F S A

HFS 2004 ELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ ARKİVİ

Muğla Üniversitesi "Felsefe Günleri" (9-12 Ekim 2003) "Adalet" Sempozyumu Bildirileri

Açış Konuşması - *Doğan Özlem*

Tabii Hukuk, Batı Toplumu ve Bizler - *Şerif Mardin*

Adalet Kavramı Üzerine - *Adnan Güriz*

Adalet - *Vehbi Hacıkadiroğlu*

Adalet Kavramının İçeriği ve Mutlaklık ve Değişmezliği - *Hüseyin Hatemi*

Levinas'ta Adalet Kavramı - *Zeynep Direk*

Adalet Kaybı - *Necdet Subaşı*

Hukukun Adalete Uygunluğu *Nesrin Kale*

Adaletin Muadili Nedir? *Solmaz Zelyut Hünler*

Adaletin Felsefi Temelleri - *Şahabettin Yalçın*

Hak ve Adalet - *Ali Osman Gündoğan*

Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi *Ahmet Ulvi Türkbağ*

Adaletin Kurgu Sökümü Yapılabilir mi? Derrida'nın bir Savı Üzerine Çeşitlemeler *Erdoğan Yıldırım, Hasan Ünal Nalbantoğlu*

Adalet ve Dinamizm - *Yasin Ceylan*

Türk Düşüncesinin Adalet Kavrayışında Devamlılık Farabi ve Kınalızade Ali Efendi'de Adalet - *Rahmi Karakuş*

Gazzali ve Mevlana'da Adalet Kavramı - *Murat Erten*

Adalet Dağıtımının Tarihsel-Kültürel Kırılma Noktalarına Dair Bir Değerlendirme *Süleyman Seyfi Öğün*

Yurttaşlığın Cinsiyeti: Demokrasi ve Farklılık - *Ayşe Durakbaşa*

Haklar - *Erol Kuyurtar*

Dış Dünya - Düşünme - Dil İlişkisinde Adalet - *Betül Çotuksöken*

Adalet ve İyi Üzerine: Adalet İyiden Bağımsız Olabilir mi? - *Hatice Nur Erkızan*

Hâkimin Takdir Yetkisinin Kullanılması Sürecinde Hakkaniyet - *Abdullah Dinçkol*

Adalet, Küreselleşme ve Tarihsellik - *Mustafa Günay*

Adalet ve Görevlilik - *Doğan Özlem*

İnsan Hakları Politikası - *Hüsamettin Çetinkaya*

Kant'ın "Ebedî Barış Üzerine" Adlı Yazısında İroni - *Nebil Reyhani*

Etik Hukuk İlişkisinde Adalet ve Özgürlük - *Güçlü Ateşoğlu*

9

Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz

İSTANBUL BAROSU YAYINLARI

HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ ARKİVİ

118232
HFS 2004

340.1
HFS
2004
c.9

LAW118232

İstanbul Barosu Yayınları

ANKARA Ü. HUKUK FAKÜLTESİ
KÜTÜPHANESİ

HFSA

HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ ARKİVİ

9. KİTAP

Muğla Üniversitesi "Felsefe Günleri" (9-12 Ekim 2003)
"Adalet" Sempozyumu Bildirileri

Hazırlayan
Hayrettin Ökçesiz

340.1 HFS 2004

İSTANBUL BAROSU YAYINLARI

İstiklal Caddesi, Orhan Adli Apaydın Sokak, Baro Han
Tel: (0212) 251 63 25 • Faks: (0212) 293 89 60
Web: www.istanbulbarosu.org.tr
e-mail: info@istanbulbarosu.org.tr

HFSA - Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi
Hayrettin Ökçesiz
Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Kampus, Antalya
Telefon: (0242) 227 69 75 - 76
Faks: (0242) 227 69 77
E-posta: hayrct@akdeniz.edu.tr
Kapak karikatürü: Honoré Daumier

Kapak, iç tasarım ve baskı: Ufuk Matbaası (0212) 544 92 30 - 31
İstanbul, Şubat 2004 ISBN 975-6689-26-9

İSTANBUL BAROSU YAYIN KURULU'NDAN...

"H F S A / HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ ARKİVİ" adlı "kitap/dergi" olarak nitelendirebileceğimiz, türü kendine özgü (sui generis) yayının "9. Kitap"ını sunuyoruz.

HFSA'nın tamamı Prof. Dr. Sayın Hayrettin ÖKÇESİZ tarafından düşünülmüş, tasarlanmış, düzenlenmiş; düzelti, redaksiyonu ve yayın sorumluluğu üstlenilmiş bir yayındır.

Bu Projede İstanbul Barosu'nun yeri, her şeyi ile yayına hazır edilmiş bu değerli yapıtın okur kitlesine ulaştırılmasından ibarettir. Gerçekten, önceki yönetim döneminden süregelen bu katkının, bundan böyle Baromuzun onuru olarak sonsuza sürmesini dileriz.

Çünkü:

Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi gibi hukukun oluşmasını, başka bir deyişle hukukun güdülenmesini (motivasyon), ona canlılık ve yaşamsallık katan bu iki ana bilim dalının hukuk fakültelerimizde "olmazsa da olur" yaklaşımına terk edilmesi, günümüz hukukunun hukuksuzluğa dönüşmesinin en belirgin nedenini oluşturmaktadır. Felsefeden "feyiz" almamış, beslenmemiş bir hukuk; içi boşalmış, kurumuş, yozlaşmış, bütünüyle anlamını yitirmiş bir hukuktur! Özellikle günümüzde yargı bağımsızlığı odağında merkezileşmiş sorunlar yumağının en tepesinde; felsefeden arındırılmış, iskeletleşmiş ve kuru kurallar bütününe dönüşmüş bir hukuk yer almaktadır! Hukuku felsefe ile beslemedikçe, ondan beklediğimizi bulma olanağı, "toplumsal beklenti dağı"ndan bir adım beriye yaklaşmayacaktır! Bundan dolayı hukuka yaşamsallık kazandıran HFSA ve benzeri yayınların yaşatılması zorunlu olduğu kadar, görevdir de...

HFSA'nın bu 9. Kitabı, Saygıdeğer Yazarlarının söylenmesi gerekli olanlarını yeterli ölçüde içerdiğinden; daha fazlasına ne hacet!

HFSA'nın tüm yazarları ile bu saygın yapıtın oluşmasını sağlayan ve Baromuzun hukuk arşivini varsıllaştıran Sayın ÖKÇESİZ'e gönül borcumuzu eda ederiz.

Beyoğlu, 18 Şubat 2004

SUNUŞ

HFSA'nın bu dokuzuncu kitabında Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nce 9-12 Ekim 2003 tarihinde "Felsefe Günleri" etkinlik dizisi çerçevesinde gerçekleştirilen "Adalet" konulu sempozyumun bildirileri yer almaktadır. Sempozyum Bölüm Başkanı Sayın Prof. Dr. Doğan Özlem ve çalışma arkadaşları Sayın: Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan, Prof. Dr. Nesrin Kale, Yrd. Doç. Dr. Necdet Subaşı, Yrd. Doç. Dr. Erol Kuyurtar, Yrd. Doç. Dr. Şahabettin Yalçın, Yrd. Doç. Dr. Hatice Nur Erkızan, Yrd. Doç. Dr. Nebil Reyhani, Arş. Gör. Murat Erten, Arş. Gör. Güçlü Ateşoğlu tarafından düzenlenmiştir.

HFSA'nın onuncu kitabında "Uluslararası Felsefe Kuruluşları Federasyonu"nun Türkiye Felsefe Kurumu öncülüğünde İstanbul'da 10-17 Ağustos 2003 tarihinde gerçekleştirdiği "Dünya Problemleri Karşısında Felsefe" konulu "Yirmibirinci Dünya Felsefe Kongresi"nde sunulan "Hukuk Felsefesi" bildirilerini bulacaksınız.

2004 yılının son kitabı olacağını düşündüğümüz HFSA /11'de Eylül Ayında ikincisini gerçekleştireceğimiz "Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar" başlıklı sempozyumun bildirilerini yayımlayacağız.

HFSA'nın 10. ve 11. kitaplarında adı geçen etkinliklerde sunulan bildirilerin oluşturacağı dosyaların yanında bize göndereceğiniz yazılara da elbette yer vereceğiz.

Burada yayımlanan bildirilerin sıra düzenini yaparak elektronik ortamda bana gönderen Sayın Yrd. Doç. Dr. Necdet Subaşı'na ve kitabın dizgi ve tasarım çalışmalarını yapan Sayın Tuğba ve Ufuk Altıner'e bu yardımları için teşekkür ederim. HFSA'nın oluşmasında ve sürekli kılınmasında emeği geçen herkese şükran duygularımızı bir kez daha dile getirmek isterim.

Hayrettin Ökçesiz

İÇİNDEKİLER

- Açış Konuşması-*Doğan Özlem* 11
- Tabii Hukuk, Batı Toplumu ve Bizler-*Şerif Mardin* 13
- Adalet Kavramı Üzerine-*Adnan Güriz* 19
- Adalet-*Vehbi Hacıkadiroğlu* 34
- Adalet Kavramının İçeriği ve Mutlaklık ve Değişmezliği-*Hüseyin Hatemi* 39
- Levinas'ta Adalet Kavramı-*Zeynep Direk* 42
- Adalet Kaybı-*Necdet Subaşı* 54
- Hukukun Adalete Uygunluğu-*Nesrin Kale* 60
- Adaletin Muadili Nedir?-*Solmaz Zelyut Hünler* 67
- Adaletin Felsefi Temelleri-*Şahabettin Yalçın* 73
- Hak ve Adalet-*Ali Osman Gündoğan* 82
- Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi-*Ahmet Ulvi Türkbağ* 88
- Adaletin Kurgu Sökümü Yapılabilir mi? Derrida'nın bir Savı Üzerine Çeşitlemeler-*Erdoğan Yıldırım, Hasan Ünal Nalbantoğlu* 96
- Adalet ve Dinamizm-*Yasin Ceylan* 114
- Türk Düşüncesinin Adalet Kavrayışında Devamlılık Farabi ve Kınalızade Ali Efendi'de Adalet-*Rahmi Karakuş* 118
- Gazzali ve Mevlana'da Adalet Kavramı-*Murat Erten* 132
- Adalet Dağıtımının Tarihsel-Kültürel Kırılma Noktalarına Dair Bir Değerlendirme-*Süleyman Seyfi Öğün* 139
- Yurttaşlığın Cinsiyeti: Demokrasi ve Farklılık-*Ayşe Durakbaşa* 144
- Haklar-*Erol Kuyurtar* 151
- Dış Dünya-Düşünme-Dil İlişkisinde Adalet-*Betül Çotuksöken* 158
- Adalet ve İyi Üzerine: Adalet İyiden Bağımsız Olabilir mi?-*Hatice Nur Erkızan* 166
- Hâkimin Takdir Yetkisinin Kullanılması Sürecinde Hakkaniyet-*Abdullah Dinçkol* 173
- Adalet, Küreselleşme ve Tarihsellik-*Mustafa Günay* 189
- Adalet ve Görevlilik-*Doğan Özlem* 199
- İnsan Hakları Politikası-*Hüsamettin Çetinkaya* 206
- Kant'ın "Ebedî Barış Üzerine" Adlı Yazısında İroni-*Nebil Reyhani* 219
- Etik Hukuk İlişkisinde Adalet ve Özgürlük-*Güçlü Ateşoğlu* 225

Açış Konuşması

Doğan Özlem(*)

Sayın Muğla valisi, Muğla Üniversitesi'nin sayın rektörü, sayın rektör yardımcıları, Fen-Edebiyat Fakültesi'nin sayın dekanı, sayın konuklarımız, sayın meslektaşlarımız, sayın medya mensupları, sayın izleyiciler, sevgili öğrenciler,

Felsefe Bölümümüzce bu yıl ikincisi gerçekleştirilen Felsefe Günleri kapsamında düzenlenen "Adalet" konulu sempozyumumuza hoş geldiniz.

Sempozyumumuz, davetimize olumlu cevap vererek bizi onurlandıran felsefeci, hukukçu ve sosyologlarımızın gösterdikleri yakın ilgiyle, "adalet" konusunda ülkemizde akademik düzeyde bugüne kadar gerçekleştirilen en yüksek katılımlı toplantı olmaktadır. Sempozyumumuza Muğla Üniversitesi'nden 12, İstanbul Üniversitesi'nden 3, Ortadoğu Teknik Üniversitesi'nden 3, Galatasaray Üniversitesi'nden 2, Sakarya Üniversitesinden 2 ve Ege Üniversitesi, Maltepe Üniversitesi, Sabancı Üniversitesi, Uludağ Üniversitesi, Çukurova Üniversitesi'nden l'er akademisyen katılmaktadır. Ayrıca İzmir'den ve Antalya/Alanya'dan akademisyen olmayan l'er katılımcımız vardır. Bunun dışında, üniversitemizin kurucu rektörü Prof. Dr. Sayın Ethem Ruhi Fığlalı da sempozyumumuzun kapanış oturumunu yönetmesi konusundaki ricamızı kabul etme nezaketini göstermişlerdir. Böylece sempozyumumuza katılanların sayısı, 29'u bildiriyle ve 2'si oturum başkanlığıyla olmak üzere, 31'dir. Katılımcıların kentlere göre dağılımında ise, Muğla 13 ve İstanbul 7 katılımcı ile ilk sıraları almaktadır. Sempozyumumuza Ankara'dan 4, İzmir'den 2, Sakarya'dan 2, Bursa, Adana ve Antalya/Alanya'dan l'er konuğumuz katılmaktadır. Yurdumuzun dört bir köşesinden uzun yollar kat ederek buraya gelmiş olan tüm katılımcılarımıza huzurlarınızda teşekkür ediyorum.

Geçen yıl birincisi gerçekleştirilen Felsefe Günleri kapsamındaki "Bilgi ve Değer" konulu sempozyumumuzun bildirileri, katılımcılarımızın bildirilerini ve disketlerini zamanında tarafımıza ulaştırmış olmaları sayesinde, gecikme olmaksızın kitap halinde yayımlanmıştı. Bu sempozyumumuzun bildirilerini de en kısa zamanda kitap halinde yayımlayacağız. Kitap, sponsorluğunu İstanbul Barosu'nun, editörlüğünü ise mazereti nedeniyle şu anda aramızda bulunamayan, Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekanı Prof. Dr. sayın Hayrettin Ökçesiz'in yaptığı ve 8. sayısına ulaşmış bulunan Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi'nin özel sayısı olarak yayımlanacaktır. Bildiri sahibi konuklarımızdan, bildirilerini disketleriyle birlikte 15 gün içerisinde bize teslim etmelerini özellikle rica ediyoruz.

(*) Prof. Dr., Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü Başkanı

Sempozyumumuzun konusu hakkında da önemli gördüğüm bir kaç noktanın altını çizmek isterim.

Hakkında yeterli fikir sahibi olsunlar veya olmasınlar, "adalet" kavramı kadar tüm insanları sosyal yaşam içinde doğrudan ilgilendiren bir başka kavram bulmak güçtür. Herkes "adalet" ister ve bekler; ayrıca yine hemen hemen herkes "âdil" olduğuna inanmaktan da geri kalmaz. Ne var ki, "adalet"ten neyin veya nelerin anlaşılacağı, bin yılların bir tartışma konusudur ve herkesin üzerinde uzlaşacağı bir "adalet" tanımı ortaya koymayı kimse başaramamıştır. Ayrıca herkesin üzerinde uzlaşacağı bir "adalet" tanımı ortaya koyma denemelerinin düşüncede tekçiliğe, monizme ve uygulamada totalitarizme yol açacağını ileri sürenler hiç eksik olmamıştır. Bin yılların bu tartışması, büyük ölçüde mutlakçılık-görecilik kutuplaşmasının belirleyici olduğu bir tartışma olarak, günümüzde de devam etmektedir. Tartışma, özellikle son 70-80 yıllık dönemde, ahlâk, hukuk ve siyaset felsefelerinde, hukuk ve siyaset sosyolojilerinde ve tabii ki hukukun hemen her dalında, daha önceki hiçbir dönemde rastlanmayacak bir yoğunlukta sürmektedir.

Sayın katılımcılarımıza dağıtılmış olan ve sempozyum bildirilerinin özetlerini içeren kitapçığımızdan anlaşılıyor ki, burada "adalet" üstüne mutlakçılık-görecilik kutuplaşmasının yansımalarını da bulabileceğimiz, değişik ve hattâ karşıt görüşler ifade edilecek ve tartışılacaktır. Sempozyumumuza sunulacak bildirilerin ve yapılacak tartışmaların, ülkemizin düşünce ve bilim dünyasında olumlu yankı bulacağından ve konuyla ilgili Türkçe literatüre önemli bir katkı sağlayacağından şüphe etmiyorum.

Sözlerimi bir duyuru yaparak ve teşekkür borcumu ifade ederek bitirmek isterim.

Önce duyurumu yapayım:

2004 yılı, felsefe tarihinin en önemli bir kaç adından biri olan Immanuel Kant'ın 200. ölüm yılıdır. Gelecek yıl, tüm dünyada Kant'ın anılacağı bir yıl olacak. Biz de, bu vesileyle, Felsefe Bölümü olarak, 2004'ün Ekim ayı içerisinde "Ölümünün 200. Yılında Immanuel Kant" adıyla bir sempozyum düzenlemeyi planladık. Önümüzdeki günlerde tüm üniversite rektörlüklerine, ayrıca ilgili bölüm başkanlıklarına, bunun yanı sıra çalışmalarını üniversite dışında sürdüren bazı felsefeci ve sosyal bilimcilerimize yazılı duyuru ve davetimizi yapacağız.

Şimdi de teşekkür borcumu ifade edeyim:

Sempozyumumuzun gerçekleştirilmesinde rektörümüz Prof. Dr. sayın Şener Oktik'in özel ilgi ve desteği en büyük rolü oynamıştır. Kendisine huzurlarınızda teşekkürlerimi sunuyorum. Rektör yardımcımız ve Felsefe Bölümümüz öğretim üyesi Prof. Dr. sayın Ali Osman Gündoğan'a, Fen-Edebiyat Fakültemizin dekanı Prof. Dr. sayın Murat Barlas'a, sempozyum bildirilerinin kitap halinde yayımını gerçekleştirecek olan Prof. Dr. sayın Hayrettin Ökçesiz'e, üniversitemizin Sağlık, Kültür ve Spor Dairesi Başkanlığına ve başkanlık personeline, yardım ve destekleri; Felsefe Bölümümüzde, başta Yrd. Doç.Dr. Necdet Subaşı ve Yrd. Doç. Dr. Erol Kuyurtar olmak üzere, tüm arkadaşlarıma ve sevgili öğrencilerimize aylardır gösterdikleri özverili çabalar için teşekkür ederim.

Sempozyumumuzun başarılı geçeceğine olan inancımı belirtir, saygılar sunarım.

Tabii Hukuk, Batı Toplumu ve Bizler

Şerif Mardin(*)

Bugün sizlere takdim ettiğim deneme doğrudan doğruya adalet kavramıyla ilgili olmayacak. Amacı, Türkiye'de "hak" kavramını, ya da "insan hakları" kavramını kendi toplumuzda temellendirmeye çalıştığımız bir anda Batı'nın haklarla ilgili geliştirmekle geçirdiği bir evrimi hatırlatmaktan ibaret olacaktır. Batıdaki bu evrimi kendi tarihimizde bulamadığımıza inanıyorum. Ancak böyle bir boşluğa rağmen ülkemizde bu tarihsel eşik kaçırma durumundan fazla bahsedilmemektedir. Daha doğrusu, bahsedilse bile Batı'daki sürecin katman detayları önemsenmemektedir. Halbuki topluluk olarak neler kaçırdığımızın gerçek muhasebesi bu detayları canlandırmakla belli olacaktır.

Konuşmamın merkez ekseni tabii hukuk anlayışının Batı'da haklar kavramına dönüşmesi, buna karşın daha pozitivist bir hak ve hukuk anlayışının, Avrupa'da hangi şartlar altında geliştiği ve tabii hukukun sağladığı kavramsal tabanın yerine nasıl geçmeye çalışmasına rağmen başarıya ulaşmadığıdır. İkinci ve bilhassa üzerinde durmak istediğim bir konu "hak" kavramının tarih içinde ne kendi anlamı ne de anlamının oturduğu taban açısından zaman içinde bir ayniyetle karşımıza çıkmadığı, bir evrim geçirmiş olduğudur. Ülkemizde siyasi fikirler ve teorilerle ilgili çalışmalarda bunun tam tersine bir yaklaşım mevcuttur. Örneğin "demokrasi" kavramı Yunandan çıkarılarak sapasağlam, değişikliğe uğramış bir şekilde zamanımıza kadar getirilmektedir. Bu tip "donuk" diyebileceğimiz kavram analizi ülkemizde en geçerli olanıdır.

Fakat asıl konumuza dönerek, sunuşumun "hak" kavramının biraz eskilere giderek niteliği hakkında neler çıkarabileceğimizden başlayalım..

Stoik'lerin en muhafazakarlarından olduğu söylenen Laelius hakkında tabii hukukun evrensel ve değişmez bir yönü mevcuttur:

"Gerçek hukukun us'un tabiatıyla uyumudur. Uygulanması evrensel,değişmez ve sonsuzdur. Emirleri insanları görevlerine çağırır ve yasakları insanları kötülüklerden korur. Ve bu görev, çağrı ve yasaklar, her ne kadar kötüler üzerinde etkili olmasa da sonuçsuz değildirler. Bu hukuku değiştirmek bir günahtır ve bir kısmını kaldırmak imkansız olduğu gibi silinmesi müm-

* Prof. Dr., Sabancı Üniversitesi

kün değildir. Yükümlülüklerini ne senato ne de halk ortadan kaldırabilir ve tarifi ve tefsiri için kendi dışımıza bakmamıza ihtiyaç yoktur. Ve hukukun Roma'da ve Atina'da değişik şekilleri ya da halde ve istikbalde farklılıkları yoktur. Bir tek sonsuza uzanan ve değişmez bir hukuk bütün millet ve zamanlar için olacaktır ve o da Allah'tı zira bu hukukun kurucusu, naşiri ve uygulayıcı hakimi odur."

Leo Strauss & Joseph Gropscy, ed. History Of Political Philiosphy 2nd ed. Chicago and London, 1981, p 144.

Bundan daha kapsamlı ve sert bir tabii hukuk tarifine nadiren rastlanır. Aynı zamanda buradaki tabii hukukun kökeni ilahi bir varlığın emirlerine olduğu kadar insanın kendi varlığına odaklanmıştır. Yalnız ne kadar kesin olursa olsun bu anlayışta bile tabii hukukun bir özleyişten ileriye gidememesi tehlikesi mevcuttur. İlerde tabii hukukun bir insan hakları teorisine dönüştüğü noktada bu tehlikeyi ortadan kaldıran ilave bir garantinin de belirdiğini arz etmeye çalışacağım. Bir de Stoiklerin tabii hukuk tarifine baktığımız zaman bu anlayıştan sanki İslam'daki "kötülüğe mani olma ve iyiliği gerçekleştirme" savının aynı imiş gibi bir fikir edinebiliriz. Ancak burada da aradığımız somut garantiyi İslam'ın sağlamadığı açıktır. İslam'a göre "iyi" olarak tanımlanan hükümdar bu şartları sağlar, kötü hükümdar ise sağlamaz. Bu durumda da haklar hükümdarın iradesinin bir fonksiyonudur. Hükümdarın bu ilkelere saygılı olmasını sağlayan ayrıntılı, yazı ile belirlenmiş ve, en önemlisi, bağımsız bir hukuk teorisiyle tefsir edilen bir temel doküman yoktur, üzerinde duracağım evrimin bir getirisi bu noktalarda toplanır.

Gene, bu noktada Batıda tabii hukuk teorisinin gelişmesine dönersek, orta zamanlara geldiğimizde hepimizin derslerimizde yazılardan örnekler verdiğimiz Aquinas'ı tabii hukuka- artık klasikleşmiş bir yeni- şekil verdiğini görüyoruz. Bu yeni şeklin etkisi birkaç yüzyıl devam edecektir.

"Aquinas'ın başlangıç noktası iman ile us ya da felsefe ile teoloji alanlarını birbirinden keskin çizgilerle ayırmasıdır. Bunların her biri tam teşekküllü ve bağımsız birer bilim olarak görülür. Birincisi tabii olarak bilinen ve kendinden çıkan açık prensiplerden yol alarak evrenin tabii düzeninin mükemmelliğinin insan tarafından anlaşılmasından ibarettir. Bu anlayışın üst noktası "ilk felsefe" olarak tamamlanan metafiziktir. Metafizik de kendi özel alanında en üst düzeye erişebilir ve ilimlerin şahikası olan teoloji bile metafiziğin oturduğu tahtı değersiz hale getiremez. İlahi ilhama dayanmadan bile felsefe kendi içinde tamamlanmıştır ve kendi iç mükemmeliyetine sahiptir ve bunlarla kendi nihai amacını gerçekleştirebileceği gibi istediğinde kendi kaynaklarına inebilir."

Strauss and Gropsey...,p.227

Aquinas aynı zamanda tabiat olaylarını anlatmak için doğrudan doğruya imanla bir ilişki kurmamıza ihtiyacımız olmadığını, bunları Allah'ın bağımsız ikincil etkilerinden çıkarabileceğimizi anlatıyor.

Aquinas'ın buradaki getirisi bir taraftan analitik olarak birincil ve ikincil kategorilerini ortaya atması ve tabii hukuka yaratıcı olarak Allah'ın rolünü detaylı bir felsefede açıklamış olmasıdır. Pek tabii ki bu gelişmenin en önemli öğesi tabii hukukun mutlak fakat bu noktada rolü inceden inceye anlatılmış bir meşrulaştırıcı bulmuş olmasıdır. Ancak bu noktada daha henüz bir insan hakları mefhumunun varlığından bahsetmek mümkün değildir. İnsanın hakkı, haklı davranışı benimsemek, kısacası Allah'ın "hak"lı olarak tanımladığı yollardan yürümesidir.

Yeni bir değişiklik Aquinas ile Şuarez arasında geçen zamanda ortaya çıkıyor. Aquinas için "ius"(hukuk) en başta doğru olanı ifade eder fakat Suarez için "ius" her insanın şahsında odaklanan manevi bir gücün ve bu güce yönelik bir yükümlülüğün var sayıldığı durumlarda ilgili olmaya başlıyor. Böylece, Aquinas'tan öteye geçtiğimizde "ius" (hukuk ve hak) doğruyu benimseyen kişinin bu doğru ile ilişkisinde çıkarak doğru ile ilişkiye girenin sahip olduğu güç haline geliyor, [ius] şimdi bu hakka sahip olanı tanımlıyor.

Richard Dagger "Rights" in Political Innovation and Conceptual Change ed. Terence Ball, James Farr, Russell L. Houson, Cambridge, Cambridge University Pres 1995, s. 295

"Garanti" olarak bahis konusu ettiğim sağla tabanın bu yeni haklar anlayışını desteklemesi için bir diğer yeni gelişmenin ortaya çıkması gerekiyordu. Bir yandan orta zamanlardan kalan statü anlayışının yerine insanların eşitliği fikrinin belirlemesi, diğer taraftan topluluğun insanları haricinde yukardan gelen bir emirle teşekkül etmeyip, vatandaşın toplumun öz mimarı olduğu, toplumu yaratan güç olduğu fikri bu gelişmeyi sağladı. Bunların ikisinin etkisinde "bunu doğru yaptığımda haklı olurum" anlayışının yerine "bu hakka sahip olmam doğrunun gereğidir" anlayışı yerleşiyordu.

Tekrar edeyim, Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik devrinde 19uncu yüzyıldan önce buna benzer bir sürecin izi yoktur. 19uncu yüzyıldan önce Şinasi'nin Tasvir-i Efkar'a önsözünde biraz da geç olsa vatandaşın kendi ülkesinin bekası için söz söyletme hakkı ileri sürüldüğü görülüyor. Namık Kemal'in ise daha derine giden bir yaklaşımla, Batıdaki gel,şen insan haklarının evrenselliğinin en sağlam temeli olmaya devam etmiş olan ilahi bir kurucunun rolünü anlamış olduğunu kendi insan hakları kavramını İslami bir temele oturtmaya çalışmasından çıkarabiliyoruz. Fakat bütün bu çabalar oluşurken Tanzimat'ın içinden çıkan ikinci bir anlayış Namık Kemal'in fikirlerinin karşısında rakip bir ideoloji olarak beliriyordu. Bu rakip ideolojiye ilhamını çok muhtemel Batıdan aldığı için Cameralism adını verebiliriz.

Tanzimat'tan önce başlamış olan reform hareketlerinde devlet işlerinin bir nizama bağlanması gerektiği tutumu ise bizi çok şaşırtmaz. Gerek Halil Hamit Paşa gibi devlet adamlarının tutumunda gerekse münferit olarak sefaretnamelerde bir tabii hukuk arayışı görmeyiz. Devamlı karşımıza çıkan yaklaşım çok ampirik, pratik devletin güç-

lenmesinin yollarının aranması fikridir. Askeri gücün arttırılması için ıslah projeleri, idari düzeni modernleştirecek yollar, devleri ayakta tutmaya yarayacak projelerdi. Eğitimdeki reformlar da bu amaca yönlendirilmiştir. Gülhane Hat-tı Humayununun güler yüzlü, vatandaş ve te'baya vaatlerde bulun ve reformu bu noktalara odaklı olarak gösteren tutumuna rağmen Tanzimat'ın eylem yönü daha çok imparatorluğun müesseselerini sağlamlaştırmaya odaklanmıştır.

Böyle bir nizam ve tanzim ideolojisinin kökenleri, taklit ettiklerine bakıldığında Batıdan geldiği söylenebilir. Batının monarşilerinde bir taraftan insanın hakları değilse de somut değeri konusunda fikirler şekillenirken bunların tamamen dışında olmayan fakat enerjilerini daha çok devletin askeri ve bürokratik güçlerini geliştirmeye odaklanan teoriler belirmişti. II. Katarına, II.Frederik, II. Jozef gibi hükümdarların politikaları bunu ayan beyan gösterir. Bu monarşiler halkla olan ilişkilerini geliştirdikleri bir bürokrasi yoluyla yeniden kurmuşlardı. Bu noktada yukarıda insan hakları kavramının tamamen dışında olmadığını belirttiğim bu monarşik politikaların, Rusya hariç, niçin tam bir otokrasiye dönüşmediğini anlatmamız gerekir. Türkiye'deki öğretide mutlak monarşilerin özelliği 'hunhar hükümdar" gibi basit bir imajda toplanır. Oysa bu durum bu kadar da basit değildir; yeni beliren mutlak monarşiler orta zamanlardan beri zorlu bir gelenekle savaşmak mecburiyetindeydiler. Bu gelenek ise Batıdaki şehirlerin monarşilerden yazılı belgelerle, andlaşmalarla elde ettikleri kendi iç idarelerini yapılandırmaya, milislerini kurma, şehrin duvarlarının içinde kendi kanunlarını yürütme haklarıydı. Gene Osmanlı ile ilgili bir saptama yaparsak Osmanlı İmparatorluğunda bu gelişme tümüyle eksikti. Batıda serbest şehirler zamanla ittifaklar kurarak Almanya'da Ständestaat olarak bilinen otonom taşra birimleri kurmuşlardı. Fransa'da bu taşra kuruluşlarının muadili merkezin çıkardığı kanunları ancak tescil ettikten sonra yürürlüğe koyan "parlements" lardı. Gerçi zamanla bu "çevre" elemanlarının gücü Monarşilerce kırpılmıştı fakat eski çerçevenin içinden yine kanun çerçevesinde saygınlığı temellendirilen burjuvazi çıkmıştı. İşte,Orta Zamanların pratiği olarak diyebileceğimiz tabii hukuk anlayışlarının toplumda yankı bulması orta zamanlardan beri ayrıştırılmış toplumsal yapının varolmasıyla ortaya çıkıyordu.Tabii hukuk fikirlerinin ve insan haklarının daha sonra Fransız ihtilalinin fikri merkezinde yer alması, bizde çok zaman zannedildiği gibi bir iki aydınlanma filozofunun fikirlerinin etkisiyle değil, orta zamandan gelme hem toplumsal tabanlı hem de felsefi bir geleneğin değişe değişe ve değiştikçe kendine yeni destekler bulmasıyla ilgilidir. 19uncu yüzyıl Avrupa liberalizmi gene bizde sanıldığı gibi salt burjuvazinin ittirilmesiyle değil orta zamanlardan gelen somut toplum destekleri olan bir çerçevenin devamıyla bağıntılıdır. Bugün üniversitelerimizi şekillendirmeye çalıştığımız zaman Avrupa üniversitelerinin 12inci yüzyıldan beri hükmi şahsiyete sahip olduklarını unutuyoruz.

19uncu yüzyıla geldiğimizde ise, konumuz açısından gözlerimizi önemli katkıları olan Almanyaya çevirmeye mecburuz.

Locke'a gelinceye kadar haklar teorisinin temeli sanki varmış gibi tasavvur edilen bir toplum andlaşması, ve, bu oranda, sanal da olsa bir toplum tecrübesinden çıkarılan bir haklar silsilesi olmuştur. Burada tabii hukuk geleneğinin bir yeni basmağını görüyoruz. İngiltere'de Hobbes gibi düşünürler mutlak bir egemeni siyasi teorilerinin tabanı halinde oluştursalar da gene de çok uzaktan olsa ve (geleneğin çarpıtılması şeklinde olsa) bile bu fikirler tabii hukuk geleneğinden ve toplum andlaşmasının pratik tabanı olan Batının şehir tarihinde çıkmış sayılabilirler.

Almanya'da ise İngiltere'de olduğu gibi bir taraftan Harrington gibi roma fikriyatının etkisiyle vatandaştan bir siyasi ahlak isteyen hürriyetçi "cumhuriyetçi"lerin karşısına çıkan Hobbes gibi düşünürlerin ikliminden çok farklı bir çatışma mevcuttu. Buna "tabii hukuk kemeralism çatışması" adını verebiliriz. Almanya'da üniversitelerde Althusius ve Grotius'un fikirleri üniversitelerde hakim eğilimdi. Onların karşısında ise Hinci Frederik'in bürokrasisinde çıkan bir fikir kümesi beliriyordu. Bu teorinin amacı doğrudan doğruya ülke idaresi geliştirmek, gücünü arttırmak gibi ampirik bir sava dayanıyordu. Teorinin adı kameralizmdi. Ancak, Almanya'da ne salt kemaralizm ne de Grotius tip tabii hukuk yerleşti. Kant'tın etkisiyle rechtstaat (hukuk devleti) adını alan yeni bir siyasi kuram belirdi. Kant için insan hakları tamamen siyasetin dışında şekillenecek mutlak bir ahlaki kurallar felsefesinden çıkarsanmalıydı. Bu fikrin ortazamandan beri şekillenen fikirlerle ilişkisi açıktır. 19uncu yüzyıl Alman iç siyaseti bütün otokratik öğelerine rağmen bu siyasi fikir teorisinden etkilenmeye devam etti. Bahis konusu ettiğim Almanya'nın ikili ve, sonunda Kant senteziyle, üçlü olarak görebileceğimiz geleneğin muadili Osmanlı İmparatorluğu'nda belirmedi ve Cumhuriyette devraldığı solidarist fikirlerle bu eksiği kapatmaktan uzak kaldı.

Gene bu noktada ana konuma döneyim. Bizim için bu tebliğde hala çözmek mecburiyetinde olduğum nokta Namık Kemal'in iyi kötü yerleştirmeye çalıştığı bir çeşit tabii hukuk ve bu hukuka bağlı bir "haklar" teorisinin ülkemizde niçin filiz vermediği problemidir.Çünkü, gene bence, yanlış bir tespitle ülkemizdeki değerlendirmelerimizde Namık Kemal'in hürriyet ve biraz düz olsada genede büyük bir fikri atılım olan insan hakları kavramının sanki kesintisiz ikinci meşrutiyete kadar devam ettiğini sanırız. Burada iki öğeyi birbirinden ayırmak gerekir. Namık Kemal'in vatan ve vatanperverlik hakkındaki fikirleri gerçekten bizde 19uncu yüzyıl sonunda etkisini devam ettirmiştir fakat bu hürriyet hakkındaki fikirleri hiçbir zaman gerçek ve sağlam bir destek alamamıştır. Mithat Paşa bile hürriyeti teorik temellere oturttuğundan değil ampirik bir liberal olduğu için şöhret bulmuştur. Jön Türklere gelince onlar Sultan Hamid'i Osmanlı İmparatorluğunun inkırazından sorumlu tutmak ve bir hayli sathi bir anayasa-

cılıktan ileriye gidememişlerdir. Bu problemi çözmede sanırım uzun vadede iki nokta üzerinde durmamız gerekecektir. Bunların birinci gene batıda çevrede beliren yapıların Osmanlı İmparatorluğunda bulunmaması, Osmanlı'nın böyle bir gelenekten yoksun olmasıdır. İkincisi ise Avrupa'daki pozitivist akımın 19uncu yüzyıl Avrupa liberalizmine biraz eskimiş ve gereksiz bir teori olarak bakmaya başlamasıdır. Pozitivizmin "kül yutmama", toplum gerçeklerini olduğu gibi ortaya çıkarma, bu katı gerçeklere göre iç görme, zaaflarını kapatma gibi sonuçlarından bazıları Emperyalizmin ve militarizmin meşrulaştırılmasının kökenindeydi. Bu ise Jön Türklerin yine ampirik olan fazla derine gitmeyen hürriyetçilikleriyle pek güzel uyuşuyordu. Avrupa'nın bu yaklaşımı yurt dışında olan Jön Türkleri doğrudan etkileyecektir. Fakat Batıdaki monarşilerin güçlerini kullanmaya çalışırken şehir toplulukları ve geliştirdiği sivil toplum geleneğini karşılarında bulmalarının benzeri Osmanlı'da yoktu. Osmanlı'da bu yapı eksik olduğu gibi Jön Türklerin dayanacakları tarihten gelme tabii hukuka ve onun toplumsal köklerine dayanmaları mümkün değildi. Cumhuriyet rejiminin bu açığı kapatmak için ne kadar çabalamış olduğu ne Cumhuriyetin başarısızlıklarını öne çıkarmak isteyen düşmanları ne de cumhuriyetin destekçileri ve Kemalistlerce şimdiye kadar irdelenmemiştir. Bence cumhuriyet rejiminin özelliği karşılaştığı engeller konusunda kaçırdığı tarihi süreç eksikliklerine bakmadan ortaya çıkmayacaktır. İlginç olan nokta cumhuriyet rejimini her ne kadar tesanütçülük gibi bir doktrine dayanmışsa da ve tesanütçülüğün hukukçusu olan Dugnit'den çok bahsetmemişse de aslında ne tesanütçülük ne de Dubnit'ten çok fazla istifade edememiş olmasıdır. Gene bu nokta da bile Batının geçirmiş olduğu evreleri ve bunların Osmanlı'da olmayışının etkisini görmemiz gerekir. Haklar konusunda en iyi niyetlerimiz bile hala yapmamamız gereken karşılaştırmalı bir tarihsel çalışma zorunluluğunu ortadan kaldırmaz. Bu aynada kendimize bakamayışımız bu sırada ülkemizde haklar konusunda karışıklığın devam etmesiyle sonuçlanacaktır.

Adalet Kavramı Üzerine

Adnan Güriz[1]

Hukuk düşüncesinde en çok tartışılan ve değişik görüşlere ve yaklaşımlara en fazla konu olan kavramın adalet olduğu şüphenin dışındadır.

Yunan düşüncesi başlangıçta adaleti adaletsizlik olgusuna dayanarak belirlemek yolunu izlemiştir. İlk önceleri, toplum felsefesinin henüz gelişmediği dönemde "adaletsizlik olmasaydı insanların adaletin ne olduğunu bilemeyecekleri" ileri sürülmüştür. Böylece reddetme yoluyla belirleme yöntemini benimsendiği dikkati çekmektedir. Ancak bu yaklaşım özellikle o dönemde adalet konusundaki belirsizliği bertaraf edecek bir özelliğe sahip bulunmuyordu.

Yunan düşüncesinde, ahlak ve hukuk kavramları arasında bir ayrım yapılmamış ve adalet iyilik sevgisi olarak anlaşılmıştır.

Yunan düşünürü Aristoteles, adalet konusuna genel bir açıdan değinmenin yeterli ve doyurucu olmayacağı sonucuna ulaşmıştır. Adalet kavramının iki ayrı yönden değerlendirilmesi gerektiğine inanan Aristoteles, dağıtıcı ve denkleştirici (düzeltici) adaleti birbirinden ayırmanın zorunluluğu üzerinde durmuştur. Dağıtıcı adalet, şeref ve malların paylaştırılmasında herkesin yeteneğine ve toplum içindeki durumuna göre kendine düşeni, başka bir ifade ile payına düşeni almasını öngörür. Dağıtıcı adaletin fonksiyonu, kişi ile toplum, kişi ile devlet arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Böylece eşitlik ilkesine bağımsız ve uygulama bakımından önemli bir yer verilmiş olmaktadır. Bununla birlikte dağıtıcı adaletteki eşitlik mutlak değil göreli (rölatif) bir nitelik taşımaktadır. Kişinin sadece hakları değil, ödevleri de toplum içindeki durumuna ve yeteneklerine göre farklı olacaktır.

Denkleştirici veya düzeltici adalet ise Aristoteles'e göre, hukuki ilişkide taraf olanların eşit muamele görmesini gerektirir. Bu uygulamada kişisel ve sübjektif durumların nazara alınmaması lüzumludur. Tazminat hukukunda zarar verenin neden olduğu zararı ödemesi, sözleşmeyi ihlal edenin sebep olduğu zararı tazmin etmesi, ceza hukukunda suç işleyenin hak ettiği cezayı çekmesi düzeltici veya denkleştirici adaletin gereğidir. Aristoteles, eşitliği adaletin kriteri saymış fakat toplumdaki eşitsizlikleri de hoşgörü ile karşıla-

(1) Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi ABD Öğretim üyesi

manın gerekliliğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Aristoteles, kölelik kurumunu savunmuş, ailede erkeğin kadın üzerindeki hakimiyetini de tabii ve gerekli saymıştır. Aristoteles'in dağıtıcı ve denkleştirici adalet ayrımının bugün de hukuk düşüncesinde varlığını ve önemini koruduğunu belirtmek gerekir.

Ünlü Romalı hukukçu Ulpian, adaleti "herkese payına düşeni vermek konusunda sürekli olarak ve sonsuz şekilde çaba harcanması" olarak nitelendirmiştir. Adaleti herkesin payına düşeni vermek olarak nitelendiren bu yaklaşımın hukuk teorisinde sürekli bir etkinliğe sahip olduğu bilinmektedir.

XVI. yüzyılda Hollandalı hukukçu Grotius, adaleti "söze bağlılık" formülü içinde değerlendirmiştir.

İngiliz düşünürü Hobbes da sözleşmeye uymamayı adaletsizlik saymıştır. Ancak, ona göre, adaletin varlığının temel şartı toplumda güvenliğin ve düzenin sağlanmasıdır. Güvenliğin olmadığı toplum hayatında adaletten de söz edilemez.

Alman filozofu Kant adalet konusunu incelerken üç ayrı ilkeye dikkati çekmektedir. Bunlar Roma hukukundan kaynaklanan "şerefli yaşa, kimseye zarar verme, herkese payına düşeni ver" esaslarıdır. Kant'ın üzerinde durduğu üçüncü ilke olan "herkese payına düşenin verilmesi" (suum cuique) adaletle ilgili klasik tanımın tekrar edildiğini göstermektedir. Ancak Kant'ın sisteminde adaleti yönlendiren temel değer her zaman hürriyet olmuştur. Dolayısıyla Kant'ın adalet görüşünü onun hürriyetçi felsefesi içinde değerlendirmenin zorunlu olduğu söylenebilir.

Herbert Spencer'in adalete bağlı olduğunu kabul ettiği temel değer eşitlik değil hürriyettir. Bir kişinin hürriyeti ancak başkalarının eşit hürriyeti tarafından sınırlandırılabilir. Spencer'in sisteminde hürriyetin gerçekleştiği toplumun aynı zamanda adaleti gerçekleştirdiği kabul edilmektedir. Bir kişinin hürriyeti ise başkalarının eşit hürriyeti tarafından sınırlandırılabilir.

Rousseau, adaletin temel niteliğinin karşılıklılık olduğunu ileri sürmüştür. Karşılıklılık kavramının Fransız düşüncesinde adaletin ayırıcı niteliği olarak daha sonra da önem taşıdığı söylenebilir.

John Stuart Milli, adalet ve fayda kavramları arasında ilişki kurulmasından yanadır. Onun kanısına göre, adalet ve fayda eş anlamlı kavramlar değildir. Ancak adalet kavramı soyut manada anlamlı sayılmaz. Adalete fayda ile ilişki kurmaksızın içerik sağlamak geçerli bir görüş değildir. "Adalet duygusu" adalet ve fayda arasındaki bağlılığı sağlar. "Adalet duygusu" insanı doğru bulmadığı davranışları kınamaya ve hatalı davranışlara karşı misillemeye götürür.

Marx ve Engels, adalet kavramının kapitalist düzendeki sömürünün bir maskesi olduğu görüşünü taşımışlardır. Marxist hukukçu Pashukanis, eşitlik fikrinin ekonomik gelişmenin ilk aşamasında malların mübadalesi ile ilgili bir terim olarak kullanıldığı savunmuştur. Adalet kelimesi de eşitlikle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ancak eşitsizliklerin göz ardı edilmesi, gizlenmesi istendiğinde adalet kelimesi eşitliğin yerine istimal edilmiştir. Bununla birlikte unutmamak gerekir ki, Pashukanis, adalet fikrinin eşitlikle birlikte değerlendirilmesi şeklindeki klasik görüşten ayrılmış değildir.

Alman hukukçusu Stammler'a göre "içeriği a priori olarak saptanabilecek hiçbir hukuk kuralı" yoktur. Pozitif hukukun adalete uygunluğu veya aykırılığı konusunda geçerli olabilecek tek ölçü ancak "değişir kapsamlı tabii hukuk" olabilir.

İtalyan hukuk felsefecisi Giorgio Del Vecchio, insanda fiziki ve fizikötesi iki ayrı benliğin varlığını savunmaktadır. Doğanın bir parçası olan fiziki niteliği ile insan iyi ve kötü arasında ayrım yapamaz. Ancak akıl sahibi bir varlık olarak insan kendi başına karar vermek gücüne sahiptir. Fizikötesi niteliği ile insan Del Vecchio'ya göre "adaletin ebedi çekirdeğidir". İnsanın özünde, onun fizikötesi kişiliğinde saklı bulunan bu çekirdek hem bir fikir, hem bir duygudur.

Gustav Radbruch, adalet kavramının kültürel bir içeriğe sahip olduğu görüşündedir. Zaten kendisi tarihin de, ulusları, kültüre ve uygarlığa olan katkılarına göre değerlendirdiği fikrindedir. Radbruch, hukukun insanlığın ortak hayatını düzenleyen kurallardan oluştuğu görüşündedir. Hukukun son (nihai) amacı ise adaletin gerçekleşmesidir. Hukukun maddi kapsamını belirtebilmek için gerekli ikinci unsur "yerindelik" veya "uygunluk"tur. Gene onun kanısına göre, "adalet" ve "uygunluk" unsurlarının "hukuki kesinlik" tarafından tamamlanması gerekir. "Hukuki kesinlik" pozitif hukukun devlet tarafından belirlenmesi ve gerçekleştirilmesi demektir. İkinci Dünya Savaşı öncesinde Radbruch, bu üç temel unsur arasında çözülemeyecek nitelikte bir uyuşmazlık ve çelişki belirdiğinde "hukuki kesinlik" tercih edilmelidir görüşünden yana olmuştur. Çünkü "hukuki kesinlik" belirli kanunların bulunmasını öngördüğü halde, adalet ve uygunluk hukuk sisteminin yeni sosyal ve ekonomik koşullara sürekli biçimde uymasını sağlar. Başka bir ifade ile ilk önceleri hukuk düzeninin varlığının onun "âdil" veya "uygun" olmasından daha önemli olduğu görüşünü savunan Radbruch, İkinci Dünya Savaşı döneminde Almanya'daki uygulamaları gördükten sonra "adalet" ve "hukuki kesinlik" arasında uzlaştırılmaz bir uyuşmazlık belirlediğinde "pozitif hukuk"un tercih edilmesi gerektiği şeklindeki fikrini değiştirmiştir. Ona göre adaletin ihlâli, hukuk kuralını "hukuksuz hukuk" durumuna getirecek ölçüde katlanılmaz hale getirirse, "adalet"in üstünlüğü kabul edilmelidir.

Amerikalı düşünür John Rawls'un adalet görüşü iki temel ilkeye dayanmaktadır. Birinci ilke, her kişinin diğerleri ile eşit hakka sahip olması şeklinde ifade edilebilir. İkinci ilke ise sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin herkesin yararına olacak şekilde bertaraf edilmesini, toplumdaki görevlerin ve mevkilerin herkesin faydalanmasına elverişli olmasını öngörmektedir. Birinci ilke, ikinciye oranla daha üstün bir yere ve değere sahiptir.

Normcu pozitivist Hans Kelsen, adalet sorununun, temelde politika sorunu olduğu kanısındadır. Bu nedenle adaletle ilgili incelemeler hukuk teorisi konusundaki çalışmaların dışında bırakılmalıdır. Adaletle ilgili yargılar objektif bir değerlendirmenin konusu olamazlar. Çünkü bu yargılar ahlâki ve politik bir içeriğe sahiptir. Kelsen'e göre adaletin standardı olarak kabul edilen normlar kişiden kişiye değişik ve bunların birbiri ile uzlaştırılması imkansızdır. Bu nedenle adalet irrasyonel bir ideal olmaktan ötede bir değere sahip değildir. Gene Kelsen'in adalet yaklaşımında eşitliğin anahtar bir role sahip olmadığı unutulmamalıdır.

Tabii Hukuk Yaklaşımı

Adalet fikri, tabii hukuk düşüncesinde her zaman önemli bir yere sahip olmuştur. Tabii hukukçular insan vicdanında basit ve apaçık bir adalet fikrinin var olduğunu ve bu fikrin ahlâkın ve hukukun yüksek idealini oluşturduğunu savunmuşlardır.

Tabii hukukçular adalet sorunu üzerinde dururken adaletle eşitlik, adaletle güvenlik, adaletle genel iyilik arasında ilişki kurmak konusunda çaba harcamışlardır. Hobbes, güvenliği tabii hukukun temel ve yüce kanunu kabul ederken, Kant, hürriyeti tabii hukukun özgün ve temel belirme biçimi olarak değerlendirmiştir.

Tabii hukukun yandaşları, adaletin bazen insan doğasından, bazen insanın akıl yeteneğinden, bazen de insan sezgisinden çıkarılabileceğini ileri sürmüşlerdir. İnsan doğası, insan aklı ve insan sezgisi yoluyla adalete ulaşma çabalarının genellikle sübjektif nitelik taşıdığı ve adalet konusunda kalıcı çözümler sağlayamadığı bu vesile ile belirtilebilir.

Adalet ile eşitlik arasında yakın bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Adalet için yapılan mücadele çoğu kez eşitsizlikleri bertaraf etmek için yapılan mücadele olarak karşımıza çıkmıştır. M.Ö. V. yüzyılda Pleb'lerin Patrici'lere karşı mücadelesi aslında eşitliği sağlamak amacına yönelmişti. Unutmamak gerekir ki, Roma toplumu eşitsizler toplumuydu. Roma vatandaşlarına tanınan ayrıcalıkların Roma vatandaşı olmayanlara tanınmamış olası bunun göstergelerinden birisidir.

Fransız Devrimi, burjuvazinin feodal ayrıcalıklara karşı mücadelesi, Amerika Birleşik Devletleri'nin kurulması sonucunu doğuran 1776 Devrimli kolonilere karşı İngiliz yönetiminin yaptığı haksızlıklara karşı verilen bir mücadele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte eşitlik arayışına yönelen bu mücadeleler, mutlak bir eşitlik anlayışına dayanmadığı gibi, mutlak anlamda eşitlik sağlanması sonucunu da meydana getirmemiştir. Fransız ve Amerikan ihtilallerinin güttüğü amaç hukuki eşitliğin, kanun önünde eşitliğin sağlanması olarak ifade edilebilir.

Eşitlik, benzerlere benzer muamele yapılması manasına gelir. Oysa Orta Çağ toplumu benzerlere benzer muamele yapılması ilkesinin geçerli olmadığı bir toplumdu. Başka bir deyişle, Orta Çağ toplumunda eşitsizlik eşitlik üzerinde egemendi.

Eşitlik değişik gelişme aşamalarında farklı anlamlar taşımıştır. Siyasal katılma, gelir dağılımı, mağdur sosyal gruplara sosyal ve hukuki statü sağlanmasında eşitlik olarak eşitlik ilkesinin değerlendirildiği göze çarpmaktadır. Başka bir ifade ile, eşit muamele görme, fırsat eşitliği, temel ihtiyaçların karşılanmasında eşitlik anlamlarında da eşitliğin kullanıldığı görülmüştür. Ancak unutmamak gerekir ki, XIX. yüzyılda bazı demokratik sistemlerde bile cinsiyet farkının ayırıcı temel özellik olduğu ve bu nedenle kadınların seçmek, seçilmek ve diğer hukuki haklar konusunda erkeklerle eşit haklara sahip olamayacakları savunulmuştur.

Eşitlikle, hukuk uygulaması arasında yakın bir ilişki bulunduğu da unutulmamalıdır. Hukuk uygulaması, pozitif hukuk kurallarının geçerliğini öngörür. Kurallar sistemi olmaksızın hukuktan söz edilemez. Hukuk kuralı, insanları, olayları ve nesneleri sınıflandırır ve bunlarla ilgili ortak standartlar getirir. Velayetle ilgili kurallar, ülkedeki bütün velilerin velayetle ilgili yetkilerini ve yükümlülüklerini belirtir. Hukuki eşitlik, hukukun öngördüğü sınıflandırmaya göre benzer durumda bulunanların benzer muameleye maruz bulunmasını öngörür. Belirli yaşı tamamlamış olanların reşit sayılması veya seçmen sayılması gibi. I. Berlin, hukuk uygulamasının eşitlikle yakın bağlılığını vurgulamıştır. Ona göre, her hukuk kuralı eşitlikle ilgili bir ölçütü veya ölçüyü gösterir. Hukuk kuralının uygulanması eşitliği geliştirir.

Adalet kavramının a priori (önsel, deneyden bağımsız) olduğu kabul edilirse, bunun eşitlik fikri ile ilişkili bulunduğu söylenebilir. Ancak a posteriori bir adalet görüşü ile eşitlik arasında bağlılık bulunduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Bununla birlikte, adalet uygulamasında dikkatimizi çeken en önemli özellik eşitliğin mutlak içerikli olmadığıdır. Çünkü hukuk düzeninde vatandaşla yabancı, reşit olanla olmayan, farklı hukuki statülerde bulunurlar. Şu halde şartların gereğine göre, nimetlerin ve külfetlerin farklılığı adaletin icabı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü değişik durumlarda bulunanlara farklı muamele yapılması eşitlik ilkesine ters düşmemektedir. Örneğin evli vergi yükümlüsü ile bekar vergi yükümlüsünün statüleri aynı olamayabilir. Eşitlik uygulaması, eşitlikle ilgili istisnaların da göz önünde bulundurulmasını gerektirir

Hukuk uygulaması ile adalet arasındaki ilişki üzerinde durulurken, adalet uygulamasının herkes için önceden belirli kurallara göre olmasının vurgulanması gerekir. bu anlamda adalet keyfiliğin karşıtıdır. Başka bir deyişle, adaletle keyfiliği uzlaştırmak mümkün değildir. Adalete uygun karar vermek ya da adalete göre karar vermek, hakimin hukuk kurallarına göre karar vermesi demektir. Bu anlamda adalet, Marxist devlette görülen "proleteryanın istekleri doğrultusunda" veya Nazi Almanyası'nda görülen "halkın sağlıklı vicdanına göre" karar verilmesinin reddedilmesi anlamına gelir. Hukuk düzeni, insanların değil, hukuk kurallarının egemenliğini öngörür. Bu yaklaşımın, karar kavramına dayanan Anglo-Sakson hukuk geleneğinden çok, kanun ve ku-

ral uygulamasına öncelik veren Kara Avrupası hukuk geleneği ile uyum halinde olduğu şüphenin dışındadır.

Adalet fikri, insanların ve toplumların hayatında büyük bir etkinliğe sahip bulunmaktadır. Bu fikir kişiyi haklı saydığı dava için mücadeleye götürür. Haklılık ve haksızlık tartışması sadece iç hukukta yapılmaz. Devletlerarası ilişkilerde de haklılık ve haksızlık tartışması sürekli olarak görülür. Uluslararası savaşlarda, savaşan taraflar, adalet için savaştıklarını veya adaletin kendi yanlarında olduğunu ileri sürerler. Toplum içi siyasal mücadelede de siyasi partiler, ister iktidarda ister muhalefette olsunlar, kendi görüşlerinin adalete uygun ve haklı, karşı tarafın davasının adalete aykırı ve haksız olduğunu savunurlar. Pozitif hukukun değiştirilmesi için yapılan mücadelede de mevcut hukukun haksız, yerine geçirilmek istenen hukukun doğru ve haklı olduğu ileri sürülür. Toplum içi hayatla ve uluslararası ilişkilerle ilgili bu örnekler adalet fikrinin etkili bir güç olduğunu kanıtlamaktadır. Bu konuda Alf Ross diyor ki: Adalet kavramının çok güçlü olduğu her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Adalete uygun bir amaç için uğraş vermek kişinin gücünü ve heyecanını çoğaltır. Bütün savaşların adalet amacı için yapıldığı ileri sürülür. Sosyal hayattaki mücadelelerde de "adalet"ten sürekli söz edildiği unutulmamalıdır.

Bununla birlikte, hatırlamak gerekir ki, toplum hayatında adaletin yanında veya adaletin karşısında olmak ya da haklı veya haksız olmak şeklindeki tartışmalarda çoğu kez çıkar düşüncesi etkili olmaktadır. Birbiri ile çatışan çıkarlardan birinin daha yüksek, daha üstün, daha değerli, daha doğru olduğunu savunmak için adalet sözcüğüne başvurulmaktadır. Çünkü adalet kelimesi, çıkar (menfaat) sözcüğüne kıyasla çok daha etkileyici ve inandırıcıdır. İnsanlardan belirli çıkarlar için değil, yüksek adalet ideali için çaba göstermelerini istemek onları daha güçlü şekilde etkilemektedir. Geçmişteki ve günümüzdeki mücadelelerde etkili olan adalet kelimesinin gelecekte de rakip görüşlerin mücadelesinde sık sık kullanılacağını söylemek bir kehanet sayılmamalıdır.

Pozitif hukuk kuralları değerlendirilirken de insanlar adalet kelimesinin etkin çekiciliğinden yararlanmayı çoğu kez istemektedirler. Ancak unutmamak gerekir ki "Ben bu kurala karşıyım, çünkü bu kural adalete aykırıdır" cümlesi aslında "bu kural adaletsizdir, çünkü, ben ona karşıyım" cümlesi ile aynı anlamda gelebilir. Yahut "Ben bu kurala karşıyım, çünkü bu kural adalete aykırıdır" cümlesi "Ben bu kurala karşıyım, çünkü bu kural benim çıkarlarıma ters düşmektedir" cümlesinin gizlenmesi için kullanılmış olabilir.

Tabii hukukçular, adaletin bütün pozitif hukuk sistemlerinde varlığı hissedilen bir kavram olduğunu ve pozituf hukukun haklılığının-haksızlığının; doğruluğunun-yanlışlığının; iyiliğininfenalığının ölçüsünün tabii hukukta aranması gerektiğini savunmuşlardır. Böylece adalet kavramının pozitif hukuku değerlendirmeye elverişli bir kriter (ölçüt) fonksiyonunu yerine getirdiği belirtilmiş olmaktadır. Ancak pozitif hukuku sorgulamada ve değerlendirmede kullanılan adalet fikri pozitif hukukta, öngörülen iyileştirme veya değişiklik yapıldıktan sonra yerini başka bir fikre veya ideale bırakmaktadır. Tabii hukukçu yaklaşıma göre, tabii hukuk-pozitif hukuk düalizmi sürekli nitelik taşır.

Adalet çoğu kez, "herkese payına düşeni vermek" şeklinde tanımlanmıştır. Bununla birlikte bir kişiye ait olanın veya bir kişinin payının objektif olarak belirlenmesi son derece zordur, hatta imkansızdır. Çünkü, "paya düşeni belirlemek" maddi içerikli bir tespit özelliğini taşımakta ve bu tespit için yeni bazı kriterlere (ölçütlere) ihtiyaç bulunmaktadır. Tabii hukuk görüşünün yüzyıllar süren etkinliğine rağmen bu kriterleri (ölçütleri) bulabildiği söylenemez. Dolayısıyla adaletin klasik tanımı olarak karşımıza çıkan "herkese payına düşeni vermek" (suum cuique) fazla anlamlı bir niteliğe sahip bulunmamaktadır. Paya düşeni saptamada kullanılacak kriterler (ölçütler) sosyal statü, yetenek, çalışma, ihtiyaç vb. olabilir. Bu kriterlerin de insanlar arasında ortak bir kabulü sağlayacak özellikte olmadığına insanlık tarihi tanıklık etmektedir.

Adalet kavramının kanun veya kural koyucu bakımından yol gösterici olması da zordur. Çünkü hangi tür düzenlemenin adalete daha uygun olacağı konusunda belirgin bir sonuca ulaşmak mümkün olmamaktadır. Bir kuralın adalete aykırı olduğunu söyleyen bir kimse daha çok söz konusu kuralla ilgili olarak kendi duygularını, sempatilerini ve anti-patilerini açıklamaktadır. Örneğin kendisini daha çok vergi ödemek yükümlülüğü ile karşı karşıya bırakan bir vergi kanununu vergi yükümlüsü adalete aykırı saymakta bir sakınca görmemektedir. Bunun tersi de söz konusu olmaktadır. Vergi yükümlüsünün daha az vergi ödemesini öngören yeni vergi kanunu, daha az vergi ödemek yükümlülüğü altında bulunan vergi borçlusu tarafından adalete uygun ve haklı sayılmaktadır. Öğrencilerin çoğunluğu sınıf geçmeyi kolaylaştıran bir yönetmeliği adalete uygun, sınıf geçmeyi zorlaştıran bir yönetmeliği de adalete aykırı sayma eğilimini taşımaktadır.

Hukuki Pozitivist Yaklaşım

Hukuki pozitivizm, adalet sorununu tabii hukuk akımından farklı şekilde değerlendirmiştir. Hukuki pozitivizme göre, insanlık tarihinin gelişme sürecı içinde ilk önce pozitif hukuk uygulaması dikkatimizi çekmektedir. Hukuk uygulamasının oluşmasından yani pozitif hukukun şu veya bu biçimde belirlenmesinden sonra adalet ile ilgili değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır. Başka bir ifade ile adalet konusundaki değerlendirmeler, pozitif hukuk düzeni ile ilgili olarak yapılmış, pozitif hukuk düzeninin, bu düzeni oluşturan kuralların ve uygulamaların haklılığı veya haksızlığı üzerinde durulmuştur.

İnsan yalnızca düşünen bir varlık değildir. Bunun yanında, insan değerlendirme de yapmaktadır. Başka bir deyişle insanın ahlaki bir hayatı da vardır. Biz kendimizle ilgili olan veya olmayan konularda, haklı-haksız; iyi-fena şeklinde değerlendirmeler yaparız. Hatta insanın değerlendirme yapmadan

hayatını sürdüremeyen bir varlık olduğu dahi söylenebilir. İnsanlar kendileri ile ilgili olmayan konularda da değerlendirme yapmaktadırlar. Örneğin, bir otobüste yolculardan birisi ile otobüs şoförü arasındaki tartışma diğer yolcuların otobüs şoförünü veya tartışan yolcuyu haklı bulmaları şeklinde değerlendirme yapmalarına neden olur. Hem şoförü, hem de tartışan yolcuyu tanımayan yolcuların kendilerinin dışındaki bir olayla ile ilgili olarak değerlendirme yapmaları ilginçtir. Değerlendirme sonucunu yolcular açıklayabilirler veya açıklamayabilirler. Ancak burada önemli olan değerlendirme yapılmasıdır. Bu örnek, değerlendirme işinin insan hayatında önemli bir işleve sahip olduğunu göstermektedir. Ancak değerlendirme için, ilk önce değerlendirilecek konuların, sorunların olması gerekir. Ahlak hayatımızı bu sorunları diğer insanlarla birlikte yaşamak oluşturur. Hukuk hayatı bakımından da adaletle, haklılıkla ilgili değerlendirmeler yapılabilmesi için ilk önce şu veya bu şekilde belirmiş bir hukuk düzeninin bulunması gerekir. Başka bir deyişle ilk önce vergi alınması olayı gerçekleşmelidir ki, vergi adaleti ile ilgili değerlendirmeler yapılabilsin. Benzer şekilde ceza hukuku ile ilgili uygulamalar olmadan bu uygulamalar konusunda haklılık- haksızlık değerlendirmesinin yapılması söz konusu olamaz.

Hukuki pozitivizm, adaletin tanımlanması çok zor bir kavram olduğu görüşündedir. Bu nedenle bazı hukuki pozitivistler adalet konusunun inceleme ve tartışma dışı bırakılmasını önermişlerdir. Bu yaklaşıma göre adalet sorunu yüzyıllardan beri tartışılmıştır. Ancak bu konuda doyurucu bir uzlaşma sağlanmış değildir. Bundan başka adalet kavramına yönelme, hukuk teorisi ile ilgili çalışmaları şimdiye kadar olumsuz biçimde etkilemiştir. Bu nedenle adalet sorununun bir yana bırakılması ve hukuk ile ilgili, üzerine anlaşma olabilecek, diğer konulara yönelinmesi yararlı olacaktır.

Adalet konusundaki tanım zorluğunu göz önünde bulunduran bazı yazarlar bu soruna açıklık kazandırmak için reddetme suretiyle belirleme yönteminin uygulanmasını önermişlerdir. Bu yaklaşıma göre adaleti, adaletsizliğin olmadığı somut durumları göz önünde bulundurarak nitelendirmek gerekir. Reddetme yoluyla belirleme yönteminin çapraşık ve karmaşık sorunlara çözüm bulma amacıyla hem bilim adamları, hem de felsefe ile uğraşanlar tarafından kullandığı bu vesile ile belirtilebilir.

