. Ancak bu, adalet fikrinin teorik gelişiminin önemini inkar etmek anlamına gelmemekte, sadece bu çalışmanın esas itibarıyla, çağdaş toplumlardaki kültürel çatışmalar dolayısıyla ortaya çıkan pratik adalet sorunları ile ilgilendiğı ve adalet kavramının epistemolojik veya felsefi anlamını açıklamaya çalışmak ya da onun farklı yorumları arasındaki teorik uyuşmazlıkları felsefi düzlemde çözümlemekten ziyade, bu tür pratik sorunlara normatif zeminde çözüm aradığı anlamına gelmektedir. Bunun nedeni, sadece adaletin esaslı biçimde çatışan muhtevalara sahip olması değil, aynı zamanda onun farklı yorumları arasındaki çatışmaları çözmenin rasyonel bir yolunun bulunmayışdır.

Ayrıca farklı ahlaki dini ya da ideolojik dünya görüşlerinin parçası niteliğindeki bir kültür-ürünü olarak ortaya çıkan adalet anlayışları, felsefi ya da bilimsel bir gelişim süreci içerisinde beliren adalet kavram ve yorumlarından genellikle farklı nitelik taşımakta, hatta zaman zaman bunlarla çelişmektedir. İşte bu çalışma, bu ilk tür adalet anlayışlarını esas almakta ve onların gerçekleşmesine olanak sağlayacak bir takım ilkeler belirlemeye çalışmaktadır. Bunu yaparken, yukarıdan beri açıklanmaya çalışıldığı gibi,

ne adaletin ortak bir öz-muhtevaya sahip olduğunu inkar etmekte, ne de farklı adalet anlayışlarının ortak olmayan fakat kendi bütünsel dünya görüşleri çerçevesinde esaslı nitelik taşıyan farklı muhtevalarını göz ardı etmektedir. Bunun yerine, ortak özün nerede bulunabileceği ve ortak olmayan muhtevaların uzlaştırılamaması halinde sorunun nasıl çözülebileceğini belirlemeye çalışmaktadır.

Bu güne kadar geleneksel ve çağdaş evrensel teorilerin geliştirdiği adalet ilkelerinin sadece farklı adalet anlayışlarındaki ortak unsurlar üzerine temellendirildiği, bunlardaki ortak olmayan fakat her biri için esaslı bir nitelik taşıyan farklı unsurları ise görmezlikten geldiği söylenebilir. Böyle bir adalet anlayışı, pratikte kaçınılmaz olarak belli bir tek adalet anlayışının (genellikle çoğunluk kültürünün benimsediği adalet görüşü) hakim hale gelmesine hizmet ederken, bununla yarışan diğer adalet anlayışlarına hayat hakkı tanımamaktadır.

Diğer taraftan rölativist teoriler de adaleti bütünüyle kültürel bir kavram olarak gördükleri için sadece farklılıklar üzerine temellenmiş bir adalet anlayışını esas almakta, bütün insanlığa ya da aynı toplumda yaşayan farklı kültürlerin adaletten beklentilerine hitap edecek ortak bir özün mevcut olup olmadığı sorununu yeterince araştırmamaktadırlar. İşte bu çalışma her iki ekstrem arasında bir orta yol bulmayı hedeflemektedir. Yani, bir taraftan her bir adalet anlayışının böyle nitelenmesini olanaklı kılan bir özün bulunduğunu, diğer taraftan da birbiriyle çatışan muhtevalara sahip farklı adalet anlayışlarının varlığını kabul etmektedir.

Geleneksel ve çağdaş siyaset teorileri, toplumsal yapıyı belirleyecek adalet ilkelerini tespit ederken siyasal toplumları iki temel alana bölmektedirler: Kamusal alan ve kamusal olmayan (özel) alan.

Evrensel adalet teorilerinde (özellikle liberal adalet teorilerinde) amaç, farklı dini, ahlaki ya da felsefi dünya görüşlerinin dışında (rasyonel) ve fakat bunların benimseyip onaylayabileceği nitelikteki ilkeler belirlemek suretiyle kamusal alanı düzenlemektir. Böyle yapmakla, aslında farklı adalet anlayışlarının çatışan muhtevalara sahip oldukları reddedilmemekte, ancak bunların gerçekleşmesi kamusal olmayan alana bırakılmış olmaktadır. Örneğin, böyle bir adalet teorisi geliştirmiş olan Rawls bunu şöyle dile getirmektedir. “Unutulmamalıdır ki, kişisel faaliyetlerinde ya da ait oldukları topluluklar (sosyal birliktelikler)²⁹ içindeki hayatlarında, yurttaşlar, nihai amaçlarını ve bağlılıklarını politik kavrayışın³⁰ gerektirdiğinden çok farklı bir biçimde görürler. Yurttaşların salt rasyonel iyi kavrayışlarından kalkarak yansız olarak değerlendiremeyeceklerine ve uzak durmadıkları, duramadıkları ve aslında durmaları gerektiğine inandıkları tutkuları, duyguları ve bağlılıkları olabilir ve normal olarak her zaman vardır. Onların kendilerini belli dini, felsefi ve ahlaki inanışlardan ya da belli bazı kalıcı bağlılıklardan ve sadakat duygularından ayrı görmeleri düşünülemez. Bu inanışlar ve bağlılıklar onların “kamusal olmayan kimlikleri” dediğimiz şeyin parçalarıdır.”³¹

Bununla birlikte, Rawls’un teorisi ve benzer diğer evrensel adalet teorilerinde, kamusal alan tanımlaması, siya-

²⁹ Rawls burada ‘community’ tabirini kullanmakta, etnik veya dini nitelikteki topluluklar veya sosyal grupları kastetmektedir.

³⁰ Burada ise Rawls “the political conception of justice” (siyasi adalet kavrayışı) olarak nitelediği adalet anlayışından bahsetmektedir.

³¹ Rawls, J. (1985), “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, Cilt 14, Sayı 3 içinde, s. 241 Aktaran Kymlica (1998), s. 244

sal nitelikteki faaliyetlerden başlayıp ekonomik faaliyet alanlarına kadar çok geniş bir toplumsal yaşam sahasını kapsadığı için, gerçekte kendilerini toplumsal kültürden farklı tanımlayan sosyal gruplara, sosyal yaşantıdan beklentilerini karşılayabilecek yeterli bir özel alan bırakılmadığı söylenebilir. Bir başka ifade ile, siyasal toplumun temel yapısını belirleyen sosyal adalet ilkeleri, eğer o toplumda yaşayan farklı kültürlerle mensup insanların adalet anlayışları ile çelişme içerisinde bulunursa, bu ikinci tür adalet anlayışlarının gerçekleşmesini olanaklı kılacak bir toplumsal yaşam alanı mevcut değildir. Çünkü, benimsenen dünya görüşü çerçevesinde toplumsal bir yaşamı sürdürmek isteyen insanların bu düşünceleri ile o toplumun temel yapısını çizen örneğin, anayasasında belirlenmiş, ilkeler çelişme içerisinde bulunursa, aynı kamusal alan içerisinde farklı adalet ilkelerini bir arada gerçekleştirmenin olanağı kalmayacaktır.³²

Daha teknik olarak ifade etmek gerekirse, farklı adalet anlayışlarının kapsadığına inanılan ortak ilkeler üzerine temellendirilen bir sosyal adalet anlayışının, belirli bir kültür ile etkileşim içerisine girdiğinde, çoğunluğun hakim değerlerini (dini veya ahlaki inanışlarını) yansıtan bir hal al-

³² Bunun temel sebebi, her bir adalet anlayışının daha genel kapsayıcı bir dünya görüşünün ayrılmaz parçası olmasıdır. Bu dünya görüşleri ise, insanların hayatını bütünsel bir bakımdan düzenleme iddiasında bulunmaktadır. Özellikle dinler (dinler içerisinde de özellikle İslam) buna iyi bir örnektir. Çünkü dinler, hem özel hem de toplumsal ilişki biçimlerinin bütününe belirlemekte, düzenlemekte, insanlara özel hayatlarında farklı, kamusal alanlarda farklı davranma konusunda tercih imkanı vermemektedirler. Bu sadece dinlere özgü bir özellik de değildir. Aslında her bir kapsayıcı felsefi, ahlaki dünya görüşü ve ideoloji de rahatlıkla bu bağlamda değerlendirilebilir.

ması ve farklı adalet anlayışlarındaki bu özden ayrılan farklı muhtevaları tamıyla göz ardı etmesi kaçınılmaz bulunmaktadır.

Bu anlamda Rawls'un sosyal adalet teorisi, çatışan adalet taleplerini karşılayabilecek bir toplumsal düzen kurmak konusunda yetersiz kalmaktadır. Çünkü, Rawls, sosyal hayatın avantajına olacak bir adalet anlayışını geliştirmeye çalışmakta, bunu yaparken de farklı adalet anlayışlarında ortak olması gerektiğine inandığı (daha doğru bir ifadeyle, mantıki bakımdan benimsenebilecek nitelikte bazı rasyonel) ilkeler belirlemekte ve toplumun temel yapısının bu ilkeler tarafından düzenleneceğini ileri sürmektedir.

Bunun bizim yukarıdan beri açıklamaya çalıştığımız dile tercümesi şöyledir. Bir siyasal toplumun temel yapısı (ekonomik, sosyal ve siyasal kurum ve kuralları) farklı dünya görüşlerinin (dinler, ideolojiler vs.) üzerinde uzlaşması gereken asgari ilkeler tarafından belirlenecektir. Eğer farklı dünya görüşlerin ortaya koyduğu adalet anlayışları bu ilkelerle çatışan başka muhtevalar içeriyorsa, bunlar ancak özel alanda geçerli olmaya devam edecek, ama kamusal alana yansıtılmayacaktır.

Örneğin, Asya kültürüne özgü olan görücü usulü evlenmeler ya da İslam dininde kadın erkek arasındaki mirasın paylaşımında esas alınan ilkeler, Rawls'un ya da genel olarak liberal bir adalet teorisini benimsemiş Batılı bir Ülkenin, teoride belli rasyonel ilkelere dayanmakla birlikte, uygulamada çoğunluk kültürünün değerleri ile oluşturulan (monist) hukuk sistemi ile çatışacağı açıktır. Böyle bir durumda aynı siyasal toplum içerisinde, çoğunluk kültürüne mensup olanlar, yaşantılarını hem bireysel, hem de kolektif olarak (çok doğal bir biçimde) gelenekleri, dini inanışları ya da ahlaki anlayışları çerçevesinde sürdürürken, azınlık kül-

türe mensup olanlar aynı imkanlara sahip olamayacaktır. Bunun en çarpıcı örneği, *Çokkültürlü Yurttaşlık*'ın yazarı Kymlika ve pek çok başka çağdaş felsefecinin de dikkatimizi çektiği, hafta sonu tatilleri ve diğer resmi ve dini tören ve tatil uygulamalarıdır. Şimdi hemen tüm dünyada uyulan pazar günlerinin hafta sonu tatili kabul edilmesinin, Batıda ilk defa Hristiyanlığın etkisiyle, Hristiyanların ihtiyaçlarını karşılamak üzere ortaya çıkmış bir uygulama olduğu belirtilmektedir.³³

Kymlika haklı olarak bu tür örneklerin çoğaltılabileceğini ifade etmektedir. Örneğin, her siyasal toplumda, ülke bayrağı, milli marş ya da diğer milli sembollerin her birinin belli bir kültürü sembolize ettiği yadsınamaz demektir. Bununla birlikte, bu tür sorunların bir kısmını, örneğin, devlet sembollerini, dini nitelikteki yemin merasimlerini seküler olanlarla değiştirmek suretiyle çözmek mümkün olabilir. Ancak, tüm resmi kurumlar ve devlet okullarının tatil günlerini daha tarafsız bir biçimde belirlemek, Kymlika'nın ifadesiyle "imkansız olmasa da daha zor olacaktır."³⁴ İşte biz de bundan sonraki bölümlerde, bu "im-

³³ Bkz, Kymlika (1998), s. 184.

³⁴ Kymlicka (1997), s. 114 ve (1998), s.185. Kymlika'nın, bu konuda, ilkinde bizim de katıldığımız, iki çözüm önerisi vardır: "Okullar ve hükümet birimlerinin (ve muhtemelen özel şirketler de), Noel ve Paskalya tatilleri de dahil, yıl boyunca haftanın yedi günü açık olduklarını ve [öğrenci ve] çalışanların haftada iki gün ve yılda iki hafta, ayrıca, yılda [diyelim ki] beş ek tatil günü seçmelerine izin verildiğini tahayyül edin. Bu her bireyin kendi dinsel inanışlarına göre tatil yapma yetisini en üst düzeye çıkarır. Ancak ... bunun gerçekçi ve arzulanır olup olmadığını bilmiyorum ... Belki de daha iyi bir çözüm ülkedeki belli başlı dinsel grupların her birine ait önemli tatillerden birini tatil olarak almak olacaktır. Bir Hristiyan bayram tatilimiz olabilir (diyelim, Noel) an-

kansız olmamakla birlikte zor olan” çözümün hangi teorik çerçevede üretilebileceğini belirlemeye çalışacağız.

Yarışan Adalet Anlayışları Tutarlı Bir Normatif Çerçevede Nasıl Uzlaştırılabilir?

Çağdaş bir toplumdaki insan gruplarının benimse-
dikleri dünya görüşlerinde içkin olan ve birbiriyle yarışan
adalet anlayışlarının, hangi çerçevede biri diğerine tercih
edilmeksizin ya da diğerine oranla daha avantajlı bir ko-
numa yerleştirilmeksizin gerçekleşebileceklerini araştırır-
ken ilk adım, bu toplumlarda ortaya çıkabilecek pratik a-
dalet sorunlarını az veya çok doğru şekilde tespit etmek
olmalıdır. Daha sonra ise, eğer taraflar arasında kendileri-
ninkinden daha üstün bir adalet anlayışını topluma hakim
kılmak hususunda bir uzlaşma söz konusu değilse, bu yarı-
şan adalet anlayışlarının bir arada gerçekleşebilmelerine
olanak sağlayacak elverişli (belki daha uygun bir ifadeyle,
pratik açıdan rasyonel, practically rational) bir yolun bulu-
nup bulunamayacağı tartışılmalıdır. Bu amaçla biz, yukarı-
da özellikle çağdaş demokratik toplumların içinde bulun-
dukları sosyo-kültürel şartları tespit etmeye ve bu şartlar
çerçevesinde ortaya çıkabilecek pratik sorunlara dikkat
çekmeye çalıştık. Bundan sonraki bölümlerde ise, çizilen bu
çerçeve dahilinde bir takım pratik ilkelerin bulunup bulu-
namayacağını araştıracağız.

cak Paskalya ve Şükran günleri yerine bir Müslüman ve bir Ya-
hudi bayram tatili konmalıdır. Bu ortak tatillerin değerini koru-
yacak ve her inançtan insanları öteki inançlardan bir şeyler öğ-
renmeye teşvik edecektir.” s. 185, dipnot 9. (Köşeli parantez içe-
risindeki açıklamalar, referans alınan Türkçe metin, orijinal İngi-
lizce metin ile karşılaştırılarak orijinaline uygun olarak ilave e-
dilmiştir.)

Buna geçmeden önce burada tekrar hatırlamak gerekir ki, bu çalışma adalet kavranına ilişkin yorumlar arasındaki her türlü uyuşmazlığı (özellikle de epistemolojik ve felsefi düzeydekileri) çözmek amacıyla değildir. Çünkü, bir taraftan bu çalışmanın kapsamı yerleşik (culture-related) adalet anlayışlarının doğurduğu pratik sorunlara çözüm aramak ile sınırlı bulunurken, diğer taraftan da teorik uyuşmazlık sorunlarının pek çoğunun çok kapsayıcı ve kalıcı, dolayısıyla rasyonel olarak çözümsüz nitelikte olduğuna inanılmaktadır.

Bu noktanın tekrar belirtilmesi, izlenecek yolun bu çalışmayı geleneksel siyasi felsefeden ayıran bir özellik taşıdığına işaret etmek içindir. Geleneksel siyasi felsefe çalışmaları, bir taraftan belirli muhtevalı bir adalet teorisini geliştirirken, diğer taraftan geliştirilen adalet anlayışının ilkelerinin toplumun sadece kamusal alanını (bu alandaki sosyal, ekonomik, hukuki ve siyasi kurumlarını) düzenlemesini öngörür. Oysa biz, yukarıda çeşitli vesilelerle açıklamaya çalıştığımız gibi, ne belirli bir inanışa (belirli bir dünya görüşüne; dini ahlaki veya siyasi doktrine) özgü ve diğerlerine göre üstünlüğe sahip (prior) bir adalet anlayışı geliştirmeye çalışıyoruz, ne de belirlenecek ilkelerin uygulama alanını kamusal alan ile sınırlı görüyoruz. Bu çalışmada önerilecek adalet ilkeleri, belirli somut içerikli bir adalet anlayışını yansıtan ilkeler olmak yerine, birden fazla adalet anlayışının bir arada gerçekleşebilmesine olanak sağlayacak (çoğulcu bir yaklaşımın esas alması gerektiğine inanılan) örnek ilkeler olarak düşünülmelidir.

Bu yaklaşımın temelinde, çağdaş siyasal toplumlarda, vatandaşların her birinin, din, dil, ırk, etnik kimlik, renk ve cinsiyetlerine bakılmaksızın, herkesle aynı muameleye tabi olmak bakımından meşru (legitimate) bir talep hakkına sa-

hip oldukları varsayımı yatmaktadır.³⁵ Örneğin, her vatandaş, hem otonom bir birey, hem de grup mensubu olarak, hem özel hayatında hem de kamusal alanın önemli bölümünde, kendi ana dilini rahatça konuşabilmeli, dininin gereklerini yerine getirebilmeli, kutsal günlerini, eğer gerekli ise kamuya açık alanlarda da (ayrı din mensuplarıyla) bir arada herhangi bir engelle karşılaşmadan kutlayabilmelidir. Aksi takdirde, yani kamusal hayatta kullanılmasına izin verilmemesi durumunda, Kymlicka'nın da işaret ettiği gibi, modern toplumlarda, örneğin farklı dillerin, geleneksel yaşam tarzlarının varlıklarını sürdürebilmelerine olanak kalmaz.³⁶

Bununla aslında söylenmek istenen şudur. Çağdaş siyasi bir toplumda azınlık bir kültüre mensup bir ailenin ferdi olarak doğmak bir çocuk için, sadece bir dezavantaj ya da şanssızlıktan ibaret görülmemelidir. Yani, ailesi içerisinde toplumsal kültürden farklı bir kültürün normları çerçevesinde yetişmek durumunda olan bir kimse, ya toplum dışında kalmak ya da kendi kültürünü, dinini, dilini, geleneksel giyim alışkanlıklarını terk etmek gibi bir seçimle karşı karşıya kalmamalıdır. Nasıl çoğunluğa mensup bir ailenin çocuğu gayet doğal bir biçimde kendi kültürel yaşantısını sürdürebilme olanağına sahipse, aynı siyasal toplumun vatandaşı olan diğeri de bu hakka sahip olmalıdır. Bir başka ifadeyle, ülke vatandaşı olarak doğduğu halde o ülke vatandaşlarına sağlanan haklardan yararlanabilmek için diğerlerinden daha fazla bir çaba harcamak zorunda

³⁵ Bu hak zaten uluslararası hukuk metinlerinde kabul edilmiş ve bu metinlere imza atmış pek çok çağdaş toplumca benimsenmiş bir haktır.

³⁶ Kymlicka (1998), s. 132.

kalmamalı, örneğin, eğitim hakkından yararlanabilmek için, ana dilinden başka bir dili öğrenmek zorunda kalmamalı, üniversite öğrencisi olabilmek için dinsel pratikleri ya da geleneksel giyim alışkanlıklarını terk etmek zorunda bırakılmamalıdır.

Bütün bu söylenenler, temelde çok yalın, çok doğal ama bir o kadar da göz ardı edilen bir gerçeğin ifade edilmesidir. O da şudur. Bir toplumu bir arada tutan şeyin, ortak kültür, din, tarih, dil ve semboller olduğuna inanılmakla birlikte, bu toplum içerisinde, çoğunluk kültüründen farklı kültürlerin de kendi içerisinde aynı bağlarla bağlı olduğu gerçeği unutulmakta, çoğunluğun kültürü, toplumdaki herkesin kültürü olarak görülmekte ya da (hemen hemen her toplumda uygulanan farklı tipte asimilasyon politikaları ile) o hale getirilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla çoğunluğa mensup bireylerin, sosyal hayatın içerisinde, çok kolaylıkla ve çok doğal biçimde geldiği yerlere, azınlık kültüre mensup olanların kendi kültürel alışkanlıklarından vazgeçtikleri oranda, kendilerini çoğunluk kültürüne adapte etmeleri ölçüsünde gelebildikleri gözden kaçırılmaktadır. Bu özellikle göç alan ülkelerde böyledir ve çok yakın zamanlara kadar yadırganmadığı gibi, devletlerin egemenlik hakları çerçevesinde meşrulaştırılmaya çalışılan bir politika olarak bile görülmüştür.

Kanada'da, Almanya'da, Fransa'da, İngiltere ve hatta Amerika'da yakın zamanlara kadar bireysel hak ve özgürlükler üzerine kurulmuş liberal demokratik sistemler içerisinde tüm bu sıkıntıları gözlemlemek mümkündür. Williams bunu şu ifadelerle açıklar: "liberal özgürlükler, çoğunluk üyelerine, azınlık bakımından yaşam kaynağı olan toprak parçaları ve kaynakları ele geçirme ve gittikçe kontrol etme imkanı verir. Bu ise azınlık kültürünün gele-

nek ve uygulamalarını sürdürebilmelerini imkansız kılmasa bile çok zor hale getirir.”³⁷ Sadece ekonomik değeri haiz kaynakların çoğunluk tarafından kontrolü değil, ayrıca, belirtilen ülkelerde benimsenen resmi eğitim dili, Hristiyan öğretisinin egemen olduğu bir eğitim sistemi, kamu görevlilerinin üniformalarının seçimi, ülke parasının üzerindeki semboller ve benzeri pek çok uygulama, her ne kadar rasyonel bir temele dayandırılmış olsa da, bu ülkelerde uygulanan bireysel hak ve özgürlükler temelinde kurulmuş liberal sistemin sorunu çözmekte yetersiz kaldığını göstermektedir.

Yukarıdaki argümanlar, kamusal alan ve kamusal olmayan alan arasında geleneksel olarak yapılan ayrımın sadece farklı kültürel gruplar bakımından değil ve fakat bireyler açısından da benimsedikleri farklı dünya görüşleri ve bunlarda içkin bulunan adalet anlayışlarını sosyal hayata yansıtmak bakımından elverişli bir zemin oluşturmadığını göstermeye yönelik bulunmaktadır. Bu aşamada şunu kabul etmeğe hazır olmalıyız. Eğer bir toplumda birden çok dünya görüşü ve buna paralel farklı adalet anlayışları ve talepleri mevcutsa, sadece bunlardan biri üzerine temellenmiş monist bir adalet anlayışını toplumun tümüne hakim kılmak yerinde bir yaklaşım, yani soruna adil bir çözüm sayılamaz. Belirtilen şartlar altında en iyi çözüm, çatışan adalet görüşlerinden hiç birinin tek başına dominant olmadığı bir toplumsal düzen ve bu çerçevede bir hukuk sistemi oluşturmaktan geçer. Yani toplumdaki hiçbir sosyal grubun (başlangıçta çoğunluğa sahip olsun olmasın), herhangi bir şekilde fiziki ya da siyasi gücü eline geçirip,

³⁷ Williams, M.S. (1985), "Justice Towards Groups: Political not Juridical", *Political Theory*, Cilt 23, Sayı 1 içinde, s. 76.

kendi inanç sistemi doğrultusunda bir toplum ve hukuk düzeni oluşturmak konusunda ahlaki bakımdan meşrulaştırılabilir bir hakka (justifiable moral right) sahip olmadığına kabul edilmesi gerekmektedir.

Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, hiçbir monist adalet anlayışı (felsefi bakımdan nötr veya tarafsız olduğu iddia edilse bile), eğer pratikte herhangi bir kültürü diğerlerine empoze edecek bir siyasi yapının, toplum ve hukuk düzeninin ortaya çıkmasına yol açacak ise ve hatta kurulan bu toplumsal düzen pozitif hukuk çerçevesinde meşru bir düzen olsa dahi, ahlaki bakımdan meşru (adil) bir düzen kurmaya elverişli sayılamaz. Bu sorunu liberalizmin *siyasal tarafsızlık* ilkesi çerçevesinde ele alan Arslan, Raz'a referansla bir siyasal eylemin veya sistemin meşru sayılabilmesi için, bu eylemin (sistemin, kurumun) belirli bir iyi anlayışını yüceltmemesi veya bireylerin takip etmesi gereken bir ideal değeri belirlememesi gerektiğini ileri sürmektedir. Yine gerek siyasal gerekse siyasal olmayan yollarla bireylerin kendi iyi anlayışlarını realize etmelerine imkan sağlamanın ötesinde, başka bir iyi anlayışını yücelten siyasal eylem ya da kurum (geniş anlamda devlet) ahlaki bakımdan meşruluğunu yitirecektir.³⁸ Bir başka ifadeyle, Arslan'a göre, çoğulcu toplumlarda, devletin görevi herhangi bir doktrini ya da iyi anlayışını yurttaşlarına çeşitli yollarla dayatmak değil, yurttaşlarının kendi iyi anlayışlarını geliştirip yaşayabileceği çoğulcu bir siyasal ve hukuksal ortamı ya-

³⁸ Arslan (1999), s. 8. Bunlardan ilki, devletin müdahale etmemesini gerektirdiği için, "müdahaleci olmayan tarafsızlık"; ikincisi ise devletin bireylerin iyi anlayışlarını eşit derecede korumasını gerekli kıldığı için "eşit destek tarafsızlığı" olarak adlandırılmaktadır. (aynı sayfa).

ratmaktır.”³⁹ Bu bir idealdir. Nasıl realize edileceği ise hala bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü, farklı iyi anlayışlarından soyutlanmış ilkeler üzerine kurulan bir siyasal ve hukuksal düzen, teorik açıdan tarafsız bir nitelik arzetsen de, başka vesilelerle açıklandığı gibi, bir yandan, toplumda yaşayan birey ve grupların iyi anlayışlarına hitap etmeyecek, diğer yandan da bu farklılıklar dolayısıyla ortaya çıkan uyuşmazlıkları çözmek konusunda yetersiz kalacak, bir uzlaşma zemini oluşturamayacaktır.

Bir başka ifadeyle, tarafsızlık adına, bir toplumda birbiriyle yarışan ya da çatışma içerisinde bulunan iyi anlayışlarından bağımsız olarak, örneğin, *a priori* bir akıl yürütme süreci sonrasında üretilmiş bir veya birden fazla kriter üzerine temellendirilmiş bir siyasal ve hukuksal yapı, sosyal gerçekliği göz ardı etmesi ve buna paralel olarak da yarışan *iyi* (ve bunun bir parçası olarak *adalet*) anlayışlarındaki birbiriyle çatışan farklı muhtevaları uzlaştırmak yerine, bunların dışında (yani pratikte hiç kimseye hitap etmeyen) bir iyi (ve dolayısıyla *adalet*) anlayışını geliştirmiş olması bakımından çağdaş toplumlara uygulanabilir nitelik taşımayacaktır. Arslan da “bütün cazibesine karşın, tarafsızlık ilkesinin uygulamada karşılaştığı sorunlar” derken aslında bu gerçeği dile getirmektedir.⁴⁰

Siyasal tarafsızlık çerçevesinde benimsenecek temel değerler üzerine inşa edilecek siyasal ve hukuksal sistemlerin çağdaş toplumlardaki adalet sorunlarını çözmek için elverişli bir mekanizma olmamasında, dayandığı idealin sosyal gerçeklikten kopuk bir biçimde geliştirilmiş olması

³⁹ Arslan (1999), s. 14.

⁴⁰ Örnekler konusunda bakınız Arslan (1999), s. 14.

ve bu yüzden yerleşik adalet anlayışlarındaki farklılıkları kapsam dışı bırakmış olması tek etken değildir. Bu tür yaklaşımlar, ayrıca toplumsal ilişkilerden sadece birey ve devlet arasındaki ilişkilerle ilgilendikleri, daha doğrusu otonom bireylerden oluşmuş bir toplumsal yapıyı öngörmeleri bakımından da, kendisini bir grup kimliği ile özdeşleştiren bireylerin mevcut olduğu toplumlara özgü sorunları çözmekte yetersiz kalacaklardır. Zira, sosyal gerçekliğe bakıldığında, kendi istek ve iradeleri dışında bireylerin davranışlarını etkileyen, gerek diğer bireyler, gerekse devlet ile ilişkilerini belirleyen başka unsurların bulunduğunu da görüyoruz. Bunlardan en önemlisi ise, bireylerin kendilerini, devletin onlara tanıdığı hukuki kimlikten (vatandaşlık statüsü) farklı olarak, din, dil, ırk, tarih veya coğrafya ekseninde beliren bir alt kimliğe (bir grup kimliğine) ait hissetmeleri ve bu aidiyetin kendilerini toplumdaki diğer bireylerden ayırdığına inanmalarıdır. Durum böyle olunca çağdaş toplumlardaki adalet sorunlarını, salt birey-devlet ilişkisi çerçevesinde ele almak yeterli olmamakta, ayrıca sosyal gruplar arasında ve sosyal gruplarla devlet arasında da benzer sorunlar çıkabileceğini hesaba katmak gerekmektedir.

Özetle, bugün artık biz sosyal adalet sorunlarını salt birey ve devlet arasındaki basit bir ilişki ekseninde değerlendiremeyiz. Yani, liberal tarafsızlık ilkesinin öngördüğü biçimde, toplum üyelerine salt bireysel hak ve özgürlükler tanınmasını savunmak ve bu sayede onların özerkliklerini benimsemek suretiyle sorunu çözemeyiz. Bireysel hak ve özgürlüklerin yanı sıra, Kymlika'nın savunduğu ve kültürel grupların kendini temsil hakkı (self-representation rights of cultural groups) olarak nitelendirdiği, bazı kolektif hak ve özgürlüklerin tanınması, yani bir bakıma birey özerkliği yanısıra, onların iyi anlayışlarının ortaya çıkmasında etken

olan, mensubu oldukları grupların özerkliğini de tanımak sorunun çözümünde olumlu bir adım olabilir. Çünkü ancak bu sayede, azınlık kültüre, sosyal hayat içerisinde kendi kolektif amaçları ve kendi “iyi” anlayışlarını geliştirebilme ve bu doğrultuda bir yaşam sürdürebilme olanağı sağlanabilir.⁴¹ Sağlanacak kolektif hak ve özgürlükler sosyal gruplara bir taraftan hem kamusal hem de kamusal olmayan alanda belli bir özerklik sahası yaratırken, diğer taraftan onların siyasal karar alma sürecinde de kendi kültürlerini, kendi iyi anlayışları ve değerlerini temsil etme imkanı sağlayacaktır.

Burada unutulmaması gereken şey şudur. Bir siyasal toplumda, farklı kültürlerden olan sosyal gruplara, kolektif ya da kendilerini temsil haklarının tanınması, bireysel hak ve özgürlüklerin ortadan kaldırılması anlamına gelmediği gibi, siyasal birlikteliğin tehdit edilmesi ya da parçalanması anlamında da anlaşılmamalıdır. Çünkü, kanımızca, bireysel hak ve özgürlükler ile kolektif hak ve özgürlükler iki farklı hak kategorisidir. Birbirleriyle çatışma ihtimali bulunduğu gibi birbirlerini tamamlar nitelikte de olabilirler. Bunlardan ilki, etnik kimlik, ırk, dil, din farkları, kısaca kültürel farklılıklarına bakılmaksızın, “bütün vatandaşlar için aynı olan bir seri evrensel hak” iken, ikincisi, “özel durumlarda eşitliğin sağlanmasında sosyal farklılıkların tanınmasını gerektiren bir takım grup ya da grup-bilinci politikaları (group-

41 Çünkü tıpkı biz de Erdoğan gibi, yani, “özgür toplumun, genellikle sanıldığı gibi, herkesin aynı “iyi” amaçlar hiyerarşisi etrafında kenetlendiği monolitik bir yapı olmadığı, aksine farklı amaç ve ideallere göre hareket eden kişi ve grupların barışçı birlikteliğine dayanan çoğulcu bir toplum olduğunu düşünüyoruz.”. Erdoğan (1998), s. 139.

conscious policies)” olarak nitelendirilmiştir.⁴²

Biz bu iki farklı hak kategorisinin iki farklı adalet sahasına (spheres of justice) özgü haklar olduğunu savunuyoruz. Bu açıdan da yukarıda belirtilen çoğulcu toplumlara özgü pratik adalet sorunlarının çözümü için bu toplumları üç ayrı perspektiften (birey, grup ve toplum perspektiflerinden) görmek gerektiğini düşünüyoruz. Buna paralel olarak da kamusal alan-kamusal olmayan alan ayrımı yerine, üç meteforik alandan oluşan yeni bir ayrım öneriyoruz. Bu alanlardan her biri ayrı bir adalet sferi (sphere of justice) olarak görülmekte ve her biri çok boyutlu ve karmaşık bir kavram olan adaletin belirli bir veçhesine yönelik ilkelerin belirlenmesine temel oluşturmaktadır. Şimdi önerilen bu üç alanın hangileri olduğuna ve bu ayrımın rasyonel bir temeli bulunup bulunmadığına baktıktan sonra, son olarak bu çerçevede geliştirilecek çoğulcu bir adalet anlayışına ilişkin ilkelerin neler olabileceğini tartışacağız.

ÇOĞULCU (PLURALİST) ADALET ANLAYIŞI: ÜÇ ADALET ALANI

Yukarıdan beri yapılan tartışmalardan şu sonucu çıkarmak mümkündür. Monist bir kültüre sahip olan bir siyasal toplumda geçerli olabilecek adalet anlayışı ile çokkültürlü bir siyasal topluma uygulanabilecek nitelikteki bir adalet anlayışı farklı olmalıdır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz. Adaleti birey temelinde tanımlamak veya sosyal grup (community) düzeyinde tanımlamak ile siyasal toplum temelinde tanımlamak üç farklı adalet anlayışı tanımlamak demektir. Birey temelli adalet anlayışının çokkültürlü ülkelerdeki adalet sorunlarını çözemeyeceği

⁴² Williams (1985), s. 83

daha önce belirtilmişti. Aşağıda da yeri geldikçe buna değinilecektir. Grup temelli ve siyasal toplum düzeyinde tanımlanan adalet anlayışlarına baktığımızda ise, tek bir kültüre ilişkin değerlerin hakim olduğu bir yerde kabul edilebilecek adalet ilkeleri ile birbirinden farklı, birden çok kültürün bulunduğu yerde benimsenebilecek adalet ilkelerinin birbirinden (en azından pratik bakımdan) farklı nitelik taşıyacağı konusunda bir şüpheye yer olmadığı görülecektir.

Bu çalışmanın amacı evrensel nitelikte bir adalet tanımlı yapmak olmadığı gibi, her bir kültürel sistemde içkin, spesifik adalet anlayışları geliştirmek de değildir. Bizim amacımız, daha önce de ifade edildiği gibi, bu tür adalet anlayışlarının bir arada gerçekleşmesini olanaklı kılacak çok genel bazı ilkelere ulaşmaya çalışmaktır. Diğer bir ifadeyle, her biri kapsayıcı bir dünya görüşü ya da farklı kültürel değerler dizgesine özgü nitelikteki adalet anlayışlarına ilişkin ilkeleri araştırmak bizim birincil amacımız değildir. Bu şu anlama gelmektedir. Burada biz, kendisine tabi olanların en temel hak ve özgürlüklerine saygılı oldukları sürece bu spesifik adalet anlayışlarının kendi içlerinde, önceden benimsenmiş bir nihai değere (ultimate value) referansla gerçekten adil olup olmadıkları sorunu ile ilgilenmiyoruz. Bu açıdan da, böyle bir çoğulcu adalet anlayışının kamusal alana uygulanır biçimde geliştirilmesine elverişli olmayan geleneksel kamusal-özel alan ayrımı reddedilmekte, yerine analitik bir yaklaşımla, çağdaş toplumlardaki çoğulculuk gerçekliğine daha uygun bir üçlü alan ayrımı yapılmaktadır.

Bunlardan ilki, çağdaş bir siyasal toplumun tüm bireyleri (hatta tüm insanlık) için en temel hak ve özgürlüklerin sağlanmasına elverişli bir alandır. Herkesin asgari refahını (ya da iyiliğini) (the sphere of minimal well-being of

all) gerçekleştirmeye elverişli sosyal adalet ilkelerinin uygulanması zemini olarak düşünülen bu alan insanların farklılıklarının değil, benzer özelliklerinin ön planda tutulmasını gerektirmektedir. Çünkü aralarındaki her türlü kültürel farka rağmen, tüm insanlarda ortak olan, onların *insan* olarak nitelendirilmesini sağlayan pek çok ortak özellik ve buna bağlı olarak da pek çok ortak yaşamsal sorun bulunmaktadır. İşte bu ortak insanlık sorunlarına adil bir çözüm üretebilmek isteyen herhangi gerçekçi bir teorinin, ilk olarak, başlıca ahlaki, dini ya da felsefi doktrinlerce normatif zeminde kolaylıkla reddedilemeyecek, vazgeçilemez ve devredilemez nitelikte bazı temel hak ve özgürlükleri benimsemesi gerektiğine inanılmaktadır. Buradaki temel fikir, ancak bu sayede, yani öncelikle insanı *insan* kılan ortak niteliklerin teminine imkan sağlanması suretiyle (bir başka ifadeyle, toplumda yaşayan herkese insan kalmasını temine yetecek bir refah düzeyinin sağlanmasına yönelik bir toplum ve hukuk düzeni oluşturmak suretiyle) bir toplumun adil sayılmasının ön şartı yerine gelmiş olacaktır. Yani bu ilk alan bir toplumun adil olup olmadığını tartışmaya başlamanın ön şartıdır.

İkinci alan, birinci alanda bireyler için öngörülen asgari refah düzeyinin (*iyilik*) sosyal gruplara sağlanmasını hedef alan bir zemin oluşturacak şekilde tasarlanmıştır. Aslında burada da bireyler baz alınmakla birlikte, bu defa salt *insan* olan birey değil, toplumsal nitelik taşıyan moral varlık olarak bireyler, diğer bir ifadeyle kültür oluşturan, kendilerini bir kültürel kimlik içerisinde onun ayrılmaz bir parçası olarak tanımlayan, kısacası topluluk üyesi olarak bireyler esas alınmıştır. Buradaki çıkış noktası, daha önce açıklanmaya çalışıldığı üzere, bir toplumdaki kültürel çeşitlilik (cultural diversity) ve farklı insan topluluklarınca benimsenmiş uzlaştırılmaz nitelikteki *iyilik* anlayışlarının

(conceptions of the good) çokluğu, bunların her birinin *iyilik* anlayışları ve buna paralel farklılaşan adalet taleplerine eşit düzeyde cevap verebilecek monist bir adalet teorisi geliştirmeyi imkansız olmasa da çok zor kılacağı düşüncesi-
 dir. Belki, geçici olarak *sivil kamusal alan* olarak adlandırabileceğimiz bu alan kültürel farklılıkların mümkün olan en üst düzeyde saygı görmesi ve kültürel toplulukların kolektif amaçlarını elde etmelerine elverişli bir sosyal yaşam alanıdır. Bu amaçla, bu alana dahil adalet problemleri için, pratikte bazı kültürel değerleri (genellikle çoğunluk kültürüne özgü değerleri) ön plana çıkarırken diğerlerini göz ardı eden ya da yeterince dikkate almayan sözde *tarafsız* bir çözüm üretmek yerine, bu değerleri eşit olarak nazara alan adalet ilkeleri belirlemek gerektiği düşünülmektedir. Böylelikle sadece insanların otonom bireyler olarak kendi istedikleri gibi yaşamalarına imkan tanınmakla yetinilmiş olmayacak, ayrıca onlara mensup oldukları kültürün kendilerine aşıladığı sosyal yaşantıyı sürdürebilmeleri için de elverişli bir alan sağlanmış olacaktır.

Üçüncü alan, geleneksel siyaset teorilerinde kamusal alan olarak adlandırılan alanın daraltılmasından oluşan *siyasi* alandır. Burada, yine bireyler esas alınmakla birlikte, bu defa toplumsal kimlikleri ön planda tutulmakta, yani vatandaş olarak bireyin *iyiliği*, alanın belirlenmesinde etken olmaktadır. Bu üçüncü alanda siyasal karar alma mekanizmasının hem hangi kültürel gruba mensup bulunursa bulunsun bir devletin vatandaşlarının tümünün katılımına açık olmasına imkan sağlayacak adalet ilkeleri, hem de farklı kültürel gruplar ve farklı dünya görüşlerinin aynı toplum içerisinde barışçı birlikteliğini sağlayacak ilkeler belirlenmeye çalışılacaktır. Diğer iki alanın dışında böyle bir alanı gerekli klan şey, teorik olmaktan ziyade pratiktir. Günümüz dünyasında siyasal toplumlar hala belli coğrafi

alan içerisindeki egemenlik haklarını her şeyin üstünde görmektedirler. Dolayısıyla çağdaş çoğulcu toplumların bağımsızlığı ve bütünlüğünün muhafazasını göz ardı eden herhangi sosyal veya siyasal teorisinin gerçekçi olması mümkün olmadığı gibi, bu toplumlara uygulanmak bakımından şansı da yoktur. Daha önce işaret edildiği gibi, bu alan vatandaşların siyasal kararlara katılmasına, bütün olarak toplumun iyiliğinin gerçekleşmesine katkıda bulunmasına ve bu sayede toplumsal barışın korunmasına olanak sağlayacak ilkeleri içerecektir.

NIÇİN ÜÇ-BOYUTLU BİR ADALET ANLAYIŞI: İHTİYAÇLAR VE ALANLAR

Burada, yukarıda isimlendirilen üç alanın niçin birbirinden ayrı düşünülmesi gerektiğine ilişkin rasyonel bir açıklama girişiminde bulunulacaktır. Çünkü, bu ayrım geleneksel kamusal-özel alan ayrımına alternatif olarak önerilmekte ve çağdaş çoğulcu toplumlara uygulanabilecek adalet ilkelerin belirlenmesinde esas alınması gerektiği ileri sürülmektedir. Dolayısıyla, oldukça güçlü gerekçelerle desteklenen geleneksel ayrımın reddi değilse bile, yerine önerilen bu yeni yaklaşımın neden daha elverişli olduğunun rasyonel bir takım temellere dayandırılması böyle bir teorik çalışmanın başarısı bakımından gerekli görülebilir.

Aslında şu ana kadar yapılan teorik tartışmaların hemen hepsinin çoğulcu bir zihniyetin ürünü olması, buradaki bu çabayı anlamsız, hatta bu çalışmanın temel fikri ile çelişir kılabilir. Bir başka ifadeyle, üçlü alan ayrımını meşrulaştıracak rasyonel bir tartışma yapmak veya bu ayrımı belirli tek bir kritere bağlamak yolundaki bir çabanın kendisi bu çalışmanın genel çerçevesi içerisinde meşrulaştırılamayabilir. Ancak buna rağmen, hem daha

sonra toplumsal adalet ilkelerini tartışırken kolaylık sağlayacak olması bakımından ve hem de (ve daha önemli olarak) sosyal bilimler literatüründe ilk defa ortaya konulması bakımından, bu yaklaşımın geleneksel yöntemlerle meşrulaştırılması çabası, bu çalışmanın yöntemi çerçevesinde gereksiz görülse de, boşuna bir çaba olmayacaktır. Yine de şunu belirterek başlamak gerekir. Şimdi burada ileri süreceğimiz rasyonel argüman bizim yaptığımız bu ayrımı meşrulaştıracak yegane rasyonel argüman olarak anlaşılmamalıdır. Bizim genel kanımız hala, daha önce başka vesilelerle belirtildiği gibi, aynı konuyu hem meşrulaştırmak hem de eleştirmek bakımından pek çok farklı rasyonel argüman üretilebileceği yolundadır.⁴³

Hemen burada belirtilmesi gereken bir diğer önemli nokta da, bu ayrımın gerçek bir ayrım olmayıp, analitik bir incelemeyi olanaklı kılacak nitelikte mecazi (metaphorical) bir ayrım olduğudur. Dolayısıyla özde bilimsel ve felsefi bir temeli olmadığı, dolayısıyla bazılarınca, teorik temellendirme çabasının gereksizliği de ileri sürülebilir.

Tüm bu açıklamaların akılda tutulması ön şartına bağlı olarak şimdi, yukarıda yapılan bu üçlü adalet-alanı ayrımını hangi rasyonel gerekçelerle meşrulaştıracabiliriz? sorusunu cevaplamaya çalışabiliriz. Aslında bu soruya verilecek pek çok cevap vardır. Ancak biz sadece bir tanesi üzerinde ayrıntılı olarak duracağız. *İhtiyaç* kriterini esas alan cevap.

Bu argümanın temelinde, toplum içerisinde yaşayan insanların *refahlarını* (*well-being*) temine yönelik çeşitli temel

⁴³ Bu konuda oldukça tatminkar bir tartışma için bkz. MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality*, London 1988.

ihtiyaçları bulunduğu ve bunların çeşitli düzeylerde tatmininin, farklı sosyal yaşam alanları ve bu alanlara uygun adalet ilkeleri belirlenmesini gerekli kıldığı düşüncesi yatmaktadır.

Ancak, bu tartışmaya geçmeden önce *ihtiyaç* kavramının hangi bakımdan sosyal adalet kavramı ile ilişkili olduğunu da açıklamak gerekmektedir. Miller, ihtiyaç kavramının, ancak tatmin edilmeyen ihtiyaçların doğuracağı sonuçların zararlılığı ölçüsünde sosyal adalet kavramı ile ilişkilendirilebileceğini belirtmektedir.⁴⁴ Benzer bir düşünciyi savunan Sadurski de ihtiyaçların, gerçekleşmedikleri takdirde insanların yaşam planlarını akamete uğratacak nitelikte olmaları halinde, menfaat ve sorumluluklar bakımından bir dengesizliğe yol açtıkları için sosyal adaletin ilgi alanına girdiğini ifade etmektedir. Ona göre, bir adalet teorisine referans alındığında farklı ihtiyaçlar- farklı statülere sahiptir.⁴⁵

Biz de, ihtiyaç kavramının adalet ile ilgisinin Marksist ya da sosyal refah teorilerinde olduğu kadar geniş bir anlamda ele alınmasından yana değiliz. Yani sosyal adalet kavramının bütünüyle ihtiyaç kriteri üzerine temellendirilebileceğine inanmıyoruz. Ancak bununla birlikte bu kavramın en azından adalete konu olan unsurların (*insan, grup ve toplum*) asgari varlık koşulu olarak belli bir fonksiyona sahip olduğu kanısını taşımaktayız.

İhtiyaçları çok çeşitli biçimlerde tanımlamak mümkündür. Biz, Miller ve Sadurski'nin yaklaşımını takip etmek suretiyle, ihtiyaçları *bir bireyin, bir sosyal grubun ve bir siyasal*

⁴⁴ Bkz. Miller (1976), s. 130-136

⁴⁵ Sadurski (1985), s. 154

toplumun hayatiyetini devam ettirebilmesi (bekası) (*survival*) ile ilgisi çerçevesinde tanımlamayı tercih ediyoruz. Çünkü, kanaatimiz o dur ki, en azından bir insanın hayatını devam ettirebilmesine yetecek ihtiyaçların karşılanabilmesine imkan vermeyen bir toplum ve hukuk düzeninin adil olup olmadığını tartışmak bile yersizdir. Çünkü, en azından ilk alan çerçevesinde belirlenen asgari yaşamsal ihtiyaçları karşılanmadığı takdirde bir insandan ya da sağlıklı bir insan toplumundan bahsetmenin imkanı yoktur. İnsanın olmadığı yerde ise adaletten bahsetmenin de herhangi bir anlamı ve yararı yoktur.

Bu anlamda ele alındığında, yukarıda ana çizgileriyle değinilen çağdaş toplum gerçekliği karşısında kanımızca üç ihtiyaç kategorisini birbirinden ayrı olarak telakki edebiliriz. Bunlardan ilki, bireyin insan olarak varlığını sürdürebilmesi için gereken *yaşam ihtiyacı* (*need for life*), ikincisi, (bireyin kendisini ait hissettiği ve hayatını anlamlı kılan) sosyal grubun varlığının muhafazası için gerekli olan *iyi yaşam ihtiyacı* (*need for good life*) ve sonuncusu da (yine bireyin, vatandaş olarak barış ve güvenlik içerisinde yaşayabilmesine imkan sağlayacak) siyasal toplumun bekası için gerekli olan *güvenli yaşam ihtiyacı* (*need for secure life*) olarak belirlenebilir.

Çağdaş toplumlara özgü sosyal adalet ilkelerini belirlerken temel alınacak toplumsal yaşam alanlarından ilkinin neden *yaşam ihtiyacını* karşılayacak bir alan olması gerektiğini kısaca şöyle açıklayabiliriz. İnsan olarak yaşamını sürdüren bir varlığın bulunmadığı bir yerde adaletten bahsetmek olanağı olmadığı gibi, her sosyal ve siyasi teori de zaten böyle bir ön kabul üzerine kurulmaktadır. Çünkü, bu anlamda tanımlanan nitelikteki "temel ihtiyaçlarının karşılanmasındaki başarısızlık insan hayatında öylesine ağır ek-

sikliğe neden olur ki artık o insan sosyal birlikteliğe normal olarak iştirak edecek durumda olmaz ve bu yüzden diğer adalet prensiplerinin konusu da olamaz.”⁴⁶ Yani, insan yaşamı, her türlü sosyal teorinin olduğu gibi bir adalet teorisinin de ön koşuludur.

İkinci alanın çerçevesini belirleyen ihtiyacın niçin *iyi yaşam* ihtiyacı olması gerektiğine ilişkin olarak da kısaca şunlar söylenebilir. Eğer insanlar istedikleri biçimde, yani kendi inandıkları değerlere uygun yaşayamayacaklarsa, onlar için tüm yaşamın bir anlamı kalmaz. Yani bir toplumda *iyi yaşam ihtiyaçlarını* karşılayacak imkanların sağlanmaması, “insanın yaşam planını yerine getirmesini engelleyen önemli bir zarara yol açacaktır.”⁴⁷ Bu ise toplumları kaosa sürüklemek, iç çatışmalara ve hatta savaşımlara yol açmak riskini içerecektir.

Üçüncü alanın belirlenmesinde *güvenlik ihtiyacının* temel alınması ise, bu alanın, önceki iki alanda insanlara sağlanacak olan imkanların (hak ve özgürlükler ya da maddi anlamdaki refah hizmetleri) güvencesini sağlayacak bir alan olmasıdır. Güvenlik içerisinde bir toplum ve istikrarlı bir siyasi sistem olmaksızın ne insan *hayatının*, ne de *iyi yaşam* olanaklarının geliştirilebilmesi mümkün değildir.

Temel İhtiyaç Olarak *Yaşam İdamesi* ve Herkes İçin Minimum *Refah (İyilik)* Alanı

Toplumsal yaşamda adalet alanlarını belirlerken esas alınması gereken en temel ihtiyaçlar genel olarak *yaşam ihtiyacı* olarak adlandırılabilir nitelikteki, normal bir insan

⁴⁶ Sadurski (1985), s. 169

⁴⁷ Plant, R./ Lesser, H. / Taylor-Coohy, P. (1980), *Political Philosophy and Social Welfare*, London 1980, s. 51

hayatının (tabii bir şekilde) idamesi için zorunlu bulunan asgari yaşamsal ihtiyaçlardır. Bu tür ihtiyaçlar her insanda ortak olan özelliklere ilişkin olduğu için, belirlenecek alan da, insanları farklılaştıran din, dil ırk, cinsiyet gibi ayrımlar gözetilmeksizin insan olarak herkesin minimum iyiliğini sağlamayı hedeflemektedir.

Eğer bir toplumda ahlaki yükümlülük doğuracak nitelikteki şartlardan söz edilecekse (ki bu adaletin asgari bir gereği olarak kabul edilmektedir), o halde insanların kendini tabi saydığı ahlak normlarına bağlı olmaksızın bunu sağlayacak bir kriter bulunmalıdır. İşte bu kriter, her insanda ortak olan, onları fiziksel ve ruhi bakımdan insan yapan özelliklere ilişkin ihtiyaçlar olmalıdır.⁴⁸ Plant, Lesser ve Taylor-Gooby, siyaset felsefesi ve sosyal refah ilişkisini inceledikleri eserlerinde bunu şöyle açıklarlar. "İnsanların hangi sosyal hedeflere ulaşmak istedikleri tartışmalı olsa bile, ... onların herhangi bir şey yapması, herhangi bir davranışta bulunması ya da herhangi bir amaca erişebilmesi için gerekli olan bir takım şartlar vardır. Hangi ahlaki görüş benimsenirse benimsensin, bu amacın elde edilmesi için çaba harcanması, söz konusu bu şartlara bağlıdır. Bütün toplumlar, hangi ahlaki norm veya standartlara sahip olurlarsa olsunlar, [niteliklerine] uygun olarak 'şartsız' veya 'insan' ihtiyaçları olarak adlandırılabilir bu ihtiyaçları göz önünde bulundurmak zorundadırlar."⁴⁹

Bu konuda liberteryenlerden⁵⁰, Marksistlere kadar

48 Bkz. Plant, Lesser & Taylor-Gooby (1980), s. 51

49 Plant, Lesser & Taylor-Gooby (1980), s. 37-38

50 Liberteryen düşüncenin çağımızdaki en önemli temsilcisi Hayek, Yayla'nın ifadesiyle, piyasa mekanizmasının dışında olmak koşuluyla, toplumdaki yoksulluk, sefalet ve acıların giderilmesi için

çağdaş filozoflar arasında bir görüş ayrılığı olduğu kanısında değiliz. Özellikle evrensel nitelikteki sosyal ve siyaset teorilerinde bu açıktır. Çünkü, bu tür teoriler daha başlangıçta insanların akli yeteneğe, doğru seçimler yapabilme ve hayatlarını planlayabilme kapasitesine sahip oldukları varsayımından hareket ederler. Bunun anlamı, insanların zaten insan olarak davranabilme yetisine sahip olduğu, yani bunu sağlayacak temel insan ihtiyaçlarını karşılayabilme imkanının mevcut olduğudur. Rölativist teorisyenler (mesela komüniteryenler) de aslında farklı düşünmezler. Örneğin, Walzer, insanların tam anlamıyla toplumun iştirakçi bir üyesi (fully participating member of a society) sayılabilmesi için bazı temel ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğini ileri sürer. Ona göre, bir devlet her şeyden önce üyelerinin fiziki ve kültürel yaşamlarını sürdürebilmelerini garanti altına almalıdır. Bu çerçevede herkese sağlanması gereken çok temel ve geniş kabul görmüş iki hakkın varlığından söz etmektedir. Bunlar yaşam ve özgürlük haklarıdır.⁵¹

Gerçekten de, bizim bir insanı diğer canlılardan ayırmanızı sağlayan ve onun gerek toplum içerisinde gerek toplumsal yaşam olmaksızın yaşamını doğal biçimde sürdürebilmesine imkan veren bir takım temel ihtiyaçları olduğunu biliyoruz. Bu türden ihtiyaçların karşılanmaması halinde artık bir insandan (eğer bu bir toplumsa, insan toplumundan) bahsetmek mümkün olmaz. Dolayısıyla in-

çareler aranabileceğini kabul etmektedir. Bkz, Yayla (2000), *Özgürlük Yolu*, s. 177-178. Yine Nozick de, başkalarının haklarını ihlal etmemek şartıyla herkesin hayat hakkına sahip olduğunu bunun ise, yaşamak için ihtiyaç duyulan şeylere sahip olmak ya da onlar için çabalamak hakkı anlamına geldiğini belirtmektedir. Bkz. Nozick (1995), s. 179 (dipnot)

⁵¹ Walzer (1983), s. xv.

sanı ve insan toplumunu esas alan herhangi bir teori geliştireceksek, insan diye nitelenebilecek varlıkların, yani normal koşullarda sağlıklı, insana özgü davranışları sergileyebilen insanların bulunduğu bir ortam üzerinde düşünmeliyiz. Böyle bir ortam ise sadece insanların en temel ihtiyaçlarının herkese sağlanabildiği bir ortamdır. Bu tür ihtiyaçlardan en önemlisi *yaşam ihtiyacı (right to life)*, yani insan olarak yaşamı sürdürebilme ihtiyacıdır.