H.L.A. Hart gibi hukuki pozitivistler adaletle ilgili bazı temel kuralları tespit için çaba harcamışlardır. Bu kurallar tabii hukukçu adalet anlayışından farklı bir nitelik taşımaktadır ve insanlığın uygarlık yolundaki ilerlemesi ile ilgili bulunmaktadır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

1. Toplumda hukuk kurallarının düzenli biçimde uygulanması ve minimum bir etkinliğe sahip olması gereklidir.

2. Benzer durumların benzer muameleye tabi olması ve böylece hukuk uygulamasında kararlılığın ve birliğin sağlanması lüzumludur.

3. Adam öldürme, hırsızlık, şiddet kullanma gibi fiillerin hukuk düzeni tarafından reddedilmesi gereklidir.

Osmanlı Adalet Anlayışı

İslam hukuku uygulamasında adalet düşüncesi hükümdarın (emir sahibinin, yönetenin) bir yandan Allah'a, diğer yandan tebasına borçlu olduğu görevleri kapsamaktadır. Adalet düşüncesi zaman içinde ülkelere, okullara ve hatta hukukçulara göre değişiklikler göstermiştir. Bununla birlikte iyi bir hükümdarın (emir sahibinin, yöneticinin) değerlendirileceği mihenk taşının daima adalet olduğu kabul edilmiştir. İslam hukuk anlayışına göre, adalet itaatin karşılığıdır ve zulmün karşıtıdır.

İslam düşüncesi, devletin başlıca değerlerinin hürriyet ve eşitlik değil, adalet olduğunu kabul etmiştir. Adaletin ayrıca "herkese layığını vermek" anlamına geldiği üzerinde durulmuştur. İslam hukuku adaletin gerçekleşmesi ile ilgili genel ve soyut esaslar üzerinde durmak yerine, hükümdarın uygulaması ve kararları ile yani yöneticinin iradesi ile adaletin gerçekleşeceğini benimsemiştir.

İslamiyet, ilke olarak soyluluk ve kast kavramlarını benimsememiştir. İslam hukukunun uygulandığı ülkelerde de hükümdar aileleri dışında hiçbir soy unvanı bulunmamaktadır. Bununla birlikte islam hukuku uygulamasında üç türlü eşitsizlik durumunun bulunduğu söylenebilir: Köle ve sahip (efendi), kadın ve erkek, müslüman olan ve müslüman olmayan.

Nizamülmülk "Siyasetname" isimli eserinde zulüm konusu üzerinde dururken, hükümdarın zulmü önlemek ve haksızlığa uğrayanların uğradıkları haksızlıkları bertaraf etmekle yükümlü olduğunu belirtmiştir. Osmanlı padişahı II. Murat döneminde Türkçeye çevrilen Kabusname'de de zulmün kınandığı ve doğruluğun zulmün karşılığı olarak nitelendirildiği görülmektedir.

Osmanlı hukuk uygulamasında padişahın zulme sebep olmaması ve zulüm yapanların cezalandırılması üzerinde durulmuştur. Zulmün devlet görevi yapan kişiler tarafından işlenebilmesi durumu göz önünde tutularak, Osmanlı hükümdarının zulüm yapanları cezalandırmak ve zulmü bertaraf etmek yükümlülüğü olduğu belirtilmiştir. Osmanlı İmparatorluğunda devlet görevi yapanların yaptıkları kamu hizmetinin karşılığını halktan almaları, kadı dahil devlet görevlilerinin zulüm yapabilmelerinin bir nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Zulüm uygulamasının türleri olarak kanunsuz vergi toplamak, kanunsuz iş yaptırmak, görev mıntıkasındaki teftiş ve inceleme "devre çıkmak" dolayısıyla zulüm yapmak, zor kullanarak menfaat sağlamak gibi uygulamalar görülmüştür.

Kanuni Sultan Süleyman döneminde yayınlanan kanunnamelerde bazen zulmü sarih (açık zulüm) bazen de zulüm kelimeleri dikkati çekmektedir. 1559 tarihli Malatya Kanununda "öşürden fazla öşür alınmasının zulmü sarih" olduğu açıklanmıştır. Gene 1578 tarihli Kengiri (Çankırı) Kanununun 4. maddesinde zulmü sarih kelimesi bulunmaktadır.

1528 tarihli Malatya Kanununun 9. maddesinde sancak beylerinin ve subaşılarının ot ve çeltik biçtirmek ve taşıttırmak için zorla çalıştırma yoluna gitmelerinin zulüm olduğu belirtilmiştir. 1541 tarihli Çemişkezek Kanununda da "öşür bedeli akça" talep edilmesinin zulüm olduğu ifadesi görülmektedir.

Osmanlı hukukunda devletin memuru durumunda bulunan kadı'nın sadece zulüm yapmamakla değil, aynı zamanda zulmü bertaraf etmekle de görevli olduğu kabul edilmiştir. Kanuni Sultan Süleyman döneminde yayınlanan Nigebolu (Niğbolu) Kanununda 20. maddede "Ve eğer kadı'lar vilayette zulüm olduğun bilüp def eylemezler ise ve def eylemeye kaadir olmadığı vakit dergahı muallaya (padişah sarayı) arzeylemeyecek olur ise, sebebi azl ola" denilerek kadının zulme engel olmak görevi açıklanmıştır.

Osmanlı uygulamasında adaletname, tebaya adil davranılacağını, yoksulların ve güçsüzlerin korunacağını, devlet görevlilerinin zulmünün önleneceğini gösteren yazılı emirlere verilen isimdir. Adaletnameler özellikle padişahın tahta çıktığı zaman yapacağı işleri gösteren yazılı bir belge niteliğini taşıyordu. Haksız tasarrufların adaletname yoluyla önlenmesi uygulaması dikkati çektiği gibi, haksız ve yüksek vergiler de adaletname uygulaması ile düzeltiliyordu. Genel nitelikli adaletnameler yanında özel durumları kapsayan adaletnamelerde çıkarılıyordu. Dolayısıyla adaletnamenin ihtiva ettiği emir İmparatorluğun bütün yöneticilerine hitap edebildiği gibi, belirli bir bölgenin yöneticilerine de hitap edebiliyordu.

Hatvan Kanunnamesinde ücretsiz yemek ve yem almak, reayanın arabalarını seferlerde beş-altı ay erzak taşımak için kullanmak reyayı evlerinde hizmet ettirmek, ölen reayanın kimsesiz çocuklarını yanlarına esir gibi alıp kullanmak ve mallarına elkoymak gibi zulümleri saydıktan sonra sancakbeyi ve kadılara bu yolsuzlukları bildirmeleri için daha öncede defalarca tekitli hükümler gönderildiği hatırlatılarak yasaklar konmuştur.

Piskopos, keşiş gibi din adamları da müslüman yöneticilerle anlaşıp kendi ırkdaşlarını fazla vergi alarak bazan zulmetmişlerdir. Mütesellim ve voyvodaların zulmen para topladığını belirten belgeler vardır. Düğünlerde dahi fazla para toplamak fırsat sayılmıştır. Düğünlerde gerdek resminin kanuni sınırların çok üstünde tutulması ve hakkı olmayanlarında vergi toplaması yüzünden fukaraya zulmedildiği şeklinde arşivlere rastlanmaktadır. 1565 tarihli Adaletnameye göre "kudretli kimseler reayanın kızlarını velilerinin gönlü olmadan zorla istedikleri kimselere nikah ettiriyorlar yahut karılarını boşattırıp, istedikleriyle evlendiriyorlarmış". Bu gerdek resmiyle ilgili bir yolsuzluk olup, 1565 tarihli adaletnamede Anadolu ve Suriye'deki bütün beylerbeyliklerine bu zorbalığı yasaklayan emir gönderilmiştir.

16. yüzyılın başında subaşı ve sair kişilerin parasız saman, tavuk, koyun, kuzu aldıkları cerime icap etmez iken her ay selamlık namıyla ev başına yüz

akçe toplayıp ziyade zulüm ve taaddi ettiklerinden söz eden belgeler mevcuttur. Örneğin, Cisri Mustafa kazasındaki köylüler arz gönderip "hukuk ve rüsumların kanun ve defter mucibince kendi zabitlerine eda" ettikleri halde sancakbeyi, subaşı ve adamlarının kasabaya köylere gelip reayanın evlerine konup bedava yem ve yemek ve arpa ve saman ve koyun ve yağ ve bal ve kaz ve odun ve otluk ve külli akçalar alıp zulüm etmektedirler. Şeklindeki şikayete karşılık yasaklanması için hüküm istemişlerdir.

Bu anlatılan zulüm suçu işlenirken gönül rızası ile para ve mal vermeyenlere karşı duruma göre maddi ve manevi baskı kullanılması olağan bir durumdu. Örneğin, 1672 yılında Beyşehir sancağı mutasarrıfı Ahmet Paşanın "yasak olduğu halde devir ve selamiye adıyla her köyden 100 kuruş alıp halkı darp ve cerh edip zulüm yaptığını" reaya İstanbul'a bildirmiştir.

Zulümden yakınanlar hazırladıkları şikayet dilekçelerini, mahkeme siciline kaydettirip kadıya verirler, kadı da bu dilekçeyi İstanbul'a gönderirdi.

Adaletnameler, devlet otoritesini temsil edenlerin reayaya karşı bu otoriteyi kötüye kullananları, kanun hak ve adalete aykırı tutumlarını olağanüstü tedbirlerle yasaklayan beyanname şeklinde padişah hükümleridir.

Bu bağlamda, Adaletnamelerin yayınlanması, hükümdarın ülkesinde adaleti sağlamak için başlıca önlemlerden biri olarak karşımıza çıkar. Burada adalet kavramı otorite sahibi olanların, kuvvetlinin zayıfı ezmesini önlemesi şeklinde anlaşılmaktadır. Adaletname bir başka ifadeyle, yaygın bir hal alan haksızlıkları padişahın yasakladığını halka ve görevlilere bildiren bir beyannamedir.

18. yüzyıl adaletnamelerinde "Sultan .... efendimizden .... adalet için sadır olan hattı humayun suretidir.... mucibince amel oluna..." ifadesi gibi ifadeler dikkati çekmektedir. Adaletname uygulamasının XIX. yüzyılda da devam ettiği anlaşılmaktadır.

Hükümdar tarafından gönderilen adaletnamelerden başka, hükümdarın vekili sayılan sadrazam da adalet emirleri göndererek zulmün ve yolsuzlukların önlenmesi için çaba harcamıştır.

Zulüm ve adaletin bağdaşmadığı Türk atasözlerinde de belirtilmiştir. "Mazlum ahı yerde kalmaz", "zalim ettiğini bulur", "zalimin ettiği yanına klmaz", "zulüm ile cihan yıkılır, kazma kürekle yıkılmaz", "alma mazlumun ahını, çıkar aheste aheste" gibi atasözlerinde de zulmün kınandığı görülmektedir. "Hak deyince akar sular durur" atasözü de bir anlaşmazlıkta adalet yolu tutulunca kimsenin sözü olmayacağını ifade etmektedir. Halka ait bu deyimler bize zulmün kınandığını dolayısıyla onun karşıtı olan adaletin övüldüğünü göstermektedir.

Ahmet Rıfat'ın Ahlak Sözlüğünde, adalet kelimesi "zulmün zıddı ve her hakkı ha edene vermek istek ve iradesi" olarak açıklanmıştır. Bu tanım Osmanlı hukuk anlayışında ve hayatında adaletin içeriğinin yalnızca "hakkı hak edene vermek" iradesi olarak değil aynı zamanda zulmün reddedilmesi ola-

1528 tarihli Malatya Kanununun 9. maddesinde sancak beylerinin ve subaşılarının ot ve çeltik biçtirmek ve taşıttırmak için zorla çalıştırma yoluna gitmelerinin zulüm olduğu belirtilmiştir. 1541 tarihli Çemişkezek Kanununda da "öşür bedeli akça" talep edilmesinin zulüm olduğu ifadesi görülmektedir.

Osmanlı hukukunda devletin memuru durumunda bulunan kadı'nın sadece zulüm yapmamakla değil, aynı zamanda zulmü bertaraf etmekle de görevli olduğu kabul edilmiştir. Kanuni Sultan Süleyman döneminde yayınlanan Nigebolu (Niğbolu) Kanununda 20. maddede "Ve eğer kadı'lar vilayette zulüm olduğun bilüp def eylemezler ise ve def eylemeye kaadir olmadığı vakit dergahı muallaya (padişah sarayı) arzeylemeyecek olur ise, sebebi azl ola" denilerek kadının zulme engel olmak görevi açıklanmıştır.

Osmanlı uygulamasında adaletname, tebaya adil davranılacağını, yoksulların ve güçsüzlerin korunacağını, devlet görevlilerinin zulmünün önleneceğini gösteren yazılı emirlere verilen isimdir. Adaletnameler özellikle padişahın tahta çıktığı zaman yapacağı işleri gösteren yazılı bir belge niteliğini taşıyordu. Haksız tasarrufların adaletname yoluyla önlenmesi uygulaması dikkati çektiği gibi, haksız ve yüksek vergiler de adaletname uygulaması ile düzeltiliyordu. Genel nitelikli adaletnameler yanında özel durumları kapsayan adaletnamelerde çıkarılıyordu. Dolayısıyla adaletnamenin ihtiva ettiği emir İmparatorluğun bütün yöneticilerine hitap edebildiği gibi, belirli bir bölgenin yöneticilerine de hitap edebiliyordu.

Hatvan Kanunnamesinde ücretsiz yemek ve yem almak, reayanın arabalarını seferlerde beş-altı ay erzak taşımak için kullanmak reyayı evlerinde hizmet ettirmek, ölen reayanın kimsesiz çocuklarını yanlarına esir gibi alıp kullanmak ve mallarına elkoymak gibi zulümleri saydıktan sonra sancakbeyi ve kadılara bu yolsuzlukları bildirmeleri için daha öncede defalarca tekitli hükümler gönderildiği hatırlatılarak yasaklar konmuştur.

Piskopos, keşiş gibi din adamları da müslüman yöneticilerle anlaşıp kendi ırkdaşlarını fazla vergi alarak bazan zulmetmişlerdir. Mütesellim ve voyvodaların zulmen para topladığını belirten belgeler vardır. Düğünlerde dahi fazla para toplamak fırsat sayılmıştır. Düğünlerde gerdek resminin kanuni sınırların çok üstünde tutulması ve hakkı olmayanlarında vergi toplaması yüzünden fukaraya zulmedildiği şeklinde arşivlere rastlanmaktadır. 1565 tarihli Adaletnameye göre "kudretli kimseler reayanın kızlarını velilerinin gönlü olmadan zorla istedikleri kimselere nikah ettiriyorlar yahut karılarını boşattırıp, istedikleriyle evlendiriyorlarmış". Bu gerdek resmiyle ilgili bir yolsuzluk olup, 1565 tarihli adaletnamede Anadolu ve Suriye'deki bütün beylerbeyliklerine bu zorbalığı yasaklayan emir gönderilmiştir.

16. yüzyılın başında subaşı ve sair kişilerin parasız saman, tavuk, koyun, kuzu aldıkları cerime icap etmez iken her ay selamlık namıyla ev başına yüz

akçe toplayıp ziyade zulüm ve taaddi ettiklerinden söz eden belgeler mevcuttur. Örneğin, Cisri Mustafa kazasındaki köylüler arz gönderip "hukuk ve rüsumların kanun ve defter mucibince kendi zabitlerine eda" ettikleri halde sancakbeyi, subaşı ve adamlarının kasabaya köylere gelip reayanın evlerine konup bedava yem ve yemek ve arpa ve saman ve koyun ve yağ ve bal ve kaz ve odun ve otluk ve külli akçalar alıp zulüm etmektedirler. Şeklindeki şikayete karşılık yasaklanması için hüküm istemişlerdir.

Bu anlatılan zulüm suçu işlenirken gönül rızası ile para ve mal vermeyenlere karşı duruma göre maddi ve manevi baskı kullanılması olağan bir durumdu. Örneğin, 1672 yılında Beyşehir sancağı mutasarrıfı Ahmet Paşanın "yasak olduğu halde devir ve selamiye adıyla her köyden 100 kuruş alıp halkı darp ve cerh edip zulüm yaptığını" reaya İstanbul'a bildirmiştir.

Zulümden yakınanlar hazırladıkları şikayet dilekçelerini, mahkeme siciline kaydettirip kadıya verirler, kadı da bu dilekçeyi İstanbul'a gönderirdi.

Adaletnameler, devlet otoritesini temsil edenlerin reayaya karşı bu otoriteyi kötüye kullananları, kanun hak ve adalete aykırı tutumlarını olağanüstü tedbirlerle yasaklayan beyanname şeklinde padişah hükümleridir.

Bu bağlamda, Adaletnamelerin yayınlanması, hükümdarın ülkesinde adaleti sağlamak için başlıca önlemlerden biri olarak karşımıza çıkar. Burada adalet kavramı otorite sahibi olanların, kuvvetlinin zayıfı ezmesini önlemesi şeklinde anlaşılmaktadır. Adaletname bir başka ifadeyle, yaygın bir hal alan haksızlıkları padişahın yasakladığını halka ve görevlilere bildiren bir beyannamedir.

18. yüzyıl adaletnamelerinde "Sultan .... efendimizden .... adalet için sadır olan hattı humayun suretidir.... mucibince amel oluna..." ifadesi gibi ifadeler dikkati çekmektedir. Adaletname uygulamasının XIX. yüzyılda da devam ettiği anlaşılmaktadır.

Hükümdar tarafından gönderilen adaletnamelerden başka, hükümdarın vekili sayılan sadrazam da adalet emirleri göndererek zulmün ve yolsuzlukların önlenmesi için çaba harcamıştır.

Zulüm ve adaletin bağdaşmadığı Türk atasözlerinde de belirtilmiştir. "Mazlum ahı yerde kalmaz", "zalim ettiğini bulur", "zalimin ettiği yanına klmaz", "zulüm ile cihan yıkılır, kazma kürekle yıkılmaz", "alma mazlumun ahını, çıkar aheste aheste" gibi atasözlerinde de zulmün kınandığı görülmektedir. "Hak deyince akar sular durur" atasözü de bir anlaşmazlıkta adalet yolu tutulunca kimsenin sözü olmayacağını ifade etmektedir. Halka ait bu deyimler bize zulmün kınandığını dolayısıyla onun karşıtı olan adaletin övüldüğünü göstermektedir.

Ahmet Rıfat'ın Ahlak Sözlüğünde, adalet kelimesi "zulmün zıddı ve her hakkı ha edene vermek istek ve iradesi" olarak açıklanmıştır. Bu tanım Osmanlı hukuk anlayışında ve hayatında adaletin içeriğinin yalnızca "hakkı hak edene vermek" iradesi olarak değil aynı zamanda zulmün reddedilmesi ola-

rak nitelendirilmediğini de ortaya koymaktadır.

Uygulamada Adalet

Sadece zulmün reddedilmesi değil, benzer durumların benzer muameleye tabi olması farklı durumda bulunanlara farklı muamele yapılması da adaletin gereği sayılmıştır. Evli kadınlarla, bekar kadınların vergi bakımından farklı muameleye tabi tutulmasının, kamu hizmetlerine katılmada yabancı dil bilenlerin, yabancı dil bilmeyenlerden farklı muamele görmesinin, daha çok kazananın daha çok vergi ödemesinin adaletsizlik olmadığını vurgulanmıştır.

Toplumda hukuk kurallarının düzenli biçimde uygulanması ve sosyal bakımdan tatmin edici bir etkinliğe sahip olması da adaletsizliğin olmaması dolayısıyla adalete uygunluğun gerçekleşmesi olarak değerlendirilebilir. Böyle bir uygulama, adaletsizliğin bir biçimi olan keyfiliğin reddedilmesi anlamına gelmektedir. Hukukun sübjektif ve duygusal uygulamasının da adaletsizlik olarak nitelendirilmesi gerekir. Çünkü B. Pascal'ın dediği gibi, "sevgi ve kin adaletin yolunu şaşırmasına neden olur."

İnsana saygısızlık da adaletsizlik olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü, insan, insan olduğu için saygıya layıktır. Ona saygısızlık da bir adaletsizlik biçimidir.

Haklı neden bulunduğu takdirde insanların farklı muameleye tabi tutulması adaletsizlik değildir. Ancak böyle bir neden yoksa farklı muamele adaletsizlik yaratır.

Hukuk uygulamasının taraf tutması, başka bir ifade ile tarafsızlıktan uzaklaşmak bir adaletsizlik örneğidir. Çünkü insanları en fazla rahatsız eden uygulamalar tarafsızlığı ihlal edici nitelik taşıyanlardır. Tarafsızlık, kaygısızlık veya renksizlik değildir. Tersine hukuk kuralının somut olaya doğru şekilde uygulanmasıdır. Hakimin hukuk uygulamasında tarafsızlık ilkesine kesinlikle sadık kalmasının adaletsizliği önlemek bakımından büyük önem taşıdığı söylenebilir. Ancak tarafsızlığın özünde de eşit davranmak ilkesinin bulunduğu şüphe götürmez.

Nasafet Kavramı

Adaletsizlik konusu üzerinde durulurken, nasafet uygulamasını da göz önünde bulundurmak gerekir. Genel ve soyut hukuk kuralını ferdi ve özel duruma uygulamak bazan büyük haksızlığa ve zarara neden olabilmektedir. İşte böyle durumlarda nasafet esasına başvurmak gerekmektedir. Çünkü Cicero'nun belirttiği gibi "mutlak hak, mutlak haksızlık" anlamına gelebilmektedir. Hukuk kuralı çoğu kez genel ve soyuttur. Buna karşılık nasafet özele ve somuta yöneliktir.

Nasafet (aequitas) temelde adalet kavramı ile ilgilidir. Ancak burada söz konusu olan hukukun vaz ettiği genel kuralın özel durumlarda neden olabileceği haksızlıkları, adaletsizlikleri bertaraf etmektir.

Sosyal Adalet

Sosyal adalet görüşü daha çok XX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu görüşün tabii hukukla bağlantısı yoktur. XIX. yüzyıl kapitalizmin uygulamalarının

yarattığı çaresizlik, huzursuzluk ve yoksulluk sosyal adalet görüşünü öne çıkarmıştır.

Anayasalarda ve hak demeçlerinde yer alan sosyal ve ekonomik haklar da sosyal adalet görüşünün bir sonucu olarak değerlendirilmek gerekir.

Postmodernizm ve Adalet

Postmodernizme göre hukukun kaynağı toplumsal ilişkilerde aranmalıdır. İçtihad hukuk sisteminin can damarı olmalıdır. Postmodernizme göre hukuk sosyal realiteye yakınlaşacak, sosyal realite de hukuka yakınlaşacaktır. Modern hukuk, hukuku kutsal yapmış ve hakları önemsizleştirmiştir. Oysa postmodern hukuk hukuku önemsizleştirmekte hakları kutsallaştırmak istemektedir. Postmodernizm yaklaşımı azami hukuktan asgari hukuka geçişi öngörmektedir.

Postmodernizm marjinal olana, farklı olana, kenarda bulunana yolu açmayı istemektedir. Şu halde postmodernizm değişmeye, çoğulculuğa ve yerelliğe imkan verilmesinden yanadır. Bizim hukuk sisteminin ne olduğu konusundaki görüşümüz önemini yitirmekte, ben'in hukukla ilgili anlayışı önem kazanmaktadır. Postmodernizme göre, serbest tartışma ve eşitlik yeni hukuk biçimlerinin oluşmasında etkili olacaktır. Postmodernizm, pragmatizmin hukuk hayatında canlandırılması üzerinde durmaktadır. Modern, global rasyonalite fikri yerini çok sayıda denetlenemeyen irrasyonalitey bırakmaktadır. Hukuk hayatında büyük rol oynayan hakların soyutluk içinde değil, kendi somutlukları içinde ele alınması uygun sayılmaktadır.

Hukukta karar dinamik bir nitelik taşır, statik değildir. Çünkü insanın objeyi anlama ile ilgili bilgisi ve deneyimi değişkendir. Postmodernizm statik değil, dinamik bir adalet anlayışından yanadır. Bir toplumda hukuk kuralları mutlak sayılır, sorgulamaya ve sınamaya tabi tutulmazsa, o zaman adalet anlayışı statik sayılmak gerekir. Kurallar mutlaklığını yitirir, sorgulamaya ve denemeye tabi tutulursa o zaman toplumda adaletin dinamik bir özellik kazandığı kabul edilmek gerekir. Adaletin dinamik özellik kazandığı bir toplumda herkes tarafından adalete tamamen uygun sayılan çok az sayıda hukuk kuralına rastlanılacağı söylenebilir. Postmodernizm aynı zamanda cemaat kavramı üzerinde de durulmasını istemektedir. Moderniteden postmoderniteye iki önemli değer intikal etmiştir. Bunlar hayat ve hürriyet değerleridir.

Hermeneutics (yorumlama) sanatı da postmodern hukuk yaklaşımında öneme sahip bulunmaktadır. Çünkü her şeyin göreceli olması, her şeyin değişebilirliği farklı yorumlara ve değişik anlamlara imkan verebilir. Bu nedenle objektif gerçekliğe kuşku ile bakılması gerekir. Objektif (nesnel) hukuk bilgisi red edilebilir, bunun yerine hermeneutics (yorumlama) yoluyla elde edilen hukuk bilgisi ikame edilebilir.

Kültür hareketi olarak postmodernizm "ne olsa gider" (anything goes) görüşünü benimsemiştir. Bu yaklaşım aslında her türlü baş kaldırıya olanak sağlamaktadır. Ancak başkaldırı nasıl

olursa olsun herhangi bir hukuk teorisi tarafından benimsenmek şansına sahip değildir.

Modern devlet bütünleştirici eğilimlere sahiptir ve aynı zamanda güçlü bir bürokrasiye dayanır. Modern milli devlet, aşirete dayanan yaşam biçimlerinin aşıldığını, sınıf çatışmasının kaldırıldığını, başka bir ulusla birleşmek isteyen azınlıkların kalmadığını, milletin ve yönetimin kucaklaştığını savunur.

Postmodernizme göre nasyonel sosyalizm kavgada yenilmiş, marksizm de iktisadi büyüme karşısında sınanarak çürütülmüştür. Demokrasi yalnızca bir kurumlar bütünü değildir. Aynı zamanda iktidara ve kurulu düzene karşı bir mücadeledir. Çoğunluğa karşı azınlığın savunma aracıdır. Sosyal demokrasi ve refah devleti giderek daha az güvenilir olmaktadır. Ulus devlet hızlı sermaye dolaşımı ve bilgi hareketliliği tarafından tehdit edilmektedir. Postmodernizm ve marksizm arasında da bir uzlaşma olamaz. Çünkü marksizm bütünlüğe dayanan bir sistemdir. Bütünlüğe dayanan marksizm ile parçalılığı öngören postmodernizmin bağdaştırılması mümkün olamaz. Postmodernizm devleti içi boş bir yapı ve hukuku sosyal talimat haline dönüştürmek istemektedir. Bu yaklaşıma göre serbest tartışma ve eşitlik yeni kollektif birimlerin oluşmasında hayati rol oynayacaktır.

Postmodernizmin hukuk görüşü doğal hukuka yakındır. Hakimin takdir hakkını aşırı şekilde genişletmeyi amaçlayan postmodern yaklaşım sosyolojik hukuk görüşü ile de bağdaştırılabilir.

Sivil itaatsizlik demokratik sistemde beliren ciddi haksızlıklara karşı kanuni imkanların tükendiği noktada şiddeti red eden kanun dışı politik eylem sayılmaktadır. Sivil itaatsizlik doğal hukuka dayanmaktadır. Fundamentalizm (köktendincilik) kutsal din kitaplarında yazılı her şeyin tamamen doğru olduğunu ve aynen uygulanmasını gösteren yaklaşımın adıdır. Hem postmodernizm hem fundamentalizm bir red etme olduğu için aralarında ilişki vardır. İslamın temel ilkesi tevhid'dir. Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla tek olduğuna inanmak asıldır. Postmodernizm parçalılığı, bölünmüşlüğü ve göreceliği öngördüğü için bu düşüncenin İslamın tevhid ilkesi ile bağdaştırılması mümkün değildir.

Hukuki pozitivizm hukukta birlik, uyum ve kesinlik ilkelerine dayanır. Bu nedenle hukuki pozitivizmin postmodern yaklaşımla uzlaştırılması söz konusu olamaz.

Postmodernizmle ilgili başka bir değerlendirme Jameson'un ileri sürdüğü gibi, postmodernizmin Amerika'nın askeri ve iktisadi hakimiyetinin üst yapısal bir ifadesi ya da Avrupa merkezci egemenliğin sona ermesinin kanıtı olmasıdır.

Postmodernizm parçalı olsa da, çelişkiler içinde bulunsa da eleştirel bir bakış açısı olarak günümüz toplum hayatında belirli bir etkinliğe sahip bulunmaktadır.

Bitirirken

Adaletsizlik ve eşitsizlik arasında oldukça yakın bir paralellik ilişkisi bulunduğu söylenebilir. Haklı bir nedene

dayanmayan eşitsizlik, adaletsizlikten başka bir şey değildir.

İç hukukta adaletin kriteri olarak önemli bir rol oynayan eşitliğin devletler hukuku alanında da önemli bir fonksiyonu vardır. Çünkü devletlerin hak eşitliği ilkesi devletler hukukunun da temelidir.

Adaletle ilgili tartışmalarda bazen "adalet sezgi"sinden söz edilmektedir. Neyin adalete uygun, neyin adalete aykırı olduğunun adalet sezgisinin yardımıyla saptanabileceği ileri sürülmektedir. "Adalet sezgisi" sayesinde adalet konusundaki fikir ayrılıklarının giderilebileceği görüşü doğru değildir. Çünkü insanlarda zaman zaman haklılığı benimseme, haksızlığa karşı çıkma duygusunun görüldüğü bir gerçek olsa bile, bütün insanlara ait ortak bir adalet sezgisinin varlığından söz etmek imkanı yoktur. Böyle bir yaklaşım "sübjektif"lik eleştirisinden kurtulamaz. Çünkü "sezgi" kavramına yöneltilebilecek bütün eleştiriler "adalet sezgisi" bakımından da geçerlidir. Sezginin varlığı bilimsel olarak açıklanamadığına ve tanımı yapılamadığına göre, adalet sezgisine dayanan bir adalet açıklamasının da tatmin edici olmayacağı söylenebilir.

Yunan düşüncesi, başlangıçta adaleti, adaletsizliğin olmadığı durum olarak açıklamıştı. Osmanlı adalet anlayışı da, adaleti, zulmün red edilmesi ve önlenmesi başka bir ifade ile adaletsizliğin olmadığı durum olarak değerlendirmiştir. XX. yüzyılda, adaleti, adaletsizliğin bulunmadığı durumların oluşturduğu şeklindeki değerlendirme girişimi, adalet sorununa insanoğlunun verdiği son cevabın, ilk cevabına büyük ölçüde benzediğini göstermektedir.

Uzakdoğu düşüncesinin ünlü filozofu Confucius "adalet kutup yıldızı gibi yerinde durur ve geri kalan herşey onun etrafında döner" derken daha çok doğal hukukçu bir özlemi yansıtmıştır. Ayni yaklaşım "Adaletsiz ülke güneşsiz dünyaya benzer" diyen Arap atasözünde de dikkati çekmektedir.

Pierre Calamanderi "Hiç kimse onu bulandırmadığı ve ihlal etmediği sürece hukuk, teneffüs ettiğimiz hava gibi görünmez ve tutulmaz bir şekilde etrafımızı kaplar. Hukuk ancak kaybettiğimizi anladığımız zaman değerinin farkına vardığımız sağlık gibi sezilmez bir şeydir" derken daha çok hukuksuzluğun olmadığı bir toplum hayatını göz önünde bulundurmuştur. Başka bir ifade ile pozitif hukukun önemini vurgulamıştır.

Adalet

Vehbi Hacıkadiroğlu

Adalet, bir yandan insanlarla insanlar, bir yandan da insanlarla toplum arasındaki ilişkilerin düzenli yürümesinde son derece önemli olduğundan bu konuda bir açıklama yapmaya girişmeden önce insanla toplum arasındaki yapısal bağlantı üzerinde biraz duracağız.

Aristoteles "insan politik bir hayvandır" derken insan için toplumsal yaşamın uygun olduğunu belirtmekten öte bir şey söylemek istemiş olamazdı. Bu yüzden çağdaş filozoflar insanın toplumsallığının doğası ve özellikleri üzerinde düşünmek gereğini duymuşlardır. Hobbes,Locke Rousseau'ya göre, insanlar toplumsal yaşama girmeden önce tek başlarına ve tam bir özgürlük içinde yaşıyorlardı. Ancak bu tam özgürlük her insanın başka insanları öldürme özgürlüğünü de içerdiğinden, sürekli öldürülme korkusu içinde bulunan bu insanlar özgürlüklerinden vazgeçip, koruyucu bir egemenin yönetiminde yaşamak üzere bir toplumsal sözleşme yapmak zorunda kalmışlardır.

Hegel bu görüşe karşı çıkmışsa da onun karşı çıkışının nedeni, toplumsal yaşama girmemiş insanların sözleşme kavramından habersiz olacakları düşüncesinden kaynaklanıyordu. Günümüzde de, toplumsal sözleşmelerin edimsel olarak yapıldıkları kabul etmeseler bile, öyle bir sözleşme yapılsaydı onun içine ne gibi koşullar konmasını uygun olacağı konusu üzerinde düşünen filozoflara rastlanmaktadır. Kısaca, bu filozoflardan hiç biri, henüz toplumsal yaşama girmemiş olan primatların özgür olmak şöyle dursun insan olup olamayacakları konusu üzerinde düşünme gereği bile duymamışlardır.

Oysa fiziksel olarak insan kılığını kazanmış olan bir primat tek başına yaşamakta iken kiminle konuşup, konuşmayı nasıl öğrenecekte, kendi deneyimlerini başka insanlara ve gelecek kuşaklara aktararak bilgi birikimine yardım edip kendisi de o birikimden yararlanarak insanlaşma olanağını bulacaktır. Tek başına yaşayan primatların özgürlüğü konusuna gelince, dış baskıların yokluğu anlamına gelen bu duruma 'özgürlük' adı verilirse bu ancak hayvan özgürlüğü. Dış etkilere salt refleksleriyle karşılık veren hayvan hiçbir davranışına kendisi karar vermiş değildir. İnsan, dış etkilere refleksleriyle karar vermekten kurtulup, nasıl davranacağına kendisi karar vermeye başladığı ölçüde özgür ve o ölçüde insan olur.

Ancak insan özgürlüğü konusundaki yanlış görüş bu hayvansal özgürlüğü dışlamakla sona ermiş değildir. Etikçilerin bilerek yada bilmeyerek dinlerden aldıkları bir 'istenç özgürlüğü' kavramı da vardır. Günah işleyenlerin cezalandırılacağını söyleyenlere karşı eylemcinin "ne yaptımsa tam güçlü tanrının bilgisi içinde ve onun istencine uygun olarak niçin cezalandırılacağım?" diyebilmesini önlemek için tanrının insanlara özgür istenç verdiği, bu bakımdan her insanın kendi eylemlerinden sorumlu olduğu söylenir.

Bu istenç özgürlüğünün nasıl bir özgürlük olduğunu anlamak olanaksızdır. Tanrının kendi yarattığı insana her türlü özelliği verebileceğine inanan dindar bir düşünür olan Locke bile "bir insanın istencinin özgür olup olmadığını sormak onun uykusunun çevik ya da erdeminin dört köşe olup olmadığını sormak kadar anlamsızdır." Diyerek böyle bir özgürlüğün anlamsız olduğunu belirtmiştir. Buna karşın Kant etiğini tümüyle istenç özgürlüğü üzerine kurmuştur.

Kant'a göre insan davranışlarında özgürdür ve bu özgürlüğün bilincindedir. Özgürlüğümüzün bilincinde oluşumuzu "bu bilinç olmasaydı içimizde ki sorumluluk duygusunu nasıl açıklardık?" diyerek kanıtladığını düşünen Kant içimizde bir sorumluluk duygusunun bulunduğunu kanıtlamaya gerek görmez. Ona göre bütün insanlar bu sorumluluk duygusunu ve bu yoldan da özgürlüğünün bilincindedir.

Kant'ın bu açıklamasının aynı olayı dinlerin açılama biçiminin de gerisinde kaldığını görmek zor değildir. Gerçekten eğer istenç özgürlüğünün bir anlamı olsaydı, tanrının insana böyle bir özellik verişinin anlaşılmayacak bir yanı bulunmazdı. Oysa tanrı inancından bağımsız bir etik kurmak isteyen düşünür böyle bir özelliği insanın nasıl kazandığını nasıl açıklayabilirdi?

Bütün bunlara karşın biz insanların belli durumlarda nasıl davranacağını içgüdülerinden bağımsız olarak kendilerinin karar verdiğini biliyoruz. İşte insan özgürlüğü budur. Bütün sorun insanın böyle bir özgürlüğü nasıl kazandığındadır. Gerçekte bu özgürlük insanın belli durumlarda nasıl davrandığında nasıl bir sonuç alacağın bilmesinden yada bildiğini sanmasından ileri gelir. Demek ki insan özgürlüğünü bilgisiyle kazanır ve her konuda bilgisi ne kadar genişse özgürlüğü de o kadar büyüktür. Bunun anlamı, gerek insanlaşmanın gerekse özgürlüğün, rastlantıların yardımıyla birlikte yaşamaya başlamış olan primatlar topluluğuna, kuşaklar boyunca işbirliği içinde yaşamanın sağladığı bilgi birikimidir.

Burada işbirliğinin yaşamsal bir önem taşıdığını unutulmaması gerekir. İnsanlar toplumsal yaşamdan değil de, bilinmeyen bir yoldan insanlık hatta bilgide kazanmış olsalar bile, işbirliği yapmadıkça bugün dünyada insanlığın başarısı olarak görülen yapıtlardan hiçbirini yapmazlar ve bu yapıtların sağladığı özgürlüklerden hiçbirini elde edemezlerdi. Her şey bir yana insanlar bilgi yoluyla elde ettikleri özgürlüğün hemen hepsini içinde yaşadıkları toplumu bilgisiyle elde ederler. Bunun anlamı özgürlüğümüzü de, insanlığımızı da,

insanca yaşam olanaklarımızı da toplumsal yaşama yani çevremizdeki insanlara borçlu olduğumuzdur. Çevremizdeki insanlar da, ünlü filozof Hobbes'un "insan insanın kurdudur" diye tanımladığı, bizim de bilgisizliğimiz yüzünden gerçekten öyle sandığımız kişilerdir.

Böylece insanlar arasındaki ilişkilere yepyeni bir açıdan bakmamız gerektiğini görüyoruz. Uzun insanlık tarihi boyunca bir yandan bilgisizlik bir yandan da yaşam koşullarının içimize yerleştirmiş olduğu saplantılar ve boş inançlar yüzünden, bizi sömürmek, en azından hakkımızı elimimizden almak için uğraşmalarının çok doğal olduğunu sandığımız o insanlar olmasaydı ne sömürülecek bir varlığımız ne de elimizden alınacak bir hakkımız olurdu.

Bu yeni bakış açısına göre her şeyimizi kendisine borçlu olduğumuz işbirliği kurumu davranışlarımızın değerini belirleyen bir kurum niteliği kazanmıştır. Toplumsal işbirliğinin verimi arttıkça toplumun ürettiği özgürlük ve insanlık tutarı da artacağından, verimi arttıran davranışlarımız iyi , verimi düşüren davranışlarımız kötü olacaktır. Toplumun üretimi de toplumu oluşturan insanlar arasında paylaşılacağından, toplum için iyi olan davranışlar hem başka insanlar hem de kendimiz için iyi, toplum için kötü olan davranışlarda hem başkaları hem de kendimiz için kötü demektir.

Değer konusu böylece saptadıktan sonra şimdi artık hukuktaki uygulamalar konusunu ele alabiliriz. Bir insanın cezalandırılabilmesi için onun, davranışlarından sorumlu olması, sorumlu olması için özgür olması özgür olması içinde yeterince bilgili olması gerektiğini saptamış olduk. Bu koşulların gerçekleşmesi durumunda kötü davranışta bulunan kimseleri toplumun cezalandırmasını da uygun olacağı kabul edilebilir.

Ancak bir insanın adaletli olarak cezalandırılabilmesi için onun davranışlarından sorumlu olması , sorumlu olması için özgür olması, özgür olması içinde bilgili olması gerektiğini saptamış durumdayız. Buradaki bilgi insanın, özgürlüğünü de, insanlığını da, insan gibi yaşama olanaklarını da toplumsal işbirliğine borçlu olduğunun, kötü davrandığında bu işbirliğinin verimini düşünerek toplumla birlikte çevresindeki insanlara ve kendisine de zarar vermiş olacağının bilgisidir.

Günümüz toplumlarının en gelişmişlerinde bile bu bilgilere ulaşmış olanların sayısının hiçte yüksek olmadığı bir gerçektir. Bu yüzden cezalar birtakım yasalarla belirlenmektedir. Böylece insanlara nasıl davranılırsa nasıl bir sonuç alınacağının bilgisi yerine, nasıl davranılırsa nasıl bir ceza alacağının bilgisi verilmektedir.

Öte yandan yasa koyucular, yasaları bilmedikleri için suç işlemiş sayılmayacaklarını öne süren ve böyle haklı yada haksız olarak cezadan kurtulmak isteyeceklere karşı yasaları bilmemenin cezayı önlemeyeceğini belirtmeyi de unutmamışlardır. Böylece bilgi durumuyla ilgili olarak suç ve ceza konusunun içinden çıkılmaz bir duruma dönüştüğünü görüyoruz. Ancak bilgi konusunu ayrıntılı olarak ele almadan önce yasalar konusu üzerinde biraz daha durmak gerekiyor. Suçlara karşı ceza tehdidinin insanları hayvan yerine koymak olduğunu öne süren düşünürler vardır. Hayvanlar ceza tehdidiyle değil, doğruca cezalandırmalarla terbiye edildiğinden ceza tehdidinin insanı hayvan yerine koyduğu doğru sayılmaz. Ancak ceza tehdidi altında nasıl davranacaklarına kendileri karar verme özgürlüğünü yitiren insanların yitirdikleri özgürlük oranında insanlıklarının da bir ölçüde yaralanmış olduğunu kabul etmek zorundayız.

Bir toplumu oluşturan bireyler, her şeylerini topluma borçlu olduklarını bilmiyorlarsa bu bilgisizlik,, toplumun onlara yeterli bilgiyi vermemiş olmasından kaynaklanır. Bu durumda, bilgisizlik yüzünden sorumlu sayılmayacak insanları cezalandıran toplum bunu, kendi kusurunu görmezden gelerek, hatta bir bakıma kendi kusurunu örtmek için yapmış olmuyor mu?

Yasaların bilinmemesi ile ilgili olarak toplumun başka bir kusuru göze çarpıyor. Gerçekte insanların yasa maddelerini teker teker ezberlemeden de bilme olanağı vardır. Ancak bunun için bu yasaların sağladığı toplumsal düzenin, herkesin kolayca benimseyeceği türden yani adaletli bir düzen olması gerekir. Buna göre düşündüğümüzde, günümüzün en gelişmiş toplumlarındaki kurulu düzenlerin bile herkesin kolayca kabul edeceği türden adaletli düzenler olduğu söylenebilir mi? Sözgelişi çocuklarına onların insanlık ve özgürlüklerini sağlayan bilgiler verebilen bir toplum bulunsa bile bu toplumun belli bir yaşa gelinceye dek her çocuğa eşit koşullar altında aynı öğretimi vermenin yollarını bulabildiği de düşünülebilir mi?

İnsanların yasalara göre davranabilmeleri söz konusu olduğunda, eğitim gördükleri sırada karşılaştıkları olumsuzluklar dışında bir de, onlara öğretilenle yaşamda karşılaştıkları arasındaki uyuşmazlık sorunu vardır. Ailesini zor geçindiren bir işçinin çocuğuna "çok çalışır ve dürüstlükten ayrılmazsa yaşamda başarıya ulaşacağı" öğretilmeye çalışıldığını düşünelim. Bu çocuğa sabahtan akşama dek en zor koşullar altında çalışan babasının çalışkan ve dürüst olmadığı için yaşamda başarısız olduğu söylenmiş oluyor. Böyle bir çocuğun, içinde yaşadığı toplumsal düzenin doğal bir düzen olduğunu kabul edip o toplumda geçerli olan yasaları içine sindirebilmesi olanağı var mıdır?

Demek ki suçlulara verilecek cezaların adaletli olması için bir takım koşullar gerekiyor. Önce çocuklar her şeylerini topluma borçlu olduklarını ve toplum için zararlı olan bir davranışın o toplumun bireylerinin her biri için yani kendisi içinde zararlı olduğunun bilincinde olarak yetiştirilecektir. Ayrıca toplumsal düzende böyle yetişmiş insanların doğallığını kabul edeceği türden bir düzen olacaktır.

Ancak, insanların adaletli olması için gerekli olan koşulların sağlandığı bir toplumda, bir takım hasta kimseler dışında suç işleyen bulunabileceği çok kuşkuludur. Hastalarsa cezalandırılarak değil tedavi edilerek şifa bulur. Bu da cezaların gerekli olduğu zaman ada-

letsiz, adaletli olduğu zamanda gereksiz olduğu anlamına gelir. Salt bilgi yetersizliği yüzünden bilinmeyen çağlardan beri süregelen bu çelişkili suç ve ceza sisteminin, insanlığın bilgisinin yeterince artması sonunda ortadan kalkabileceği düşünülebilir. Öyle görünüyor ki suçlarda cezalarda, insanlığın gelişmesine koşut olarak gittikçe hafifleyecek ve önce cezaların, ardından da suçların tarihe karıştığı günler gelecektir. Gerçek adalet, adalete gerek kalmadığı zaman sağlanmış olacaktır.

Adalet Kavramının İçeriği ve Mutlaklık ve Değişmezliği

Hüseyin Hatemi(*)

1- Adalet Kavramı ilk bakışta normlar alanını ve dolayısı ile davranış felsefesini ilgilendirir. Fakat bu alanın bütün normları gibi sağlam bir temele dayandırılmalıdır. Oysa hukuk felsefesi alanında düşünürlerin bir çoğu Adalet normunun gerçek yargılarına değil sadece uzlaşımlar alanına dayanan bir norm olduğu, şu halde Adalet Kavramının içeriğinin aslında boş olup değişen çağ ve yörelerde uzlaşımlara göre doldurulduğu görüşünü savunurlar. Kanaatimce bu görüş Hukuk Devleti ve İnsan Hakları öğretileri açısından son derece sakıncalı ve aynı zamanda akli apaçıklıklar açısından da yanlış sayılması gereken bir görüştür. Niçin?

2- Çünkü estetik yargıları ile değer normlarını, diğer bir deyişle ahlak normlarını karıştırmamak gerekir. Estetik yargıları alanında dahi ortak asgari ilkeler bulunmak gerekirken ahlak yargıları alanında değişkenliğin ve göreceliğin hakim olduğunu ileri sürmek tutarlı bir muhakemeye dayanamaz. Niçin?

3- Çünkü felsefe alanında varlık sorunu ilk sorundur. Bu sorun da ayrıntılı bilgi felsefesi konularına başvurmayı gerektirmeksizin doğrudan doğruya akli bir apaçıklık ile başlar Bu akli apaçıklık varlık ilkesidir. Varlık karşısında mutlak bir yokluk mevcut olamaz. Mutlak varlık ilkedir.

4- Bu mutlak varlıktan yine sezgi ve duygu yolu ile ve iç tecrübelerimizle varlığından şüphe etmediğimiz sevgiden başka, sevgi ile çelişen bir değer yargısı kaynaklanamaz. Mutlak varlık aynı zamanda mutlak sevgidir. Bu mutlak sevgiden insanlar arasında ve insanlar ile diğer canlıların ve çevrenin ilişkisi alanında Adalet normu ilk kaynaklanan normdur. Sevgiden ahlak alanına Adalet normu somutlaşarak geçilmiş olur. Bu temel normun uzlaşımlara dayanmasına, insanların uydurduğu ve içeriğini doldurduğu bir kavram olmasına, veya mutlak varlık tarafından içi boş bir kavram olarak belirlenmiş olmasına imkan yoktur.

5- Adaletin iki boyutu vardır. İlk boyutu istisnasız ve potansiyel boyut olan eşitlik Adaletidir. Eşitlik Adaleti İnsan Hakları açısından ve dolayısı ile insanlık değeri açısından dil, din, cins, ırk gibi ve bunların dışında hiçbir gerekçe ile ayırımcılık yapılmamasını gerektirir. (Anayasada da yer alan istisnasız eşitlik ilkesi)

(*) Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim üyesi

İkinci boyutu da kinetik boyutudur. Somut olay Adaleti de diyebiliriz. Her somut olayda herkese somut olayın özelliğine göre: Emeğinin karşılığını, suçunun cezasını, liyakatinin uygun olduğu görevi verebilme adaletidir.

6- Bu boyutlara da dayanan iki adalet ilkesine ve bunun üst kavramı olan genel Adalet İlkesine karşı ileri sürülen bütün çıkarcı, pragmatist maskesi altında oportünist veya rölativist görüşlerin mesnedi olmadığı gibi aynı zamanda Evrensel Hukuk alanında İnsan Hakları ve Hukuk Devleti öğretilerinin yerleşmesine engel olan zararlı görüşlerdir. Hukuk Felsefecilerinin bu alanda ve bu noktada bir uzlaşıma varmaları temenni edilir.

7- Ulpianus, "Iustittia est constans et perpetua voluntas lus suum cuique tribuendi" ibaresi ile "Adalet"i tanımlar: Adalet, herkese hakkını verme konusunda müstükar ve kesintisiz bir iradedir.

Herkese hakkını, istihkakını verme; "Equité" (Hakkaniyet, Hak ve Nasfet)ye riayet etme demektir ki, işte bunu insan toplumlarında gerçekleştirebilme, asıl güç olandır. "İnsanlık Onuru"ndaki eşitlik ilkesini herkes kâğıt üzerinde ve nazarî olarak kabul edebilir. Ne var ki iş somut olay adaletinin sağlanmasına gelince, "potansiyel" eşitlik ilksinde uzlaşabilen insanların, hele kendi çıkarları söz konusu olduğunda, Equité'ye, Hakkaniyet'e uygun davranmadığını görürüz. Hele "sandık başında oy eşitliği"ni yapabilecekleri fedakârlığın son haddi olarak kabul eden kimseler, iş "herkese insanlık onuruna yaraşan bir hayat seviyesi sağlama" sorununa gelince, çağdaş Devlet'in ve toplumun böyle bir ödevi olmadığını, "sosyal adalet" kavramının adalet ve Hukuk Devleti'nin özünü bozduğunu, hatta sosyal adalet düşüncesinin "totalitarizmin Troya atı, yarıdînî bir bâtıl itikat, bir hurafe" olduğunu ileri sürebilirler. Bu, son derece yanlış ve tehlikeli bir "liberalizm" anlayışıdır. Bu yönde gidilirse, DDR'in ortadan kalkması ile Federal Alman Cumhuriyeti vatandaşı olan kimselerin "biz Adalet istiyorduk, Hukuk Devleti bulduk" şeklinde ifade ettikleri hayal kırıklığı kaçınılmaz olur. Aslında "Adaletsiz Hukuk Devleti" olamaz, Hukuk Devleti; Adalet Devleti demektir. Hukuk Devleti (Rechtsstaat) terimi Alman Hukuk Çevresinde doğmuştur ve buradaki "Recht", hukuktan çok, bizim "Hak ve nasfet" (Recht und Billigkeit) teriminin başında olan anlamı ile "Hak= Hakkaniyet" anlamındadır.

8- Adalet, Ahlâk ve Hukuk Felsefesi'nin sevgiden kaynaklanan ilk değeri ve ölçütüdür. Sevgi temeli ile bağı kesilirse anlamını yitirir ve doğru anlamı ile gerçekleşmesi mümkün olmaz. Bunun içindir ki DDR'den BRD vatandaşlığına intikal eden kimseler, önce de "adalet"den ve ayrıca "Hukuk Devleti"nden de yoksun olduklarını "adalet arıyorduk, Hukuk Devleti bulduk" şeklinde ifade etmekte idiler. Adaleti bulmadan Hukuk Devleti'ni bulmaya da imkân olmadığına göre, "Hukuk Devleti bulduk" demelerinin anlamı, "Adaletin sosyal boyutunu elde edemesek, bulamasak dahî hiç değilse klâsik anlamda insan haklarını bulduk" demektir.

9- Ancak; "Klâsik insan hakları" ve "sosyal haklar" ayırımı başlıbaşına bir aldatmacadır. "Adaleti arıyorduk, adaleti ve adalet devletini bulduk" diyebilmek için, sosyal boyutu ile de adaleti bulmuş olmak gerekir.

10- Bu adalet kavramı izafî (relatif, görece) değildir. Hukuk Devleti anlayışı relatif bir temele oturtulamaz. Adalet "izafî" olursa Hukuk Devleti de izafî olur. Kavramları "izafî" olan Hukuk Felsefesi'nin de bir boş vakit eğlencesi olarak bile anlamı kalmaz.

11- Adalet doğru anlamında ayrılırsa, çok yanlış adalet anlayışları, bir "hikmet" vecizesi imiş gibi, "fiat lustitia, pereat mundus" gibi "absurde" söylemlere yol açar. (Adalet gerçekleşsin, Dünya'nın yıkılması pahasına da olsa!) Oysa bu söz, gerçek anlamda "adalet" için değil ancak yanlış anlamda, dolayısı ile zulmüm bir türü için kullanılan "Adalet" terimi söz konusu olduğunda geçerli olabilir. Yoksa Dünya adaletin gerçekleşmesi ile değil, gerçekleşmemesi ile yıkılır.

12- Tabiî Hukuk'un temel kavramı ve değeri olan adalet de Tabiî Hukuk'un tüm değerleri gibi değişmez ve evrenseldir. Ayrı ayrı İslam, Hristiyan ve Müslüman vs. Tabiî Hukuk türleri yoktur. İslâm Hukuk Felsefesi açısından, 31 Ağustos- 6 Eylül 1996 Tarihleri arasında Didim'de düzenlenen "Uluslararası Müslüman Hukukçular Konferansı"nda "Adalet kavramının Mutlaklığı e Rölativizmin kabul edilemezliği" konusunda bir Tebliğ sunmuştum. Bu Tebliğ, İstanbul Hukuk Dergisi, Yıl1, Sayı:2, 2002 de yayımlandı. Konu ile ilgilenenler için bu Tebliğ'e atıf yapmakla yetiniyorum. Aşağıda, bu ikinci Tebliğ'de yararlandığım bazı kaynaklar da anılmaktadır:

Kaynakça

1) Felix Senn, De la Justice et du Droit, Paris 1927

2) Arthur Kaufmann, Rechtsphilosophie, 2. Auflage, München 1997

3) Bernd Reüthers, Das Ungerechte an der Gerechtgkeit, Zürich 1991 (Müsbet anlamda yararlanılmamıştır)

4) Ist der Rechtsstaat auch ein Gerechtigkeitsstaat? Helbing&Lichtenhann, Basel-Genf-München 2000

5) Salzburger Hochschulwochen, 2000 Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2000

* Özellikle bu son kaynak, Salzburg Üniversiteler Haftası'nın temel konusu olarak "Adalet" konusunun ele alındığını göstermektedir. (2000) yılında, "üçüncü milenyum" başlarken "Adalet" kavramına tekrar yoğun ilgi duyulması özellikle dikkate değer. Bu sebeple, Muğla Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı mensuplarının girişimi ile düzenlenen bu sempozyum dolayısı ile, bütün emeği geçenlere ve katkısı olanlara –emekliliğe çok yaklaşmış bir Hukuk öğretim üyesi olarak- içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Levinas'ta Adalet Kavramı

Zeynep Direk[*]

Özgürlüğün radikal bir biçimde sorgulanması Levinas'ın felsefesinin en dikkate değer görünümlerinden birisidir. Bu sorgulama, yalnızca Levinas'ın olgunluk dönemi eserlerinde adalet ile özgürlük arasında bir karşıtlık biçiminde ortaya çıkıyor olsa da, düşünürün 1930'larda verdiği ilk felsefe metinlerinde de oldukça açıktır. Bilindiği gibi, özgürlük Kant'tan itibaren felsefi bir sorun olarak ortaya çıkar ve Alman İdealizminde merkezi bir konuma gelir. Kant özgürlüğü bir töze ait bir sıfat olarak düşünülmekten çıkarmış, kendiliğinden nedenselliğin mekanik nedenselliklе teolojik çerçevenin dışında uzlaşabileceği bir sistem kurmuş ancak bu sistem yine de bir özne metafiziğinin sınırları içinde kalmıştır. Alman idealizmi özgürlüğün sistem içindeki yerini ısrarlı bir biçimde sorgulayacaktır. Jean-Luc Nancy Özgürlük Deneyimi adlı eserinde, Alman idealizminden beri felsefi özgürlük mefhumuyla hukuki, politik özgürlük mefhumu arasındaki uçurumun gittikçe açıldığı bir çağda yaşadığımızı söyler.[1] Günümüzde hem özgürlük düşüncesi felsefi bir sorun olarak geri çekilmeye devam etmekte, hem de sol ve sağ siyasi söylemlerin yerini insan hakları söylemi büyük ölçüde almış bulunmaktadır. Belki de, özgürlük deneyimini metafiziğin sınırında, kökten bir biçimde düşünmeye girişmeden özgürlük sorusuna bir yanıt beklemek boşunadır. Nancy bizi Heidegger'e dönmeye teşvik etmektedir, zira özgürlüğü modern özne metafiziğinin sınırları dışında, varoluşun olmanın kendisiyle ilişkisi olarak düşünmeyi öneren düşünür odur. İnsanın ne özü varoluşundan ne de varoluşu özünden önce gelir: Nancy, 'Dasein'ın özü onun varoluşunda yatar'[2] diyen Varlık ve Zaman'ın Heidegger'inin diliyle konuşarak —bizi öz ile varoluş arasındaki özdeşliği kiyazmatik bir farklılık, kesişimin yarattığı bir farklılık aracılığıyla düşünmeye davet ediyor. Özgür olmanın anlamı kendisini bu farktan yola çıkarak düşünen düşünceye açacaktır, zira özgürlük varoluşta bir farktır --ki olmanın kendisi bu farktan itibaren dile gelecektir. Düşünmenin görevini bugün özgürlüğün nasıl yeniden belirleyebileceğini araştırırken Nancy'nin Heidegger'e dönmesi şaşırtıcı değildir, çünkü Heidegger için özgürlük varlık düşüncesi çerçevesinde belki de en önemli felsefi sorundur.

* Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü

(1) Jean Luc Nancy, L'expérience de la liberté (Galilée: 1988), s.13.

(2) "Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz.".

Levinas'ın düşüncesinin en kışkırtıcı, özgün ve ayrıksı taraflarından birisi özgürlüğü en önemli felsefi sorun olarak görmeyi reddetmesidir. Filozofun "özgürlük" kavramıyla polemiği, onun oldukça erken bir tarihte, 1934 yılında henüz yirmili yaşlarının sonlarındayken yazdığı "Hitlerizmin Felsefesi Üstüne Birkaç Düşünce" adlı yazısında başlar.[3] İkinci Dünya Savaşı'nın arifesinde kaleme alınmış olan bu metinde Levinas Avrupa felsefesi ile kültürü arasındaki ilişki üstüne eleştirel bir biçimde düşünmektedir. Hiç değilse bu noktada, felsefe ile kültür arasındaki ilişki Levinas'a oldukça açık görünmektedir: Felsefe, kültürel mirasın bir ifadesidir. Levinas'ın özgürlük sorusuyla polemiği, işte bu temelde, Avrupa kültürüne dayalı felsefeyle bir polemiğe dönüşür. Felsefe ile kültür arasında kurduğu ilişki Levinas'ın neden ve nasıl "hitlerizmin felsefesi"nden bahsedebildiğini açıklar. Bugün bu ifadenin kulağımızı tırmalamasının sebebi felsefenin kültürle ilişkisini düşünme refleksimizin yeterince gelişmemiş olmasıdır. Hitlercilik ve Yahudi düşmanlığı Levinas'ın 1930'larda içinde yaşadığı Avrupa kültürünü yoğun bir biçimde belirlemektedir. Levinas ırkçılığa maruz kalma tecrübesinin anlamını fenomenolojik olarak açıklayabilmek için Hitlerci kültür Avrupa kültürüne nasıl bağlanır; Avrupa felsefesinin özgürlük düşüncesi nasıl hitlerizmin felsefesine yol açmıştır gibi soruları yanıtlamak zorunda hissetmiştir kendisini.

"Avrupa uygarlığı insanın yazgısını özgürlük tini olarak kavramakta"dır; "Avrupa felsefesinde insan özgürlüğe yazgılı"dır.[4] Levinas, Avrupa felsefesinin özgürlük tinini "eyleme kışkırtan dünya ve olanaklar karşısında, insanın mutlak özgürlük hissi" olarak tanımlar.[5] Bu his, insanın "temel sınırlandırma" olan tarih karşısında kendisini ebediyen yenileyebileceğini ilan ettiği için özü itibarıyla Hıristiyandır. Hıristiyanlığın affı, telâfisi olmayan geçmişi ortadan kaldırarak, kişinin sürece hep yeniden başlayabileceği hakiki bir özgürlük alanını açar. Böylece, Yunan trajedilerinin sözünü ettiği, insanın zamanın geriye çevrilemezliği karşısındaki iktidarsızlığı anlamını kaybeder. Eğer kişi, özgürce yaptığı seçimleri değiştirme, kendini yeniden seçme, özgürlüğünü yeniden fethetme imkanına sahipse, hiçbir bağlanma onun özgürlüğünü nihai olarak belirleyemez

Levinas 'siyasi' haklar söyleminin felsefi özgürlük mefhumunun Avrupa kültürüne ait olduğu derinliğe ulaşmadığını vurgular. Başka bir deyişle, özgürlük tinine dayalı felsefi özgürlük mefhumunu siyasi bir söylem olan haklar söylemi tüketmemektedir. Modern Avrupa felsefesinin özgürlük mefhumu, somut dünyayı akla tabi hale ge-

(3) Emmanuel Levinas, Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme (Editions de Payot & Rivages: 1997). Emmanuel Levinas, "Hitlerizmin Felsesi Üstüne Birkaç Düşünce", Sonsuza Tanıklık, çeviren Zeynep Direk, Metis 2003, ss., 41-49 (Göndermeler Türkçe baskıya yapılmaktadır).

(4) Felsefi terminolojinin kültürel bir özgürlük kavrayışını anlatmak için kullanıldığı, kültürel bir görüşün felsefi özgürlük mefhumu olarak sunulduğu çevrilmeye okuyucunun dikkatini çekerim.

(5) A.g.e., s.42.

tiren idealist bir eğilim, siyasi özgürlük mefhumu ise akla dayanarak tarihsel belirlenimi reddeden bir liberalizmin işaretini taşır. Her iki mefhumun da dayandığı akıl Levinas'a göre Hıristiyanlığa ait bir hisle beslenir. Marksizm, Avrupa uygarlığının, Hıristiyan bir izleği sürdüren felsefi ve siyasi özgürlük mefhumlarına, insanın dünyada "saf akıl", "saf özgürlük" olarak değil, bir takım olanaklar içinde, somut ihtiyaçlara maruz kalarak yaşayan bir varolan olduğunu ve bu maddi, toplumsal varoluşun bilinci belirlediğini öne sürerek karşı çıkmıştır.[6] Levinas'ın çözümlemesine göre "marksizm Avrupa kültürünün karşısında bulunur veya en azından, onun gelişiminin uyumlu eğrisini bozar."[7] Levinas marksizmi yeterince radikal olmadığı için eleştirir. Marksizm olgusallığı insanın kendi varlığına çakılı olduğu gerçeği itibarıyla düşünmekte başarısız kalmıştır. O da, insana, içinde bulunduğu durumun özüne yabancı olduğunun bilincine varmak suretiyle o durumdan kurtulma şansını tanımıştır. İşte bu sebeble yeterince radikal değildir. 1935'lerin Fransa'sında Yahudi veya 2000'lerin Avrupa'sında veya Amerika'sında Siyah veya dünyanın herhangi bir yerinde bir eşcinsel olarak görülmekteyimdir. Bu kimliklerin hiçbiri özümün bir parçası olmadığı halde, onların vücuda gelmesi olarak görüldüğüm sürece hiçbir bilincine varma beni bu durumda kendime çakılı olmaktan kurtaramaz. Bu durum, giydiğim elbisenin rengi gibi bana dışardan eklenmez, varlığımın temelini oluşturur, başkasının bakışı altında deneyimlediğim bedenimden kaçmam, kurtulmam imkansızdır. Bu her durumda herkes için geçerli olan bir önerme değildir—diğerleri arasında radikal bir biçimde farklı görülmenin bedensel deneyimini yaşamış olanlar burada mevzubahis olan şeyi daha iyi anlayacaklardır. Irkçılık, Levinas'a göre, hem Hıristiyanlığın hem de Avrupa'lı felsefi ve siyasi özgürlük mefhumunun görmezden geldiği bir gerçeğe dayanır: beden ben'e katılır; benden ayrılmaz. Kendi bedeninden kaçamamanın, kendi varlığına zincirlenmiş olmanın bilinci, Levinas'ın felsefi kariyeri boyunca aşkınlık imkanını kendisinden yola çıkarak düşüneceği şeydir. Levinas'ın sözünü ettiği beden, elbette biyolojik beden değil, başkasının bakışı altında ırklı, cinsiyetli vs., olarak tecrübe edilen, kültürel anlamlarla yüklü bedendir. Sorun, Platon'da ya da Hıristiyanlıkta olduğu gibi, özünde maddeden bağımsız olan ruhun maddi, fiziki varoluşta hapsolmuş olmasından kaynaklanmaz. Maddi, fiziki, biyolojik bedenin toplumsal, tarihsel ve kültürel olandan bağımsız varolmasının sözkonusu olmadığını, bedenin tinsel olanla ilişkisinin hem tinselliği hem de bedenselliği kurucu bir rol oynadığını Avrupa felsefesinin görmezden gelmesidir. Hitlerizmin felsefesi bu açıktan doğmuştur ve ifadesi olduğu kültüre karşı en etkili

(6) A.g.e., s.44.