İnsan niçin yaşamalıdır? Bu sorunun cevabı konusunda tereddüt olduğu kanısında değiliz. İnsan yaşamalıdır, çünkü herhangi ahlaki bir haktan, ödevden veya yükümlülüğten bahsedilecekse bu, ancak buna muhatap olabilecek varlıkların bulunduğu yerde mümkün olabilir. Plant, Lesser ve Taylor-Gooby de buna işaret ederek, "eğer insanların ahlaki ödevleri varsa, hayatta kalmalıdır, bu birbirlerinin hayatını kurtarma ve sürdürmelerine yardımcı olmak ödevi için de böyledir."⁵²

Winch'e göre, insanların hayatta kalması ve refahı (survival and well-being) tüm toplumlarda kısmen ortak yaşamsal problemlerin çözümüne bağlı bulunmaktadır.⁵³ Buradan hareketle Philips, bu tür problemlerin tüm toplumlara özgü problemler olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü bunlar açıkça insan olmaktan kaynaklanan problemlerdir. Bu tür problemlerin iki kategori içerisinde ele alınabileceğini belirtir. Bunlardan ilki, insanın çevreyle (tabiatla) olan ilişkilerine özgü olan problemler, diğeri ise başka insanlarla olan karşılıklı ilişkilerine özgü problemler olarak belirlenebilir. Philips, insanın çevre ile olan ilişkilerine özgü

⁵² Plant, Lesser & Taylor-Gooby (1980), s. 38

⁵³ Bkz. Philips, L. D. (1979), *Equality, Justice and Rectification*, London 1979, s. 2.

problemlerin, çeşitli psikolojik ihtiyaçlar ile barınma, korunma ve sağlık ihtiyaçlarını içerdiğini ifade etmektedir.⁵⁴ Kabul edilmelidir ki, böyle ortak bir problem alanı, hangi ülkede olursak olalım, o ülkenin spesifik şartlarına bakılmaksızın o ülkede adaletin gerçekleşmesinin ön şartı niteliğinde bir alan olarak kabul edilmelidir. Ancak, daha önce de açıklanmaya çalışıldığı gibi, bu ortak alana uygulanabilecek nitelikteki ilkelerin adaleti bütünüyle karakterize edebileceğini söyleyemeyiz. Sadurski de bu fikirdedir. Ona göre, "sadece en temel ihtiyaçlar sorgusuz olarak adalet adına yapılacak bir müdahaleyi gerekli kılar. ... Sadece, bir insanın diğer istek ve ihtiyaçlarını idrak edebilme ve gerçekleştirebilmesi için gerekli olan" ihtiyaçlar, açıkça bu tür ihtiyaçlar olarak kabul edilebilir. Çünkü, bu tür ihtiyaçların karşılanmaması insan için öyle zararlar ortaya çıkarır ki, böyle bir durumda insandan, dolayısıyla herhangi insana özgü bir nitelikten bahsetmeye imkan kalınmaz.⁵⁵

Bu ihtiyaçlar hangileridir ve nasıl tespit edilebilir? Peffer şöyle bir ölçüt ortaya koyar (ki bizce bu ölçüt amaca elverişli bulunmaktadır). Bu tür ihtiyaçlar, doğal bir "yaşamı sürdürmek için insana gerekli olan şeyler nelerse", onlara ilişkin olan ihtiyaçlardır.⁵⁶ Doğaldır ki, insanın yaşamını sürdürebilmesine imkan sağlayacak temel ihtiyaçlardan bahsedildiğinde, dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın tüm insanlar için ortak bir problem alanından bahsedilmektedir. Söz konusu ihtiyaçları, gıda, barınak, eğitim, sağlık (hem biyolojik hem psikolojik, akıl ve ruh sağlığı) vb.

⁵⁴ Philips (1979), s. 2-3.

⁵⁵ Sadurski (1985), s. 159.

⁵⁶ Peffer, R. (1978), "A Defense of Rights to Well-Being", *Philosophy and Public Affairs*, Cilt 8 içinde, s. 80.

temel nitelikteki yaşamsal ihtiyaçlar olarak belirtebiliriz. Bunların kim tarafından, nasıl ve hangi ölçüde sağlanacakları sorunu tartışılabilir (ileride bu konuya döneceğiz). Burada belirtilmesi gereken, sayılan bu ihtiyaçlar, refah devleti anlayışında olduğu gibi, herkese sosyal yardım yapılması, konut sağlanması, ücretsiz eğitim verilmesini gerektirir biçimde olmamakla beraber, karşılanmadığı takdirde insanın fiziksel ve zihinsel sağlığını ciddi biçimde tehlikeye atacak nitelikteki ihtiyaçlar olarak anlaşılmalı ve bu ölçüde karşılanmaları adaletin gereği sayılmalıdır. Çünkü, Rawls'un dediği gibi, daha az doğal yeteneklere sahip insanların özel ilgiye muhtaç olmaları sadece yardımseverliğin değil, aynı zamanda adaletin bir gereğidir.

Aynı düşünce Sadurski tarafından da paylaşılmaktadır. Ona göre de, "yerine getirilmeyen temel gıda veya barınma ya da eğitim veyahut ta tıbbi müdahaleler, bunların sağlanmasına yönelik haklı bir talep hakkına yol açar, çünkü bunların zamanla sosyal eylemlerle sağlanması kudretiniz dahilindedir ve bunlar sağlanmadığı sürece insanlar hayatlarında, diğer tüm ihtiyaçlarını karşılamak yönünde eylemde bulunma yeteneğini kaybetmek de dahil, büyük engellerle karşılaşır."⁵⁷ Burada söz konusu edilen ihtiyaçların karşılanması bir insanın hayatını moral bakımdan anlamlı kılmaz, sadece bir kimsenin insan olarak davranabilmesini, yani biyolojik ve psikolojik bakımdan sağlıklı bir insan olarak hayatta kalabilmesini, bu açıdan diğer canlılardan ayırt edilebilmesini olanaklı kılar. Fakat insanı belli bir sosyo-kültürel statüye yerleştirmez. Yani bu alanda adaletin gereği olarak insana sağlanması gerektiği ileri sürülen ihtiyaçları giderilen kimse, sadece doğal insani nite-

⁵⁷ Sadurski (1985), s. 158.

liklerini kullanabilecek bir fiziki ve ruhi bütünlüğe sahip olur. Bu niteliklerin belli bir şekilde kullanılması ikinci ve üçüncü alanlarda sağlanacak imkanlara bağlı bulunmaktadır.

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir. İnsana özgü kapasitelerin bir kısmının, özellikle de düşünebilme, tasavvur edebilme ve algılayabilme gibi psikolojik nitelikte olan niteliklerin gelişmesi ancak toplumsal yaşam içerisinde olanaklı olduğuna göre bunları içinde yaşanan toplumun sosyo-kültürel etkilerinden bağımsız olarak değerlendirebilme imkanı var mıdır? İki şeyi birbirinden ayrı düşünmek gerekir. İnsanın bir şey yapabilme kapasitesine sahip olması ile bu kapasiteden yararlanarak belli şekilde davranması aynı şey değildir. Yani, bir kimseye belli insani fonksiyonları yerine getirebilme kabiliyetinin sağlanması demek, bu fonksiyonların belirli bir biçimde (kültürel veya ahlaki normlarca belirtilen şekillerde) kullanılması gerektiği anlamına gelmez. Örnek vermek gerekirse, fiziki ya da psikolojik rahatsızlığı olan bir kimseye yapılan tıbbi müdahale veya telkinler o kimseyi sağlıklı bir insan, yani arazlı olan özelliklerini yeniden kullanabilen bir insan yapmakla birlikte, normalde onu bu özelliklerini belli yönde kullanmaya teşvik etmez.

Burada tartışmaya konu olabilecek diğer bir husus da, yukarıda belirtilen nitelikteki ihtiyaçların karşılanması için bireyler için bir ahlaki yükümlülük doğurup doğurmadığı sorunudur. Diğer bir ifade ile "diğer insanlara kendi sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için gerekli olursa aktif bir yardımda bulunmak ahlaki bir ödev midir?" Eğer öyleyse buradan şu sonuç çıkar. Bir kimsenin ahlaki anlayışı ne olursa olsun, gerektiğinde başkalarının ihtiyaçlarını karşılamak ödevi altındadır. Plant, Lesser ve Taylor-Gooby,

haklı olarak böyle bir şeyi savunmanın birey olarak ahlaki ödevlerimizi abartmak anlamına geleceğini ileri sürmektedirler. Onlara göre, başkasına yardım etmek takdire şayan bir şey olmakla birlikte, birey olarak bizi sıkı sıkıya bağlayan ahlaki ödevin, başkasına zarar vermemek olduğunu kabul etmek gerekir.⁵⁸ Aslında, bu tartışmada bizim için ilk planda önemli olan, ihtiyaçların kimin tarafından karşılanacağı değildir, karşılanmasının gerekip gerekmediğidir. Tartışmaya bu açıdan baktığımızda, her iki görüşü savunanların da, insan yaşamının idamesini temel bir ihtiyaç olarak kabul ettikleri ve karşılanması gerektiğine inandıkları görülecektir. Ancak, ilkinde insanların karşılıklı olarak birbirlerinin hayatta kalmalarını sağlama ödevi altında olduğu savunulmakta, ikincisinde bu ödev negatif bir biçimde, yani bir başkasına zarar vermeme biçiminde, örneğin kimsenin hayatına son vermemek, herkesin yaşamını sürdürmesine izin vermek biçiminde anlaşılmaktadır.

Bu konuda Kant (ilginç) bir tespit yapar. Ona göre, "sadece insanların birbirlerini öldürmelerinin, hırsızlık, dolandırıcılık yapmalarının önüne geçildiği bir yerde insan ırkı kesinlikle hayatta kalmayı sürdürebilir, hatta belki bu yerin, herkesin sempati ve iyi niyetten bahsettiği ve hatta ara sıra bunları yerine getirdiği, fakat aynı zamanda fırsat buldukça diğerlerini aldattığı, ihanet ettiği, bunları yapamazsa diğerinin hakkına tecavüz ettiği bir devletten (toplumdan) daha iyi bir yer olacağına şüphe yoktur."⁵⁹

Bununla birlikte, bu tartışma aslında bireysel so-

⁵⁸ Plant, Lesser & Taylor-Gooby (1980), s. 38-39.

⁵⁹ Kant, I. "Groundwork to Metaphysics of Morals", İngilizce'ye çeviren: H. J. Paton, London 1974, aktaran Plant, Lesser & Taylor-Gooby (1980), s. 39.

rumluluklara ilişkin bulunmaktadır. Bu bağlamda, bir kimsenin en azından diğerlerine zarar vermeme, mesela, öldürmeme konusunda ahlaki bir ödevle sahip olduğu kabul edilebilir. Ancak aynı şeyi bir devlet için, bir devletin sosyal organizasyonu için söylemek mümkün değildir. Kanımızca zaten bir devletin varlık sebeplerinden birisi, üyelerine zarar verici doğal ya da sosyal dış etkileri önlemek veya bunların verdiği zararı telafi etmektir. Birey olarak bir doktorun muhtaç olan herkese tıbbi yardımda bulunması zorunluluğu bulunmamasına karşın, bir devletin ya bizzat işleteceği ya da özel olarak işletilen sağlık kurumları ile yapacağı işbirliği sayesinde ihtiyacı olana yaşamsal tıbbi yardım sağlamak yükümlülüğü altında olduğu söylenebilir.⁶⁰

Temel İhtiyaç Olarak *İyi Yaşam* ve Topluluk Üyesi Olarak Bireylerin *Refah* Alanı

Burada tartışacağımız ikinci grup ihtiyaçlar, “eğer yaşamaya değer bir hayatı sürdürmek istiyorsak gerek duyacağımız,”⁶¹ başka bir ifadeyle, bize anlam ifade eden bir sosyal hayatı yaşamak için gerek duyduğumuz şeylere ilişkin bulunmaktadır. Bu ihtiyaç alanına, Clark’ın ifadesiyle, *sosyal bağlılık ve ortak amaçlar ihtiyacı* (*the need for social bonds and shared meanings*) ya da kısaca sadece *sosyal kimlik ihtiyacı* (*the need for social identity*) da denilebilir.⁶²

Black, bireylerin pek çok farklı sebeple ve çok farklı biçimlerde bir grup yaşamını arzuladıklarını ve buna ihti-

⁶⁰ Örnek için bkz. Sadurski (1985), s. 163.

⁶¹ Peffer (1978), s. 80.

⁶² Clark, M.A. (1990), “Meaningful Social Bonding as a Universal Human Need”, Burton, J. (editör), *Conflict Needs Theory*, St. Martin Press içinde, s. 51.

yaş duyduklarını belirtmektedir. Hatta ona göre, geniş anlamda toplum (siyasal toplum) veya devlet dışında bazı sosyal gruplar olmaksızın bireylerin var olabileceğini tasarımlamak güçtür. Kendileri gibi düşünen diğer insanlarla bir arada olmayan insanların istedikleri bir hayat tarzına sahip olmaları, yaşamdan haz duymaları beklenemez. Kendilerine refah (iyilik) sağlayacak aktivitelerde bulunamaz, geçimlerini sağlayacak imkanlara sahip olmazlar.⁶³

Miller de benzer bir yaklaşımı benimsemektedir. İnsanların kişiliklerinin, onların yaşam planını oluşturan amaç ve eylemler tarafından oluşturulduğunu belirtmektedir. Ona göre, böyle bir kişiliğe sahip olmayan bir kimse potansiyel olarak insan denilebilecek bir organizmadan öte tam bir insan (birey) sayılamaz.⁶⁴

Yukarıda birden farklı ihtiyaç alanından bahsedilmiş ve bunların ilkinde herkes için asgari yaşam koşullarını sağlayacak ihtiyaçlardan söz edilmişti. Bu ikincisinde ise, herkes için aynı ölçüde olmayan, fakat sosyal kimliklerin muhafazasını sağlayacak nitelikteki ihtiyaçlar ele alınmaktadır. Sadurski, bu ikisini birbirinden ayırmamakla birlikte, bunların biyolojik ve sosyal hayatın minimum varlık koşulları olduğunu ileri sürmektedir. Kanımızca bu iki ihtiyaç kategorisini birbirinden ayrı değerlendirmek gerekmektedir. Bunlardan ilki, Sadurski'nin yaklaşımında biyolojik hayatın idamesi için öngörülmüş ihtiyaçlardır ki bunlar yiyecek, içecek, barınak gibi bir insan yaşamının devamı için zorunlu bulunan şeylere ilişkin bulunmaktadır ve birinci alana özgü ihtiyaçlardır. İkincisi, yine Sadurski'nin yakla-

⁶³ Black, A. (1988), *State, Community and Human Desire*, New York 1988), s. 130.

⁶⁴ Miller (1976), s. 133.

şımında sosyal hayatın idamesi için öngörülen ihtiyaçlardır ki bunlar sosyal hayatı yaşanır ve anlamlı kılmayı olanaklı kılan, "diğerleri ile memnun edici (satisfactory) kişisel ilişkiler kurmak,"⁶⁵ boş vakitleri değerlendirme alışkanlıkları, dini bayram ve tatil geleneklerinin sürdürülmesi, kutsal değerlere bağlılık gibi şeylere ilişkin bulunmaktadır ve bizim ikinci alan dediğimiz sosyal iyilik alanına özgüdürler.

Her iki grup ihtiyacı birbirinden ayıran temel nokta, ilk gruba girenlerin herkes için ortak özelliklere ilişkin olması değildir. Çünkü ikinci grup ihtiyaçların da herkes için ortak özelliklere ilişkin ihtiyaçlar olduğu kolaylıkla söylenebilir. Asıl fark söz konusu ihtiyaçların niteliğinde ortaya çıkmaktadır. İlk grup ihtiyaçların karşılanmaması halinde tek tek bireylerin yaşamlarını sürdürmelerine imkan kalmayacaktır. Oysa ikinci grup ihtiyaçların sağlanmamasında tek tek bireyler hala insani bir yaşamı sürdürebilirler, ancak bu yaşamı kendi istedikleri gibi planlayamaz, hoş a giden, memnuniyet verici bir sosyal yaşantıya sahip olamazlar. Bu açıdan bakıldığında ikinci gruba giren ihtiyaçların farklı sosyal kimlikler taşıyan bireyler için farklı anlamları olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu noktada, sadece bireyler arasında değil, sosyal gruplar arasında oluşabilecek dengesizlikleri gidermek, eşitsizlikleri ortadan kaldırmak için benzerlikler değil farklılıklar dikkate alınmalıdır. Kendi sosyal hayatını yaşanabilir kılmak açısından herkese eşit imkan ve şans tanınmalıdır. Bu ise ancak bizim ikinci alan dediğimiz adalet alanındaki ihtiyaçların sağlanmasında farklı kültürel gruplara mensup bireylerin liberalizmin temel tezinde savunulduğu gibi eşit saygıya değer kabul edilmeleriyle mümkündür.

⁶⁵ Miller (1976), s. 133.

Daha önce de ifade edildiği gibi birinci alandaki ihtiyaçların sağlanması suretiyle insanların hayatta kalmasını sağlamak adil bir toplum ve hukuk düzeninin ön şartıdır, fakat yegane niteliği değildir. Bir toplumdaki kaynaklar ancak o toplum üyelerinin hayatta kalmasına yetecek kadarsa, böyle bir durumda sosyal adaletin gereği, bir bireyin hayatını diğerlerine feda etmeksizin üyelerin tamamının hayatta kalmasını sağlamaya yönelik bir toplum ve hukuk düzeni oluşturmaktır denilebilir. Fakat toplumda tüm üyelerin hayatta kalmasını sağlayacak miktardan daha fazla kaynak söz konusuysa ve bu kaynaklar hakkaniyete uygun olarak dağılmamışsa o toplumun hala adil olduğu söylenebilir mi? Bununla birlikte, burada önemli bir sorunla karşı karşıya bulunmaktayız. Acaba bu artı kaynaklar nasıl paylaşılırsa adil bir paylaşımından bahsedilebilir? Dikkat edilecek olursa, bu soru aslında adaletin temel sorunudur. Eğer biz burada ilk alandakine benzer bir yaklaşımla herkes için geçerli olabilecek bir standart belirlemeye kalkışırsak, sorunun çözülmesinde daha önce eleştiri konusu yaptığımız hataya düşmüş oluruz. Çünkü, bu alan için öngörülen, yukarıda açıklanmaya çalışılan nitelikteki ihtiyaçlar "toplumdan topluma değişen sosyal standartlar tarafından belirlenmektedir. Bu standartlar kesinlikle geçerli bulunan hayat tarzları, genel ahlaki fikirler ve toplumun üretim kapasitesi tarafından etkilenmektedir."⁶⁶ Dolayısıyla bu tür ihtiyaçlar her sosyal grup için farklı şey ifade edeceği için, bunların karşılanması için bulunabilecek objektif kriterden bahsetmek zordur. Örneğin, iklim ve çevresel etkilerden korunmanın ötesindeki giyim ihtiyaçları her toplumda farklılaşabileceği gibi, aynı toplumda farklı kültüre mensup

⁶⁶ Sadurski (1985), s. 159.

insanlar arasında da farklı işlevlere sahip olabilir. Kimi dini kisveler giymeyi tercih ederken, kimileri de modaya uygun bir giyim tarzını tercih edebilir.⁶⁷

Bu açıdan biz bu tür ihtiyaçların bizatihi karşılanmasını 'sosyal adaletin kapsamı dışında değerlendiriyoruz. Kanımızca, bu durumda sosyal adaletin gereği sadece kültür tarafından belirlenen bu tür ihtiyaçların sağlanmasını olanaklı kılacak bir ilkeyi belirlemek suretiyle sosyal kimliklerin korunması için asgari koşulları oluşturmaktır. Yukarıda ifade edildiği gibi, bu gruba giren ihtiyaçlar boş zaman aktivitelerinden başlayıp, kültürel bakımdan kendini yetiştirme, aile yaşamının muhafazası, dini vecibelerin yerine getirilmesi ile kutsal günlerin kutlanması ve benzeri ihtiyaçlardır. Bu alanın belirlenmesindeki amaç, işte bu türden kültürel bir yaşantının sürdürülmesine imkan verecek bir adalet ilkesine zemin oluşturabilmektir.

Bununla birlikte, yine de bu tür ihtiyaçların karşılanmasında esas alınabilecek içerikli (substantial) bir ölçüt bulabilmek neredeyse imkansızdır. O nedenle biz bu çalışmada sadece bu tür ihtiyaçların farklı kültürel gruplar için farklılaşan muhtevalarda karşılanabilmesine imkan sağlayacak genel bir ilkenin bulunup bulunmayacağını araştıracağız, yoksa her somut duruma uygulanabilecek evrensel

⁶⁷ Bu konuda İngiltere'de ilginç bir dava görülmüştür. Polis memuru olmak isteyen İngiltere vatandaşı bir Hintli Sih inancı gereği taktığı özel başlığı çıkarıp, yerine polis üniformasının tamamlayıcısı şapkayı giymeyi reddetmiştir. Dava konusu bu uyuşmazlıkta bu kişi haklı bulunmuştur. Yine motosiklet kaskı takmayı reddeden bir Sih de davasında haklı bulunmuştur. Bu tür örnekler için bkz Gölcüklü, F. / Gözübüyük, Ş. (1996), *Avrupa İnsan Hakları sözleşmesi ve Uygulaması*, Genişletilmiş 2. Baskı, Ankara 1996, s. 315.

nitelikte özli, içerikli bir ilke belirlemeye çalışmayacağız. Çünkü, Miller'in de belirttiği gibi, "bizim belli bir hayat tarzını değerli bulup bulmamamız önemli değildir, fakat biz bunun başkası için değerini görebilmeliyiz."⁶⁸ Eğer bu alanda, farklı kültürel gruplara mensup bireylerin talepleri çatışıyor ve bir uzlaşma zemini bulmak da mümkün olmuyorsa, o halde geriye tek bir seçenek kalıyor (geleneksel yöntemlerin sorunu çözmede yetersiz olduğuna daha önce değinilmişti), bu da bu alandaki taleplerin *özerklik ilkesi* (*the principle of autonomy*) çerçevesinde değerlendirilmesidir. Bu şekilde en azından farklı sosyal kimliklere sahip insanlara kendi seçtikleri bir sosyal hayatı inşa etmek açısından eşit şans ya da Miller'in formüle ettiği biçimiyle, "herkes için eşit *refah* (iyilik) düzeyi" yakalamasına imkan sağlanmış olacaktır. Bunun arkasındaki ahlaki fikir yine Miller tarafından şöyle ifade edilmektedir. Her insan en az diğeri kadar değerlidir. Bunun anlamı, aslında her birey ahlaki anlayışı, yetenekleri, kişisel başarıları açısından açıkça birbirinden farklı olsa da, kendi amacı, idealleri, dünya görüşü olan birer birey olmaları bakımından eşit değere sahiptirler ve kendilerine buna uygun davranılmalıdır."⁶⁹

Buradaki anlayış esas itibarıyla liberal bireyci düşünceyle paraleldir, yani, kendisi sosyalist olmakla birlikte, Miller temel tezini liberal düşüncenin birey anlayışına dayandırmaktadır. Burada bizim için önemli olan husus, her bireyin eşit davranış talep etmeye hakkı olduğudur. Yoksa bireyin başlı başına bir amaç olduğu görüşüne tam olarak destek verdiğimiz sonucu çıkarılmamalıdır.

⁶⁸ Miller (1976), s. 135

⁶⁹ Miller (1976), s. 143-146.

Burada son olarak üzerinde durulması gereken bir nokta da, daha önce üçlü ayırım yapılırken değinilen önemli bir özelliğe ilişkin olarak, belirtilen bu ikinci alanın ilk alanın tamamlayıcısı olarak algılanması gerektiğidir. Çünkü birinci alan ne tek başına (hatta belirlediğimiz üçüncü alanla birlikte düşünülse bile) ne de bu iki alanın (kamusal ve kamusal olmayan alan biçimindeki) geleneksel kombinasyonu kültürel farklılıkları bağdaştırmak bakımından elverişli bir alan oluşturmadığı gibi, iradi ya da iradi olmayan sosyal grupları, aile bağlarını, hayat boyu dostlukları, dil, tarih, din ve benzeri binlerce faktörce belirlenen kültürel üyelik olgularını açıklamak bakımından da yetersiz kalmaktadır. Tek boyutlu bir toplumsal anlayışın (ya da adalet görüşünün) hakim kılınmaya çalışılması, Clark'a göre, insanoğlunun karakterini belirleyen iç faktörleri, yani sosyal kimlik ihtiyacını, gözden kaçırmak ya da tamamıyla yok saymak anlamına gelecektir.”⁷⁰

Clark, sosyal bağlılıkların (birlikteliklerin), bireylerin rahatını sağlamaya yönelik olarak yapılan ve herkesin kolaylıkla dahil olup, kolaylıkla terk edebileceği geçici sözleşmeler olmadığını, aksine insan varlığı için kaçınılmaz bir zorunluluk olarak ortaya çıktığını belirtmektedir.⁷¹ Bu açıdan her sosyal teoride kültürel farklılıkları uzlaştırmayı elverişli kılan, bireylerin sosyal kimliklerini, grup üyesi olarak refahlarını nazara alan bir sosyal alanın varlığının kabulü bir zorunluluk olarak kabul edilebilir. Bu yüzden bizim ikinci alanımız böyle bir rolü üstlenmek üzere diğerlerinden ayrılmıştır.

⁷⁰ Clark (1990), s. 39.

⁷¹ Clark (1990), s. 49.

Temel İhtiyaç Olarak *Güvenli Yaşam* ve Vatandaş Olarak Bireylerin *Refah Alanı*

Burada ele alınacak olan ihtiyaçlar genel olarak siyasal ihtiyaçlar olarak adlandırılabilir. Siyasal ihtiyaçlar derken aslında teknik anlamda politikanın ötesinde bir ihtiyaç alanından bahsedilmemektedir. Daha genel bir ifade ile söylemek gerekirse, buradaki ihtiyaçlar, bir siyasal toplumun üyesi bulunan kimselere karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu ödevlerin tümü, yani çağdaş devletin faaliyet alana giren, her devletin yerine getirmek zorunda olduğu yükümlülükler olarak özetlenebilir.

Çağdaş devletin vatandaşlarına sağlaması beklenen ihtiyaçlardan ilki ve en önemlisi *güvenlik* ihtiyacıdır. Bu ihtiyaç iki anlamda ele alınabilir. İlki, belirli bir toplumda yaşayan insanların, aynı toplumda yaşayan diğer insanlar veya gruplar tarafından baskı altında tutulması, asimile edilmesi ya da saldırıya uğramasının engellenmesine ilişkin olarak iç güvenlik ihtiyacı, diğeri ise ülke bütünlüğünün hem iç hem de dış saldırılara karşı korunması anlamında dış güvenlik ihtiyacıdır. Bunlara paralel olarak bu alanda ele alınması gereken diğer bir ihtiyaç kategorisi, bu çalışmadaki amaca ve kullanılan terminolojiye de uygun olarak, aynı toplum içerisindeki farklı kültürlerin bir arada yaşamasını temine yönelik *barış ihtiyacıdır*.

Bu alan, belirtildiği üzere, bir bakıma devletin faaliyet alanı olarak da anlaşılabilir. Yani, geleneksel teorilerde kamusal alan olarak nitelenen alana paralel düşmektedir. Hobbes'un yaklaşımında devleti meşrulaştıran en önemli şey, insanların en acil ihtiyaçlarına hizmet etmektir. Ona göre "en acil ihtiyaç sivil barıştır, sivil (iç) savaşın alternatifi

ise, Ejderha Devlet⁷² (Leviathan State) tir.”⁷³ Burada dikkatten kaçmaması gereken önemli bir nokta, Hobbes’un devletin meşruluğuna ilişkin bu yaklaşımını alıntılarla sadece devletin varlık koşulu olarak *toplumsal barışın* önemine işaret edilmek istenmesidir. Yoksa bu ihtiyacın Hobbes’un meşrulaştırma çabasında olduğu anlamda güçlü ve büyük bir devleti gerekli kıldığına inanılmamaktadır. Ancak her şeye rağmen kabul edilmelidir ki, Hobbes’un ki kadar güçlü olmasa da en azından toplumsal barışı temin ve muhafaza edebilecek kadar güce sahip bir siyasi yapının (geleneksel ifadesiyle, devletin) varlığı şarttır.⁷⁴ Black, böyle bir devleti tanımlarken insanın sosyal bir varlık olmasından hareket etmekte, insanoğlunun (*homo sapiens*) bu niteliği gereği her zaman ve her yerde yerine getirilmesi gereken işlevleri gören siyasal organizasyonu devlet olarak adlandırmaktadır.⁷⁵

⁷² İngilizce-Türkçe Redhouse sözlükte Leviathan, “Tevratta adı geçen büyük bir su canavarı; ada balığı gibi çok büyük hayvan; iri balina veya gemi gibi büyük şey” olarak tanımlanmaktadır. Biz buradaki “Ejderha” karşılığını sadece simgesel anlamda kullandık. Aynı kullanım için bkz. Güriz (1999), s. 194.

⁷³ Bkz. Bay, C. (1990), “Taking the Universality of Human Rights Seriously”, Burton, J. (Editör), *Conflict: Human Needs Theory*, St. Martin’s Press 1990 içinde, s. 241.

⁷⁴ Potapchuk, ihtiyaç perspektifinden hareketle bir yönetim sürecinin nasıl geliştirilebileceğini ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Biz, amacımız açısından ve üstelik pratik gereksinimler de dikkate alındığında çağımızda devletin ayrıca meşrulaştırılması çabasına gerek olmadığını düşünüyoruz. Bu nedenle burada bu konuyu ayrıntılı olarak ele almayacağız. Bkz. Potapchuk, W. R. (1990), “Process of Governance: Can Governments Truly Respond to Human Needs”, Burton, J. (Editör), *Conflict: Human Needs Theory*, St. Martin’s Press 1990 içinde, özellikle s. 273 ve sonrası.

⁷⁵ Black (1988), s. 95

Daha önce insana özgü temel ihtiyaçların karşılanması yardımseverliğin değil adaletin bir gereği olduğu açıklanmıştı. Aynı şey, insanın sosyalliğine özgü niteliklerin gerektirdiği ihtiyaçların karşılanması bakımından da geçerlidir denilebilir. İşte bu ödevi üstlenmesi gereken organ da devlettir. Black bu tür ihtiyaçları dört kategoride toplamaktadır. Bunlar: (a) Diğer insan toplulukları tarafından dışarıdan gelecek saldırılara karşı koruma; (b) içeride bazı toplum üyelerinin diğerlerine karşı kaba güç kullanmasının önlenmesi; (c) uzlaşmazlıkların çözümü ve (d) öz değerlerin muhafazası olarak özetlenebilir.

Black bu dört kategoriden ilk üçünün bütün insanlar, insan toplumları için ortak ihtiyaçlar olduğunun altını çizmektedir. Özellikle ilk kategorideki dış güvenlik ihtiyacının farklı biçim ve tarzlarda da olsa her devletin genellikle yerine getirmekle yükümlü olduğu işlevlerden biri ve en önemlisi olduğunu belirtmektedir.⁷⁶ Diğer ikisi (iç güvenlik ve uzlaşmazlıkların çözümü) ise, bu nitelikte olmasa da, yine de devletin faaliyetleri arasında sayılması zorunlu bulunan ihtiyaç kategorileri olarak belirtilebilir. Çünkü, bunlar doğrudan insanların geçimi ya da kültürel değerlerine ilişkin olmayıp, insanların hayatta kalması ve diğer

⁷⁶ Bu açıdan devletin gerçek bir amacının olmadığı yönündeki değerlendirmelerin tartışılabilceği ileri sürülmektedir. Bununla birlikte, devletlerin bu işlevi hakkıyla yerine getirmek konusunda her zaman başarılı olamadığını kabul etmek de gerekmektedir. Zaten bu yüzden de, ulusal devletlerin üstünde uluslararası ya da devletler sistemi denilen daha genel bir sosyal sistem oluşmaya başlamıştır. Bu durumda dış tehditlerin başarılı biçimde bertaraf edilmesi, artık istikrarlı bir uluslararası düzen çerçevesinde (birden çok devletin güvenlik güçlerinin bir araya gelmesiyle oluşan) yabancı güçlerle işbirliği yapılmasına bağlı bulunmaktadır.

faaliyetlerini yerine getirebilmeleri, ayrıca diğer sosyal amaçlarını elde edebilmeleri için vasıta niteliğindeki ihtiyaçlardır, dolayısıyla bunları yerine getiren siyasal organizasyon her nasıl teşkil edilmiş olursa olsun devlet olarak adlandırılır. Devlete özgü başka tür fonksiyonların bulunduğu da ileri sürülebilir. Ancak, devlete atfedilebilecek diğer fonksiyonlar ne olursa olsun yukarıda belirtilen fonksiyonlar her devlet tarafından mutlaka yerine getirilmelidir. Çünkü, bu fonksiyonlar sosyal grupların ya da kültürel toplulukların sahip olduğundan öte bir sosyal birliktelik, sosyal liderlik ve farklı siyasi ilişkiler kategorisinin ortaya çıkmasına yol açar.⁷⁷

Black analitik bir bakışla ele alındığında, koruma ve yargılama faaliyetlerinin tam anlamıyla devlete özgü faaliyetler olduğunu, devlet dışında hiçbir organizasyon tarafından yerine getirilemeyeceğini ileri sürmektedir. Hatta, ona göre, *ideal bir dünya anlayışında, devletin görevi sadece bu fonksiyonları yerine getirmekten ibaret olmalı, birey, grup ve kültürel birlikler diğer tüm bakımlardan özerk olmalıdırlar*.

Bu son yaklaşımın, bir bakıma bizim üçlü alan çerçevesinde bir adalet anlayışını geliştirme çabamıza paralel düştüğü rahatlıkla söylenebilir kanısındayız.

Buraya kadar çağdaş toplumlara uygulanabilir nitelikte bir sosyal adalet anlayışının geliştirilmesinde, çoğulcu toplum gerçekliği dikkate alındığında, farklı adalet ilkelerine temel alınabilecek şekilde üç farklı toplumsal alanın ayrı düşünülmesi gereğine ve bunu gerektiren pratik ve teorik koşullara değinildi. Bundan sonraki bölüm ise, bu alanlara uygun adalet ilkelerinin araştırılmasına yönelik bulunmak-

⁷⁷ Black (1988), s. 97-98.

tadır.

ALANLAR VE SOSYAL ADALET İLKELERİ

Son olarak burada, yukarıda ana çerçeveleri çizilen üç farklı alana uygun sosyal adalet ilkelerinin neler olabileceğini tartışacağız. Buna geçmeden önce, tekrar edilmesinde fayda umulan nokta, belirlenecek ilkelerin evrensel nitelikte, her çağdaş topluma uygulanma kabiliyeti olan ilkeler olmadığıdır. Bu ilkeler sadece, yukarıda ana çizgilerini belirlediğimiz resme uygun düşen, kısaca çokkültürlü toplumlara uygulanma kabiliyeti olan genel ilkeler olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca bu çalışmada geliştirilen ve bu son bölümde ilkeleştirilen çoğulcu adalet anlayışının, geleneksel anlamda bir adalet anlayışı olmadığıнын altı bir kez daha çizilmelidir. Çünkü, burada geliştirilen adalet anlayışı daha çok tarihsel ve sosyolojik verilerden hareketle geliştirilmiş gerçekçi bir adalet anlayışı olmasının yanı sıra, onu diğer gerçekçi adalet anlayışlarından ayıran başka özelliklere sahiptir. Çünkü o, ne tek bir temel değer üzerine kurulmuş evrensel nitelikteki (felsefi, ahlaki ya da ideolojik) bir düşünceyi temsil etmekte ne de belli tek bir kültüre özgü bir kavrayışın genelleştirilmesinden ibaret bulunmaktadır.

Herkes İçin Minimum İyilik Alanı ve Bu Alana Özgü Adalet İlkesi

Daha önceki bölümlerde adaletin tüm adalet kavrayışlarında temsil edilmesi gereken ortak bir öze sahip bulunması gerektiği ifade edilmişti. Bu öz ancak bütün insanlarda ortak olan özelliklere ilişkin olabilir. Yani adalet her şeyden önce, ancak bütün insanlarda ortak olan ve onları insan yapan niteliklerin sürekli olarak korunması talebini içermek zorundadır. Adaletin bu niteliği tüm adalet anlayışlarının ortaklaşa içermesi gereken bir ahlaki nitelik ola-

rak kabul edilmelidir. Aksi takdirde, yani insanı insan yapan niteliklerin sürekli olarak sağlanmasını içermeyen bir toplumsal düzenin şu veya bu biçimde kurulması ve muhafazasını savunan bir anlayış söz konusu olduğunda, kurulacak toplumsal ve hukuksal düzenin adil bir düzen olabileceğini savunma imkanı kalmayacaktır. Çünkü ancak *insanın* mevcut olduğu bir yerde adaletten bahsedilebilir. En asgari insani nitelikleri sağlamayı öngörmeyen bir sosyal yapının hakim olduğu yerde insanın varolduğundan bahsedilemeyeceği için adaletten bahsetme olanağı da kalmayacaktır.

Yine yukarıda ihtiyaç kriterinden hareketle⁷⁸ her bireyin insan olarak varlığını sürdürebilmesine imkan veren en asgari koşulların neler olduğunu tespit etmek suretiyle, herkese uygulanabilecek adalet ilke veya ilkelerine zemin teşkil edebilecek yaşam alanı belirlenmişti. *Herkes için minimum iyilik alanı* olarak nitelendirebileceğimiz bu alan, tüm adalet teorilerinde ortak olması gereken en asgari standartları belirleyebileceğimiz alandır. Diğer bir ifade ile bu alanda belirlenen insani niteliklere özgü sorunları, herkesi tatmin edecek bir çözüme bağlamayan bir yaklaşımın hangi

78 Aslında bu kriter rasyonel bir meşruluk aracı olarak kullanılacak pek çok kriterden sadece biri olarak görülmelidir. Bunun dışında, tercih ve özgürlük kriterleri diğer teorik meşrulaştırma vasıtaları olarak kullanılabilir gibi, ayrıca, bu ayrımı gerekli kılan pragmatik bir takım deliller de ileri sürülebilir. Örneğin, böyle bir çalışmanın teori ile pratik arasındaki açığı kapatmak amacıyla, evrensel teorilerde ortaya konulan adalet ilkeleri ile çağdaş toplumların sosyal gerçekliği bağdaştırmak üzere, sadece çokkültürlü toplumlara uygulanabilecek nitelikte bir adalet anlayışını geliştirdiği, dolayısıyla sadece belirtilen nitelikteki toplumsal yapıların mevcudiyetine paralel pratik bir meşruluk taşıdığı söylenebilir.

türden olursa olsun (evrensel ya da yerel, idealist ya da realist, hak temelli ya da eşitlikçi, liberal, sosyalist ya da Marksist) bir adalet anlayışı ya da kavramı olduğundan söz edilemez.

Gerçekten de farklı sosyal gruplara mensup bireyler arasındaki farklılıklar (kültürel veya ideolojik, biz daha ziyade birincisiyle ilgilenmekteyiz) ne olursa olsun, insan olmak bakımından herkes benzer bazı özelliklere de sahiptir. İşte biz bu alanda bu özelliklere uygulanabilecek bir adalet ilkesi belirlemeye çalışacağız. Belirlenecek adalet ilkesi, daha önce de işaret edildiği üzere çoğulcu ve kompleks (kendisi birden fazla elementten müteşekkil) bir adalet anlayışının sadece bir veçhesine (boyutuna, elementine) ilişkindir, yoksa adalet kavramının bütünüyle üzerine temellendirilebileceği bir ilke ya da kriter olarak anlaşılmamalıdır. Bu genel açıklamalardan sonra şimdi insana ve insan toplumuna özgü hangi özelliklerin bu alan çerçevesinde mütalaa edilebileceğine baktıktan sonra, bunlara ilişkin çıkabilecek sorunlara hangi ilke ya da ilkelerin adil bir çözüm üretmek açısından elverişli olduğunu belirlemeye çalışacağız.

Buradaki temel sorun, tüm farklı insan toplumlarında sosyal adalet adına ahlaki (moral) bir tavır alışını gerektirecek ortak özellikler var mıdır? sorusudur. Bir başka ifade ile, acaba her toplumda, o toplum üyelerinin ahlaki, felsefi ve siyasi anlayışları ve kültürel değerlerinden bağımsız olarak adalet uygulamasına konu yapılabilecek özellikler nelerdir?

Aslında bu soruların cevabı daha önce kısmen verilmişti. Biz biliyoruz ki, her insan toplumunda, o toplumu oluşturan bireylerin insan olmak sıfatıyla bazı ortak yaşamsal problemlerle karşılaşmaları kaçınılmazdır. Peki bu ortak problemler nelerdir? Bu konudaki en temel ölçüt, Philips'in

daha önce de söz konusu edilen yaklaşımdan çıkarılabilir. Philips'e göre tüm teori ve ideolojilerden bağımsız olarak değerlendirilmesi gereken bu ortak problemler "her insan toplumuna özgü olan, insan olmamızdan, erkek ya da kadın insan olarak birbirimiz ve çevreyle olan ilişkilerde karıştığımız ortak unsurlardan doğan" problemlerdir. Diğer bir ifade ile, "bu problemler teorik kaynaklı değildir, yani, herhangi belirli bir teorik çerçeve ve pozisyon (theoretical framework and position) bağımsız bulunmaktadır."⁷⁹ Bu problemler herhangi teorik bir yapıya tepki niteliğinde ortaya çıkan problemler değildir. Başka bir ifade ile, bu problemler sadece insan (veya insan toplumunun) tabiatından kaynaklanan nitelikteki problemlerdir.

Burada karşımıza, adalet kavramı kadar olmasa da tanımlanması güç olan başka bir kavram çıkmaktadır. İnsan tabiatı kavramı. Ancak insan tabiatı kavramı gözleme elverişli somut bir görünüme sahip olmak bakımından bilimsel bir araştırmaya konu yapılabilir niteliktedir. Çoğu zaman basit bir gözlemle bile insan tabiatına özgü nitelikleri (örneğin belirli fiziki bir görünüm, anlayabilme ve konuşabilme yeteneği) belirleyebiliriz. Her şeyden önce, insan doğal bir varlıktır. Yani, sosyal bir varlık olmasının ötesinde, toplum dışında da asgari ölçülerde hayatiyetini devam ettirebilecek nitelik ve kapasiteye sahiptir. Nerede yaşarsa yaşasın her insan yer, içer, kendisini çevresel koşullardan koruyacak örtünme ve barınma ihtiyaçlarını karşılar. Dahası her insan çevresinde olup biteni algılayabilme, anlayabilme ve bunlar hakkında düşünebilme kapasitelerine de sahiptir. Özetle, toplum içerisinde yaşasın ya da yaşamasın her insan kendisini diğer canlı varlıklardan ayıran bir takım ö-

⁷⁹ Philips (1979), s. 2-3.

zelliklere sahip bulunmaktadır.

Bu özelliklerin neler olduğu Aristocu özcüler (Aristotelian essentialists) tarafından tatminkar şekilde ortaya konulmuştur. Biz de bundan sonraki açıklamalarımıza esas olmak ve herkes için minimum iyilik alanının sınırlarını belirlemek bakımından bu yaklaşımı ana hatlarıyla özetlemeye çalışacağız. Çünkü, Nussbaum'un da belirttiği gibi, elimizde "böyle bir döküm (account) olmadan, sosyal adalet ve sosyal paylaşımın gayesine elverişli bir zeminden mahrum oluruz."⁸⁰

Aristocu özcülük ya da Nussbaum'un ifadesi ile "yoğun müphemiyetli iyilik teorisi" (thick vague theory of the good), insan hayatının tanımında esas alınan en önemli insani fonksiyonları belirlemeye yönelik bulunmaktadır. Bu teoride, insan hayatının en önemli fonksiyonları belirlenirken amaç, modern toplumlarda sosyal ve siyasi kurumların bunlar hakkında ne yaptığını (ya da yapması gerektiğini) sorgulamaktır. Nussbaum'a göre, burada ortaya konulan iyilik kavramı (thick vague theory of the good) ne önemli biçimde metafizik niteliktedir, ne de belirli bir metafizik ve dinsel geleneğe özgüdür." Daha ziyade, kültürel, metafizik ve dinsel uçurumları aşmayı hedefleyen evrensel bir kavram olarak tasarlanmış bulunmaktadır.⁸¹ Zaten, bu açıdan bu kavram, bizim birinci alan için öngördüğümüz insana özgü evrensel niteliklerin belirlenmesinde esas alınabilecek bir nitelik taşımaktadır.

⁸⁰ Nussbaum, M. (1992), "Human Functioning and Social Justice In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, Cilt 20, Sayı 2 içinde, s. 205.

⁸¹ Nussbaum (1979), s. 214.

İnsan fonksiyonlarını iki temel gerçeklikten hareketle belirleyebilmek mümkündür. Bunlardan ilki, “yer ve zaman ayrımları olmaksızın diğerlerini insan olarak tanıamamız”, ikincisi, “mahrum olunması, insan hayatının sonu anlamına gelecek özellikler hakkında yaygın kabul gören bir fikir birliğinin mevcut olması”dır. Bu gerçekliklerden hareket eden özcü yaklaşım, insani yaşamın genel bir çerçevesini çizmektedir. Bunu yaparken, bir yaşamı insan yaşamı haline getiren en temel özellikleri tanımlamaya çalışmaktadır.⁸² Nussbaum, bunların, ölümlülük (mortality) ve insan vücudu (human body) olduğunu belirtmektedir. Çünkü, ona göre, insanoğlu her şeyden önce ölümlü bir varlıktır. Ölümle karşılaşması kaçınılmazdır. Bununla birlikte ölümü sevmemekte, ondan kurtulmaya çalışmaktadır. Eğer biz insan biçiminde olmakla birlikte ölümsüz bir varlıkla ya da ölümlü olmakla birlikte ölüme hiç tepki vermeden veya ölümden sakınmayan, kurtulmak için çaba harcamayan bir varlıkla⁸³ karşılaşsak, her iki durumda da tespit ettiğimiz hayat biçiminin bizimkinden çok farklı olduğuna ve bu varlığın insan sayılamayacağına hükmederiz. Bunun ötesinde, dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın, hangi coğrafyada hangi kültürde olursa olsun tüm insanlar belirli bir vücut yapısına, belirli bir fiziki görünümüne sahiptir. Bu bakımdan benzerlikler farklılıklarınızdan çok daha fazladır. Gerçi, vücudun kullanılması, yani insan davranışları kültürler tarafından belirlenebilir ama vücudun kendisi, beslenme ve diğer ilgili gereksinimler bakımından, kültür-

⁸² Nussbaum (1979), s. 214.

⁸³ Burada, ölümün tek çare olduğu istisnai durumlar hariç tutulmakta, normal şartlarda ölümden kaçınılabilecek hallerde ölümden sakınmayan bir varlıktan bahsedilmektedir.

den kültüre, coğrafyadan coğrafyaya farklılaşma göstermez.⁸⁴

Bu anlamda, bütün insanların ortaklaşa sahip olduğu dört temel özellik sayılabilir: (a) Açlık ve susuzluk, yani yiyecek ve su ihtiyacı; (b) barınma ihtiyacı; (c) cinsel ihtiyaç ve (d) hareket ihtiyacı. Kanımızca bu listeye Nussbaum'un genel olarak kavrama yeteneği (cognitive capacity) dediği, yalnızca insanlara özgü, algılama (perceiving), tasavvur etme (imagining) ve düşünebilme (thinking) niteliklerini de eklemek gerekir. Çünkü, Nussbaum'un da belirttiği gibi, "her insan anlamasını ve ayırım yapmasını olanaklı kılan bir algılama duyusuna, tasavvur edebilme ve düşünebilme yeteneğine sahiptir ve bu yetenekler merkezi öneme sahiptir." Hatta Nussbaum'a göre, "üyelerinin algılama duyusundan, tasavvur etme, akıl yürütme ve düşünme yeteneğinden bütünüyle yoksun olduğu bir kabile tasavvur edilmesi halinde, burada yaşayanlar nasıl bir görünüme sahip olurlarsa olsunlar, ... bir insan kabilesi tasavvur etmiyoruz demektir."⁸⁵ Özetle belirtmek gerekirse, hem fiziki nitelikler hem de kavrama yetenekleri bir insan yaşamının ayrılmaz temel özellikleridir. Çünkü her ikisinin yokluğu da bir yaşamı insan yaşamı olmaktan çıkarır, insanı insandan başka bir varlık haline dönüştürür.

İşte bizim herkes için iyilik alanı olarak adlandırdığımız alan, belirli bir toplumda yaşayan herkese, Aristoteles'in *fiziksel ve psikolojik mükemmellik* (physical and psychological perfection) dediği bir durumun sağlanmasına zemin oluşturmaktadır. Bu alana özgü özellikler, insan tabiatın-

⁸⁴ Nussbaum (1979), s. 216-217

⁸⁵ Nussbaum (1992), s. 217-218.

dan mantıki bir zorunlulukla çıkarılmaları ve temel nitelikteki insani fonksiyonlara ilişkin olmaları açılarından insan ve insan toplumu için *daha iyi* önerdiği iddiasında olan hiçbir temel (ahlaki, dini ya da felsefi) dünya görüşü tarafından göz ardı edilemez. Bu yüzden, yukarıda tespit edilen insani fonksiyonların yerine getirilmesini, yani insanca davranmayı mümkün kılan insan ihtiyaçlarının ya doğrudan doğruya devlet eliyle ya da dolaylı biçimlerde karşılanmasını maksimum düzeyde öngören bir toplum ve hukuk düzeni kurmak, çağdaş bir toplumun üyelerine karşı ahlaki nitelikte bir borcu olarak algılanabilir. Bunu tersinden söylemek gerekirse, ekonomik ve tabii kaynakları yeterli olduğu sürece üyelerinin tümünün, en azından yukarıda belirlenen türde bir insan yaşamını sürdürebilmesine olanak tanımayan bir toplum ve hukuk düzenini, ne ahlaki ne de adil bir düzen saymaya imkan vardır. Bunun anlamı, her insanın en azından, *iyi bir hayat olmasa da basit (doğal) bir hayatı* yaşamak konusunda içinde yaşadığı siyasal topluma yönelik bir talep hakkına sahip olduğudur.

Çünkü, Finnis'in belirttiği gibi, bireysel kişiliğin oluşması ve devamına ilişkin en önemli değer, yaşam değeridir. Buradaki *yaşam* tabiri, insanın kendini geliştirebilmesi için gerekli olan tüm özellikleri ifade etmektedir. Fiziki sağlığa sahip olmak ve organik davranış bozukluğuna yol açacak acı, elem ve sakatlıklardan masun olma durumu bu kapsama dahildir.⁸⁶ Dolayısıyla, her şeyden önce insan yaşamının sağlıklı biçimde sürmesine imkan verecek, başta yaşam hakkı olmak üzere, bunun gerekli kıldığı, yani insanın tüm fonksiyonel kapasitelerini kullanmasına imkan

⁸⁶ Finnis, J. (1993), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1993, s. 86.

sağlayacak her türlü temel hak ve özgürlüklerin teminat altına alınması gereklidir. Çünkü, Aristocu özcülerin dediği gibi, bu kapasitelerden birinden yoksun olan bir hayat, "başka neye sahip olursa olsun insanlıktan yoksun olacaktır."⁸⁷

Bu bakımdan herhangi gerçekçi bir adalet teorisi, ilk planda en azından yukarıda belirtilen temel insani fonksiyonların işlerliğini sağlayacak nitelikteki insan hak ve özgürlükleri üzerine inşa edilmek zorundadır. Burada bahsedilen insan hak ve özgürlükleri felsefi bir meşrulukla benimsenebilecek (yani varsayımsal bir durum tasavvuru ile rasyonel bir yoldan bulunabilecek) tüm hak ve özgürlükler olmayıp, yukarıda belirtilen insana özgü temel esaslardan, yani insan tabiatından mantıki bir zorunlulukla çıkarılabilecek hak ve özgürlüklerdir. Bu yüzden de bireye bağlı, vazgeçilemez ve devredilemez niteliktedir ve hiçbir şekilde siyasi pazarlıklara da konu yapılamazlar. Bizim burada, ilk alan için sosyal adaletle temel yapmak üzere açıkladığımız hak ve özgürlükler, hiç kimseye onların doğal yeteneklerini esas alarak bile bir ayrıcalık ya da avantaj sağlamak üzere kullanılabilecek haklar değildir. Bu haklar bireylere sadece yaşamlarını sürdürebilmelerine olanak sağlayacak oranda, yiyecek, içecek, fiziki ve psikolojik sağlık servisleri gibi zorunlu ihtiyaçlarını karşılanması hususunda *eşit bir talep hakkı* sağlamaktadır. Sınırını ise her insanın bu tür ihtiyaçları belirleyecektir. Dolayısıyla bu hak kategorisini evrensel olarak belirlemekte bir sakınca yoktur. Çünkü belirtilen nitelikleri ile toplumlara, sağlanması hususunda ahlaki bir yükümlük yükleyen bu haklar herkes içindir ve dolayısıyla herkesçe kabul edilmek zorundadır.

⁸⁷ Bkz. Nussbaum (1992), s. 222.

Buraya kadar söylenenlerden çıkarılabilecek sonuç, hangi tür bir siyasal örgütlenme sahip olursa olsun bir toplumun, üyeleri arasında herhangi bir ayrım (din, dil, ırk, kültür, ideoloji vb.) gözetmeksizin onların fiziki ve psikolojik sağlıklarını muhafaza etmelerine imkan verecek toplumsal bir yapıyı kurmamış, en azından bunu sağlayacak hak ve özgürlüklere hukuk sistemi içerisinde yer vermemiş olursa, adil bir toplum sayılamayacağıdır.

Young'ın ifadesiyle "bireyleri arasında, erişebilecekleri maddi şeylerin miktarı bakımından çok büyük farklılıklar olan, milyonlar açlıktan ölüirken diğerlerinin istediklerini elde edebildikleri bir toplum veya dünyada, herhangi bir sosyal adalet anlayışı bu maddi şeylerin paylaşımını hedef almalıdır. Şu anda acı çeken insanların, ızdıraplarını dindirecek maddi imkanların sağlanması dünyayı daha adil yapmak isteyen herhangi bir programın birinci önceliği olmalıdır."⁸⁸

Bu alan içerisinde herkese tanınması öngörülen hak ve özgürlükler hangileri olabilir? Bu konuda kapsayıcı bir liste vermenin imkanı yoktur. Bununla beraber yine de bu hakların belirlenmesi sanıldığı kadar da zor değildir. Çünkü temel ölçüt açıktır. İnsanların hayatta kalmasını sağlamak. İşte bunu eksiksiz sağlayabilecek ne kadar hak ve özgürlük varsa, hepsi bu kategoride değerlendirilebilir. En başta gelen hak yaşam hakkıdır ve buna bağlı olarak, insanın kişiliğini geliştirebilmesine, birey olarak toplumsal birlikteliklere katılabilmesine imkan sağlayacak diğer hak ve özgürlükler: saldırıya, işkence ve baskıya maruz kalmama, haksız tutuklanmama hakları, hareket, inanç, vicdan, dü-

⁸⁸ Young, J.M. (1990), *Justice and Politics of Difference*, Gloucester 1990, s. 19.

şünce ve ifade özgürlükleri vb. Sosyal adaletin önceliği, hangi tür bir toplum yapısı söz konusu olursa olsun toplumda yaşayan herkese, aralarındaki kültürel farklılıklara, toplum içerisindeki statüsüne, mensup olduğu gruba (azınlığa ya da çoğunluğa mensup olup olmadığına) bakılmaksızın, belirtilen nitelikteki tüm bu hakların sağlanması olmalıdır.