(7) Elbette, Levinas'ın Marx okuması 1844 Elyazmaları'na başvurularak, Marx'ın kullandığı özgürlük mefhumunun Avrupa felsefesi geleneği içinde konumlandırılabileceğini göstermek suretiyle sorgulanabilir. Buna rağmen, marksizm hakkında yaptığı saptamaya bütünüyle katılmamak zor gibi görünüyor. A.g.e., s.45.

mücadele, aklın evrenselliği içinde farkların eriyeceği umuduna sığınarak yapılamaz. Böyle bir strateji Sartre'ın Varlık ve Hiçlik'te "kendi kendini aldatma" (la conscience mauvaise) dediği şey olur, zira olgusallığı yeterince ciddiye almanın reddidir.[8] Levinas'a göre doğru strateji, başkasının bakışı altında kendimi ırklılaşmış ya da şu veya bu açıdan farklı olarak tecrübe edişime geri dönmek ve bu noktadan düşünmeye başlamaktır.

Levinas'ın Kaçış Üstüne'deki "aşkınlık" (transcendance) arayışı, ben'in çakılı olduğu varlıktan çıkma arayışıdır.[9] Aşkınlık, ben'in çakılı olduğu varlıktan yola çıkan, varacağı yer önceden belli olmayan bir harekettir. Levinas'ın arzuladığı şey bu hareketle varlığımı terkederek tamamen geride bırakmam değildir, çünkü varlığımı bütünüyle terketmem ben'in kaybı, olgusallığın reddi olacaktır. Aşkınlık hareketinde varlığımın dışına doğru bir adım atmaktayımdır ancak diğer ayağım hala varlıkta kalır. Başka bir deyişle, hem kendimimdir hem de kendimden başka olurum. Bu aşkınlık talebi, onu kendilik (ipséité) değil de özdeşlik (identité) açısından yorumladığımızda çelişkili görünecektir. Kendilik itibarıyla ele alınan bir öznelik mefhumu, kimlik itibarıyla düşünülen bir öznelik mefhumunun tüketemediği özneliğimi anlatır tam olarak. Varlığımla özdeşliğimin, çakıştığım bir kimliğin tüketemediği kendilik manasında özneliğim, kendi kendimle çakışmamamdan üreyen, hakimi olamadığım başkalığımdır. Aşkınlık hareketinde hem kendimi olgusallığımda bulurum hem de kendimden başka hale gelerek olgusallığımdan zaten çoktan çıkmış, onu aşmış olurum. Levinas'ın istediği şey ben'in hem olgusallığı içinde ben olarak kaldığı hem de kendisinden çıkarak başka haline geldiği bir aşkınlıktır.

Burada biçimsel yapısından söz ettiğimiz aşkınlık talebi, 1947'de Zaman ve Başka'da dişi ile erotik ilişkinin bir uzantısı ya da getirisi olan babalık deneyiminde, hem ben hem de başkası olan evladımla (oğul) ilişkide, 1961'de Bütünlük ve Sonsuz'da[10] ise Başkası'yla etik ilişkide somutlaşır. Levinas sonraki eserlerinde gözünü bu aşkınlık talebinin gerçekleştiği tecrübelere çevirecektir.[11] Bütünlük ve Sonsuz'un

(8) See Jean Paul Sartre, L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique (Gallimard: 1943), ss.81-106.

(9) Emmanuel Levinas, De l'évasion, (Fata Morgana: 1982), s.40.

(10) Emmanuel Levinas, Totalité et infini: essai sur l'extériorité, Kluwer Academic.

(11) Robert Bernasconi 2003 Temmuz'unda Collegium Phaenomenologicum Perugia, İtalya'da Levinas üstüne verdiği üç ders boyunca, 1935'te Kaçış Üstüne'de dile getirilmiş olan aşkınlık talebinin yukarda andığım biçimsel yapısının fenomenolojik olarak Zaman ve Başka'da babalık tecrübesinde, Bütünlük ve Sonsuz'da yüzün deneyiminde somutlaştığını göstermektedir. Levinas aşkınlığın babalık tecrübesindeki somutlaşmasından sonradan vazgeçip, bunun yerine Başkasıyla yüzyüze karşılaşma tecrübesini geçirmiştir. Neden aşkınlığın hareketi Levinas'a göre 1950'lerin sonundan itibaren evladımla ilişkide değil de başkasıyla ilişkide somutlaşmaktadır? Robert Bernasconi bu soruyu şöyle yanıtlıyor: Oğlumla veya kardeşimle aramdaki kanbağı onlarla özdeşleşme riskini arttırır, başkası olan komşum sahip olmadığım bir yükseklik boyutu ile benden mutlak bir biçimde ayrıdır—dolayısıyla onunla ilişki varlığın hem aynı hem de başka olduğu bir durumu fenomenolojik olarak açımlar. Bu bağlamda şunu da vurgulayalım: Levinas'ta başkasıyla yüz-yüze ilişki tecrübesini tartışmak Levinas'ı anlamak açısından önemlidir—ama tek başına, bu felsefede neyin felsefi olduğu konusunda ve bu düşüncenin nereden geldiği nereye gittiği hakkında bir şey söylemez bize.

tiren idealist bir eğilim, siyasi özgürlük mefhumu ise akla dayanarak tarihsel belirlenimi reddeden bir liberalizmin işaretini taşır. Her iki mefhumun da dayandığı akıl Levinas'a göre Hıristiyanlığa ait bir hisle beslenir. Marksizm, Avrupa uygarlığının, Hıristiyan bir izleği sürdüren felsefi ve siyasi özgürlük mefhumlarına, insanın dünyada "saf akıl", "saf özgürlük" olarak değil, bir takım olanaklar içinde, somut ihtiyaçlara maruz kalarak yaşayan bir varolan olduğunu ve bu maddi, toplumsal varoluşun bilinci belirlediğini öne sürerek karşı çıkmıştır.[6] Levinas'ın çözümlemesine göre "marksizm Avrupa kültürünün karşısında bulunur veya en azından, onun gelişiminin uyumlu eğrisini bozar."[7] Levinas marksizmi yeterince radikal olmadığı için eleştirir. Marksizm olgusallığı insanın kendi varlığına çakılı olduğu gerçeği itibarıyla düşünmekte başarısız kalmıştır. O da, insana, içinde bulunduğu durumun özüne yabancı olduğunun bilincine varmak suretiyle o durumdan kurtulma şansını tanımıştır. İşte bu sebeble yeterince radikal değildir. 1935'lerin Fransa'sında Yahudi veya 2000'lerin Avrupa'sında veya Amerika'sında Siyah veya dünyanın herhangi bir yerinde bir eşcinsel olarak görülmekteyimdir. Bu kimliklerin hiçbiri özümün bir parçası olmadığı halde, onların vücuda gelmesi olarak görüldüğüm sürece hiçbir bilincine varma beni bu durumda kendime çakılı olmaktan kurtaramaz. Bu durum, giydiğim elbisenin rengi gibi bana dışardan eklenmez, varlığımın temelini oluşturur, başkasının bakışı altında deneyimlediğim bedenimden kaçmam, kurtulmam imkansızdır. Bu her durumda herkes için geçerli olan bir önerme değildir—diğerleri arasında radikal bir biçimde farklı görülmenin bedensel deneyimini yaşamış olanlar burada mevzubahis olan şeyi daha iyi anlayacaklardır. Irkçılık, Levinas'a göre, hem Hıristiyanlığın hem de Avrupa'lı felsefi ve siyasi özgürlük mefhumunun görmezden geldiği bir gerçeğe dayanır: beden ben'e katılır; benden ayrılmaz. Kendi bedeninden kaçamamanın, kendi varlığına zincirlenmiş olmanın bilinci, Levinas'ın felsefi kariyeri boyunca aşkınlık imkanını kendisinden yola çıkarak düşüneceği şeydir. Levinas'ın sözünü ettiği beden, elbette biyolojik beden değil, başkasının bakışı altında ırklı, cinsiyetli vs., olarak tecrübe edilen, kültürel anlamlarla yüklü bedendir. Sorun, Platon'da ya da Hıristiyanlıkta olduğu gibi, özünde maddeden bağımsız olan ruhun maddi, fiziki varoluşta hapsolmuş olmasından kaynaklanmaz. Maddi, fiziki, biyolojik bedenin toplumsal, tarihsel ve kültürel olandan bağımsız varolmasının sözkonusu olmadığını, bedenin tinsel olanla ilişkisinin hem tinselliği hem de bedenselliği kurucu bir rol oynadığını Avrupa felsefesinin görmezden gelmesidir. Hitlerizmin felsefesi bu açıktan doğmuştur ve ifadesi olduğu kültüre karşı en etkili

(6) A.g.e., s.44.

(7) Elbette, Levinas'ın Marx okuması 1844 Elyazmaları'na başvurularak, Marx'ın kullandığı özgürlük mefhumunun Avrupa felsefesi geleneği içinde konumlandırılabileceğini göstermek suretiyle sorgulanabilir. Buna rağmen, marksizm hakkında yaptığı saptamaya bütünüyle katılmamak zor gibi görünüyor. A.g.e., s.45.

mücadele, aklın evrenselliği içinde farkların eriyeceği umuduna sığınarak yapılamaz. Böyle bir strateji Sartre'ın Varlık ve Hiçlik'te "kendi kendini aldatma" (la conscience mauvaise) dediği şey olur, zira olgusallığı yeterince ciddiye almanın reddidir.[8] Levinas'a göre doğru strateji, başkasının bakışı altında kendimi ırklılaşmış ya da şu veya bu açıdan farklı olarak tecrübe edişime geri dönmek ve bu noktadan düşünmeye başlamaktır.

Levinas'ın Kaçış Üstüne'deki "aşkınlık" (transcendance) arayışı, ben'in çakılı olduğu varlıktan çıkma arayışıdır.[9] Aşkınlık, ben'in çakılı olduğu varlıktan yola çıkan, varacağı yer önceden belli olmayan bir harekettir. Levinas'ın arzuladığı şey bu hareketle varlığımı terkederek tamamen geride bırakmam değildir, çünkü varlığımı bütünüyle terketmem ben'in kaybı, olgusallığın reddi olacaktır. Aşkınlık hareketinde varlığımın dışına doğru bir adım atmaktayımdır ancak diğer ayağım hala varlıkta kalır. Başka bir deyişle, hem kendimimdir hem de kendimden başka olurum. Bu aşkınlık talebi, onu kendilik (ipséité) değil de özdeşlik (identité) açısından yorumladığımızda çelişkili görünecektir. Kendilik itibarıyla ele alınan bir öznelik mefhumu, kimlik itibarıyla düşünülen bir öznelik mefhumunun tüketemediği özneliğimi anlatır tam olarak. Varlığımla özdeşliğimin, çakıştığım bir kimliğin tüketemediği kendilik manasında özneliğim, kendi kendimle çakışmamamdan üreyen, hakimi olamadığım başkalığımdır. Aşkınlık hareketinde hem kendimi olgusallığımda bulurum hem de kendimden başka hale gelerek olgusallığımdan zaten çoktan çıkmış, onu aşmış olurum. Levinas'ın istediği şey ben'in hem olgusallığı içinde ben olarak kaldığı hem de kendisinden çıkarak başka haline geldiği bir aşkınlıktır.

Burada biçimsel yapısından söz ettiğimiz aşkınlık talebi, 1947'de Zaman ve Başka'da dişi ile erotik ilişkinin bir uzantısı ya da getirisi olan babalık deneyiminde, hem ben hem de başkası olan evladımla (oğul) ilişkide, 1961'de Bütünlük ve Sonsuz'da[10] ise Başkası'yla etik ilişkide somutlaşır. Levinas sonraki eserlerinde gözünü bu aşkınlık talebinin gerçekleştiği tecrübelere çevirecektir.[11] Bütünlük ve Sonsuz'un

(8) See Jean Paul Sartre, L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique (Gallimard: 1943), ss.81-106.

(9) Emmanuel Levinas, De l'évasion, (Fata Morgana: 1982), s.40.

(10) Emmanuel Levinas, Totalité et infini: essai sur l'extériorité, Kluwer Academic.

(11) Robert Bernasconi 2003 Temmuz'unda Collegium Phaenomenologicum Perugia, İtalya'da Levinas üstüne verdiği üç ders boyunca, 1935'te Kaçış Üstüne'de dile getirilmiş olan aşkınlık talebinin yukarda andığım biçimsel yapısının fenomenolojik olarak Zaman ve Başka'da babalık tecrübesinde, Bütünlük ve Sonsuz'da yüzün deneyiminde somutlaştığını göstermektedir. Levinas aşkınlığın babalık tecrübesindeki somutlaşmasından sonradan vazgeçip, bunun yerine Başkasıyla yüzyüze karşılaşma tecrübesini geçirmiştir. Neden aşkınlığın hareketi Levinas'a göre 1950'lerin sonundan itibaren evladımla ilişkide değil de başkasıyla ilişkide somutlaşmaktadır? Robert Bernasconi bu soruyu şöyle yanıtlıyor: Oğlumla veya kardeşimle aramdaki kanbağı onlarla özdeşleşme riskini artırır, başkası olan komşum sahip olmadığım bir yükseklik boyutu ile benden mutlak bir biçimde ayrıdır—dolayısıyla onunla ilişki varlığın hem aynı hem de başka olduğu bir durumu fenomenolojik olarak açıklar. Bu bağlamda şunu da vurgulayalım: Levinas'ta başkasıyla yüz-yüze ilişki tecrübesini tartışmak Levinas'ı anlamak açısından önemlidir—ama tek başına, bu felsefede neyin felsefi olduğu konusunda ve bu düşüncenin nereden geldiği nereye gittiği hakkında bir şey söylemez bize.

görevlerinden birisi de beni olgusallığımda tutarak kendi varlığımın dışına çıkarmaya muktedir olan aşkınlık hareketini fenomenolojik olarak başkasıyla yüz-yüze ilişkide verildiği ya da gerçekleştiği haliyle düşünmektir. Başka bir deyişle, aşkınlık hareketi sorumluluğun hareketi olarak somutlaşır: Eğer sorumluluk varsa aşkınlık mümkündür!

Bununla birlikte, sorumlulukta nasıl kendimden başka olduğuma ilişkin bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Levinas etik ilişkide iki terimin ("ben" ve "Başkası") mutlak bir biçimde birbirinden ayrı kalması gerektiğinin altını ısrarla çizer çünkü ben'in Başkası'yla kısmi bir özdeşleşmesi bile etik ilişkinin ortadan kalkmasına sebep olacaktır. Ben'in sorumlulukta başka olduğunu söylemek sorumluluğun mutlak başkalığa katılmamı sağladığı anlamına gelmez, burada kastedilen şey sorumlu olarak kendimden başka olduğumdur. Eğer 'ben' başkalığın asimilasyonu yoluyla özdeşleşmenin bir hareketinden ibaret olsaydı ve başka türlü düşünülemeseydi onun hem kendisi hem de kendisinden başka olması imkansız olurdu. Idem ile ipse arasında yaptığı ayrım Levinas'a, etik öznenin aşkınlığını--dışsallıkla ilişkide kendimden başka haline gelmemi-- açıklamaya yarayan başka bir öznelik mefhumu sağlar. Levinas'ın Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'undaki sonsuz fikrine sırarlı başvurusu, bize kendiliği, etik özneliği düşünmenin modelini sunduğu için hayati bir önem taşır. Sonlu öznede bulunan sonsuz fikri, ben'in hem ben, hem de ben'i aşan başka olduğu bir öznelik yapısını anlatmak için kullanılmıştır. Çoğun azda bulunması, etik öznenin yapısı, hatta Levinas'a göre "özne" olmanın anlamının ta kendisidir. Bu model, başkasının başkalığıyla kurduğum somut etik ilişkinin formel yapısının varlığımdaki dışsallığın ta kendisi olduğunun görülmesini sağlar. Etik özne, onu sonsuzca aşan bir başkalıkla ilişkisinde, kendisini olgusallığına bağlayan bağları koparmaksızın kendisini aşar.

Özdeşlikle kendilik arasındaki ilişki nedir? Hangisi diğerine önceldir? Levinas'ta bu soruyu yanıtlamak için, onun Descartes'ın Metafizik Düşünceler'inde bulduğu "sonranın önceliği" yapısına atıfta bulunmak gerekir. Zira Bütünlük ve Sonsuz da bu çifte düzen uyarınca anlam ifade eden bir metindir. Descartes'ın metnini örgütleyen metodolojik düzende Tanrı sonra olduğu, cogito'dan sonra ortaya çıktığı halde, yaratılmamış töz, "töz" adını gerçekten hakeden tek varlık olduğu için metafizik düzende "ilk"tir ve dolayısıyla yaratılmış bir töz olan cogito'dan önce gelir. Buna benzer bir biçimde, oluşumu özdeşleşme yoluyla anlatılan öznelik kendilik olarak öznelikten metafizik düzende değil, yalnızca metodolojik sunum düzeninde öncedir. Zaman itibarıyla bakarsak, kendiliğin ya da etik özneliğin zamansallığı özdeşleşmenin kronolojisine yerleştirilemez. Bu kronolojinin temsil edemeyeceği hatırlanamaz, hiçbir zaman şimdi olmamış bir geçmişe gönderir bizi. Öyleyse radikal anlamda öncedir. Yeni bir etik öznelik yaratma girişiminde, Levinas travmanın zamansallığını—bu zamanın après coup yapısını yeniden düşünür gibidir.

Bu etik öznelik mefhumu, özneliğin radikal bir biçimde yeniden düşünülmesidir. Levinas çoğunlukla radikal başkalığı, başkasıyla ilişkiyi düşünen bir filozof olarak sunulmuştur, belki de onu özneliğin yeni düşünürü olarak okumak daha da büyük bir önem taşır. Eğer bu okuma stratejisini ciddiye alırsak, başkasıyla yüzyüze ilişki Levinas'ın felsefesinin merkezi sorusu olmaktan çıkar.

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas "ilk felsefe" olma onurunu varlıkları anlamayı görev edinen ontolojiye değil, etiğe layık görür. Levinas'ın "anlamak" için kullandığı model, başkayı aynıya indirgemek olduğu için, ona göre ontolojinin varlıklarla yaptığı iş de budur ve nihai olarak bu faaliyetin dayandığı şey aklın kendiliğindenliği, özgürlüğüdür. Varlık düşüncesinin modern çağda en önemli sorunu, bir varlık sorunu olarak özgürlüktür. Levinas bu özgürlük sorununu, belki biraz fazla hızlı bir biçimde, aynının özdeşleşmesi (identification), başkada kendisini tanıyarak aslında olduğu şey haline gelmesi, çıktığı yolculuktan kendisine dönmesi olarak yorumlar. "İlk felsefe", nihai sorunu özgürlük olan ontoloji değil, Levinas'ın 'metafizik' adını verdiği, dışsallığa saygı anlamında kuramdır. Kanaatimce onun "etik" dediği şey, başkalığa saygı göstererek sarfedilen kuramsal çabadır. Klasik etik kuramlarının herkes için geçerli olan eylem kuralları ortaya koyma çabalarına hiç benzemeyen bir adalet arayışıdır bu. Bu tür bir felsefi faaliyet, ontolojinin kendisine dayanarak işlediği aklın kendiliğindenliğinin naif keyfiyetini gözönüne sererek, onu, kendisini başkası önünde haklılaştırmaya çağırır. Metafizik, Levinas'ın ifadesiyle, ontolojinin kaynağına çıkar, ondan önce gelene gider. Ontolojinin tersine, 'eleştiri' Başka'yı Aynı'ya indirgemez, Aynı'nın işleyişini sorgular. Aynı'nın sorgulanması—Aynı'nın egoist kendiliğindenliği içinde ve onun tarafından yapılamayacağına göre—Başka tarafından yapılacaktır. "Etik" benim kendiliğindenliğimin başkası tarafından sorgulanmasıdır. "Eleştiri" egoist kendiliğindenliğin özdeşleşmesine değil, kendini aşan kendiliğe, bendeki dışsallığa aittir. Beni aşan sonsuz başkalık, yani Başkası karşısında, benden başka olan ben tarafından yapılan eleştiri aşkınlıktır.

"İlk felsefe olarak etik" ifadesi, kanımca felsefi eleştirel kuramı başkası/başkaları için sorumluluğa bağlamaktadır. Felsefi bilginin özünün eleştirel olduğu, iyi bir filozofun sonuna kadar bir fikirde sebat ederek kişisel bir iktidar konumunu işgal eden kişi değil, fikrini değiştirmeye her zaman açık bir söylem durumunda bulunan, haklılık karşısında tahtından feragat ederek söylediğinin tersini söylemekten utanmayan kişi olması gerektiği konusunda pek çok felsefeci hemfikir olacaktır sanıyorum. Ama filozofun haklılık karşısında kendi egosundan feragat etmesi, onun dışsallığa karşı sorumluluğunu yerine getirdiği anlamına gelmez. Egomun yüksekliğini tehdit eden ya da onu daha da yükseltmeyi vaadeden iktidar oyunundan çoktan vazgeçmiş olmam, bir düşünür olarak dışsallığa karşı sorumluluğumu yerine getirdiğimi göstermez. Levinas'ın eleştiri dediği

şey, başkasının çektiği acıya yanıt vererek bir söylem durumunda bulunmaktır. O söylem durumuna dışsal olanları 'temsil' etmeye çalışmak ve bu temsilin kendisinin bir sorun olabileceğini baştan kabul etmektir. Özgürlüğü keyfi olmaktan çıkaran, zorlaştıran yatırımın ilkesi ya da kaynağı ben'in kendisinde bulunmadığı içindir ki Levinas ben'in özerk özgürlüğünün yerine, başkasına karşı adil olan etik öznenin yaderkliğini geçirir. Yaderklik hem başkasını, dışsallığı "taşımak" hem de ben olmak—bir ayağını varlıkta tutarak varlıktan çıkmaktır.

Başkası karşısında kendi özgürlüğümü sorgulamam, başkasına konuksever özne olmam, hem ben hem başkası haline gelmem, bilmenin eleştirel özünü meydana getiren etiği üretmemdir ki Levinas'a göre bu adaleti hedeflemektir. İlk felsefe olarak metafizik etiktir—en önemli sorunu Aynı'nın veya ben'in özgürlüğü değil, ben'in ayrıcalıklarının sorgulanması yoluyla ortaya çıkan başkasına adalettir. Metafiziğin ontolojiye öncel olması demek, adalet sorusunun özgürlük sorusundan önce gelmesi demektir. Buradaki öncelik iddiası 'sonranın önceliği' yapısı içinden anlaşılacaktır elbette—ontolojik düzlemde özgürlük adaletin, yasanın olanağının koşuludur ama özgürlük ancak adaletten sonra geliyorsa keyfi olmaktan kurtulur.

Levinas "Öldürmeyeceksin" emrini başkasının yüzüyle ilişkilendirir, zira yüz bunu söyler. Bununla birlikte, Tevrat'tan ödünç alınmış bu emrin anlamı, başkasını bilfiil öldürmemin yasaklanmasının ötesine taşınarak toplumsal adalet talebi olarak yorumlanır. Böylece ortaya böylece son derece politik bir sonuç çıkar: Birileri yoksulluk ya da sağlık hizmetlerinin yetersizliği sebebiyle öldüğünde, hiçbir şey yapmadığım halde onları öldürmüş sayılırım. Özgürlük ve aşkınlık başkasıyla karşılaşma, "adalet" üstünden yeniden düşünülmelidir demek, liberalizme karşı siyasi bir tavır almak olarak okunmaya açıktır.

Levinas Bütünlük ve Sonsuz'da felsefeyi bir adalet arayışı olarak yeniden temellendirir ve keyfi olmayan, 'zor bir özgürlüğü' düşünmenin yolunu açar. Zor özgürlük, dünyada sanki tek başınaymış gibi herşeyi mubah sayarak, hesap vermeyerek, cezalandırılamaz olduğunu düşünerek, dünyayı önünde akıp giden bir gösteriden ibaretmiş gören müstakil özgürlüğün tartışılmaz kesinliğinin yerine geçirmemiz gereken sorumluluğun özgürlüğüdür. "Zor"luğu, varoluşun özgürlüğe yazgılı olmadığı bir düyada özgürlüğün mücadele ederek kazanılmış olmasından kaynaklanmaz. Kendisini başkası karşısında sorgulamış, dışsallığa gösterdiği saygıda kendisini keyfiyetten kurtaran yatırımı keşfetmiş özgürlüktür zor özgürlük... Sözünü ettiğim yatırım, başkasına karşı sorumluluk ve daha ilerisi, başkasından sorumluluktur.

"Başkasından sorumlu olmak", yalnızca kendi yaptığım şeylerden veya yalnızca çağdaşı olduğum olaylardan sorumlu olmak değildir—ben doğmadan önce olup bitmiş şeylerden ve ben öldükten sonra olacak olanlardan da sorumlu olmaktır. Sorumluluğun sonsuzluğu ben'in başkası kadar değil, hep

ondan bir fazla, onun sorumluluğundan da sorumlu olmasından kaynaklanır. Başkasının sorumluluğundan sorumlu olmak onun yerine geçmeyi (substitution), onun yerine bedel ödemeyi gerektirir. Ben başkasının sorumluluğundan da sorumlu olduğum için başkasının yerine bedel ödemek için onun yerine geçerim, ama benim sorumlu özne olarak yerime başka kimse geçemez. Seçilmiş olmanın anlamı herkesten daha fazla sorumlu olmaktır ve işte bilginin özü olan eleştiriyi keyfiyetten kurtaran yatırım budur.

"Yerine geçme", "başkasının sorumluluğundan sorumlu olma" ifadelerini anlayış biçimimiz Levinas'ın "özgürlük" ve "adalet" terimlerini felsefi kariyerinin sonuna doğru nasıl düşünmeye devam ettiğini belirleme yönündeki her arayışı kesinlikle etkiler.[12] Bu terimin ne demek olabileceğini farklı metinlere dönerek tratışmaya çalışacağım. "Ahit" adlı Talmud yorumu metninde Levinas toplumu üyeleri yüz-yüze bakan bir cemaat olarak düşünür. Bu metinde benim sorumluluğumun sonsuzluğu benim başkası/başkaları kadar değil, başkası/başkalarından her zaman daha çok sorumlu, çünkü onların sorumluluklarından da sorumlu olmamdan kaynaklanır. Burada yüz-yüze ilişki politik bir rol oynamakta, sivil toplumun bir üyesi olarak yurttaşın sorumluluklarını düşünmeye yardımcı olma potansiyelini içinde taşımaktadır. Levinas'a şu itiraz gelebilir: Sonsuz sorumluluk ötekinin güneş altındaki yerini, özgürlüğünü ele geçirmek için bir strateji, yeni bir bahane olabilir. "Ben başkasının sorumluluğundan da sorumluyum" iddiası, gizli ya da açık bir paternalizm gibi ötekine karşı işleyebilir. İçinde yaşadığımız şu 'postmodern' zamanlarda—ki burada bu terimi sosyolojik bir manada, tarihsel bir çağı nitelemek için kullanıyoruz— şu iki olgu arasında özsel bir bağ kurulabilir ya da hiç değilse bunları paralel bir biçimde birbirini tamamlayan şeyler olarak okumak mümkün olabilir: Bir yandan, küresel kapitalist hegemonya başkalarına ait olandan geriye ne kalmışsa onu da bütünüyle ele geçirmektedir, öte yandan "ötekinin sorumluluğundan da sorumlu olmak" ya da "ötekine adalet" Batılı entelektüel söylemin gözde izlekleri ya da soruları haline gelmektedir. Bu itirazın zemininde Levinas'ın temel tezinden, ben'in başkasıyla çıkar-gözetmez bir sorumluluk ilişkisi kurabileceği tezinden şüphe edilmesi yatar gibi görünmektedir. Burada Levinas'a karşı Spinoza'cı veya Deleuze'cü conatus essendi'nin olumlanması duyulur gibidir. Levinas'ın sorumluluk üstüne fikirlerini hazmetmek hiç kolay değildir elbette, fakat bu itirazda yalnızca bir hazım problemi görmek ona karşı haksızlık olur. Bu itiraz "yerine geçme"nin ötekinin iyiliği uğruna değil, onun mahvına yolaçabilecek bir argüman olarak kullanılabileceğine ilişkin bir şüpheyi dile getirdiğinden onda etik bir ton vardır. Ancak burada her şey 'başkasının sorumluluğundan sorumlu olmak'tan ne anlaşılacağına bağlıdır. Örneğin bu ifade, "Bu sorum-

(12) Emmanuel Levinas, "Ahit", çeviren Zeynep Direk, Sonsuza Tanıklık, Metis 2003, ss. 199-217.

luluğu üstlenmemek için mazaret beyan edemem, özellikle de bu sorumluluğun bana değil başkasına ait olduğu mazaretini öne sürüp sorumluluktan sıyrılamam" demek olabilir. Sorumluluk üstlenme başkasına karşı paternalistçe davranma ya da ona el koyma olduğu anda, bu duruma Levinasçı anlamda "yerine geçme" değil, ben'in öne sürülmesi denir. Yine de şu can alıcı soru karşımızda durmaktadır: Başkası sorumlulukta onun yerine geçmeme nasıl güvenip de buna izin verecektir? Yerine geçmede her zaman hem başkasının sorgulamasına hem de beni harekete geçiren sebeblerden şüphe etmeye açık olmalıyım. Onun sorumluluğundan sorumlu olmak için başkasının yerine geçerken sonunda onu yerinden etmem gibi bir riski her zaman gerçek bir risk olarak görmek gerekir. Bu riski ancak sonu gelmez bir eleştiri taşıyabilir. Öte yandan, "yerine geçme"yi bu itirazdan kurtaracak daha politik bir okumaya bağlamak da mümkündür. Bunun için "Ahit" adlı metne daha yakından bakacağım.

"Ahit"te Levinas "Başkasının sorumluluğundan da sorumluyum" iddiasını oldukça ilginç bir biçimde ele alır:[13] İlkin bu metnin özelliği, onda Levinas'ın diğer metinlerinde rastlanmayan bir biçimde başkasının bana ve başkalarına karşı olan sorumluluğundan sözedilmesidir. Ancak başkasının sorumluluğundan bahsetmek onunla ilişkime bakışımlılığı sokmak anlamına gelmez. Levinas benim sorumluluğumun, ben başkasının sorumluluğundan da sorumlu olduğum için hep onunkinden bir fazla olduğunu vurgulayarak bakışımsızlığı korumayı denemektedir. Ben yalnızca başkasına karşı sorumlu değilim, onun bana ve başkalarına karşı olan sorumluluğundan da sorumluyum. Peki o benim sorumluluğumdan sorumlu değil mi? Öyle olsa bile ben onun benim sorumluluğumdan sorumlu olmasından da sorumluyum. Hepimiz birbirimizden sorumluyuz ama benim daha fazla sorumlu olduğum iddiası bu "+1" yapısının sürekli tekrarlanmasında korunur. Levinas'ın ben'in başkasının sorumluluğunu üstlenerek onu bu yükten kurtarmasını önermediği gayet açıktır. Onun sorumluluklarını benim üstlenmem demek ötekinin yaşam dünyasını, onun içinde kendisi olabileceği olanakları ele geçirmem sonucuna yol açabilir. Peki ama başkasının, toplumun (benim de dahil olduğum) diğer üyelerine karşı sorumluluklarını yerine getirmesini mümkün kılan olanaklara sahip olması beni ilgilendirmeli mi? Kendimi ona bu olanakların sağlanmasından mesul addetmeli miyim? Nihayetinde başkası sorumluluklarını yerine getirebilir veya getirmeyebilir—onu sorumluluğa zorlayamam. Ancak, Başkası sorumluluğunu yerine getiremediğinde bunun sebebleri üzerine kafa yormak bana düşer. Örneğin bu sebeblerden bazıları toplumsal, ekonomik adaletsizlik, insani bir dünyanın çöküşü, ırkçılık, cinsiyet ayrımcılığı vs., olabilir. Benim bu koşulların yaratılmasına ya da yerli yerinde tutulmasına ne ölçüde katkıda bulunduğumu kendime sormam gerekir. Öyleyse, Başkası (benim de dahil olduğum) başkalarına karşı sorumluluğunu yerine getiremediğinde bunun hesabını verecek olan tek kişi o değildir. Ben de onun kadar bu başarısızlıktan mesulüm. Levinas hiçbir yerde bunları açıkça söylemiyor, ama bu yönde düşünerek yol almak, etik ile politika arasındaki kesişimi Levinasçı bir biçimde anlamanın bir olanağıdır.

"Yerine geçme"yi tam olarak anlamak için dikkatli bir biçimde incelenmesi gereken ana metin "Ahit" değil, şüphesiz Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde (1974)[14] adlı son büyük eserdir. Bu metinde Levinas başkasının sorumluluğundan sorumluluğu "yerine geçme" izleği üstünden düşünürken bunun öznelikteki yapısal ve genetik koşullarını araştırmaktadır. "Yerine geçme" vardır: Birisi diğerine sıkılmış kurşuna, ona çekilmiş bıçağa göğsünü siper ediverir mesela. Depremin ardından enkaz altında kalmış hiç tanımadığım birisini kurtarmak için hayatımı riske sokarak her an çökebilecek bir enkazın altına giriveririm. Düşünüp taşınıp, özgürce bir karar vererek yapmamışımdır bunu, birdenbire kendimi orda buluvermişimdir. Levinas'ın sorusu şudur: Bu tecrübenin olanağının koşulu, onu mümkün kılan öznelik yapısı, benliğin sırrı nedir?

Sorumluluğu özgürce bağlanmanın öncesine, ötesine giderek düşünmek, ben'i "yaratılmış" olarak düşünmektir. Buradaki "yaratılmışlık" Levinas için yaratıcı bir Tanrı'ya gönderen teolojik bir terim değildir: "Yaratılmış olmak" kendi kaynağına sahip olmamaktır. Etkin bir biçimde girdiğim her bağlanmadan, sessiz bir biçimde verdiğim her onaydan evvel, her edilginlikten daha da edilgin bir biçimde başkalığa maruz kalmaktır. Bu maruz kalma "tecrübesi", şimdi ve burada mevcut olan bir şeyi tecrübe etmem değildir, etik özne olarak ben izin tecrübesi (l'expérience de la trace), tecrübe edilemeyecek olanın tecrübesi tarafından yapılandırılmış olduğum için benim için başkasının "yerine geçme" mümkündür. İzin zamansallığı bizi 'hiçbir zaman şimdi olmamış bir geçmiş'e gönderir. Neden bu kadar önemli bu? Eğer geçmiş hep bir zamanlar benim için şimdi olmuş olan bir geçmişten ibaret olsaydı, ben de geçmiş tecrübelerimin bir sonucu, bu dünyanın bir sonucundan ibaret olacaktım. Halbuki ben aynı zamanda tecrübe edemediğim bir tecrübenin, bir travmanın ürünüyüm. Bu "travma"yı anlarken onu ben'in anlamlandıramadığı kötü bir yaşantıya maruz kalması olarak kavranmak zorunda değiliz. Platon'un Devlet'inde olduğu gibi güneşe bakmak, iyinin yoğun ışığına maruz kalmak da bir travmadır. Travma Başka/Başkası tarafından rahatsız edilmektir ki bu rahatsızlık egonun özgürlüğünden çok daha eskidir. Levinas etik terimlerimizin kaynağının egonun özgürlüğünde değil, kendiliğin travmasında bulunduğunu ima ediyor. Etik öznelik kendi kaynağını denetleyemediği, ona sahip olamadığı içindir ki, onun sorumluluğu yalnızca kendi özgür iradesinden doğmuş olan bir dünyada olan bitenle sınırlanamaz. Yönelimsel-

(13) "Ahit", s.216.

(14) Emmanuel Levinas, Autrement qu'être ou au delà de l'essence, Kluwer Academic.

liği aşan bir saplantıyla başkasının çektiği acıya maruz kalır, onun acısını derimin altında hissederim. "Yerine geçme", bu maruz kalıştaki "mutlak edilginlik"tir. Öyle bir edilginliktir ki bu, "bu mesele beni ilgilendirmez" deyip geri çekilmeme, ödeyeceğim bedeli düşünüp duraksamama imkan yoktur. Dahası onu bir eylem olarak düşünmek imkansızdır: İşte Levinas bu edilginlikte kendi varlığımdan çıkışımı, "olmaktan başka türlü"yü, başkasıyla çıkar gözetmez bir biçimde ilgilenmeyi bulur.

Peki ama başkasının "yerine geçen" etik öznenin sorumlulukta biricikleşmesine kendine fazla önem verme, bir tür narsisizm denebilir mi? Levinas bu itirazı da öngörmüştür: Ben'in sorumlulukta mutlaklaşması ona göre, "ben'in kendisinden kurtulması", "farklı bir özgürlük", "iyiye bağlanmak"tır.[15] Görüldüğü gibi Levinas'ın düşüncesi bir gelişim içinde bulunmaktadır ve Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde adlı bu eserde etik özne, Bütünlük ve Sonsuz'a atıfla "zor özgürlük" diye adlandırmış olduğum, kendiliğindenliğinin keyfiliğini sorgulamak suretiyle özgürlüğünü Başkası karşısında haklılaştırma çabasındaki öznenin içinde bulunduğu konumun da ötesine giden bir biçimde çözümlenmiştir. Bütünlük ve Sonsuz'daki özgür benin yerini, zulüm görmüş, konuşmak için daha ağzını bile açamadan, hiç özgür olamadan suçlanıp mahkum edilmiş, haksız yere ceza görmüş, cezası çoktan infaz edilmiş özgür olmayan bir ben alır. Asıl mesele işte bu ben'in etik özne olmasıdır—sorumlulukta başkasının yerine, acı çekmemiş, vicdanı rahat, kendisine bütünüyle hakim ben değil, böyle bir ben geçer. Onun başkasının sorumluluğundan sorumlu olması demek kölenin kendisini köleleştirenden, ezilenin ezenden, işkence görmüş olanın işkencecisinden sorumlu olması demektir. Uğradığım haksızlıktan nasıl ben sorumlu olabilirim? Zulüm görenin kendisine zulmedenle dayanışması talebini içimize nasıl sindireceğiz? Bana haksızlık edenin sorumluluğundan sorumlu olmak demek, kanımca, onu affetmek değildir. Bana ettiği haksızlık üstüne kafa yormaktır. Soykırımın, çeşitli dışlamaların, açlıktan ölümün, tecavüzün nasıl mümkün olabildiğini, bunları nelerin kolaylaştırdığını etraflıca düşünüp araştırmak, sorgulamak, tarihsel ve toplumsal sorumluluğu taşımaktır. Evrensel barışa farklılıktan yola çıkarak ulaşmanın koşulu işte budur.

Çağımızın felsefesinin en önemli bulgusu, özgürlüğü ve adaleti ben'in konumundan değil, ötekinden başlayarak düşünme gereğidir. Örneğin, çağdaş Hukuk felsefesi, insan haklarının --aslında gizlice Beyaz, yetişkin, Batı'lı, Avrupa'lı, heteroseksüel, erkek, burjuva, yurttaş olan-- soyut 'ben' deki temellerini sorgulamak ve bu temelleri bu tekil koşula dışsal olanların başkalığını tanıyarak yeniden düşünmeye girişmektedir. Ancak Levinas başkasına da ben'in sahip olduğu politik hakların verilmesini hedefleyen bir siyaset anlayışıyla yetinmez. Başkasına da "ben" statüsü tanınması için mücadele veren insan hakları da, evrenselci, eşitlikçi yasa söylemi de, insanın insanlığını "ben"in konumunda aradığından, politik olanın alanında başkasının başkalığını gözardı etmektedir. Levinas, insanı ben'den değil, başka insandan başlayarak düşünen bir hümanizmi savunur. Bu hümanizm başkasına ait olması gereken haklar uğruna mücadele eden bir siyasi konum olarak anlaşılmak zorunda da değildir. Öteki insan hümanizmasını, belki de insanların yüzyüze oldukları bir çoğullukta farklılıktan yola çıkarak evrensel barışı hedefleyen bir siyaset felsefesi olarak düşünmek gerekir. Bu felsefenin siyaseti Aydınlanma itilimli insan hakları politikalarının dışlamış olduğu kişilerin geçmişte alamadıkları hakları şimdi almalarını sağlamakla ilgilenmez yalnızca. Onların 'sorumlu' olabilecekleri bir durumda yaşayacakları koşulların sağlamasını talep eder.

İlk felsefenin etik olması demek, siyaset felsefesinin dışsallığa saygı anlamında kurama dayanması demektir. Bugün, radikal demokrasinin koşullarını düşünmeye yönelen siyaset felsefeleri "dilek", "istek" kipinde konuşmaktadırlar. Halbuki "ötekini dışlamama" veya başkalarının kendilerini ifade etme ve kamusal alanda etkinlikte bulunma olanaklarını ortadan kaldırmama ilkelerinin ontolojide temellendirilemeyeceğini görmek gerekir. Politika etiğe indirgenemez ama etikle kesiştiği noktadan bağımsız olarak düşünüldüğünde bir çıkar ve iktidar mücadelesi, ben'in kendi varlığını sürdürme arzusuyla ötekini varlıktan dışlaması ve dolayısıyla savaştan ibaret hale gelir. Kendi varlığını sürdürme ve hayatta kalma arzusunun ben'in ötekinin yerini gasp etmesini haklılaştırdığı, hatta haklılığın tek kaynağı sayıldığı bir dünya savaşın dünyasıdır. Felsefenin günümüzdeki rolü ötekinin biricikliğine ve aşkınlığına dayalı akli bir söylem kurmak, ben'in varlıkta baki kalma arzusunu sorgulayarak etiğin etikliğini ötekine gösterilen çıkar-gözetmez ilgiden yola çıkarak yeniden düşünmektir.

(15) Bkz. Emmanuel Levinas, "Substitution", The Levinas Reader, çeviren Alphonso Lingis, yayına hazırlayan Séan Hand, 1989, ss-89-122.

Adalet Kaybı

Necdet Subaşı(*)

Adalet herkesin umurunda olduğu konuların başında gelir. Adalet üzerine konuşmak için bir teolog, bir filozof, sosyal bilimci ya da aktivist olmak gerekmez. Tanımı üzerinde bir uzlaşma sağlamak hiçbir zaman mümkün olmamışsa da adalet, yine de yaşamın her döneminde üzerinde her seviyeden insanın durduğu bir kavramdır. Değişik kaygılardan beslenerek günümüze değin ulaşan farklı adalet tasavvurları, hiç kuşkusuz bugün bize içeriği oldukça zengin bir kavramsal çerçeve devretmiştir.

Bu bildiride adalet tartışmalarına yeni bir katkı sağlanmasından çok, adaletsizliğin modern bir boyutunun kavramsallaştırılması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda adalet kaybı, adaletsizliğin yeni sınırlarını ifade etmek için kullanılmaktadır. Günümüzde adaletsizliğin ortaya çıkardığı gerilimler, toplumsal ilişkilerde ciddi çatışmalara yol açmıştır. Kuşkusuz adalet kaybı da, adaletsizlikle ilişkilendirilen koşulların bir ürünüdür. Bu çalışmada adaletin çoktan yok olduğuna ilişkin olarak toplumsal muhayyilede yer edinen güçlü bir kanaatin kavramsal karşılığı olarak "adalet kaybı"nın kullanılması önerilmektedir.

Genelde adalet üstün hukuk kurallarına ve ideallerine uygunluk açısından ele alınmaktadır. Adalet duygusu da adalet arayışı da hiç kuşkusuz insana özgüdür ve yaşamın, ister bireysel ister toplumsal düzeyde olsun sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi ancak bununla mümkündür. Bu önkoşul, adalet kavramının farklı disiplinlerde ortaya çıkan çeşitli tanımlarını da anlamlı kılmaktadır. Aslında adalet toplumsal bir ilişkidir ve onu, bir ahlâki standart olarak ele almak günümüze kadar kabul gören yaygın bir eğilim olmuştur. Adalete ilişkin tartışmalar temelde insanın kendi ayrımına varmasıyla başlamıştır. Düzenleme, işbölümü, eşitlik ve bölüşme gibi gündelik hayata ilişkin temel birtakım öğelerin yokluğunda adalet, kendisiyle gerçekliğin yeniden inşa edilebileceği bir çerçeve olarak öne çıkmaktadır. Böylece hak ve adalet duygusuna işlerlik kazandırılarak mevcut kaosun aşılabileceği düşünülmekte, bireysel ve toplumsal düzeyde oluşan kargaşayı önleyecek bir güç olarak da hak ve adalet duygusuna vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda adalete felsefi bir kavram, yasal bir ilke ya da ideolojik bir form olarak da bakmak pekala mümkündür.

* Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Adalet düşüncesi çeşitli dinlerde ve felsefi geleneklerde farklı düzeylerde ele alınmıştır. Bu nedenle adaletin niteliğine ilişkin tartışmalara din ve felsefenin katkısı asla ihmal edilemez. Din dünyasından beslenen yaklaşımlarda olduğu kadar felsefi bakış açılarında da, her zaman "hakkaniyet"e vurgu yapan, kabul edilebilir bir adalet anlayışına vurgu yapılmıştır. Kavrama manevi bir mahiyet kazandıran dinler, adaletle her zaman bir "huzur"u ararken, daha Sokrates'ten itibaren filozoflar da adalet düşüncesini en üstün iyiyi bulma ideali çerçevesi içinde tartışmış ve oldukça zengin bir birikim günümüze kadar ulaşmıştır. Dinler, yüce Tanrı'dan hareketle tutarlı bir adalet tasavvuru ortaya koyma iddiasında olmuşlar; insan ilişkilerinden doğan toplumsal gerilimlerin ancak Tanrısal adalet çerçevesinde çözülebileceğini öngörmüşlerdir. Böylece dinsel adalet anlayışında Tanrı'nın iradesi mutlak belirleyici bir güç olarak kabul edilmiştir. Felsefi düşüncede ise daha başından beri adalet kavramının değeri ve niteliği üzerine sonu gelmez tartışmalardan söz etmek mümkündür. Adaleti insanın erdem arayışıyla ilişkilendiren bu yaklaşımlarda asıl amaç, insanlar arasında varolduğu kabul edilen eşitsizliğin ve insana bağlı olarak gerçekleşen sorunların giderilmesinde "nasıl bir adalet" sorusunun cevabına ulaşmaktır.

Ne var ki bu arayışlar, adaletin göreceliğine ilişkin tartışmaları da gündeme getirmiştir. Adalet duygusu günlük alışverişlerden doğmaktadır. Buna dayalı olarak karşılıklılık duygusu da eşitlik ve haktanırlıkla ilgili daha geniş bir alana yayılan yasal normların belirlediği verili kültürde öğrenilmektedir (Turner, 1997: 34). Bu yönüyle adalet düşüncesi, insanın doğasıyla bütünleşirken kişi de, sosyal hayat deneyimi içerisinde kendini verili bir kültüre dahil etmektedir. Adalete ilişkin her talebin verili kültürel norm ve değerlerle ilişkili olduğu iddiası, "hangi adalet" sorusuna derinlik katmıştır. Nihayet adaletin kavramsal düzeydeki niteliği de, farklı toplumsal yapılarlarda gerçekte onun neyi ifade ettiğine ilişkin birbirinden ayrışmış görüşlere yol açmıştır.

Adalet, gerçek bir durumdan çok, olması arzulanan bir dünyayı ifade etmektedir. Toplumsal bağlama müracaat edildiği her seferinde adalet, elde edilmesine şiddetle ihtiyaç duyulan bir değerler haritasını çağrıştırmaktadır. Toplumsalın derin hissiyatında somut bir karşılığa sahip olan adaletten çok adaletsizliktir ve bu durum çok kere ideal bir adalet düşüncesinin ortaya çıkarılmasında ve sahici bir adalete erişilmesinde işlevsel bir role sahiptir. Adaletin her zaman bir adım daha ilerde, gerçekleşmesi emek isteyen bir idealler kümesinin parçası olması, adaletin de bir memnuniyetsizlik atmosferi içinde aranmasına neden olmaktadır. Nitekim popüler etiğin birincil kavramı olarak görünen şey de adaletsizliktir; adalet ise bunun ancak bir türevi olarak görülebilmektedir. Burada adalet sadece adaletsizliğin düşmanı olarak anlam kazanmaktadır. Oysa adaletsizlik elde olan tek ve gerçek "veri"dir. Adalet, kurtuluş, kayıpların telafisi, hasarın giderilmesi, çekilen acıların tazminatı

yani adaletsizlik eyleminin doğurduğu çarpıklığın düzeltilmesidir (Bauman, 2000: 82).

Adaletin niteliğine ilişkin arayışlara anlamlı bir derinlik katanın bizzat adaletsizlik olması ironiktir. Adalet beklentisinin somutlaşması ve adaletin eksikliğine ilişkin olarak kamuoyuna mal olan kaygılar da adaletsizlik formu içinde somutlaşıp yeni bir beklentiler kataloğuna dönüşür. Kitlesel talepler içinde adaletsizliğin aşılmasına ilişkin arzu, sorunun yakıcılığıyla ilişkili olarak sürekli dillendirilir. İktidar teknolojisi, muktedir ideoloji ve teolojiler de, toplumun bu beklentilerini izleyen açıklamaları üretirler. Adalet konusundaki beklentiler ya da tanımı ve niteliği hakkındaki düşünsel katkılar gerçekte neyi içerirse içersin, yine de asıl örüntüler bizzat yaşananın maliyetiyle ortaya çıkmaktadır. Bu da adaletsizliktir. Artık adalet, adaletsizlik koşullarında daha çok talep edilen bir hak olarak gündeme gelmektedir. Bu nedenle adaletsizliği, adalet teorilerinin tohumlarının saçıldığı birer fidelik olarak değerlendirmek gerekir. Adaletsizliğin etkileriyle bu rol her zaman tahrik edici ve yeni bir adalet talebini güçlü bir sese dönüştürme potansiyeline sahiptir. Adaletin gerçekleştirilmesine duyulan arzu, fiili olarak yaşanan adaletsizliğin yarattığı sıkıntılardan beslenmektedir. Adaletsizlik, paradoksal bir biçimde adaletin kuramsal çerçevesine katkı üretmesi ve onu ortaya çıkarması açısından önemlidir. Adalete yapılan vurgunun geri planında her zaman adaletsizlikle biçimlenen bir dünyadan kurtuluşun imkanları seferber edilmektedir. Çok yerde adaletsizlik toplumsal yaşamın kalıcı bir özelliği olabilir; ancak toplumsal ilişkilerdeki temel karşılıklılıktan da yeni bir adalet duygusu türemektedir. Bu durum kaçınılmaz olsa bile, hak gözetme, karşılıklılık ve adalet fikri de, içinde yaşadığımız toplumsal gerçeklik dokusunun bir parçasıdır (Turner, 1997). Sonuçta adaletsizlik tüm insani ilişkilere nüfuz eden kışkırtıcı bir durumdur. Dinler, felsefeler ya da türlü ideolojik ölçütler adaletsizliğe ilişkin iddialarıyla toplumsalın derin vicdanını rahatlatır, ona yol gösterir, hatta onu aşacak önerilerin kitleselleşmesine imkan verir.

Adaletsizliğin olağanlaşmasının ortaya çıkardığı temel sorun adaletin kaybedilmesidir. Toplumsal muhayyilede adaletin asla gerçekleşmeyeceğine ilişkin bir kanaatin yakıcı, yıkıcı, incitici etkileri bugün artık yeterince hissedilmiş ve tartışılmaya başlanmıştır. Adaletsizlik mevcut strüktürün, bireysel ve toplumsal dengenin aleyhine işlemesidir. Adaletsizlikte dışlanan ya da atıl bırakılan bir adalet, adalette de geliştirilmeye açık bir eşitlik talebi içkindir. Adalet kaybında ise, adaletin gerçekleşmesine ilişkin bir umudun aşınmasından söz edilebilir. Kaybolan, açıkça yok sayılan adalettir. Bu hem adaletin yerini bulamayışından hem de ona ilişkin bir duygunun zorunlu bir şekilde köreltilmesinden kaynaklanır. Ancak burada genel geçer olan, adaletin gerçekleşmesinde ortaya çıkan sapmalar değildir. Söz konusu olan açıkça adalet kaybıdır.

Adaletin çiğnenmesi, adalet duygusunun atağa geçmesini sağlayabileceği gibi tersine de yol açabilir. Adaletsizlik bu bağlamda adalet kaybına neden olmakta, hatta onun varlığını pekiştirmektedir. Kuşkusuz adaletsizliğe ilişkin olarak seslendirilen eleştiri ve itirazlar, tepki ve beklentiler, adaletin gerçekleşmesine ilişkin ülküleri, özlem ve beklentileri de beslemektedir. Ne var ki bu desteğin güçlendirdiği hassasiyet ve adalet bilinci, başarıya olduğu kadar yenilgiye, sindirilme ve devre dışı kalmaya da açıktır. Kuşkusuz adaletin kaybıyla da bütünleşen bu tersyüz olma hali çok kereler iktidar teknolojilerinden, baskı ve manipülasyonlardan, provokasyon, kısırlaştırma ve yok saymalardan doğmaktadır.

Modernleşme bir dizi dönüşümün bireysel ve toplumsal düzeyde ortaya çıkardığı yeni yapılara işaret etmektedir. Bu süreçle birlikte insana ilişkin tanımlar da değişmiş, gündelik hayata ilişkin algılar epistemolojik düzeyde farklılaşmış ve yeniden kodlanmaya başlamıştır. Yanı sıra adalet kavramı da köklü bir değişime maruz kalmıştır. Adaletsizlik, modernleşme sürecinin yarattığı gerilimler içinde daha da derin bir boyut kazanmıştır. Adalet kaybı da bu koşulların pekiştirdiği bir olgudur.

Modernleşmeye pek çok eleştiri yapılmıştır. Küreselleşmenin bizi nereye kadar taşıdığı, enformasyon çağının, bireyi ve toplumu nasıl değiştirdiği sosyal bilimcilerin, felsefeci ve aktivistlerin temel konuları arasında yer almıştır. Modernlik bir yandan insanların çoğu için daha güvenlikli ve zengin bir hayatın yolunu açarken, bir yandan da karşı çıkılmazsa yeryüzündeki insan hayatının sonunu getirecek global risklere de sahip olduğunu pek çok örnekle teyit etmiştir (Giddens, 1994). Bireycilik, araçsal aklın hakimiyeti ve ortak bir siyasi proje yokluğu yüzünden siyasal katılımın ve dolayısıyla özgürlüğün azalması modernliğin en temel sıkıntılarını oluşturmaktadır (Taylor, 1995). Gelenekselden modernliğe geçişin oldukça sancılı sayılabilecek evrelerinde, insani sorunların adalet kaybıyla bütünleşen boyutları genellikle göz ardı edilmiştir. Sorun çok kere bir adaletsizlik olgusu olarak ele alınmıştır. Adaletsizliğin artık bir norm ve hatta günlük rutin haline geldiği düşünülmüştür (Bauman, 2000: 96). Modern dünyanın ortaya çıkardığı yeni iktidar ilişkileri, globalleşmenin dönüştürdüğü yaşama alanları, zihin, eylem ve düş dünyasında egemenlik kurmuş, adalet kaybını olağanlaştırmıştır. Bu koşullarda adalet en iyimser anlamda ancak çıkar alanlarına evrilebilmiştir. Hukuktaki boşluklar ise adalet mekanizmasının işleyişini sekteye uğratmaya yetmiştir.

Öte yandan bireyselleşme, adalet sorunlarını kişiselleştirmiş, kişi kendi kayıplarını en aza indirecek arayışlara daha çok ilgi duymaya başlamıştır. Hiç kuşkusuz her şeyden yakınan ve şikayetçi olanların sayısı da artmaya başlamıştır. Bunun bir nedeni modernleşmenin ürettiği ya da açığa çıkardığı sorunlar olabilir. Daha önemlisi bireyin tercihlerinin önem kazanması ve "dayatılmış kimliklerin" yerini, "seçilmiş, yaratılmış, benimsenmiş kimliklerin" alması ve bütün bunların bir yandan bireyselliği ön plana çıkarırken bir yandan da "kimlik politikalarını" toplu-

mun motor güçlerinden biri haline getirmesidir (Friedman, 2002).

Modernleşme toplumsal yaşamın geleneksel biçimini dönüştürmüştür. Bu çerçevede netleşen sorunlar insani ilişkileri kendi doğal mecrasından çıkarmıştır. Artık yaşanan kaotik bir ortamın sonuçlarıdır. Çünkü modernliğin varolan düzeni sarsılmış, muğlaklık, kompleks yapılar için kullanılan işlevsel bir kavram olmuştur. Böylece yeni toplumsal yapılanmalar içinde bireyin rolü de kritik bir boyut kazanmıştır. Kriz dönemleri söz konusu olduğunda dışlanmışlar ve umutlarını yitirenler sanki bir kapana sıkışmaktadırlar. Oysa hiç kimse kendisini içine almayan bir toplumu haklı göremez; bu dünyada yer bulamayanlar, kendilerine bir başka dünya arayacak ve adaleti orada geçerli kılacaklardır. Adalet duygusu da bu bağlamda verili sosyal bağdan soyutlanamaz (Bilgin, 1997: 123-124).

Günümüzde refah ve yaşam kalitesi göstergelerinin neredeyse tamamı, Bauman'ın da belirttiği gibi artan eşitsizliğe ve hem küresel düzeyde ve hem de ayrı ayrı toplumsal/siyasal birimlerin neredeyse tamamında dolu dizgin bir kutuplaşmaya işaret etmektedir. Öyle ki bir taraftaki hızlı zenginleşme, öteki taraftaki hızlı yoksullaşmayı daha dayanılmaz ve zalim kılmaktadır. Nihayet bölünmüş bir toplumda ve hepsinden öte de, şiddetle eşitsiz olan ve eşitliğin yüce bir değer olarak tesis edilmesine adanmış olan böyle bir modern toplumda, doğal olarak adaletin içeriği de bir tartışma konusu olmaya devam edecektir. Hepsinden önemlisi de, sadece felsefi argümanı kullanarak adalet postülasının ne zaman yerine getirildiği konusunda anlaşmaya varmak artık çok zor olmalıdır. Adaletin icrası için öncelikle bir dizi söylemin kuramsal düzeyden pratik düzeye aktarılması zorunludur. Burada, bir yandan genelde zaman ve mekana bağlı, adaletsiz deneyimlere gebe olan toplumsal, kültürel ve siyasal koşullar göz ardı edilirken, diğer yandan da mekan ve zaman ötesi ortak insan özüne ulaşmaya çalışılmaktadır. Bu koşullar altında beklenecek şey, sisteme karşı açık bir isyana değilse bile kitlesel bir protesto hareketine dönüşme potansiyeli olan yaygın bir adaletsizlik duygusudur. Bunun olmaması ise belki de potansiyel "sorunsal" olan sınıfların dışlanması, suçlulaştırılması ve vahşileştirilmesi doğrultusundaki toplu stratejilerin etkinliğini ispat etmektedir (Bauman, 2000: 81-87).

Sonuçta adalet kaybı, ontolojik güvensizliğin, epistemolojik sarsıntının yarattığı bir hayal kırıklığıyla özdeşleşmektedir. İnsanlar, ancak ve ancak kendileriyle birlikte var olan ve kendilerini dahil eden bir topluma bağlanır, kendilerini angaje olmuş hisseder ve özveride bulunur (Bilgin, 1997: 124). Bireysel ve toplumsal adalet düşüncesinden uzaklaşma, siyasi katılımı bir oyuna dönüştürme, bireysel varoluş ilkelerinin ayırtına varamama, genel bir boş vermişliğin kabul edilebilir ahlaki bir standart haline gelmesi gerçekte adaletsizliğin birer sonucudur. Bugün itibariyle tarihin hiç de "adil toplum"a doğru gittiği söylenemez ve tarihin bu istikamete girmesi için gösterilen tüm çabalar, mevcutlara yepyeni adaletsizlikler ekleme eğilimi taşımaktadır. Öte yandan adaletin de, kendisinden daima daha fazlasını istediği görülmektedir (Bauman, 2000: 96-97).

Adaletten umudun kesilmesi trajiktir. İnsani beklentilerin tıkanıklığı, daha iyi bir geleceğe ilişkin hayallerin değer kaybetmesi ancak toplumsal bir şizofreniyle tanımlanabilir. Adaletin olmazsa olmaz koşullarının yokluğuna ilişkin toplumsal bir kabul ya fiili durumu hepten kabullenmeyi bir inanç formuna dönüştürmekte ya da adaletin gerçekleşmesi konusundaki yönelişlerin yerini daha derin mistik beklentiler almaktadır. "Dünyanın büyüsünün bozulması"yla birlikte öteden beri adaletin takipçisi olarak kabul edilen geleneksel merciler yok olmuş, modernleşmenin yerlerinden ettiği çoğul kimlikler ise adalete ilişkin bir toplumsal mutabakatın zeminini alt üst etmiştir. Adaleti öte dünyada arama, mehdicilik, ya da kalıcı bir adalet uygulamasına ulaşmayı nostaljik bir zikre dönüştüren bakış açıları, hukuk düzenine yön veren temel aksiyomların toplumsal hafızadan silinmesine yol açmıştır. Böylelikle popülerleşen bir deneyim sadece her şeyi boş vermekle kalmayacak, türlü adalet beklentilerini marjinal bir değerlendirmeye tabi kılacak, hatta özgürlük, eşitlik gibi söylemlere mesafeli duruş sürekli bir yaşam tarzına dönüşecektir. Bu perspektif kendini, toplumsal beklentilerden vazgeçerek ancak var edebilecektir.

Kaynakça

BAUMAN, Zygmunt (2000). Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı

BİLGİN, Nuri (1997). Siyaset ve İnsan, İstanbul: Bağlam

FRİEDMAN, Lawrence M. (2002). Yatay Toplum, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Türkiye İş Bankası

GIDDENS, Anthony (1994). Modernliğin Sonuçları, Çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı

TAYLOR, Charles (1995). Modernliğin Sıkıntıları, Çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı

TURNER, Bryan (1997). Eşitlik, Çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost

Hukukun Adalete Uygunluğu

Nesrin Kale(*)

GİRİŞ

Zorlu savaşımlar verdi uluslar, insan onuruna yakışır bir yönetim biçimi uğruna. Ağır bedeller ödediler, sonuçta totaliter ve yarı totaliter sistemler çöküp gitti birer birer. Bunların yerine halk istencine dayalı parlamenter sistemler kuruldu. Kuşkusuz insanlık bu kadarla yetinmeyip demokratik hukuk devleti yürüyüşünü hep sürdürdü çünkü devlete ait yetkilerin paylaşıldığı ve keyfiliğin önlendiği bir yönetim biçimidir hukuka bağlı devlet.

DEMOKRASİ-HUKUK-HAK-ADALET

Demokrasi kavramının (olgusunun) olmazsa olmaz değerleri; "özgürlük", "adalet", "eşitlik", "laiklik" olup toplumun her bir zerresinde bu değerlerin yaşamsal kılınması (canlı tutulması) gerçek bir demokrasi için gereklidir; tüm bu değerleriyle demokrasi aslında bir yaşama biçimidir; bu değerlerden birinin bile (ama en temelde de adalet kavramının) eksikliğinde o demokrasi zedelenmiş/yara almış sayılır.

Bu yaşam biçiminin toplumsal platforma yansıması gereken ve aynı zamanda demokratik bir devlet ahlakının en genel özellikleri ise hukukun üstünlüğüne inanmak, inanç ve düşünce özgürlüğünü benimsemek, hiçbir inançtan yana olmamak, her açıdan çoğulcu olmak; tekelci olmamak ve bu doğrultudaki toplumsal tüm talepleri desteklemektir; bu özellikleriyle demokrasiyi topluma yaygınlaştırmanın / eylemsel hale getirebilmenin ön şartı ise bu "yaşam stilini" sadece kendimiz için değil herkes için istememiz gerektiğini öğrenmiş olmaktır.

Aslında demokrasinin tüm değerlerinin o toplum insanlarına yaşatılabilmesinin; duyumsatılabilmesinin tek koşulu ise değerlerin/olguların kişilere adil olarak yaşatılabilmesidir yani bu değerlerin adil dağıtımıdır; çünkü bunlar aynı zamanda insansal birer hak'tır ve bu nedenle bir "özgürlük adaletinden", "eşitlik adaletinden" söz ederken; yani demokrasiyi sadece kendimiz için değil herkes için isterken hareket noktamız adalet kavramı olmakta dolayısıyla adaletin demokrasiyi; demokratik yaşamı var eden bir olgu; bir can damar olduğunu görmekteyiz.

Aynı zamanda bir ahlak kuralına; ahlaki bir olguya da kaynaklık eden adalet kavramı "demokratik bir hukuk devletinde" ya da başka bir deyişle hukukun üstünlüğüne önem verilen toplumlarda toplumsal adaleti ve insan haklarını yaşamsal kılacak tek en anlamlı kavram haline gelmektedir.

Bu nedenle de toplumsallık hali/süreci içinde insanın haklarla ilgili taleplerinin aynı olması haklar açısından insansal; demokratik bir ortama da zemin hazırlayacağından demokrasiye, adalete ilişkin her insanın aynı şeyi hissederek eylemelerine fırsat verilecek; böylece de bu, sıradan, zaten olması gereken bir olgu olarak yaşamsal kılınacaktır.

Toplumsal yaşamın düzenlenmesi amacıyla oluşturulan "hukuk" olgusu "hak" kavramının çoğulu olup sosyal, ekonomik, siyasal, kamu haklarını korumakla yükümlü normları ifade eder. Demokrasi de ancak hukuk devletinin demokrasisi ise yararlı ve anlamlı olup böyle bir demokratik hukuk devletinin de en önemli dayanağı adalet olgusu olacaktır.

Adalet kavramını biraz daha açımlarsak; adaletin sözlük anlamı tüze'dir; herkesin kanunca tanınmış olan hakkını vermek, bu hakka ilişmemek eylemi ya da ilkesidir.

Adalet kavramı ideal anlamda hem kanun koyma işlerinde hem de hukukun uygulanmasında rol oynamaktadır. Yani yalnız hakim ya da yönetici değil kanun koyucu da hukuk kurallarını koyarken bu kanunları adalet idealine göre çıkartmalıdır. Bu anlamda adalet ideali bir tür hedef; yön belirleyicidir.

Adalet aynı zamanda ahlaki bir ödevi de içerdiğinden adalet idealine aykırı kanun koyan, görevini yerine getirmemiş sayılır.

Bir düşünüre göre (Corpus Juris Civilis) adalet; diğerlerinin menfaatleri gözetilmek şartıyla herkese en çok menfaat sağlayan sürekli bir amaçtır. İşte bu anlamda etik erdemler içinde üstün bir yere sahiptir adalet.

Erdem ise bireyin, insanlık uğrunda gerekli görevlerini yerine getirmesi demektir. (Epikuros)

Adalet kavramı bir de norm karşılığı olarak yani hukuk için bir ölçüt olarak kullanılmaktadır. İşte bu noktada hukukun adalete uygunluğu ilkesi ortaya çıkmaktadır. Başka deyişle de adalet haklılık, hakka uygunluk; karşılıklı çelişik çıkarlar arasında hakka uygun bir denklik (herkese en çok menfaat sağlayan) anlamına gelmektedir (E.Hirş;168).

İdeal olarak adalet her ideal gibi objektif, ereksel olmakla birlikte bu idealin içeriği değişik düşüncelerle bezenebilir ve bu ideale ulaştıracak yollar ve yaşantılar da farklılaşabilir.

Başka deyişle toplumların farklı kültürel, sosyal ve ekonomik niteliklerine bağlı olarak adaletin pratiğe yansıyışında çeşitlilikler ya da adaletin yaşamsal kılınmasında gecikmeler olabilir; ancak bu adalet kavramının/fikrinin göreliliğini irdeleyen tezleri desteklemez. Adaletin tanımıyla pratik çakışmıyorsa ilgili toplumdaki uygulamalarda adaletin olmadığı; o toplumda henüz adalet dolayısıyla da demokrasi bilincinin oluşmadığı söylenebilir. Bu tip toplumlarda günümüzde adaletin, eşitliğin, özgürlüğün (demokratik bir toplum yaşamının) en temel insan hakları olduğu göz ardı edildiğinden hak ihlalleri de sıklıkla gündeme gelmektedir.

* Prof. Dr., Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Sözgelimi özellikle ekonomik gelişme düzeyi alt seviyede bulunan toplumlarda bir yandan dağıtıcı adalet tam işlemediğinden diğer yandan da vatandaşlar devletin bir hizmetlisi olarak görüldüğünden hem servet ve güç dağılımındaki bozukluklar pekiştirilmekte hem de temel hak ve özgürlükler sınırlandırılmaktadır. Bu nedenle günümüzde demokrasinin dolayısıyla da adalet kavramının oldukça darbe aldığını görmekteyiz. Aslında günümüzde kapitalist üretim ilişkilerine dokunmaksızın egemen sınıfla halk kitleleri arasındaki çatışmaların yumuşatıldığı bir sözde denge rejimi olup çıkmıştır demokrasi. Aslında buna dengesizlikler rejimi demek daha doğru olur.

Özellikle gelişmekte olan ve ekonomik büyümesi az olan ülkelerde bu dengesizliklerin daha yoğun yaşandığı görülmektedir. Çünkü artık günümüzde ekonomik büyüme insanın değerini etkileyen önemli bir faktör olup ekonomik büyümesi az olan ülkelerde insan değersiz hale gelmiştir (1992 yılında Nobel Ekonomi Ödülü alan Prof. Gary Becker'ın teorisi). Bir yanda bu değersizliği toplumun her bir karesinde yaşamak öte yandan da dinsel ve etnik tartışma ve kavgalarla demokrasinin daha da gerilere itilmesi bu toplumların adeta yazgısı haline gelmiştir. Çünkü azınlıkta kalan tercihlerin ve düşüncelerin özgürleşmelerine ("zararlı" oldukları gerekçesiyle) engel olundukça bunların yeraltına itilmeleri de kolaylaşmaktadır.

Bu tip "sözde demokratik" ülkelerde "hukuk" siyasal (politik toplum) ve ideolojik (sivil toplum) düzlemlerde işlev görerek devletin hegemonyasının devamına katkıda bulunmaktadır. Bu coğrafyalarda devletin hukuku merkezde olduğu için devlet siyasal ve ideolojik hegemonyasını bir yandan zor kullanma yoluyla diğer yandan da sivil toplumun unsurlarını manipüle ederek kurmakta ve devam ettirmektedir. Çünkü buralarda devlet sivil toplum ve birey karşısında bağımsız ve öncelikli bir konuma sahip olmakla kalmaz, her şeyin kendisiyle anlam kazandığı bir hareket noktası haline gelmektedir.

DEVLET HUKUKU - HUKUK DEVLETİ

İşte bu noktada "devlet hukuku" ve "hukuk devleti" kavramları arasındaki ayrımı iyi belirlemek gerekiyor. Amaç değil, araç olarak devlet projesini gerçekleştirmede liberal siyasal geleneğin kullandığı kavramlardan biri hukuk devletidir. Hukuk devleti anlayışının hakim olması gerçekten de devletin keyfi işlemlerine karşı bir güvence olarak görülmektedir. Buradaki "keyfilik" kavramı hukukun üstünlüğünü kişinin üstünlüğünden ayıran anahtar kelimedir. Hukukun üstünlüğü "toplumun bütününde adaleti" sağlayarak keyfiliği yok etmeyi amaçlayan bir ilkedir. Bu ilke bireyin başkasının iradesine bağlı olmadan kendi kendisini belirlemesi, özgür iradeyle tercihte bulunabilmesini ifade eden otonomi kavramına dayanır ki bu noktada hukuk ile özgürlük kavramı buluşmuş olur. Bu konuda Hayek şu düşünceyi ileri sürer;"genel soyut kurallar bütünü olarak hukuka uyduğumuzda bir başka kişinin iradesine tabi olmuyoruz; dolayısıyla özgürüz" (Z.Arslan ;47).

Hukukun üstünlüğünü eleştiren düşünürler bile (Frankfurt Okulu hukukçularından Neumann, Hirchemier ve liberal marksistler_ Thompson, onlara göre; hukukun üstünlüğü burjuvanın egemenliği anlamına gelir ve hukukun mistifikasyonu sayesinde egemen sınıfın hegemonyası devam ettirilir ve bu sınıfın çıkarlarını gizleme işlevini üstlenir) hukuk devleti ilkesinin faşizm gibi otoriter yönetimler karşısında kısmen de olsa bir güvence sağlayacağını ama bu ilkenin sosyalist hukuk devleti olarak kavramlaştırılmasını savunurlar.

Demokrasi ve adalet kavramının pratikteki farklılıklardan doğan göreliliğini dolayısıyla devletin keyfi uygulamalarını önlemenin; demokrasi ve hukuk ile insan hakları arasında doğrudan bir ilişki kurabilmenin yolu adalet kavramının içeriksiz bir isteme ilkesi olarak anlaşılıp talep ettiği şeyin bu haklara uygun olarak belirlenmesi yani adaletin, toplumsal, siyasal ilişkilerin; hukukun insan haklarına uygun olarak düzenlenmesidir. Başka deyişle bu, etik kararların varolan gelenekler ve kuramların; kurumsallaşmış iktidarın ötesine geçmesi demektir.

İnsan hakları, muamele görme ilkeleri olarak doğal ya da rastlantısal özellikleri ne olursa olsun her insanın etik olarak nasıl bir muamele görmesi ya da görmemesi gerektiğini dile getirirler. Bundan dolayı insan hakları yasama için temel normlardır (Kuçuradi;78-81).

O zaman bu haklara uygun bir adalet; demokrasi oluşturmanın bir diğer temel unsuru toplumsal yaşamın tüm kararlarına (platformlarına) tam katılımdır ki, bu katılım aynı zamanda yeraltına inmesi (illegalleşmesi) olası olan düşüncelere de engel olup çoğulculuğu sağlayacaktır.

Bu noktada karşı çıkılacak tek şey şiddet olmalıdır; farklı düşüncelerin ifade edilmesi ve katılımı değil. Çünkü sağlıklı bir demokratik rejim kendine duyduğu güven ölçüsünde kendi düşmanlarına karşı hoşgörüye sahip olacaktır (Bu güveni veren de dayandığı insan hakları; temel hak ve özgürlükler ile bağımsız ve tarafsız yargı organlarıdır). Bir düşünüre göre (Alexis de Tocqueville) belki'lerle beslenen düşünsel anarşi demokratik ülkelerin en az korkması gereken bir olgu olmalıdır.

Ülkemizde ne yazık ki Adalet olgusunun tam olarak yaşamsal kılınamadığı dolayısıyla insan hakları ihlallerine her zaman hazır bir zemin oluştuğu görülebilmektedir. Bu noktada yapılan bir araştırmadan çıkan sonuçlar oldukça çarpıcıdır; toplam 15 ilde 3060 kişi ile yüz yüze yapılan görüşmelerin analizinde ortaya çıkan sonuçlardan bazıları şunlardır; "toplumun %73'ü Türkiye 'de insan hakları ihlallerinin yaygın olduğu kanaatindedir", "toplumun % 75'i kendisinin temel hak ve özgürlüklerinin kısıtlandığını hissetmektedir", "İnsanların düşüncelerini özgürce ifade edebildiklerini düşünenlerin oranı % 16 dır", "Bireylerin %92'si düşünce özgürlüğünün barış içinde yaşamak için gerekli olduğu, % 89' u da insanların düşüncelerini açıklamalarının hiçbir şekilde suç olmaması gerektiği görüşündedir "Toplumun % 65'i Türkiye'de kanunların adil ve tarafsız biçimde uygulanmadığını düşünmektedir",

"Bireylerin % 63'ü ifade özgürlüğü ile ilgili davalarda mahkeme üzerinde devlet baskısı olduğu kanısındadır", "Bireylerin % 77'si Türkiye'de demokrasinin kurum ve kurallarıyla tam olarak işletilmediği görüşündedir" (Araştırma;Ekim 2003).

Sağlıklı bir demokraside bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin tüm uygulamalarda yaşamsal kılınması ve onlarda gerektiğinde mevcut düzeni serbestçe eleştirebilecekleri inancının oluşması en önemli; en hayati olgudur.

Voltaire şöyle der; "dile getirdiğiniz görüşlerden hiçbirine katılmayabilirim ama onları söyleme hakkınızı sonuna kadar savunacağım".

YÖNETİŞİM VE ONARICI ADALET

Rousseau'ya göre hukuk / siyaset bir iradedir (milletin iradesidir) kişiler bu olguları yaratan iradeye katılırsa hukuk kurallarının / siyasetin hem objesi hem de sujesi olacağından belki doğal özgürlüğünü yitirecek ama uygar ve gerçek özgürlüğünü kazanmış olacaktır. Günümüzde siyasal/yönetsel demokrasiyle ilgili olarak "corporate governance" kavramı geliştirilmiş ve dilimize yönetişim olarak çevrilmiştir. Bu kavrama göre yönetimlerdeki karar alma sürecine toplumda o kararlardan etkilenecek tüm kesimlerin katılması söz konusudur. Böylece uzlaşmalarda alınacak kararlarda farklı kesimlerin çıkarları arasındaki dengeler gözetilir; toplumda azınlıkta kalan görüşlerin ifadesine de imkan verilir.; bu şekilde kararlar sadece mekanik bir oy çokluğuyla alınmış olmak yerine daha geniş çapta benimsenip etkin sonuçlar alınmasına çalışılır.

Siyasetin / hukukun ahlaki yanı da bu olsa gerek. Kant'a göre hakiki siyaset ahlakın önünde eğilmeden bir adım bile atamaz; bir sanat olan siyaset (ve hukuk) ahlakla birleştiğinde çok daha yücelecektir.

Adaleti iyi olanı kötüden ayırt etme yetisi olarak tanımlayan Sokrates'e göre hukuk ve hukukun geçerliliği yurttaşların ortak iradesine, ortak bilgisine ve adalet duygusuna dayanır. Yani herhangi bir kuralın hukuksal nitelik taşıması için bunun vatandaşlar tarafından da tanınmış olması gerekmektedir.

Avrupa Birliği yolunda olan ülkemizde ise bu katılımın bir türlü sağlanamadığını görmekteyiz. (1889 tarihli İtalyan ceza kanunu temel alınarak 1926'da yürürlüğe giren ceza kanununu kullanmaktayız. 80 yılda TCK'nın 592 maddesinden sadece 54'ü değişmiştir) Adalet Bakanlığının AB'liğine uyum amacıyla reform olarak sunduğu yeni TCK yasa tasarısında tecavüz ve namus cinayetleriyle ilgili kanunlarda suçlar topluma karşı işlenen suçlar kapsamına alındığından hala kadının aleyhine olarak törelere prim verilmektedir. (sözgelimi evlilikte tecavüz hala suç değil, tecavüz ettiğiyle evlenene ceza yok, namus cinayetine 'tahrik' indirimi söz konusu, kaçırılan ya da tecavüze uğrayan kadın evliyse ceza fazla bekarsa az, bakire değilse daha da az) 80 yıldır kadının aleyhine işleyen hukukun hala değişememesinin en önemli nedeni bu yasa değişikliğine kadını; kadın örgütlerini katmamaktır. Hatta

bu tasarıyı hazırlayan komisyonda da tek bir kadın ceza hukukçusunun olmadığı görülmektedir. Bu konudaki tepkilere ise adalet bakanının cevabı " herkesi memnun edemeyiz ki" olmaktadır.

Oysa hukuk hem özel hem de kamusal otonomiyi korumalıdır. Eşit muamele gören vatandaşların özel otonomisi ancak bu insanların kamusal otonomilerini aktif şekilde uyguladıkları oranda korunabilir.

Habermas'a göre; "yasaya muhatap olan kişi, aynı zamanda o yasanın yapıcısı olduğunu anlayabilmelidir" işte bu olgu hukuk devletinin meşruluk zeminini oluşturmaktadır (Arslan;53).

20. yüzyılda öne çıkan ders verici ve ıslah edici ceza adaleti anlayışı artık yerini günümüzde onarıcı adalete (restorative justice) bırakmıştır. Ders verici ve ıslah edici adalet anlayışlarında mağdur ihmal edilmektedir. Oysa onarıcı adalet yaklaşımı suç fiilinin yol açtığı kayıplar üstünde yoğunlaşmaktadır ve bu bağlamda da ceza adalet sistemi mağdur eksenli düşünülmektedir. Bu yaklaşımda katılım ve arabuluculuk anahtar kelimelerdir. Suç sayılan davranışın tüm taraflarının ceza yargılamasına katılımını öngören mekanizmaların uygulanması ve geliştirilmesi temel amaçtır. Oysa sözünü ettiğimiz yasa tasarısında mağdur olan kadın göz önüne alınmamaktadır. Ayrıca onarıcı adalet anlayışında ceza adalet mekanizmasının suç eyleminin mağdurunu ikinci kez mağdur edecek biçimde işletilmemesi esastır. Sözgelimi suç eylemi sonrasında saygın ve sempatik muamele görmek, destek ve yardım almak, mahkeme salonunda uygun yer tahsisi, kovuşturma hakkında zamanında ve yeterli bilgi sahibi olabilmek gibi uygulamalar mağdur için bir hak olarak değerlendirilmektedir

Sözgelimi bu mağdur eksenli adalet anlayışına göre her vatandaşın suç sayılan bir davranıştan ya da devletin sorumluluğunda olduğu halde yapmadığı herhangi bir şeyden zarar gördüğünde devlete; devletin her kurumuna hizmet kusuru davası açma hakkı vardır. Ülkemizde bu tür davaların ancak sağlıkla ilgili mağduriyetlerde açılabildiğini görmekle birlikte yaygınlaştığı söylenemez. Son yasa tasarısında da (CMUK) bu onarıcı adalet anlayışına yer verilmemesi hukukun adalete uygunluğu ilkesinin kanunlar boyutunda hala göz ardı edildiğini göstermektedir.

Oysa toplumsal yaşamın taleplerine kanunların yanıt verebilmesi çok önemli olup bu konuda pratik çoğu kez hukuku yönlendirebilmekte, ilgili konuya ilişkin ilk kez açılan bir dava sonucu itibariyle örnek oluşturabilmektedir. Ülkemizde hukuk alanındaki arz-talep bağlantısı oldukça geç oluşmakla birlikte örnek oluşturan davalar adalet ve haklar bilincini yerleştirmede çok önemlidir. Sözgelimi tinerci çocukların İstanbul'da öldürdüğü yüzbaşının ailesinin hem belediyeye hem de İçişleri Bakanlığına açtıkları dava bu anlamda bir ilk olmaktadır.

SONUÇ

(1859-1928) yılları arasında yaşamış olan Duguit'ye göre de hukuku yaratan egemenlik sahibinin iradesi değil, bu kuralları hukuk olarak tanıyan insan

"Bireylerin % 63'ü ifade özgürlüğü ile ilgili davalarda mahkeme üzerinde devlet baskısı olduğu kanısındadır", "Bireylerin % 77'si Türkiye'de demokrasinin kurum ve kurallarıyla tam olarak işletilmediği görüşündedir" (Araştırma;Ekim 2003).

Sağlıklı bir demokraside bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin tüm uygulamalarda yaşamsal kılınması ve onlarda gerektiğinde mevcut düzeni serbestçe eleştirebilecekleri inancının oluşması en önemli; en hayati olgudur.

Voltaire şöyle der; "dile getirdiğiniz görüşlerden hiçbirine katılmayabilirim ama onları söyleme hakkınızı sonuna kadar savunacağım".

YÖNETİŞİM VE ONARICI ADALET

Rousseau'ya göre hukuk / siyaset bir iradedir (milletin iradesidir) kişiler bu olguları yaratan iradeye katılırsa hukuk kurallarının / siyasetin hem objesi hem de sujesi olacağından belki doğal özgürlüğünü yitirecek ama uygar ve gerçek özgürlüğünü kazanmış olacaktır. Günümüzde siyasal/yönetsel demokrasiyle ilgili olarak "corporate governance" kavramı geliştirilmiş ve dilimize yönetişim olarak çevrilmiştir. Bu kavrama göre yönetimlerdeki karar alma sürecine toplumda o kararlardan etkilenecek tüm kesimlerin katılması söz konusudur. Böylece uzlaşmalarda alınacak kararlarda farklı kesimlerin çıkarları arasındaki dengeler gözetilir; toplumda azınlıkta kalan görüşlerin ifadesine de imkan verilir.; bu şekilde kararlar sadece mekanik bir oy çokluğuyla alınmış olmak yerine daha geniş çapta benimsenip etkin sonuçlar alınmasına çalışılır.

Siyasetin / hukukun ahlaki yanı da bu olsa gerek. Kant'a göre hakiki siyaset ahlakın önünde eğilmeden bir adım bile atamaz; bir sanat olan siyaset (ve hukuk) ahlakla birleştiğinde çok daha yücelecektir.

Adaleti iyi olanı kötüden ayırt etme yetisi olarak tanımlayan Sokrates'e göre hukuk ve hukukun geçerliliği yurttaşların ortak iradesine, ortak bilgisine ve adalet duygusuna dayanır. Yani herhangi bir kuralın hukuksal nitelik taşıması için bunun vatandaşlar tarafından da tanınmış olması gerekmektedir.

Avrupa Birliği yolunda olan ülkemizde ise bu katılımın bir türlü sağlanamadığını görmekteyiz. (1889 tarihli İtalyan ceza kanunu temel alınarak 1926'da yürürlüğe giren ceza kanununu kullanmaktayız. 80 yılda TCK'nın 592 maddesinden sadece 54'ü değişmiştir) Adalet Bakanlığının AB'liğine uyum amacıyla reform olarak sunduğu yeni TCK yasa tasarısında tecavüz ve namus cinayetleriyle ilgili kanunlarda suçlar topluma karşı işlenen suçlar kapsamına alındığından hala kadının aleyhine olarak törelere prim verilmektedir. (sözgelimi evlilikte tecavüz hala suç değil, tecavüz ettiğiyle evlenene ceza yok, namus cinayetine 'tahrik' indirimi söz konusu, kaçırılan ya da tecavüze uğrayan kadın evliyse ceza fazla bekarsa az, bakire değilse daha da az) 80 yıldır kadının aleyhine işleyen hukukun hala değişememesinin en önemli nedeni bu yasa değişikliğine kadını; kadın örgütlerini katmamaktır. Hatta

bu tasarıyı hazırlayan komisyonda da tek bir kadın ceza hukukçusunun olmadığı görülmektedir. Bu konudaki tepkilere ise adalet bakanının cevabı " herkesi memnun edemeyiz ki" olmaktadır.

Oysa hukuk hem özel hem de kamusal otonomiyi korumalıdır. Eşit muamele gören vatandaşların özel otonomisi ancak bu insanların kamusal otonomilerini aktif şekilde uyguladıkları oranda korunabilir.

Habermas'a göre; "yasaya muhatap olan kişi, aynı zamanda o yasanın yapıcısı olduğunu anlayabilmelidir" işte bu olgu hukuk devletinin meşruluk zeminini oluşturmaktadır (Arslan;53).

20. yüzyılda öne çıkan ders verici ve ıslah edici ceza adaleti anlayışı artık yerini günümüzde onarıcı adalete (restorative justice) bırakmıştır. Ders verici ve ıslah edici adalet anlayışlarında mağdur ihmal edilmektedir. Oysa onarıcı adalet yaklaşımı suç fiilinin yol açtığı kayıplar üstünde yoğunlaşmaktadır ve bu bağlamda da ceza adalet sistemi mağdur eksenli düşünülmektedir. Bu yaklaşımda katılım ve arabuluculuk anahtar kelimelerdir. Suç sayılan davranışın tüm taraflarının ceza yargılamasına katılımını öngören mekanizmaların uygulanması ve geliştirilmesi temel amaçtır. Oysa sözünü ettiğimiz yasa tasarısında mağdur olan kadın göz önüne alınmamaktadır. Ayrıca onarıcı adalet anlayışında ceza adalet mekanizmasının suç eyleminin mağdurunu ikinci kez mağdur edecek biçimde işletilmemesi esastır. Sözgelimi suç eylemi sonrasında saygın ve sempatik muamele görmek, destek ve yardım almak, mahkeme salonunda uygun yer tahsisi, kovuşturma hakkında zamanında ve yeterli bilgi sahibi olabilmek gibi uygulamalar mağdur için bir hak olarak değerlendirilmektedir

Sözgelimi bu mağdur eksenli adalet anlayışına göre her vatandaşın suç sayılan bir davranıştan ya da devletin sorumluluğunda olduğu halde yapmadığı herhangi bir şeyden zarar gördüğünde devlete; devletin her kurumuna hizmet kusuru davası açma hakkı vardır. Ülkemizde bu tür davaların ancak sağlıkla ilgili mağduriyetlerde açılabildiğini görmekle birlikte yaygınlaştığı söylenemez. Son yasa tasarısında da (CMUK) bu onarıcı adalet anlayışına yer verilmemesi hukukun adalete uygunluğu ilkesinin kanunlar boyutunda hala göz ardı edildiğini göstermektedir.

Oysa toplumsal yaşamın taleplerine kanunların yanıt verebilmesi çok önemli olup bu konuda pratik çoğu kez hukuku yönlendirebilmekte, ilgili konuya ilişkin ilk kez açılan bir dava sonucu itibariyle örnek oluşturabilmektedir. Ülkemizde hukuk alanındaki arz-talep bağlantısı oldukça geç oluşmakla birlikte örnek oluşturan davalar adalet ve haklar bilincini yerleştirmede çok önemlidir. Sözgelimi tinerci çocukların İstanbul'da öldürdüğü yüzbaşının ailesinin hem belediyeye hem de İçişleri Bakanlığına açtıkları dava bu anlamda bir ilk olmaktadır.

SONUÇ

(1859-1928) yılları arasında yaşamış olan Duguit'ye göre de hukuku yaratan egemenlik sahibinin iradesi değil, bu kuralları hukuk olarak tanıyan insan

kitlelerinin bir inancıdır. Bizler hukuk kurallarına uyarken başkalarının emirlerine değil, kendi içimizden gelen bir hukuk duygusuna boyun eğmekteyiz (Hirş;177).

Gerek bireycilik görüşünü gerekse devleti her şeye gücü yeten bir otorite olarak kabul eden zihniyeti aynı zamanda reddeden Duguit'ye göre, devlet uyrukları için bir buyrultu değil, kamu hizmetlerinin bir hizmetlisidir. Devlet de kanunlara tabidir ve tüm bu ilkeler doğada varolan toplumsal dayanışma kanunundan çıkar.

Bu "toplumsal dayanışmanın korunması", "içimizden gelen hukuk duygusunun/inancının sürekliliği" kısaca hukuka; kanun koyuculara ve uygulayıcılarına duyulacak sonsuz güven ise hukukun adalete uygun işlemesine bağlıdır.

Bir Alman hukuk profesörü olan G. Jellineck ise hukuk kurallarına boyun eğmemizi çözümlenmesi olanaksız etik nedenlere /ilkelere bağlamaktadır.

Duguit'in de sözü ettiği toplumsal dayanışma olgusunu yaratan hukuk duygusu etiksel nedenlerden başka bir şey olmayıp insan haklarına dayalı bu ahlakın içini dolduran en önemli kavram da adalettir.

Bu nedenle insan haklarının; etik kuralların hukuk kurallarının öncülleri en genel anlamda da tam katılımlı ve hukukun üstünlüğünü baz alan bir demokrasinin temel taşları olmasıyla çıkarlar arasında dengelerin gözetilmesi de sağlanmış olacaktır. Adalete uygun işletilen bir hukuk sistemi ilgili toplumda maskeli ya da iki yüzlü birey ahlakının oluşmasına izin vermez ve keyfi devletin karşı en etkili panzehirdir (böyle bir sistemi özellikle bizimki gibi ülkelerde oluşturmanın ön koşulu da yargının tamamen bağımsız bir yapıya; yargıç ve savcıların tam güvenceye kavuşturulmasıdır).

Demokrasi dünyada hızlı bir yayılış içinde olup onunla yarışacak hala başka bir yönetim biçimi bulunmamakta; tek referans olarak yerini korumaktadır. Halka, toplumu yönetecek olanları belirleme olanağı sağlayan sıradan bir seçim oyunu ya da sadece bir tartışma platformu olmayıp, siyasette gerçek bir düşünce özgürlüğünün örgütlenişi ve bunun sonucunda da toplumun ve doğanın her olgusunu; her zerresini adilce bölüşme düzenidir. Demokrasinin evrensel bir değer olmasının nedeni işte tüm bu niteliklerine bağlı olarak toplumları ve dünyayı daha insanca kılmada yol açtığı umutlardır.

KAYNAKÇA

1- ARSLAN Zühtü, 2003, Devletin Hukuku,Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı (mak.) Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi,İst. Barosu yay.

2- Araştırma,Ekim 2003, Türkiye'de İnsan Hakları ve İfade Özgürlüğü, Liberal Düşünme Topluluğu yay.

3- HIRŞ Ernest, 1996, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri,Adalet matbaacılık yay. Ankara

4- Kuçuradi Ioanna,1994,Etik,Türkiye Felsefe Kurumu yay. Ankara

Adaletin Muadili Nedir?

Solmaz Zelyut Hünler[*]

Bildirimin içeriği ismiyle müsemma, en azından umarım öyledir: 'adaletin muadili nedir?' diyerek diller arası bir maceraya atılacağım.

Lessing diyor ki, "eğer duru bir şekilde düşünebilirsek, dil herşeyi söyleyebilir" ve ben buna inanıyorum. Yani eğer yeterince saf, pûr, berrak bir şekilde düşünebilirsek, dil herşeyi söyleme, anlatma kudretindedir. Yine Lessing, bir konu hakkında söz söylemenin exoterik ve esoterik tarzına dair ayrım yapmaktan bahsediyor ve bir keresinde bu ayrımı yapmayı becerremeyen arkadaşı Jacobi'ye serzenişle söyle sesleniyor: "Kelimeler, azizim Jacobi, kelimeler!" Bu sitem, hepimizin kulaklarını çınlatmalı diye düşünüyorum. Kelime sırrın hücresidir.

İmdi kelimemiz 'adalet'. Felsefede adalet konusuna bakmazdan evvel kendi kullandığımız kelimeye hızla bir göz atalım.

'Adalet', Arapça bir kelime ve dişil bir kelime. (Bildiğim kadarıyla cinsiyetçi dillerin hepsinde bu kelimenin muadili dişildir.) 'Adala' kelimesinin kökü olarak 'adl' veya 'idl' gösteriliyor sözlüklerde. İ. Z. Eyuboğlu 'adl' kökü hakkında "deveye yükletilen iki yük arasında denge, eşitlik durumu" diye yazıyor. A. Tietze ise, " 'idl heybenin bir tarafı köküdür" diye yazıyor. S. Mutçalı 'idl' için, "tay, heybe, çanta" diyor; Zenker 'ydl' için "denk" diyor; F. Steingass 'idl' için, "bir yük hayvanının bir tarafta taşıdığı şey; bir atın iki yükü eşitlemesi" diyor.

Bunların bize anlattığı bir şey var mı? Pek yok. Ama hiç yok değil. Güvenilir mi? O da net değil. Peki nasıl netleştirir veya nasıl emin oluruz? Ya da başka türlü sorarsak, kelimeler bize konuşur, anlatır hale nasıl gelirler? Bunun yanıtı belli, elbette kullanıldıkları bağlamlar içerisinde olur, bu.

O halde, etimoloji tek başına pek bir şey değildir ve bir kelimenin kök anlamını bilmek yetmez; onun kullanımdaki anlamına da bakmak gerekir. Bu da bizi evvelce o kelimenin nasıl cümleler içerisinde ne anlamda kullanıldığına bakmaya, yani o kelimenin tarihine bakmaya sevkeder.

Felsefede 'adalet' konusu, Atina polisinden modern zamanlara dek, adaletin ahlak ve din içerisindeki anlamlarının belirlenmesi ve soruşturulması yoluyla işlenmiştir. Bu işleme neticesinde, adalet terimi, kavramlaşır. Demek

* Yrd. Doç. Dr., Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü

ki bir terim olarak adaletin bir felsefe-öncesi vardır ve adaletin felsefî tarihi, tam da bu 'öncesi'nin soruşturulmaya başlanması anı ile başlar. Ve 'adalet' denilegelenden bir şeylerin felsefe-öncesinde kaldığı tesbit edildiğinde, yani 'adalet' denilende felsefî soruşturmadan kaçan bir yan tesbit edildiğinde, söz konusu tarih yeniden gözden geçirilir ve tekrar yazılır.

Geçtiğimiz yüzyılda, felsefede, adaletin tarihini yazmaktan ziyade teorisini yazma eğilimi hakim olmuştur. Fakat bu teorilerin her biri, tarihe bakmayı unuttukları ölçüde kendinden menkul teoriler olarak yarışmayı başabaş sürdürür görünmekte ve birbirlerini eleme, çürütme kudretinden mahrum görünmektedirler. Bu, politika felsefesinin olduğu kadar felsefenin ve aynı zamanda düşünmenin krizi demektir.

Adalet kavramının hukukî boyutunun öne çıkarıldığı bu teoriler arasından hangisinin uygun olduğunu söylemek, neredeyse kişisel bir tercih meselesi haline gelmiştir. Bu halegelişte, sekularizasyon sürecinin epey katkısı vardır. Bu süreç içerisinde, adaletin dinî/ilahî ve ahlakî boyutu peçelenerek şahsiyat alanına itildikçe, adalet meselesi salt hukuk ve giderek pozitif hukuk ile sabitlenmeye başlamıştır.

Felsefe tarihi, bizim aldığımız terbiye uyarınca, grek felsefesinin tarihi ile başlar ve şimdilik buna bir alternatif oluşturma kuvvemiz gözden uzak olduğuna göre, grekler ile başlatılan tarihten başlayarak adaletin muadillerine bakalım. Hatta süremiz kısıtlı olduğuna göre, sadece bir göz atalım.

Grekçede adalet karşılığını verdiğimiz kelime, dikaiosune. Bu kelimenin geldiği yer ise, dike. O halde, dikaiosune'nin felsefe-öncesi dike'dir diyebiliriz. Dike, destanlar, masallar, meseller ve temsillerdeki 'adalet'. Dike, grek muthologiasında Hora'lar denen ve 'zaman tanrıçaları' diye karşılanagelen üç tanrıçadan biri. O, adalet tanrıçası. Diğer kız kardeşlerinin adı ise, Eirene ve Eunomia. Eirene'ye barış tanrıçası, Eunomia'ya ise iyi düzen veya yasalılık tanrıçası deniyor. Babaları Zeus olan bu üç kız kardeşin annesinin adı Themis ve o da, adalet tanrıçası olarak karşılanıyor. Themis'in annesi Gaia, babası ise Ouranos. Gaia için ana tanrıça veya toprak ana veya yer tanrıçası deniyor; Ouranos için ise gök tanrı deniyor. Bu durumda, Dike'nin anneannesi yer, dedesi ise gök. Kısaca, bu soykütüğe göre, adalet tanrıçası Dike, yer ile gökün torunu.

Tam bu noktada hemen belirtmem gereken iki husus için bir parantez açmak zorundayım. Birincisi şu: Tanrıçalar ve tanrıların adlarına verdiğimiz karşılıklar, bize onları anlatmaktan çok bize yine kendimizi anlatan karşılıklardır. Yani, çevirisi belki de mümkün olmayanı çevirme teşebbüsüdürler. Ve bu yüzden de tüm bunlar 'ad'a, isime ihanet eden adlandırmalardır. Bu meseleye çok girmeyeceğim ve meseleye ihanet edip hemen geçiyorum, ikinci hususa. Evet ikinci husus şu: Grek dinî görüşü ile tek tanrılı denen üç yaygın dinin, yahudilik, hristiyanlık ve islam dinlerinin farklılığına dair pek çok şey pek uzun uzadıya söylenmiştir, ama bir şey vardır ki o, nisbeten çok az dile getirilir ve ihmal edilir. Grekler, söz konusu üç dinden farklı olarak, önce Tanrı'nın varoluşunu koyup daha sonra da örneğin 'Tanrı adildir, adalettir' veya 'Tanrı aşktır' demezler. Yani İlahî olanın varoluşunu öne koyup sonradan da Onun yüklemlerini saymaya geçmezler. Tam tersine grekler, örneğin "adalet, tanrıçadır" veya "aşk, tanrıdır" derler. Böylece, anakronik ve çarpık bir deyişle söylersek, onlarda İlahî olan, özne değildir; yüklemdir. O halde, Dike'nin adalet tanrıçası olması böyle anlaşılmalıdır: 'Tanrıça, dike'dir' değil, 'Dike, tanrıçadır' diye.

Peki Dike, nedir de bir tanrıça sayılır?

Dike'nin etimolojisi hayli muğlak, ama iddiaya göre Dike, 'yol', 'patika' gibi bir kök anlama sahip. Böyle olunca Dike kelimesinin negatifi olan A-dikia, yol-suz olmaklığı, yoldan çıkmışlığı bildiriyor olsa gerek; ama Adikia, hep 'adaletsizlik' diye çevirilegelmiş; yani Dike adalet (justice) olunca Adikia adaletsizlik (injustice) olur, denmiş. Bu noktada, bağlam, bize çok şey söyleyecektir. O halde, kelimemizin, anlatı metinlerinde nasıl bir kullanım anlamı olduğuna bir iki örnek verelim. (Örneklere beni Guthrie yolladı.)

Homeros'un Odûsseia'sında örneğin, Penelopeia, Odûsseus'un ne kadar iyi bir efendi olduğunu hizmetindekilere, kölelere hatırlatırken, onun "efendilerin dikesi olduğu üzere" kimine sevgi kimine nefret gösteren bir efendi olmadığını söyler. Burada dike'nin kullanımı, öyle görünür ki, alışkanlık, görenek, adet gibi bir anlama sahiptir. Çünkü Penelopeia, kocasını, Basileusların izlemeye alışkın oldukları yolu izlemediği için daha üstün görür gibidir (bkz. IV, 689 veya 691, bu noktada söylenebilecek başka şeyler de var, ama onlar başka şeyler olduğu için geçiyorum; yine de şu hatırlatılabilir ki, dike, ahlaken 'doğru yol', biricik doğru yol değildir).

Aynı metinden bir diğer örnekte ise, domuz çobanı Eumaios, efendisine kurduğu sofranın zengin olmayışından dolayı mazeretini bildirirken "benim gibisinin dikesi budur" der; yani kendisi gibi birinin olağan halinin, alışılmış halinin, normal halinin bu olduğunu söyler. (bkz. XIV, 58)

Bu örneklerden görüldüğü kadarıyla, adalet denen dike, olağan olana, adet olana, normal olana gönderir. Başka deyişle, göre durulana, gele durana, göreneğe, geleneğe gönderir ve belki aslında töreye gönderir.

İşte buna, yani adete uyana, yani tanzim edilmiş olana, 'yol'a sadık kalana, grekler, dike köklü bir kelime ile seslenirler; dikaios derler ve bizler onu, genellikle adil veya adaletli diye çeviririz.

M.Ö. 5.yy öncesine ait hiçbir metinde dikaios'dan türetme olan dikaiosune terimine rastlanmamış.

O halde, orijinini dike'de bulan ve bizlerin Platon'un metinlerinde sıkça geçtiğini gördüğümüz ve adalet diye karşıladığımız (Devlet hariç, çünkü orada 'doğruluk' deniyor) dikaiosune'nin evveli çok kabaca böyle.

Öte yandan, Hugh Lloyd-Johns'a göre, dike, esasen "evrenin düzeni" anlamına gelir. Bizim lisanımızla 'nizam ül alem'e karşılık gelir. 'Bu nedir?' diye sormayın, mümkün olduğunca yüzeyde durarak ilerleyebilirim, hatta durarak değil zıplayarak.

Kısaca toparlarsam, öyle görünüyor ki, 'dike, dikaiosune olmazdan evvel' deyişi ile 'nizam-ül alem, nizam-ül mülk olmazdan evvel' deyişi aynı şeyi der. Peki, dike, dikaiosune olur. Sonra ne olur?

Sıra dikaiosune'de. Platon ve Aristoteles'de o, bir erdem adıdır; yani onlar için adalet, bir karakter fazileti, meziyetidir; ethosa dair, mizaca dair üstünlüklerden biridir. O, gerek mülk gerekse malik için bir fazilettir. Dikaios olmak, adalet erdemine sahip olmak, ancak ilgili diğer erdemlere de aynı zamanda sahip olmak ile mümkündür.

Evet böylece felsefe tarihinde, biraz daha sonra verilen ad ile dört kardinal erdemden biri olarak adalet veya dikaiosune, sophia, yani bilgelik; sophrosune yani itidal; andreia yani cesaret erdemleri ile birleşik, yapışık bir erdemin adıdır.

Peki dikaosune nasıl bir erdemin, yani nasıl bir istidadın, karakter eğiliminin adıdır? Kısaca, her birine kendisine ait olanı vermek, münasibini vermek, layıkını vermek, müstehakkını vermek; payı, alacak olduğu, işlevi, rolü ne ise onu vermek, kısmeti ne ise ona göre taksim edip vermek alışkanlığının adıdır, o. Bu durumda adil, dikaios yönetim, aynı zamanda tüm müttefik erdemlere sahip olarak, örneğin Aristoteles'e göre, eşit olana eşit, eşit olmayana eşit olmayanı veren yönetimdir. Polis'in nizamına, tanziminc, adilliğine birincil önem atfeden Aristoteles'in yurttaş olmak bakımından dikaios kişiden beklenecek olana, beklenmesi olağan olana dair felsefî açıklaması, böyle birinin nomoi'ye, nomoslara, yani yasalara, kanunlara, normlara sadakat göstermesidir. Bu sadakatı gösteren, zaten kendileri de kata ton orton logon koyulmuş, yani 'aklı selime göre' koyulmuş olan kanunlara, yine aklı selime göre sadık kalan, phronimos kişidir; yani Aristoteles için tüm erdemlerin olmazsa olmazı olan phronesis erdemine, basirete sahip kişidir.

Buraya dek, adaletten bahsederken nomos'un adı geçmemişti. O nereden geldi? Sıçramak zorundayım. Bu noktada bir başka soruyu dile getirmem, düşünme yolumuzu açacak. Soru şu: nasıl oldu da kosmik düzene uyma veya sadakat, dikaios olmak iken; politik düzene sadakat, dikaios olmak haline geldi? Başka deyişle, dike'den dikaiosune'ye geçilirken, nizam-ül alemden nizam-ül mülke geçilirken, nizama sadık olmak, kanuna, yasaya sadık olmak haline nasıl geldi? Bu soru bir ek yeri, bir tutturma yeri gibi görünüyor ve tekrar ederek soruyorum: nizama sadık olmak, kanuna sadık olmak haline nasıl geldi?

Emir ile geldi. Evet, böyle. O, On Emir ile geldi.

İbraniler, adaletten, yani adillikten, adil olma halinden On Emir'e sadık olmayı anladılar ve bunu öğrettiler. Emir veya buyruk, insanlık için nisbeten kısa bir sürede evrilip kanun veya yasa terimini teori ve pratiğimize soktu. Eski Ahit ile, emre sadık olmanın kendisi adalet diye, adil olma diye anlaşılmaya başlanmıştı. Bunu teyid eden ve dışa vuran şeyin belki de ta kendisi, İbranice Kitabı Mukaddes'te adalet veya adil ve adillik diye karşılanan kelimedir. Bu kelime, tsedek kelimesidir. Kelimenin nisbeten farklı transkripsiyonları olmak ile birlikte ibranice tsad/tzade, daleth ve kaf harfleri ve kökünden geldiği görülmektedir. Böylece kelimenin tüm transkripsiyonları ve özellikle tsadakah şeklinde olanı, arapça sad, dal ve kaf ile yazılan sıdk, sadık, sadak, sadakat, sadaka kelimeleri ile aynı köke sahiptir. O halde ibraniler, yahudiler için adaletin muadili 'sadakat'tır, 'sıdk'tır.

Sıdk, hem cismanî hem de sonradan gayrı cismanî anlamda 'doğru' ve 'doğruluk' demektir. Örnek kullanım, "düz veya doğru yol" diye verilir, büyük otorite Gesenius'un Hebrew-Chaldee Lexicon'unda. İbranice Kitabı Mukaddes'in grekçe çevirisinde, söz konusu kelime dikaiosune ve dikaios diye karşılanmıştır, büyük ölçüde. Eski ve Yeni Ahitlerin grekçelerinde en çok geçen kelimelerdendir, dikaios ve dikaiosune. Ama Dike hiç geçmez. Homerik metinlerde ise dikaiosune hiç geçmez. Ama hepsinde, M.Ö. 5.yy evvelinde de sonrasında da dikaios ve adikia kelimeleri vardır. (Dikaiosune, sonuna gelen –sune ile, söylendiğine göre, soyutluk niteliği kazanır; çünkü –sune soneki kelimelere bir soyutlama getirir. Bu durumda, adalet veya adillik, adil'den farklı olarak kavramsallaştırılmış, soyutlaştırılmış dike'dir, felsefî dike'dir denebilir, belki.)

Kanuna, yasaya uyma, sadık olma anlamındaki adalet anlayışının en belirgin izini latince kelimelerden yakalayabiliriz. Latince adalet, iustitia'dır. Bu kelimenin fiili iubeo; emretmek, buyurmak, söylemek demek. Latince yasa, kanun ise lex; bu adın fiili lego ise, dermek, derlemek, söylemek, okumak, memur etmek anlamlarına geliyor. Demek ki, hak diye çevrilen ius 'amir' ile; yasa diye çevrilen lex de 'memur' ile ilgili. İustitia olarak adalet, emir ve memur ilişkisini merkeze koymuş. Öte yandan, latinler sadakatı, fidelitas ile karşılamaya çalışmışlar, kutsal metinlerde. Bu metinler ve hristiyanlık bağlamında fidelitas'ın kullanım anlamı 'iman'dır. Yasaya, Tanrı'nın yasasına iman; Tanrı'nın emrine sadakat demektir. Kanuna sadık olma olarak adaletin evvelinde, bu vardır.

Biraz daha yakın bir zamana sıçrıyorum.

Sekularizasyon süreci içerisinde, Civitas Dei'den, Deus'suz civitasa geçilirken, civitasın, yani mülkün yasasına sadakat, adaletin, tek başına adaletin ta kendisi olarak anlatılmaya başlanır. Hatta Locke'da özel mülkiyet hakkının doğal hakların en dokunulmazı, kutsalı ilan edilmesi ile günümüz insan hakları söyleminin yolu açılır. Bu yolda adalet, evvelce 'vermek' fiiline bağlanırken artık 'almak' fiiline bağlanmaya başlanır.

Son olarak bu 'vermek' ve 'almak' fiili ile adalet anlayışımız arasındaki

ilişki üzerine birkaç cümle söylemek istiyorum.

Dike olarak adalet, madem ki kosmik düzen ve kısaca düzen anlamındadır; bu düzeni adikiaya, kaotik olana, düzensizliğe verilen karşılık olarak okumak mümkündür –hatta mümkün olmanın ötesinde, Heidegger tarafından Anaximandros fragmanı üzerinden böyle bir okuma, muhteşem bir okuma yapılmıştır. Dike (fug) olarak adalette 'vermek', karşılık verme hali olarak; kendisinden önce gelen adikia'ya (unfug) karşılık verme olarak, böyle.

Dikaiosune olarak adalet, zaten belirttiğimiz gibi, Platon ve Aristoteles tarafından 'vermek' ile bağlantısını sürdürür; payını verme, borcunu verme, layıkını verme ve saire.

Tsedek veya tsadakah olarak adalet de almaktan çok vermeyi öne çıkarır. En kestirme gösterge, tsadakah'ın sadakata olduğu kadar yahudiler için bir tür farz olan ve zaman içerisinde kurumlaşan 'sadaka'ya, bağışa, yardıma, yani sadaka vermeye sımsıkı bağlı olmasıdır. (İslamda zekat formunda görülür.)

Hristiyanlıkta ise, adalet, Tanrının merhametine ve inayetine öylesine yapışıktır ki Adil Tanrı'nın ihsanı, lutfu olarak vermek, taklid edilmesi buyurulan bir fiildir, hatta düşmana karşı bile...

Müslüman ağırlıklı bir toplum olarak bizim kullanım dilimizde, belki hiçbir dilde olmadığı kadar, adalet, 'itidal' ile sımsıkı yapışıktır ve 'nizam', 'vasat', 'sıdk', 'savab' ile bağlantılıdır, ama en çok da 'hak' ile bağıntılıdır. 'Hak' kelimesi, hem Tanrı'nın kendisini, hem hakkikati, hem de yasal prosedural hakkı beraberinde varlığa getirir. Buradan hareketle, diyebiliriz ki islam söz konusu olduğunda adalet, 'hakkaniyet olarak adalet' şeklinde dile gelir.

Gelir gelmesine de bu deyiş, arapçadır, türkçe değil.

'Türkçe adalet nedir?' sorusu yanıtlanmayı bekliyor. 'Türkçe adaletin muadili nedir?' sorusunun kendisi bile türkçe değil. Ama ne yapalım, başımızı taşlara mı vuralım? Gerekiyorsa, vuralım. Türkçe adaletten felsefe-öncesinde bir şeyler kaldı ise, vuralım. Taşa baş vuralım! Ben, 'kön', 'könmek', 'köni' ve 'könilik'in peşine düştüm: haberiniz olsun! Arz ederim.

Adaletin Felsefi Temelleri

Şahabettin Yalçın(*)

Giriş

Bir çok filozofun ahlakın temeli saydığı ve dolayısıyla önemli bir erdem olarak kabul ettiği adaletin kaynağı hususunda felsefe tarihinde daha çok iki temel görüş ön plana çıkmıştır. Bunlardan birisi, adaletin dayanağının insan aklı olduğunu iddia ederken diğeri, adaletin insanda varolan bir duygudan kaynaklandığını öne sürer. Birbirine zıt gibi görünen bu iki görüşten birincisinin en önemli temsilcisi hiç kuşkusuz büyük Alman filozofu Immanuel Kant iken ikincisinin en kuvvetli savunucularından biri İskoç filozofu David Hume'dur. Kant, adaletin ve diğer erdemlerin kaynağının saf akıl olduğunu ve dolayısıyla psikolojik duygulanımlardan bağımsız olduğunu savunurken Hume, insan aklının neyin iyi ve neyin kötü olduğunu belirlemekten aciz olduğunu ve bu nedenle aklın, ahlaki alanda duyguların belirlediği hedeflerde bir araç olmaktan öteye geçemeyeceğini iddia ederek adaletin sonradan kazanılmış bir karakter özelliği olarak duyguya dayandığını öne sürmüştür.

Bu makalede bu iki görüşün aslında birbirinin zıttı olamayacağını Aristoteles'in erdem ahlakı örneğinden hareketle göstermeye çalışacağız. Yani adaletin ne salt akli bir ilke olduğunu ne de sadece duygusal bir şey olduğunu, tam tersine bu ikisinin ortak bir ürünü olduğunu erdem ahlakı çerçevesinde açıklamaya çalışacağız. Önce adaleti duygusal temelde izah etmeye çalışanlar ile başlayacağız, sonra da adaleti akla dayandıranları ele alacağız. Sonuç kısmında ise bu iki anlayışın ortak bir ürünü olarak gördüğümüz Aristotelyen erdem ahlakı çerçevesinde bir neticeye varmaya çalışacağız.

Adaletin Temeli Olarak Duygu

Genel olarak tüm ahlakı ve özel olarak da adaleti, insanlardaki belirli bir duyguya dayandıran sentimentalistler, aklın iyiyi ve kötüyü belirlemekten aciz olduğunu iddia ederek eylemlerimizi yönlendiren motiflerin esas itibariyle duygusal olduğunu öne sürerler. Bu görüşü savunanlar arasında Hutcheson, Hume, Shaftesbury ve Adam Smith sayılabilir. Ahlakın temeli olarak duyguyu alanlar arasında bir takım farklılıklar olsa da hepsi de akla ve duyguya verdikleri roller konusunda az çok ortak bir görüşü seslendirirler. Bazı sentimentalistler, adaletin doğal bir duyguya dayandığını iddia ederken bazıları böyle bir duygunun sonradan kazanıldığını öne sürerler. Hutcheson bi-

* Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

rinci gruba, Hume da ikinci gruba örnek olarak gösterilebilir. Biz daha çok ikinci grup ve onun temsilcisi olarak Hume üzerinde duracağız.

Ahlak felsefesini İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (bundan sonra kısaca İnceleme) ve Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma (bundan sonra kısaca Soruşturma) adlı kitaplarında ortaya koyan Hume'a göre akıl, eylemlerin nedeni yahut başlatıcısı olamaz. Ona göre aklın işlevi, duyulardan gelen bilgi malzemesini işleyerek epistemolojik olarak neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirlemektir; yoksa insanın ahlaki eylemlerinin hedefini/amacını tayin etmek değildir. Hume'a göre akıl, eylem alanında ancak tutkuların aracı olarak yani belirlenen bir hedefe nasıl varılacağını göstermek amacına matuf bir işlev üstlenebilir: "Akıl tutkuların kölesidir ve sadece kölesi olması gerekir; o, tutkulara itaat ve hizmet etmekten başka bir görev yapma iddiasında olamaz" (İnceleme, II. Kitap).

Başka bir ifadeyle söylersek, Hume'a göre eylemlerin başlatıcısı, akıldan çıkarılmış bir takım a priori ilkeler yahut tecrübeden çıkarılmış birtakım genellemeler değil, doğal olarak sahip olduğumuz yahut sonradan kazandığımız birtakım duygu ve tutkulardır. Hume'un bilgi kuramının terimleriyle ifade edersek, epistemoloji alanına giren idelerarası ilişkilere (relations of ideas) ilişkin yargılar ve olgu bilgisine ilişkin yargılar ile ahlaki yargılar arasında çıkarımsal bir ilişki sözkonusu değildir. Eğer ahlak, idelerarası ilişkilere yahut sadece nesnelerarası ilişkilere ilişkin birşey olsaydı o zaman hiçbir eylemde bulunmayan ve sadece bazı şeyleri düşünen bir kimse ahlaki olarak sorumlu tutulabilirdi.

Ancak hemen belirtelim ki, akıl ile tutkuların işlevini ayıran Hume'a göre, akıl ile tutkular arasında herhangi bir çatışmanın yaşanması mümkün değildir, zira tutkular, aklın ve bilginin malzemesi olan ideler gibi kendisinden başka şeyleri yani nesneleri temsil etmezler. Dolayısıyla, Hume için rasyonel olan ve olmayan duygulardan sözetmek de mümkün değildir. Rasyonel olma ve olmama niteliği yargılara ait bir nitelik olup duygulara uygulanamaz. Peki Hume'un ahlakın temeli saydığı duygular nelerdir? Hume, İnceleme'de ahlakı, 'sempati' duygusuna dayandırırken, Soruşturma'da 'diğergamlık' duygusuna dayandırır. Bu iki duygunun aynı olup olmadığına dair literatürde birçok tartışma yapılmış olmasına karşın, Hume'un amacına ve niyetine baktığımızda bu iki duygunun birbirinden esas itibariyle farklı olmadığını ve benzer işlevleri yerine getirdiğini görürüz. Hume, her iki kitapta da insanlığa karşı duyduğumuz bu duygunun hem kendimizde hem de başkalarında varolan bir duygu olduğunu özellikle vurgular. Bu duyguyu, bir ahlaki eylem bağlamında faal olan 'alan', 'veren' ve 'gören' kişiler çerçevesinde izah eden Hume'a göre örneğin zorda olan bir kişiye ('alan') yardım eden birisinin ('veren') bu davranışını seyreden ('gören') birisi olarak övgüye değer bulmamız, bizim yardımı alan kişiyle sempati kurmamıza dayanmaktadır. Yine örneğin bir hayır kurumuna bağışta bulunan birisinin davranışını

bir erdem olarak görürüz, zira biliriz ki, yardım eden kişinin yaptığı davranış faydalı olduğu için hayır kurumu tarafından kabul görmekte ve dolayısıyla erdemli bir davranış olarak telakki edilmektedir. Kısacası, Hume'a göre, 'gören' kişi, 'alan kişi'ye faydalı olan yahut ahlaki olarak onun övgüsüne mazhar olan her türlü eylemi, sempati duygusu sayesinde doğal olarak onaylama eğilimine sahiptir. Hume, doğal duygudaşlık (sempati) duygusu sayesinde faydalı olan yani onaylanan davranışlar arasında öz-güven, cömertlik, sevgi, zeka, feraset, cesaret gibi erdemler sayar. Etikteki bu üçlü fail anlayışını kendisinden önce yaşamış bazı filozoflardan (örneğin Earl of Shaftesbury, Joseph Butler ve Franscis Hutcheson) aldığı izlenimi veren Hume, bu anlayışın ahlaki duyguların anlaşılmasında temel çerçeve görevi gördüğünü öne sürerek onun zıddı gibi görünen bencil ahlak kuramlarının her türlü ahlaki davranışın temelinde bencillik duygusunun yattığını iddiasının yanlış olduğunu düşünür.

Hume, her ne kadar bencillik duygusunun çok kuvvetli bir duygu olduğunu kabul etse de ona göre bencillikle çelişen sempati yahut diğergamlık duygusunun varlığı göstermektedir ki, bencil ahlak kuramlarının temel tezi yanlış bir varsayıma dayanmaktadır. Çünkü biz çoğu kez bizim kişisel çıkarımıza herhangi bir etkisi olmadığı halde sempati yahut diğergamlık duygusuyla yönlenen eylemlerde bulunuruz. Bencil ahlak kuramlarının diğergamlığa bile bencillik atfetme anlayışına gönderme yapan Hume'a göre bizim bazan diğergamlık duygusuyla hareket etmemiz yani başkalarını mutlu yapmaya çalışmamız bize haz verebilir, ama bu haz diğergamlık duygusu ile aynı değildir. Sempati yahut diğergamlık duygusunun ve bu duygulara dayanan karakter özelliklerinin yani erdemlerin orijinal yani doğal yapımızın bir parçası olduğunu iddia eden Hume'a göre bunlara ek olarak sonradan kazanılmış ve bu nedenle de zorunlu olarak evrensel olmayan bazı karakter özellikleri (erdemler) de vardır. Sonradan kazanılmış erdemlerin en önemlisi de hiç kuşku yok ki, bazı filozofların ahlakın temeli saydığı adalettir.

Hume, diğergamlık, merak ve basiret gibi motifleri doğal olarak adlandırırken adaleti, sözünde durmayı, yasalara uymayı ve itidalli olmayı ise yapay ahlaki motifler olarak adlandırır. Adaletin geleneklere ve yapay şeylere dayanan bir erdem olduğunu iddia eden Hume, adaletin esas motifinin, bir ödev hissi yani vicdan olduğunu öne sürer. Hume'a göre normal insani diğergamlık, örneğin bize veya yakınlarımıza büyük yararı dokunacak bir hırsızlıktan bizi men edecek kadar güçlü bir motif değildir. Belki herkesin birbirini tanıdığı ilkel toplumlarda insanları hırsızlık ve benzeri şeylerden doğal bazı motifler örneğin basiret vazgeçirebilir ama insanların birbirini pek tanımadığı karmaşık toplumlarda bu mümkün değildir. Fakat buna rağmen çoğumuz hırsızlıktan kaçınırız. Hume'a göre bunun sebebi herhangi bir doğal motif değil, sonradan kazanılmış bir takım ödev hisleridir ki, bunların başında da adalet gelir.

Başka bir ifadeyle söylersek, Hume'a göre adalet, insanın sahip olduğu birtakım doğal karakter özelliklerine örneğin öz-sevgi ve kişisel diğergamlık gibi özelliklere dayanmaz; bilakis, adalet duygusu ve erdemi, eğitimle ve geleneklerle kazanılır. İnsanların yıllarca tecrübeyle kazandığı adalet ilkeleri, aynı zamanda mal-mülk, hak-hukuk ve sorumluluğun da temelini oluşturur. Bu nedenle, adalet, doğal bir erdem olmayıp ancak belli koşullar oluştuğunda örneğin mal ve mülkün herkese yetmediği durumlarda ortaya çıkan bir erdemdir. Hume'a göre sonradan kazanılmış erdemlerin yani adalet ve benzeri erdemlerin kaynağı, insanın doğası değil, sebep oldukları toplumsal faydadır.

Hume, daha sonraki ahlak felsefelerinde özellikle de faydacılık öğretilerinde çokça rastlanılan 'fayda prensibini' ilk olarak ortaya atan ve buna dayanarak bazı erdemleri ve özellikle de adaleti temellendiren ilk filozoftur. Hume'a göre adalet, bazı filozofların iddia ettiği gibi toplumsal sözleşmeye değil, toplumsal sözleşmenin de temelini oluşturan uzlaşmaya yahut geleneklere dayanır. Hume'un uzlaşmadan kastettiği şey ise iki ya da daha fazla kişinin tüm toplumun faydasına olduğuna inandığı şekilde davranma niyetidir. Bu niyetler ne kadar çok uygulamaya yansırsa uzlaşmalar da o kadar güvenilir hale gelecektir. Hume'a göre sözleşmeler, insani işbirliğinin temeli değil, bu işbirliğinin yalnızca özel bir durumudur. Hume, İnceleme'de insanların varlıklarını devam ettirmek ve mutluluğa ulaşmak için güçleri ve görevleri paylaşmayı, birer doğal toplum olan ailelerinden öğrendiklerini ifade eder. Hume'un yasalar ve siyasi idare ile ilgili görüşleri esas itibariyle adalet anlayışına dayanmaktadır. Çünkü Hume'a göre yasalar ve siyasi kurumların varlık nedeni, topluma sağladığı yarardan ibaret olduğundan bunların çıkış noktası bizim adalet duygumuzdur. Bu kurumların esas amacı, adalet ilkelerinin toplumda uygulanmasını sağlamaktır.

Hume, bireysel adaletin en azından bazan doğal bir duygu olan diğergamlık ile çeliştiğini öne sürer. Örneğin bir tefeciye ödememiz gereken borcu eğer tefecinin bu parayı toplumun zararına kullanacağını biliyorsak o zaman ödev yani adalet hissimiz bize bu paranın geri verilmemesini düşündürür, ancak yine de biz bu paranın geri verilmesi gerektiğini de düşünmeden edemeyiz. Hume, Hutcheson gibi aşırı sentimentalistlerin, bazan da olsa diğergamlık ve sempati ile çelişen adalet duygusunun bu motiflerden nasıl kaynaklandığını izah etmeleri gerektiğini söyler. Ancak Hume'un kendisi de bizde oluşan ödev hissini açıklamak zorundadır, zira ödev hissi eğer doğal bir his değilse o zaman bunun empirik olarak nasıl kazanıldığını izah etmek durumundadır. Bazı rasyonalistler, ödev hissini, aklın ahlaki olgulara yahut ilişkilere bir yanıtı olarak tanımlarlar. Ancak bu opsiyon Hume'a açık değildir, bir empirist olarak Hume, adalet erdeminin yahut ödev hissinin bir duygudan yahut duygusal motiften nasıl kaynaklandığını açıklamak mecburiyetindedir. Hume, bunun zor olduğunu kendisi de kabul eder.

Hume, diğergam olmayan vicdanı ve adaleti açıklayabilmek için bir takım yollara başvurur, ancak bunların hiçbirisinin tatminkar olmadığı açıktır. Hume önce bunun çocuklara anne baba tarafından öğretildiğini söyler ki bu, sorunu bir nesil geriye atmaktan başka birşey değildir. Ancak asıl sorun Hume'un kendi ahlak kuramını erdem ahlakı olarak tanımlamasından sonra başlar. Hume, bir eylemin ahlaki niteliğinin tamamen bu eylemin arkasında yatan motifin iyiliğine veya kötülüğüne dayandığını söyler. Örneğin salt bazı eylemlerin faydalı olduğunu düşündüğümüz için onların iyi ve doğru olduğuna karar veririz. Ancak böyle bir anlayışı yapay erdemlere uygulayamayız, çünkü bu erdemlerdeki iyi motif, doğru olanı yapma yani ödevini yerine getirme hissidir. Yani eğer tefeciye olan borcumu verirsem burada benim tek adil motifim doğru olanı yani gerekli olanı yapma isteğidir. Fakat o zaman tefeciye borcumu vermemin doğruluğunu yahut iyiliğini açıklayan iyi motif, zaten onu yapmanın doğruluğuna atıf yapmaktadır. Bu ise bir kısır döngüden başka bir şey değildir. Hume aynı şeyi belki de daha güçlü olarak sözünü tutma konusunda yapar. Dolayısıyla, Hume'un, adaleti, bireysel bir erdem olarak empirist sentimentalist mekanizmalarla açıklama girişimi başarısız olmaktadır. İşte bu kısır döngü, birçok ahlak filozofunun adaletin duyguya dayanamayacağı görüşüne götürmüştür. Bunlara göre adalet, entellektüel yahut akli bir temele oturmalıdır. Bu görüşü savunanların başında da büyük Alman filozofu Immanuel Kant gelmektedir.

Adaletin Temeli Olarak Akıl

Kant'ın ahlak felsefesi, insanların rasyonel ve özgür birer varlık oldukları tezinden yola çıkarak tüm insanların uyması gereken ahlak ilkelerini empirik tecrübelerden bağımsız olarak saf akıldan çıkarmayı amaç edinir. Kant, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı eserinde ahlaki yargıların ve davranışların empirik bir temele dayanmasının mümkün olmadığını, zira eğer böyle olsaydı o zaman ahlak ilkelerinin evrenselliğinden ve zorunluluğundan sözedilemeyeceğini öne sürer. Kant'a göre ahlaki ilkelerin evrenselliği ve zorunluluğu, onların a priori bir temele dayandığını gösterir ve bu temel de saf akıldır.

Kant, insanın akıllı bir varlık olduğunun aşikar olduğunu ve bu nedenle bu olgunun ayrıca temellendirilmeye ihtiyaç duymadığını belirtir. Zaten akıldan şuphe edildiği zaman aklın temellendirilebilmesi de mantıksal olarak mümkün değildir; zira akıl, herhangi bir temellendirme için önkoşul olarak zaten kabul edilmiş demektir. İnsanın akıllı bir varlık olduğu aşikar olduğuna göre bu niteliğin insanlara kazandırdığı hakların ve yüklediği ahlaki sorumlulukların akla dayanılarak a priori olarak temellendirilmesi gerekir. Kant'a göre insanoğlu, Tanrı gibi salt akli bir varlık olmadığı ve onda onu akıllı davranmaktan alıkoyacak başka unsurlar örneğin doğal itkiler bulunduğu için insanın zorunlu olarak ve tabiatı gereği her zaman akıllı davranması mümkün

değildir. Başka bir biçimde ifade edecek olursak, ödev, Tanrı gibi zorunlu olarak akıllı eylemde bulunanlar için değil, zaman zaman ve belki de çoğu kez akıllı davranmayan insanoğlu için geçerlidir.

Kant, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nin birinci bölümüne dünyanın içinde veya dışında iyi istençten (good will) başka mutlak olarak iyi olan başka bir şey olmadığını söyleyerek başlar. Kant'a göre, iyi istenç esas itibariyle ödev motifine dayanarak eylemekten başka bir şey değildir. Ödevden dolayı yapılan bir davranış, Kant'a göre, sonucu ne olursa olsun ahlaki değeri olan bir davranıştır. Elbette ki, her ahlaki davranışın amaçları ve sonuçları olacaktır, ama bu hedeflerin ve sonuçların davranışın ahlaklılığı üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Kant'a göre bir eylemin ahlaki açıdan iyi olarak addedilmesi için onun ödeve uygun olması da yetmez, fakat aynı zamanda bu eylemin ödevden dolayı yapılmış olması gerekir. Başka bir deyimle, ödeve uygun ama başka motiflerden örneğin kişisel çıkardan hareketle yapılan bir eylem, belki arzu edilen bir eylem olabilir, ama ahlaki açıdan değeri olan bir eylem değildir. Örneğin kişisel eğilimlerden hareketle cesur bir davranışta bulunan birisinin eylemi, ödeve uygun olsa bile (ki bu nedenle de övgüye değer olabilir) ödevden dolayı yapılmadığı için, ahlaki bir değer taşımaz. Fakat hemen belirtelim ki, ödevden dolayı yapılan bir eylemde başka eğilim ya da dürtünün bulunması bu eylemin ahlaki değerine zarar vermez. Başka bir ifadeyle söylersek, eylemlerin sebebi olarak ödev motifi, zorunlu olarak diğer motifleri yahut eğilimleri dışlamaz, onlarla beraber varolabilir.

Ödev motifine 'Kesin Buyruk' (the Categorical Imperative) adını veren Kant, bu buyruğun beş değişik formülasyonunu verir. Kesin Buyruk'un birinci formülasyonu ahlaki ilkelerimizin (Kant'ın deyimiyle 'maksim'lerimizin) evrensel olabilmesini şart koşarken ikinci formülasyon, ahlaki ilkelerimizin evrensel doğa yasaları hüviyetine bürünmesini emreder. Kesin Buyruk'un üçüncü formülasyonu, ilk ikisinden içerik olarak biraz farklı olup kanaatimizce Kesin Buyruk'un asıl formülasyonu hükmündedir. Kant bunu şu şekilde ifade eder: "Öyle bir şekilde eyle ki, eylemin, hem kendi şahsında hem de başka insanların şahsında insanlığı salt bir araç olarak değil, fakat aynı zamanda ve her zaman bir amaç olarak gördüğünü izhar etsin". Kesin Buyruk'un dördüncü formülasyonu ise insanın özerk bir varlık olduğu anlayışına dayanır ve eylemlerin insan iradesinin evrensel yasalar yapabilecek şekilde düşünülerek yapılmasını emreder. Kesin Buyruk'un son yani beşinci formülasyonu da insanın 'amaçlar krallığının' yani 'numenal dünyanın' bir üyesi olarak görülmesine dayanır.