Topluluk Üyesi Olarak Bireylerin İyilik Alanı ve Bu Alana Özgü Adalet İlkesi

Bu alan, bütün insanlardaki benzerliklere ilişkin bir alan olarak değil, farklı toplulukların üyesi olarak, farklı dini, ahlaki ve felsefi görüşlere sahip bireylerin farklılıklarına ilişkin bir alan olarak düşünülmüştür. Yukarıda açıklananlar paralelinde söylemek gerekirse, bu alan insan yaşamının kültürel unsurlar tarafından belirlenen özelliklerine ilişkin bir alandır denilebilir. Daha teknik bir ifade ile, bu alan farklı insan gruplarının benimsemiş oldukları adalet anlayışlarındaki diğerlerinden farklı ve onlarla çelişen muhtevaların gerçekleşmesini olanaklı kılabilcek bir toplumsal alan olarak tasavvur edilmiştir.

İnsanı toplum içinde veya dışında insan yapan unsurları ona temin ettikten sonra, yani onları basit bir yaşam için gerekli asgari şartlarla donattıktan sonra, bu hayatın nasıl bir hayat olacağının tespit edilmesi, insanların benimsedikleri değerlerce belirlenen kendi tercih ve seçimlerine bağlı olmalıdır. Yani, bu bakışta, insanlara belirli bir yaşam tarzını veya belirli bir ilişki biçimini, belirli bir ekonomik düzey veya toplumsal statüyü ya da belli bir inancı dayatmak, belli biçimde inanmalarını, belli biçimde davranmalarını beklemek adalete aykırı olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, bu noktada adaletin gereği, insanların seçtikleri yaşam tarzlarına uygun yaşamalarını temin edecek

ortam ve şartları hazırlamak konusunda toplumda yaşayan her bireye aynı hak ve özgürlükleri tanıdığıdır. Yani, aynı toplumda yaşayan bireyler arasında farklı kültürlere mensup olmalarından doğan farklılıklar, onları farklı muamele-ye tabi tutmanın gerekçesi yapılmamalıdır.⁸⁹ Buradaki cümle ilk bakışta amacı itibarı ile ters kurulmuş bir cümle olarak algılanmaya müsait bulunmakla birlikte, aslında ifade ettiği şey bağlamında dikkatle kurulmuş bir cümledir. Farklı muamele-ye tabi tutulmamak ifadesi hukuki düzenlemeler karşısında kayıtsız şartsız eşit sayılmak anlamında değildir. Tam da tersine hukuki düzenlemelerin, herkesin farklılıklarını eşit oranda gözeterek yapılması anlamına gelmektedir. Herkesin farklılıklarına rağmen aynı sosyal, ekonomik ve siyasal imkanlardan eşit düzeyde yararlanabilmelerine imkan verecek sosyal, ekonomik, siyasal ve hukuki düzenlemelerin yapılması, kurumların oluşturulması gereğine işaret etmektedir. Dipnottaki örneklerle bakıldığında burada söylenmek istenen daha kolay anlaşılabilir.

Bu toplumsal yaşam alanı, insanın çevreyle olan ilişkisinden ziyade, toplumdaki diğer insanlarla olan ilişkisine

⁸⁹ Kymlika, bu konudaki taleplerin çoğunun farklı kültürlerin dinsel pratikleri temelinde bu kültürlere mensup bireyleri dezavantajlı duruma düşüren yasalar ve düzenlemelerden muaf tutulmak olduğuna işaret etmektedir. “Örneğin, Britanya’daki Yahudi ve Müslümanlar pazar günleri işyeri kapatma ve hayvan kesim düzenlemelerinden muaf tutulmak istiyorlar; Kanada’da yaşayan Sihler yalnızca kendi türbanlarını giyebildikleri için, motosiklet kaskı takma zorunluluğundan ve polis resmî kıyafet giyme kurallarından kendilerinin muaf tutulmalarını istiyorlar; Amerika’daki Ortodoks Yahudiler askeri hizmetleri süresince yarmulka giyme hakkı talep ediyorlar ve Fransadaki kız çocukları başlarını örtmek zorunda olduklarından okul kıyafet yönetmeliklerinden muaf tutulmak istiyorlar.” Kymlika (1998), s. 67.

özgü bir alandır. Dolayısıyla bu alan kapsamında ele alınacak insana özgü fonksiyonel kapasite, ilk alanda belirlenenlerden farklı olarak, sadece toplum içerisinde geliştirilebilecek, insanın hayatını belli biçimde organize etmesine imkan veren ve rasyonel teorilerden çok, içinde yaşadığı kültüre özgü belli norm ve uygulamalar (ahlaki, dini ya da felsefi düşünceler, inanışlar, gelenek ve görenekler) tarafından belirlenen özelliklere ilişkin bulunmaktadır. Daha önce de tartışıldığı gibi, insanoğlu sadece doğal ya da biyolojik bir varlık değildir, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir varlıktır da. Bu niteliği gereği, bir topluluk içerisinde yaşamak ve yaşamını anlamlı kılacak bazı faaliyetlerde bulunmak ihtiyacı içerisinde.

İlk alanda belirtilen insani fonksiyonlar bireysel bir yaşamın (toplum dışında olsa bile) sürdürülebilmesine elverişli bulunmakla birlikte, burada öngörülen insani fonksiyonlar, ancak diğer insanlarla etkileşim içinde bulunan bir ortamda kullanılabilir, yani ancak bir grup, bir toplum içerisinde yaşayan insan için bu kapasitelerin varlığından ve geliştiğinden söz edilebilir. Daha önce başka vesileyle de belirtildiği üzere, insan çok farklı nedenlerle ve farklı şekillerde sosyal yaşantıya ihtiyaç duyar. Hatta Black'e göre, devletin ötesinde, küçük veya büyük belli tipte gruplar olmaksızın insanların yaşaması bile mümkün değildir. Çünkü diğer insanlar olmaksızın bireylerin, kendilerini mutlu eden bir hayatı yaşayabilmesi, kendilerine anlamlı gelen, hayatlarını yaşanır kılan faaliyetlere iştirak etmeleri mümkün değildir.⁹⁰

Bu bakımdan ikinci alan insanların toplum içerisinde

⁹⁰ Black (1988), s. 130.

diğer insanlarla ilişkilerini istedikleri biçimde kurabilecekleri bir sosyal yaşam alanı olarak anlaşılmalıdır. Bir insanı sosyal bir varlık olarak anlamamanın en iyi yolu, onu içerisinde yaşadığı yani kendisini ait hissettiği kültürel grup içerisinde, bu grubun gelenekleri ve benimsediği etik değerler (ahlak, din kuralları ve benzeri etik normlar) çerçevesinde düşünmek ve değerlendirmekten geçer. Bu yüzden de, kısaca *topluluksal iyilik alanı* olarak adlandırabileceğimiz bu alanda, bireyler çeşitli tarihi, kültürel, dinsel grupların üyeleri olarak algılanmalıdır. Yani bir bakıma insanın kültür tarafından belirlenen özellikleri (constituted, or culturally determined part of the self) bu alandaki adalet ilkelerinin konusu olarak anlaşılmalıdır.

Bu bağlamda, aynı toplum içerisindeki her farklı kültürel grup, kendi bireylerinin birinci alanda belirlenen nitelikteki haklarını tanımak ve kendisi dışındaki diğer grupların varlığını tehdit etmemek koşuluyla, hangi tür bir sosyal amacı benimsemiş olursa olsun, *kolektif bir kişilik* olarak tanınmalı ve bu varlığını sürdürebilmesine olanak sağlayacak, kendisini dışardan gelen saldırılardan koruyacak hak ve özgürlüklerle (collective or group-centred rights) donatılmalıdır.

Bu çerçevede Kymlika, iki tür kolektif hak kategorisinden bahseder. Bunlardan ilki iç-sınırlama hakkı, diğeri ise dış-korunma hakkıdır. İç-sınırlama hakkı, tıpkı siyasi otoritelerin, bu otoriteye tabi olanların hak ve özgürlüklerini kısıtlaması gibi, her grubun kendi varlığını ve değerlerini muhafaza etmek adına kendi üyelerinin hak ve özgürlüklerini sınırlamasıdır. Örneğin bir grubun kendi üyelerinin, boşanmasını, evlilik dışı cinsel ilişkilerini yasaklaması, belli tarzda giyime izin vermemesi gibi sınırlamalar bu türden sayılabilir. Böyle bir grubun bağımsız bir devlet olması du-

rumunda (örneğin, İran) bu sınırlamalara dışarıdan müdahale edilemeyeceği açık bulunmaktadır. Ancak çokkültürlü toplumlarda acaba bu sınırlamalar ne kadar ileriye götürülebilir? Bu noktada ciddi bir problem olduğu kabul edilmelidir. Ancak problemin ciddi olması çözümsüz olduğu anlamına gelmemektedir. Kanımızca, bu sınırlamaların sınırı, bizim birinci alanda her bireye sağlanması gereken hak ve özgürlüklerin üst sınırı olarak kabul edilmelidir. Çünkü, ancak bu sayede bir insan toplumundan bahsedilebileceği için, üyelerinin hak ve özgürlüklerini, orada belirtilen daha fazla sınırlayan bir gruba devlet müdahalesi sadece meşru bir müdahale değil, ayrıca ahlaki bir yükümlülük olarak da değerlendirilebilir.

Farklı gruplara tanınması gereken ikinci tür kolektif hak kategorisi olan dış-korunma hakkı, gruplar arası ilişkilere ilişkin bulunmaktadır. Buradaki korunma hakkının kanımızca iki veçhesi vardır. Birincisi grubun, baskıya, kültürel asimilasyona karşı kendi kolektif kişiliğinin devlete karşı korunması talebi, diğeri de bir grubun aynı durumdaki diğer bir grubun saldırısı ve tecavüzüne karşı korunması talebidir. Her iki durumda da grubun kendi kolektif varlığını her türlü dış baskıya karşı korumak arzusu söz konusudur.

Kymlika'ya göre "her iki hak kategorisinin bir arada görülmesi gerekmez. Bazı etnik ya da ulusal gruplar, kendi üyelerine yasal olarak dayatmacı iç kısıtlamalar koymayı istemeden de, büyük toplum karşısında dış koruma önlemleri peşinde olabilir. Başka gruplar, büyük toplum karşısında herhangi korunma istemez, ancak kendi üyelerinin davranışları üzerinde yaygın güç kullanma isterler. Bu çeşitlemeler azınlık hakları konusunda temelden farklı anlayışlara yol açar ve bu yüzden bir grubun ne tür bir hak ta-

lebinde bulunduğunu belirlemek önemlidir.”⁹¹

Acaba bir siyasal toplum içerisindeki farklı grupların talepleri sadece yukarıda belirtilenlerden mi ibarettir? Şüphesiz hayır. Farklı toplumlardaki tarihsel uygulamalara bakıldığında, azınlık kültürlerinin bağımsızlık taleplerinden, özerklik talebine kadar pek çok başka talepleri olduğu gerçeği ile karşılaşmak olasıdır. Ancak bu tür taleplerin hepsinin temelinde de kendilerine uygulanan baskıcı, asimilasyonist ve ayrımcı politikalara, kültürel yaşamlarına yönelik saldırılara, kültürel kimliklerinin yok edilmesine yönelik uygulamalara karşı tepkilerin yattığını görmek mümkündür. Yani adaletsizlik ve eşitsizliklere karşı bir tepki söz konusudur. Dolayısıyla, üyelerinin birinci alandaki bireysel hak ve özgürlükleri garanti altına alınan ve buna ek olarak kendisine az önce belirtilen kolektif hak ve özgürlüklerin tanındığı bir siyasal birliktelik içerisinde, grupların bu taleplerin önemli ölçüde zaten karşılanmış olacağı görülecektir.

Burada bizim amacımız açısından önemli olan aynı toplum içerisindeki bu kültürel farklılıklardan doğan çeşitli ve hatta birbirleriyle çatışma ihtimali olan adalet taleplerinin nasıl karşılanacağı sorunudur. Eğer bu tür sorunlar, kültürler arasında bir uzlaşma ile çözülemez nitelikteyse, işte ikinci alan her topluluğa üyeleri arasında kendi adalet anlayışını hakim kılabilceği bir hareket alanı sağlamaktadır. Bu alan içerisindeki karar mercii grubun önde gelenleridir. Belirlenen sınırlar dahilinde bu alana özgü toplumsal mal ve hizmetlerin paylaşımından, topluluk üyelerinin davranışları, hayat tarzlarına kadar pek çok şeye grup içe-

⁹¹ Kymlika (1998), s. 75.

risinde karar alınmakta ve grup üyelerinin bu kararlara uyması beklenmektedir. Dışarıdan gelecek baskı ve telkinler çoğunlukla, hem grubun kolektif kişiliği ve hem de kendisini grup normları ile bağlı hisseden bireylerin kimlikleri için bir tehdit olarak algılanmaktadır. Burada paylaşım tabi olacak sosyal mal ve hizmetler, ilk alana özgü olanların dışında kalanlarla sınırlı olduğu gibi, ayrıca kıt olmayan şeylerdir. Yani dini pratikler, sevgi, ailenin değeri, kutsal günlerin kutlanması ve boş vakitleri değerlendirilmesi faaliyetleri gibi faaliyetler grup içinde planlanabilir. Bunun dışında siyasal gücün kullanımı, kamu hizmetlerinin yürütülmesi, hayat kurtarıcı tıbbi yardım, temel gıda maddeleri gibi birinci ve üçüncü alanın kapsamında değerlendirilebilecek nitelikteki mal ve hizmetlerin toplumun diğer üyeleri ile (farklı gruplara mensup olsalar da) eşit şartlarda kullanımı gerekmektedir. Her bireyin gerek bireysel, gerekse grup üyesi sıfatıyla bu ikinci alan dışında, toplumdaki diğer tüm bireylerle eşit hak ve özgürlüklere, eşit imkanlara sahip olması sosyal adaletin bir gereği olarak belirtilebilir. Siyasal hakların kullanılması, devlet memurluğu, eğitim, sağlık, adalet hizmetlerinden yararlanmak bakımından toplum bireyleri arasında kültürel farklılıklarına dayanan ayrımlar yapılmamalıdır.

Daha önce de kısaca değinildiği gibi grup üyeleri arasındaki ilişki biçimleri, mal ve hizmetlerin paylaşımı gibi sorunlar (eğer birinci ve ikinci alanda belirlenen asgari koşullara aykırılık teşkil etmiyorsa) sosyal adaletin kapsamı dışındadır. Bu alan için sosyal adaletin gereği, farklı kültürlerin çatışan değer ve talepleri arasında bir uzlaşma zemini bulmak, eğer bu mümkün olmaz ise, kültürleri kendi iç bütünselliği içerisinde özérk kabul etmektir. Özetle, buradaki sosyal adalet ilkesi, grup kimliğinin muhafazasını sağlayacak, grup değerleri ile çoğunluk değerlerinin çatıştı-

ğı durumlarda grubun varlığını sürdürmesine olanak sağlayacak bir ilke olmak durumundadır. Bu nedenle bu alanda birinci alan için öngörülene benzer, grup içerisindeki adil paylaşımı sağlayacak nitelikte içerikli, özlü bir sosyal adalet ilkesi belirlemeye imkan yoktur. Belirlenecek ilke kültürel farklılıkları muhafaza edecek, farklı adalet muhtevalarının eşit olarak gerçekleşmesi ve muhafazasını temin edebilecek nitelikte genel bir kalıptan ibaret olmak zorundadır. Bu işe kısaca *kültürel özerklik ilkesi* olarak adlandırılabilir.

Gerçi, neden adalet adına böyle bir ilkeye gerek duyulduğu yukarıdan beri yapılan açıklamalardan çıkarılabilir. Ancak, bu argümanı, yukarıda sıralanan tarihsel ve sosyolojik gerekliliklerin ötesinde teorik kanıtlarla da desteklemek mümkün olabilir. Örneğin, Rawls, kendi adalet teorisini, sadece bizim üçüncü alan olarak öngördüğümüz, kamusal, ya da kendi ifadesiyle, siyasal alana uygulanacak prensipler üzerine inşa etmiş olmasına rağmen, “ulusların hukuklarını belirleyen ilkelere ve tabii ki ilkeler çatıştığında hangisine ağırlık verileceğini belirten öncelik kurallarına da gerek duyulduğunu” ifade etmektedir.⁹² Gerçi burada Rawls görünüşte kültürel gruplardan değil, siyasal toplumlardan (ulus-devletlerden) bahsetmektedir. Ancak, Rawls’un ulus tanımı, çokkültürlü bir siyasal toplumdan ziyade, ya homojen yapıdaki bir toplum ya da kültürel bir topluluk tanımına daha yakındır. Çünkü, tanımında “kapalı bir arka plan” ve “az çok kendine yeterli bir birliktelik şeması” ile “az çok tam bir kültür” belirleyici unsurlardır. Daha önce de işaret edildiği gibi bu unsurların tamamını barındıran, özellikle kültürel bakımdan homojen çağdaş bir

⁹² Rawls (1973), s. 108.

siyasal toplumun (ulus-devletin) mevcudiyetinden bahsetmek zordur. Bununla birlikte, egemenlik hakkı olmamakla birlikte yukarıdan beri açıklanmaya çalışılan özelliklerde ortaya çıkan kültürel grupların bu tanım çerçevesine daha uygun bir yapı arz ettikleri söylenebilir.

Ne var ki, Rawls kendisi, kültürel farklılıktan doğan sorunları çözebilecek bir adalet teorisi geliştirmez. Çünkü, siyasal toplumu (farklı dini, ahlaki ve felsefi *iyi anlayışlarına* sahip olmalarına rağmen belli tek bir kültürü –demokratik kültür- paylaştan bireylerden oluşan) homojen bir yapı olarak tahayyül eder ve bu toplumda sadece kamusal alana (toplumun temel yapısına) uygulanacak adalet ilkelerini belirlemeye çalışır. Onun anlayışında, bireyler akıl ve mantık sahibidir. Toplumun genel iyiliği gerektirdiğinde kendi gruplarının normlarını terk ederek, siyasal adalet ilkelerini benimseyebilecek bir anlayışa sahiptirler. Bununla Rawls, bireylerin yaşamında kültürel grupların ya da kapsayıcı dünya görüşlerinin rolünü görmezlikten gelmez. Bunun birey yaşamı için önemini yadsımaz, ancak siyasal toplumun iyiliği gerektirdiği için, rasyonel bir biçimde belirlenmiş sosyal adalet ilkelerinin genel kabul göreceği kanaatini taşır. İlk eserlerinde bu temel tezini varsayımsal bir sosyal sözleşme kuramı ile meşrulaştırmaya çalışırken, daha sonra teorisine yöneltilen soyutluk eleştirilerinden kurtulmak için, belirlediği ilkelerin Amerikan toplumundaki uzun yıllardır oluşmuş bulunan hakim demokratik kültürün bir yansıması olduğunu ispat etmeye çalışır. Yani, aslında teorisini evrensel bir adalet teorisi olarak sunmuş olmasına rağmen, sonuçta yine kendisi, geliştirdiği adalet anlayışının bir kültürel arka plandan kaynaklanan ilkelerden oluştuğunu kabul etmek durumunda kalmıştır.

Diğer yandan, genel olarak Amerikan liberalizmini

(özel olarak da Rawls'ü) eleştirmekle yola çıkmış olan komüniteryenler (Sandel, MacIntyre, Taylor ve Walzer) zaten bu gerçeği her fırsatta ısrarla vurgulamaktadırlar. Daha genel olarak da adalet anlayışının ahlakilik anlayışından ayrılmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedirler.⁹³ Bu bağlamda ele alındığında ise adil bir toplum, farklı kültürel gruplara mensup olan üyelerinin (vatandaşlarının) ahlaki değerlerini muhafaza edebilecekleri ve kolektif amaçlarını gerçekleştirebilecekleri imkanları hazırlayan bir toplum olarak anlaşılabilir.

Peki bunu sağlayacak ilkeler nelerdir? Bu ilkeler birinci alanda belirlenen ilkelerin ötesinde, yani salt insan olarak bireyin minimum iyiliğini sağlamayı öngören ilkelere ek olarak, ikinci alanda, bir grup üyesi olarak bireyin iyiliğini öngören ilkeler olmak zorundadır.

Belirtildiği üzere kendisini bir grup üyeliği çerçevesinde tanımlayan bireyin sosyal yaşantısının tatminkar bir yaşantı olarak sürmesi, mensup olduğu grubun, toplumdaki diğer kültürel gruplarla aynı olanaklara sahip olarak varlığını devam ettirmesine bağlıdır. Dolayısıyla bunu sağlayacak ilk ilke, *kendine yeterli her bir kültürel sistemin özerk bir kolektif kimliğe sahip olduğunun kabul edilmesi* ilkesidir. Buradaki *özerk bir kolektif kimlik* tabiri, daha önce de açıklandığı üzere, her kültürel grubun siyasal ya da coğrafi bakımdan özerk olması gerektiğine işaret etmiyor. (Zaten çağdaş demokratik toplumların hemen hemen hiç birinde bu yönde bir talep de mevcut değildir.) Buradaki özerklik, bizim ikinci alanımız kapsamına girecek kültürel norm ve uygulamalar bakımından grupların içsel bir özgürlük ala-

⁹³ Bkz. Sandel, M. (1993), "Political Liberalism", *Harvard Law Review*, Cilt 107 içinde, s. 1765-1794.

nına sahip olması gerektiği anlamına geliyor. Çünkü, burada birinci alandakine benzer şekilde, yine bireyin mutluluğu için, bireyin toplumsal yönünü belirleyen, kendisini normları ile bağlı hissettiği kolektif bir kimliğin (asgari koşullarda da olsa) mevcudiyetini sürdürmesi söz konusudur. Bunun ise, daha önce Kymlika'ya atıfla belirtilen iki tür hakkın tanınmasıyla mümkün olabileceği söylenebilir. İç-sınırlama ve dış-korunma hakları.

Geleneksel toplum ve siyaset teorileri (özellikle evrensel nitelikteki teoriler, örneğin, liberalizm) aslında böyle bir özerklik alanı öngörmekle birlikte, bunu kamusal alan-özel alan ayrımı içerisinde değerlendirmekte ve özel alanın buna elverişli olduğunu savunmaktadır.⁹⁴ Oysa, bireyin başlı başına bir amaç olduğu temel tezini esas aldıkları ve onun hayatını anlamlı kılan kolektif kimlik olgusuna yeterince önem vermedikleri için sağlanan özerklik alanı da kolektif amaçların tatmini için elverişli bir saha bırakmamaktadır. Çünkü, uygulamada liberal devletim sosyal devlete dönüşmesi ile birlikte kamusal alan toplumsal hayatın neredeyse bütünü kapsamakta,⁹⁵ kültürel farklılıkların yaşanması (örneğin resmi dilden farklı bir dilde eğitim alabilmek, toplumdaki hakim din dışındaki dinlere ait bayramları kutlamak) için yeterli genişlikte özel alan bırakmamaktadır. İşte bizim ikinci alanımız bu boşluğu dolduracak şekilde kamusal alan ile özel alan arasında, sivil (siyasalın karşıtı olarak) bir kamusal alan olarak düşünülebilir.

Böyle bir adalet alanına uygulanacak genel ilke ise

⁹⁴ Yayla, A. (1998), *Siyaset Teorisine Giriş*, Ankara 1998, s. 172.

⁹⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi ve tatminkar bir argüman için bkz., Habermas, J. (1997), *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, Çeviren: T. Bora, M. Sancar, İstanbul 1997, (özellikle) s. 365-383.

daha önce de açıklanmaya çalışıldığı gibi kendine yeterli kültürel sistemlerin (self-comprehensive value system) özerkliği *prensibi* olarak formüle edilebilir. Çünkü bu alan çatışan değerlere, çatışan adalet taleplerine ilişkin bulunmakta ve geleneksel yöntemlerle çözülemeyen problemlerin doğmasına yol açmaktadır. Bu durumda bu alandaki taleplerin, bazılarını (özellikle çoğunluk kültürünün ya da ona paralel olanları) karşılarken, diğerlerini görmezden gelmek, yok saymak sosyal adaletle bağdaştırılamaz. Yani, aynı toplum içerisinde çoğunluk kültüre mensup bir aile içerisinde doğan bir çocuk ile, hemen kapı komşusu olup da azınlık kültüre mensup bir çocuk arasında doğumundan ölümüne toplumsal hayatın nimetlerinden yararlanmak bakımından bir fark olmamalıdır. Her ikisi de ailesinden, ailesinin mensup olduğu grubun değerlerinden ve geleneklerinden etkilenererek oluşan birey kimliğiyle, toplumsal yaşama eşit koşullarda katılabilme şansına sahip olmalıdır. Her ikisi de ana dilini kullanabilmeli, bu dilde eğitim talep edebilmeli, kültürel kimliklerini muhafaza ederek kamu hizmetlerinin yürütülmesinde rol alabilmeli, dini vecibelerini yerine getirebilmeli, dini ve kültürel etkinlikleri kutlayabilmesine olanak sağlayacak izin ve tatil olanaklarına sahip olabilmeli, seçmen ve aday olarak siyasal karar alma sürecine katılabilmelidir.

Bunlardan bir kısmı, liberal teorisyenlerin savunduğu *eşit vatandaşlık* ilkesi çerçevesinde gerçekleştirilecek nitelikte görülebilir. Ancak, kendilerini kolektif bir kimlik çerçevesinde tanımlayan bireylerin talepleri ancak mensup olduğu kültürel grubun, daha büyük gruptan (siyasal toplumdan) farklı olarak algılanması sayesinde mümkün olabilir. Köchler de bu noktanın altını çizmekte ve kültürlerin bir kimsenin kimliğini tanımlamasında gerekli bir kaynak noktası (point of orientation) olduğuna işaret ederek, bu ba-

kımdan insanlık için asıl ve gerçek gelişimin her bir farklı grup üyesinin bir diğerinin kültürü ve değer sistemini tanıması ve buna karşı hoşgörülü olmasından geçtiğini söylemektedir. Temel çatışmaların ancak etno-merkezci (belli etnik kimliği ön planda tutan anayasal vatandaşlıktan bahsetmektedir) bir yaklaşımı terk ederek, kendi kültürümüz dışındaki kültürlerin varlığını kabul etmeyi öğrenmek sayesinde çözümlenebileceğini ileri sürmektedir.⁹⁶

Burada bireysel hayatın biçimlenmesine esas olan en genel normatif ilkenin kolektif hayatın şekillenmesinde de geçerli olacağı ileri sürülmektedir. Yani ben-bilincinin oluşmasında etken olan şeyin, ulusal, sosyal ve kültürel değer sistemlerinin gerçekleşmesi için de geçerli olduğu kabul edilmektedir. Köchler'e göre, bir kimsenin kendi kültürel değer sistemini anlaması, bu konuda bir bilince erişmesi aslında diğer benzer değer sistemlerinin varlığını kabul etmesine bağlı bulunmakta, hatta bu kabulü zorunlu kılmaktadır. Kültürel ve değere ilişkin sistemlerin diyalektik karşılıklı bağımsızlığı (dialectical interdependence of cultural and value systems), bu sistemlerin eleştirel algılanışı için olmazsa olmaz şarttır. Bir başka ifade ile, bir kültürel sistemin bütün olarak hayatiyet bulması, bunun diğer bir sistemden bağımsız olarak gerçekleşmesi ile mümkündür.⁹⁷ Bu anlamda, Bohman'ın da işaret ettiği gibi, bazılarına belki çok iğrenç (abhorrent) gelen, dini pratik, kurban kesimi konusundaki çatışma din özgürlüğü kapsamında bir çözüme

⁹⁶ Köchler, H. (1995), "The Concept of Nation and the Question of Nationalism: The Traditional Nation State versus a Multicultural 'Community State'", Dunne, M. / Bonazzi, T. (Editör) *Citizenship and Rights in Multicultural Societies*, Keele 1995 içinde, s. 46-47

⁹⁷ Köchler (1995), s. 46.

kavuşturulabilir.⁹⁸ Ancak, buradaki din özgürlüğü, sadece bireysel bir özgürlük olarak görülemez. Öyle bile olsa, bu ilke ancak, daha genel olan *kültürel ve dini değer sistemlerinin bir bütün olarak özerkliği* ilkesinden çıkarılabilecek bir ilkedir.