Kesin Buyruk'un beş değişik formülasyonu arasında bir aynılık ilişkisi olup olmadığı felsefe literatüründe çokça tartışılmıştır. Genel kanaat, beş formülasyonun aynı anlamı haiz olmadığı yönünde olmasına karşın formülasyonlar arasındaki farkların genel ilkenin mahiyetini zedelemeyeceğine ilişkin görüşler de mevcuttur. Biz de

ikinci kanaati paylaşıyoruz, zira formülasyonlar farklı dahi olsa içerikleri, esas itibariyle sözkonusu buyruğun tek bir kaynağa yani akla dayandığını işaret etmektedir. Bununla beraber, üçüncü formülasyonun konuyu daha net bir biçimde ifade ettiği görülmektedir, zira bu formülasyon, insanın sahip olduğu bir nitelik yani akıl dolayısıyla bazı hak ve yükümlülüklere sahip olması gerektiğini diğer formülasyonlara nazaran daha açık belirtmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi, Kant'a göre tüm ahlaki yargılarımızın ve eylemlerimizin temelinde yer alan Kesin Buyruk'un kaynağı, insanın dışındaki herhangi bir merci (buna Tanrı da dahildir) değil, saf akıldır; ve insanlar da akıl sahibi oldukları için bu buyruklara uymakla yükümlüdürler, zira buyrukları özgür iradeleriyle koyanlar kendileridir. İşte tam da bu noktada Kant etiğinde ödev ile özgürlük arasında kopmaz bir bağ olduğu ortaya çıkmaktadır. Kant'a göre ödevin varlığı özgürlüğü zorunlu kılmaktadır, zira özgür olmayan birisinin ahlaki ödevlerini yerine getirebilmesi yani ahlaki değeri olan bir seçim yapması mümkün değildir. Kant'ın özgürlük anlayışı, onun 'iki dünya' yahut 'iki yön' kuramına dayanır. Kant'a göre insanlar bir yanıyla tam determinist 'fenomenal dünya' içinde yer alırken, diğer yanıyla özgür varlıklar olarak 'numenal dünya'nın birer üyesidirler. Kant'ın özgürlük anlayışının iki veçhesi bulunmaktadır. Bunlardan biri negatif özgürlük, diğeri ise pozitif özgürlük olarak adlandırılabilir. Negatif özgürlük, dışsal nedenlerden [doğanın determinizminden] bağımsız bir şekilde eylemde bulunma yeteneğini ifade ederken pozitif özgürlük, ahlaki eylemlerin temelinde yer alan ilkelerin kaynağının insanın kendisi olduğu savına dayanır.

Kant'ın ahlak felsefesi, bir çok yönden eleştirilebilir. Burada sadece bir kaçına yer vereceğiz. Kant'a yapılabilecek eleştirilerin başında Kesin Buyruk'un içi boş bir yasa olduğu ve nasıl davranmamız gerektiğine ilişkin bize herhangi bir somut ilke sunmadığıdır. Gerçi Kant'ın kendisi de zaten Kesin Buyruk'un formel bir yasa olduğunu ve sadece bir çerçeve ilke sunduğunu kabul etmektedir. Ancak Kant, diğer tüm ödevlerinden bu ilkeden çıkarılabileceğini söyler ki, bu, pek mümkün görünmemektedir, zira formel bir yasadan içerikli ödev ilkelerini çıkarmanın zor olduğunu Kant'ın kendisi de kabul edecektir. İkinci eleştiri de Kesin Buyruk'un son derece genel, katı ve formel bir yasa olduğu ve pratik hayatın tecrübelerini göz önüne almadığı ve dolayısıyla insan tabiatına uzak olduğu (örneğin insanın duygularını yok saydığı) iddiasına dayanır. Bu eleştirinin ilk kısmında ifade edilen nokta, yani Kesin Buyruk'un genel ve formel olduğu görüşü doğrudur; ama bu, söz konusu ilkenin hayattan kopuk olduğu anlamına gelmez, zira Kant, bu ilkeyi insanın doğasından (akıllı varlıklar olarak) çıkardığını söylemektedir. Belki eleştiriye açık olan tam da burasıdır, yani Kant'ın ahlak yasasının insan doğasından yani akıldan mantıksal olarak gerçekten çıkarılıp çıkarılamayacağıdır. Ayrıca eylemlerimiz için son derece önemli olan duyguların Kant'ın ahlak felsefesinde

hiç bir rol oynamaması da insan doğasının bir bütün olarak görülmesi gerektiği gerçeğine ters düşmektedir.

Ancak biz ahlakın temellendirilmesinde rasyonalist yahut sentimentalist görüşlerden birini seçmek zorunda değiliz, çünkü karşımızda başka alternatifler de vardır. Örneğin Aristoteles'in erdem kuramı, ahlakın temellendirilmesinde hem akla hem de duyguya önem verir. Erdem kuramını ilk ortaya atan Aristoteles değil ama onu sistemli bir şekilde formüle eden ilk filozof Aristoteles'tir. Aristoteles'ten önce örneğin Platon dört temel erdem - bilgelik, cesaret, kendine hakim olma ve adalet - ortaya koymuştu. Daha sonra baş erdemler olarak da anılan bu erdemlerin dışında da tabii ki erdemler vardır. Bazıları şunlardır: cömertlik, kendine saygı, içtenlik vesaire. Ancak erdem kuramında sadece iyi karakter özelliklerini kazanmak yetmez aynı zamanda kötü karakter özelliklerinden de - örneğin adaletsizlik, korkaklık, cimrilik vesaire - kaçınmak gerekir. İyi karakter özellikleri sonradan öğrenildiği için erdem kuramcıları eğitime büyük önem verirler. Erdem kuramcıları, ahlaki eylemlerimize temel teşkil edecek bir takım ahlak ilkelerinin öğrenilmesinden ziyade iyi karakter özelliklerinin eğitimle kazanılmasına vurgu yaparlar. Bu karakter özellikleri bir kere kazanıldıktan sonra da artık iyi davranışlar alışkanlık kesbeder.

Aristoteles'e göre erdemler, kazandığımız iyi alışkanlıklardır ki, bunlar da duygularımızı kontrol ederler. Örneğin, doğal korku duygusuyla ilgili olarak, kazandığımız cesaret erdemi bizim tehlikeler karşısında daha metin olmamızı sağlar. Ama eğer yeterince cesaretli olmazsak o zaman kötü bir karakter özelliği olan korkaklığa düşme ihtimali ortaya çıkar. Yine eğer gereğinden fazla cesaretli olursak o zaman da gözüpekliğe kayarız ki bu da iyi bir karakter özelliği değildir. Ama aşırı karakter özelliklerinin ortasını bulmak her zaman kolay olmaz, o zaman da aklımızdan özellikle de pratik aklımızdan yardım alırız. Aristoteles'e göre erdemli bir insanda akıl ile duygular çatışmaz tam tersine birbirini onaylarlar. Bu yüzden Aristoteles, aklı ile duyguları arasında çatışma yaşayan insanları erdemli insanlar kategorisine dahil etmez. Adalet özelinde Aristoteles'in erdem etiğine baktığımızda görürüz ki, Aristoteles'e göre toplumlar ancak bireylerin hak ettiklerini almalarıyla adil olurlar: en erdemliler en çok iyiyi hak eden kişilerdir. Hak etmeye dayalı bu sosyal adalet anlayışı, kişisel adalet erdemini de adil sosyal düzene saygı göstermek ve onu korumak olarak tanımlar. Hak ettiğinden az veya fazla isteyen bir kişi adil değildir, zira Aristoteles, erdemi, iki aşırı uç arasında yer alan bir ortayı isteme ve yapma eğilimi (öğrenilmiş eğilim) olarak tanımlar.

Aristoteles, eylemlerde hem aklın hem de duyguların rolü olduğunu söyleyerek kendisinden sonra gelen rasyonalistler ile sentimentalistlerin kuramlarını bir anlamda sentez etmiştir. Yukarıda görüldüğü gibi, genel olarak ahlakın ve özel olarak da adaletin temellendirilmesinde rasyonalist ve sentimentalist görüşler, insan doğasını tek yanlı olarak gördükleri için ciddi sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Rasyonalistler, ahlakın ve dolayısıyla adaletin temellendirilmesinde duygunun rolü olmadığını iddia ederek, sentimentalistler de eylemlerin hedeflerinin belirlenmesinde aklı devre dışı bırakarak insanı ve onun ahlaki eylemlerini kısmen doğru ama eksik tanımlamışlardır. Ne var ki, pratik hayata baktığımızda ahlaki eylemlerin motivasyonunda hem aklın hem de duygunun olumlu anlamda rol oynadığını görürüz. Başka bir ifadeyle, ahlaki eylemlerimizi yönlendiren ne salt akıldır, ne de sadece duygulardır; bilakis, her ikisi de ahlaki eylemlerimizde önemli işlevler üstlenmektedir. Aklın onayladığı ama duygulara ters gelen, yahut akla uymayan ama duygularımıza uygun düşen ahlaki eylemlerin bizde yarattığı rahatsızlık da göstermektedir ki, ideal ahlaki davranışlar ancak bu ikisinin ortak uyumu sonucu yapılan davranışlardır. Ahlaki eylemlerimize hem akıl hem de duygular ortak yön verebildiğine göre ideal ahlaki davranış yani erdemli davranış bu ikisinin uyumu sonucu yapılan davranış olmalıdır. Özel olarak adaleti ele alırsak, bu anlayışa göre, adalet, tıpkı diğer erdemlerde olduğu gibi hem akli yani ilkesel yönü olan hem de duygusal yönü olan bir erdemdir. İlkesel yönüyle adalet bir anlamda sosyal adaleti temsil ederken duygusal yönü, onun bireysel bir erdem olarak kendini göstermesine yol açar.

KAYNAKÇA

1. Fieser J., 'Ethics', URL: http://www.utm.edu/research/iep/e/ethics.htm.

2. Kant, I., Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, çev. I. Kuçuradi, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayını, 1982).

3. Kant, I., Pratik Aklın Eleştirisi, çev. I. Kuçuradi, Ü Gökberk ve F. Akatlı, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 1980).

4. Hume, D., Enquiry concerning the Principles of Morals (Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma), T. L. Beauchamp (ed.), (New York: Oxford Üniversitesi Yayını, 1998).

5. Hume, D., A Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme), D. F. Horton ve M. J. Norton (ed.), (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayını, 1975).

6. Morris, W. E., "David Hume", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Bahar 2001 Edisyonu). URL: http://plato.stanford.edu/archives/spr2001/entries/hume.

7. 'David Hume', The Encyclopedia of Philosophy, P. Edwards (ed.), (New York: Routledge, 1962).

8. Fieser, J., 'David Hume', The Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: http://www.utm.edu/research/iep.

9. Aristoteles, Nicomachean Ethics, R. Crisp (ed.), (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayını, 2000).

10. Rorty, A. O. (ed.)., Essays on Aristotle's Ethics (Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayını, 1980).

Hak ve Adalet

Ali Osman Gündoğan[*]

GİRİŞ

Adalet hakkında yapılan tanımların ve felsefe tarihinde ortaya çıkan adalet ile ilgili anlayışların genelinde ortak bir taraf aranacak olursa, bu ortak tarafın "hak" olduğu ve adaletin, ancak ve ancak "hak" kavramı dikkate alınarak tanımlanabileceği, hatta tanımlanmasından da öte gerçekleşebileceği görülmektedir. "Hak" kavramının yanında eşitlik, özgürlük gibi kavramları dikkate alarak adalet tanımları yapma eğilimleri olsa da, "hak" gerçekleşmediği takdirde özgürlük ve eşitliğin de fazlaca bir anlamı olmadığı görülecektir. Çünkü hak ile adalet arasında özsel bir bağ vardır ve hak, adaletin önkoşulu, olmazsa olmazıdır. Hatta denilebilir ki, adalet, tek başına gerçekleşebilecek pozitif bir proje değil, hakların gerçekleşmesinin sonucunda kendiliğinden ortaya çıkan bir değerdir. Çünkü her adalet arayışı ve adalet talebi, bir hak ihlalinin sonucudur.

ÇEŞİTLİ ADALET GÖRÜŞLERİ

Adalet, siyaset felsefesinin temel bir konusu olmakla birlikte, ahlak felsefesinin bir sorunu olarak ta ele alınıp işlenmiştir. Ancak varlık ile insani dünya arasında ilişkiler kurmak suretiyle, bütün varlıklar arasındaki ilişkileri insani dünyanın ilişkileriyle anlamaya çalışan kimi filozoflarda adalet, metafizik bir tarzda da temellendirilmeye çalışılmıştır. Böyle bir düşüncenin en eski örneği Anaximandros'tur. Anaximandros'a göre, "varolan şeylerin arkesi apeirondur. Şeyler ondan meydana gelirler ve yine zorunlu olarak onda ortadan kalkarlar; çünkü onlar zamansal sıraya uygun olarak birbirlerine karşı işlemiş oldukları haksızlıkların cezasını öderler." Bu cümle, evrende bir ahlak ilkesinin veya bir hukuk ilkesinin varlığına işaret eder ve yapılan haksızlığın sonucu olan cezanın aynı muameleye maruz kalmak suretiyle ödenebileceği ve adaletin bu suretle gerçekleşebileceğini ima eder. Bu fikir, değişik biçimlerde "misilleme", "dişe diş, göze göz" biçimlerinde bazı doktrinlerde ve dinlerde de dile getirilmiştir. Bu anlayışa göre "varolmak için bir başkasının varlığını ortadan kaldıran bir varlığın kendisi, bu haksızlığını ortadan kalkmakla öder...Adalet budur."[1] Bu düşüncenin bize sunduğu fikir, adaletsizliğin haksızlıkla ortaya çıktığı, adaletin de ancak haksızlığı ödemekle gerçekleşebileceğidir. Ne var ki bu düşüncede adaletsizlik, haksızlık olarak anlaşılmakla birlikte, hakkın bizatihi bir anlamı olup olmadığı belli değildir. O, sadece haksızlığın telafisi olarak düşünülmekte, hakkın gerçekleşmesi için haksızlığın adeta ön şart olduğu ima edilmektedir.

Adalet konusundaki ilk derli toplu ve sistematik görüşler Platon ve Aristoteles ile başlamıştır. Platon adaleti, cesaret, bilgelik ve kendine hakim olma erdemleriyle birlikte en önemli erdem olarak görür ve onu uyum olarak düşünür. Bu uyum, site düzeyinde sosyal sınıflar arasındaki uyum; birey düzeyinde de ruhun kısımları arasındaki uyumdur ve bu suretle adalet hem ahlakın hem de siyasetin konusu olarak ortaya çıkar. Adaleti ancak örgütlü bir toplumda mümkün gören ve sosyal sınıflar arasındaki uyumu da, her sınıfın kendi görevini yapması ve başkasının işine karışmamasında bulan Platon, adaletsizliği, farklı sosyal sınıflara eşit davranmakta görür ve bu durumu bir haksızlık olarak nitelendirir. Adaletsizlik bir haksızlık ise adalet de hakka uygun olandır. Platon'un sınıflı toplumunda adalet, her sınıfa hakkı ne ise onu vermeyi gerektirir. Her sınıfın da görevi ve hakkı bellidir. "Buna göre, herkese hakkı olanı vermek belli bir yük karşılığında bir yarar sağlamak anlamına gelir ki, bu anlamda adalet, herkesin kendi işine, sınıfına ve durumuna bağlıktır."[2] Platon, adaletsizlikten hareketle adalete ulaşırken, adaletsizliği bir haksızlık olarak görmek eğiliminde olduğu için, adaleti de hakka uygunluk biçiminde anlamaktadır.

Aristoteles, adaletin tam bir tanımını yapmanın güçlüğünden dolayı, adaletsizlikten ve özellikle adaletsiz insanın özelliklerinden hareketle adaleti ele almaya çalışır. "Hem yasaya uymayan insanın, hem de eşitliği gözetmeyen insanın adaletsiz olduğu düşünülüyor. O halde açık ki, yasaya uyan insan da eşitliği gözeten insan da adaletli olacaktır. Öyleyse 'adalet' yasaya uygun olanda ve eşitliği gözetende, 'adaletsizlik' ise yasaya aykırı olanda, eşitliği gözetmeyende olur."[3] Haklı olmayı da, yasal olan şeyler olarak gören Aristoteles, yasaya uygun olanların her birinin hak olduğunu söyler. Yasalar da herkes için konulduğu için, "politik toplumda mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan ya da koruyan şeylere bir anlamda haklar diyoruz."[4]

Kendi amacını kendinde taşıyan bir erdem olarak düşünülen adalet, bir başkasıyla ilişki de ortaya çıkar. Bundan dolayı erdemlerin en önemlisi, hatta bütün erdemleri kendinde toplayandır. Adalet erdemin bütünü, adaletsizlik de kötülüğün bütünüdür. Kötülük, haksızlıkla birlikte ortaya çıkar. İşte bu durumda ortaya çıkan ve başkasına zarar vererek oluşan durumun adı adaletsizliktir. Aristoteles, adaleti erdemin bütünü olarak ele almanın yanında, ayrıca erdemin bir parçası olarak birkaç adalet çeşidi olduğunu da belirtir ve asıl

(*) Prof. Dr., Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

(1) Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1995, s. 50.

(2) Yıldız Karagöz, "Liberal Öğretide Adalet, Hak ve Özgürlük", Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:26, Sayı:2, s. 270.

(3) Aristoteles, Nikomakos'a Etik, Çev., Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997, s. 89-90.

(4) A.g.e., s. 90.

olarak erdemin bir parçası olan adalet üzerinde durur ve bu biçimde ele alınan adaletin iki türünü birbirinden ayırır. "Özelinde adaletin- ve ona karşılık olan hakkın- bir türü, onurun, paranın ya da topluma katılanlar (yurttaşlar) arasında bölüştürülebilir olan diğer şeylerin dağıtılmasında söz konusu olanıdır...; bir başka türü ise alışverişlerde düzeltici olanıdır."[5] Aristoteles bunlardan ilkine dağıtıcı (distributive), diğerine de denkleştirici (corrective) adalet adını verir. Dağıtıcı adalet, sitede iyilik ve şerefleri hakkaniyetli bir şekilde dağıtmakla ilgilenir. Diğeri ise, haksız şekilde elde edilmiş üstünlüklere, çıkarlara, başkalarına verilen zararlara uygulanacak cezaları denkleştirmeye çalışır. Öyleyse, "sitede, vatandaşların karşılıklı ilişkilerini düzenleyen kural olarak yani dağıtıcı adalet adı altında kişilerin yükümlülük ve haysiyetlerinin bölüşümünü, denkleştirici adalet adı altında da, eşitlik ilkesine göre ekonomik mübadeleleri düzenler."[6] Böylece adalet, bir taraftan hak normuna saygı göstermeyi gerektiren ahlaki prensibi, diğer taraftan da başkalarının haklarına saygı göstermekten ibaret olan erdemi ifade eder. Her iki adalet türünde de söz konusu olan şey, adaletsizliğin eşitsizlik, eşitsizliğin haksızlık dolayısıyla da adaletsizliğin haksızlık olduğu; tersine olarak ta adaletin eşitlik, eşitliğin hak ve dolayısıyla da adaletin hak olduğudur. Adalet, hak kavramına göre ele alınmakta ve hak kavramının nasıl anlaşıldığına bağlı olarak tanımı değişebilmektedir. Ancak değişmeyen şey, adalet arayışının zorunluluğu ve hak gerçekleşmeden adaletin de gerçekleşemeyeceğidir.

Yahudilik ile başlayan ve Hıristiyanlık ile birlikte İslamiyette de devam eden ilahi adalet anlayışı da, hak temeline dayalı adalet anlayışlarıdır ve doğal haklar ve bu hakların evrensel olarak tanınmasının da temelini oluşturur. İlahi adalet anlayışı, bütün haksızlıkların bir gün telafi edileceği ve hakkın muhakkak surette yerini bulacağı inancına dayanır. Bundan dolayı, adalet ile hükmetmek istenir ve bu düşünce hem birey planında hem de toplumsal planda ahlaki bir dünya düzenin kurulmasında önemli bir etken olarak ortaya çıkar.

Liberalizm ile birlikte adalet konusundaki görüşlerin temeline, liberalizmin olmazsa olmaz iki kavramı, birey ve özgürlük kavramlarının geçtiğini görüyoruz. Liberalizmde birey ve özgürlük, son derece yüceltilmiş ve önemli hale getirilmiştir. Birey, amacı kendisinde olan ve yaşam, özgürlük, mülkiyet temel haklarına sahip olandır. Devlet, bütün bu hakları hesaba katarak hukuk düzenlemelerini yapmak zorundadır. Adalet denilen mekanizmanın amacı da, bireyin bu haklarını korumaktır. Özgürlük ise, birey için özgürlüktür ve bireyin özgürlüğünü engelleyen her türlü dış baskı- ki, bunların başında devlet gelir- sınırlandırılmalıdır. Öyleyse devletin tek görevi, bireyin özgürlüğü ve hakları çerçevesinde adalet dağıtmaktır. Bireyin özgürlüğü ve haklarına, devlet de dahil olmak üzere hiçbir şekilde dokunulamaz. Son derece sınırlı, adeta "gece bekçisi" durumunda olan devlet, hukuk devletidir ama sosyal olmaktan çıkmış gibidir. Ancak burada da adalet, her ne şekilde olursa olsun, hakların korunması olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim liberalizmin fikir babası Locke, aynı zamanda doğal haklar konusunda ilk teorisyendir de. Liberal öğreti, Hayek örneğinde olduğu gibi, hakların kullanılmasında özgürlüğü şart koştuğu için adalet, çoğu durumlarda özgürlük olarak ta düşünülmüştür. Bu düşüncede özgürlüğün amaç mı yoksa araç mı olduğu birbirine karışmaktadır. Çünkü bu durumda özgürlük, hem gerçekleştirilmek istenen bir amaç hem de amacı gerçekleştirecek araçtır. Oysa adalet, şartlar sağlandığı taktirde, kendiliğinden gerçekleşen bir değerdir. Özgürlüğün kendisi de bir hak olarak düşünüldüğü taktirde, liberalizmde de hak kavramının adalet için taşıdığı önem kolaylıkla anlaşılabilir. Hakların kullanılması, elbette ki özgür olmayı gerektirir. Ancak insan, sahip olduğu haklar nispetinde özgür olabilir. Sözgelimi bireyin seçme hakkı yoksa oy kullanma özgürlüğünden bahsedilemez. Hakların sağlanması, bir bakıma özgürlüklerin de sağlanması anlamına gelir. Çünkü insanın hakları ile özgürlükleri arasında içsel bir bağ vardır.

Günümüzün en önemli liberal filozoflarından Robert Nozick de, adalet anlayışını özgürlük ve haklar üzerine kurar. Klasik liberal öğretide olduğu gibi Nozick için de bireyin özgürlük ve haklarına hiçbir gücün müdahale etmesi mümkün değildir. Bu müdahalenin en aza indiği devlet, sadece ultra-minimal devlet mazur görülebilir. Çünkü Nozick, özgür eylemi temele alır ve "adaleti kişisel kazanımların haklılığıyla ilgili bir mesele olarak"[7] görür. Bundan dolayıdır ki, Nozick'in "adalet teorisi, aslında bir 'hak etme teorisi'dir."[8] Klasik liberalizmin dağıtıcı adalet ilkesini yetersiz gören ve eleştiren Nozick, prosedürel adalet anlayışını savunur ve bu "adalet anlayışının bireylerin hukuk kuralları önünde eşit algılanması ve bireylerin hak ettiklerini elde etmesi gerekliliği"ni önemle vurgular.[9] Nozick için de adalet, haklar temeli üzerine inşa edilebilir bir kavram olarak karşımıza çıkmakta ve hakların elde edilmesinin doğal bir sonucu olarak anlaşılmaktadır.

Buraya kadar üzerinde durduğumuz görüşler çerçevesinde, adaleti haklar temelinde ele alan anlayışa göre, "bir eylem veya davranış, başkalarının haklarını esaslı olarak etkilediği durumda, ancak ve ancak bu haklara saygı göstermek suretiyle yapılırsa adildir."[10]

ADALET KAVRAMI

Çeşitli filozoflara göre adaletin hak ile ilişkisinin tespitinin yanında, adalet

(5) A.g.e., s. 93.

(6) G. Durozoi, A. Roussel, Dictionnaire de Philosophie, Paris, 1997, s. 215.

(7) Mustafa Erdoğan, Liberal Toplum Liberal Siyaset, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1998, s. 77.

(8) Yıldız Karagöz, Robert Nozick'in Siyaset Felsefesinde Adalet ve Devlet, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 297.

(9) A.g.e., s. 298.

(10) Mustafa Erdoğan, "Özgürlük, Adalet, Refah", Adalet Kavramı, editör; Adnan Güriz, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, Ankara, 1994, s. 116.

kavramının kendisi hakkında yapılacak olan bir tahlil ve çeşitli adalet tanımları hakkındaki kısacık bir değerlendirme de, adaletin hak kavramına dayandığını açıkça gösterecektir. Latince justitia, justum olanın yani adil olanın karakteridir ve hak, hukuk ve hakkaniyet ruhuna uygun olmak anlamına gelir. Herkesin haklarını ve değerini bilme, tanıma dürüstlüğü anlamına geldiği gibi, pozitif ya da doğal haklara uygun olanın karakteri anlamlarına da gelir. Ayrıca bir hukuk kavramı olarak, yargılama gücünü ifade eder. Doğruluk, tarafsızlık ve eşitliği gözetmek gibi anlamlara da gelen adalet, objektif anlayışa göre toplumsal ve siyasal açılardan ele alınmış ve "bireysel bir eylemin, kurumların, politik bir topluluğun temel düzenini görmenin ideali ve ölçütü" olarak anlaşılmıştır.[11] Bu şekilde düşünülen adalet, hukuk alanıyla, yasa koyma ve adliye ile ilgilidir ve daha çok haksızlıkları önleme, haklı gösterme ve ortak hayatın kurallarının bir ölçütü olarak karşımıza çıkar. Subjektif anlayışa göre de, insanın başkalarıyla ilişkilerinde dostluktan, sevgiden, aşktan farklı olarak ahlaki bir tutumdur ve adalet bir erdem olarak anlaşılır. Sadece bir kişinin eyleminde adalet söz konusu olduğunda, haklı olanın yaptığı işi ve aynı zamanda kesin bir inanç ile yapılmış olanı da ifade eder. Adalet kavramının özünde, insan onurunun, özgürlüğünün ve sahip olduğu haklarının dokunulmazlığı ve bu dokunulmazlıklar karşısında bütün insanların eşitliği fikri yatar. Adaleti, siyasi olmaktan ziyade ahlaki bir kavram olarak kavramamızı da bu fikirler sağlar. Bu dokunulmazlıklar karşısında her eşit olmayan muamele ve dokunulmazlıkların ihlali bir adaletsizlik olarak değerlendirilebilir. Adalet, bir ölçü olmak bakımından da, hukukun, hakkı gözetmenin ve başkalarının hakkına saygı göstermenin bir ilkesi olarak düşünülebilir. Bu prensip ahlaki olduğu için, bir ödev olarak da anlaşılır ve adalet, ahlaki ödeve bağlılık olarak da kabul edilebilir. Ahlaki ödev, hiçbir duygusallık gerektirmeyen ve bireyden, nasıl davranması gerekiyorsa, öyle davranmasını gerektiren bir ilkedir. Bu ilke, başkalarının iradesinin hilafına da olsa, eylemin olması gerektiği biçimde gerçekleşmesini gerektirir ve başka türlü bir eylem ahlaksızlık olarak düşünülür. Öyleyse, hakları ihlal etmemek ve haklara uygun davranmak ahlaki bir ödevdir ve bu anlamda olmak üzere adaletsizlik, ahlaki göreve uygun davranmamak olduğu için o, bir ahlaksızlıktır.

SONUÇ

Adaletin hak temeli üzerinde gerçekleştiği, ancak aralarındaki ilişkinin karşılıklı bir ilişki olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Çünkü adalet, hakka bağlıdır ve hak da, bir şey yapmaya ve istemeye yetkili olma anlamına gelir. Bir şey yapmaya yada istemeye yetkili olmak ise, yapmak ve istemek eylemleri güvenceye alındığı taktirde, yapmak ve istemek konusunda herkes için aynı düzenlemeler yapıldığı taktirde yani koşullar uygun hale getirildiği taktirde bir anlam ifade eder. Bu düzenlemeleri yapacak olan da devlettir. Devlet, yapacağı düzenlemeleri hukukun bir normu, kriteri, ideali olan adalet ile gerçekleştirebilir. Hak, ister doğal olarak sahip olunan bir şey olsun, isterse pozitif olarak verilmiş bir şey olsun, saygı gösterilmesi gereken bir durumdur. Saygı, sevgi ve lütuf gibi duygusal bir tutum olmadığı için, adalet, hakkın niteliğinden ötürü, elde edilmesi için direnilmesi gereken bir değerdir. Ne var ki, yapmak ve istemek yetkisi, yapmak ve istemek gücünde olmak sayesinde gerçekleşebilir. İşte adalet, bu güçtür. Bu güç, manevi olmak bakımından ahlaki, maddi olmak bakımından da hukukidir.

(11) Petit Dictionnaire d'éthique, Paris, 1993, s. 190.

Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi

Ahmet Ulvi Türkbağ(*)

Adalet felsefecilerimiz nadiren böyle bir girişimde bulunurlar, çünkü aramızda tartışma yaratmayacak ölçüde soyut, kullanılacak kadar da somut bir kavram belirtmek zordur.
[Dworkin 1986 74]

Adalet hukukun başlıca ilkesi; varlık nedeni olduğu gibi aynı zamanda amacıdır.
[Çeçen 1993 73]

Hukuk dünyasında adaletten daha fazla tartışılmış bir kavram bulmak, hemen hemen olanaksızdır. Adaletin ne olduğuna dair eşitlikten, hak etmeye dek faklı farklı görüşler ileri sürülür yalnız, burada ilginç olan, bizzat tanımlarda kullanılan kavramların da en az adalet kadar tartışmalı kavramlar olmasıdır. Eşitliğin ne denli tartışmalı bir kavram olduğunu vurgulamak, herhalde gereksizdir. Eşitliğin gerekli olup olmadığı sorunuyla başlayan tartışmalar, çeşitli eşitlik türleri (orantılı, salt), eşitliğin alanları (ekonomik, sosyal) ve eşitliğin sağlanma yolları (liberal, toplumcu) üzerine getirilen farklı görüşlerle sürüp gider. İki kutuplu dünyanın siyaset kuramı düzeyinde eşitlikle özgürlüğün mücadelesi olarak tanımlandığı unutulmamalıdır.

Adaletin bu denli tartışılmasının tartışıldığı da olmuştur. Felsefi bir kavram olan adaletin de felsefenin diğer kavramları gibi tartışılmasının doğal olduğu düşünülebilir. Ancak özenle ele alınması gereken nokta hukukçunun adalete olan yaklaşımıyla felsefecinin yaklaşımı arasındaki farktır: Felsefeci adalete, çağının kültürel iklimini yorumlayarak ve entelektüel çevrelere karşı sorumluğu bağlamında yaklaşırken, hukukçu somut ve hali hazırda var olan sorunlara, yararları çatışan tarafları da bir ölçüde tatmin edecek adil çözümler getirebilmek için çaba harcamak durumundadır. Hukukçu eleştirirken de bir ölçüde sınırlıdır. Eleştirilerinin ardından getirdiği çözümler hukuk sistemi içinde uygulanabilir olmalıdır. Tabi ki o, sisteme ilişkin köklü değişiklikler de öngörebilir. Ancak bunları bir hukukçu olarak hukuki mekanizma ile gerçekleştirmek durumundadır. Aksi halde hukuk felsefesi alanından çıkmış, siyaset felsefesi alanına ya da başka alanlara geçmiş olacaktır.

Hukuk felsefesi ya da hukuk bilimi (jurisprudence) dalında, İngilizce konuşan dünyada şu anki en önemli isim kabul edilen Ronald Dworkin çağdaşı olan adalet kuramcılarından örneğin

(*) Yard. Doç. Dr. İ.Ü. Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Ana Bilim Dalı.

Nozick ve Rawls'tan farklı biçimde, yukarıda çizilen bağlamda, bir hukukçu olarak adaleti ele almakta, ülkesinde ve global toplumda çok tartışılan hukuki ve siyasi sorunlara mahkemeler ile hukuk yapıcılar ve uygulayıcılarının yaşama geçirebileceği çözüme yönelik özgün yaklaşımlar getirmektedir(1). Bu nedenle onun adalete ilişkin görüşlerini değerlendirebilmek için, kısaca Dworkin'in hukuk kuramına değinmek gereklidir.

Hukuk felsefesi alanında uzun bir geçmişe sahip olan doğal hukuk ile hukuksal pozitivizm tartışmasında Dworkin'i hemen bir tarafa yerleştirmek kolay olmadığı gibi, böyle bir çalışmanın sınırlarının çok ötesindedir. Oysa onu kendi tarihsel bağlamında değerlendirmek yerinde bir yaklaşımdır. Oxford Üniversitesi'nde selefi olan Hart'ın Concep of Law 1961 (Hukuk Kavramı) adlı çalışmasında belli bir formda sunulan hukuk anlayışını 'Kurallar Modeli ya da Yalın Olgu Yaklaşımı' olarak adlandıran Dworkin; kendi hukuk kuramını, bu görüşün hukuk kavram ve uygulamasını açıklamada başarısız olduğunu düşündüğü noktaları üzerine kurmuştur.

Hukukta en önemli iki soru, kuşkusuz 'hukukun ne olduğu' ve 'hukuki geçerliliğin nasıl kazanıldığı' sorularıdır. İleride kulanım kolaylığı sağlamak açısından bunlardan ilkine tanım, ikincisine de kaynak sorunu denilebilir. Aslında bu ikisi iç içedir ve böyle değerlendirilmelidir. Hukuki pozitivizmin ki, Hart da Austin ile başlayan ve Kelsen'le zenginleşerek devam eden bu anlayışın devamı sayılabilir, asıl amacı tanım ve kaynak sorunlarına kesin, açık ve ahlaki değerlendirmelerden bağımsız cevaplar vermektir. Hart'ın [1961: 89-96] bu amaca bağlı kalarak geliştirdiği kuram içinde hukukun tanım ve kaynak sorunu birincil (primary) ve ikincil (secondary) normlar ile çözülmektedir.

Toplumsal davranış kalıpları içeren, yani kişilere belli şeyler yapmalarını emreden, belli şeyleri yasaklayan ya da belli davranışlara izin veren kurallara birincil normlar denir [Blackshields 1962; Sartorius 1966]. Ancak bunların varlığı tek başına yeterli değildir. Bir kurallar yığını, bir hukuk sisteminden çok farklıdır. Bu yığını bir hukuk sistemine dönüştürecek, tanım ve kaynak sorunlarına çözüm getirebilecek olan ikincil normlardır. Bu normlar, birincil normların saptanması, yaratılması ve değiştirilmesi usulleri, ve bunlarla ilgili uyuşmazlıkların çözümünde yetkili olanlarla çözüm prosedürlerini gösterirler. Böylece kişiler kararsızlığa düşmeden, davranış kalıpları getiren hangi kuralların hukuk kuralı olduğunu, bu kuralları değiştirmeye, yürürlükten kaldırmaya ve yenilerini yürürlüğe koymaya kimlerin hangi usullerle yetkili olduğunu ve bu kurallarla ilgili ortaya çıkan uyuşmazlıkların kimler tarafında hangi prosedürlere bağlı olarak çözüleceğini bileceklerdir.

Özetle ikincil normlar, birincil normların saptanması, değiştirilmesi ve bunlarla ilgili uyuşmazlıkların çözüm usullerini gösterirler. Bu ikincil kurallardan en önemlisi tanıma kuralıdır (the rule of recognition). Tanıma kuralını tüm hukuk sisteminin anahtarı

(1) Aynı konuyu farklı yönden ele alan doyurucu bir çalışma için bkz. [Özkök 2002].

olarak görmek olasıdır. Çünkü tanım sorunu ve kaynak sorunu bu tanıma kuralı sayesinde çözülecektir. Tanıma kuralı bir hukukilik ölçütüdür. Davranış kalıbı içeren hangi kuralların hukuk olduğu bu ölçüte göre saptanır. Bu anlamda tanıma kuralı, birincil normların saptanmasında temel ölçüttür. Bir hukuki sorunun çözümünde hangi kuralların hukuk olduğu ve sorunun çözümünde zorunlu olarak uygulanması gerektiği son tahlilde tanıma kuralı ile saptanabilecektir[2]. Bir tanıma kuralı örneği vermek gerekirse, 'İngiltere'de parlamentonun yaptığı düzenlemelerin hukuk olması' kuralının bu tür bir kural olduğu söylenebilir. Hangi kuralların hukuk olduğu ve geçerliliğini nasıl kazandığı soruları, Hart'a göre aşağıdaki biçimde yanıtlanabilir: Tanıma kuralında öngörülen ölçüte uyan kurallar hukuk kurallarıdır ve geçerliliklerini tanıma kuralından, daha doğrusu bu kurala memurların itaat olgusundan alırlar. Böylece hukuk da 'birincil ve ikincil kuralların birliği' olarak tanımlanabilir [1961: V , 96].

Hart'a göre hukuk birincil ve ikincil kuralların birliğidir ki, bunun Dworkin'in adalet anlayışıyla ilgili iki sonucu vardır: Öncelikle yalnızca tanıma kuralın ölçütüne uyan 'kurallar' hukuktur. Kurallar dışında yer alan ahlaki ve siyasi ilkeler, gelenek kuralları ile diğer toplumsal normlar 'hukuk' değildirler. Ardından, eğer yargıç hukuki sorunlara çözüm getirirken aradığını Hart'ın çizdiği çerçevede, 'kurallar' içinde bulamazsa taktir yetkisini kullanır ve sorunu çözer. Bu durum hukukun açık dokulu (open texture) olmasından kaynaklanır [1961: 141-150]

İşte Dworkin'in itirazı tam da bu noktadadır [1978: 14-45]. Çünkü hukuki pozitivizmin 'hukuku kurallarla sınırlama' düşününün varlık nedenlerinden en önemlisi mahkeme kararlarının ve diğer hukuki kararların ilgililerce öngörülebilir olmasıdır. Oysa yargıç 'kuralların' doğrudan çözüm getiremediği davalarda, zor davalarda taktirine başvuracaksa, o zaman bu hukuki pozitivizmin uğruna bir çok şeyi feda ettiği açıklık, önceden bilinebilirlik, öngörülebilirlik düşününe nasıl uyacaktır [1978: 31-39]. Yargıcın taktirini bilmek olanaksız değilse de çok zordur ve kuralı olaya uygulayıp çözüm bulmaktan çok farklı bir mantık yürütme gerektirir.

Bu eleştiri ile işe başlayan Dworkin taktir yetkisi ile ilgili itirazından yola çıkarak tanıma kuralının tanım ve kaynak sorunlarının çözümünde yeterli olmadığını ileri sürer. Argümanı tümdengelimsel değildir. Seçtiği örnek davalarda yargıçların hukuki sorunları çözerken kendilerini yalnızca kuralları uygulamakla sınırlandırmadıklarını ve kuralların yetersiz kaldığı noktadaysa doğrudan taktirlerine başvurmadıklarını göstermeye çalışır. Kurallarla taktir iki kutbu temsil etmektedir ve arada ilkeler vardır. Yargıçlar kurallarda aradıklarını bulamadıklarında sübjektif olan taktire gitmeyecekler, ve kurallar gibi konulup onlar gibi uygulanmayan, ya hep ya hiç mantığıyla değil ağırlıklarına göre uygulanan ilkelere başvuracaklardır. İlkeler: "arzu edilir sayılan ekonomik, siyasi ya da sosyal bir durumu ilerlettiği veya koruduğundan dolayı değil de, adaletin ya da hakkaniyetin ya da diğer bir ahlaki boyutun gereği olduğundan izlenmesi gereken standartlardır" [1978: 22].

(2) *Bir sorunu düzenleyen bir hukuk kuralı bulunduğunda bu kuralı o olaya uygulamak zorunlu ise o kural 'bağlayıcı kaynak' olarak adlandırılır. Örneğin boşanma durumunda (Aile Mahkemeleri ile ilgili düzenleme saklı kalkmak kaydıyla) Türk Medeni Kanunu'nun boşanmaya ilişkin hükümlerinin uygulanması zorunludur. Bu anlamda da Medeni Kanun bağlayıcı kaynaktır.*

Dworkin'in adalet anlayışında ilkelerin yaşamsal rolü vardır. Yukarıdaki tanıma dikkat edilirse ilkeler ekonomik, siyasi ya da sosyal sonuçlarından bağımsız olarak yalnızca 'adalet','hakkaniyet' ya da 'diğer bir ahlaki boyut' dolayısıyla izlenirler. Buna karşılık o siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmeyi amaç edinen standartlarıysa politikalar olarak adlandırır. Burada esas nokta ilkelerin herhangi bir yararlı amacı ilerletmek zorunda olmadıklarıdır. Onlar ahlaki boyutları gereği uygulanırlar. Dworkin'in adalet anlayışının temelini oluşturan hak kavramı tam da bu noktada belirginleşir. Çünkü ilkeler "hakları tanımlayan önermelerdir; politikalar ise kolektif amaçları tanımlayan önermelerdir"[1978: 90].

Adalet anlayışındaki önemi açısından hakların türlerini de hemen belirtmede yarar vardır: Arka plan haklar (background rights) ve kurumsal haklar (institutional rights). Arka plan haklar, siyasal kararlara toplum tarafından soyut meşruluk sağlayan haklardır. Buna karşılık kurumsal haklar bir karara belli ve özel bir kurum vasıtasıyla meşruluk kazandırırlar [1978: 93]. Örneğin 'yaşamsal gereksinimi olanların diğer insanların malları üzerinde hakkı olduğu' ileri sürüldüğünde bu bir arka plan hak iddiası oluşturur. Çünkü bunun böyle genel olarak ifade edildiği yürürlükte bulunan bir hukuk kaynağı yoktur. Buna karşılık seyahat özgürlüğü kurumsal bir haktır çünkü anayasada açıkça ifade edilmekte ve yasama kurumuna dayanmaktadır. Dahası hakların ayırıcı niteliği ise politikalar yani kolektif amaçlar üzerinde koz olmalardır. [1978: xv] Yani bir hakla bir kolektif amaç karşılaştığında hakka üstünlük ve önerilir. Örneğin üniversite kampusu ile kent merkezi arasındaki mesafeyi kısaltacak yeni bir yol yapılması ancak (A) adlı kişinin evinin yıkılması ile mümkünse, (A) buna rıza göstermediğinde, mülkiyet bir hak olduğundan her sabah uzun bir yol kat etmek pahasına (A)'nın evi, kamulaştırılıp yıkılmamalıdır.

İşte Dworkin'in adalet yaklaşımı, haklarla ve hakların koz olması düşüncesi ile özetlenebilir Liberal bir teoriysen olmakla birlikte o, hakların merkezine özgürlük hakkını değil belli bir formda, eşit ilgi ve saygı hakkı formunda, ifade ettiği aşağıda değinilecek olan eşitlik hakkını yerleştir. Böylece onun anlayışında haklar adaletin asli temelleri olan, kişilerin onur ve eşitliğine dayanır [Campbell 2001: 70-91]. Zaten Dworkin'in en önemli iki yapıtından ilkinin adının "Hakları Ciddiye Almak" olduğu düşünülürse bunun adalet sorununu hak sorunu olarak görmesi ve adaleti haklarla böyle derinden bağlaması şaşırtıcı olmasa gerektir.

Hakları Ciddiye Almak'tan dokuz yıl sonra yazdığı ikinci temel yapıtı olan Hukuk İmparatorluğu'nda (Law's Empire) kurucu yoruma dayayarak geliştirdiği hukuk anlayışının son rötuşlarını yaparken Dworkin, bütünlük ilkesi rehberliğinde yapılacak yorumda kullanılmak üzere bir adalet ve bir de hak-

kaniyet tanımı verir [1986: 404]. Adalet: Malların, fırsatların ve diğer kaynakların doğru dağıtımı, ile somutlaşan siyasal sistemin doğru sonuç vermesi sorunudur. Hakkaniyet ise bu sistem için doğru yapı sorunudur. Sistemin yapısı önemlidir çünkü siyasal kararlar üzerine etkinin doğru dağıtımını sağlayan bu yapıdır.

Dworkin'e göre uygulama sırasında adalet ile hakkaniyetin gerekleri zaman zaman çatışabilmekte ve dolayısıyla ortaya çıkan sonuç bizim adalete ilişkin sezgimizi tatmin etmemektedir [Guest 38-39]. Bunun nedeni tartışma ile siyasal karar alma süreci sırasında 'her görüşe bir söz hakkı vermeyi' gerektiren hakkaniyetin dar ya da sözcük anlamıyla uygulanmasının, sistemin ürettiği sonuçlarda somutlaşması gereken adaleti ortaya çıkaramadığıdır. Örneğin bir toplumun 2/3'ü kürtaj'a karşı ise hakkaniyetin tam gereği kürtaj taleplerinin (bir biçimde seçilerek) 2/3'üne olumlu yanıt verilmesi midir? Bu durumun adalet duygumuzu tatmin etmeyeceği açıktır.

İşte tam bu noktada işe bütünlük karışmakta ve doğru hukukun yaratılması, bulunması ve uygulanmasında yaşamsal bir rol oynamaktadır. Bütünlüğe göre hukukun tutarlı bir bütün olarak tasarlanıp uygulanması gerekir ve bu da ancak adalete ve hakkaniyet'e eşit uzaklıkta durularak mümkündür. Gerek bir konudaki geçmişle hukuk uygulamasıyla gerekse güncel gereksinimlerle ve geleceğin olası gereksinim ve sorunlarıyla hukuku adalet ve hakkaniyet taleplerini bütünleştirerek düzenleyecek olan bütünlük erdemidir.

Adaleti bir hak sorunu olarak gören Dworkin, hakların temeline yerleştirdiği eşitliği gerçekleştirmek için de ilginç bir düzenleme öngörmektedir. Eşitlik konusundaki eski iki makalesini temel alan son yapıtı Egemen Erdem'de (Sovereign Virtue) adaletin dayanağı olan hak kavramının temeline yerleştirdiği eşitliği (eşit ilgi ve saygıyı) yaşama geçirebilmek için ayrıntılı düzenlemeler öngörür.

Öncelikle eşitlikten ne anlaşılması gerektiğini tartışan Dworkin bir çok eşitlik anlayışı bulunduğunu ama kendisinin dağıtım eşitliği (distributional justice) dediği eşitlik türünün iki biçimini tartışacağını söyler [2000: 11-14]. Ona göre bunlardan biri refah eşitliği diğeri ise kaynak eşitliğidir. Devamında refah eşitliğini tartışır [2000: 14-64]. Refahın içeriğini oluşturacak bazı kavramları irdeler: Başarı, zevk, tercih ve tatmin. Bu kavramların nesnel olmadıkları sonucuna varır. Refahta eşitlik teorilerinin nesnel olmamalarının nedeni kendi değerlendirmeleriyle konulan refah standardının, kişinin kendi refah anlayışıyla ne ölçüde uyuştuğunu sormamalarıdır. Bunun yerine refahta eşitlik kuramları, kişilerin önem vermeleri gereken noktalarda yanıldıklarını iddia ederler. Örneğin çoğu kişi böyle davranmasa bile, refahta eşitlik kuramları, kişilerin zevkte eşitliği yaşamlarında temel kabul etmeleri gerektiği kabul ederler [2000: 45]. Oysa eğer bilgisizlikleri daha doğrusu bilinçsizlikleri dolayısıyla kişilere bu konuda herhangi bir söz düşmeden herhangi bir eşitlik anlayışı uygulanacaksa, o zaman zevkte eşitliği de uygulamaya gerek yoktur.

Bunun dışında kişilerin çok pahalı zevkleri ve alışılmadık hırsları olabilir. Eğer zevkte eşitlik sağlanacaksa, daha mütevazı zevkleri olan kişilere daha az kaynak, buna karşılık pahalı zevkleri olanlar için daha çok kaynak ayırmak gerekir. Böyle bir uygulamanın ise eşitlik adına yapılacak şeylerin en sonuncusu olduğu açıktır. Sonuçta refahta eşitlik anlayışlarının nesnel bir içeriğe sahip olmasının zorluğu saptandıktan sonra Dworkin kendi savunduğu, dağıtımda eşitliğin ikinci türünü açıklar [2000: 65-119].

Burada dikkate alınması gereken nokta, dağıtımda eşitliğin öznel olduğu için reddedilen ilk biçimi refah eşitliğine karşılık, ikinci türünün yani kaynak eşitliğinin savunusunun yapılmasıdır. Öncelikle Dworkin'in bir uyarısı vardır: Kaynak eşitliğinde, değerlendirmeye alınacak kaynaklar yani kişilere eşit dağıtılmaya çalışılacak kaynaklar kişisel olarak sahip olunabilecek tüm kaynaklardır. Buna karşılık kamusal ya da ortak kaynaklar üzerinde sahip olunan güç de dahil olmak üzere, siyasal güç eşitliği ayrı bir sorun olarak, ayrı bir yerde tartışılacaktır [2000: 65].

Dworkin eşitliği ve dolayısıyla adaleti iki piyasalı bir ekonomik yapı ile güvenceye almayı düşünmektedir. Bunlardan biri her tür değiş tokuş ve ticari faaliyetin yapıldığı serbest piyasa, diğeri ise bir bakıma bu piyasada girilen ekonomik ilişkiler sonucu bozulan dengeleri sürekli yeniden kuracak ya da düzeltecek sigorta piyasasıdır. Ancak bu iki piyasalı yapının işleyebilmesi için ciddi bir koşula gereksinim vardır: Şu anki kaynak dağılımı öyle dengesizdir ki, var olan koşullarda bir sigorta sistemiyle bunun düzeltilmesi oldukça zordur. İşte bu nedenle mevcut oyuna son verip kağıtları yeniden dağıtmak ve yeni oyunun adaletli olması için sürekli yeniden düzeltme yapmak gereklidir.

Açık arttırma, Dworkin kavramı başlangıçta eşitliği sağlamak için kullanır. Buradaki yaklaşımı ekonomistlerin sıkça kullandıkları varsayım yaklaşımıdır. Karmaşık bir konudaki etkin nedenlerin sağlıklı saptanması için bu konu basite indirgenir ve ardından nedenlerin bir kısmı ile oynanarak çeşitli varsayımsal senaryoların sonuçları analiz edilmeye çalışılır. Bu yolla ulaşılan vargılar karmaşık konunun çözümünde kullanılır. Dworkin bu yöntemi kaynak eşitliği projesini temellendirmekte kullanır.

Onun açık arttırması, ünlü Fransız ekonomist Walras'nın kuramına uygun olarak tüm verimli kaynaklar tamamen satılana dek sürecektir. Bu açık artırmanın yapılmasının nedeni belirtildiği gibi, kaynak eşitliğine dayanan anlayışı uygulayabilmek için başlangıçta kaynakların eşit dağıtımına gereksinim olmasıdır.[3] Açık arttırma varsayımını Dworkin yine ekonomistlerin pek sevdikleri bir ıssız ada öyküsüyle süsleyerek anlatır [2000: 66-67].

Batan gemiden kurtulan bir grup kazazede ıssız fakat verimli kaynaklara sahip bir adaya ulaşırlar. Aralarında hiç kimsenin adadaki kaynaklar üzerinde bir öncelik hakkına sahip olmadığı ve

(3) *1834-1910 Yılları arasında yaşayan ve S. Jones, C. Menger ile birlikte Marjinalist Devrim'in üç yaratıcısından biri olan L. Walras ekonomiyi matematikleştiren ilk bilim adamıdır. Bir 'Walras Piyasalar Yasası', arz ve taleple ilgili klasik iktisatçılara karşıt görüşleri ve denge fiyatıyla ilgili Dworkin'in de esinlendiği açık artırma benzetmesi vardır.*

kaynakların eşit dağıtılması ilkesini, kabul ederler. Ancak ilerde kuracakları bir devlet için kaynakların bir kısmının ortak mülkiyete bırakılmasının daha akıllıca olduğunu düşünmedikleri de varsayılır. Burada öncelikle mevcut kaynakları saptadıktan sonra herkese para yerine kullanılmak üzere eşit sayıda midye kabuğu dağıtarak bir açık arttırma düzenlerler. Bu arttırma adanın tüm kaynakları satılana kadar devam edecektir. Bunun sonunda herkes aynı kaynaklara sahip olmayacak ama herkes istediği kaynaklara sahip olacaktır. Bunun garantisi ise daha ilginç bir kavram olan kıskançlık testidir.

Dworkin'e göre kaynakların eşit bölüşüldüğünün güvencesi, artırma sonunda hiçbir kazazedenin kendi payına düşen kaynak öbeği yerine bir diğerinin öbeğini tercih etmemesi, yani kıskançlık testidir. Kıskançlık testine göre bir kişinin yaşamına tahsis edilen kaynakların hakiki değer ölçüsü, diğerleri için bu kaynakların ne derece önemli olduğudur [2000: 70]. Kıskançlık testi de başarıyla geçildikten yani herkes kendi payına düşen kaynak öbeğinden memnun kaldıktan sonra, ada sakinleri günlük yaşamlarına devam edecekler ve çeşitli ekonomik ilişkilere girecekleridir. Bunun sonucunda ise aralarında sağlanan kaynaklara sahip olmada eşitlik çeşitli faktörlerin etkisiyle bozulacaktır.

Bu faktörlerin başında şans gelir. Dworkin şansı seçimlik şans (option luck) ve ham ya da doğal şans (brute luck) olarak ikiye ayırır. Burada önemli nokta kişilerin bir süre sonra, örneğin beş yıl sonra şans, yetenek ve hırslarındaki farklılıklar sonucu farklı bir dağılıma sahip olacaklarıdır. 5 Yıl sonra ortaya çıkan bu yeni dağılımın, arttırmanın sonundaki ilk dağılımdan farkıysa artık kıskançlık testinden geçememesidir. Çünkü beş yıl sonunda oluşan kaynak dağılımındaki fark nedeniyle kazazedeler artık kendi kaynak öbekleri yerine bir diğerininkini tercih edebileceklerdir. Bunu bir ölçüde önleyecek olan ise sigorta sistemdir. Adı sigorta olmakla birlikte müterakki bir vergi tarzında çalışacak sistemin getirisi belli bir düzeyin üzerindeki handikapları, şansızlıkları tazmin etmektir. Bu anlamda bedensel ya da ruhsal özür, bir handikap olduğu gibi, tarlaya yıldırım düşmesi de bir şanssızlıktır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta sigorta sisteminin kişilerin seçimleri sonucu uğradıkları kayıpları, seçimlik şans sonucu doğan kayıpları (örneğin borsada oynamak ve kaybetmek gibi) telafi etmeyecek olmasıdır.

Eşit ilgi ve saygı hakkının sosyoekonomik alt yapısını oluşturacak olan kaynak eşitliğini sağlamak için bu noktada Dworkin yeni iki ilke daha getirir: Yeteneğe duyarsızlık, hırsa duyarlılık. Kaynak dağılımının eşitliğini korunması için, dağılımın Doğuştan gelen yeteneklere ve servete duyarsız, buna karşılık şahsi seçimlere ve kişisel hırslara karşı duyarlı olması gerekir [1998: 9-10]. Yani kişilerin yaşama başlarken sahip oldukları hem maddi servet (aile malları, miras) hem de pazarda onlara rant sağlayacak doğuştan gelen yeteneklerine karşı sistem duyarsız olmalı, kaynak dağıtımı bunlara göre yapılmamalıdır. Buna karşılık kişilerin seçtikleri yaşam tarzı dahil tüm seçimlerinin (yatırımlar, meslek seçimi) sonuçlarına sistem duyarlı olmalı, kaynak dağılımında bu seçimlerin sonuçları rol oynamalıdır. Böylece Anglo-Sakson faydacı geleneğinden ayrılan Dworkin, belirtildiği gibi haklara yaptığı vurguyu özgürlükle değil eşitlikle birleştirmektedir.

Kuramsal düzeyde hakların siyasal amaçlar karşısında üstünlüğe sahip olması ile güçlü eşitlik vurgusu yanında, kişilerin pozitif hukuktan kaynaklanan haklarıyla (kurumsal haklar), ahlaki arka plan hakları arasında ilişkiyi koruyarak, pozitif hukukta var olan hakların neden arzu edilir olduğunun nedenlerini göz önünde tuttuğu için, Dworkin maddi ve biçimsel adalet arasında bağlantı kurabilmektedir [Campbell 2001: 77]. Bunun aslında ülkemizdeki hukuk uygulaması açısından ne denli yaşamsal olduğu pozitif hukukun tanıdığı kadın haklarının topluma yansımasının gecikmesi konusunda ortaya çıkmaktadır. Kadın haklarının arka planını oluşturan nedenlerin (arka plan haklar) sürekli gündemde tutulması bu hakların topluma mal edilmesi açısından yararlı olacaktır. Yine ülkemiz açısından Avrupa Birliği uyum yasalarının çıkarılmasının ardından, Avrupa'dan gelen 'uygulama nasıl olacak ona bakmak gerekli' açıklamaları, yasal düzeyde tanınan hakların uygulanması, 'lüks' sayılmaması için bunların 'varlık nedenleri' olan arka plan hakların sürekli anımsanması ve vurgulanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Dworkin'in güçlü yönü olan adalet hak tabanlı açıklaması, aynı zamana içinde bir zayıflığı da içerdiği düşünülebilir: Çünkü soyut arka plan hakların genelleştirilmesi onları ahlaki ilkelerle düzeyine getirecek ve işlevlerini yitirmelerine yol açacaktır [Campbell 2001: 80].

Ancak Dworkin'in adalet anlayışının liberal kuram içinde geliştirilmeyi ve içerdiği güçlü eşitlik vurgusuyla hukuk reformlarında özen gösterilmeyi hak ettiği kuşkusuzdur. Güçlü olanın kazanmasına doğal bakıldığı günümüzde hakka yapılan bu vurgu yerinde olmanın ötesinde, zorunludur.

Bibliyografya

Blackshields, A. R.,(1962) "Hart's Concept of Law", ARSP Vol. 48, ss. 329-341.

Campbell, T., (2001), Justice, 2nd Ed., MacMillan Press.

Çeçen, A., (1973), Adalet Kavramı, 2. Basım, Gündoğan Yayınları.

Dworkin, R., (1977), Taking Rights Seriously, Duckworth.

Dworkin, R., (1986), Law's Empire, Fontana.

Dworkin, R., (1998) "Why Equality – equality or sufficiency?", W. Stevenson (ed.), Equality

and the Modern Economy: Why equality What is equality?, Seminar 4, The Smith Institute.

Dworkin, R., (2000), Sovereign Virtue:The Theory and Practice of Equality, Harvard

University Press.

Guest, S., (1992), Ronald Dworkin, Edinburgh University Press.

Hart, H. L. A., (1961) The Concept of Law, Clarendon Press.

Özkök, G., (2002), "Ronald Dworkin'de Adalet ve Haklar", HFSA, Haz. H. Ökçesiz, İstanbul Barosu.

Sartorius, R.,(1966), "The Concept of Law", Vol. 52, ss. 160-191.

Adaletin Kurgu Sökümü Yapılabilir mi? Derrida'nın bir Savı Üzerine Çeşitlemeler

Erdoğan Yıldırım[*]
Hasan Ünal Nalbantoğlu[**]

Birinci Kısım

Hasan Ünal Nalbantoğlu

Günümüz felsefecilerinden Jacques Derrida'nın "kurgusöküm"e (deconstruction) gelmeyen tek kavram olarak nitelediği "adalet"in gerçekten öyle olup olmadığı bu bildirinin tartışma konusudur.[1] Aşağıda özellikle Herakleitos'un iki fragmanı (Diels-Kranz, fr. 53 ve 80)[2] üzerinden yola çıkılarak, onun neden adaleti (Díke) nifakla (eris[3]) özdeşleştirdiği tartışmamıza yön verecek, çatışma/savaş (pólemos) ile barış arasındaki karşıtlık üzerinden giderek irdelenmeye çalışılacaktır. Pólemos her zaman mutlak karşıtlık, çatışma ve savaş yaratan bir bölünme değildir elbette: karşıtları belirleyen bir çatışma ilişkisi olduğundan, bu karşıtlık ilişkisinde kaymalar görebilir, giderek uzun süre kalıcı ve göreli güç dengelerine dayanan bir ilişkiden bile söz edebiliriz (örn. yakın geçmişin 'Soğuk Savaş' dönemi). Bu arada unutulmaması gereken bir gerçek de günümüzde 'pozitif hukuk'un dayandığı mantıksal usyürütmenin geçmiş dönemlerde işlemediği, en azından antik çağda adalet üzerine söylem üretenlerin günümüzdeki gibi usyürütmedikleridir. Daha da ileri giderek daha yakın zamanlardan bir örnek verirsek, onaltıncı yüzyıl Osmanlı ulemasından Kınalızâde Ali'nin bile biçimsel mantık önermeleriyle düşünen çağdaş bir siyasa-hukuk düşünüründen çok, özellikle Nasreddin Tûsî ve sonunda Aristoteles gibi düşündüğünü, dolayısıyla Ahlâk-i 'Alâ'î'sinde sözünü ettiği "nefs-i insân" yani "nefs-i nâtıka"yı, "zôion lógon êchon" olarak gördüğünü ileri sürebiliriz.[4] Bu doğruysa eğer, aynı durum Herakleitos gibi çok daha eski bir düşünür için haydi haydi geçerli olmalı.[5] Tartışmamıza destek olacak daha bir çok örnek İslâm, Osmanlı dünyası ve çağdaş Türkiye'den getirilebilir: Bunlar, bir yanda felsefi boyutunun da irdelenmesi gereken adalet şema ve söylemlerinden ("daire-i adliyye" ve günümüzdeki her tür gizli açık "haklar söylemi"[6] gibi) tutun da, öte yanda tarihsel-toplumsal pratiklerdeki nifak ve çatışmaların yol açtığı adlî-hukukî düzenlemelere, örneğin, 'olan'dan çok 'olması-gereken'i ifade eden Osmanlı 'adaletnâmeler'ine ve günümüzün bazı hukuk düzenlemelerine dek uzanırlar.

Derrida'nın değişik ortamlarda öne sürdüğü 'kurgusökümü yapılamayacak tek kavram adalettir' yolundaki ifadesi,[7] bu noktada karşı çıktığı Heidegger'in adalet yorumuyla[8] çelişmekle

(*) Prof. Dr. ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

(**) Prof. Dr. ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

(1) Derrida'nın 'yasa' konusundaki görüşlerinin dilimizde kapsamlı bir değerlendirmesi daha önce Zeynep Direk tarafından yapıldı. Bu yazının özellikle ikinci kısmında üzerinde durulacak olan Derrida'nın "Force of Law" yazısına da bir ölçüde değinen Direk, "[a]çıklanabilirliğin ötesinde bulunan adalet[in], yapısökümü kışkırtan ama kendisi ona tabi tutulamayacak bir şey" olduğunun altını çizerken, bizce haklı olarak, Derrida'nın "adalet ve yasanın birbirinin içinden işleyişlerini vurgulamakla yetin[diğini]" de hatırlatmaktadır. (Direk, 2000, 55). 'Adalet' kavramı ise Türkiye Felsefe Kurumu'nun 17-18 Aralık 1992 tarihinde gerçekleştirdiği bir seminerde yetkin felsefeci, hukukçu ve bilim insanlarınca tartışılmıştır. Bu kavramın 'belirsizliği' değişik tarihsel ve güncel cepheleriyle Adnan Güriz tarafından bu seminerde ele alınmış bulunmaktadır (Güriz, 1994).

(2) Fr. 53, "Çalışma/savaş herşeyin hem atası hem de başbuğudur; gösterir bazılarını tanrı diye, ötekilerini insan; kılar bazılarını köle, ötekilerini özgür." Fr. 80, "Görülmeli ki, çatışma/savaş her şeye ortaktır ve adalet nifaktır, ve de her şey nifağın zoruyla olagelir". (Diels-Kranz, 1974, 139-190, özellikle 162-169). Herakleitos fragmanları arasında adalet konusuyla ilgili başkaları da olmakla birlikte (örn. Diels-Kranz tasnifinde Fr. 94), özellikle bu ikisi tartışmamız için önemli.

(3) Bilindiği gibi, tanrıça Eris nifak yanında kıskançlık ve nefretin de tanrıçası olarak bilinir. İlyada'nın baş kahramanlarından Akhilleus'un babası ölümlü Thesalia kralı Peleus ile deniz tanrıçalarından Thetis'in evlenme törenine davetsiz konuk olarak gelen Eris, tanrıların oturduğu ziyaret masasının ortasına gözalıcı bir altın elma atar. Ancak, sevilene duyulan tutkunun simgesi sayılan bu meyvenin üzerinde, "en sevilene" ifadesi yer almaktadır. Öykünün gerisi malûm: özellikle üç tanrıça (Athena, Hera, Aphrodite), bu meyvenin kendi hakları olduğuna inandıklarından ve aralarında çekiştiklerinden Troya savaşına uzanacak yolu açan bir nifak oyununa gelirler (Vernant, 2002: 67-83). Öte yandan, Nietzsche'nin Homer'in Yarışması'nda o zamanın ahlâk kurallarını anlamak için en temel eser saydığı Hesiodos'un İşler ve Günler'den esinle altını çizdiği bir başka yüzü daha var Eris'in –ki bu iki Eris var demekle birdir. Nifak, zulüm, savaş ve nefrete açan, gece karanlığını doğuran birinci ve yaşlı olanı ne denli ürkütücü ise, beceriden en yoksun olanları bile evine dirlik ve düzene koymuş, zenginleşmişlerle yarıştıran ikincisi de o denli yararlı (Hollingdale, 1999, 75 vd.). İşte bu nedenle Nietzsche, Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe başlıklı yarım kalmış çalışmasında (beşinci kısım) bu ikinci Eris'in Hesiod ve Herakleitos tarafından bir 'dünya ilkesi'ne dönüştürülmesini alkışlıyor. (Nietzsche, 1963,)

(4) (Adıvar, 1967, 710). Ayrıca bkz. (Sarac, 1959, 19-28). Nasreddin Tûsî, Farabi, Eflâtun ve en başta Aristoteles etkisi özellikle Ahlâk-i 'Alâ'î'nin III. Kitabını sonlayan "Hâtime" de belirgin biçimde göze çarpmaktadır (Kınalızâde Ali Efendi, tarihsiz [Hicrî 1284], 273-287)

(5) (Kirk, Raven, Schofield, 1983,Chp. VI: "Heraclitus of Ephesus" 181vd; özellikle 186).

(6) Haziran 2003'te hem Jacques Derrida hem de Jürgen Habermas'ın imzaladığı ve 'Avrupa Birliği' odaklı bir insan hakları söylemi bildirgesi bunun son örneklerinden biridir (şimdilik özeti için bkz. http://aldiborontiphoscophornio.blogspot.com/ Tam metnin çıkacağı kaynak: Constellations, Vol 10: Issue 3, Sept. 2003) -ki Slavoj _i_ek Eylül 2003 sonlarında Columbia' Üniversitesi'ndeki bir konferansında bu bildirgenin gerisinde yatan görüşün zayıflığını eleştirmiş bulunuyor. Öğrencim H. Sinan Hoşadam'dan aldığım 3 Ekim 2003 tarihli bir e-postaya göre _i_ek, güçlerini birleştiren iki düşünürün fikirlerinin olsa olsa Avrupa'yı kurtarmaya yarayacağını, siyasi eylemin ise son derecede basit olduğunu öne sürerek, öyle 'kurgusökümcü'lerin yaptığı gibi söz cambazlığına gerek olmadığını, Derrida ve Habermas'ın çuval dolusu lâftan sonra ne önerdiklerini açık açık soruyor; sonuçta da aralarındaki eski tüm teorik kavgalara, onca Nietzsche, Frankfurt, Heidegger mirasını kullanmalarına ve radikal politikalar istemelerine karşın gerçekte siyaseten çok yakın düştüklerini, yani politik pratiğe gelince ister ortanın solu ister solun ortası isterse de sol-liberal densin, imzaladıkları metnin de bunun en iyi kanıtı olduğunu öne sürüyor.

(7) Örneğin, Derrida Villanova Üniversitesi'nde katıldığı bir yuvarlak masa toplantısında (3 Ekim 1994) daha önce 'Cardoso Hukuk Okulu'nda tartıştığı bu konuya Walter Benjamin'in 'şiddet' üzerine bir metni (Zur Kritik der Gewalt) üzerinden yeniden dönerek, adaletin hesap-kitaba öyle pek de kolay gelmediğinin, dolayısıyla kurgusökümünün yapılamayacağının altını çizmekte ve şöyle demektedir: "Yasal sistemlerin, hakların, yasaların, siyasi yasaların bir tarihi vardır; bu tarih de yasaların dönüşümünün tarihidir. Bu nedenledir ki, yasayı geliştirebilir, başka yasalarla değiştirebilirsiniz; anayasalar, kurumlar var ve bu bir tarih ve böylesi bir tarihin kurgusökümü mümkündür.

kalmıyor, Herakleitos'un değindiğimiz iki fragmanında söyledikleriyle de çelişir görünüyor. Öyle ya, Parmenides'in Alétheia şiirindeki Léthe'nin de anası olan şu Eris, adalet (Díke) ile neden nerdeyse özdeşleşsin ki?[9] Neden onun yol açtığı çatışma/savaş (pólemos) huzur/barışa dönüşsün? Üstelik biz ölümlüler dünyasında huzur/barıştan (pax) somutta söz edeceksek eğer, sormaz mıyız bu kimin barışı ve kim için diye? Derrida'nın da, sanırız fazla diğerkâmlık endişesiyle —sebebi onu bile saran çağımızın şu renksiz ve kokusuz sisi Angst mı, acaba?— önünde sonunda içine düştüğünü düşündüğümüz günümüz hümanizma söylemlerinin hazmetmekte güçlük çektiği bu türden çelişkiler, hak/hukuk/adaletin bildik yorumlar ve ideolojiler dışında ve ötesinde yeniden kavramlaştırılmasını gerekli kılmıyor mu?[10] Bu, belki de Derrida'nın 'kurgusöküm'ünü bizzat onun yer yer aşırı kaygan söylemine geri yansıtmayı gerekli kılacak.

Bir yasal sistemi ya da yasayı bir başkasıyla değiştirdiğinizde ya da [varolanı] geliştirdiğinizde...bu bir tür kurgusöküm, eleştirel kurgusökümdür. Öyleyse yasa yalın haliyle [as such] kurgusöküme tutulabilir, tutulmalıdır da. Bu tarihselliğin, devrimin, törenin, etiğin ve ilerlemenin koşuludur. Ama adalet yasa değildir. Yasayı geliştirmeye, yani onun kurgusökümünü yapmaya bizi iten, teşvik eden şeydir adalet. Adalet çağrısı olmasaydı yasanın kurgusökümüne gerek duymazdık. İşte bu nedenle kurgusökümü mümkün kılan koşulun bir adalet çağrısı olduğunu söylemiştim. Adalet yasaya, halihazırdaki bir yasal yapılar sistemine indirgenemez. Bunun anlamı şudur: adalet kendisiyle her zaman eşitsiz ilişkidedir, hiç bir zaman kendine denk düşmez." (Derrida, 1994).

(8) Derrida'nın adalet konusunda Heidegger'e bu noktada karşı çıkışının sonunda Yahudi-Hristiyan geleneğindeki mistiklikten beslendiğini düşünebiliriz. Oysa, kendisi de belirli ölçülerde mistik olan Heidegger Díke ile tekhné arasındaki karşıtlığı, Sophokles'in Antigone'sinde insanın en aşırı ve en tekinsiz varlık (deinotaton) olarak nitelenişiyle bağlayarak tartıştığı "Metafiziğe Giriş" dersinde (Einführung in die Metaphysik; 1935 Yaz yarıyılı) öne çıkarır. Heidegger en üst-gücün uyarlayıcılığı (überwältigende Fug; düzen=kosmos) saydığı Díke ile tanımı gereği zanaat değil, şiddet de içeren 'bilgi' niteliğiyle tekhné arasındaki çatışmayı öne çıkarırken, hiç kuşkusuz Herakleitos'un dediklerini aklında tutmaktadır. Tartışmamıza konu olan Derrida'nın "Force of Law" [Yasanın Gücü] yazısında adaletin yasa ve hesap-kitaba gelmediğini öne sürerek, en geniş anlamıyla teknolojinin "en has" ve çıplak araçsallık alanı oluşunun altını çizişi ve Walter Benjamin'in »Zur Kritik der Gewalt« [Şiddetin Eleştirisi] yazısı üzerinde fazlaca duruşu sanırız Heidegger'i doğrular yönde. (Derrida 2002, 257, 284, 258 vdd.; Direk, 2000, 73-75). Heidegger şunları der: "Eğer Díke yasal ve ahlâki anlamda 'adalet' diye çevrilirse, sözcüğün temel metafizik anlamı yiter. Díke kural [Norm] olarak yorumlandığında da aynı şey geçerlidir. Hüküm sürdüğü tüm alanlarda bu en üst güç bir uygun düzendir [Fug]. Varlık [Das Sein], yani phúsis'in gücü esas ve kökte olandır; lógos ise yöneten uygundüzen [fügender Fug], yani Díke'dir" (Heidegger, 1953, 123).

(9) Bilindiği gibi, Díke Zeus'un Themis'ten –ki bu tanrıça nomos'la, yani düzen ve yasalarla özdeşleşmiştir- olan ve Khora'lar olarak bilinen üç kızından biri olup, geçerahlâk ve hatta evren düzeni ihlâl edildiğinde amansızlığı, kör öcalışı temsil eden ve sayıları hep değişen erynis'lerden farklı olarak, insan düzeninde adalet, hak ve doğruluğun temsilcisidir. Kızkardeşleri Eunomía iyidüzen ve yasalılığın, Eiréne ise huzur ve barışın temsilcisidirler. Belki de bazı Avrupa dillerinde adaletle ilgili dişil kavramlar/sözcükler ile bu dişillik arasında bir bağ kurulabilir (örneğin Almanca die Justiz [adalet] ve die Gerechtigkeit [doğruluk, hakçalık], Fransızca la justice [adalet] ve la justesse [doğruluk]).

(10) Nitekim, Nietzsche geç dönem notlarında adalet konusuna değindiğinde şöyle şeyler söylemekten geri kalmıyor: "Hak denen şey sözleşme olduğu yerden kaynaklanır; ama sözleşme olması için de belirli bir güçler dengesi olmalıdır... Adaleti kadının elinde bir terazi olarak temsil etmek kabul edilemez, çünkü yanıltıcıdır; doğru allegori adaleti terazi kefelerinin tam ortasına öyle bir yerleştirmek olmalıydı ki, kefeleri dengede tutabilsin.

Öyle görünüyor ki, dil içine doğup, orada saçılırken yer tutmaya çabalayan türümüzün (zôion lógon êchon) sürekli üstesinden gelmeye çabaladığı, hatta genelde tüm "şeylere yansıttığı bir başka ve başat çelişki daha var ki, o da kosmos ile kaos arasındaki. Kanımca esas olan da o.[11] Bu ise, insan denen canlı türünün her dönemde ve her düzeyde sürekli başağrısı. Kosmos ile kaos arasındaki bu çelişki, kaleme aldığımız metnin hep ard alanındadır ve bir anahtar işlevi görüyor. Heidegger'in Díke'nin buyruğu altında görerek >fügender Fug< dediği ve tekhné'nin şiddetine hep maruz olan kırılgan lógos da sözünü ettiğimiz aynı kosmos alanıdır işte.[12]

Örnek getirmek gerekirse, Hesiod'un 'İşler ve Günler''inde[13] safdil köylü kardeşi Perses'e telkin ettiği, güçlünün haklı olması gerçeği karşısında insanın kendisini korumaya alması yönünde, ama gene de "doğruluktan (Díke) yana ol, / Aşırılığa (hubris) kaptırma kendini" telkininde gizlenen yaşam stratejisinin yaygın olarak benimsendiği bir çağ ve dünyada kosmos ile kaos arasındaki çelişki nasıl bir adalet sorununa yol açıyor (eğer o da açıyor idiyse)? Acaba, bu dönemden Draco'nun içerdiği ölçüsüz şiddet dozu nedeniyle sonunda işlemeyen yasalarına, oradan da Solon'un önünde bir tür 'hakçalık paritesi' (isonomía) sağlayacağı umuduyla tasarladığı, Atinalılar'dan da on yıl boyu uyacakları sözünü aldığı yasalarına (nómos) giden uzun-ince yol soyut, tek tip adalet taşlarıyla mı döşenmişti? Geçmişten günümüze yol almayı sürdürdüğümüzde de gene acaba, bu uzun-ince yolu batıda despot, doğuda egemen (sovereign) buyruğunun yasa olmasından toplum sözleşmesine ve sonunda günümüz diktatörlerinin bile diline düşmüş şu içeriksiz 'insan hakları'na dek uzanan otoyola dönüştürenler adalet mühendisleri mi yoksa onları en fazla yarım kulak dinleyen iktidar ve güç sahipleri mi? Tabii, adaletin yolunu açan patikalar gerçekten bu denli kolay otoyola dönüştürülebiliyorsa...

Son bir soru daha... İlle de tarihte bir süreklilik arayacaksak, örneğin isonomía'yı kendi dil dünyasına özgü görüp

Ama adalet doğru temsil edilmediği gibi, ona yanlış sözcükler söylettiriliyor. Adalet 'herkese payını ver.' Demez; o her zaman ve yalnızca şunu söyler: 'kısasa kısas.' [Defter No. 5[82], 1886 Yazı-1887 Güzü]. Ya da Nietzsche'nin şu yazdığına ne demeli? "'Adalet' ve 'yasa' önünde eşitlik'in elçitirisi: bu ikisi gerçekte neyi ortadan kaldırıyor ki? Gerginlik, düşmanlık, nefret-ana 'mutluluğun' bu yolla artırıldığını düşünmek yanlış: Korsikalılar kıta komşularına göre daha fazla mutluluğun keyfini çıkarıyorlar." [Defter No. 5[107], 1886 Yazı-1887 Güzü] Sonuçta da: "...adaletin kökeni olarak kudret istenci, dürüstlüğün (temiz vicdan ve neşeliliğin de) atası olarak savaş,..adalet ve tefekkürün kökünde de güvenmeme." [Defter No. 8[7], 1887 Yazı] (Nietzsche, 2003, 121-122, 123, 144)

(11) Gerçekten, Herakleitos'un kendisi de ne tanrılar ne de insan elinden çıkma, hep varolmuş ve varolacak, ölçüye uygun tutuşup sönecek ve herşeye ortak bir ateşten (pyr) dem vururken onu bir düzen (kosmos) olarak niteliyor; bkz. Fr. 30, (Diels-Kranz, 1974 [1951], 157-158); (Kirk, Raven, Schofield, 1983,Chp. VI: "Heraclitus of Ephesus" 198-199).

(12) Birbiri tamamlarken aralarında çatışan şu eski iki tekhné, yani 'yasa/hukuk' ile 'siyaset' artık teknolojiye dönüşmüş olarak bugün de 'adalet' karşısında yer almaktadırlar. Modern çağın eşiğinde bu ikisi arasındaki çelişki ve tamamlayıcılığın dönüşümü konusunda bkz. Terray, 2003.

(13) Hesiodos, "İşler ve Günler," (Eyüboğlu & Erhat, 1983, 149, satır 213 vd.)

barbaros'tan esirgeyen Atina mucizesi (!) bugün de AB ve Amerikan imperium'larının dillere dolanan değil, gerçekte uygulanan adalet ve insan hakları anlayışının prototipi olmasın sakın? Derrida'nın kendini pek de olmadığı ve asla olamayacağı bir 'öteki'nin yerine koymaya çalışarak verdiği yanıt 'öteki'ni tatmin etmeye yetecek mi acaba? Yoksa, dem vurulan o 'öteki', halâ kendisi olan ama bu kez başkaları adına konuşan bir 'ego'dan mı muztarip? Tüm bu sorular, Derrida'nın metnini özellikle adalet üzerine konuştuğu yerlerde tüm aporia'larıyla yakın bir okumaya almayı zorunlu kılıyor; özellikle de Levinas'tan esinle ama bizce hem kaygan hem de yoğunluktan yoksun, kıvırtmaya yakın sol-liberal söylemli bir tartışma zemininde son bulmaya aday 'konukseverlik' ve 'ötekine [ya da, öteki için] adalet' gibi kavramların kozmetik albenisi düşünüldüğünde. Buraya kadarki tartışmamız hatırlanacak olursa, bu biçimde ötekine-dönük bir adaletin o gizli ölçü, 'o şey'in (to hóti, das Dass) gerektirdiği ortada bir yerde değil de kolaylıkla "Ötekinin adaleti"nde sonuçlanabileceğini hep düşünmek zorundayız. Hiç kuşkusuz, Derrida'nın da dediği gibi, "gelecek-olan" (à-venir; elle est à-venir), öteki her ne ya da kim olursa olsun hep tikeldir ve de bu gelişin (venue) ne getireceği hiç belli olmaz. Hele adalet düşünüldüğünde... Zaten Derrida'nın kendisi de hesaplanabilir saydığı şu performatif 'hukuk' ve 'yasa'nın, kısacası düpedüz tekhné'nin doğru ya da yanlış, hakça ya da değil olduğunu öne sürecek belirleyici (constative) olanın, hesaplanamaz dolayısıyla kurgusökümlenemez 'adalet' olduğunu söylemiyor mu?[14] Bizim buna ekleyeceğimiz soru yalnızca şu: somut tarihsel koşullardaki çelişkilerden, çatışmalardan kopuk olduğu kadar tabiatında da çelişki ve pólemostan arî düşünülen soyut bir adalet anlayışının kurgusu sökülse ne, sökülmese ne?

Anımsayalım, Nietzsche iyilik ve kötülük karşısında doğanın muhteşem bir kayıtsızlık sergilediğini, ne doğada iyilik ne de tarihte adalet aramanın fuzuli bir çaba olmaktan öteye gitmeyeceğini vurgularken hiçlikçilikten uzak bir ayıklığa ve düşün açıklığına dikkatleri çekmeye çalışıyordu.[15]

Evet, gelecek uzun sürebilir; hem de epeyce... Beklerken bu arada, metafiziği özürlü hümanist uykudan çıkmak, gelecek hakkında bol akıl veren her tür kaosdüzen 'avukat'ının boşlafına kulak asmadan 'gelen'in hesaplanamazlığı karşısında sürekli uyanık kalarak mücadele sürdürmek gerek; yurttaşı 'Yurttaş' yapacak olan da bundan başka bir şey değildir zaten.

(14) (Derrida, 2002, 256-257).

(15) Nietzsche'nin 1887 Güzü Defterlerinden, No. 10[52]; (Nietzsche, 2003, 184)

İkinci Kısım

Erdoğan Yıldırım

Adalet Üzerine Yazan Derrida Üzerine...

Şimdiye kadar çok çeşitli konularda yazan günümüzün en popüler düşünürlerinden biri olan Jacques Derrida en sonunda değerler felsefesinin en metaneli konularından adalet üzerine bir konuşma yapmaya davet edilince oldukça şaşırmış görünüyor. 1-2 Ekim 1989 tarihinde Benjamin N. Cardozo School of Law tarafından düzenlenen Deconstruction and the Possibility of Justice (Kurgusöküm ve Adaletin Olanaklılığı) konulu sempozyuma davet edildiğinde, sunduğu bildirinin daha giriş cümlelerinde bu davetin kendisini iki açıdan düşündürdüğünü (ya da tedirgin ettiğini) belirtiyor. Birinci tedirginlik noktası oldukça anlaşılabilir: kendi anadilinden başka ve tam hakim olmadığını düşündüğü bir dilde (yabancı bir dilde) o dili anadili olarak konuşanların önünde karmaşık bir konuda konuşmaya çalışmak. Döne döne ve çeşitli açılardan üzerinde durduğu bu "yabancı bir dilin işleri güçleştirdiği" savıyla ilgili olarak bir yerde şöyle diyor (2002: 231)[16]: "Bu bir yükümlülük, size İngilizce hitab etmeliyim." Bunu izleyen başka bir yerde ise şu ifadeyi kullanıyor (2002:232):

Kendimin olmayan bir dilde konuşmalıyım, çünkü bu daha adil olacak, juste sözcüğünün başka bir anlamında, adalet anlamında, şimdilik üzerinde çok fazla durmadan geçeceğim hukukî-ahlâkî-siyasal denebilecek bir anlamda: Çoğunluğun dilini konuşmak daha adilânedir, özellikle de çoğunluk misafirperverlik gösterip bir yabancıya konuşma hakkı verdiği zaman. Burada atıfta bulunduğumuz yasanın [loi] bir terbiye, kibarlık yasası mı yoksa en güçlünün yasası mı [la loi du plus fort] ya da demokrasinin eşitlikçi yasası mı [loi] olduğunu belirlemek oldukça güç. Ya da bunun adalete mi yoksa yasaya mı dayandığını."

Bu konuda duyduğu derin rahatsızlığı neredeyse bütün metin boyunca aralara sıkıştırdığı "sizin diliniz", "Fransızca böyle, İngilizce'de böyle mi?" gibi ifadelerden anlamak mümkün. Bu konu, üzerinde fazla durmaya değmeyecek bir nokta gibi görünmekle birlikte, Derrida'nın Fransızca dışında başka bir dile düşün dili olarak fazla güvenemediğini göstermesi açısından ilginç olduğu muhakkak (bunu hukuk ya da yasa anlamında kullandığı her justice deyişinde hemen ardından parantezlerin arasına Fransızca droit ya da loi sözcüklerini sıkıştırmasından çıkarmak mümkün).

İkinci nokta ise düşünsel açıdan daha önemli ve bizim esas üzerinde durmak istediğimiz noktayı oluşturuyor. Bu ikinci rahatsızlık Derrida'nın kurgusöküm ve adalet kavramlarını yan-

(16) "The Force of Law" ilk biçimiyle Cardozo Law Review XI, (1990)'da çıkmıştır. Aynı konuşma daha sonra Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld ve David Gray Carlson, 1992, Deconstruction and the Possibility of Justice, Routledge, New York ve Londra içinde Derrida, Jacques, 1992, "Force of Law: the 'Mystical Foundation of Authority" isimiyle basılmıştır. Aksi belirtilmediği takdirde, parantez içi bütün numaralar bu son makalenin genişletilmiş ve elden geçirilmiş biçimiyle yer aldığı Derrida, Jacques, 2002, Acts of Religion, düzenleyen Gil Anidjar, Routledge, New York and London'daki sayfa numaralarını belirtmektedir.

yana düşünmeye zorlanmasından kaynaklanmışa benziyor (2002: 231):

Her ne kadar "baş konuşmacı" şerefiyle onurlandırılmış olsam da bu başlığın ya da sorunsalın kesin belirlenmesiyle hiç bir ilgim olmadı. "Kurgusöküm ve Adalet Olanaklılığı": "Ve" bağlacı sanki aynı kategoriye ait olmayan kelimeleri, kavramları, belki de şeyleri bir araya getiriyor. Ve gibi bir bağlaç, nasıl çalışırsa çalışsın —ister kıyaslama, ister ayrıştırma, isterse de zıtlıkla çalışsın— düzeni, taksonomiyi, sınıflandırıcı mantığı reddetme cüretini gösteriyor. Kötü niyetli bir konuşmacı şöyle diyebilirdi: "Arada bir bağlantı görmüyorum; hiçbir retorik böyle bir girişimin altından kalkamaz. Bu şeylerin ya da kategorilerin ('kurgusöküm', 'olanaklılık', 'adalet') ve hatta bu syncategoremelerin ('and', 'the', 'of') herbiri hakkında konuşabilirim, ama bu sırada, bu taxisde, bu taksonomide ya da bu bileşkede değil.

Derrida her ne kadar daha önceleri başka eserlerinde adalet konusuna değinmiş olsa bile bu değinmelerin üstü örtülü ve adaletle çok yakından ilişkili konular çerçevesinde gerçekleştiğini ve adalet konusunu önplana alır görünmediğini de kabul ediyor (2002: 235):

Kuşkusuz alelacele "kurgusökümsel" olarak tanımlanan metinlerin çoğunun adalet temasını (tam anlamıyla tema olarak), hatta etik ve siyaset temalarını da önplana almıyor görünmesinin —görünmesinin diyorum— birçok nedeni var. Doğal olarak bu sadece bir görüntü, özellikle, örneğin (sadece bahsetmekle yetineceğim) Levinas, şiddet ve metafizik, Hegel'in hukuk felsefesi, Freud'da güç dürtüsü ya da güç paradoxları, Kafka'nın Yasa Önünde'si gibi konulara hasredilmiş birçok metin düşünülürse.

Buradan anlaşıldığına göre kurgusökümsel olduğu söylenen hemen bütün çalışmalarında güç/kuvvet/zor (force) konusuna göndermelerde bulunduğunu söyleyen Derrida, birçok metninde doğrudan olmasa da dolaylı ya da çapraz bir şekilde (obliquely) adalet konusu üzerinde de durmuş olduğunu belirtiyor.[17] Ve hemen peşinden adalet temasıyla önemli bağlantıları olan (çifte onama, dönüşüm ve dağılımın ötesinde hediye, karar-verilemez, karşılaştırılamaz, hesaplanamaz, tekillik, fark, heterojenlik gibi) kavramları sıralayarak bize yazının devamında ortaya konacak kurgusökümsel yaklaşımı konusunda ipuçları vermeye başlıyor. Ancak burada dikkat çekici olan bu seminer daveti gelene kadar Derrida'nın kendi ifadesiyle de doğrudan doğruya adalet konusunda kurgusökümsel tekniğini konuşturmamış olması, adalete bu doğrudan yaklaşımı böyle bir vesileye kadar kendinde saklı tutmuş olmasıdır. Bu ani zorunluluk karşısında düştüğü şaşkınlığı kendisi şu sözlerle ifade ediyor (2002: 235): "Ayrıca, kurgusökümsel tarzdaki çalışmaların sonunda hukuk, yasa (loi) ve adalet sorununa gelip dayanması sadece normal, öngörülebilir ve arzu edilen bir şeydi."

(17) *Burada Zeynep Direk'in (2000: 54) çapraz görme konusundaki bana göre [F.Y.] biraz şiirsel sezgisine katılmakta güçlük çekiyorum. Kanımca bu 'oblique' ifadesinden anlaşılması gereken, elbette özellikle sözcüğü Derrida'nın kullandığı biçimiyle, ele alınan ve böylece 'şeyleştirilen'e bir doğrudan bakamama sorunuyla karşı karşıya olunduğudur. Gerçekten de Derrida'nın sunumunda bir yandan şeyleştirilen, kendisinden sanki bir 'şey'miş gibi bahsedilen adalet öte yandan da öylesine insan yaşamından uzak ve soyutlanmış bir 'şey' olarak düşünülmektedir ki, bırakın ona doğrudan bakmayı yandan bir bakış atabilmek bile bir 'ustalık ve maharet' işi olsa gerek.*

Metni biraz daha okuyunca, ilk bakışta bir ilgi alanları odaklanması ya da tesadüflere dayalı ihmal sorunu gibi algılanabilecek bu doğrudan adalet konusuna yaklaşma eksikliğinin aslında sağlam ve kuramsal bir gerekçeye dayandığı anlaşılıyor. Derrida, adalet konusunda doğrudan bir söylem geliştirmenin adaletin kendisine ihanet etmeksizin mümkün olamayacağını, bu nedenle kurgusökümsel metinlerin dolaylı olarak sürekli adalet konusu etrafında (çaprazlamasına) dönmüş olmalarına rağmen doğrudan bir yaklaşım sergile(ye)mediklerini söylüyor (2002: 237):

... kurgusöküm denen şeyin, bir yandan adalet sorununa yönelmez görünürken, neden ve nasıl doğrudan değilse de sadece çaprazlamasına ona yönelmekten başka bir şey yapmadığını göstermek. Çaprazlamasına diyorum, çünkü tam da şu anda yasaya değilse bile daha o anda adalete ihanet etmeden insanın adalet konusunda doğrudan konuşamayacağını, adaleti konu haline dönüştüremeyeceğini ya da nesnelleştiremeyeceğini, 'bu adil' ya da daha da kötüsü 'ben adilim' diyemeyeceğini göstermeye hazırlanıyorum.

Yukarıdaki ifadede ortaya konduğu şekliyle Derrida'nın belirttiği anlamda kurgusökümün adalet düşüncesinin/kavramının/fikrinin ("the concept or idea of justice", örn. bkz. sh. 237 ve diğer yerler) analizini hem yapamayışı hem de ona yönelmekten ("address") başka bir şey yapmıyor olması anlaşılabilir olmaktan oldukça uzaktır. Görülen odur ki, Derrida'ya göre adalet konusu bir yandan bütün kaçınılamazlığıyla kurgusökümün karşısında dururken, kendisini adaleti anlama işini yerine getirmekle yükümlü gören kurgusöküm, bu yükümlülüğü üstlendiği andan itibaren adaletin içeriği konusunda birtakım çıkarsamalarda bulunmak riskiyle karşı karşıya buluyor ('bu adil', 'ben adilim' gibi ifadeler bunu gösteriyor'). Birazdan tartışılacağı üzere, adaletin içeriği konusunda çıkarsamalarda bulunmak ise doğrudan doğruya adalete ihanet ve onu hukuka dönüştürme anlamına geliyor. Halbuki, burada yeri yokmuş görünse de aslında bir söylem üretme disiplini/disiplinsizliği olarak işleyen bir kurgusökümün[18] adalet konusuna yönelmesiyle birlikte adaletin içeriği üzerine, hangi karar, tavır ve davranışların adil olup hangilerinin olmadığı gibisinden bir karar vermeye kendisini zorunlu hissetmesinin mantıksal gerekçesini bulmak oldukça zordur. Adalet ve hukuk konularında onca söylem üretmiş olan Kant ve Hegel'in bile adaletin içeriği (kimlerin ve nelerin adil olup olmadığı) konusunda açık betimlemelerde bulunmaktan kaçınmaları böyle mantıksal bir gerekliliğin olmadığını gösteren açık örneklerdir.

Şayet, Derrida'nın konuşmasında Pascal'dan yaptığı alıntıları ve buradan yola çıkılarak güç temeline oturtulduktan sonra ortaya konan adil/adalet (jus-

(18) *Belirli bir yöntemin benimsenip uygulamaya konmasının kendi başına taşıdığı o 'gizli' siyasi anlam şimdilik bir kenara bırakılırsa.*

te/justice) ve hukuk/kanun (droit/law) ayrımını bu alanda çalışanların zaten bildiklerini varsayarsak,[19] Derrida'nın metnindeki asıl önemli noktaların, kendisinin droit'ya karşı kurduğu ve juste dediği adalet kavramını ve onunla ilişkili olarak otoritenin mistik temelini kurgusökümüne tabi tutmaya girişmesiyle ancak başladığı söylenebilir.

Yasanın Mistik Temeli

Derrida'ya göre birbirlerinden farklı şeyler olarak beliren adalet ve hukuk (yasa) arasında gene de çok yakın bir ilişki vardır. Benlikte ortaya çıkan adalet talebi (the call for justice/the cry for justice) —ancak güç/kuvvet/zorla (power/force) birleşerek herhalde— hayata geçmeyi başardığı anda (moment) adalet olmaktan çıkar ve kendisi olmayan başka bir şeye —hukuka— dönüşür. İşte tam bu dönüşme anında artık bir hukuk söylemine dönüşüven(!) adalet herhangi bir nitelemenin ve söylemin ötesine geçerek Wittgenstein'in kastettiği anlamda —yani artık sözün bittiği yerde— mistik bir nitelik kazanır (2002: 241):

Adalet —droit (hukuk veya yasa anlamında)— basitçe bir sosyal kuvvet ya da gücün, örneğin, onun dışında ve ondan önce varolan ve gerekli olduğu zaman ona uyduğu ve ona göre eğilip büküldüğü bir ekonomik, siyasi, ideolojik gücün hizmetine sunulamaz. [Adaletin] tam kuruluş ya da kurumsallaşma anı (...), yasanın (droit) kurulmasına, başlatılmasına, haklı çıkarılmasına götüren, yasanın yapılmasına götüren işlem, kendisi ne haklı ne de haksız olan ve hiç bir adaletin ve kendi kurucu öncül anıyla öncegelen hiç bir yasanın garanti edemediği, çelişmediği ya da geçersiz kılamadığı bir coup de force'u, bir performatifi ve bu nedenle de yorumsamacı bir şiddeti içerecektir.

Bir sonraki sayfada da (2002: 242): "Burada söylem kendi sınırına ulaşıyor —kendi içinde, bizzat kendi performatif gücünün içinde. Bu, benim gizemli demeyi önerdiğim şeydir. Burada, kurucu eylemin şiddet içeren yapısı içinde bir sessizliğin[20] etrafı duvarlarla örülmüştür," diyen satırları okuyoruz. Aslında bu pasajlarda Derrida'nın yakalamış göründüğü nokta dikkatli bir bakışı haketmektedir. Derrida'nın yorumunda, Pascal'dan yapılan alıntılarda sanki birbirinden bağımsız iki şeymiş gibi sunulan adalet ve güç/kuvvet kavramları arasındaki ilişkinin niteliği değişir, yani güç/kuvvetin otoriteye dönüşebilmesi için adil olması gerekliliği[21] ortadan kalkar ve onun yerine Montaigne'nin 'yasanın otoritesinin gene yasadan kaynaklandığı' düşüncesine dönüşür[22]. Derrida (2002: 241-42), adaletten başka bir şeye haline dönüşmekte olan yasanın (hukukun) bu otoriteyi bizzat kendisini kurma eylemi içinde bulduğunu söylüyor. Ancak burada unutulmuş gibi görünen nokta, bu kurma eyleminin bizzat kendisinin bir güç ifadesi (performative/gücün nesnelleşmesi) olduğu gerçeğidir. Yoksa, bir düşüncenin, ortada hiç bir fiziksel güç, kuvvet, zor bulunmaksızın (buna düşüncenin kendisinin düşünce olmakla içinde barındırdığı güç de dahil olmak üzere) kendisini uygulama alanına (praxis) soktuğunu, gerçekleştirdiğini varsaymak gerekecektir ki, bu pek de mantıksal 'veya' gerçekçi görünmüyor.[23]

Ancak, Derrida'nın otoritenin gizemli temelleri üzerinde ısrarla durması basit bir 'ifadeyi yinelemekten hoşlanma' durumundan öte çok daha ciddi kuramsal bir nedene dayanıyor. Derrida, adalet ile yasa/hukuk arasındaki ayrıştırmasını, otoritenin bu 'gizemli temeli' üzerinde birer 'şey' olarak ele aldığı adalet ve yasa/hukuk arasında uygulayıcı/kurucu şiddet aracılığıyla gerçekleşen bir imkansız geçiş, bir geçerken bozulma/dönüşme durumu üzerine, bir aporia üzerine oturtmak isti-

(19) *Aslında bu konuda da söylenebilecek çok şey olduğunu hemen belirtelim. Örneğin, Derrida'nın bu alıntılara yaklaşımında ve onları yorumlayışında göze çarpan ilk şey –ki yazımızın sonraki kısımlarında da etkili olacaktır ve ona da yeri geldiğinde değineceğiz— adaleti kendine has bir formu ve içeriği olan bir şey olarak düşünmesidir. Pascal'ın yaklaşımında açıkça ortaya çıkan bu durum Derrida'da da aynen devam etmektedir. Derrida'nın alıntısında Pascal şunu söyler: "Adil olanı izlemek adildir, en güçlüyü izlemekse zorunluluk" (Derrida, 2002: 238 ve sh. 238-239'da Pascal'dan yapılan diğer alıntılar). Değinilen Pascal alıntılarıyla ilgili olarak Derrida şöyle demektedir (2002: 238): Buna göre adil olan izlenmelidir —ve bu adildir: sonuçlar açısından izlenmelidir, etkiler açısından izlenmelidir, uygulanmalı, dayatılmalıdır; ve en güçlü olan da izlenmelidir, sonuçlar, etkiler vb. açısından. Başka bir deyişle, ortak aksiyom adil ve en güçlü olanın, en adil olanın da en güçlü olan gibi ya da kadar izlenmesi gerektiğidir. Ancak, adilde ve en güçlüde ortak olan bu "izlenmesi gerekir", birinde 'adil' ('juste') diğerindeyse 'gerekli'dir: "Adil olanı izlemek adildir" [başka bir deyişle, adil kavramı ya da fikri, adalet anlamında, analitik ve a priori adil olanın "izlenmesini", "dayatılmasını" ve bu şekilde düşünmenin adil olduğunu —gene 'adil' (justesse) anlamında— ima eder — J.D.], en güçlü olanı izlemek gereklidir. Yakından bakıldığında anlaşılacaktır ki, her iki alıntıda da (Pascal ve Derrida'dan) neyin adil olduğunun zaten bilindiği (ama nedense asla söylenmez) ima edilmektedir. Her iki yazar da adil'in ne olduğu sorusunu sormazlar, onlara göre adil adildir, asıl sorun adil ile güç arasındaki ilişkiyi çözmek ve böylece otoriteyi mistik bir temele oturtabilmektir (Derrida, 2002: 239-240). Sanki bu adil herkes tarafından zaten ve apaçık bilinen ve üzerinde sorunsuz bir şekilde anlaşmaya varılmış ve bu yüzden de 'ne'liği konusunda daha fazla açıklama yapmaya gerek olmayan bir şeymiş gibi...*

(20) *Burada hakkıyla bir sessizlikten bahsedebilmek için herhalde insanın "kurucu şiddetin" ya da "performative edimin" çıkardığı gürültü patırtıyı duyamayacak kadar sağır olması ya da belki de —söylemin sınırlarını her fırsatta aşma becerisine sahip olan— yaşamdan o ölçüde kopuk olması gerekir.*
Derrida'nın alıntı yaptığı pasajda Pascal (Derrida, 2002: 239; Pascal, Pensées, 293): "Ve böylece, adil olanı güçlü yapmak mümkün olmadığına göre, güçlü adil kılındı", dedikten sonra adaletin bir şey olmadığının farkında olduğunu gösterircesine şunu söyler (Derrida, 2002: 239: Pascal, Pensées, 294):
"... biri adaletin özünün yasakoyucunun otoritesi olduğunu, bir başkası egemenin çıkarı olduğunu, bir başkası da yürürlükteki gelenek olduğunu söyler; en doğrusu bu sonuncusudur: basit bir akıl yürütme bize hiç bir şeyin kendi başına adil olmadığını söyler; her şey zamanla değişir. Tüm hakkaniyetin yegâne temeli gelenektir, çünkü kabul edilmiştir de ondan. Otoritenin gizemli temeli budur. Her kim onu ilk prensiplere taşırsa yok eder."

(21) *Derrida'nın adaletin gizemli temelinin gelenek olduğunu söyleyen Pascal'la yasaların gizemli temelinden bahseden Montaigne'i aynı şeylerden sözediyorlarmışcasına değerlendirmesi ilgi çekici. Oysaki, Pascal adaletten (juste), Montaigne ise yasalardan (lois) bahsederek otoritenin gizemli temeline ulaşmaktalar. Bu ikisinin birbiriyle aynı şey olmadığını ise gene Derrida'dan (2002: 240) öğreniyoruz : "Montaigne burada açıkça yasaları [lois] ayırıyor, yani yasayı [droit] adaletten ayırıyor. Yasanın adaleti, yasa olarak adalet değildir. Yasalar yasa oldukları için adil olmazlar."*

(22) *Derrida'nın metninde Montaigne (2002: 239-240; Essais 3, ch.13, "De l'expérience', 1962: 1203) şöyle demektedir: "Yasalar güvenildikleri için korunmazlar, onlara yasa oldukları için uyulur: otoritelerinin gizemli temeli budur, başka bir temelleri de yoktur... Onlara adil oldukları için uyan kişi onlara uyması gerektiği gibi uymuyor demektir."*

(23) *Burada, insan, Derrida'ya göre kurucu eylemin ne olduğunu sormadan edemiyor.*

yor.[24] Bu, bir kurgusöküm denemesi mi, belli değil. Çünkü, yasanın kurgusökümünün pekâlâ mümkün olduğunu söyleyen Derrida,[25] adaletin kurgusökümünün hem yapılamayacağını hem de yapılabileceğini, hatta kurgusökümün bizzat kendisinin adalet olduğunu söyleyiveriyor (2002: 243):

... kurgusökümün olanaklılığını sağlayan da bu yasanın, ya da isterseniz, yasa olarak adaletin kurgusökülebilir yapısıdır. Adaletin kendisinin, eğer böyle bir şey varsa, yasanın dışında ve ötesinde, kurgusökümü yapılamaz. Kurgusökümün, eğer böyle bir şey varsa, kendi kurgusökümünün yapılamayacağı gibi. Kurgusöküm adalettir.

Aporia Deneyimi

Aporia sözcüğü Yunanca ve sonra Fransızca'ya girdiği haliyle kuşku, tereddüt, güçlük, geçilemeyen, kuramsal bir konuda birbirine zıt fikirlerin farkında olunmasından kaynaklanan ve felsefi olarak sistematik bir kuşkuya yol açan güçlük ya da sorun, konuşma ya da yazıda bir güçlük veya kuşkuyu ifade eden bölüm anlamlarına geliyor. Kısacası aporia, düşüncenin çaprazlamasından doğan bir aşılamaz. Derrida (2002: 244), 'aporia deneyimi'ni yanyana gelen bu iki sözcüğün içerdiği zıt anlamlara dayandırarak temellendiriyor. Ona göre, deneyim (experience) "ulaşmak için geçiş bulduğu bir hedefe doğru yol alan, giden bir şey"dir. Ancak, aporia bir 'yol-olmayan' olduğu, geçişe izin vermeyen bir şey olduğu için aporia'nın tam bir deneyimi söz konusu olamaz.

Burada adalet ve yasa arasındaki temel bağlantıyı kuran şey deneyimdir. Çünkü, adalet dışa vurulmadığı, yani benliğin içinden deneyimler dünyasına çıkarılmadığı sürece olanaksızın deneyiminden, adalet istencinden, arzusundan, talebinden öteye gidemez ve bir adalet çağrısı haline dönüşemez.[26] Adaletin deneyimlenebilmesi için bir çağrı haline dönüşmesi, dışa vurulması gerekir. Halbuki, adaletin bu dışavurumu, onun bir deneyim haline dönüştürülmesi onu adalet olmaktan çıkaran şeyin de bizzat kendisidir. Adaletin çağrıyla birlikte nasıl olup da adalet olmaktan çıktığı sorununu bir an erteleyerek, burada 'adaletin olanaksızın deneyimi olduğu' şeklindeki ifadeye biraz daha yakından baktığımızda bunun ciddi güçlükler içerdiğini söyleyebiliriz. Buna göre adalet; ya daha deneyime dönüşmeye başladığı anda (moment) adalet olmaktan çıkmaktadır –ki bu durumda ondan bir deneyim olarak

(24) Derrida (2002: 243) bu çabasını şöyle özetliyor:

1. (Örneğin) yasanın kurgusökümünün yapılabilmesi kurgusökümü olanaklı kılar.

2. Adaletin kurgusökümünün yapılamaması da kurgusökümü olanaklı kılar, dahası ondan ayrılamaz [se confond avec].

3. Sonuç: Kurgusöküm adaletin kurgusökülemezliğini yasanın kurgusökülebilirliğinden ayıran aralıkta yer alır. Olmasa da, hazır bulunmasa da adaletin olduğu yerde kurgusöküm bir olanaksızlık deneyimi olarak olanaklıdır...

(25) Derrida (2002: 242): "... yasa esas olarak kurgusökülebilirdir, ..."

(26) Derrida (2002: 244): "Ama, ne kadar olanaksız olursa olsun, bu aporia deneyimi olmaksızın adaletin olmayacağına inanıyorum. Adalet, bir olanaksızlık deneyimidir: yapısı bir aporia deneyimi olmayan bir adalet istenci, arzusu, talebinin olduğu şey olmaya hiç bir şansı olmayacaktır —yani, haklı bir adalet çağrısı/çağlığı olmaya.

bahsedilemez. Çünkü deneyimlenemeyen bir şey algıya girmeyeceğinden — yok olmasa da— bir belirsizlik olarak kalır ve biz ya olmayan bir deneyimden bahsederiz ya da bir olanaksızlık deneyimi, daha da beteri, geçişsizlik/aporia karşısında duyulan düşkırıklığı deneyimine dönüşen bir şeyden söz etmek zorunda kalırız. Her iki durumda da adaleti başka herhangi bir olanaksızlıktan ayırmanın yolu kalmayacağından, neden bazı belirsizliklere adalet dendiği anlaşılamaz hale gelir.

Bir başka sorun da, aporia'nın tıkadığı söylenen ve bize bir yol katediş ya da gidiş olarak sunulan deneyimin yola nereden çıkıp nereye gittiğiyle ilgili. Derrida'nın istenç, arzu, talep gibi nitelemelerinden anlaşıldığı kadarıyla, içbenlikten yola çıkan deneyim yukarıdaki ifadeleri yalanlarcasına gene benlik içinde biçimlenmiş olan[27] belli bir 'şey'in —burada adaletin— istenci, arzusu, talebi olarak benlik dışında o 'şey'i kurma hedefine doğru yol almaktadır. Hatta, Derrida bu konuda daha açık bir ifadeyle Levinas'dan alıntı yaparak (2002: 250; Levinas, Totality and Infinity, 1969: 89), "ötekiyle ilişki, yani adalet" diyerek, adaletin ötekiyle kurulan ilişkinin aracı olduğunu ima etmektedir. Kısacası, Derrida'ya göre adalet deneyimi istencin benlikten kalkıp ötekine doğru uzanması olarak biçimlenir.[28] Oysa, benliğin bu istencini, arzusunu, talebini bir çağrıya dönüştürme eylemi (performatif edim/söylem) tam da Nietzsche'deki 'güç istenci' anlamında ötekini ve benliğin öteki'yi de kapsayan benlik-dışını (ben-olmayanı) kendisine göre biçimlendirme çabası değil midir? Ve eğer durum böyleyse, benlik içinde kurulmuş adaletin gerçekleşmesi açısından benliğin kendi adalet arzusunun kurucu/performatif bir eylem sonucunda öteki için hukuğa dönüşmesinde olanaksız ve gizemli bir taraf kalır mı? Yazık ki öteki'nin buna adalet deyip demeyeceği, kendisini benlikle ne ölçüde özdeşleştirebildiğiyle ilgili bir sorun olarak kalmak zorunda gibi görünüyor. Oysaki, tersine bir durumda, yani öteki öteki olarak kaldığı sürece benliğin ona sunduğu adaletin karşısına kendi adalet istenciyle çıkmak isteyecek, gücü yetmediği ölçüde bunu bir hukuk olarak tanımaya razı olacaktır. Elbette bu karşılaşma ve karşı karşıya kalıştan (confrontation) beklenebilecek tek sonuç bundan ibaret değildir. Her karşılaşma kendi içinde bir risk taşır ve o risk karşılaşma sonunda benlik ve öteki arasında şimdiye kadar varolan (geçici) güçler dengesinin başka bir yerde (locality) yeniden kurulması olasılığını içerir. Yani, öteki de tıpkı benlik gibi bu istenci eyleme koyduğunda (performative), dahası, koymayı başardığında ortaya çıkan sonuç benlik ve öteki'nin rollerinde basit bir yer değiştirmeyle sonuçlanabilir.[29] Sanırım, her

(27) Bu biçimlenişin geçmişi ya da altyapısı ne olursa olsun.

(28) Derrida (2002: 250), bu noktada Levinas'ın ötekinin sonsuz hakkından bahsettiğini söyleyerek karmaşaya yer vermek istemediğinden kendisinin Levinas'ın bu Yahudi humanizmi doğrultusunda daha fazla ilerlemeyeceğini söylüyor. Derrida'nın aktardığı Levinas'daki ifade şudur (Levinas, Nine Talmudic Readings): "ötekinin hakkının uzamı" "pratikte sınırsız haktır".

(29) Benlik ve öteki'nin adalet istençlerinin içerikleri burada dikkate alınmamıştır. Zaten, birbirlerine olan göreli duruşları açısından bunun pek de bir önemi yoktur. Birisinin adalet istencini hiç bir zaman öbürünün adalet istenci olarak ikame etme olanağı olmayacaktır.

iki durumda da ortaya çıkacak olan — Derrida'nın haklı olduğu yer de burasıdır— adalet değil hukuk olacaktır; ya da Derrida'dan farklı söylersek, benliğin adaleti, benliğe ve ötekine ait, her ikisince paylaşılan, paylaşılmak zorunda kalınan ortak bir hukuk oluşturacaktır.

Şiddet

Şimdi, Derrida'ya göre adaletin çağrıyla birlikte nasıl adalet olmaktan çıktığına bakalım. Bu noktada Derrida adil yargı anıyla daha sonra yasanın kuruluş anında gerçekleşen şiddeti birbirinden ayrı ele alıyor. Birincisinde, şiddetten üstü örtülü bir yeniden keşfetme olarak önceden var olan yasanın her davada yeniden bozulup yeniden yapılması süreci içinde bahsediyor. Bu durumda Derrida, kişinin vardığı yargıların adil olup olmadığına karar verebilmek için kişinin özgür ve edimlerinden sorumlu olması gerektiğini belirttikten sonra bu yargıların adil olduğunun söylenebilmesi, böyle kabul edilebilmesi için bir de yasaya [loi] uygun olmaları gerektiğini ekliyor (2002: 251). Ancak, eğer yargılar sadece yasaya uygun olmakla kalırlarsa onun gözünde yasal, meşru vb. olabilirler, ancak adil olamazlar. Kendisi yargının adil olabilmesi için yargıcın sadece yasayı uygulamakla kalmayıp onu yeniden yapması gerektiğini belirtiyor.[30] Ancak, burada Derrida'nın önceki ifadelerinin tersine bir durum sözkonusu gibidir; o da adaletin mümkün olabilen bir deneyim olduğu sonucudur. Derrida, "taze yargı"nın yasal düzeyde adaleti sağlayabileceğinden, dolayısıyla, adaleti deneyimlemenin olanaklı olduğundan söz ediyor. Buna göre, adalet olanaksızın deneyimi, aporetik bir deneyim olmaktan çıkıyor, özgür ve sorumlu bir yargıcın yasal çerçevenin içinde kalarak, yasayı özü açısından yorumlamaktan korkmaksızın her durumda yeni bir yasa keşfederek eski yasayı onayladığı bir edimin sonucu oluyor.[31]

(30) *Derrida bu konuda şöyle diyor (2002: 251):*
Örneğin bir yargıcın yargısının adil olması için sadece bir yasa kuralına ya da genel bir yasaya [loi] uygun olması yetmez; ama aynı zamanda sanki, sınırda, yasa [loi] önceden yokmuşcasına yorumlamanın yenidenkurucu edimiyle onu varsayması, onaylaması, değerini kabul etmesi gerekir —sanki yargıç her durumda onu yeniden keşfediyormuş gibi. Yasa olarak her adalet denemesi ancak "taze bir yargı" ise adil olabilir... Kısacası, bir kararın adil ve sorumlu olabilmesi için, eğer varsa, kendi uygun anında, hem düzenlenmiş olması hem düzensiz olması gerekir, karar yasayı [loi] korumalı ama aynı zamanda her davada yeniden keşfetmeyi gerektirecek [pour devoir] kadar tahrip etmeli ya da askıya almalıdır; en azından onun özünü yeniden onamasında ve yeni ve özgürce onaylamasında yeniden haklı çıkarmalı, yeniden keşfetmelidir.

(31) *Derrida bu konuda her ne kadar olumsuz bir dil kullansa da adil bir karar için öne sürdüğü koşulların karşılanma olasılığının bulunmadığını düşünmek en azından mantıksal açıdan doğru görünmüyor. Derrida'nın olumsuz ifadeleri ve vardığı olumsuz yargı aynen şöyle (252):*
... bununla birlikte [hesap makinesi gibi karar veren bir] yargıcın tamamen adil, özgür ve sorumlu olduğu söylenemez. Ama, aynı şekilde yargıç bir yasaya, kurala gönderme yapmıyorsa ya da kendi yorumundan başka bir kuralı kabul etmediği için kararını askıya alıyor, kararverilemezde kalıyor ya da bütün kural ve kaidelerin dışında doğaçlama yapıyorsa o zaman da adil olduğu söylenemez.
Peki, ya yargıç bu ikisini de yapıyor ya da daha iyisi Derrida'nın betimlediği iki aşırı ucun arasında kalmayı başarıyor, yani kuralı tanıyıp, ona göndermelerde bulunup, kendi özgür iradesiyle önüne gelen davayı değerlendirip, buna göre bir karar veriyorsa —ki bir çok yargıç böyle yaptığını düşünebilir— ne olacak? Anlaşılan Derrida için yargıçların ne düşündüğünden çok onun kendi düşündükleri daha önemli; çünkü kendisi hemen devamında paradoks olarak nitelendirdiği bu durumda herhangi birisinin adil olamayacağını, adil bir karar verilemeyeceğini söylemekte:
Bu paradoksdan çıkan şudur ki, hiçbir zaman hiçbir kimse halihazırda bir kararın adil olduğunu, salt adil olduğunu (yani, özgür ve sorumlu olduğunu) söyleyemez, hatta, 'ben adilim' hiç diyemez.

Derrida her ne kadar adını koymaktan çekinse de aslında düpedüz bir şiddet uygulaması olan böylesi bir durumda, yani yargıcın aynı zamanda hem yıkıcı hem de onaylayıcı olan bu eyleminde adalet ve hukuk arasındaki ilişki aporatik bir deneyim olmaktan çıkıyor ve adalet erişilebilecek, deneyimlenebilecek bir şey haline geliyor[32]; Şayet Derrida'nın söylediğinin tersine, "ben kararlarımı özgür ve sorumlu olarak, yasayı dikkate alarak ama her davanın gereğine göre veriyorum" diyebilen yeryüzünde yaşayan tek bir yargıç varsa ya da sadece var olma olasılığı varsa o zaman aporia yok, adalet deneyimi olanaklı demektir.

İkincisindeyse, bu yukarıdaki yargı eylemiyle bağlantılı yeni bir yasanın kurulması sözkonusudur ve şiddet, kurma eyleminin bizzat içinde apaçık yer almaktadır. Derrida, her iki olayın, yani 'taze karar' ve yeni yasanın kurulması durumlarında ortaya çıkan yıkıcı eylem ve şiddetin birbiriyle bağıntılı olduğunu kabul ediyor (2002: 252): "Çünkü, yasanın kuruluşunda ya da onun kurumsallaşmasında aynı adalet sorunu gündeme gelecek ve şiddetle çözümlenecektir, yani gömülecek, gizlenecek, bastırılacaktır."[33] Ancak burada, her ikisi de birbiriyle doğrudan ilişkili olmasına rağmen Derrida'nın yargıcın 'taze karar' verdiği durumla ilgili olarak hafifçe değiniverdiği şiddeti — yani yargıcın yıkıcı eylemini— adaletin gereği olarak sunmasına karşın, yasanın kuruluş eylemi sırasında ortaya konan şiddeti adaleti gömen, gizleyen ve bastıran bir şey olarak nitelemesi anlaşılır olmaktan uzak. Oysa, tıpkı 'taze karar'da olduğu gibi, burada da aklın düzenleyici kısıtlamalarının ötesine taşan, hiç bir adalet ya da meşruluk garantisi taşıyamayan, kuruldukça/deneyimlendikçe biçimlenen ve nihayet yasaya dönüşen, kendisini özgür ve sorumlu kılabilecek denli güçlü bir istenç sözkonusudur: bu istencin yaptığı, Derrida'nın özgür ve sorumlu yargıcınınkinden hiç de farklı olmayan bir tarzda, kendi adaletini gene toplumda önceden varolagelen bir normatif yapı üzerinden herkesin tabi olacağı bir hukuka dönüştürmekten ibarettir. Sonuç olarak, neden birincisinde adaletin önkoşulu olan bir durumun ikincisinde adalet sorununu bastıran bir şeye dönüştüğünü Derrida'nın metninden anlamak mümkün olamamaktadır.

Burada tekrar aporia kavramına geri dönecek olursak, bu konudaki bir diğer sorunun da kavramın zaman zaman çoğul halde 'aporialar', benliğin belli istençlerinin aporiaları ya da aporetic deneyimleri olarak sunulmasına karşın, başka bir yerde sadece bir aporia olduğunun savlanmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Derrida birbirini izleyen iki cümle içinde hem aporialardan hem de aslında sadece bir tek aporia olduğundan sözediyor (2002: 250): "Öncelikle kuru ve doğrudan doğruya aşağıdaki aporiaları belirteceğim, (aşağıdaki aporialara) 'yöneleceğim.' Aslında, kendisini sonsuzca dağıtan tek bir

(32) *Derrida'nın adaleti belli bir şey olarak kavradığını gösteren şu pasaj ilgi çekici (2002: 248):*

(33) *İnsan adalete karşı adil [juste] olmalı [il faut], ve adil davranılması gereken ilk şey, onu dinlemek, nereden geldiğini, bizden ne istediğini, bunu tekil deyimlerle (Dike, Jus, justitia, justice, Gerechtigkeit —(...)— gibi) yaptığını bilerek onu anlamaya çalışmaktır.*
İtalikler benimdir [EY].

aporetic potansiyel vardır". Bu cümlenin arkasından Derrida'nın bu 'biricik aporetic potansiyel'in ne olduğunu açması, onun adaletten hukuka uzanan deneyimin aporiasıyla ne türden bir ilişki içinde olduğunu anlatması beklenirdi. Ama bu açıklama metnin hiçbir yerinde yer almıyor. Sanırım metinden anlaşıldığı kadarıyla bunu, "istenç"in, "arzu"nun, "taleb"in benlikten dışarı doğru akarken yöneldiği nesneye dokunduğu/çarptığı anda o nesneyi (ve o nesneye yönelik olarak biçimlendiği ölçüde kendisini de) parçalaması olarak anlamak mümkün. Çünkü, Derrida adalet istenci örneğinde, istencin bir isteme eylemine, çağrısına (operatifine) dönüşmesiyle birlikte olmuş olduğu şey (burada adalet) olmaktan çıktığını ve başka bir şeye (burada hukuk) dönüştüğünü söylüyor. Yani adalet istenci adalete yönelmekle (çağrı) hem adaleti hem de adalet istenci olarak kendisini yokediyor. Eğer durum böyleyse, "saf istenç-gerçekleştirme eylemi-elde edilen sonuç" dizgesinde Derrida'ya göre adalet, benliğin istencinden başka hiç bir yerde olamaz. Dahası, benlik kendi içinde adalet istencini saf olarak biçimlendirmek zorunda olduğu için bu adalet istencinin tanımlanabilir, anlaşılabilir, iletilebilir, sosyal alana —ve tabii ötekine— taşınabilir hiç bir yanı da olmayacaktır. Buradan zorunlu olarak varılacak mantıki sonuç ise adaletin benliğin içinde bile bir kavram olarak doğmasının olanaklı olmayışıdır. Bu da basitçe, "adalet yoktur, sadece benliğin tanımlanamayan ve her şeye uyarlanabilen bir istenci sözkonusudur" demekle aynı şeydir.

Oysa Derrida'nın da dediği ve ondan bir şey olarak söz ettiği adalet vardır. Kendisi de metnini bunun üzerine yazmıştır ve en azından konuyla ilgili kimselerin hiç değilse bir kısmı da böyle düşünmektedir. Ancak, buradaki sorun Derrida'nın adaleti sanki kendine ait belli, genel geçer bir içeriği olan bir şey olarak düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa, uzaktan ve geçmişten Aristoteles'in (1934: 1094b14-18) ya da yakından ve günümüzden Anıl Çeçen'in (1993: 63) de belirtmiş oldukları gibi, adalet içeriği kişiden kişiye, sosyal gruptan sosyal gruba göre değişen göreceli bir kavramdır ve —ne yazık ki, kaygan ve muğlak bir kavram olarak belli, sabit bir şeye göndermede bulunmaz.[34] Bu durum bir kavram olarak adaletin kendisine has, genelgeçer

(34) M.Ö. 350 gibi erken bir zamanda, kendisinden önce gelen Plato ve Sokrates'in tersine, içinde adaletin de bir parçasını oluşturduğu siyasetin amacı olan mutlak iyinin doğal bir şey olmadığını ama insanların sosyal yaşamının bir sonucu olduğunu biliyordu:
Şimdi, siyaset biliminin araştırdığı iyi ve adil eylemler çok çeşitlilik ve dalgalanma gösterir, öyle ki, anlaşmayla varoldukları, doğal olmadıkları düşünülebilir. Birçok insana zarar verdiklerinden iyiler de benzeri bir dalgalanma sergilerler; çünkü bunda önce de insanlar ama servetleri ama cesaretleri nedeniyle helak olmuşlardır.
Atina Anayasası'nda da toplumdaki tabakalaşmaya göre adaletin kısmiliğinden ve göreceliliğinden sözeder (Aristotle, 1996: 1281a9-10) ".. farklı yönetim biçimlerinin bütün taraftarları adaletin sadece bir parçasından bahsederler".
Adı geçen yerde Çeçen şöyle diyor: "Her an görünüm değiştirebilmesi, bu kavramın bir bakıma boş bir kalıp olduğunu ve göreli bir yapıya sahip bulunduğunu açık bir şekilde kanıtlamaktadır."

bir içeriği olmadığı, ya da daha açık ifade edersek, içeriğinin sadece ve sadece her adalet çağrısı yapan benliğin kendi benlik-olmayanına yönelik düzen talebinin sonucu olarak biçimlendiği anlamına gelir. Adaletin kurgusökümünün yapılamamasının gerçek nedeni kavramın kendi genelliği çerçevesinde ortaya çıkan bu içeriksizliği olsa gerek; yoksa Derrida'nın savladığı gibi onun gizemli bir temele sahip olması değil. Bunun tersine, adalet ve hukuk kavramlarını gerek bireyler gerekse toplumsal gruplar arasındaki ilişkilerin yer aldığı tüm sosyal pratikler dünyasında varolan ve biçimlenen benlik ve öteki ilişkileri üzerine oturttuğumuzda bütün gizem bir anda yok olmaktadır.

Sonuç (ya da Kimin Adaleti?):

Bize göre Derrida'nın bu meseleyi gizemli görmesinin sırrı daha önce de belirttiğimiz gibi adaleti benlikten dışarıya doğru, ötekine doğru, ötekine adalet getirmek, ötekine adil olmak ve hatta öteki için, öteki adına adil olmak için uzanan bir istenç deneyimi olarak görmesinde yatıyor. En azından kendisini —anlatıda değil, sözcüğün en katı anlamında— gerçekten ötekine dönüştüremeyen benlik açısından böyle bir deneyimin olanaksızlığı ortadadır ve bu anlamda adalet —yani Derrida tarafından anlaşıldığı anlamda 'adalet'— deneyimlenemeyen bir aporia olmaktan öteye gidemez. Daha doğrusu, deneyimlenen tek şey adalet değil kendisine adalet aporiası bile denemeyecek olan içeriksiz bir aporia, bir düş kırıklığından başka bir şey olamaz: "İçimden öteki için adalet istenci yükseliyor ama, ötekinin adaletini duyumsayamadığım için benliğimin ötekine uzatabildiği (ortaya koyabildiği) tek adalet gene benim —bu sefer onun için adil olduğunu gene kendimin düşündüğü— kendi adaletim oluyor." Kendisine ve başkalarına karşı biraz dürüst olabilen bir benliğin adalet adına iddia edebileceği tek şey budur.

Ama tersine eğer benlik, Derrida'nın kendi benliğinde olduğu gibi, bu aşılamazı karmaşık bir söylemin arkasında gizlemeye çalışıyor ve muğlak paradoksların örtüsü altından, "bunun aslında olanaksız olan, ama gene de olanaklı olan" bir durum olduğunu savlamaya kalkıyorsa,[35] o zaman o ötekinin bu söylemin kendisi açısından ne anlama geldiğini, ne adına üretildiğini sorgulama ve savlama ediminin kendisine yöneltilen etkilerini ölçüp biçme zorunluluğu doğar. Öyle anlaşılıyor ki, Derrida'nın metninde kendisini açık eden benliğin kendisinden çıkıp ötekine yerleşerek, bir yandan benlik olarak kalmaya devam ederken (Derrida hala Derrida'dır) öte yandan da öteki içinden öteki adına (Derrida Afrika'da, Derrida Mandela'yla) ve öteki için, hem de evrensel olduğu savlanan, bir adalet istenci ortaya koyması, benliğin ötekilere —Afrika yerlileri, Mandela ve izleyicileri vs.— yönelik olarak ortaya koyduğu edimler içinde belki de şimdiye kadar en incelmiş (refined) bu nedenle de en tehlikeli müdahalelerden birini oluşturmaktadır.

(35) Bu savlama basitçe bir söylem olmanın çok ötesinde, başlı başına bir 'performatif edim' olma niteliği taşır.

Bu zamana değin o, öteki, benliğin kendisine doğru akışının çeşitli biçimleriyle (militarist sömürgecilik, kölecilik, sonra yumuşak sömürgecilik, aşağılanma, dışlanma, vs.) karşılaşmış ve bunlara karşı iyi kötü kendi konumunu belirlemişti, bugün de belirlemeyi sürdürüyor. Bütün bu artık eskimiş müdahale biçimlerinin hepsinde öteki olan hiç değilse 'öteki' olarak kendisine genc de bir varlık alanı bulmayı başarmış görünüyordu. Oysa, Derrida'nın bu çok yeni ve ince savıyla ötekine sunulan, artık 'öteki' olarak bile olsa kendisine varoluşta bir yer tutmayı başardığı varolan konumu da terketmesi ve benliğin, o-ötekinin kendi yerine de konuşmasına razı olmasıdır. Hem de ne adına? İçeriğini tamamen benliğin belirlediği 'evrensel' bir insan hakları söyleminin bütün sosyal dünyaya rakipsiz egemen olması adına. Peki, şayet durum böyleyse, o zaman 'herkes'e sunulan bu evrensel insan hakları söyleminin ve tabii şu Derrida'nın metninde sıkça geçen o 'saf' adalet kavramının, kendisinden yola çıkarak ötekine uzanan ve oradan öteki adına konuşma hakkını kendinde gören benliğin tek ve bütünleştirici (ve ötekini yok edici) egemenliğini temellendiren, haklı çıkaran, meşrulaştıran bir söylem olmaktan başka ne anlamı kalıyor?

Bu noktada bu yazının tâ başında değinilen Herakleitos fragmanlarını yeniden hatırlamak yerinde olacak (Diels-Kranz, 1974: 139-190, Frs. 53 ve 80). Alıntılanan birinci fragmanda Herakleitos şöyle diyordu: "Çatışma/savaş her şeyin hem atası hem de başbuğudur; gösterir bazılarını tanrı diye, ötekilerini insan; kılar bazılarını köle, ötekilerini özgür." İkinci fragman ise adaleti nifakla özdeşleştirmesi bakımından belki de birincisinden daha önemli: "Görülmeli ki, çatışma/savaş her şeye ortaktır ve adalet nifaktır, ve de her şey nifağın zoruyla olagelir"

İnsanca, fazlasıyla insanca...gizli hümanizmalar barındırmadığından olacak.

Kaynakça

Adıvar, A. Adnan, 1967, "Kınalızâde Ali" maddesi, İslâm Ansiklopedisi, Cilt. VI Milli Eğitim Bakanlığı yay., İstanbul: 709-711.

Aristotle, 1934 (second revised edition), The Nichomachean Ethics, Greek original with an English translation by H. Rackham, William Heinemann, Ltd and Harvard University Press, London and Cambridge, Massachusetts

Derrida, Jacques, 2002, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority' ," Acts of Religion, Edited and with an Introduction by Gil Anidjar, Routledge, New York and London: 230-298.

Derrida, Jacques, 1994, "Roundtable Discussion with Jacques Derrida – Villanova University, October 3, 1994," [http://www.cas.usf.edu/journal/fobo/vill1.html].

Diels, Hermann, herausgegeben von Walther Kranz, 1974 (1951), Die Fragmente der Vorsokratiker: Grieschich und Deutsch, Erster Band, von, Weidmann.

Direk, Zeynep, 2000, "Yasanın Kaynağı Üstüne," Defter, Yıl 14, Sayı 40 (Yaz 2000): 49-75.

Çeçen, Anıl, 1993, Adalet Kavramı, Gündoğan Yayınları, Ankara.

Eyüboğlu, Sabahattin & Erhat Azra, çev., 1983 (1977), Hesiodos Eseri ve Kaynakları, Önsöz, Giriş, Sözlük A. Erhat, TTK Yay., Ankara.

Güriz, Adnan, 1994, "Adalet Kavramının Belirsizliği," Adalet Kavramı, Editör: Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu: 5-25.

Heidegger, Martin, 1953, Einführung in die Metaphysik, Max Niemeyer, Tübingen.

Hollingdale, R. J., 1999, Nietzsche, The Man and His Philosophy, Revised Edition, Cambridge University Press, Cambridge.

Kirk, G.S., Raven, J. E. and Schofield, M., 1983, The Presocratic Philosophers, 2nd. Ed. Cambridge University Press., Cambridge.