Vatandaş Olarak Bireylerin İyilik Alanı ve Bu Alana Özgü Adalet İlkesi

Bu son alan genel olarak *toplumsal iyilik alanı* olarak da adlandırılabilir. Bu alanda toplum üyelerini artık sadece biyolojik ve kültürel varlıklar olarak değil aynı zamanda siyasal varlıklar olarak değerlendiriyoruz. İnsanın toplumsallığı olgusunun en üst düzeyde gerçekleşmesi ancak belli bir siyasal toplumda yaşamak, belli siyasi sistemin hakim olduğu bir toplumun üyesi olmakla mümkündür. Buradaki bireysel kimlik artık siyasal nitelik taşımaktadır ve *vatandaşlık* statüsü olarak somutlaşmaktadır. Daha başlangıçta, vatandaş olmak bakımından toplumdaki her bireyin bu alanda eşit hak ve özgürlüklere sahip olması sosyal adaletin gereğidir demekle bir sakınca yoktur.

Buraya kadar söylenenlerden hareketle, çağdaş bir toplumda, devlet denilen aygıtın, belli bir grubun (genellikle çoğunluk kültürüne mensup olanların) avantajına hizmet edecek şekilde organize olmasının adalete aykırı olacağı söylenebilir. Klasik liberal teori de aslında bu temel düşünceyi benimsemiş olmakla birlikte, bunun ancak bireysel özgürlüklerin savunulması ile sağlanabileceğine inanmakta ve toplum üyelerinin grup temelinde tanımlanması ve bu kimlikleri ile siyasal karar alma mekanizmalarına katılmalarına sıcak bakmamaktadır. Onlara göre bu, ö-

⁹⁸ Bohman, J. (1995), "Public Reason and Cultural Pluralism", *Political Theory*. Cilt 23, Sayı 2 içinde, s. 257.

nünde sonunda, belli bir grubun sosyal alandaki gücünü siyasal alana aktarmasına yol açma riski taşımaktadır.⁹⁹ Ancak kanımızca, farklılıkları muhafaza ederek herkese eşit vatandaşlık hakları tanımak açısından liberallerin bu bakışı elverişli değildir. Çeşitli biçimlerde değinildiği gibi, kamusal alanı kültürel etkilere kapatmak, bireylere belli gruba aidiyetleri dolayısıyla sahip oldukları kimliklerden arınarak siyasal karar alma sürecine katılmalarını söylemektir ki, teorik olarak mümkün görünse de pratikte bunun neredeyse hiçbir anlamı yoktur. Dahası, geleneksel, kamusal-özel alan ayrımı çerçevesinde farklı kültürlere mensup bireylerin kültürel yaşantılarını özel alanda gerçekleştirebilmelerine de, yukarıda değinildiği üzere imkan yoktur.

Bu nedenle biz devletin, ülkesinde yaşayan farklı sosyal grupların kolektif amaçlarını, eğer bu amaçlar diğer grupların varlığını ortadan kaldırmaya yönelmemişse, elde etmelerini garanti etmek durumunda olduğuna inanmaktayız. Bu son söylenenler sadece ahlaki geçerlilik taşıyan önermeler olarak alınmamalıdır. Ayrıca zaten, uluslararası insan hakları sözleşmeleri ve çağdaş devletlerin hukuk sistemlerinde de bu yönde düzenlemeler yapılmaktadır. Bir başka ifade ile, çağdaş toplumların siyasal örgütlenmeler olması gerçeği temelinde, hangi tür ahlaki, felsefi, dini inansa sahip olursa olsun, hangi kültürel gruba (etnik ya da ulusal) mensup olursa olsun, aynı siyasal toplumun bir üyesi (devletin vatandaşları) olmak bakımından belli bir ülkede yaşayan tüm insanların, bu sıfatları gereği eşit haklara sahip oldukları gerçeği ve buna paralel olarak siyasal karar alma sürecine eşit şartlarda katılmalarının kabulü, hem ahlaki ve hem de sosyolojik bir zorunluluk olmasının öte-

⁹⁹ Bkz., Yayla (1998), *Siyaset Teorisi*, s. 139-146.

sinde giderek hukuksal bir ödev haline de dönüşmektedir.

Biz biliyoruz ki, günümüzde çağdaş toplumların hemen hepsi ulus-devlet olarak örgütlenmiştir. Ancak yine biliyoruz ki, bu toplumların hemen hiç biri kelimenin tam anlamıyla ulus-devlet değildir. Yani, çağdaş (özellikle batılı demokratik) toplumlardan neredeyse hiç biri homojen bir insan topluluğundan oluşmamakta, heterojen bir kültürel yapı arz etmektedir. Böyle olmakla birlikte, Kymlicka'nın da açıkça işaret ettiği gibi, siyasal yaşam kaçınılmaz olarak ulusal bir boyut taşımaktadır. Sınırların çizilmesinden, siyasal gücün paylaşımına, eğitim, mahkemeler ve bürokrasi diline karar verilmesi ya da resmi tatil günlerinin seçimine kadar pek çok şey ulusal düzeyde belirlenmektedir. Dahası siyasal yaşamın bu kaçınılmaz özellikleri, azınlık kültüre mensup olanları sisteme yabancılaştırırken, çoğunluğu oluşturan ulusun üyelerine çok büyük avantajlar sağlamaktadır.¹⁰⁰ Çünkü, yönetimler bu hususlardaki (örneğin, resmi dil veya diller, ülke içi sınırlar, resmi tatil günleri ve devlet sembollerine ilişkin) kararlarında ve tercihlerinde ister istemez, belli etnik ve dini grupların kimlikleri ve ihtiyaçlarına uygun hareket etmek durumundadır. Böylece devletler, kaçınılmaz olarak belli kültürel kimlikleri arka çıkarmakta, diğerlerini ise dezavantajlı bir duruma düşürmektedir.¹⁰¹

Bu yüzden, biz üçüncü alanın belirlenmesinde, özellikle pratikte azınlıkları dezavantajlı konuma düşüren, homojen bir ulusal (-siyasal) kimlik tanımı yerine, çeşitli kül-

¹⁰⁰ Kymlicka (1998), s. 293.

¹⁰¹ Kymlicka (1998), s. 173.

türel/siyasal kimliklerin¹⁰² bir toplamından oluşan heterojen bir siyasi kimlik tanımını esas almak gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü ancak böyle yapmakla, farklı kolektif kimlikler taşıyan bireylerin, farklılıklarını muhafaza ederek, ortak bir siyasi kimliği kabul etmeleri ve bu kimlikleri gereği ortak bir amaç etrafında birleşmeleri mümkün olabilir. Bu ortak amaç ise, bütün olarak toplumun ve dolayısıyla tüm üyelerinin iyiliğidir. Bu amaca ulaşmanın yegane yolu da farklı kültürlerin *barış içinde birlikteliğini* sağlamaktan geçer.

Bu bağlamda çokkültürlü bir toplumda devlet sadece belirli insani hedefleri (örneğin herkes için belirli bir ekonomik refah düzeyini) ya da belirli ahlaki hedefleri garanti etmekle yetinemez. Zaten bunlar devletin birincil görevi de değildir. Aynı zamanda üyelerinin hem otonom bireyler olarak, hem de kültürel grupların üyesi olarak, çok farklı türlerdeki hedef ve değerleri elde etmek üzere hareket etmelerine imkan da sağlamalıdır. Özetle, Plant'ın da dediği gibi, "siyasi teoride ağırlık merkezi ... devletin meşruluğunun, onun insanlar için temel bazı hedefleri [refah, eşitlik, özgürlük, temel insan hakları gibi] koruyup koruyamadığı meselesi olarak görülmesinden, bireylerin kendi iyiliklerini kendi bildikleri yoldan elde etmelerinin şartlarının hazırlanıp hazırlanmadığında aramaya dönüşmüştür."¹⁰³

Bugün artık kültürlerin bir başka kültür içerisinde bütünüyle eriyip yok olduğunu (Sovyetler Birliği, Yugos-

¹⁰² Bu kavramlar hakkında ayrıntılı tartışmalar için bkz. Preston, P.W. (1997), *Political/Cultural Identity*, London 1997; Ayrıca Giroux, H.A. (1995), "National Identity and Politics of Multiculturalism", *College Literature*, Cilt 22, Sayı 2 içinde.

¹⁰³ Plant, R. (1991), *Modern Political Thought*, Oxford 1991, s. 253.

lavya deneyimleri) ya da birbiriyle kaynaşıp bir üst kültür haline dönüştüğünü (Amerika örneği) söylemek tarihsel ve sosyolojik gerçekliklerle bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla bir devletin politikası azınlık kültürleri asimile etmek ya da bütün kültürlerden başka, sözde nötr ya da tarafsız bir kültürü toplumda kabul ettirmeye çalışmak olarak belirlenemez. Örneğin, çokkültürlü ülkede eğitim sistemi, öğrencileri heterojen bir kamusal kültürle sosyalleştirerek vatandaşlığa hazırlayacak şekilde düzenlenmelidir. Yani, eğitim sistemi, belli tek bir kültürü, bunun dilini, değerlerinin bilgisini herkese empoze edecek şekilde veya "sadece farklılıkları, kültürler arasında çatışmalara yol açmak pahasına, belli kültürler içerisindeki bağlılık duygularını güçlendirecek biçimde ön plana çıkaracak şekilde belirlenemez."¹⁰⁴ Burada, birlik ve farklılık arasında iki taraflı bir karşılık ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Hatta siyasal toplumun birliği ile küçük kültürel grupların çokluğu ve bütünlüğü birbiriyle çelişme gösterebilir. Ancak, yine de birini diğerine tercih etmekle çokkültürlü ülkelerdeki adalet sorunlarını çözenin olanağı yoktur.

Örneğimize geri dönecek olursak, bu sorunu çözmek için ideal yolu, Giroux'ın belirttiği gibi, müfredat belirlenirken, çokkültürlülüğü ülke birliğine karşıymış gibi veyahut ta farklılığı destekler biçimde tanımlamak yerine, eğitimcilerle düşen, içerisinde demokratik temsil, siyasal katılım ve vatandaşlığın yeni formlarının, farklılıkları göz ardı etmeden birliği sağlama forumu olarak anlaşılacağı, *farklılık içinde birlik* (unity-in-difference) konumunu, anlayışını geliştirmektir. Bu halde, farklı kültür ve kimliklerin karşılıklı ilişkileri ara sınırlar, karşılıklı geçiş noktaları, pazarlık, dö-

¹⁰⁴ Bohman (1995), s. 257.

nüşüm ve diyalog için vesile olacaktır.¹⁰⁵

Niçin sosyal adalet adına böyle bir çabaya gerek duyulur? Cevap sanıldığı kadar karmaşık değildir. Çünkü, devletin gayesi, hatta meşruluk temeli toplumda barış sağlamaktır. Adil bir toplumsal yaşam için, dış ve iç güvenlik kadar toplumsal barış da önem taşımaktadır. Üstelik her aklı başında insan da toplumsal çatışmaların olduğu bir yerde yaşamaktansa barış içerisinde bir toplumsal yaşamı tercih eder. İşte bunu sağlamanın en iyi yolu da, toplumdaki farklı kültürlere mensup bireylerin her birine kendi dile-dikleri gibi yaşayabilecekleri ve siyasal karar alma sürecinde seslerinin duyulacağı ve saygı göreceği teminatının verilmesinden geçer.

Kişisel kanaatimiz odur ki, böyle bir yaklaşım aynı zamanda etno-politik ve diğer türden çatışmaların (ülkemizdeki tabiri ile, bölücü faaliyetlerin) ortaya çıkması riskini azaltıcı bir özellik de taşımaktadır. Çünkü, hangi kültürel gruba mensup olup olmadığına bakılmaksızın herkese fikirlerini özgürce kamusal tartışma alanlarına ve siyasal karar alma süreçlerine taşıma olanağının verilmesi ve ayrıca benimsedikleri hayat tarzına uygun bir sosyal yaşamı sürdürebilmelerine, kendi geleneklerini, kültürel ve etik değerlerini (ikinci alan için öngörülen özerklik prensibi çerçevesinde) muhafaza edebilmelerine imkan tanınması halinde, ortada, diğer gruplarla bir çatışmaya girmeleri ya da devletin bütünlüğüne karşı tavır almalarını gerektirecek çok fazla (*meşru*) sebep kalmayacaktır.

Williams'ın da işaret ettiği gibi, günümüze gelindi-

¹⁰⁵ Giroux, H.A. (1992), "Curriculum, multiculturalism, and the politics of identity" Nassp Bulletin, Cilt 76, Sayı 548 içinde

ğinde, pek çok hukuk ve siyaset felsefecisi, sahte bir tarafsızlığın tuzaklarından kurtulmanın yolunun, *azınlık grupların görüşlerinin, adaletin tanımlanması, uygulanması ve (deyim yerindeyse) dayatılmasına (enforce) aracılık eden kurumsal alanlara doğrudan yansıtılmasından geçtiğini* kabul etmektedirler. (italikler orijinal metinden) Ona göre, böyle grupların görüşlerinin, bu gruba mensup olmayan bir başkası tarafından temsil edilmesi (pek çok batılı ülkede ve bizdeki demokratik temsil sisteminde olduğu gibi), bu görüşlerin muhtemelen hasarlı lensler aracılığı ile yansıtılması anlamına gelecektir. Bu ise bizi, tarafsızlık eleştirisinden hareketle, sesleri uzun süre adalet hakkındaki tartışmalardan hariç tutulmuş grupların uzlaşmak zorunda olmadan *spesifik kendini-temsil* hakkına sahip oldukları argümanını kabule götürecektir.¹⁰⁶

Eğer niyetimiz azınlık gruplarının çıkarları ve bakış açılarını dışlamayan bir adalet anlayışına ulaşmaksa, Williams'ın da dediği gibi, bu anlayışımızı *felsefi bir tartışma süreci* içerisinde olduğu kadar *siyasal (uzlaşmayı arayan gerçekçi) bir süreç* içerisinde geliştirmek zorundayız.¹⁰⁷ Bir başka açıdan söylemek gerekirse, farklı kültürlere mensup birey ve topluluklardan oluşan bir toplumda, hem bir ahlaki değer hem de bir hukuk ideali olarak sosyal adaletin gereği, toplumu, kurum ve kurallarıyla, her bir moral kimliğe (birey ya da grup) kendi amaç ve çıkarlarını elde etmek konusunda eşit şans tanıyacak şekilde organize etmektir.

Bu bağlamda, bu alan için aramamız gereken ilke, farklı kültürlerin barış içerisinde bir arada yaşabilmesini

¹⁰⁶ Williams (1995), s. 79.

¹⁰⁷ Williams (1995), s. 79.

olanaklı kılacak bir ilke olmalıdır. Bunun yolu siyasal gücün baskıcı kullanımından geçmez. Rousseau'nun çok haklı olarak belirttiği gibi, "bir kimse ne kadar güçlü olursa olsun, gücünü hakka, itaati ödeve dönüştürmediği sürece asla sürekli efendi kalacak kadar güçlü değildir."¹⁰⁸ Bu, tüm siyasal örgütler ve sosyal gruplar için de geçerli bulunmaktadır. Siyasal gücün kullanımını meşrulaştırmaya çalışmayan ya da paylaşmaya yanaşmayan bir toplumsal örgütlenmenin iktidarını sürekli ayakta tutabilecek kadar güçlü kalmasına imkan yoktur.

Biz bu alanı, bireylerin vatandaş, tüm kültürel grupların da kolektif siyasal/kültürel kimliğe sahip kapsayıcı sistemler olarak anlaşıldığı kamusal alan (siyasal alan) olarak tahayyül ediyoruz. Temel işlevi, bir yandan ilk iki alanda tanınan bireysel ve kolektif hak ve özgürlükleri garanti altına almak, diğer yandan da farklı kültürel sistemlerin bir arada barış içerisinde gerçekleşmesini sağlayacak adil kararlar almak, düzenlemeler yapmak için elverişli bir zemin sağlamaktır. Bu alana uygulanacak adalet prensiplerin bir defada ve her zaman için geçerli olacak şekilde belirlenmesine imkan yoktur. Çünkü, değişen dünya görüşleri, sosyal, siyasal, ekonomik ve hatta teknolojik gelişmeler zaman zaman toplumsal yapının yeniden gözden geçirilmesini, gerekirse revize edilmesini gerektirebilir. Bu yüzden bu alanda belirlenecek adalet ilkesi de içerikli bir ilke olamaz. Sadece bir prosedür belirleyebiliriz. Kanunuzca bu prosedür, demokratik bir işleyişi, toplumun tüm üyelerinin kendilerine attettikleri kimliklerle temsil edilebilecekleri bir demokrasiyi sistematize eden bir işleyişi öngörmelidir. Çünkü, Erdoğan'ın Mayo'ya referansla haklı olarak belirtti-

¹⁰⁸ Rousseau, J. J. (1947), s. 172

ği gibi, demokrasi adaleti en iyi sağlayacak sistemlerin başında gelmektedir. Dahası, zaten adalet demokrasinin değerlerinden biri olarak görülmektedir. Gerçekten de, “adaletsizlik ihtimalinin en düşük olduğu rejim demokrasidir. Demokrasilerde adaletsizlik ihtimali, siyasi özgürlüklerin baskı altına alındığı sistemlere nispetle çok daha azdır. Çünkü, demokrasi toplumdaki önemli grup ve çıkarların temsilini sağlamak suretiyle, onların çıkarlarının zedelenmesi durumunda seslerini yükseltmelerine ve siyasal kararları etkilemelerine izin verir.” Erdoğan’a göre, “Burada sözkonusu olan, “adaletin” demokrasinin çoğulcu anlayışıyla bağlantılı olduğu açıktır.”¹⁰⁹

Özetle liberaller, bu ve benzeri gerekçelerle demokrasinin tek çözüm tarzı olduğu konusunda fikir birliği içindedirler. Ancak demokratik kamu kurumlarının (public institutions) soyut bir akıl yürütme süreci ile belirlenen, (örneğin Rawls’un ilk durum dediği varsayımsal bir sosyal sözleşme) rölatif olmayan, moral düşünceler ve belirli kültürel geleneklerden bağımsız ve tarafsız ilkelerin önderliğinde kurulması gerektiğini savunurlar. Diğer bir ifadeyle, onlara göre, demokratik kurumlar “paylaşılan içerikli bir ahlaki uzlaşma varsayımı üzerine kurulamaz.” Gerçekten de özellikle Rawls, son yazılarında bu görüşün güçlü bir savunusunu yapar, ancak bununla beraber giderek artan kültürel çatışmaların kamusal karar sürecine (public reason) katılma taleplerinin, bu ilkelerle belirlenen kurumlar vasıtasıyla nasıl çözüleceğine ilişkin bir yaklaşım da üretemez.¹¹⁰

109 Erdoğan (1999), s. 227.

110 Bkz. Bohman (1995), s.274.

Rawls'a göre, vatandaşlar kamusal karar mekanizmasını, birbirlerine savundukları politikaların sebeplerini açıklamak suretiyle birlikte kullanırlar. Buraya kadar bir sorun görünmüyor. Ancak bundan sonra, Rawls, bir nedenin iyi olup olmadığını tespit etmek için tarafların, kendi ileri sürdükleri görüşler dahil, bütün gerekçeleri tarafsız (impartial) ve kamusal bir bakış açısından test edip, bunların içerisinde *tüm* vatandaşlar tarafından onaylanacağı umulanların hangisi olacağına karar vereceklerini düşünüyor.

Kanımızca, kamusal karar mekanizmasının bu şekilde anlaşılması, açıkça siyasal yaşamı düzenlemek bakımından tek bir bakış açısının geçerliliğinin kabulü, bununla karşılaşan diğer tüm fikirlerin reddedilmesi anlamına gelmektedir.¹¹¹ Bunun yanı sıra, daha önce de ayrıca tartışıldığı gibi kamusal karar sürecini bu şekilde algılamak, ilk olarak, geleneksel kamusal-özel alan ayrımının tartışmasız olarak toplumda yaşayan herkes tarafından (farklı kültürlere mensup olsalar da) benimsenmiş olduğunu, ikinci olarak da, kamusal karar sürecine katılan herkesin gerekirse kendi fikirlerini revize etmeye, örneğin kendi *iyi anlayışından* vaz-

¹¹¹ Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York 1993, s. 220. Rawls, aslında demokratik bir toplumda pek çok farklı (siyasal) bakış açısının varlığını reddetmemekte ama bunları kamusal olmayan fikirler (nonpublic reasons) olarak nitelendirmekte, ona göre sadece bir tane kamusal fikir (public reason) vardır. Bir grup olarak, akla uygun ve sorumlu davranış, neyin yapılacağı konusunda akla (reason) başvurmakla mümkündür. Rawls'a göre bu tür bir akıl yürütme, grup üyeleri bakımından kamusaldır, ancak siyasal toplum ve genel olarak vatandaşlar bakımından kamusal değildir. Bununla birlikte kamusal olmaması özel olduğu anlamına da gelmemekte, Rawls bu karar alma sürecinin de kesinlikle sosyal bir süreç olduğunu belirtmektedir. (1993), s. 220.

geçmeye hazır olduğunu varsaymak anlamına gelmektedir. Halbuki, Rawls'un geliştirdiği bu ideal sınırlamaların resmi ve biçimsel karakteri böyle bir dönüşüm varsayımını destekler nitelikte olmadığı gibi, gerçek anlamında düşünüldüğünde, tarafsızlık ilkesi de herkesin tek bir bakış açısını benimsemesini gerektirmez. Bu hem tarafsızlık prensibini yanlış yorumlamak, hem de farklı kültürler arasında esaslı biçimde çatışan unsurları bütünüyle kamusal karar alma sürecinin dışında bırakmak anlamına gelmektedir.

Bohman'a göre, birey veya gruplar kamusal bakış açılarını kendi değer yargılarından ayrı belirleseler bile, çoğulcu toplumlarda pek çok tarafsızlık standardının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bir kimsenin bakış açısından yapılacak soyutlama neyi gerektirirse gerektirsin, bu, potansiyel tercihler, normlar ve değerlerin çokluğu(nu göz ardı etmek) pahasına yapılamaz. Eğer bir toplum kültürel bakımdan çoğulcu ise, sadece bir kamusal alandan bahsetmek imkansızdır. Sadece tek bir kamusal alan değil, kamusal alanların çokluğu söz konusudur. En azından farklı kültürlerin ve alt grupların kendi kamusal alanları vardır.¹¹² Aslında bu fikir, Rawls tarafından da kabul edilmekte, en azından reddedilmemektedir. Ona göre de, farklı kültürel grupların kendi üyeleri bakımından geçerli bir kamusal karar alanı mevcuttur.¹¹³ Bu, bir bakıma eğer siyasal toplum homojen bir toplum olsaydı, gruplar için kamusal saydığı halde, siyasal toplum bakımından kamusal olmadığını söylediği alanı Rawls'un kendisinin de yegane kamusal alan olarak kabul edebileceğinin bir göstergesi olarak alınabilir.

¹¹² Bohman (1995), s. 260.

¹¹³ Bkz. yukarıda dipnot 111.

Bohman'a göre, demokratik bir tartışma (karar alma süreci) platformu, eğer demokratik vatandaşlık ideali tarafından yönlendirilen çoğulcu kamusal bakış açılarının dinamik kullanımı tarafından karakterize edilirse makul, akla uygun (resasonable) bir karar mekanizması olarak kabul edilebilir. Çünkü, böyle bir tartışma platformundan çoğulculuğun moral çatışmalarını çözmeye elverişli, yeni işbirliği biçimleri, kurumsal farklılaşma ve moral uzlaşmaları içeren pek çok çözüm üretilebilecektir.¹¹⁴

Miller'in yaklaşımı da bu görüşü destekler niteliktedir. Çünkü Miller, kurumlar ve bunların düzenleyicisi idealler arasında bir ayrım yapar. Ona göre, aynı kurumu farklı bakış açılarından meşrulaştırmak mümkündür.¹¹⁵ Bunun anlamı aynı kamusal kurumun farklı bakış açılarından yeniden biçimlenmesinin mümkün olduğudur. Kanımızca, çoğulcu toplumlar için bu kaçınılmaz bir görünümüdür. Ancak, belirtilmelidir ki, kamusal alandaki çoğulculun kabul edilmesi, yukarıda da başka vesilelerle ifade edildiği üzere, bir siyasal toplumun birliğini tehdit eder bir yaklaşım olarak algılanmamalıdır. Çünkü, Bohman'ın da ifade ettiği gibi, siyasal birlik tek bir bakış açısını esas almayı zorunlu kılmamaktadır. Daha ziyade, süregiden bir kamusal fikir birliğinin (consensus) temel çerçevesini oluşturma sürecinde, çoğulcu kamusal karar mekanizmasının uygulanabileceği gerçek bir moral uzlaşmayı gerektirmektedir. Bu, ilk planda "işbirliğini sürdürme iradesi" (the willingness to

¹¹⁴ Bohman (1995), s. 274.

¹¹⁵ Miller, D. (1993), "Deliberative Democracy and Social Choice", Held, D. (Editör), *Prospects for Democracy*, Polity Press 1993 içinde, s. 74.

continue to cooperate) olarak kabul edilebilir.¹¹⁶ Çünkü, bu minimum koşul bile, farklı grupların birlikte tek bir demokratik kamusal alana kendi farklılıklarını taşıyarak katılması ve buradaki kararlara iştirak etmesi için gerekli rasyonel zemini sağlamaktadır. Bütün bu tartışmalardan Bohman'ın çıkardığı, bizim de katıldığımız, sonuç şöyle özetlenebilir:

İyi bir demokratik düzenleme veya sınırlama, müzakere özgürlükleri (deliberative liberties) ve diyalogta karşılıklık (mutuality in dialogue) şartlarını teminat altına almakla çoğulculuğun moral çatışmalarına çözüm üretebilir. Bunlardan ilki (müzakere özgürlüğü), siyasal ve temel haklara sahip vatandaşlar arasında eşitliğin sağlanmasının aracıdır. Bu ilke belirtilen hakların farklı olarak paylaşımı ya da oylama sürecini, çoğunluk kuralını azınlıkların eşitsiz durumunu dikkate alacak biçimde genişletmek konusunda uzlaşmalara imkan verebilir. İkincisi ise, farklılıkları bir araya toplamak suretiyle ortak vatandaşlığın (common citizenship) çerçevesinin genişletilmesini sağlar. Çoğulcu demokratik ülkelerde, ancak tarafsızlık, oy birliği ve teklik sınırlamalarının ötesine geçilmek suretiyle kamusal karar mekanizması ilkesel çatışmaların çözümüne hizmet eden bir norm haline dönüştürülebilir. Eğer müzakereci demokrasiler bu tür çatışmaları çözmenin bir yolunu bulamazsa, kültürel çoğulculuk gerçekten de kamusal karar mekanizmasının kullanılması üzerinde bir sınırlama haline gelir. Fakat bu sorunları hakkaniyete uygun moral uzlaşmalar yoluyla çözen demokrasilerde, canlı bir çoğulculuk, akla uygun ve her şeyi içeren (inclusive) kamusal kararlar alınması potansiyelini artırır.¹¹⁷

¹¹⁶ Bohman (1995), s. 263.

¹¹⁷ Bohman (1995), s. 274.

Daha genel terimlerle ifade etmek gerekirse, demokratik kamusal alan, birey ve farklı kültürlere mensup gruplara kamusal karar sürecine katılmak, kararları müzakere etmek, seslerini duyurup kolektif amaçlarını elde etmek ve moral değerlerini korumak bakımından açık kanallar sağlamalıdır. Ne var ki, yukarıdaki tartışmalardan da anlaşılacağı gibi, liberaller tarafından geliştirilen anayasal temsili demokrasi anlayışı bu amaca hizmet etmeye elverişli bulunmamaktadır. Çünkü, Parekh'in de belirttiği gibi, "anayasal temsili demokrasi, liberalizm ve demokrasinin mahir bir bileşimi üzerine temellenmiş karmaşık bir teorik ve siyasal yapıya referansta bulunmaktadır. Liberalizmin sınırları çerçevesinde yapılanmış ve kavramsallaştırılmış bir demokrasidir."¹¹⁸

Liberal demokrasinin ortaya koyduğu kamusal karar mekanizmasının kültürel çatışmalardan doğan sorunları çözmek konusundaki yetersizliğine yönelen bu ve benzeri eleştiriler, alternatif demokratik model arayışlarına yol açmıştır. Günümüzde pek çok alternatif demokrasi modeli önerilmektedir. Bunlardan en yaygın olarak savunulan ve

¹¹⁸ Parekh, B. (1993), "Cultural Particularity of Liberal Democracy", Held, D. (editör), *Prospects for Democracy*, Polity Press 1993 içinde, s. 165. Parekh'e göre, "liberalizm devletin niteliğini (resmi ve soyut), yapısını (otonom sivil toplumdaki ayrı bir alan olarak, kamusal özel alan arasında açık bir ayrım) ve onun temel ünitelerini (grup ya da topluluklar yerine birey) belirler. Demokrasi ise, meşru hükümeti kimin kuracağı ve otoriteyi kimin kullanacağını (seçilmiş temsilciler), bu kimselerin otoriteyi nasıl ele geçirecekleri (serbest seçimler, partiler arasında tercih) ve onu nasıl kullanacaklarını (kamu oyu ile açık bir uyum içerisinde) belirtir. (1993), s. 165. Demokrasi ve liberalizm arasındaki farklarla ilgili olarak ayrıca bkz. Güvel, E.A. (1998), "Demokrasi, Piyasa Ekonomisi ve Liberal Düşünce Geleneği", *Liberal Düşünce*, Cilt 3, Sayı 12, Güz 98 içinde, s. 107-109.

kayda değer modeller, kurumsal (associative)(Hirst)¹¹⁹, müzakereci (deliberative) (Cohen, Fishkin, Taylor, Gutmann, Miller, Mandsbridge, Thompson) ve kozmopolit (cosmopolitan) (Held)¹²⁰ demokrasi modelleridir. Burada bu modellerinin her birini ayrıntılı olarak tartışmak için ne çalışmanın kapsamı, ne de zaman elverişlidir. Bu yüzden biz sadece bizim geliştirdiğimiz adalet anlayışını gerçekleştirmek açısından daha elverişli olduğunu düşündüğümüz müzakereci demokrasi modeli üzerinde kısaca duracağız. Çünkü, "bu anlayışta temsili demokrasinin geleneksel kurumları yetersiz görülmekte ve demokrasinin ancak bütün yurttaşların aktif katılımına dayanan bir kamusal tartışma zeminine oturması gerektiği kabul edilmektedir."¹²¹

Bu bağlamda, "çatışan moral ve siyasal perspektiflerin karar alması için en iyi kurumsal mekanizma" olarak adlandırılan bu modelin en güçlü savunusu Cohen tarafından yapılmıştır. Cohen'e göre, "müzakereci demokrasi, faaliyetleri, üyelerinin kamusal tartışmaları ile yürütülen ve siyasal tartışmanın (political debate) alternatif *iyi anlayışları* etrafında organize edildiği bir birlikteliktir." Cohen, müzakereci demokrasinin, vatandaşlar arasında, onların farklı moral ve kültürel şartlarına bakılmaksızın açık ve sınırsız bir eşitliği gerekli kıldığını ve onların kendilerine saygı duymaları (self-respect) (farklı iyi kavramlarına sahip olmak bakımından) ve bir adalet anlayışı geliştirebilmeleri

¹¹⁹ Hirst, P. (1994), *Associative Democracy: New Form of Economic and Social Governance*, Cambridge 1994.

¹²⁰ Held, D. (1995), *Democracy and Global Order*, Cambridge 1995, özellikle Bölüm 12.

¹²¹ Erdoğan (1999), s. 280

için zemin oluşturmaları gerektiğini ileri sürer.¹²²

Cohen'in temel düşüncesi taraflar arasındaki farklılıkları vurgulamak değil, onlara bu farklılıklar konusunda, siyasal alanda hakkaniyete uygun şartlar çerçevesinde bir tartışma zemini sağlamaktır. Çünkü, onun yaklaşımında siyasal toplumun tüm vatandaşları, demokratik toplumun eşit üyeleri olarak kabul edilmekte ve onların kültürel bir gruba veya çeşitli farklı topluluklara üye olmaları vatandaş olarak haklarını kullanmak bakımından önemli görülmemektedir. Bir başka ifade ile, Bohman'ın da ayrıca işaret ettiği gibi, "kültürel üyelik hakları ortak vatandaşlık için gerekli olan hakları, [bu arada] kesinlikle ifade hürriyetini, ortadan kaldırmaz." ¹²³

Demokratik bir toplum, bütün üyelerine özel şartlarına bakmaksızın eşit vatandaşlar olarak kamusal karar mekanizmasına katılma ve siyasal gücü paylaşma hakkı vermelidir. Hatta, Cohen'e göre bu, yani siyasal güç ve imkanların kullanımı, bireylerin ekonomik ve sosyal pozisyonlarından bağımsız olmalı ve bu gerçek, vatandaşlar tarafından da bilinmelidir.¹²⁴ Bunu sağlayabilmek için Cohen, eşit vatandaşlar arasında yapılacak kamusal tartışma aracılığı ile bir meşruiyet fikrini yakalayacak ideal bir müzakere süreci öngörür. Ona göre, bu süreç müzakereci

¹²² Bkz d'Entrèves, M.P. (1996), "Justice, Multiculturalism and Deliberative Democracy", 18-19 Eylül 1996 da İngilterede, Bristol'da yapılan "Justice and Post-Politics" Konferansına sunulan yayınlanmamış tebliğ, s. 8

¹²³ Bohman (1995), s. 271.

¹²⁴ Cohen, J. (1991), "Deliberation and Democratic Legitimacy", Hamlin, A./Pettit, P. (Editör), *Good Polity: Normative Analysis of the State*, Oxford 1991 içinde, s. 18

kurumlar için bir model teşkil edecektir. Yani, onun ifade-
siyle, "ideal bir müzakere süreci, kurumlar için, içerisinde
[siyasal] örgütlenmenin koşullarının belirlendiği (seçildiği)
bir ön durumu karakterize etmeyecek ve fakat bunu akset-
tirecek bir model sağlayacaktır."¹²⁵

d'Entrèves'ye göre, Cohen'in müzakereci demokrasi
modeli niteliği itibarıyla normatif yapıdadır. Böyle bir
normatif teorinin bizim buradaki amacımız için önemi, re-
kabet içindeki kolektif kimlikler ve çatışan iyilik anlayışları
arasında adil (fair) bir tartışmanın şartlarını belirlemiş ol-
masında yatmaktadır. Çünkü adil bir müzakere süreci son-
rasında elde edilecek sonuçlar, eşitler arasında özgür ve
akılcı bir uzlaşmaya konu olacağından, demokratik açıdan
meşruluk taşıyacaktır. Sonuç olarak, Cohen'in amacı, bi-
zimkine paralel olarak, sosyal ve siyasal kurumları özgür
kamusal müzakerelere daha açık hale getirebilmenin yolla-
rını göstermek, kısaca toplumun genel iyiliği konusunda
çatışan moral anlayışların birlikte bir karara varabilmesi
için en adil şartların (the fairest conditions) neler olduğunu
tespit etmeye çalışmaktır.¹²⁶

125 Cohen (1991), s. 19.

126 bkz. d'Entrèves (1996), s. 9-10.

SONUÇ

Niçin çağdaş toplumlardaki adalet sorunlarını çözmek için bu çalışmanın ortaya koyduğu anlamda çoğulcu bir adalet anlayışı gereklidir? Gerçi bu soruya, başlangıçta bazı cevaplar verilmişti. Ancak, oradaki gerekçelerin, yine de böylesine alışılmamış (geleneksel olmayan) bir çabayı makul göstermeye yeterli olmadığı düşünülebilir.

Dünyamız, geçtiğimiz asır içerisinde kültürel farklılıklar ve bundan doğan baskılar, eşitsizlik ve adaletsizliklere tepki niteliğinde ortaya çıkan çatışmaların yoğun olarak yaşandığı bir yer olmuştur. Bu çatışmalar pek çok ülkede iç savaşa dönüşmüş pek çok cana mal olmuştur. Etnik çatışmaların savaşa dönüştüğü, hatta ülke topraklarının parçalanmasıyla son bulduğunu görebilmek için çok uzaklara ya da eskilere bakmaya gerek yoktur. Eski Yugoslavya'da yaşanmış ve şimdi Sovyetler Birliği'nde yaşanan iç çatışmaları, özellikle Çeçenistan'ı hatırlamak, Filistin'de halen yaşananlara bakmak yeterli olacaktır. Yalnız buradan aceleci bir bakışla, bu sorunlar demokratik olmayan ülkelere özgüdür, oysa demokratik olan ülkelerde bu tür sorunların çıkması söz konusu değildir yargısına kapılmamak gerekir. Daha önce de belirtildiği gibi, 1993'te yapılan ampirik bir çalışma,

demokratik olsun olmasın çağdaş toplumların hemen hepsinde zaman zaman bu türden çatışmalarla karşılaşıldığını ortaya koymuştur. En çarpıcı örneği ise, "demokrasinin beşiği" olarak adlandırılan İngiltere'nin IRA ile yaşadığı problem ve bu paralelde, İrlanda ve Büyük Britanya'da pek çok cana mal olan katolik-protestan çatışmasıdır. Yine Kanada'da Quebec sorunu da bu bağlamda ele alınabilir.

Bütün bu sorunların iki türlü pratik çözümü vardır. Birisi geleneksel silahlı mücadele yöntemi; bugüne kadar en çok başvurulmuş yöntemdir ama sorunu çözmek yerine, soruna yol açan unsuru yok etmek esası üzerine kurulmuş bir yöntemdir, başarı şansı yok gibidir. Diğeri ise genel olarak barışçı ya da siyasal yöntem diyebileceğimiz, tarafların karşılıklı diyalogu ile bulunabilecek, karşılıklı bazı haklardan vazgeçme veya bazı yeni haklar sağlanması esasına dayanan görünürde uzlaşmacı bir yöntemdir. Burada da konjonktürel şartlar bakımından güçlü olan tarafın avantajlı bir sonuç elde etmesi söz konusudur, çoğu zaman bir tarafın kendisine dayatılan şartları kayıtsız olarak kabul etmesiyle gerçekleşir. Sorunu çözmez, ama zayıf tarafın tekrar güç kazanmasına kadar erteler.

Dolayısıyla, çoğulcu toplumlarda ortaya çıkabilecek sorunların çözümünde, geleneksel yöntemler dışında, tarafların eşit tatminine yönelik bir çözüm arayışı gerekli bulunmaktadır. Bu çözüm, her şeyden önce bu türden uzlaşmazlıkları önlemeyi hedef almalı, buna rağmen çıkan uyuşmazlıklarda ise, uyuşmazlığı genel ilkeler çerçevesinde, tarafların politik ya da ekonomik güçlerini hesaba katmadan çözenin yolunu bulmalıdır. Ancak bu halde, yani, (hukuki çerçevede düşünüldüğünde, ulusal ve uluslararası düzeyde kabul gören, meşru kabul edilebilen) bir takım genel ilkelerin varlığı sayesinde, siyasal, ekonomik ya da as-

keri gücü bulunmayan azınlıkların zararına işlemeyecek ve gerektiğinde yapılacak ulusal ve uluslararası müdahaleleri haklı kılacak, meşrulaştıracak çözüm üretmek mümkün olabilir. Bu bakımdan, Connolly'nin, kimlik ve farklılık sorununu ele alırken ulaştığı sonucu alkışlamak gerekmektedir. Ona göre, "demokratik siyaset ya küresel meselelerin içerisine sokulmak ya da insanların en temel hayati sorunların ülke-devletin sınırları içinde çözülebileceğine inandıkları bir geçmişe duyulan kurumlaşmış bir nostalji biçiminde dejenere olmak durumundadır. Belki de çağdaş gereksinim ülke temelli demokrasinin yapılarına küresel meselelerin ülke dışı demokratikleştirilmesi siyasetiyle meydan okumak ve destek vermektir."¹

Bu çözüm için aslında fazlasıyla idealist bir çerçeve çizmeye de gerek yoktur. Her geçen gün geliştirilen ve gittikçe çağdaş toplumların hukuk sistemlerinde geniş bir yer kaplayan insan hakları doktrini ve bu çerçevede kurulmuş ve faaliyet gösteren uluslararası organizasyonlara ve bu konuda yine çağdaş demokratik ülkelerdeki hukuk pratiğine bakmak yeterlidir. Özetle söylemek gerekirse, bizim yukarıda çizdiğimiz teorik çerçeve aslında çağdaş demokratik toplumlardaki pratiğin bir yansıması, onun teorik temeli, bir yön gösterici çaba olarak da yorumlanabilir. Amerikan ordusundaki Müslüman askerlerin dini vecibelerini yerine getirebilmelerine olanak sağlanması, yine Amerika'da, bir parka İsa heykeli dikilmek istenmesine izin verilmemesi; İngiltere'de dini okulların açılmasına izin verilmesi ve bunlara mali yardımda bulunulması, kamusal alanlarda

¹ Connolly, W. E. (1995), *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, Çeviren: F. Lekesizalın, İstanbul 1995, s. 275.

geleneksel giyime müdahale edilmemesi; Almanya'da yabancıların vatandaşlık işlemlerinin giderek kolaylaştırılması, seçme seçilme haklarının tanınması ve diğer demokratik ülkelerin pek çoğunda da benzer nitelikte karar ve uygulamalara bakıldığında zaten artık, Amerikanın yıllarca denediği ama bir türlü başarıya ulaşamadığı, kültürlerin kaynaştırılması yönündeki çözüm arayışlarından vazgeçilerek kültürlerin muhafazasını öngören bir çözüm arayışına doğru yol alındığı görülecektir. Avusturya'daki son seçimlerde ırkçı partinin başarısına tüm Avrupa Ülkelerin gösterdiği ciddi tepki de bu eğilimin önemli bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Tüm bu değişimi acaba Kymlika'nın geliştirdiği, esas itibarıyla liberal olmakla birlikte, azınlık haklarının ön plana taşındığı bir teorik çerçeve içerisinde değerlendirebilme imkanı var mıdır? Kanımızca bu soruya ancak kısmen evet diye cevap verebiliriz. Çünkü, Kymlika her ne kadar savunduğu azınlık hakları tezinin bireysel hak ve özgürlüklerle çatışmayacağını, uyum içerisinde olacağını söylemiş olsa da bu iddiasını destekleyecek yeterli kanıt göstermemektedir. Dolayısıyla her iki hak kategorisi arasında belirli, en azından teorik, sınırlar çizilmediği için, böyle bir yaklaşımın zamanla bireysel hak ve özgürlüklerinin grup hak ve özgürlükleri lehine ihmal edilebilmesi riskini içermektedir. Oysa bizim geliştirdiğimiz üç alanlı adalet anlayışında, her hak kategorisi için sınırları az veya çok belirgin çizgilerle çizilebilecek farklı alanlar belirlendiği için böyle bir risk tamamen ortadan kalkmasa bile en aza indirilmiş bulunmaktadır. Özetle biz burada orijinal bir sosyal adalet anlayışı geliştirmiş olmakla birlikte çok da yeni bir şey söylemiş olmuyoruz. Sadece, geleceğe teorik bir projeksiyon tutmuş oluyoruz.

Küreselleşen dünyada, kültürlerin birbirlerine daha çok yaklaşması birbirlerini daha yakından, bire bir tanınması (knowing me, knowing you), sanıldığıının aksine, her kültürün kendi farklılıklarını görebilmesi ve bir sosyal kimlik bilincine ulaşması ve bunu muhafaza etme çabasına girişmesine yol açtı. Bu aslında, birbiriyle çeliştiği, uzlaşmadığı düşünülen küreselleşme pratiği ile post-modernist dünya görüşünün birbirini tamamlayarak, hem bireylerin, hem grupların hem de toplumların ben bilincini (self-consciousness) her şeyin önüne taşınmasına, ekonomik ve siyasal rekabetin yanına bir de kültürel rekabetin eklenmesine yol açtı. Bu arada, farklılıkların öne çıkması, insanları öze döndürmekle birlikte bir içe kapanmayı getirmedi. Aksine hem kültürler hem de ideolojiler arasındaki etkileşim sürecini de artırdı. Bu yüzden bizim bu çalışmada ortaya koyduğumuz prensipler, şu anki dünya gerçekliğine özgü prensiplerdir ve bir geçiş süreci adalet anlayışı olarak da algılanabilir. Çünkü, doğu-bloku ülkelerinin çözülmesiyle birlikte son bulduğu ileri sürülen ideolojik düşünce bütünüyle tarih çöplüğüne atılmadı, bazı unsurları bugün hala siyasal sistemlerin içerisine yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Bugün artık solun liberalleştiğinden, sağın da sosyalleştiğinden söz edildiği bir noktaya gelinmiştir.

Yani, kapitalist ideolojinin, kayıtsız şartsız hakimiyetini ilan edebileceği bir dönemde, sosyal adalet kavramı, "piyasa ekonomisi" kavramına eklemlemek suretiyle bir sentez unsuru olarak kapitalist sistemin eksikliklerini gideceğine inanılan "üçüncü yol" söyleminin iki temel unsurundan biri olarak dünya ekonomik ve siyasi sistemlerine hakim kılınmak istenmektedir. Bunun Fukuyama'nın "*Tarihin Sonu*" (*The End of History*) tezi ve ona yönelen tepkilerden sonra ortaya çıkması da çok manidar bulunmaktadır. Dünya siyasetinde solun liberalleşmesinden bahsedildiği

bir dönemde, sağın, yani liberalizmin de geleneksel olarak savunduğu tezleri yeniden gözden geçirmesi ve serbest rekabete dayalı, devlet müdahalesinin olmadığı bir piyasa ekonomisi anlayışından sosyal adaleti de göz önünde bulunduran bir ekonomik anlayışa doğru yönelmesi ve bu düşüncenin ekonomik hayat ile sınırlı görülmeyip, siyasal sistemlere de temel taşı yapılması gayretleri, artık geleneksel ideolojik alandaki sağ-sol çekişmesine, hatta daha genel çerçevede felsefi alandaki idealizm-materyalizm çatışmasına son verecek bir başlangıç noktası olabilir mi? Şüphesiz bunu söylemek için daha uzun süre beklemek gerekecektir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abadan, Y. (1954), *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Ankara 1954
- Abernethy, G. L. (1959), *The Idea of Equality*, Richmond, Virginia 1959
- AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, Ana Yayıncılık, 1990, Cilt 19
- Aral, V. (1988), *Toplum ve Adaletli Yaşam*, İstanbul 1988
- Aristoteles (1988), *Nikomakhos'a Etik*, Yunanca Aslından Türkçeye Çeviren: S. Babür (Hacettepe Üniversitesi Yayınları), Ankara 1988.
- Arsal, S. M. (1945), *Hukuk Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1945
- Arslan, Z. (1999), "Anayasal Devletin Normatif Temelleri: Siyasal Tarafsızlık (I)", *Liberal Düşünce*, Cilt 4, Sayı 16, Güz 1999 içinde
- Baldwin, R. W. (1966), *Social Justice*, Oxford 1966
- Barr, T. (1985), "Economic Welfare and Social Justice", *Journal of Social Policy*, Cilt 14 içinde
- Barry, N. P. (1989), *An Introduction to Modern Political Theory*, 2. Baskı, MacMillan 1989
- Barry, N. P. (1996), "Piyasa, Ahlak, Din ve Devlet", *Liberal Düşünce*, C. 1, Sayı 4, Güz 1996 içinde
- Barry, N. P. (1997), *Komünizm Sonrası Dönemde Klasik Liberalizm*, Çeviren: M. Erdoğan, Ankara 1997
- Barry, N. P. (1999), "Sivil Toplum, Din ve İslam", *İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi*, Yayına Hazırlayan: Ö. Demir, Ankara 1999 içinde
- Bauman, Z. (1996), *Yasa Koyucular ve Yorumlayıcılar*, Çeviren: K. Atakay, İstanbul 1996
- Bauman, Z. (1998), *Poştmodern Etik*, Çeviren: A. Türker, İstanbul 1998.
- Bay, C. (1990), "Taking the Universality of Human Rights Seriously", *Conflict: Human Needs Theory*, ed. by J. Burton, St. Martin's Press 1990 içinde
- Bedau, H. A. (Editör), *Justice and Equality*, New Jersey 1971
- Bellamy, R. (1992), *Liberalism and Modern Society: A*

Historical Argument, Oxford 1992

- Benhabib, S. (1986), *Critique, Norm and Utopia*, New York 1986
- Berlin, I. (1998), "İdeal Arayışı Üzerine", *Liberal Düşünce*, Cilt 3, Sayı 12, Güz 1998 içinde
- Bilgin, N. (1995), *Kollektif Kimlik*, İstanbul 1995.
- Black, A. (1988), *State, Community and Human Desire*, New York 1988
- Blackshield, A. R. (1997) "Empiricist and Rationalist Theories of Justice," *ARSP Cilt XLVIII*, Sayı 1-2, Yıl 1962 içinde
- Blackstone, W. T. (1969), *The Concept of Equality*, Minneapolis 1969
- Bohman, J. (1995), "Public Reason and Cultural Pluralism", *Political Theory*. Vol: 23, No:2 içinde
- Boucher, D./Kelly, P. (1994), "The Social Contract and Its Critics", Boucher, D./Kelly, P. (Editör), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, New York 1994 içinde
- Brunner, E. (1945), *Justice and Social Order*, İngilizce'ye çeviren: Mary Hottinger, London 1945
- Buchanan, A (1980), "A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice", Blocher, H.G./Simith, E.H. (Editör), *John Rawls' Theory of Justice*, Athens 1980
- Butler, E. (1996), *Hayek: Çağımız iktisat ve siyaset felsefesine katkısı*, Çeviren: Y. Z. Çelikkaya, Ankara 1996
- Campbell, T. (1988), *Justice*, MacMillan 1988
- Clark, M. A. (1990), "Meaningful Social Bonding as a Universal Human Need", Burton, J. (Editör) *Conflict Needs Theory*, St. Martin Press 1990 içinde
- Cohen, J. (1991), "Deliberation and Democratic Legitimacy", Hamlin, A. / Pettit, P. (Editör), *Good Polity: Normative Analysis of the State*, Oxford 1991 içinde
- Connolly, W. (1995), *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Çıkmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, İstanbul 1995

- Cullen, B. (1992), "Philosophical Theories of Justice", Scherer, K.R. (Editör) *Justice: Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge 1992 içinde
- Çeçen, A. (1981), *Adalet Kavramı*, İstanbul 1981
- d'Entrèves, M. P. (1996), "Justice, Multiculturalism and Deliberative Democracy", 18-19 Eylül 1996 da Bristol'da yapılan "Justice and Post-Politics" Konferansına sunulan yayınlanmamış tebliğ
- Devellioğlu, F. (1988), *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1988
- Diemer, A. (1997), "Ontoloji", Özlem, D. (Editör), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, 2. Baskı, İstanbul 1997 içinde
- Dinç, G. (1988), "Adalet Hangi Mülkün Temeli", *Ankara Barosu Dergisi*, Yıl: 1988, Sayı: 2 içinde
- Dunn, J. (1983), "Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality by Michael Walzer", *New Society*, Cilt 66, Sayı 1100 içinde
- Erbaş, H. (2001), "Küreselleşme ve Ulus Devletin 'Aşınımı' Sürecinde Toplumsal Eşitlik/Adalet", *Doğu Batı*, Yıl 4, Sayı 13, Kasım, Aralık, Ocak 2000-01 içinde
- Erdoğan, M. (1995), *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji*, Ankara 1995
- Erdoğan, M. (1997), "Çeşitlilik, Çoğulculuk, Rekabetçi Federalizm", *Liberal Düşünce*, C. 2, Sayı 6, Bahar 1997 içinde
- Erdoğan, M. (1997), *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, Ankara 1997
- Erdoğan, M. (1998) *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, 2. Baskı, Ankara 1998
- Erdoğan, M. (1998), "Özgürlük, Adalet, Refah", Erdoğan, M., *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, 2. Baskı, Ankara 1998 içinde
- Eroğlu, F. (1998), "Devlet kavramının yapısal değişimi", *Zaman Gazetesi*, 27 Ocak 1998
- Esen, B. N. (1966), *Anayasa Mahkemesine Göre Türk Anayasa Hukuku Anlayışı*, Ankara 1966.