Kınalızâde Ali Efendi (tarihsiz [Hicrî 1284]), Devlet ve Aile Ahlâkı [Ahlâk-ı 'Alâî, II-III], Baskıya hazırlıyan Ahmet Kahraman, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, No.69.

Nietzsche, Friedrich, 1963 (1956), Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, trans. by Nusret Hızır,Elif Yayınları, İstanbul [ilk baskısı: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara]

Nietzsche, Friedrich, 2003, Writings from the Late Notebooks, Edited by Rüdiger Bittner, Translated by Kate Sturge Cambridge University Press., Cambridge

Sarac, Celâl 1959, "Ahlâk-ı Alâî," İslâm İlimleri Enstitütüsü Dergisi, Cilt I, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi: 19-28.

Terray, Emmanuel, 2003, "Law versus Politics," New Left Review, Second Series, No. 22 (July-August 2003): 71-91.

Vernant, Jean-Pierre [told by], 2002 (1999), The Universe, the Gods, and Mortals: Ancient Greek Myths, trans. by Linda Asher, Profile Books, London.

Bu zamana değin o, öteki, benliğin kendisine doğru akışının çeşitli biçimleriyle (militarist sömürgecilik, kölecilik, sonra yumuşak sömürgecilik, aşağılanma, dışlanma, vs.) karşılaşmış ve bunlara karşı iyi kötü kendi konumunu belirlemişti, bugün de belirlemeyi sürdürüyor. Bütün bu artık eskimiş müdahale biçimlerinin hepsinde öteki olan hiç değilse 'öteki' olarak kendisine gene de bir varlık alanı bulmayı başarmış görünüyordu. Oysa, Derrida'nın bu çok yeni ve ince savıyla ötekine sunulan, artık 'öteki' olarak bile olsa kendisine varoluşta bir yer tutmayı başardığı varolan konumu da terketmesi ve benliğin, o-ötekinin kendi yerine de konuşmasına razı olmasıdır. Hem de ne adına? İçeriğini tamamen benliğin belirlediği 'evrensel' bir insan hakları söyleminin bütün sosyal dünyaya rakipsiz egemen olması adına. Peki, şayet durum böyleyse, o zaman 'herkes'e sunulan bu evrensel insan hakları söyleminin ve tabii şu Derrida'nın metninde sıkça geçen o 'saf' adalet kavramının, kendisinden yola çıkarak ötekine uzanan ve oradan öteki adına konuşma hakkını kendinde gören benliğin tek ve bütünleştirici (ve ötekini yok edici) egemenliğini temellendiren, haklı çıkaran, meşrulaştıran bir söylem olmaktan başka ne anlamı kalıyor?

Bu noktada bu yazının tâ başında değinilen Herakleitos fragmanlarını yeniden hatırlamak yerinde olacak (Diels-Kranz, 1974: 139-190, Frs. 53 ve 80). Alıntılanan birinci fragmanda Herakleitos şöyle diyordu: "Çatışma/savaş her şeyin hem atası hem de başbuğudur; gösterir bazılarını tanrı diye, ötekilerini insan; kılar bazılarını köle, ötekilerini özgür." İkinci fragman ise adaleti nifakla özdeşleştirmesi bakımından belki de birincisinden daha önemli: "Görülmeli ki, çatışma/savaş her şeye ortaktır ve adalet nifaktır, ve de her şey nifağın zoruyla olagelir"

İnsanca, fazlasıyla insanca...gizli hümanizmalar barındırmadığından olacak.

Kaynakça

Adıvar, A. Adnan, 1967, "Kınalızâde Ali" maddesi, İslâm Ansiklopedisi, Cilt. VI Milli Eğitim Bakanlığı yay., İstanbul: 709-711.

Aristotle, 1934 (second revised edition), The Nichomachean Ethics, Greek original with an English translation by H. Rackham, William Heinemann, Ltd and Harvard University Press, London and Cambridge, Massachusetts

Derrida, Jacques, 2002, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority' ," Acts of Religion, Edited and with an Introduction by Gil Anidjar, Routledge, New York and London: 230-298.

Derrida, Jacques, 1994, "Roundtable Discussion with Jacques Derrida – Villanova University, October 3, 1994," [http://www.cas.usf.edu/journal/fobo/vill1.html].

Diels, Hermann, herausgegeben von Walther Kranz, 1974 (1951), Die Fragmente der Vorsokratiker: Grieschich und Deutsch, Erster Band, von, Weidmann.

Direk, Zeynep, 2000, "Yasanın Kaynağı Üstüne," Defter, Yıl 14, Sayı 40 (Yaz 2000): 49-75.

Çeçen, Anıl, 1993, Adalet Kavramı, Gündoğan Yayınları, Ankara.

Eyüboğlu, Sabahattin & Erhat Azra, çev., 1983 (1977), Hesiodos Eseri ve Kaynakları, Önsöz, Giriş, Sözlük A. Erhat, TTK Yay., Ankara.

Güriz, Adnan, 1994, "Adalet Kavramının Belirsizliği," Adalet Kavramı, Editör: Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu: 5-25.

Heidegger, Martin, 1953, Einführung in die Metaphysik, Max Niemeyer, Tübingen.

Hollingdale, R. J., 1999, Nietzsche, The Man and His Philosophy, Revised Edition, Cambridge University Press, Cambridge.

Kirk, G.S., Raven, J. E. and Schofield, M., 1983, The Presocratic Philosophers, 2nd. Ed. Cambridge University Press., Cambridge.

Kınalızâde Ali Efendi (tarihsiz [Hicrî 1284]), Devlet ve Aile Ahlâkı [Ahlâk-ı 'Alâî, II-III], Baskıya hazırlıyan Ahmet Kahraman, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, No.69.

Nietzsche, Friedrich, 1963 (1956), Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, trans. by Nusret Hızır,Elif Yayınları, İstanbul [ilk baskısı: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara]

Nietzsche, Friedrich, 2003, Writings from the Late Notebooks, Edited by Rüdiger Bittner, Translated by Kate Sturge Cambridge University Press., Cambridge

Sarac, Celâl 1959, "Ahlâk-ı Alâî," İslâm İlimleri Enstitütüsü Dergisi, Cilt I, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi: 19-28.

Terray, Emmanuel, 2003, "Law versus Politics," New Left Review, Second Series, No. 22 (July-August 2003): 71-91.

Vernant, Jean-Pierre [told by], 2002 (1999), The Universe, the Gods, and Mortals: Ancient Greek Myths, trans. by Linda Asher, Profile Books, London.

Bu zamana değin o, ötcki, benliğin kendisine doğru akışının çeşitli biçimleriyle (militarist sömürgecilik, kölecilik, sonra yumuşak sömürgecilik, aşağılanma, dışlanma, vs.) karşılaşmış ve bunlara karşı iyi kötü kendi konumunu belirlemişti, bugün de belirlemeyi sürdürüyor. Bütün bu artık eskimiş müdahale biçimlerinin hepsinde öteki olan hiç değilse 'öteki' olarak kendisine gene de bir varlık alanı bulmayı başarmış görünüyordu. Oysa, Derrida'nın bu çok yeni ve ince savıyla ötekine sunulan, artık 'öteki' olarak bile olsa kendisine varoluşta bir yer tutmayı başardığı varolan konumu da terketmesi ve benliğin, o-ötekinin kendi yerine de konuşmasına razı olmasıdır. Hem de ne adına? İçeriğini tamamen benliğin belirlediği 'evrensel' bir insan hakları söyleminin bütün sosyal dünyaya rakipsiz egemen olması adına. Peki, şayet durum böyleyse, o zaman 'herkes'e sunulan bu evrensel insan hakları söyleminin ve tabii şu Derrida'nın metninde sıkça geçen o 'saf' adalet kavramının, kendisinden yola çıkarak ötekine uzanan ve oradan öteki adına konuşma hakkını kendinde gören benliğin tek ve bütünleştirici (ve ötekini yok edici) egemenliğini temellendiren, haklı çıkaran, meşrulaştıran bir söylem olmaktan başka ne anlamı kalıyor?

Bu noktada bu yazının tâ başında değinilen Herakleitos fragmanlarını yeniden hatırlamak yerinde olacak (Diels-Kranz, 1974: 139-190, Frs. 53 ve 80). Alıntılanan birinci fragmanda Herakleitos şöyle diyordu: "Çatışma/savaş her şeyin hem atası hem de başbuğudur; gösterir bazılarını tanrı diye, ötekilerini insan; kılar bazılarını köle, ötekilerini özgür." İkinci fragman ise adaleti nifakla özdeşleştirmesi bakımından belki de birincisinden daha önemli: "Görülmeli ki, çatışma/savaş her şeye ortaktır ve adalet nifaktır, ve de her şey nifağın zoruyla olagelir"

İnsanca, fazlasıyla insanca...gizli hümanizmalar barındırmadığından olacak.

Kaynakça

Adıvar, A. Adnan, 1967, "Kınalızâde Ali" maddesi, İslâm Ansiklopedisi, Cilt. VI Milli Eğitim Bakanlığı yay., İstanbul: 709-711.

Aristotle, 1934 (second revised edition), The Nichomachean Ethics, Greek original with an English translation by H. Rackham, William Heinemann, Ltd and Harvard University Press, London and Cambridge, Massachusetts

Derrida, Jacques, 2002, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority' ," Acts of Religion, Edited and with an Introduction by Gil Anidjar, Routledge, New York and London: 230-298.

Derrida, Jacques, 1994, "Roundtable Discussion with Jacques Derrida – Villanova University, October 3, 1994," [http://www.cas.usf.edu/journal/fobo/vill1.html].

Diels, Hermann, herausgegeben von Walther Kranz, 1974 (1951), Die Fragmente der Vorsokratiker: Grieschich und Deutsch, Erster Band, von, Weidmann.

Direk, Zeynep, 2000, "Yasamın Kaynağı Üstüne," Defter, Yıl 14, Sayı 40 (Yaz 2000): 49-75.

Çeçen, Anıl, 1993, Adalet Kavramı, Gündoğan Yayınları, Ankara.

Eyüboğlu, Sabahattin & Erhat Azra, çev., 1983 (1977), Hesiodos Eseri ve Kaynakları, Önsöz, Giriş, Sözlük A. Erhat, TTK Yay., Ankara.

Güriz, Adnan, 1994, "Adalet Kavramının Belirsizliği," Adalet Kavramı, Editör: Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu: 5-25.

Heidegger, Martin, 1953, Einführung in die Metaphysik, Max Niemeyer, Tübingen.

Hollingdale, R. J., 1999, Nietzsche, The Man and His Philosophy, Revised Edition, Cambridge University Press, Cambridge.

Kirk, G.S., Raven, J. E. and Schofield, M., 1983, The Presocratic Philosophers, 2nd. Ed. Cambridge University Press., Cambridge.

Kınalızâde Ali Efendi (tarihsiz [Hicrî 1284]), Devlet ve Aile Ahlâkı [Ahlâk-ı 'Alâî, II-III], Baskıya hazırlıyan Ahmet Kahraman, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, No.69.

Nietzsche, Friedrich, 1963 (1956), Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, trans. by Nusret Hızır,Elif Yayınları, İstanbul [ilk baskısı: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara]

Nietzsche, Friedrich, 2003, Writings from the Late Notebooks, Edited by Rüdiger Bittner, Translated by Kate Sturge Cambridge University Press., Cambridge

Sarac, Celâl 1959, "Ahlâk-ı Alâî," İslâm İlimleri Enstititüsü Dergisi, Cilt I, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi: 19-28.

Terray, Emmanuel, 2003, "Law versus Politics," New Left Review, Second Series, No. 22 (July-August 2003): 71-91.

Vernant, Jean-Pierre [told by], 2002 (1999), The Universe, the Gods, and Mortals: Ancient Greek Myths, trans. by Linda Asher, Profile Books, London.

Adalet ve Dinamizm

Yasin Ceylan(*)

Adalet kavramı, düşünce tarihinin son üç asır içerisinde göstermiş olduğu gelişmeler nedeniyle hem içerik hem de uygulanış şekli itibarıyle geleneksel tanımından farklı boyutlar kazanmıştır. Platon ve Aristo felsefelerinde dört temel erdemden biri veya en önemlisi olarak nitelenen adalet, gerek bireysel alanda ve gerekse devlet birey ilişkisinde 'eşitlik' ve 'hakkaniyet' anlamlarının ötesine geçmemekteydi. Bu nedenle insanları 'bizden' ve 'bizden olmayan' veya 'uygar' ve 'uygar olmayan', veya 'köle' ve 'efendi' şeklinde kategorilere ayıran antik Yunan düşüncesinde derin ve kapsamlı bir adalet anlayışı görmek mümkün değildir.

İnanç sistemlerinin ve doğmalara dayanan dünya görüşlerinin egemen olduğu Ortaçağ düşünce modellerinde adalet kavramı çeşitli değişikliklere uğamışsa da sağlıklı bir zemine oturması mümkün olmamıştır. Gerek Hiristiyan ve gerekse İslam inanç sistemlerinde, belli dogmalara sadakat gösteren 'bizden olma'nın temel şartı kabul edilerek, kent sınırlarını ve ırk farklarını aşan bir eşitlik anlayışına gidilmiştir. Ancak bu 'eşitlik' köle-efendi diyalektiğini yıkamamış, Tanrı huzurunda eşitlik olarak idealde kalmıştır.

Öte yandan, adalet kavramı hem antik çağda hem de Ortaçağda, kavranışındaki bir takım temel yanlışlıklardan dolayı, hem birey hem de devlet bazında hakkettiği işleve kavuşamamıştır. Eski Yunan düşüncesinde, bu kavramın algılanmasındaki sorun ilkeden değil, insan ve toplum nezdindeki derin bilgi eksikliğinden ileri geliyordu. Ortaçağ adalet anlayışındaki temel sorun ise dünya görüşlerine esas aldıkları ilkelerden kaynaklanıyordu.

Her iki dönemin de yoksun olduğu bir şey var: İkisi de insanın temel yetilerine dayanan disiplin içine girmiş dinamizmden yoksundurlar. Şimdi burada, bu ekskliği kısmen gidermiş ve hala gidermekte olan modern zamanların düşünce modellerindeki adalet anlayışının ne tür değişiklere uğramış olduğunu açıklamaya çalışalım.

Adalet kavramının nitelik ve kapsamındaki değişiklikler öncelikle modern bireyin zihin donanımındaki değişikliklere indirgenebilir. Doğa bilimlerinde uyguladığı metot sayesinde gittikçe biriken ve gelişen bilgi ve teknoloji insanın maddeye bakışında radikal değişmeler getirmiştir. Kuşkusuz eski çağlardaki insanlar da doğadaki nesne ve güçten faydalanarak yaşamlarını sürdürüyordu. Ancak onların çevrelerindeki nesneleri daha verimli kullanma ve yüksek derecede enerji elde etme imkanları yoktu. Bilgileri çoğu zaman statikti. Çünkü doğayı nasıl algılayacakları ile ilgili doğru metotlara sahip değillerdi. Bu sebeple eski insan ile bugünkü insanın doğada varolan su, kaya parçası, hava gibi objelere veya doğa olaylarına bakışlarında büyük farklılıklar vardır. Birisi, bu objelere ve olaylara dar ve verimsiz bir açıdan bakıp bilgisini ispatlanamaz gerekçelere dayandırırken, diğeri yaptığı her açıklamayı bir sistem içinde kabuledilebilir gerekçelere dayandırır. Modern insanın objelere bakışında hem içerik hem de kapsam açısından daha büyük bir denge sağlamış olduğunu ileri sürebiliriz. Bu iddiamızı sözkonusu dengeli bakıştan kaynaklanan faydalarla da kanıtlayabiliriz. Bir obje algısını Husserl'in Fenomenolojik yöntemiyle bu iki farklı insan bilincinde ele alırsak, parantez içine alınan obje algısı ile bu objenin değerlendirilmesini sağlayacak bilinçte zaten mevcut olan ve parantezin etrafında varlığını sürdüren değerler yumağının iki insanda faklılık arzettiğini görürüz. İki insan aynı algıyı almakla birlikte bu algının etrafında seyreden ve demirbaş görevi gören kalıpların faklı olduklarını görürüz. Bu fark sayesinde aynı obje farklı biçimlerde değerlendirilmektedir. Tabi bu demirbaş veya kalıplar Kant'ın anlaktaki kategorileri değildir. Kant'ın kategorileri, bütün insanlarda aynı şekilde mevcut olan ve biyolojik yapıya benzer biçimde hiç değişmeyen bilgi üreten asetlerdir. Halbuki bahis konusu olan kalıp veya demirbaşlar, kültürden kültüre veya bir dünya görüşünden diğer dünya görüşüne göre değişebilen kriterlerdir. Faklı dünya görüşlerinin çevremize bakışımızı ve nesneleri nasıl algıladığımızı ne biçimde şekillendirdiğini bize en sistemli bir şekilde anlatan düşünür.Thomas Kuhn'dur. Ortaçağdaki yapay veya mitolojik bilgiden modern astronomideki bilimsel bilgiye geçişin gerisindeki dramatik zihniyet değişikliğinin nasıl gerçekleştiğini Kopernik Devrimi adlı kitabında açıklamaktadır. Bu devrim paranteze alınan obje algısının etrafını saran temel kavramlardaki değişikliğin devrimidir.

Batı dünyasında meydana gelen ve günümüzde mevcut olan bütün zihin yapılarını etkisi altına bu devrimin sosyal bilimlerdeki yankısı kaçınılmazdı. Gerçi sosyal olayların seyrini temel prensiplere bağlamak doğa bilimlerindeki gibi kolay değildir. Çünkü burada söz konusu olan özgür bilinç sahibi canlılardır. Birikime fırsat verecek sosyal bilimler metodolojisinin henüz tamamlanmadığını itiraf edebiliriz. Ancak sosyal olaylara bakışımızı köklü biçimde değiştiren, bilinci donatacak yeni kriterlerin oluştuğunu iddia edebiliriz. Bunlara kısaca hümanist değerler diyebiliriz. Bunların en önemli özelliği herhangi bir yerel kültür veya inanç sistemi sınırları içerisine hapsolunmaması, kayıtsız şartsız tüm insanlığa hitap etmesidir. Bu yeni dünya görüşünü en bariz ve sistemli biçimde Jürgen Habermas ile John Rawls'ün çalışmalarında görebiliriz. Rawls adalet ile özgürlük çelişkisini sisteme bağlayarak bir toplumun nasıl hem özgür hem de adil olabileceğine teorik bir deneme ortaya koymuştur. Habermas ise bir toplumdaki çoksesliliğin etik müzakere yolu ile nasıl bir konsensüse varabileceğini anlatmaya çalışmıştır. Doğa bi-

(*) Prof. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü

limlerindeki gelişme, algılanan nesne veya tabiat olayının anlaşılmasına ve doğru değerlendirmesine hangi önyargı engel oluyorsa o yargının terkedilmes gerekiyorsa, sosyal hadiselerdeki sorunlarda meydana gelen güçlükler, konsensüsü tıkayan unsurlar inanç ve ideolojilerin de terkedilmesi gerekir. Bilinç bu engelleyici önyargı, dogma ve ideolojik değerlerden temizlenmedikçe doğayı hakkıyla anlamamız veya insanı ve sebepolduğu hadiseleri analiz edip doğru değerlendirmemiz mümkün değildir. Sonuç olarak bu paklanma sürecinde olmayan, başka bir deyişle, birikimci ve reformcu bilgi dinamizmine maruz kalmayan bir bilinç eksik ve aksak bir bilinçtir. Şimdi şu soruyu sorabiliriz: Nasıl bir bilinç, nesneye, insana ve yaptıklarına daha uygun ve dengeli, başka bir deyişle, adil bakabilir?

Bu soruyu sormamızdaki kasıt şudur: Bireyin bilincini dolduran ve onun hadiselere bakışını belirleyen kriterler dinamik bir süreç içerisinde değil iseler, değişme istidadı göstermeyip durağan bir tabiat içinde iseler, o bireyin bir hadiseye dengeli bakması ve adil bir yargıya varması mümkün değildir. O birey ne kadar iyi niyetli olursa olsun, ne kadar tarafsız davranmaya çlışırsa çalışsın adil bir açıdan bakamaz ve adil bir hüküm veremez. Çünkü zihninde mevcut olan kriterler onu adil bakmaya ve adil karar vermeye yeterli değildir. Bilincini atıl bırakmak suretiyle önce kendisi büyük bir suç işlemiştir. Vicdanı zedelenmiş bir şahıstan adil ve hakkaniyrte uygun hükümler beklemek beyhudedir.

Şimdi, nasıl bir bilinç hangi kriterlerle adilce bakar ve adil tasarruflar icra eder diye sorarsak, önce negatiften başlayarak hangi kriterleri bulunduran bir bilinç adalet yerine zulmeder sorusunu cevaplıyalım. A) Herşeyden önce bireyin kabullendiği dünya görüşü esaslarından biri veya birkaçı insanın değerini aşan değerlerse, tartışılması bile suç sayılan kutsal dogmalar ise, bu değerleri benimseyen bireyin insana gereken saygıyı ve önemi vermesi beklenemez. B) Bir bireyin benimsediği dünya görüşü içerisinde olağanüstü kahramanlar varsa ve bu şahsiyetler mucizevi bir dille anlatılıp zaafları dile getirilmiyorsa, o bireyin bilinci bir sürü insanı hatta kendisini hakir görme temayülü içindedir. Kendisine yetki verildiği takdirde zulmetmeye ve baskı uygulamaya yatkındır. C) Bir insanın bilincinde kuvvet en yüce değer olarak mevcut ise o kişinin diğer değerleri barındırması mümkün değildir. Her türlü aracı kullanarak kuvvet mevkiine gelen kimseye, korkuya yenilmiş bir bilinçle biat edeceğinden, kuvvet sahibinin tüm yüce değerleri çiğnemesine göz yummacaktır.

Bu üç hasleti bir dünya görüşünün gerekleri olarak zihninde bulunduran bir birey veya toplumun gerek bireysel işlevlerinde ve gerekse toplumsal kurumlarında adaleti icra etmeleri uzak bir ihtimaldir. Pozitif özellikler ise tabii olarak bunların zıddı olan kurallardır. Mesela insanın kendisinin, tasavvur ettiği tüm değerlerden üstün olduğu, insandan üstün insanın olamayacağı, zamana mukavim kutsal sistemlerin olamıyacağı, insan mutluluğunu öngören teorilerde mutlak doğru ihtimalin zayıf olduğu ve antiteze musaade edilmesi gerektiği, insanın dış görünüşü ve iç dünyası ne olursa olsun saygı ve şerefe mustahak olduğu gibi.

Bundan çıkarılacak sonuç bireyin bir insanlık misyonu bilinciyle hertürlü sisteme karşı tayakkuz içinde olması ve kendisini hiçbir zaman teslim etmemesidir. Tüm sistemlerin kurucusu ve efendisi kendisi olduğundan, devamlı aktif ve dinamik olması ve sisteme müdaheleden geri durmaması gerekir. Yoksa kendi yarattığı ve her halukarda noksanlıkla malul olan düzeneklere köle olmaya keni kendini mahkum etmiş olur.

Doğa bilimlerindeki dinamizm dünya görüşünün önemli bir unsurudur. Bilimsel aktiviteyi barındırmayan bir zihniyetin gerek ahlak alanında ve gerekse sosyal stratejilerde başarılı olması zordur. Doğa bilimlerindeki birikimci açılımlar sıkı bir disipline dayandığından, bu disipline aşina olan zihin, etik erdemlerde ve sosyal teoride de disiplinli olmaya azmeder. Çünkü antropolojik eylemler dışında iradeyle icra edilen tüm insan aktivitesi bir disiplin gerektirir. Ancak sosyal bilimler alanında disipline tabi, bilimsel aktiviteye benzer dinamik bir sürecin varlığı, adil ve dengeli bir bilinç için vazgeçilmez bir şarttır. Zira bilinci canlı tutmak için sürekli taze değerlere ihtiyaç vardır. Bunu sağlamak için sosyal teori söylemlerini çoğaltmak ve çeşitlendirmek gerekir. Her türlü sistemli iddiaya ve teze yeni bir sisteme dayanan bir karşı iddiaya ve antitezle karşı çikilmasına musaade etmek gerekir. Çünkü sosyal değerler alanında iknaya dayalı bir diyalektik olmadan yeni çözümler üretmek imkansızlaşır. İnanç ve dogmalar ikna alanına girmediğinden bir diyalektik konusu da olmazlar. Bu sebeple sosyal değerler üretim makanizmalarında dinsel inançla ideoljik saplantılara yer yoktur. Bunlardan anlaşılacağı gibi, içinde kutsal prensipler bulunduran ve bazı değerleri tartışmaya açmayan ve dolayısıyla düşünceyi yasaklıyan rejimlerde bilinç ve vicdan atıl kalır, yeni değerlerden mahrum edilir. Böyle bir bilinç ve vicdanın olayları adil algılaması, adil hüküm vermesi ve adil sistemler kurması mümkün olmaz.

Şu halde sonuç olarak diyebilirizki: Herhangi bir adalet projesi veya hak hukuk anlayışı, topluma egemen olan bir dünya görüşünün bir parçası olduğundan, dünya görüşünde reformlar yapılmadan adalet anlayışında ve uygulamasında köklü değişiklikler yapmak mümkün değildir. Bu sepeple modern ve dinamik bir kültüre sahip olan Batı Dünyasında oluşan yeni hak ve adalet mefhumlarının, temel insan haklarının, İslam Alemi tarafından doğru bir biçimde algılanması ve değerlendirilmesinde büyük zorluklar çıkmaktadır. Türkiyenin Avrupa Birliğine girme sürecinde mecbur bırakıldığı adalet ve temel haklar konularındaki reformlarda karşılaştığı güçlükler, bu iddiamızı kanıtlamaktadır. Öyleki, Batı'nın zorlaması ile reform paketlerini mecliste onaylayan bizzat meclis üyeleri bile bu reformlara inanmamaktadırlar, gereğine kani gözükmemektedirler. Bu sebeple bu reformlar uygulanmamaktadır, ve bu durumdan çok kişi ve kurum müşteki değildir.

Bütün bu söylediklerimizden şu sonucu çkarabiliriz: Adil insan, zihnini dinamik tutan insandır. Adalete en ehil toplum ise, dinamik bir dünya görüşüne sahip olan toplumdur.

Türk Düşüncesinin Adalet Kavrayışında Devamlılık Farabi ve Kınalızade Ali Efendi'de Adalet

Rahmi Karakuş(*)

Farabi'nin adalet hakkındaki görüşleri, felsefesinin temel özellikleri dikkate alınmadan eksik veya yanlış anlaşılmaya müsaittir. Unsurları birbirine sıkı sıkıya bağlı olan bu felsefenin özellikleri adalet hakkındaki kanaatleri de belirlemektedir. Buna göre Farabi'nin adalet hakkındaki fikirlerini anlamaya çalışırken felsefesinin bütünü için geçerli şu özellikleri hatırda tutmak gerekmektedir:

a. Farabi felsefesi metafizik, ontolojik karakterli bir sistemdir. Bu felsefede Tanrı'dan şekilsiz maddeye, yöneticiden hizmetçiye, bilgiden eylemc, hemen her konu önce varlık olmaları bakımından düşünülür. Burada düşünceyi yöneten ve belirleyen birçok unsurdan en önemlisi akıldır.

b. Farabi felsefesindeki sistemlilik, sistem içindeki her unsuru birbirine bağlı olarak anlamayı gerektirmektedir. Başka bir ifade ile her felsefe disiplinin anlaşılmasında diğerlerini bilmek veya haberdar olmak gerekmektedir. Yani psikoloji konusundaki fikirlerinin ahlak, siyaset ve metafizik konusunda anlattıklarına bağlılığı ve yine bunların her birisi için durumun aynı olmasıdır. Böylece Farabi'de sistem bütünlüğü kendi teklif ettiği dereceli yapıya rağmen, anlamak noktasında biraz daha serbest haraket etmemize de müsaade edebilmektedir. Buna göre metafizikten siyasete, siyasetten ahlaka, ahlaktan psikolojiye geçilebildiği gibi bunun tersi de mümkündür.

c.Sistemin parçaları içinde diğerlerinden daha belirleyici sayılabilecek varlık ve bilgi konuları vardır. Tanrı ve özellikleri, bilgiyi inşa eden akıl, varlığı kendisiyle açıkladığı taşma, varolanların son gayesi olarak mutluluk, mükemmellik bunlara örnektir.

d.Son olarak hatırda tutulması gereken Farabi felsefesinin gayeci özelliğidir. Onun felsefeden beklediği en büyük mutluluğun veya mükemmelliğin gerçekleştirilmesidir. "Her varlık, varlık düzeni içindeki özel mevkiine uygun olarak gerçekleştirmek imkanına sahip olduğu en yüksek mükemmelliği elde etmek için meydana getirilmiştir. İnsana has mükemmelliğe, en yüksek mutluluk denir ve insanlık düzeni içindeki mevkiine göre her insan, ait olduğu insan türüne mahsus olan en yüksek mutluluğa sahiptir".(1) Mutluluk da felsefesi içinde söz konusu ettiği her şeyin kendisiyle gerçekleşeceği ve insana sonsuzluğu kazandıran bir metafizik-ahlaki durumdur.

Farabi'ye göre adalet benzerleri olan cömertlik, iffet gibi bir fazilettir ve o kendisine birtakım bilgilerin eşlik edeceği erdemli fiilerle gerçekleşir. Adalet Farabi'nin üzerinde ayrıntılı olarak durduğu bir konu değildir. Felsefi görüşlerini en iyi yansıttığı düşünülen El-Medinetü'l Ara, Tahsilu's-Saade, Fusulü'l- Medeni ve Siyasetü'l-Medeni adlı eserlerinin sadece birinde, Fusulü'l-Medeni'de diğerlerine göre fazla bilgi vardır. Bu ifadelerin bütününe bakıldığında da Farabi'nin adalete dair birbirinden ayrı alanlarda söz söylediği ortaya çıkmaktadır. Fakat bütün bu alanlarda o, adalete dair tek bir anlamın ve adaletle gerçekleşecek son durumun (mutluluk-mükemmellik) peşindedir.

Farabi'nin felsefesinde Tanrı, önce varlığa dair soruşturmada insan aklının tespit edebileceği en yetkin örnek bakımından, yani varlık olmanın tam karşılığı olarak bir değer taşımaktadır. O'ndan başka hiçbir şey varlık adına onun kadar layık değildir. Bundan başka Tanrı varolanların kendisinden taştığı bir üst varlık olarak, varolanların dereceli biçimde kendisine bağlı olduğu ve onların en yetkin örneği olması bakımından da bir değer ifade eder. Bu sebeple onun düşüncesinde adalet öncelikle Tanrı'da gerçek karşılığını bulur. Farabi'ye göre Tanrı adildir:

"İlk Olan, tözü kendisinden bütün varolanların, İlk Olan'ın varlığı altında bulunan hiçbir varlığın varlığı ihmal edilmeksizin, taştığı bir töz olması bakımından, cömerttir (cavâd) ve onun cömertliği, tözünden ileri gelir. İlk olan, bütün varolanların varlık derecelerini kendisinden almaları ve her varlığın derecesine uygun olarak varlıktan hissesini kendisinden edinmeleri bakımından, âdildir ve onun âdilliği, tözünden ileri gelir".(2)

Tanrı adaletin kendi kendisine yeten ve mutlak örneğidir. Yaratmada hiçbir eksiklik olmaması ve her şeyin bulunduğu varlık seviyesinde yaratılmış olup bunu Tanrı'nın vermesi, O'nun adaletinin gereği ve göstergesidir. Adelet onun cevherinden kaynaklanır. Onun dışındaki adil olmanın anlamı 'bir şeye, o şeyin dışında bulunan başka bir şeye olan nisbetinden ötürü'dür.(3) Dolayısıyla Tanrı dışındaki adalet bağımlı bir erdem ve eylemdir. Farabi Tanrı dışındaki adaletten de iki alanda söz etmektedir.

Tanrı'dan taşan varlıkları dereceli bir yapıda düşünen Farabi onları birbirinden gerek varlık derecesindeki konumları ve gerekse yapı özellikleri bakımından ayrıştırır. Bu manada varlıkta birbirinden ayrı ve belli mükemmellik dercesine sahip olan ay-üstü ve ay-altı varlıkları vardır. Ay-üstü evrende değişme söz konusu olmadığı ve onlar ilk varlığı, varlığa geldiklerinden itibaren bildiklerinden adalet bu seviyede belirlenmiş olarak mevcuttur. Adalet aynı zamanda kendisinde oluşun hüküm sürdüğü ay-altı evrende de söz konusu-

(*) Doç. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü

(1) Farabi, Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's-Saade), çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s.82. (Bundan sonra bu eser MK kısaltmasıyla gösterilecektir.)

(2) El-Medinetü'l-Fazıla, (çev. Ahmet Arslan), Kültür Bakanlığı Yayınları, 11. baskı, Ankara 1990, s.17-18. (Bundan sonra bu eser MF kısaltmasıyla gösterilecektir.)

dur. Burada adaletin gerçekleşmesi bir tek gayenin eseridir. Çünkü 'varlığa geldikten sonra onların özellikleri varlıklarını korumak ve devam ettirmektir'. Bunu da onlar gerek kendilerindeki kuvvetlerden ve gerekse kendi dışındaki etkenlerden -ay-altı ve ay üstü varlıklardan- gelen etkenlerle varlıklarını koruma ve devam ettirmeyi gerçekleştirirler. Oluş dünyasında varlığını devam ettirme, en alt seviyede 'suret ile madde'nin bir nevi kendi haklarını koruma, layık olduğunu elde etme mücadelesi olarak seyretmektedir.

"Cisimlerin her birinin sureti bakımından bir hakkı ve liyakati olduğu gibi maddesi bakımından da bir hakkı ve liyakti vardır. Onun sureti bakımından hakkı, sahip olduğu varlığı sürekli olarak devam ettirmektir. Maddesi bakımından hakkı ise sahip olduğu varlığa zıt ve karşı olan bir başka varlığa sahip olmaktır. Adalet, cisimlerin bu layık oldukları şeylerin yerine getirilmesidir".[4]

Cisimler evrenindeki adalet, madde ve suret arasındaki ilişki ile madde ve suretin yapısal özelliklerine bağlı olarak anlatılmaktadır. Burada ortaya çıkan sorun, maddenin suret değiştirmek ve yeni bir varlık kazanmak istemesine karşın suretin madde değiştirmek istememesinden dolayıdır. Üstelik suretlerin birbirine zıt ve aynı maddede iki suretin aynı anda mevcut olması mümkün değildir. Burada da karşımıza oluş dünyasındaki adalet çıkmaktadır:

"Bir ve aynı madde iki zıtta ortak olduğundan ve her iki zıttın da varlığı onunla kaim olduğundan, öte yandan bu maddenin iki zıttın birini kabul etmesi, diğerini kabul etmesinden daha evlâ olmadığından, her ikisini bir ve aynı zamanda kabul etmesi imkansız olduğundan ötürü, onun bazen bir zıddı, bazen ise başka bir zıddı kabul etmesi ve bunların sırayla birbirini takip etmeleri gerekir. Sonuç öyledir ki sanki onlardan her birinin diğerinde hakkı vardır; onda diğerine ait olan bir şey, diğerinde de kendisine ait olan bir şey vardır. Böylece onların her birinde diğerine geçmesi gereken bir hak vardır. Demek ki burada adalet maddenin onların her birinden alınması, diğerine verilmesi veya diğerinden alınması, ona verilmesi ve bunun sırayla yapılmasıdır. Fakat bu varlıklarda adaletin tam olarak gerçekleşmesi gerektiğinden, bir ve aynı varlığın sayı bakımından bir olarak devam etmesi mümkün değildir; tersine onun ebedi devamlılığının tür olmak bakımından bir olmak suretiyle sağlanması gerekir".[5]

Ay altı evrendeki varlıkların tür olarak mevcudiyetini adâletin gereği olarak anlayan Farabi bunu belirlenmiş bir düzen olarak düşünmektedir. Dereceli yapısı içerisinde tüm varlıklar belli bir zincir dahilinde İlk Sebep olan Tanrı'ya bağlıdırlar ve 'burada her şey liyakate, bir nizama ve adalete göredir'[6]. Böylece "mümkün varlıklar belirlenmiş, düzene konmuş, anlarda adâlet ('adl) gerçekleşmiş; nihayet, her mümkün varlığa chliyetine göre varlıktan payı verilmiştir".[7]

(3) MF, s.19

(4) MF, s.41.

(5) MF, s38.

(6) Fusulü'l-Medeni, (Siyaset Felsefesine Dair Görüşeler), (çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s.60. (Bundan sonra bu eser FM kısaltmasıyla gösterilecektir).

Varlığın tümünde belirlenmiş bir düzenden ve dolayısıyla işleyen bir adaletten söz eden Farabi, toplumsal hayatı da metafiziğinde söz konusu ettiği prensip ve düzen içerisinde ele alır. Ancak burada adaletin işleyişi farklılaşır. Farklılığın sebebi insanın varlık özellikleridir. Diğer varlıklar tabii ve zorunlu bir düzene sahiplerdir. Oysa insanın, başta akıl olmak üzere irade ve seçme (ihtiyar) sahibi bir varlık olması ve ayrıca hayatını devam ettirmek bakımından topluma bağımlı olması sebebiyle eylemlerinde salt zorunluluğa tabi değildir. Farabi'nin insani adalet hakkındaki düşünceleri de insanın biyolojik, psikolojik, ahlaki ve metafizik yönüne bağlı olarak kurgulanır.

İnsan varlıktaki en olgun seviyeyi ancak en yüce mutluluğu kazanmakla elde edebilir. En yüce mutluluk da bir takım nazari ve ameli bilgiler ve bir takım eylemlerle mümkündür. İnsanın en yüce mutluluğu gerçekleştirmesinde yardımcı varlık unsurları, bedeni ve ruhi özellikleriyle, muhtaç olduğu toplumsal hayattır. Zira o 'kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için bir çok şeye muhtaç olan bir yaratılışta (fıtra) varlığa gelmiştir. Onun bu şeyleri sağlaması için her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak bir çok insana muhtaçtır. Her insan aynı durumdadır. Bundan dolayı insan sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan bir çok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir'.[8] Şimdi insan, tür olarak (maddi) devamlılığı ve ruhi varlık olarak da ebediyeti ancak toplum halinde bir hayat sürmekle kazanabilir. Fakat toplum halinde yaşamanın asıl gerekçesi ruhi manada olgunluğu kendisiyle sağlayacak oluşu veya yaratılışının asıl gayesini oluşturan en üstün mükemmelliğe ancak toplum halinde yaşamakla ulaşabileceğidir. Farabi, varlıklardaki hiyerarşik yapıyı ve bu yapıdaki düzen içinde devam eden adaletli işleyişi toplum halinde yaşama ile benzeştirir. En sık ve detaylı yapılan benzetme de sağlıklı bir bedenin organları ile bir toplumun kısımları arasında kurduğu benzetmedir. Başka bir ifade ile hem tekil varlık hem de tümel varlık toplum halinde yaşamanın örnek alınabileceği büyük ve küçük modellerdir. Benzeyenle benzetilen arasındaki fark birinde tabii olan fiillerin diğerinde iradi olmasıdır.[9]

"Bir insanın, tabii olarak, doğuştan, bir dokumacı veya bir katip olarak yaratılması mümkün olmadığı gibi, ta başlangıçtan itibaren bir fazilete veya bir eksikliğe sahip olarak yaratılması da mümkün değildir. Ancak ... [belli fiilleri] tabii olarak, mütemayil (hazır) olması mümkün ... O halde insan zıt yönde çalışan bir dış güç bulunmadığı

(7) Es-Siyaset Ul-Medeniyye veya Mebadi'ul-Mevcudat, (çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s.29. (Bundan sonra bu eser SM kısaltmasıyla gösterilecektir).

(8) MF, s. 69.

(9) MF, s.71-72.

dur. Burada adaletin gerçekleşmesi bir tek gayenin eseridir. Çünkü 'varlığa geldikten sonra onların özellikleri varlıklarını korumak ve devam ettirmektir'. Bunu da onlar gerek kendilerindeki kuvvetlerden ve gerekse kendi dışındaki etkenlerden -ay-altı ve ay üstü varlıklardan- gelen etkenlerle varlıklarını koruma ve devam ettirmeyi gerçekleştirirler. Oluş dünyasında varlığını devam ettirme, en alt seviyede 'suret ile madde'nin bir nevi kendi haklarını koruma, layık olduğunu elde etme mücadelesi olarak seyretmektedir.

"Cisimlerin her birinin sureti bakımından bir hakkı ve liyakati olduğu gibi maddesi bakımından da bir hakkı ve liyakti vardır. Onun sureti bakımından hakkı, sahip olduğu varlığı sürekli olarak devam ettirmektir. Maddesi bakımından hakkı ise sahip olduğu varlığa zıt ve karşı olan bir başka varlığa sahip olmaktır. Adalet, cisimlerin bu layık oldukları şeylerin yerine getirilmesidir".[4]

Cisimler evrenindeki adalet, madde ve suret arasındaki ilişki ile madde ve suretin yapısal özelliklerine bağlı olarak anlatılmaktadır. Burada ortaya çıkan sorun, maddenin suret değiştirmek ve yeni bir varlık kazanmak istemesine karşın suretin madde değiştirmek istememesinden dolayıdır. Üstelik suretlerin birbirine zıt ve aynı maddede iki suretin aynı anda mevcut olması mümkün değildir. Burada da karşımıza oluş dünyasındaki adalet çıkmaktadır:

"Bir ve aynı madde iki zıtta ortak olduğundan ve her iki zıttın da varlığı onunla kaim olduğundan, öte yandan bu maddenin iki zıttın birini kabul etmesi, diğerini kabul etmesinden daha evlâ olmadığından, her ikisini bir ve aynı zamanda kabul etmesi imkansız olduğundan ötürü, onun bazen bir zıddı, bazen ise başka bir zıddı kabul etmesi ve bunların sırayla birbirini takip etmeleri gerekir. Sonuç öyledir ki sanki onlardan her birinin diğerinde hakkı vardır; onda diğerine ait olan bir şey, diğerinde de kendisine ait olan bir şey vardır. Böylece onların her birinde diğerine geçmesi gereken bir hak vardır. Demek ki burada adalet maddenin onların her birinden alınması, diğerine verilmesi veya diğerinden alınması, ona verilmesi ve bunun sırayla yapılmasıdır. Fakat bu varlıklarda adaletin tam olarak gerçekleşmesi gerektiğinden, bir ve aynı varlığın sayı bakımından bir olarak devam etmesi mümkün değildir; tersine onun ebedi devamlılığının tür olmak bakımından bir olmak suretiyle sağlanması gerekir".[5]

Ay altı evrendeki varlıkların tür olarak mevcudiyetini adâletin gereği olarak anlayan Farabi bunu belirlenmiş bir düzen olarak düşünmektedir. Dereceli yapısı içerisinde tüm varlıklar belli bir zincir dahilinde İlk Sebep olan Tanrı'ya bağlıdırlar ve 'burada her şey liyakatc, bir nizama ve adalete göredir'[6]. Böylece "mümkün varlıklar belirlenmiş, düzene konmuş, anlarda adâlet ('adl) gerçekleşmiş; nihayet, her mümkün varlığa ehliyetine göre varlıktan payı verilmiştir".[7]

(3) MF, s.19
(4) MF, s.41.
(5) MF, s38.
(6) Fusulü'l-Medeni, (Siyaset Felsefesine Dair Görüşeler), (çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s.60. (Bundan sonra bu eser FM kısaltmasıyla gösterilecektir).

Varlığın tümünde belirlenmiş bir düzenden ve dolayısıyla işleyen bir adaletten söz eden Farabi, toplumsal hayatı da metafiziğinde söz konusu ettiği prensip ve düzen içerisinde ele alır. Ancak burada adaletin işleyişi farklılaşır. Farklılığın sebebi insanın varlık özellikleridir. Diğer varlıklar tabii ve zorunlu bir düzene sahiplerdir. Oysa insanın, başta akıl olmak üzere irade ve seçme (ihtiyar) sahibi bir varlık olması ve ayrıca hayatını devam ettirmek bakımından topluma bağımlı olması sebebiyle eylemlerinde salt zorunluluğa tabi değildir. Farabi'nin insani adalet hakkındaki düşünceleri de insanın biyolojik, psikolojik, ahlaki ve metafizik yönüne bağlı olarak kurgulanır.

İnsan varlıktaki en olgun seviyeyi ancak en yüce mutluluğu kazanmakla elde edebilir. En yüce mutluluk da bir takım nazari ve ameli bilgiler ve bir takım eylemlerle mümkündür. İnsanın en yüce mutluluğu gerçekleştirmesinde yardımcı varlık unsurları, bedeni ve ruhi özellikleriyle, muhtaç olduğu toplumsal hayattır. Zira o 'kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için bir çok şeye muhtaç olan bir yaratılışta (fıtra) varlığa gelmiştir. Onun bu şeyleri sağlaması için her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak bir çok insana muhtaçtır. Her insan aynı durumdadır. Bundan dolayı insan sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan bir çok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir'.[8] Şimdi insan, tür olarak (maddi) devamlılığı ve ruhi varlık olarak da ebediyeti ancak toplum halinde bir hayat sürmekle kazanabilir. Fakat toplum halinde yaşamanın asıl gerekçesi ruhi manada olgunluğu kendisiyle sağlayacak oluşu veya yaratılışının asıl gayesini oluşturan en üstün mükemmelliğe ancak toplum halinde yaşamakla ulaşabileceğidir. Farabi, varlıklardaki hiyerarşik yapıyı ve bu yapıdaki düzen içinde devam eden adaletli işleyişi toplum halinde yaşama ile benzeştirir. En sık ve detaylı yapılan benzetme de sağlıklı bir bedenin organları ile bir toplumun kısımları arasında kurduğu benzetmedir. Başka bir ifade ile hem tekil varlık hem de tümel varlık toplum halinde yaşamanın örnek alınabileceği büyük ve küçük modellerdir. Benzeyenle benzetilen arasındaki fark birinde tabii olan fiillerin diğerinde iradi olmasıdır.[9]

"Bir insanın, tabii olarak, doğuştan, bir dokumacı veya bir katip olarak yaratılması mümkün olmadığı gibi, ta başlangıçtan itibaren bir fazilete veya bir eksikliğe sahip olarak yaratılması da mümkün değildir. Ancak ... [belli fiilleri] tabii olarak, mütemayil (hazır) olması mümkün ... O halde insan zıt yönde çalışan bir dış güç bulunmadığı

(7) Es-Siyaset Ul-Medeniyye veya Mebadi'ul-Mevcudat, (çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s.29. (Bundan sonra bu eser SM kısaltmasıyla gösterilecektir).
(8) MF, s. 69.
(9) MF, s.71-72.

dur. Burada adaletin gerçekleşmesi bir tek gayenin eseridir. Çünkü 'varlığa geldikten sonra onların özellikleri varlıklarını korumak ve devam ettirmektir'. Bunu da onlar gerek kendilerindeki kuvvetlerden ve gerekse kendi dışındaki etkenlerden -ay-altı ve ay üstü varlıklardan- gelen etkenlerle varlıklarını koruma ve devam ettirmeyi gerçekleştirirler. Oluş dünyasında varlığını devam ettirme, en alt seviyede 'suret ile madde'nin bir nevi kendi haklarını koruma, layık olduğunu elde etme mücadelesi olarak seyretmektedir.

"Cisimlerin her birinin sureti bakımından bir hakkı ve liyakati olduğu gibi maddesi bakımından da bir hakkı ve liyakti vardır. Onun sureti bakımından hakkı, sahip olduğu varlığı sürekli olarak devam ettirmektir. Maddesi bakımından hakkı ise sahip olduğu varlığa zıt ve karşı olan bir başka varlığa sahip olmaktır. Adalet, cisimlerin bu layık oldukları şeylerin yerine getirilmesidir".[4]

Cisimler evrenindeki adalet, madde ve suret arasındaki ilişki ile madde ve suretin yapısal özelliklerine bağlı olarak anlatılmaktadır. Burada ortaya çıkan sorun, maddenin suret değiştirmek ve yeni bir varlık kazanmak istemesine karşın suretin madde değiştirmek istememesinden dolayıdır. Üstelik suretlerin birbirine zıt ve aynı maddede iki suretin aynı anda mevcut olması mümkün değildir. Burada da karşımıza oluş dünyasındaki adalet çıkmaktadır:

"Bir ve aynı madde iki zıtta ortak olduğundan ve her iki zıttın da varlığı onunla kaim olduğundan, öte yandan bu maddenin iki zıttın birini kabul etmesi, diğerini kabul etmesinden daha evlâ olmadığından, her ikisini bir ve aynı zamanda kabul etmesi imkansız olduğundan ötürü, onun bazen bir zıddı, bazen ise başka bir zıddı kabul etmesi ve bunların sırayla birbirini takip etmeleri gerekir. Sonuç öyledir ki sanki onlardan her birinin diğerinde hakkı vardır; onda diğerine ait olan bir şey, diğerinde de kendisine ait olan bir şey vardır. Böylece onların her birinde diğerine geçmesi gereken bir hak vardır. Demek ki burada adalet maddenin onların her birinden alınması, diğerine verilmesi veya diğerinden alınması, ona verilmesi ve bunun sırayla yapılmasıdır. Fakat bu varlıklarda adaletin tam olarak gerçekleşmesi gerektiğinden, bir ve aynı varlığın sayı bakımından bir olarak devam etmesi mümkün değildir; tersine onun ebedi devamlılığının tür olmak bakımından bir olmak suretiyle sağlanması gerekir".[5]

Ay altı evrendeki varlıkların tür olarak mevcudiyetini adâletin gereği olarak anlayan Farabi bunu belirlenmiş bir düzen olarak düşünmektedir. Dereceli yapısı içerisinde tüm varlıklar belli bir zincir dahilinde İlk Sebep olan Tanrı'ya bağlıdırlar ve 'burada her şey liyakate, bir nizama ve adalete göredir'[6]. Böylece "mümkün varlıklar belirlenmiş, düzene konmuş, anlarda adâlet ('adl) gerçekleşmiş; nihayet, her mümkün varlığa ehliyetine göre varlıktan payı verilmiştir".[7]

(3) MF, s.19

(4) MF, s.41.

(5) MF, s38.

(6) Fusulü'l-Medeni, (Siyaset Felsefesine Dair Görüşeler), (çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s.60. (Bundan sonra bu eser FM kısaltmasıyla gösterilecektir).

Varlığın tümünde belirlenmiş bir düzenden ve dolayısıyla işleyen bir adaletten söz eden Farabi, toplumsal hayatı da metafiziğinde söz konusu ettiği prensip ve düzen içerisinde ele alır. Ancak burada adaletin işleyişi farklılaşır. Farklılığın sebebi insanın varlık özellikleridir. Diğer varlıklar tabii ve zorunlu bir düzene sahiplerdir. Oysa insanın, başta akıl olmak üzere irade ve seçme (ihtiyar) sahibi bir varlık olması ve ayrıca hayatını devam ettirmek bakımından topluma bağımlı olması sebebiyle eylemlerinde salt zorunluluğa tabi değildir. Farabi'nin insani adalet hakkındaki düşünceleri de insanın biyolojik, psikolojik, ahlaki ve metafizik yönüne bağlı olarak kurgulanır.

İnsan varlıktaki en olgun seviyeyi ancak en yüce mutluluğu kazanmakla elde edebilir. En yüce mutluluk da bir takım nazari ve ameli bilgiler ve bir takım eylemlerle mümkündür. İnsanın en yüce mutluluğu gerçekleştirmesinde yardımcı varlık unsurları, bedeni ve ruhi özellikleriyle, muhtaç olduğu toplumsal hayattır. Zira o 'kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için bir çok şeye muhtaç olan bir yaratılışta (fıtra) varlığa gelmiştir. Onun bu şeyleri sağlaması için her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak bir çok insana muhtaçtır. Her insan aynı durumdadır. Bundan dolayı insan sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan bir çok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir'.[8] Şimdi insan, tür olarak (maddi) devamlılığı ve ruhi varlık olarak da ebediyeti ancak toplum halinde bir hayat sürmekle kazanabilir. Fakat toplum halinde yaşamanın asıl gerekçesi ruhi manada olgunluğu kendisiyle sağlayacak oluşu veya yaratılışının asıl gayesini oluşturan en üstün mükemmelliğe ancak toplum halinde yaşamakla ulaşabileceğidir. Farabi, varlıklardaki hiyerarşik yapıyı ve bu yapıdaki düzen içinde devam eden adaletli işleyişi toplum halinde yaşama ile benzeştirir. En sık ve detaylı yapılan benzetme de sağlıklı bir bedenin organları ile bir toplumun kısımları arasında kurduğu benzetmedir. Başka bir ifade ile hem tekil varlık hem de tümel varlık toplum halinde yaşamanın örnek alınabileceği büyük ve küçük modellerdir. Benzeyenle benzetilen arasındaki fark birinde tabii olan fiillerin diğerinde iradi olmasıdır.[9]

"Bir insanın, tabii olarak, doğuştan, bir dokumacı veya bir katip olarak yaratılması mümkün olmadığı gibi, ta başlangıçtan itibaren bir fazilete veya bir eksikliğe sahip olarak yaratılması da mümkün değildir. Ancak ... [belli fiilleri] tabii olarak, mütemayil (hazır) olması mümkün ... O halde insan zıt yönde çalışan bir dış güç bulunmadığı

(7) Es-Siyaset Ul-Medeniyye veya Mebadi'ul-Mevcudat, (çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s.29. (Bundan sonra bu eser SM kısaltmasıyla gösterilecektir).

(8) MF, s. 69.

(9) MF, s.71-72.

takdirde, daha başlangıçtan itibaren, kendisine tabii olarak daha kolay gelen bir fiili yapmaya sevkedilir ... tabii eğilimden dokumacılık olarak söz edilemeyeceği gibi, bu tabii eğilimden de fazilet olarak söz edilemez".[10]

İnsan doğuştan iyi veya kötü sayılamaz. O belki bazı fiilleri gerçekleştirme hususunda yaratılıştan bir farklılığa sahip olabilir. Ancak bu onun bir üstünlüğü veya eksiliği değildir. Öyleyse o, sahip olduğu yaratılış özellikleri ile belli bir çabanın sonunda bir değer kazanır. Burada onun amacına ulaşmada kullanacağı bilgi ve eylem araçları duyu, hayal, arzu ve akıldan ibarettir.[11] Böylece bireysel yapısı ile belli bir varlık payını kendisinde taşıyan insanın toplum halinde yaşamakla elde edilecek olan mükemmelliği özgür eylemleri ile sağlayacaktır. Bu insanın da ilk yapması gereken şey erdemli bir toplumda yaşamayı istemesidir. Çünkü erdemli şehir 'en son mutluluğa erişmek için aralarında yardımlaşma bulunan şehirdir. ... [Diğer şehirlerde] zaman zaman aralarında uygulayabilecekleri uyum ve adalet, gerçek adalet olmayıp, ancak adalet olmadığı halde, adalete benzeyen şeydir".[12] Yani adalet sadece erdemli bir topluluğun vasfıdır. Bunun dışındaki topluluklarda gerçek adaletten bahsedilemez. Gerçek adalet ise adaletin en genel anlamı olan 'bölüştürme ve bölüştürülmüş olanı koruma'dır.[13] Erdemli toplumların dışındaki toplumlarda ise bu gerçekleştirilemez. Çünkü onların hiçbir ortak yönleri yoktur.[14] Diğer taraftan erdemli toplum üyelerinin müştereken bilmesi gereken şeyler vardır. "Onların birincisi İlk Neden'i ve onun sıfatlarını ... sonra maddeden bağımsız varlıkları ... sonra anların altındaki tabii cisimler, onların nasıl varlığa geldikleri ve yokluğa gittikleri, onlardan cereyan eden her şeyin düzen, mükemmellik, inayet, adalet ve bilgeliğe uygun olarak cereyan ettiği, onlarda ne bir ihmal, ne eksiklik, ne de haksızlığın herhangi bir biçimde mevcut olmadığı ... vb"[15]. Bu bilgiler adaletin, ancak genel adalete yönelik kesin bilgiye bağlı olduğu şartını göstermektedir. Yani bir birey metafizik adalete dair kesin bilgiye sahip olmaksızın adaletli bir yaşantı gerçekleştiremez. Farabi'de nazari ve ameli veya ahlaki ve akli faziletler birbirine bağlıdır. Nazari bilgiler nazari erdemleri, ameli bilgiler de ameli erdemleri öncelediği gibi nazari erdemler de ameli erdemleri önceler. Onun Tahsilu's-Saade adlı eseri bu ilişkinin etüdüdür. Bu sebeple adaletin gerçekleşmesi öncelikle bir bilgi ve erdem paylaşımı ve kabulünü gerektirmektedir. Zira bir birey için adalete konu olan, zincirleme olarak diğer bireylere ve hatta topluma yansır. Bunun bir anlamı da Farabi'de bir birey için adil olanın tüm insanlık için adil sayılması demektir. Onun erdemli toplumu, özel bir insanın ya da

(10) FM, s. 31-32
(11) FM, s.29
(12) FM, s.39
(13) FM, s.54
(14) FM, s.69, 71
(15) MF, s.91

grubun yönetmesini istemesinin sebeplerinden biri de bu olmalıdır. Çünkü bu özel birey veya grup, varlığın ilkelerinden başlayan bir bütünlüğe ve bu bütünlüğün işleyiş bilgisine ve bunun gerçekleştirilmesine sahiptir. Farabi'nin Yöneticinin vasıfları için söylediklerinde bu açıkça bellidir.[16]

Daha önce de ifade edildiği gibi Farabi erdemli toplum için sık sık sağlıklı bir bedenin işleyişini örnek gösterir. Bu işleyişte bedensel uyum ve bedenin organları arsındaki derecelenme ve işlevler şehir hayatı için bire bir modeller olarak sunulurlar.[17] Buna göre beden hizmetçi, ruh yönetici veya kalp yönetici diğer organlar hizmetçidir. Bedenin işleyişi tabiidir. Ancak ruhun işleyişi ve onun bedene tasarrufu iradidir. İradi davranışların kaynağı ise insanın tabii özellikleridir. Tabii özellikleri ile insan bir imkan varlığıdır. Yani onun "doğuştan, (bazı belli) fiillere karşı mütemayil (istidatlı) olarak yaratılmış ... olması zordur ve imkansızdır; mümkündür denilirse; o kişi, bu fiillerin zıddını yapmağa muktedir olamaz".[18] Zıtların bir arada bulunduğu insan bir imkan ve denge varlığıdır. Ancak insanda zıtlar yaratılıştan uyumlu bir birlik olarak düzene kavuşturulmuştur. "Eğer onun tabii özellikleri ayrılsa ve eşitleştirilseydi, hiçbir uyum varolamazdı; zira onlar çok farklı, çok zıt ve ayrıdırlar ve onların zorla birleşmelerine rağmen, çok az veya biraz fazla bir gerilim, yaratılışta denge (i'tidal) eksikliğine kolayca sebep olabilir. Unsurları arasındaki gerilim daha az olan herhangi bir yaratılış dengeye daha yakın ve bunun aksi ise, dengeden daha uzaktır. O halde (tabii) huy (el-hulk), tabiatların zıtlık (et-tenafür) ve dengesindeki eşit zıtlık ve denge oranına bağlıdır".[19] Bedensel yapıdaki doğuştan gelen adil işleyişin, insanda ruhsal olgunluğa hizmet etmesi aynı şekilde yaratılıştan gelen gayesi dolayısıyladır. Bedenin ruha hizmet edebilmesi için bedensel ihtiyaçların giderilmesi ve bunun mümkün olması için de topluluk hayatı şarttır. İnsan topluluk halinde yaşamak zorundadır. Bu durum, onun bireysel yapısındaki çeşitlilik düşünüldüğünde tıpkı varlıkta veya tek bir bireyin ruh-beden bütünlüğünde olduğu gibi, belli bir uyum, düzen içinde sağlanması gerekir. Çok sayıda bireyin kendi bireysel farklılıklarıyla beraber yaşayacakları yaşama türünde düzenlilik şarttır. Bu gereklilik her şeyden evvel en yüce mutluk, varlık ve fillerinde noksansızlık ve uyumun varolma şartına bağlı olup bunun sürekliliğinden dolayıdır. Çünkü "Kendisi için yokluk ve karşıtlık söz konusu olan şeyin varlığı sürekli dir değildir".[20] Burada model Tanrı'dır ve Farabi bunu sık sık değişik şekillerde tekrarlar. Aynı şekilde mutluluğun tanımı ve imkanı hakkındaki ifadeleri de Tanrısallığa işaret eder: Varlık olarak "Mutluluk, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı

(16) MF, s.77 vd.
(17) MF, s.70-71, SM, s.49.
(18) FM, 34.
(19) FM, 75.
(20) SM, s.8.

bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır".[21] İnsani hedef olarak 'mutluluk, öyle bir amaçtır ki, bu amaca, (bilginin, öğrenim ve tahsilin; sanatların, bu sanatları öğrenmenin ve onları yapmakta sebat göstermenin bir neticesi olması gibi), faziletli fiillerle ulaşılır".[22] Görüldüğü gibi mutluluğa ulaşmanın ilk şartı bilgi, son şartı ise eylem veya erdemliliktir. Önce mutluluğun ne olduğu bilinecektir. "Bu mutluluk nazari akılla bilindiğinde, arzu kuvvetiyle bir amaç olarak tesis edilip istendiğinde, düşünme kuvvetiyle, tahayyül ve duyu kuvvetlerinin de yardımıyla bu amaca ulaşmak için yapılması gereken şeyler keşfedildiğinde ve nihayet arzu kuvvetinin aletleriyle bu fiiller gerçekleştirildiğinde, insanın bütün fiilleri iyi ve güzel fiiller olur".[23] Adalet de bu iyi ve güzel fiillerden biridir. "İnsanın, kendisiyle iyi şeyler ve güzel fiiller yaptığı nefsi durumlar (el-hey'ât en-nefsâniyye) faziletlerdir".[24] Fazileter ise akli ve ahlaki olmak üzere iki çeşittir: "Akli faziletler hikmet, akıl, akıllılık, zeka, anlayış mükemmelliği (cevdetu'l-fehm) gibi akli kısmın faziletleridir. Ahlaki faziletler ise, iffet, şeceat, cömertlik, adalet gibi arzuyla ilgili kısmın (el-cüzü'n- nüzûî) faziletleridir. ... Ahlaki faziletler ve aşağılıklar ancak, belirli bir mizaç'tan (el-hulk) doğan fiillerin belli bir zamanda defalarca tekrar edilmesi ve ona alışık hale gelinmesiyle nefste meydana gelir ve yerleşir. Eğer bu fiiller iyi iseler, nefste meydana gelen şey bir fazilet (...) dir".[25]

Şimdi eylem ve erdem olarak adalet öncelikle adil bir yöneticinin belirlediği kanunlara uyan, onun öğretmenliği ve kılavuzluğunda yaşayan erdemli bir toplulukta mümkündür. Çünkü diğer topluluklarda Farabi'nin açık ifadesiyle adalet yoktur. Ancak adalete benzeyen durumlardan bahsedilebilir. Erdem ve eylemlerin iyi veya adil olanı orta olanıdır. "İyi olan fiiller, biri aşırı, diğeri eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki orta ve mutedil fiillerdir. Faziletler de buna benzer. Çünkü onlar, biri çok aşırı, diğeri çok eksik olduğu için her ikisi de aşağı olan diğer iki durum arasında nefsin orta (mutavassıt) durum ve melekeleridir".[26] Ancak orta farklı anlamlarda kullanılabilir. Öyle ki bir şeyin kendi zatıyla orta olması söz konusu olabildiği gibi –sayılar böyledir- başka şeylere nispetle orta olması da söz konusudur. "Fiillerde ve ahlakta kullanılan orta ... fiillerin kemmiyetlerinin, sayı ve miktar bakımından; keyfiyetlerinin, şiddet ve zayıflık bakımından fiilin faili, objesi ve sebebiyle münasebetine, zaman ve yere göre takdir edilmesi gerekir... Her fiilde orta, fiilin şartlarına göre takdir edilenidir. Takdir edilmek amacıyla farklı fiillerin kendileriyle karşılaştırıldığı şeyler, her fiilde miktar bakımından aynı değildir".[27]

(21) MF, s.59-60.
(22) FM, s.61.
(23) EM, s.61.
(24) FM, s.27.
(25) FM, s.31.
(26) FM, s.34.
(27) FM, s.35.

Burada orta olanı, başka ifadeyle adaletli olanı belirlemek toplumsal hayat söz konusu olduğunda yöneticinin işidir. Ya da mutluluğu gerçekleştirmek bakımından erdemli toplumda, her seviyeden insan ve grubun uyumlu birlikteliğini gerçekleştirecek adaletli işleyişi sağlayacak olan yöneticidir. "Ahlak ve fiillerde orta ve mutedil olanı ortaya çıkaran kişi, şehrin yöneticisi ve sultanıdır. Sultan'ın bunu kendisiyle ortaya koyduğu sanat ise siyasi sanat ve sultanlık maharetidir".[28] Onun görevi "şehirleri o şekilde düzene koymaktır ki, şehrin bütün bölümleri birbiriyle bağlanış ve uyum içinde ve kötülükleri ortadan kaldırıp iyilikleri kazanmak üzere halk işbirliği yapabilsin".[29] Farabi'ye göre bu düzen, ancak siyaset bilimine sahip olmakla mümkündür. Çünkü burada 'iradi fiiller, davranışlar, yetiler ve diğer şeylerle ilgili kanunlar ile farklı zaman ve durumlara göre bu kanunların özel uygulamalarını yani onların nasıl, hangi şeylerle, kaç şeyle olaylar hakkında belirlemede bulunulması ve bulunulmaması gerektiğinin bilgisi' söz konusudur ve bu da siyaset ilminin konusunu oluşturmaktadır[30].