- Finnis, J. (1993), *Natural Law and Natural Rights*, 8. Baskı, Oxford 1993.
- Flew, A. (1997), "Social Justice Isn't Any Kind of Justice", *Liberal Düşünce*, Cilt 2, Sayı 6, Bahar 1997 içinde
- Fowler, M. (1991), "Stability and Utopia", Corlett J. A. (Editör) *Equality and Liberty*, Oxford 1991 içinde
- Frankena, W. K. (1962) "The Concept of Social Justice", Brandt, R.B. (Editör), *Social Justice*, New Jersey 1962 içinde
- Gallie, W. B. (1956), "Essentially Contested Concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Cilt 56 (1955-56) içinde
- Giroux, H. A. (1992), "Curriculum, multiculturalism, and the politics of identity" *Nassp Bulletin*, Cilt 76, Sayı 548 içinde
- Giroux, H. A. (1995), "National Identity and Politics of Multiculturalism", *College Literature*, Cilt 22, Sayı 2 içinde
- Goodwin, B. (1995), *Using Political Ideas*, 3. Baskı, New York 1995.
- Gökberk, M. (1985), *Felsefe Tarihi*, 5. Baskı, İstanbul 1985
- Gölcüklü, F./Gözübüyük, Ş. (1996), *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Uygulaması*, Genişletilmiş 2. Baskı, Ankara 1996
- Göze, A. (1987), *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 4. Baskı, İstanbul 1987
- Gözübüyük, A. P. (1948), "Hukuk Felsefesi Yönünden Adalet Kuvveti", *Adalet Dergisi* Yıl: 39, Sayı 3 içinde.
- Gurr, T. R. / Harff, B. (1994), *Ethnic Conflicts in World Politics*, Oxford 1994
- Güriz, A. (1991), "Adalet Kavramı", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*: Prof. Dr. Jale Akipek'e Armağarı, Konya 1991 içinde
- Güriz, A. (1994), "Adalet Kavramının Belirsizliği" *Adalet Kavramı*, Editör: A. Güriz, Ankara 1994 içinde.
- Güriz, A. (1994), *Adalet Kavramı*, Ankara 1994

- Güriz, A. (1999), *Hukuk Felsefesi*, 5. Baskı, Ankara 1999.
- Güvel, E. A. (1998), "Demokrasi, Piyasa Ekonomisi ve Liberal Düşünce Geleneği", *Liberal Düşünce*, Cilt 3, Sayı 12, Güz 98 içinde
- Habermas, J. (1977), "The Clasiccal Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy", Habermas, J. (Editör), *Theory and Practice*, London 1977
- Habermas, J. (1992), *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, Çeviren: A. Çiğdem-M.Küçük, Ankara 1992.
- Habermas, J. (1997), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çeviren: T. Bora, M. Sancar, İstanbul 1997
- Hacıkadiroğlu, V. (1997), "Kuramlar ve Adalet", Ökçesiz, H. (Hazırlayan) *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*, İstanbul 1997 içinde
- Hadduri, M. (1991), *İslam'da Adalet Kavramı*, Çeviren: S. A-yaz, İstanbul 1991
- Hampton, J. (1997), *Political Philosophy*, London, 1997
- Hayek, F. A. v. (1996), *Hukuk Yasama ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen*, Çeviren: A. Yayla, T. İş Bankası Kültür Yayınları 1996
- Hayek, F. A. v. (1999), "Liberal Bir Sosyal Düzenin İlkeleri", Çeviren: A. Yayla, Yayla, A. (Editör) *Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar*, 2. Baskı, Ankara 1999 içinde
- Hayek, F. A. v. (1960), *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press 1960
- Hayek, F. A. v. (1995), *Kanun, Yasama Faaliyeyi ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı*, Çeviren: M. Erdoğan, T. İş Bankası Kültür yayınları 1995
- Hayek, F. A. v. (1999), *Kölelik Yolu*, 2 Baskı, Çeviren T. Feyzioğlu / Y. Arslan, Ankara 1999
- Heinemann, F. (1997), "Bilgi Kuramı", Özlem, D. (Editör), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, 2. Baskı, İstanbul 1997 içinde
- Held, D. (1995), *Democracy and Global Order*, Cambridge 1995
- Heywood, A. (1992), *Political İdeologies: An Introduction*, MacMillan 1992

- Hirst, P. (1994), *Associative Democracy: New Form of Economic and Social Governance*, Cambridge 1994
- Hirş, E. (1996), *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güncel dile uyarlayan: S. (Baran) Veziroğlu, İkinci Baskı, Ankara 1996
- Honoré, A. M. (1962), "Social Justice", *McGill Law Journal*, Cilt 8, Şubat (February) 1962 içinde
- Hook, S. (1968), "In Defense of Justice", Kieffer H.E. / Munitz M.K. (Editör) *Ethics and Social Justice*, Albany 1968, 1970 içinde
- Hook, S. (1968), "Reflection on Human Rights", *Ethics and Social Justice*, Ed. By H. E. Kiefer and M. K. Munitz, Albany 1968, 1970 içinde
- Hume, D. (1976), *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çeviren: O. Aruoba, Ankara 1976
- Ignatieff, M. (1985), "Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality by Michael Walzer" (Kitap Eleştirisi), *Political Quarterly*, Cilt 56, Sayı 1 içinde
- İzveren A. (1991), "Bir Çağdaş Ahlak Sorunu Olarak Sosyal Adalet", *Argumentum*, Cilt 1, Sayı 7, Şubat 1991 içinde
- İzveren, A. (1980), *Toplumsal Törebilim (Sosyal Ahlak)*, Ankara 1980.
- İzveren, A. (1988), *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1988
- Kahn, R. (1984), "Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality", (Kitap eleştirisi), *American Political Review*, Cilt 78, Sayı 1 içinde
- Kant, I. (1974), "Groundwork to Metaphysics of Morals", İngilizce'ye çeviren: H. J. Paton, London 1974
- Kant, I. (1983), *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Türü Metafiziğe Prolegomena*, Çeviren: İ. Kuçuradi / Y. Örnek, Ankara 1983, (Orijinal eserinin basım tarihi 1783)
- Kavka, G. S. (1991), "An Internal Critique of Nozick Entitlement Theory", Corlett J. A. (Editör)

- Equality and Liberty*, Oxford 1991 içinde
- Kaya, M. (1983), *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983
- Kelsen, H. (1957), *What is Justice?*, Berkeley and Los Angeles 1957
- Kempski, J. v. (1997), "Siyaset Felsefesi", Özlem, D. (Editör), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, 2. Baskı, İstanbul 1997 içinde
- Köchler, H. (1995), "The Concept of Nation and the Question of Nationalism: The Traditional Nation State versus a Multicultural 'Community State'", Dunne, M./ Bonazzi, T. (Editör), *Citizenship and Rights in Multicultural Societies*, Keele 1995 içinde
- Köker, L. (1990), *İki Farklı Siyaset*, İstanbul 1990
- Krings, H/ Baumgartner, H. M. (1997), "Bilgi Kuramı Tarihçesi", Özlem, D. (Editör), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, 2. Baskı, İstanbul 1997 içinde
- Kuçuradi, İ. (1994), "Adalet Kavramı", Güriz, A. (Editör), *Adalet Kavramı*, Ankara 1994 içinde
- Küçük, H. (1985), *Sistematik Felsefe Tarihi*, İstanbul 1985
- Kymlicka, W. (1991), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford 1991
- Kymlicka, W. (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995.
- Kymlicka, W. (1998), *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çeviren: A. Yılmaz, İstanbul 1998
- Locke, J. (1947), (R. Filmer'in Patriarka ilavesi ile) *Two Treatises of Government*, (Editör: T. I. Cook) London 1947
- Locke, J. (1960), "An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government", Barker, Sir E. (Editör), *Social Contract*, London 1960 içinde
- Locke, J. (1990), "Natural Rights and Civil Society", Lesnoff, M. (Editör), *Social Contract Theory*, Oxford 1990 içinde

- Lucas, J. R. (1980), *On Justice*, Oxford 1980
- MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality*, London 1988.
- Medina, V. (1990), *Social Contract Theories*, Maryland 1990
- Mengüşoğlu, T. (1992), *Felsefeye Giriş*, 5. Baskı, İstanbul 1992
- Miller, D. (1976), *Social Justice*, Oxford 1976
- Miller, D. (1991) "Review Article: Recent Theories of Social justice", *British Journal of Political Science*, Cilt 21 içinde
- Miller, D. (1993), "Deliberative Democracy and Social Choice", Held, D. (editör), *Prospects for Democracy*, Polity Press 1993 içinde
- Miller, D. (1995), (Editör, Coleman, J. / Connolly, W. / Ryan, A. İle birlikte) *Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, Çeviren: Bülent Peker - Niyazi Kırac, Ankara 1995
- Miller, D. (1995), "Introduction", Miller, D. / Walzer, M. (Editör), *Pluralizm, Justice and Equality*, Oxford University Press 1995 içinde
- Mullenix, L. (1984), "The Limits of Complex Equality", *Harvard Law Review*, Cilt 97, Sayı 7 içinde
- Mumcu, A. (1994), "Günümüzdeki Hukuk Uygulamasında Adalet Kavramının Yeri", Güriz, A. (Editör), *Adalet Kavramı*, Ankara 1994 içinde
- Nayak, P. B. (1991), "On Equality and Distributive Justice", *Economic and Political Weekly*, Cilt 26, Sayı 11 içinde
- Newey, G. (1996), "Metaphysics Postponed: liberalism, pluralism, and neutrality", İngiltere'de, Sussex Üniversitesi Sosyal ve Siyasal Düşünceler (SPT) Seminerinde sunulan yayınlanmamış tebliğ, Brighton 1996.
- Nozick, R. (1995), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1995 (İlk baskı: 1974)
- Nussbaum, M. (1992), "Human Functioning and Social Justice In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, Cilt 20, Sayı 2 içinde
- O'Neill, O. (1982), "R. Nozick's Entitlements", Paul, J. (E-

- ditör), *Reading Nozick*, Oxford 1982 içinde
- Ökçesiz, H. (1997), *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*, İstanbul 1997
- Ökçesiz, H. (2001), "Hukuk ve Adalet Üstüne Duygular", *Doğu Batı*, Yıl 4, Sayı 13, Kasım, Aralık, Ocak 2000-01 içinde
- Öktem, N. (1985), *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul 1985.
- Öktem, N. (1994), "Adalet Kavramı ve Sosyal Realite", Güriz A. (Editör), *Adalet Kavramı*, Ankara 1994 içinde
- Öktem, N./
- Türkbağ, A. U. (1999), *Felsefe Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, İstanbul 1999
- Özkök, G. (1999) *John Rawls'ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi* (Doktora Tezi), Ankara 1999
- Parekh, B. (1993), "Cultural Particularity of Liberal Democracy", Held, D. (Editör), *Prospects for Democracy*, Polity Press 1993 içinde
- Parekh, B. (1996) "The Politics of Multiculturalism", İngiltere'de Sussex Üniversitesinde Sosyal ve Siyasal Düşünceler (SPT) Seminerinde 16 Ekim 1996 da sunulmuş yayınlanmamış tebliğ, Brighton 1996
- Peffer, R. (1978), "A Defense of Rights to Well-Being", *Philosophy and Public Affairs*, Cilt 8 içinde
- Penelhum, T. (1992), *David Hume: An Introduction to His Philosophical System*, West Lafayette, Indiana 1992
- Perelman, C. (1963), *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, İngilizceye çeviren: J. Petrie, London 1963.
- Perelman, C. (1993), "Yeniden Soruşturulan Adalet", (Çeviren: M. Önderman), Ökçesiz, H. (editör), *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, İstanbul 1993 içinde
- Peters, S. I. /
- Peters R. S. (1969), "Justice and Equality", Blackstone,

- W.T. (Editör), *The Concept of Equality*, Minneapolis 1969 içinde
- Philips, L. D. (1979), *Equality, Justice and Rectification*, London 1979
- Plamenatz, J. P. (1969), "Equality in Modern Industrial Society", Blackstone, W.T. (Editör), *The Concept of Equality*, Minneapolis 1969 içinde
- Plant, R. (1991), *Modern Political Thought*, Oxford 1991
- Plant, R./ Lesser, H./
- Taylor-Gooby, P. (1980), *Political Philosophy and Social Welfare*, London 1980
- Potapchuk, W. R. (1990), "Process of Governance: Can Governments Truly Respond to Human Needs", Burton, J. (Editör), *Conflict: Human Needs Theory*, St. Martin's Press 1990 içinde
- Pound, R. (1958), *Justice According to Law*, New Heaven 1958
- Preston, P. W. (1997), *Political/Cultural Identity*, London 1997
- Raphael, D. D. (1980), *Justice and Liberty*, London 1980
- Rawls, J. (1972), *A Theory of Justice*, Cambridge 1972.
- Rawls, J. (1985), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, Cilt 14, Sayı 3 içinde
- Rawls, J. (1991), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", Morawetz, J. (Editör), *Justice*, Dartmouth 1991 içinde
- Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York 1993
- Rıfat, A. (Tarihsiz), *Tasviri Ahlak*, Baskıya hazırlayan H. Algül
- Rosenblum, N. (1984), "Moral Membership in a Post Liberal State", *World Politics*, Cilt 36, Sayı 4 içinde
- Ross, A. (1958), *On Law and Justice*, London 1958
- Rousseau, J. J. (1947), "The Social Contract", Barker, Sir E. Editör), *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*, Oxford University Press 1947 içinde
- Rousseau, J. J. (1984), *Toplum Sözleşmesi*, Çeviren: V. Günyol,

4. Baskı, İstanbul 1984

- Sadurski, W. (1985), *Giving Desert Its Due: Social Justice and Legal Theory*, Lancaster 1985
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and Limits of Justice* 2. Baskı, Cambridge University Press 1994
- Sandel, M. (1993), "Political Liberalism", *Harvard Law Review*, Cilt 107
- Sarıbay, A. Y. (2001), *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, 3. Baskı, İstanbul 2001.
- Scherer, K. R. (1992), (Editör) *Justice : Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge 1992
- Shklar, J. A. (1990), *The Faces of Injustice*, London 1990
- Simmonds, N. E. (1986), *Central Issues in Jurisprudence: Justice, Law and Rights*, London 1986
- Swanton, C. (1985), "On the 'Essential Contestedness' of Political Concepts", *Ethics*, Yıl 1984-85, Cilt 95 içinde
- Tawney, R. H. (1971), *Equality*, London 1971
- Taylor, B. K. (1979), "Culture: Whence, Whither and Why?" Alcock, A. E./ Taylor B. K./ Welton J. M. (Editör), *The Future of Cultural Minorities*, London 1979 içinde
- Teuber, A. (1984), "Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality by Michael Walzer" (Kitap eleştirisi), *Political Theory*, Cilt 12, Sayı 1 içinde
- Thomson, D. (1997), *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çeviren: (A. Ali Ural editörlüğünde) Aydoğan, A.Y. / Yılmaz, H. / Akyol, İ. / Demirhan, M. / Şişman, C. / Kösebalaban, H.T. / Çayır, K. / Er, M.S. / Kor, S., İstanbul 1997
- Türk Dil Kurumu (1988), *Türkçe Sözlük*, 1. ve 2. Cilt, Ankara 1988
- Türkbağ, A. U. (2001), "Postmodernite ve Hukuk İdealleri: Adalet, Hukuk Devleti", *Doğu Batı*, Yıl 4, Sayı 13, Kasım, Aralık, Ocak 2000-01 içinde
- Türkkan, E. (1999), "İktisadi Liberalizm, Sosyal Adalet ve Demokrasi", Yayla, A. (Editör), *Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar*, 2. Baskı, Ankara 1999 i-

- çinde
- Vecchio, G. D. (1952), *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Çeviren: A. K. Yörük, İstanbul 1952.
- Vecchio, G. D. (Tarihsiz), *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Çeviren: S. Erman, İstanbul Tarihsiz
- Velidedeoğlu, H. V. (1983), *Toplumsal Yaşam ve Hukuk*, Ankara 1983
- Wallerstein, I. (1990), "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System" Theory, *Culture & Society*, Cilt 7 içinde
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford 1983
- Welch, D. A. (1995), *Justice and Genesis of War*, Cambridge 1995
- Williams, M. S. (1985), "Justice Towards Groups: Political not Juridical", *Political Theory*, Cilt 23, Sayı 1 içinde
- Yayla, A. (1998), *Liberalizm*, 2. Baskı, Ankara 1998
- Yayla, A. (1999), *Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar*, 2. Baskı, Ankara 1999
- Yayla, A. (2000), *Liberal Bakışlar*, 2. Baskı, Ankara 2000
- Yayla, A. (2000), *Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi*, 2. Baskı, Ankara 2000
- Young, I. M. (1990), *Justice and Politics of Difference*, Gloucester 1990
- Yürüşen, M. (1996), "Çokkültürlülük mü, Çokkültürcülük mü?", *Liberal Düşünce*, Cilt 1, Sayı 4, Güz 1996 içinde
- Yürüşen, M. (1998), *Çeşitlilikten Özgürlüğe*, Ankara 1998

İNDEKS

- a priori*, 62, 126, 144, 148, 222
Abadan, 36, 299
Abernethy, 90, 299
Adalet, 4, 9, 12, 22, 23, 24, 31,
33, 35, 36, 37, 38, 40, 41,
42, 43, 45, 46, 48, 49, 50,
51, 52, 53, 54, 55, 56, 58,
60, 61, 64, 69, 79, 82, 83,
90, 96, 100, 102, 103,
106, 107, 112, 113, 128,
138, 148, 150, 151, 159,
161, 169, 204, 216, 252,
262, 275, 301, 302, 303,
304, 305, 306, 307, 309
Adalet değeri, 36
adalet duygusu, 148
adalet idesi, 26, 27, 31
adaletsizlik, 16, 41, 51, 52, 53,
54, 65, 66, 70, 86, 94,
119, 148, 164, 179, 267,
283
adaletsizliklerin düzeltilmesi
ilkesi, 163
adil bir toplum, 54
adil toplum, 18, 19, 95, 111,
244, 261, 271
ahlaki çoğulculuk, 41
ahlakilik, 31, 271
akılcı yöntem, 61
Andrews, 200
Aquinas, 121, 122, 123, 124
Aral, 36, 299
Aristocu özcülük, 256
aristokrasi, 117
Aristoteles, 8, 15, 46, 52, 84,
85, 86, 87, 89, 90, 92,
103, 108, 113, 114, 115,
116, 117, 118, 119, 120,
123, 128, 185, 258, 299,
304
Arsal, 124, 299
Arslan, 14, 97, 221, 222, 299,
303
Aydınlanma Çağı, 125
bağdaşım felsefesi, 43
Baldwin, 27, 299
Barker, 112, 127, 130, 305, 308
Barr, 101, 141, 299
Barry, 18, 88, 90, 97, 299
Bay, 249, 299
Bedau, 90, 120, 299
Benhabib, 128, 300
Bentham, 100, 139, 140
Berlin, 41, 71, 72, 73, 74, 98,
184, 185, 209, 300
bilmezlik perdesi, 154
bireysel hak ve özgürlükler,
206, 219, 223, 224
Black, 241, 242, 249, 250, 251,
264, 300
Bohman, 285, 286
Boucher, 127, 300
Brunner, 50, 300
Buchanan, 159, 300
Campbell, 53, 96, 300
cemaat, 196
Cicero, 106
Clark, 241, 247, 300
Cohen, 289, 290, 291, 300
Cullen, 37, 300
Çeçen, 37, 40, 53, 54, 301
çoğulcu toplum, 12, 183, 186,
187, 194, 251
çokkültürlü, 32, 185, 192, 193,
195, 199, 205, 225, 252,
253, 266, 269, 278, 279
çokkültürlü toplum, 185
d'Entrèves, 290, 291, 301

- dağıtıcı adalet, 26, 85, 86, 120, 121, 171
- değer rölativitesi, 28
- demokrasi, 18, 80, 118, 137, 184, 283, 288, 289, 291
- deneyci yöntem, 62
- denkleştirici adalet, 85, 120, 121
- devlet, 18, 19, 20, 36, 38, 43, 48, 57, 86, 99, 105, 106, 112, 116, 123, 128, 129, 141, 146, 168, 173, 177, 178, 201, 215, 221, 223, 235, 241, 242, 249, 251, 259, 265, 268, 275, 277, 278, 298
- Dinç, 36, 301
- diyalektik maddecilik, 77
- doğa durumu, 128, 129
- doğal adalet, 148
- doğal haklar, 148
- doğal piyango, 100
- doğruluk, 31, 55, 56, 63, 71
- Dunn, 171, 301
- egemenlik, 208, 219, 229, 270
- ekonomik ayrımcılık, 196
- ekonomik sistem, 20
- el değiştirmede (transferte)*
adalet ilkesi, 162
- Erbaş, 43, 301
- Erdoğan, 14, 18, 23, 24, 28, 41, 42, 49, 56, 57, 85, 88, 89, 154, 159, 224, 282, 283, 289, 299, 301, 303
- etnik azınlık, 196
- eylem-faydacılığı, 142
- farklılık, 72, 158, 279, 295
- faydacılık, 139
- Finnis, 38, 259, 301
- Flew, 15, 16, 81, 302
- Fowler, 168, 302
- Frankena, 203, 302
- Gallie, 80, 209, 302
- genel irade*, 136, 138
- Gooby, 233, 234, 236, 239, 240, 307
- Görkberk, 103
- Göze, 103, 105, 109, 302
- Gurr, 190, 196, 197, 302
- Güriz, 33, 37, 46, 47, 51, 52, 55, 56, 61, 86, 87, 100, 107, 109, 110, 111, 115, 117, 118, 120, 123, 124, 132, 135, 139, 140, 146, 249, 302, 305, 306, 307
- güvenlik, 167, 173, 175, 179, 232, 233, 248, 250, 280
- Habermas, 128, 272, 303
- Hacıkadıroğlu, 43, 54, 303
- hakkaniyet, 31, 38, 120, 150, 159
- hakkaniyet olarak adalet*, 151
- Hampton, 170, 303
- Harff, 190, 196, 197, 302
- Hayek, 15, 23, 49, 52, 53, 98, 99, 142, 143, 144, 150, 234, 300, 303, 310
- Heinemann, 61, 62, 303
- Held, 286, 288, 289, 303, 306, 307
- Heywood, 99, 303
- Hirst, 289, 303
- Hirş, 39, 62, 303
- Hobbes, 47, 126, 127, 129, 248, 300
- Honoré, 304
- Honoré, 21
- Hook, 91, 92, 304
- hukuk sistemi, 17, 26, 60, 111, 133, 146, 214, 220, 261
- hukuki adalet, 23, 26, 84
- Hume, 63, 112, 126, 139, 142,

144, 145, 146, 147, 150,
304, 307, 308

Ignatieff, 171, 304

ide, 27, 33, 37, 43, 44, 46, 74,
105, 118, 185

ihtilal hakkı, 134

İlahi adalet, 58, 123, 124

ilk durum, 30, 152, 153, 155,
283

insan hakları, 11, 17, 66, 67,
68, 69, 71, 201, 276, 278,
295

iyilik, 19, 31, 47, 63, 71, 105,
121, 142, 152, 227, 233,
242, 243, 246, 253, 256,
258, 265, 275, 291

İzveren, 38, 44, 113, 304

Kahn, 176, 304

Kallikles, 111

kamusal alan, 211

Kant, 36, 50, 62, 73, 126, 150,
184, 240, 304

Kaya, 86, 115, 116, 304

kazanımda adalet ilkesi, 162

Kelsen, 50, 304

Kempski, 32, 33, 304

*kendiliğinden gerçekleşen sosyal
düzen*, 160, 162

kendini temsil hakkı, 223

kolektif hak ve özgürlükler,
224

kompleks eşitlik, 171, 180

komüniteryen, 24, 206

Kuçuradi, 60, 61, 64, 65, 66, 67,
68, 69, 70, 71, 184, 304,
305

kural-yararcılık, 143

Küçük, 113, 303, 305

kültür kavramı, 187, 190

kültürel çoğulculuk, 182, 201,
287

Kültürel çoğulculuk, 186

kültürel haklar, 200

kültürel hareketlilik, 199

kültürel kimlik, 227

küreselleşme, 30, 297

Kymlicka, 129, 192, 193, 195,
198, 215, 218, 277, 305

Lesser, 233, 234, 236, 239, 240,
307

Lessnoff, 128

Leviathan, 47, 249

Liberal, 15, 24, 36, 37, 42, 53,
72, 87, 89, 97, 98, 99,
151, 154, 155, 157, 159,
165, 167, 171, 192, 193,
288, 299, 300, 301, 302,
303, 305, 307, 308, 310

liberal ideoloji, 42

liberteryen, 24, 99, 161, 179

Locke, 61, 112, 126, 129, 130,
131, 132, 133, 134, 135,
136, 139, 148, 150, 305,
308

Lucas, 93, 94, 305

Mengüşoğlu, 39, 305

meşruiyet, 49, 60, 290

Miller, 14, 24, 26, 140, 143,
147, 173, 178, 205, 206,
231, 242, 243, 246, 286,
289, 305, 306

milliyetçilik, 197

minimal devlet, 168

Monarşi, 117

monist adalet anlayışı, 221

Mullenix, 179, 306

Namık Kemal, 36

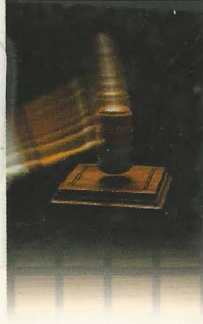
Nayak, 93, 95, 306

Newey, 14, 186

Nozick, 8, 25, 49, 99, 150, 151,
159, 161, 162, 163, 164,

- 165, 166, 167, 168, 235,
304, 306
Nussbaum, 256, 257, 258, 260,
306
objektif idencilik, 75
Osmanlı adalet anlayışı, 52
Ökçesiz, 31, 39, 42, 43, 53, 54,
303, 306, 307
Öktem, 33, 54, 62, 63, 75, 76,
77, 79, 110, 124, 130,
131, 132, 134, 135, 136,
306, 307
özerklik, 224, 246, 267, 269,
271, 272, 280
özgürlük, 12, 23, 32, 41, 42, 46,
50, 71, 74, 78, 80, 88, 89,
96, 97, 98, 99, 102, 127,
129, 132, 134, 135, 138,
150, 157, 159, 161, 162,
169, 179, 184, 190, 206,
235, 253, 261, 271, 275,
278
Özkök, 128, 133, 150, 307
Parekh, 181, 288, 307
Peffer, 237, 241, 307
Penelhum, 145, 147, 307
Perelman, 31, 42, 90, 307
Peters, 93, 307
Philips, 236, 237, 254, 255, 307
piyasa adaleti, 89
piyasa ekonomisi, 43, 297
Plamentz, 95
Plant, 160, 233, 234, 236, 239,
240, 278, 307
Platon, 44, 50, 103, 113, 114
Potapchuk, 249, 308
Pound, 37, 40, 308
Protagoras, 110
Raphael, 93, 94, 95, 101, 141,
308
Rawls, 24, 30, 82, 99, 100, 127,
128, 150, 151, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 158,
159, 160, 161, 165, 169,
171, 172, 212, 214, 238,
269, 270, 271, 283, 284,
285, 300, 307, 308
Rifat, 56, 308
rıza, 131, 132, 133, 136, 148
Rosenblum, 171, 172, 178, 308
Ross, 47, 94, 308
Rousseau, 112, 129, 135, 136,
137, 138, 282, 308
Sadurski, 24, 81, 82, 231, 233,
237, 238, 241, 242, 244,
308
Sandel, 150, 170, 271, 308
Scherer, 32, 37, 300, 308
seçmecî çabalar, 43
sezgiye dayalı yöntem, 63
Simmonds, 102, 309
siyasal sistem, 153
siyasal tarafsızlık, 222
siyasal toplum, 27, 131, 175,
178, 195, 202, 203, 214,
225, 242, 267, 284, 285
siyaset felsefesi, 12, 16, 23, 24,
32, 51, 88, 149, 234
siyasi ayrımcılık, 196
siyasi güç, 177
Smith, 64, 142
Sofistler, 8, 47, 107, 108
Sokrates, 44, 103, 104, 105,
113, 116
sosyal adalet, 15, 16, 18, 21,
22, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
29, 32, 88, 95, 101, 121,
141, 150, 153, 161, 167,
173, 174, 178, 185, 186,
201, 203, 204, 206, 207,
208, 213, 214, 223, 227,

- 231, 232, 251, 252, 254,
256, 261, 268, 270, 280,
296, 297
- Sosyal adalet, 24
- sosyal devlet, 21
- sosyal grup, 173, 203, 225, 244
- sosyal sözleşme, 30, 127, 128,
129, 135, 152, 153, 169,
270, 283
- sosyal ve ekonomik haklar,
17, 21
- sosyalist ideoloji, 42
- sömürgecilik, 189
- Stoa Felsefesi, 8, 103, 106
- sübjektif idencilik, 74
- Swanton, 80, 81, 309
- şablonlu ilkeler*, 166
- Şenel, 104, 105, 106, 107, 108,
109, 126, 127
- tabii hukuk, 47, 123
- tarafsızlık, 221, 222, 223, 281,
285, 287
- tarihsel adalet ilkeleri*, 165
- Tawney, 90, 309
- Taylor, 188, 191, 233, 234, 236,
239, 240, 271, 289, 307,
309
- terör, 17
- Teuber, 180, 309
- Thomson, 133, 134, 137, 309
- Thrasymakhos, 110, 111
- topluluk, insan topluluğu, 196
- toplumsal barış, 18, 280
- toplumsal düzen, 77, 95, 108,
110, 129, 162, 214, 220,
221
- toplumsal fayda, 32
- toplumun temel yapısı, 152
- Türkbağ, 41, 54, 62, 63, 75, 76,
77, 79, 110, 124, 130,
131, 132, 134, 135, 136,
307, 309
- Türkkan, 22, 309
- ulusal grup, 196
- ulusal kimlik, 198
- ulus-devlet, 30, 277
- usuli adalet, 87, 88
- ütopya, 21, 137, 168
- vatandaşlık statüsü, 206, 223,
275
- Vecchio, 104, 124, 309
- Velidedeoğlu, 36, 45, 46, 309
- Wallerstein, 187, 188, 309
- Walzer, 8, 150, 151, 169, 171,
172, 173, 174, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181,
235, 271, 301, 304, 306,
309
- Welch, 48, 49, 309
- Williams, 219, 220, 225, 280,
281, 310
- Wolff, 163, 168
- yaşam ihtiyacı, 233, 236
- Yayla, 14, 15, 22, 23, 24, 28, 36,
37, 38, 53, 57, 87, 88, 89,
96, 97, 98, 99, 140, 142,
143, 144, 145, 147, 148,
151, 154, 155, 157, 159,
165, 167, 234, 272, 276,
303, 309, 310
- yeniden-dağıtımcı adalet*, 26, 89
- yerleşik adalet anlayışı, 217
- Yürüşen, 194, 310



ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK ve SOSYAL ADALET "Öteki" ile Barış İçinde Birlikte Yaşamak

*G*ünümüz toplumları, farklı kültürel grupların birbirleriyle bazen barış içinde, bazen de çatışmaların gölgesinde birarada yaşamalarına sabne oluyor. Bu kitap, bugün dünyanın hemen her yerinde, ilkelinden gelişmişine pek çok siyasal toplumda, yakın zamanlarda yaşamış ve halen yaşamakta olan kültürel çatışmaların ortaya çıkardığı toplumsal sorunları, birer sosyal adalet sorunu olarak algılamak gerektiği varsayımından hareketle, bu sorunlara sosyal barış ve siyasal birliklilikleri tebdit etmeyecek bir çözüm bulunabilir mi? temel sorusunu çözümlenmeye çalışmaktadır.

Kitapta, kültürel çoğulculuk gerçeği ve bu anlamda çoğulcu toplumlara özgü adalet sorunları realist bir bakışla belirlenmekte, sonrasında ise bu sorunların ortaya çıkmasına yol açan, en azından bunu engelleyemeyen geleneksel siyaset teorileri ve uygulamaları dışında normatif bir çözüm arayışına yönelinmektedir. Son tablilde, bu tür bir çözümün farklı yaşam tarzları, farklı dünya görüşleri ve bunların adalet talepleri arasında herhangi birini yüceltmeyen ya da dışlamayan nötr bir adalet anlayışına ulaşmakla mümkün olabileceği düşünceyle, bu nitelikte, çoğulcu bir adalet anlayışının teorik temelleri çizilmektedir.