Erdemli toplumda adalet, önce özelliklerinden biri adil olmak olan siyasi önderle[31] ve ikinci olarak 'şehrin kısım ve kısımlarının derecelerinin sevgi bağı ile birbiriyle birleştirilme ve bağlanmaları ile olur. Bu sebeple adalet sevgiye tabidir'.[32] Buradaki sevgi tabii değil iradi fiillerle ve iştirak edilmesi gereken düşüncelerle ilgilidir. Erdemli şehirde sevgi, fazilete önce iştirak sebebiyle, bir başka ifadeyle fazilete ulaştıracak olan düşünce ve fiillerle ilgili paylaşımda ortaya çıkar. Bunu karşılıklı sevgi ve zevke dayalı sevgi takip eder ki bu sayede onlar 'birleşir ve birbirlerine bağlanırlar'.[33] Siyasi önder böyle bir birlikteliği kurmak ve devam ettirmek durumundaki kişidir. Böylece "adalet her şeyden önce, şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin, onların hepsinin arasında paylaştırılmasında ve sonra da, onlar arasında bölüştürülen bu şeylerin korunmasında olur. Bu iyi şeyler güven, servet, şeref, rütbe ve şehir halkının ortak olması mümkün olan diğer şeylerdir. Çünkü şehir halkının her birisinin, hakkettiğine eşit ölçüde, bu iyi şeylerden payı vardır. O halde onun, ondan az veya çok olması adaletsizlik (cevr)tir. ... adaletsizlik ... bir insanın iyi şeylerdeki payının, ya bizzat o kişiye, ya da şehir halkına onun (kıymetçe eşit olan) bir bedeli iade edilmeksizin elinden çıkarılmasıdır".[34]

(28) FM, s.36.
(29) SM, s.49.
(30) SM s.92-93.
(31) "11. Tabiatı gereği adaletli ve adil kişileri sevmeli, baskı (cevr) ve zulüme, bunları yapanlardan nefret etmeli, kendisi ve başkaları ile ilgili olarak insaf sahibi olmalı, insanları böyle olmaya yöneltmeli, baskıya maruz kalan insanlara acımalı, güzel, asil ve doğru gördüğü herşeyi desteklemeli, adil olmaya, adaleti uygulamaya davet edildiğinde onu yapmada, gerçekleştirmede isteksiz inatçı, olmamalı, tersine haksızlık ve kötülük yapması istendiğinde bunu yapmaya dirençli, kararlı ve istekli olmalıdır". (MF, s.7).
(32) FM, s.52.
(33) FM, s.52-53.
(34) FM, s.53.

Sonuç olarak Farabi'ye göre varlık, Tanrı'nın zatının özelliği olan adil bir yapıdadır. Her varlık varlığını korumak ve mükemmelliğe erişmek için çalışır. Tabii varlıklara bu amaca uygun tabii güçler verilmiştir ve işleyişleri adildir. İnsan ise mükemmelliğinin son derecesi olan en yüce mutluluk'a erişmek için çalışmalıdır. Bunun için bir takım bilgilere ve eylemlere gerek vardır. Bireysel farklılıklar ve insanın ihtiyaçları sebebiyle her insan bunu en yetkin şekilde ve bireysel olarak yapamaz. Bunun imkanı, yetkinliği arzu eden bir topluluk içinde ve yetkinliğe sahip bir öndere bağlı olmakladır. Tabii ve zorunlu dünyanın adil olma vasfını iradi dünyanın da kazanabilmesi ancak bu iki şarta bağlıdır. Burada adalet paylaştırılmış olanın korunması ve bunun devamlılığının sağlanmasıdır. Böylece varlıktaki birlik ve bütünlük sağlanmış olacaktır. Başka bir deyişle farklılıklara rağmen varlıktaki birliği sağlamanın adı adalettir. Ayrıca ay üstü ve ay altı varlıklardaki 'mükemmel olana benzeme ve taklit etme' insan dünyası için ancak adil bir topluluk hayatında mümkündür ve bu sayede Tanrı'ya benzemek diğer varlıklarda olduğu üzere gerçekleşmiş olacaktır.

Kınalızade Ali Efendi ve Adalet

Kınalızade Ali Efendi, Ahlak-ı Alai adlı eserini geniş bir muhatap kitlesi düşünerek ve belli bir özlemi gerçekleştirmek maksadıyla kaleme almıştır. Seleflerinin itibar gören eserleri gibi elden ele dolaşacak, rağbet edilecek ve aynı zamanda eskilerin görüşlerine de yer verecek Türkçe bir ahlak kitabı yazmayı arzuladığını beyan eder. Bu sebeple eserine ahlak konusunda fikir beyan etmiş bir çok farklı inanışlara mensup düşünürden nakiller yapmış, kıssa ve tarihi malumat eklemiştir. Eserde en çok nakil yapılan düşünür Nasireddin Tusi olarak görünmekle birlikte, hatimede İslamileştirilmiş haliyle Platon ve Aristo'nun ahlaki nasihatlerine yer verilmiştir. Bundan başka sırası geldikçe filozofların görüşleri diyerek isim vermeksizin nakiller yapıp onların yanlış anlaşıldığını açıklamaya çalışmıştır. Kınalızade'nin eseri üç kitaptan oluşmaktadır. Çünkü seleflerince ve kendi zamanında ahlak üç ayrı alana ayrılmıştır. Buna göre birincisi birey ahlakı (ilm-i ahlak), ikincisi aile ahlakı (İlm-i tedbirü'l-menzil) ve üçüncüsü devlet/toplum ahlakı (İlm-i tedbirü'l-medine).[35]

Kınalızade yukarıda belirtilen bölümlerle ilgili düşüncelerine Farabi'de olduğu gibi bir metafizik sorgulama ve belirleme ile başlamaz. Gerçi bu konudaki görüşleri dolaylı olarak çıkartılabilirse de ahlakla ilgili değerlendirmelerin satır aralarında yer alan ara hükümlere dikkat edildiğinde varlıkta cari olan bir adalet prensibinin mevcudiyetini kabul ettiği görülür. Adil Tanrı inancına sahip bir dindar olarak aksi zaten mümkün değildir. Varlıkta bir düzen vardır ve bu yaratıcının eseridir. Dünyanın düzenini sağlayan adalettir. Fakat onun asıl maksadı insanı saadete götürecek ahlakı anlatmaktır. Bu manadaki ahlak ise hikmetin ameli olarak

(35) Ahlak-ı Alai, (haz. Hüseyin Algül, İstanbul (tarihsiz)), s.32-33. (Bundan sonra bu eser AA kısaltmasıyla gösterilecektir.)

adlandırılan kısmıdır. Hikmet, nazari ve ameli olarak ikiye ayrılır. Bir insan önce doğru inanca nazari hikmetle ulaşıp, ameli hikmet ile de 'güzel ahlak ve iyi huyları bilir' ve böylece Tanrı katına layık bir mutluluğa sahip olur.[36] İnsanın Tanrısal, ebedi mutluluğa kavuşmasında gerekli olan ameli hikmet de ancak bir takım faziletlerle gerçekleşebilir. Bu erdemlerin en önemlisi adalettir. Çünkü onların hem içinde yer alır hem de hepsinin toplamından ortay çıkar. Kınalızade, başlangıçta faziletin nasıl mümkün olacağını açıklamaya çalışır. İnsandaki çeşitli "kuvvetlerden meydan gelen işler sahih akla uygun ve güzel bir tarzda ve itidal sınırında meydana gelirse, bu nevi işlere sebep olan huya 'fazilet' denir".[37] Ahlakın temelinde yer alan huylar ahlaki anlamda belirlenmemiş, insanın 'asıl yaratılışında iki tarafa da kabiliyetli' olmasını sağlayan potansiyellerdir.[38] Dolayısıyla "ahlakın değişebileceği öğle vaktindeki güneşin parlaklığı gibi meydandır".[39] Başka bir ifade ile erdemlilik açısından insan değişmeye ve yönlendirmeye açık bir varlıktır.

İnsanda üç ayrı kaynaktan veya üç ayrı nefisten üç ayrı fazilet ortay çıkar. Birincisi temyiz ve idrak kuvveti ki buna nefs-i meleki denir hikmetin kaynağıdır. İkincisi gazap, intikam, tasallut, üstünlük ve makam kuvveti ki buna nefs-i seb'i denir, şecaat'in kaynağıdır., Üçüncüsü iştah, lezzet, yeme içme ve cinsi istek kuvvetidir ki bu nefs-i behimi'dir, iffetin kaynağıdır. Bu üç kuvvet itidal üzere, yani ifrat ve tefritten uzak kullanıldığında adı geçen faziletleri ortaya çıkarır.[40] Çünkü 'fazilet vasat ve itidaldir'.[41] Böylece üç temel kuvvetten ortaya çıkan eylemlerin fazilet sayılmaları adalet prensibine bağlanmış olmaktadır.

Diğer taraftan Kınalızade'de adalet kuşatıcı bir fazilet olarak da anılır. "Bu üç fazilet (hikmet, şecaat, iffet) bir şahısta toplanırsa o şahıs adil olur. Bu üçün tamamına adalet derler. Bunun zıtı zulümdür. Ayrıca bu üç faziletin şubeleri vardır. Alem'de her ne fazilet varsa bu üçünden birine girer".[42] Kınalızade ayrıca adaleti, fazileti belirleyen ilke, 'faziletler toplamı olan fazilet' yanında bu faziletlerin kazanılmasından sonra ortaya çıkacak ayrı bir fazilet olarak da dile getirir. "Bu üçü kazanılınca bunlardan doğacak en büyük fazilet de adalettir".[43] Bu farklı belirlemelerin çelişik yaklaşımlar olması söz konusu değildir. Kınalızade, bu şekilde bir niteleme ile bireysel manada faziletleri kendisiyle kazanacağımız adalet (huy) ile ikinci şahıslarla ilgili eylemlerde belirleyici olan adalet (meleke) ve eylemde varolan adaleti (fazilet) belirlemiş olmaktadır. Her durumda ada-

(36) AA, s.34.
(37) AA, s.93-94.
(38) AA, s.74.
(39) AA, s.41.
(40) AA, s.96.
(41) AA, s.125.
(42) AA, s.96-97.
(43) AA, s.156.

let diğer faziletlerde olduğu gibi ifrat ve tefriti olan vasat'tır. Kınalızade seleflerinin iki ucu da zulüm (cevr) veya adaletsizlik şeklindeki ifadelerine katılmaz. Adaletin, vasat olmak anlamında iki ucu da olumsuz bir fazilettir. Ancak ona göre adaletin ifrat tarafı zulüm, tefrit tarafı inzilam'dır. "Adaletin ifratı zulümdür. Zulüm, şer'an yasak olduğu halde, bir kimsenin hakkına tecavüz edip, ya ırz, ya mal ya da nefsine zarar vermektir. Tefriti 'inzilam'dır ki, bir kimsenin kendisi hakkında vaki olan her çeşit zulme boyun eğmek ve onu kabul etmek suretiyle nefsine reziletin bulaşmasına, ... razı olmasıdır. Bazı ahlak uleması adaletin ifratına da tefritine de 'cevr' dediler".[44]

Kınalızade'nin bu yaklaşımı başkalarına adaletsizlik yapmakla kendisine adaletsizlik yapılmasına razı olmayı aynı anlamda düşündüğünü göstermektedir. Böylece adaletin ilk uygulama alanı ben'in kendisi olmaktadır. Veya adaletin bu özelliği ben'de başkaları'nı ve yine başkalarında ben'i bir araya getiren ilke veya değer olması şeklinde düşünülebilir. Ancak o eserinde adaletin uygulama alanına dönük değerlendirmelere daha fazla ağırlık vermektedir. Ona göre adalet başta insanın kendisine uygulayacağı, sonra başkalarından bekleyeceği ve nihayet kendi dışındakilerle ilişkilerinde tabi olacağı bir değer olmaktadır.

Kınalızade adaleti belirleyen vasat olma içeriğinin iki şekilde anlaşılabileceğini düşünmektedir.

"Birincisi hakiki vasat, iki şeye de uzaklığı aynı olan noktaya denir...İkincisi izafi vasat. Buna nev'i itidal, şahsi itidal ve arzu'l- mizac derler. İşte ahlak ilminde muteber olan bu vasattır. Bundan dolayı fazilet her şahsa göre muhtelif olur. Durum ve vakte göre de değişir".[45] Ahlaki faziletlerdeki bu değişkenlikle faziletlerin ve buna bağlı hayat durumlarının belirsizliğe tabi olduğu söylenmemektedir. Çünkü onu gözetecek olanın kazanması gereken 'hikmet'in içinde değişik durumlarda kendisine göre hareket edilecek bilgi veya yasa veya ölçü mevcuttur. "Adalette vasat mertebesi fazilet olup icrasında hiçbir tarafa meyletmeden vasatı korumak gerek... Her işte bu mertebeye akıl yoluyla ulaşmak mümkün olmadığından Hakk ... kullarına rahmet ve beldeleri himaye için mizan inzal buyurdu ki, bu ilahi yoldur ... mükemmel ölçüdür. Bundan sonra ikinci mizan sözü geçerli olan hakimdir. İkinci mizana ihtiyaç şu yüzdendir.

İnsan nev'i yaratılıştan medeni tabiatlıdır. ... Her nefis iştah duyduğu ve menfaat gördüğü şeyi elde etmek isteyecektir. Diğer nefisler de .... Cebren ve zulüm yoluyla başkasının hakkını almak suretiyle zalim olan kişiler toplumda görülecektir. Hakkını aldırmamak isteyen de müdafaasını yapınca ... O halde otoriter bir hakim lazımdır ki, zulmü defedip ... adaleti sağlasın ...

Adaletin korunması için toplumda üç şey lazımdır. Namus-ı Rabbani, Hakim-i insani, Dinar-ı mizani ...".[46]

(44) AA, s.126.
(45) AA, s.123-124.
(46) AA, s.136-138.

Kınalızade için adalet en şerefli fazilettir. Buradaki şereflilik sıfatının izahında onun diğerlerine de içkin ve aynı zamanda diğerlerini kuşatan bir yanı olmasının da bir izahı verilmiş olmaktadır.

"Adalet en şerefli fazilettir. En büyük haslettir. Zira adalet eşitlikten (musavat) ibarettir. Eşitlik de beraberliktir. Hakikatte bir şeyin diğer bir şeyle sayı ve özellikte yahut da bir başka sıfatta birlik olmasıdır. O halde eşitliğin temeli birliktir (vahdet). Birlik ise sıfatların en şereflisi, hallerin en mükemmelidir. Zira birlik, birliğin aslına dönüp Hz. Allah'a bağlanmak ve yakınlıktır. Alemdeki çokluk arasında hasıl olan her birlik hakiki birliğin bir nur ve gölgesidir. Nisbetler içinde bile müsavat nisbetinden daha şereflisi yoktur. ... Adalet vasattır".[47]

Adalet ile birlik (tevhid) arasındaki bu münasebet, hem birlik düşüncesine verilen önemi hem de adalet ilkesine verilen değeri göstermektedir. Kınalızade daha önce ifade edildiği gibi adaletin bireyden başlayan bir silsile ile gerçekleşmesi gerektiğini düşünür. Ona göre insan önce kendine karşı adaletli ve daha sonra da yakınlarına karşı adaletli olmalıdır. Şehir hayatını iki ayrı kategoride düşünerek faziletli şehri tek tür, buna karşı faziletsiz şehirlerin türlü şekillerde olabileceğini söyler.

"Ahlak ve fazilet üzerine kurulmuş bulunan şehrin fertleri bir arada bulunmaları; hayır kazanmak ve kötülüklerle rezilliklerden kaçınmak esasına dayanmış bulunmaktadır. Hepsinin gönülleri Hak inanışla doludur. Yine hepsinin iki şeyde müşterek olmaları lazım ve zaruridir. Birincisi görüş ve düşünce birliği. İkincisi hareket ve tavır birliği. Görüş ve düşünce birliği, yaratılış ve sonuçla bunların arasındaki inanışların aynı yolda beraber olmasıdır. İnanış ve gidişatta aynı olma, mezhep aynılığı demektir.

Hareketlerindeki beraberlik ise, aynı din ve kanun üzerinde yürümekle, erişilmesi arzu edilen olgunluk seviyesine varmak için, müşterek hareket etmeleridir. ...

Hepsinin düşüncesi hikmet kalıplarına dökülmüş ve hepsinin hareketleri adalet temelleri üzerine oturtulmuştur".[48]

Kınalızade adaleti bir bütün olarak varlıktan başlayıp ve insanda bitiren ünlü adalet dairesi ile özetler. Onun nakline göre bu döngü Aristo'nun İskender'e nasihatidir.[49]

"Adldir mucib-i salah-ı cihan
(Adalet dünya düzeninin teminatıdır)

Cihan bir bağdır duvarı devlet
(Dünya bir bağdır duvarı devlet)

Devletin nazımı şeriattır.
(Devletin düzenini İlahi kanun sağlar)

(47) AA, s.135.
(48) Devlet ve Aile Ahlakı, (haz. Ahmet Kahraman), Tercüman 1001 Temel Eser 69. kitap, tarihsiz, s.177. (Bundan sonra bu eser DA kısaltmasıyla gösterilecektir.)
(49) DA, s.282. Daire-i adliye şeklinde ifade edilen bu kavramın Türk edebiyatındaki örnekleri ile ilgili bir çalışma için bkz. Nurettin Öztürk, 'Eski Edebiyatımızda Daire-i Adliye', Sohbet Yeni Harran Çevresi, Şanlıurfa, 1991, S.2, s.29-33.

Şeriat olamaz hiç haris illa Melik
(İlahi kanunu ancak kuvvetli Hükümdar korur)

Melik zapteylemez illa leşker
(Ordusuz mülk elde tutulamaz)

Leşkeri cemedemez illa mal
(Orduyu ancak mal ayakta tutar)

Malı cemeden raiyettir
(Malı bir araya getiren halktır)

Raiyeti kul eder Padişah-ı Aleme adl
(Halkı idare altına ancak Hükümdar alır)".[50]

Daire-i adliye şeklindeki adlandırma ile bu ilişki özünde, 'Varlık düzenliliktir, Düzenlilik adalettir, O halde varlık adalettir,' şeklinde bir basit akıl yürütmeyi barındırmaktadır. Varlık, düzen, adalet hakkındaki bu bağlantıyı Türkçe'nin en eski metinlerinde de görmek mümkündür[51].

Adaletin yönetim içinde gerçekleştirilmesi bakımından en önemli şartlarından birisi eşitliktir. Bunun gerekçesi ise varlıktaki yapı özelikleridir. "İnsanlar, aleme nisbetle dört unsur gibidir. Bu unsurlar eşit olmayınca, insan tabiatı tam olmaz Bunun gibi fertler eşit tutulmazsa umumi nizam tesis edilmez. Cemiyet bedeninin esas unsurları da insan bedeninin temel unsurları gibi dörttür. 1. a.Ulema ve hukukçular, b.Katipler ve iktisatçılar, c.Tabipler ve Şairler, d.Müneccimler ve mühendisler ... Bunlar su durumundadır. ... 2. Muharip sınıflar, ... ateş ...3. Ticaret yapanlar, ... hava ... 4. Ziraatle uğraşanlar .. toprak ...".[52]

Kınalızade toplum içindeki sınıfları fiziki varlığın temel unsurlarıyla benzeştirerek hem adalete varlıktan bir gerekçe getirmekte, hem de aralarındaki adalet ilişkisinin içeriğini açıklamaya çalışmaktadır. Ancak adaletin sadece düzenlilik, yasalılık şeklindeki tasavvurunun mekanik bir işleyiş oluşturacağı da malumdur. Bu sebeple o, Farabi'de olduğu gibi adaletli düzenle sevgi ilişkisini gündeme getirir. Böylece adaletin sağlayacağı birlikten ziyade sevginin sağlayacağı birliğe geçerek tercihini ikincisinden yana kullanır. Adalet iki ayrı şeyin denkleştirilmesidir. İnsaf kelimesinin (nısf) kökündeki yarım olma manasını kullanarak bir çözümleme yapmaya çalışır.

"Muhabbet adaletten üstündür. Zira muhabbet tabii birliğe, adalet ise, yapma birliğe örnek olur. Hem muhabbet birliği gerekli kılar ve ikiliği ortadan kaldırır. Adalet ikilikten sonra olur. Zira adalet insaftır. İnsaf lügatte nısf'tan (yarım) türemiştir. Yani bir şeyin yarısını kendi alıp diğer yarısını da arkadaşı alır. ... Muhabbet sebebiyle birliğe ulaşana, ikiliğin bir bölümü olan adalet hükümlerine ne ihtiyaç vardır".[53]

İnsanın toplum halinde yaşamasının imkanını sadece ihtiyaçların giderilmesi ve varlığını devam ettirmede görmeyen Kınalızade insanın sevmesini de burada dikkate almaktadır. Ona göre

(50) DA, s.283.
(51) Konu için bakınız, Sait Başer, Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre'den Sevgi Toplumuna, Seyran yayınları, İstanbul 1995, s.97-100.
(52) DA, s.216.
(53) DA, s.142-143.

insan kelimesi nisyan (unutmak) terimiyle değil üns (anlaşma) kelimesiyle açıklanabilir. Anlaşabilme ve kaynaşabilme özelliği ile insan insan adını almıştır.[54] Böylece insan bir arada yaşama ve kaynaşma için bir takım zorlukları ve zararları aşmak durumunda bir varlıktır. Bu olumsuzlukları gidermenin bir yolu kanun, adalet ve devlet idaresindeki hükümlerin yerine getirilmesi, diğer bir yolu da sevgidir. Fakat bu yol genele değil özel bir insan seviyesine uygulanabilir. Öyle ise adalet her kesimden insan isteklerinin karşılıklı hale gelmesi sonucu, üstün gelme durumunu düzenlemek içindir. Sevginin hüküm sürdüğü toplulukta adalete ihtiyaç yoktur. Çünkü kişinin, isteği ve arzusu olan bir şeyi, sevdiği isteyince ona bırakması muhtemeldir, hatta sevdiğinin onu alması kendi arzusuna daha uygun olur.[55]

Farabi ile Kınalızade arasında konuyu ele alırken kullanılan benzetmelerden başlayarak bir çok konuda benzerlikler görmek mümkündür. Bu bir ölçüde tabiidir. Çünkü onlar aynı kültür dairesinin içinde ve aynı belirleyici unsurların etkisinde yetişmiş ve düşüncelerini ifade eden iki düşünürdür. Alemin yapısı ile insanın yapısı, alemin düzeni ile şehrin yapısı, şehrin yapı ve işleyişi ile insanın yapı ve işleyişi, yönetici ile tabip arasındaki gaye ve eylem benzerliği ortak benzetmelerindendir. Aynı şekilde adalet fikrinin kaynağı olarak varlığı görmeleri ve varlıkta adaletin olmazsa olmaz bir konumda olduğu düşüncesi de ortaktır. Her iki düşünür için insan bir gaye için vardır ve bu gaye mükemmellik veya ebedi saadettir. Bunun tahakkuku da ancak adalete bağlıdır. Adalet ise adil bir yöneticinin idaresinde ortak inanç, düşünce ve hedefleri olan insanlar topluluğunda mümkündür. Bu benzerlikler onların aynı fikirlere bire bir sahip oldukları anlamına, başka bir deyişle Kınalızade'nin Farabi'nin taklitçisi olduğu anlamına gelmemektedir. Her şeyden önce onların adalet konusunu ele alışlarının çerçevesi farklıdır. Kınalızade konuyu ahlak alanında değerlendirirken Farabi metafizik ve siyaset felsefesi bağlamında ele almaktadır.

(54) DA, s.156.
(55) DA, s.141-142.

Şeriat olamaz hiç haris illa Melik
(İlahi kanunu ancak kuvvetli Hükümdar korur)

Melik zapteylemez illa leşker
(Ordusuz mülk elde tutulamaz)

Leşkeri cemedemez illa mal
(Orduyu ancak mal ayakta tutar)

Malı cemeden raiyettir
(Malı bir araya getiren halktır)

Raiyeti kul eder Padişah-ı Aleme adl
(Halkı idare altına ancak Hükümdar alır)".[50]

Daire-i adliye şeklindeki adlandırma ile bu ilişki özünde, 'Varlık düzenliliktir, Düzenlilik adalettir, O halde varlık adalettir,' şeklinde bir basit akıl yürütmeyi barındırmaktadır. Varlık, düzen, adalet hakkındaki bu bağlantıyı Türkçe'nin en eski metinlerinde de görmek mümkündür[51].

Adaletin yönetim içinde gerçekleştirilmesi bakımından en önemli şartlarından birisi eşitliktir. Bunun gerekçesi ise varlıktaki yapı özelikleridir. "İnsanlar, aleme nisbetle dört unsur gibidir. Bu unsurlar eşit olmayınca, insan tabiatı tam olmaz Bunun gibi fertler eşit tutulmazsa umumi nizam tesis edilmez. Cemiyet bedeninin esas unsurları da insan bedeninin temel unsurları gibi dörttür. 1. a.Ulema ve hukukçular, b.Katipler ve iktisatçılar, c.Tabipler ve Şairler, d.Münecccimler ve mühendisler ... Bunlar su durumundadır. ... 2. Muharip sınıflar, ... ateş ...3. Ticaret yapanlar, ... hava ... 4. Ziraatle uğraşanlar .. toprak ...".[52]

Kınalızade toplum içindeki sınıfları fiziki varlığın temel unsurlarıyla benzeştirerek hem adalete varlıktan bir gerekçe getirmekte, hem de aralarındaki adalet ilişkisinin içeriğini açıklamaya çalışmaktadır. Ancak adaletin sadece düzenlilik, yasalılık şeklindeki tasavvurunun mekanik bir işleyiş oluşturacağı da malumdur. Bu sebeple o, Farabi'de olduğu gibi adaletli düzenle sevgi ilişkisini gündeme getirir. Böylece adaletin sağlayacağı birlikten ziyade sevginin sağlayacağı birliğe geçerek tercihini ikincisinden yana kullanır. Adalet iki ayrı şeyin denkleştirilmesidir. İnsaf kelimesinin (nısf) kökündeki yarım olma manasını kullanarak bir çözümleme yapmaya çalışır.

"Muhabbet adaletten üstündür. Zira muhabbet tabii birliğe, adalet ise, yapma birliğe örnek olur. Hem muhabbet birliği gerekli kılar ve ikiliği ortadan kaldırır. Adalet ikilikten sonra olur. Zira adalet insaftır. İnsaf lügatte nısf'tan (yarım) türemiştir. Yani bir şeyin yarısını kendi alıp diğer yarısını da arkadaşı alır. ... Muhabbet sebebiyle birliğe ulaşana, ikiliğin bir bölümü olan adalet hükümlerine ne ihtiyaç vardır".[53]

İnsanın toplum halinde yaşamasının imkanını sadece ihtiyaçların giderilmesi ve varlığını devam ettirmede görmeyen Kınalızade insanın sevmesini de burada dikkate almaktadır. Ona göre

(50) DA, s.283.
(51) Konu için bakınız, Sait Başer, Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre'den Sevgi Toplumuna, Seyran yayınları, İstanbul 1995, s.97-100.
(52) DA, s.216.
(53) DA, s.142-143.

insan kelimesi nisyan (unutmak) terimiyle değil üns (anlaşma) kelimesiyle açıklanabilir. Anlaşabilme ve kaynaşabilme özelliği ile insan insan adını almıştır.[54] Böylece insan bir arada yaşama ve kaynaşma için bir takım zorlukları ve zararları aşmak durumunda bir varlıktır. Bu olumsuzlukları gidermenin bir yolu kanun, adalet ve devlet idaresindeki hükümlerin yerine getirilmesi, diğer bir yolu da sevgidir. Fakat bu yol genele değil özel bir insan seviyesine uygulanabilir. Öyle ise adalet her kesimden insan isteklerinin karşılıklı hale gelmesi sonucu, üstün gelme durumunu düzenlemek içindir. Sevginin hüküm sürdüğü toplulukta adalete ihtiyaç yoktur. Çünkü kişinin, isteği ve arzusu olan bir şeyi, sevdiği isteyince ona bırakması muhtemeldir, hatta sevdiğinin onu alması kendi arzusuna daha uygun olur.[55]

Farabi ile Kınalızade arasında konuyu ele alırken kullanılan benzetmelerden başlayarak bir çok konuda benzerlikler görmek mümkündür. Bu bir ölçüde tabiidir. Çünkü onlar aynı kültür dairesinin içinde ve aynı belirleyici unsurların etkisinde yetişmiş ve düşüncelerini ifade eden iki düşünürdür. Alemin yapısı ile insanın yapısı, alemin düzeni ile şehrin yapısı, şehrin yapı ve işleyişi ile insanın yapı ve işleyişi, yönetici ile tabip arasındaki gaye ve eylem benzerliği ortak benzetmelerindendir. Aynı şekilde adalet fikrinin kaynağı olarak varlığı görmeleri ve varlıkta adaletin olmazsa olmaz bir konumda olduğu düşüncesi de ortaktır. Her iki düşünür için insan bir gaye için vardır ve bu gaye mükemmellik veya ebedi saadettir. Bunun tahakkuku da ancak adalete bağlıdır. Adalet ise adil bir yöneticinin idaresinde ortak inanç, düşünce ve hedefleri olan insanlar topluluğunda mümkündür. Bu benzerlikler onların aynı fikirlere bire bir sahip oldukları anlamına, başka bir deyişle Kınalızade'nin Farabi'nin taklitçisi olduğu anlamına gelmemektedir. Her şeyden önce onların adalet konusunu ele alışlarının çerçevesi farklıdır. Kınalızade konuyu ahlak alanında değerlendirirken Farabi metafizik ve siyaset felsefesi bağlamında ele almaktadır.

(54) DA, s.156.
(55) DA, s.141-142.

Gazzali ve Mevlana'da Adalet Kavramı

Murat Erten(*)

Filozoflar yaşadıkları çağın ürünleridirler. Ait oldukları çağdan/dönemden doğrudan etkilenirler ve bu etkiyi dolaylı ya da dolaysız, olumlu ya da olumsuz fakat mutlaka düşüncelerine yansıtırlar. "Çağ" sözü burada, filozofun yaşadığı coğrafyanın fiziksel etkisini, hem toplumun siyasi, ahlaki, ekonomik, vs. durumunu hem de kendi kişisel yaşamını çevreleyen bir tabir olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda ve bu çerçeveden bakıldığında hem Gazzali hem Mevlana, içine doğdukları kültür ve tarihin tüm etkilerini genel felsefelerinde fakat özellikle siyaset felsefelerinde önemli ölçüde serimlerler.

Yaşadığı çağın en önemli sorunu olarak Batıni tehdidini gören Gazzali (1058-1111), bu probleme o kadar önem vermiştir ki, İslam'a yönelik tehditler arasında, etkisini olabildiğince hissettirmeye devam eden Haçlı Seferleri'ne yer bile vermez. El-Munkız'da özellikle bir bölüm ayırıp Batıni düşüncesinin detaylarını yetkinlikle anlatıp okuyucuyu bilgilendiren Gazzali, yine de kendisine göre doğru olanı söylemekten çekinmez. Gerçeği, varlığın hakikatini arayan insan için ne kelam, ne felsefe ne de Batınilik tatmin edici değildir. O, gerçeği tasavvufta bulur. Bu çabasında bize göre, aradığı şeyin bir iç rahatlığı/huzuru olması en önemli etkendir. O, bilginin, yaratıcılığın, aklın peşinde değildir, bilmek değil yüreğinde hissetmek istemektedir. Öğrenmek yeterli gelmez ona, öğrendiği şey yüreğini doldurmamaktadır. Gazzali'nin asıl aradığı Allah'ın bilgisidir (marifetullah) ve aradığını bulduğuna ancak ve yalnızca tasavvufun kendisine verdiği rahatlama hissi ile ikna olmuştur.

İkinci bir etken olarak, yakın ilişkide bulunduğu devletin iki önemli şahsı sultan Melikşah ve veziri Nizam'ül-Mülk'ün Batıni saldırganlar tarafından kısa zaman arayla katledilmesi de onun tasavvufa kaymasında etkili olmuştur denebilir. Kişilik özellikleri bakımından uzlete/toplumdan uzak yaşamaya yatkın olduğu düşünüldüğünde, kişisel inanç etkinliğinin ve içe kapanıklığın öne çıkarıldığı ve Tanrısal deneyimlerin bireysel düzeyde yaşandığı tasavvufa yaklaşması anlaşılmaz değildir.

Hayatının yönünü değiştiren bu kırılmayı yaşamadan önce düşüncesinin temellerini zaten atmış bulunan Gazzali, hükümdarlık edecek kimsenin belli başlı özellikler taşıması taraftarıdır. Bu özellikleri ince ince anlatıp sıralayan

(*) Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi

Gazzali, o kimsenin hükümdar olabileceği konusunda toplumun ittifak etmesini şart koşar. Bu, başka bir anlatımla, hükümdarın bu yetkeye sahip olduğu konusunda halkını ikna etmesi gerektiği anlamına gelir. Düşüncesinin ana hatları değişmemekle birlikte hayatının sonuna doğru ve yukarıda sözü edilen suikast olaylarından sonra teorisinde bazı küçük değişikliklere yer verir ve örneğin hükümdarın istenen düzeyde özellikleri haiz olmaması durumunda, bu konuda danışıp doğruya yönelebileceği kişileri etrafında bulundurmasının yeterli olacağını ifade eder. Bu konuya aşağıda daha detaylı olarak değineceğiz.

Mevlana (1207?-1273) da Gazzali gibi, yakın coğrafyanın sosyopolitik hareketliliğinden oldukça fazla etkilenmiştir. 13. yüzyıl başında, Anadolu'ya göç ettiğinde on, on iki yaşında idi ve Anadolu'da henüz bir siyasi birlik kurulmuş değildi. Aynı topraklar üzerinde Bizans İmparatorluğu'nun, Karadeniz kıyılarını elinde bulunduran Rum Devleti'nin, orta Anadolu'da Selçuklu Devleti'nin, doğuda bazı ufak beyliklerin ve güneyde Eyyubiler'in hak iddia etmesi yeterince karışık bir ortam yaratmıyormuş gibi, iç Asya'dan gelen Moğollar'ın yarattığı korku, Anadolu yarımadasını daha da karışık bir siyasi havaya bürüyordu.

Mevlana, bahsi geçen bu karmaşayı en yakın merkezden, Konya'dan izlemiş ve halkta uyanan güvensizlik duygusuna en yakın mesafeden şahit olmuştur. Alaeddin Keykubat'ın üstün çabası ile kısa süreli bir birliğe ve huzura kavuşan bu coğrafya, 1240-1243 arasında, Maraş'ta patlak veren, Konya'ya kadar yayılan ve tüm Anadolu'yu etkisine alan Babai İsyanı ile birliğini onarılamaz düzeyde yitirmiş ve Moğolların Konya'ya kadar yürümek konusunda cesaretini arttırmıştır. 1247 Selçuklu İmparatorluğu'nun varisi olan Anadolu Selçukluları'nın tarihin sayfalarına karıştığı yıl olacaktır. Bu derece ciddi boyutlarda cereyan eden toplumsal sarsıntılar halkı, haklı olarak bir yandan tekkelere, daha iyi bir deyişle ruhani liderlere yöneltmiş; diğer yandan ülkeye hakim olan bu güvensizlik ve emniyetsizlik ortamına ancak mutlak güce sahip bir liderin son verebileceği kanısına sevketmiştir. Görüldüğü kadarıyla aynı düşünceler Mevlana'ya da hakimdir.

Konya'ya yerleştikleri zamandan bu yana halkın ilgisine mazhar olan Mevlana ve ailesi, bu dönemde daha bir ilgi odağı olmuştur. Dolayısıyla Mevlana da halkı, bu savaş ve kargaşa ortamından çekip çıkaracak liderin, komşu devletlerin hükümdarları dahil tüm halkın üzerinde ittifak ettiği bir lider olması, bu hükümdarın tek egemen olarak bütün yetkileri elinde toplaması ve halkın teredütsüz biçimde ona itaat etmesi gerektiğini anlatmaktadır. Ona göre hükümdar hüküm sahibidir ve halka düşen sorgusuz sualsiz itaattir.

Halil İnalcık, Türk Kültüründe Töre Ve Yasa Geleneği adlı yazısında, eski Türk kültürüne ilişkin en önemli kaynakların başında gelen Kutadgu Bilig'den adalete ve adil hükümdara ilişkin şu önermeleri aktarmaktadır:

"Ülkeyi elde tutmak için çok asker ve ordu lazımdır. Askerleri beslemek içinse bol mal ve servete ihtiyaç vardır. Bu malı elde etmek için halkın zengin olması gerekir, bunun için doğru kanunlar konulmalıdır. Bunlardan biri ihmal edilirse dördü de kalır; dördü ihmal edilirse devlet çözülmeye yüz tutar."

Bunlardan hareketle, hükümdara ise şu öğütler verilmektedir:

"Ey hakim; memlekette uzun müddet hüküm sürmek istersen, kanunu doğru yürütmeli ve halkı korumalısın. Kanun ile ülke genişler, dünya düzene girer. Zulüm ile ülke eksilir, dünya bozulur."

Sözü geçen kanunlar ise şu ilkelere yönelik omalıdır:

"Para ayarını doğru tutmak (zira paranın altın ve gümüş gibi değerli metallerden üretildiği durumlarda, kullanılacak miktarın kanunlarda belirlenmiş miktarda olmasının sağlanması ve piyasaya düşük ayarlı para sürülmesinin önlenmesi hayati öneme sahiptir), halkı adil kanunlarla idare etmek ve güçlünün zayıfı hükmü altına almasına müsade etmemek, haydutları ortadan kaldırmak, yolları açık tutmak ve herkese mertebesine göre muamele etmek."

Genel olarak hemen bütün adalet teorilerinde içerilebilecek bu ilkeler, Türk geleneğinde öne çıkarılan hakan motifi göz önünde bulundurulduğunda farklı bir görüntü kazanmakta ve sözü edilen tüm bu görev ve sorumlulukları tek başına hakanın omuzlarına yüklemektedir. İslam geleneğinde ise hükümdarın, tüm yetkileri üzerinde toplamakla birlikte bir danışma kurulu ile birlikte çalışması ve uygulamalarında, gerektiğinde bu kurulun onayını alması daha uygun kabul edilmiştir. Dolayısıyla Türk geleneğinde tüm yetkilerin tek elde toplanması, bu yetkileri elinde bulunduran kişinin de hakan veya başbuğ kabul edilmesi aynı zamanda şu iki sonucu doğurmuştur:

Birincisi; bahsi geçen bu yönetsel yetke ve erkin kimde toplandığı, yetke ve erkin kendisinden daha önemli bir görüntü kazanır; zira hakanlık ya da hükümdarlık yetkinin elde edilmesi ile kazanılmamakta, tersine hükümdarlığı elde eden kimse bu yetke ve erki kullanma hakkına da sahip olmaktadır.

İkincisi ise; bu yetke ve erkin elde edilmesi kişiyi dolaysız biçimde hakan kıldığı için, hakanlığını yahut hükümdarlığını başka ve üst bir makama kabul ettirmek ya da yetkilerini ondan almak zorunda değildir. Bu durum da halkın üzerinde bir baskı unsuru olarak zaruri bir itaati gerektirir. Bu makama duyulacak itaat, ilahi bir kökene sahipmiş gibi algılandığında, halk ile hükümdar arasına, doğal olmayan fakat aynı zamanda aşılması mümkün de olmayan bir mesafe girmiş olur. Hükümdarlık makamının yetkileri tartışma götürmez, itaatsizlik ya da hükmüne direnmek düşünülemez bile; hatta bir şekilde isyan etmek söz konusu olsa bile hâl edilen hükümdarın yerine yine onun soyundan birisi getirilir. Sırf bu uygulama bile, reayanın hükümdarlık makamına karşı nasıl uzak ve aşağı bir mesafede durduğunu göstermek bakımından yeteli görünmektedir. Bu türden uygulamaların son ve etkin örneklerini Selçuklu ve Osmanlı Devletleri'nden hatırlamak mümkündür.

Eski İran ve Türk siyaset geleneğinde yukarıdaki gibi anlaşılan ve uygulana adalet ilkesine ilişkin olarak; diğerinden oldukça farklı bir anlayışa, geleneğe ve vizyona sahip İslam geleneği de aynı şekilde, benzer öncüller ileri sürmektedir. Nizam'ül-Mülk'ün Siyasetname'sinde, müslüman bir devlet adamı olarak hükümdarın haftada en az iki defa halkı dinlemesi, dertlerine çare bulması ve adaleti doğrudan ve süratle yerine getirmesi tavsiye edilmektedir. Bu ilke bütün İslam devletlerinde birinci derecede önemsenen bir ilke olarak benimsenmiştir.

Yalnızca bir kelime ile anlatılmak istendiğinde; Yahudilik için düzen, Hıristiyanlık için sevgi fakat İslam için adalet kelimeleri karşılık geldiği görülecektir. İslam'da kemal sıfatı/insanı tamalayan, mükemmelleştiren sıfat olarak anlaşılan adalet, erdemler arasında en üst noktaya konulmaktadır. Kaldı ki, adalet tanımları ancak, hükümdarın uygulamaları ile bir içerik kazanmaktadır. Buna uygun olarak İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de, içinde adalet kelimesi geçen 35 civarı ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerin içerikleri ise oldukça dolu ve detaylıdır. Erdemli kişi, adil olan ve adaletli söz söyleyen kişidir. Aynı zamanda adalet erdemi; başka erdemler (ilim ya da cesaret erdemi) gibi azalıp çoğalmaz, ya vardır ya da yoktur. İslami kaynaklarda insanın sahip olması gereken erdemler sıralanırken birçok erdemden söz edildiği halde, adalet erdemi; ittifakla son, en önemli ve tüm diğer erdemlerin bir araya gelmesi ile ortaya çıkan en değerli erdem olarak anılmaktadır.

Mümin olarak insanların itidal üzere/aşırılıklardan uzak bir yaşam sürmeleri adalet olarak adlandırılırken, birden fazla eş almak isteyen kişiye, aralarında adaleti sağlamak şartı koşulmaktadır. Hükümdarın sorumluluğunun daha ağır olduğu göz önünde bulundurularak onun adaleti, haklı ile haksızı ayırdetmek, hakkı hak edene vermek, vs. gibi tanımlarla doldurulmaktadır. Daha çarpıcı olanı ise Allah'ın kendisini adil olarak nitelemesidir. Allah, mutlak adalet sahibidir ve Nahl Suresi'nde adaletini; günahı ne olursa olsun kişiye suçunun tam karşılığını verecek, ancak kullarına sevapları karşılığında kat kat fazla ödül bahşedecek olması biçiminde tarif etmektedir. Bu noktada tanrısal bir ögenin öne çıkarıldığı muhakkaktır, zira suçun karşılığının tam ve eksiksiz olarak belirlenmesi insani var oluşu aşmaktadır. Hegel'in bu konudaki şu sözlerini hatırlamakta fayda vardır: Bir suçun tam karşılığı olan cezanın bir yıl, on ay, bir gün mü yoksa bir yıl, on ay ve iki gün mü olduğunu kim bilebilir ki? Ya da bunu belirleyecek bir makam tesis edilebilir mi, bunun imkanı var mıdır? Aynı suçu işlemiş bulunan iki insanın; hukukta cezaların mutlak değil belli aralıklar içinde öngörüldüğü de düşünülürse; birbirlerinden farklı cezalar almalarının sebebi; içinde bulundukları farklı yaşam koşulları ise, bu farklılığı mutlak anlamda kim nasıl farkedebilir? Adaletin herkese eşit uzaklıkta bulun-

ması ilkesi uyarınca, bu ilkeyi nesnelleştirecek bir yöntem önerilebilir mi? Tüm bu sorular düşünüldüğünde, belki de dünya tarihinde hiçbir zaman gerçekleşmemiş bir durumun vaadedildiği görülür kutsal kitapta.

Fakat kabul edilmelidir ki bu türden detaylarla örülü bir teori, muhatabı olan tüm bireyleri (gerek hükümdar gerekse reaya) sınırladığı da açıktır. Adaleti böyle tanımlayan kutsal kitap, adaletsiz kimseyi ise; dilsiz ve gücü hiçbir iş görmeye yetmeyen köleye benzetmektedir. Söz söyleme (bunu emretme ya da ikna etme yetisi olarak da anlayabiliriz) ve güç kullanma yetisinden mahrum olma ve özgür bir hayat yahut iradeye sahip olmama kavramlarının vurgulandığına özellikle dikkat etmek gerekmektedir. Zira suçun karşılığının olması ve cezada denkliğe vurgu yapılması; hakkın haklıya verilmesidir ki bu da doğaya içkin bir kural olarak durmaktadır. Doğa durumunda her suça bir ceza karşılık gelir ki, bu olgu; insan aklı tarafından hiçbir koşul yahut ilkeye gerek duyulmaksızın kavranır. Zulmün, artı bir çaba gerektirdiği, doğal olmayıp toplumsala sonradan/dışarıdan eklenmiş ve iyi değil kötü oluşu, verili akıl için, başka hiçbir ilke ya da kurala başvurmasına/dayanmasına gerek olmaksızın açık biçimde anlaşılırdır ve önümüzde duran adalet teorileri veya toplumsal teorilerde öne çıkarılan ilkeler ya da hak söylemleri, ancak bu anlamayı açıklamak için başvurulacak kurgulardır.

Adaletin bir olgu olarak sözü geçen düşünürlerde ele alınış tarzı iki ayrım üzerinde ilerler. Adil kişi, halktan biri ise, sorumluluğu diğer fertlere ve Tanrı'ya karşıdır. Adaletten ayrıldığı noktada haklarını ihlal ettiği muhatabı ancak bir başka kişi olabilir. Bunun dindeki karşılığı olan kul hakkı tabiri, bu suçun ceza yahut af hakkını, yalnız ve sadece haksızlığa uğrayan kimseye (Tanrı'ya bile değil) bırakmanın formülasyonudur. Bu noktada Gazzali ile Mevlana paralele görüşler ileri sürmektedirler.

Ancak hükümdarın adaleti konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Hükümdarın sorumluluğu hem halka hem de Tanrı'ya karşıdır. Ülke sathında meydana gelecek her türlü eylemin muhatabı olarak, bu eylemlerin olumlu ya da olumsuz tüm sonuçlarından da kendisi sorumlu tutulacaktır. Bu durum hükümdarı, her eylemini, her kararını adalet ilkesi üzerine temellendirmek ve hatta bunu açıklamak zorunluluğu ile karşı karşıya bırakacaktır.

Bu açmazın farkında olarak Gazzali, hükümdarın hüküm verme mekanizmasını ilkesel bazda sistemleştirmek ve adaletli oluşu tanımlayarak hükümdarın bu tanım ya da sınırlar dahilinde hareket etmesini sağlamak istemektedir. Ona göre adil hükümdar öncelikle mümin olmalı ve dini ve dünyevi bilgiye sahip bulunmalıdır. Akıllı ve aklını kullanacak bir yaşta olmalı, bilgisini kullanmak kudret ve cesaretine sahip olmalıdır. Ancak bu özelliklere sahip bir hükümdar adaleti tanıyabilir ve uygulayabilir.

Gazzali, orta dönem eserlerinde bu özellikleri sıralamasına ve bu konuda oldukça ısrarcı ve taviz vermez görünmesine karşın son dönem eserlerinde ve özellikle Nasihat'ül-Mülük'te (Hükümdarlara Öğütler) bu niteliklwer konusunda daha yumuşak bir tonu benimser ve hükümdarın çeşitli eksikliklere sahip olbileceğini kabul ederek, bu eksiklikleri yardımcılar vasıtasıyla giderebilmesine olanak tanır. Örneğin ilim konusunda yeterli olmayan hükümdar alimleri etrafında toplamak; iyi bir asker olmayan hükümdar ise kudretli ordu komutanlarını görevlendirmek suretiyle gerekli olan bu şartları yerine getirmiş olur.

Mevlana ise bu türden şartlar/nitelikler sıralamaz; onun için böyle sınırlar belirlemenin imkanı yok gibidir. Bir kimsenin hükümdar olması, bu makamı elde etmesi ile eş anlamlı gibidir, makamı işgal eden kimse, aynı zamanda öngörülen tüm yetkileri de kullanma hakkına sahip olacaktır. Kaldı ki Mevlana'nın asıl meselesi, hüküm sahibinin taşıması gereken özelliklerden daha çok ona duyulacak güven ve bağlılık duyguları gibidir. Üzerinde yoğunlaştığı temel konu halkın hükümdara itaatidir. Ne şekilde olursa olsun hükümdarlığı elde etmek (elbetteki hem ilahi hem dünyevi kanunlar bakımından meşru bir elde ediş makbuldür), o kimseye itaat etmeyi zorunlu kılmaktadır. Bunun sebebi kimin hükümdar olduğu değil, o makamın kimin elinde olduğudur. Başka deyişle, itaat edilen kişi değil makamdır. Zira devlet başkanı aynı zamanda hem Allah'ın gölgesi'dir (zıllullah), hem de peygamberin varisidir. Hükümdara itaat, onun nezdinde, zamanında bu makamı işgal etmiş tüm din büyüklerine, peygamberc ve en önemlisi Tanrı'nın otoritesine boyun eğmek anlamına gelmektedir.

Bütün bunlardan olarak denebilir ki, Gazzali adalet ve hakkaniyet ilkesine vurgu yaparak otoriteyi, hükümdardan kaynaklanan ve ondan başlayıp halka yönelen bir siyaset üzere tesis ederken; Mevlana, otoritenin mutlaklığına vurgu yaparak olguyu, halkın anlamasında tesis etmekte ve halkın itaati olarak başlayan ve oradan hükümdara yönelen bir siyaset olarak tarif etmektedir. Sözü edildiği biçimde Gazzali'ye göre hükümdarın yeterliliklerini sergilemek zorunda oluşu, halkı bu makamı hak ettiğine ikna etmesi olarak anlaşılabilir ve var olan yetersizliklerini ortadan kaldırmak zorunda oluşu aktif bir siyaset ve otorite öngördüğü anlamına gelmektedir.

Buna karşın Mevlana, kişinin bu yüce ve ilahi makamı işgal edişini yine ilahi bir etki ile açıkladığı noktada, hükümdar ile diğerleri arasına doğal ve tanrısal bir mesafe koymaktadır. O halde kişi Tanrı'nın lütfuna mazhar olmuş ve diğerlerinin yönetim hakkını elde etmiş bulunmaktadır. Bu ilahi etki hükümdarın tüm kararlarında etkili olmakta ve adaletin şaşmaz biçimde tecelli edeceğini bir nevi garanti etmektedir. Bu noktada, gönülden bağlı bulunduğu tevhid inancının etkisinde, hükümdarın ilmi ile cesaretinin, yahut adaleti ile otoritesinin birbirlerinden ayrı olmadığını ve bunların hepsinin, bir ve aynı şeyin farklı görüntüleri olduğunu dile getirmektedir. Hükümdar adilse aynı zamanda cesurdur ve elbette alimdir. Farklı şeylermiş gibi görünün bu şeyler aslında bir ve aynı şey-

lerdir. Hükümdarın sahip olduğu erdemler arasında öne çıkan özellik belki sadece mümin bir kimse oluşudur. Geriye kalan tüm erdemler, özleri bakımından birbirlerinin aynılarıdır denebilir. Mümin olması Tanrı'yı ve tanrısal olanı daha iyi bir düzeyde anlaması ve belki de doğru ve adil olanı yüreğinde hissetmesi bakımında önemlidir, zira hüküm makamı için en iyi örnek Tanrı'nı kendisidir. Amaçlanan düzen içinse, Tanrı'nın iradesini ifade eden doğadan/doğal düzenden daha iyi bir gözlem nesnesi/mekanizması olamaz. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere doğayı adaletle yaratan Tanrı, bu düzenin devam ve denetimini sağlamak görevine, özel olarak bir melek tayin etmiştir. Bu dört büyük melekten biri olan Mikail'dir.

Kaldı ki halkın, hükümdarın kararlarından ve adaletinden şüpheye düşmesi, toplumun kendisinde ortaya çıkmış bir eksikliktir. O halde Mevlana siyaset anlayışını hükümdarın otoritesi bakımından pasif bir temele oturtmaktadır.

Son söz olarak; Mevlana, adaleti çok basit bir temelde anlamakta ve anlatmaktadır. Bir örnekle ifade etmek istersek; bahçesinde meyve toplayan bir adam gören bahçe sahibi, adama: "Sen ne yaptığımı sanıyorsun? Meyve toplamak için benden izin aldın mı?" diye sorar. Adam istifini bozmadan: "Allah'ın ağacından Allah'ın meyvesini toplamak için senden neden izin isteyecekmişim ki?" diye karşılık verir. Bu duruma kızan bahçe sahibi adamı ağaçtan indirip dövmeye başlar. Ne yaptığını soran adama ise: "Neden kızıyorsun ki, Allah'ın sopasını, Allah'ın kuluna vuruyorum!" diye karşılık verir.

Daha Geniş Okumalar İçin Kaynakça:

Cahen, Claude; Osmanlılardan Önce Anadolu; çev. Erol Üyepazarcı; Tarih Vakfı Yurt Yayınları; İstanbul, 2000.

Elmalılı M. Hamdi Yazır; Hak Dini Kur'an Dili; Tefsir, Yenda Yayın Dağıtım; İstanbul, 2000.

Gazzali; El-Munkızu min-ed-Dalal; çev. Hilmi Güngör; MEBYayınları; İstanbul, 1994.

Gazzali; Nassihat'ül-Mülük; çev. Osman Şekerci; Devlet Başkanlarına Nasihatlar; Sinan Yayınevi; İstanbul, 1995.

İnalcık, Halil; Türk Tarihinde Töre Ve Yasa Geleneği; Doğu Batı içinde; sayı 13; sf. 157-177; Ankara, 2000.

Kahveci, Niyazi; İslam Siyaset Düşüncesi; T. Demokrasi Vakfı; Ankara, 1996.

Korkmaz, Fahrettin; Gazzali'de Devlet; T. Diyanet Vakfı; Ankara, 1995.

Mevlana Celaleddin; Mesnevi Ve Şerhi; çev. ve şerh. Abdülbaki Gölpınarlı; 6 cilt; MEB. Yayınları; İstanbul, 1985.

Mevlana Celaleddin; Fihi Mafih; çev. Meliha Ülker Tarıkahya; MEB. Yayınları; İstanbul, 1985.

Mevlana Celaleddin; Mektuplar; çev. Abdulbaki Gölpınarlı; İnkılap Yayınevi; İstanbul, 1999.

Adalet Dağıtımının Tarihsel-Kültürel Kırılma Noktalarına Dair Bir Değerlendirme

Süleyman Seyfi Öğün

Adalet kavramı tarihsel bir kavramdır. Tarihsel durumlar çoğu kez trajik ölçülerde vuku' bulan eksikli insanlık durumlarıdır. Nitekim adalet kavramının tarihselliği en başta içerdiği yüksek düzeydeki tatminsizlik duygusuyla açıklanabilir.

Adalet kavramlaştırması yine her tarihsel kavramlaştırma gibi diyalektik bir mahiyet arzeder. Adalet düşüncesini ya da kavramlaştırmasını adaleti arayan ve doğrudan bir refleks halinde kendisini ortaya koyan bir sürecin düşünümsel kılınması ve denetim altına alınmasıyla ilişkili görebiliriz.

Adalet refleksi doğrudan iken, adalet kavramlaştırması dolaylıdır. Öte yandan adalet refleksi duygusal iken adalet kavramı düşünümseldir. Bir diğer önemli farklılık da adalet refleksinin birebir ilişkisel iken adalet düşüncesinin ya da kavramlaştırmasının göreli düzeylerde bir ilişkisizleştirmenin ekseninde tezahür etmesidir.

Thomas Hobbes'un ünlü İnsan İnsanın Kurdudur (Homo Homini Lupus) deyişi adalet refleksinin ya da kendisinde (an sich) olarak adaleti deyimler. Burada adalet adına her ne yapılmak isteniyorsa bütün duygusallığı, doğrudanlığı ve ilişkiselliği ile karşımıza çıkar.

Adaletin logos'un konusu haline getirilmesi bir zorunluluk olarak kendisini hissettirmiştir. Değilse özellikle göçebe-kabileci tarihin vazgeçilmezi olarak adalet refleksinin kaotik sonuçlar ürcteceğini beklemek aykırı olmayacaktır. Logos burada dolayımlamaktadır. Adalet adına yapıp etmeleri eleştirmekte ve düzenlemektedir. Burada logos'u sıfatlandıran politik ve kanuni akıldır.

Politik ve kanuni süreçler öncelikle bir silahsızlandırma ve kılıç tekelini politik ve kanuni akla havale etmekle başlamakta ve ikinci olarak adaletin dağıtımına konu olan özneleri ilişkisizleştirerek devam etmektedir. Bu ilişkisizleştirme, doğrudan adalet dağıtımına mesnet oluşturan geleneklerin ilişkisizlendirilmesidir. Kadim dünyada imperium bu eksende şekillenmektedir. Buradaki demografik-kültürel yapılanmayı ifade eden en güzel kavram mozaiktir. Bir antik tezyinat sanatı olarak mozaik, parçaların ince bir harç ile birbirinden yalıtılmak ve yerli yerine konulmak suretiyle bir figürün oluşumuna katkıda bulunması anlamına gelmektedir. Bu kadim tezyinat sanatı bir bakıma imperium ve onun adalet dağıtımını sembolize etmektedir.

İmperium' eksenli adalet dağıtımında önemli olan politik ve kamusal olanın örtüştürülmesi ve ekonominin dışarıda ve mahrem alanda bırakılmasıdır. Nitekim Aristo'nun ekonomiyi özel alanda bırakması ve kamusal alanda ona yer vermemesi de bu nedenledir. Burada her bir parçanın yerini bulması son derecede önemlidir. Adalet had ve edep bilme ile doğrudan alakalıdır. Ticaretin antik dünyanın devam etmesi için özellikle de mübrem malların dolaşımı adına ne denli vazgeçilmez olduğunu biliyoruz. Ekonomik faaliyetler mozaiğin kurumaması ve harcın belli bir nem düzeyinde tutulması adına vazgeçilmezdir. Ama bu mozaiğin yüzeyine nüfuz ettirilmeden alt planda tutulmaktadır. Sıkıntı bu nem oranının görünmezliği dolayısıyla denetim altında tutulamamasıyla alakalıdır. Ticari ve ekonomik hayata karşı duyulan yaygın tekinsizlik duygusu zabt-ı rabt altına alınmakta zorluk çıkaran bir dünyaya ilişkin bir tehdit algılamasının sonucundan başka bir şey değildir.

Adalet dağıtımını şekillendiren husus her bir unsurun yerini bulduğu bir tamamlanmış dünyanın güvenli, çünkü döngüsel akışını bizar edecek olan keyfi tutum ve davranışlardır. Bu iki uçlu olarak işler, muktedirin keyfiliği adalet dairesinin çembersel dönüşümünü bozmakta ve tabiyet ilişkilerini zedelemektedir. Teb'anın kıyam hali ise eğer bu gerekçeye dayanmıyorsa adaletsizliği körükleyecektir.

Adalet davalarının aşağıdan yukarıya şekillenmesindeki tematik açıklayıcıdır. Öyle ki, burada asla adalet mekanizmasının işleyişine dair ilkesel ve nesnel bir sorgulama görülmez. Esas olan öznel sorgulamadır. Adaletsizliğe yol açan "kötüler" tasfiye edildikten sonra yani "kötü özne" bertaraf edildikten sonra onun yerini alan iyi özne mekanizmayı çalıştıracaktır.

Kadim dünyanın adalet mekanizmalarının işleyişini sağlayan sosyal boyut tabakalaşma ile ilişkilidir. Statü ve prestij ilişkilerine, yani meta-ekonomik temelde sağlanan tabakalaşma dünyevi ve ilahi müesseselerin uyumlulaştırılmış birlikteliğinden meşruluk kazanmaktadır.

Modernleşme Yeni-Platoncu felsefi temellere sahip olan antik dünyanın tabakalı işbölümünü çözen sınıflı bir toplumun ulusal ya da yarı-ulusal politik-hukuki coğrafyalarda zuhuruyla alakalıdır. Bu kabaca ekonomi-politiğin zaferidir.

İster Weber'in tasarruf eğrisi, ister Sombart'ın tüketim(lüks) eğrisi, isterse de Marx'ın birikim eğrisi üzerinden başlasın, önemli olan o güne kadar özel ya da hane-içi tutulan ekonominin, karlılık ve fiyat devrimi üzerinden sınırlarını aşarak kamusallaşmasından söz etmekteyiz. Yani o güne kadar politik-kanuni olan ile özdeşleştiren kamusal alan artık politik ile ekonomik alanların evliliğinden filizlenen yeni bir yapılanmanın eşiğindedir. Bu kurulu bütün adalet mekanizmalarının iflasıdır ve yeni bir yapılanma kaçınılmaz hale gelmiştir.

Sınıflı toplum tabalaşmış toplumdan farklı olarak adalet dağıtımına iki açıdan müdahale etmektedir. İlk olarak adalet dağıtımının yukarıdan aşağıya,

kanaatkar bir dünyanın içinde tek taraflı gerçekleşmesi değil, ve fakat parlamento aracılığıyla pazarlığa, üstelik her zaman olduğundan açık bir pazarlığa tabi olması olgusuyla karşılaşmaktayız. Bu öncelikle bir tabaka olarak kalan politik akıl ile ve sınıflı-sivil akılların pazarlığıdır. Saray toplumu, burjuva topluma ve nihayet proleteryayı kapsayacak bir şekilde üretim toplumuna açılmaktadır.

İkinci olarak bu aynı zamanda da kamusal hayatın resmiyet ile özdeş yapısının sivilleşmesi anlamına gelmektedir. Artık adalet sadece verilir değil ve fakat aynı zamanda alınır bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Üçüncü olarak bu pazarlık süreci yasama üzerinden adalet dağıtımının ilişkisizlendirme kuralını alabildiğine gayrı şahsi bir hale getirmektedir. Artık kanuni bir adalet dağıtımından çok hukuki, öznel değil ve fakat nesnel bir adalet dağıtımından söz edebileceğizdir.

Dördüncü olarak adalet dağıtımı yeniden-dağıtıcı bir işlev kazanarak, statü toplumundaki statik mahiyetini kaybetmiş ve dinamik bir boyut kazanmıştır.

Nihayet adalet ile o güne kadar bir araya gelmeyen eşitlik kavramının yakın düşünülmesinin imkanları doğmuştur.

Esas gerilim adalet ve eşitlik kavramlarının bu yakınlaşmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Çünkü eşitlik sınıflı bir toplumda varolan sınıf farklılıkları sürdüğü sürece ancak aynılaştırıcı bir ideolojik kırılmayla tutunum kazanabilmektedir. Burjuva vatandaşlık kültürü ve hukukunun şekillenmesinde bunu apaçık görebiliriz. Ama sonuçta bu gerilim 2.Genel Savaş sonrası yatışmış ve sınıflı toplumların eşitlik ve aynılık gerilimi Keynesyen ekonomi-politik, yani refah toplumunun ekonomi-politiği aracılığıyla itibarıyla önemli bir ölçüde aşılmıştır.

Modern kapitalist toplumun en ileri aşaması olarak nitelendirilen refah toplumunda adalet dağıtımı tek dereceli bir hale getirilmiştir. Modern kamusal hayat yapısal ve işlevsel bir yapılanmadır. İnsanın nesneleşmiş taraflarına dayalı olarak işler. Adaleti, tek dereceli, yani maddi değerlerin bir yeniden dağıtımının fonksiyonu olarak sabitlemek, İkinci Genel Savaş sonrası bir dönem için başarılmış; üretim kapitalizminin çözülme alametleri gösterdiği 1970'li yıllardan başlayarak ikna edici olma vasfını kaybetmeye başlamıştır.

Adalet kavramının nesnelleşmesi ve hukuki süreçlere tekellenmesi, ilahi ve uhrevi dayanakların ortadan kalkmasıdır. Bu adalet süreçlerine müdahalelerin artışını doğurmaktadır. Öte yandan adalet dağıtımının insan-merkezli meşrulaştırım kaynaklarına dayandırılması, insani boyut kaybına yol açan üretim toplumu gerçeklerini atlayarak anlaşılamaz. Çünkü üretim artışı, Marx'ın da belirttiği gibi insani boyut kaybı ve yabancılaşma süreçlerine işaret eder. Üretim kapitalizminin adaleti,üretim aracı haline getirilmiş insanın insanal tahribatı ile birlikte düşünülmek gerekir. Modern adalet kültürü, ölçeğini insan merkezli kılmakla birlikte, bu adalet dağıtımının ölçeğinin onun bütün moral dünyasını anlamda insani-

leşmesini deyimlemekten çok uzaktır. Nitekim modern adalet dağıtımında başvurulan esas kriter moral değil ve fakat arılanmacı (eugenic) anlamda etik'dir. Artık modern dünyada moral etik'in karşıtı olarak işlemeye başlayacak ve bu ikisi arasındaki gerilim hızla tırmanacaktır.

Modern dünya, adalet dağıtımına konu olacak hususları en nesnel ölçekte yani ekonomi-politik düzeyde tanımaktadır. Bunlar kamusal niteliklidir. Değerlerin öznel dünyası ise mahremiyete indirgenmiş ve kamusal adalet dağıtımında tanınır olmaktan çıkartılmıştır. Üretim kapitalizmin çözülmesi ve işler dünyasında alışılageldik çerçevelerin kırılması, post-endüstriyel toplumun yeniden yapılanması sürecinde o güne kadar kamusal olarak tanımlanan işlerin giderek özel alanlara çekilip, bununla ters orantılı olarak o günlere dek mahrem hayatların içinde bırakılan kültürel süreçlerin kamusallaşması olgusu ile karşılaşmaktayız. Z. Baumann'ın ifadesiyle adeta kamusalın özelleşmesi; özelin ise kamusallaşması olgusudur bu. Üretim kapitalizminin mesai disiplini içinde otomatlaşmış, metrolarda hızlı adımlarla etrafındakilerin yüzüne bile bakmadan oradan oraya koşan; iş günü içinde payına düşen işleri katı bir disiplinle yerine getiren ve iş günü sonunda evine dönüp birkaç saat TVseyrettikten sonra ertesi güne hazırlanmak için hemen yatağına giren hacı karakterli insan yığınları, artık kendi ellerine aldığı, işleyişini kendisinin düzenleyebildiği yeni iş hayatında boş zaman sahibidir. Bu yeni hayatı içinde gezgin, aylak ve turist olarak dolaşmakta ve sürekli olarak ruhuyla söyleşmektedir. Yeni kültürel hayatı içinde köklerini ve moral dünyasının gereklerini ve önceliklerini ve maneviyatını önplana getirmekte, yeniden köklenmenin imkanlarına ve fırsatlarına dönük yapıp etmeler içine girmektedir.

Bütün bu yapıp etmeler kamusal dünyanın yeni görünümlerini ve dokularını ortaya çıkarmaktadır. Öncelikle söylenmesi gereken husus bütün bu yapıp etmelerin ilişkisel evreni ile alakalı olmak durumundadır. Kamusal hayattaki rastlaşmaların mahiyeti işlevsel-nesnel olmaktan çıkıp kültürelleşmektedir. Kültürel durumlar ilişkisel boyutta yeni bağların doğmasına yol açmaktadır. Kamusallaşan mahremiyetin ekonomi-politik dünyada ne bir tutunumu ne de ilişkiselliğini düzenleyecek normatif bir birikimi mevcuttur. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse, meslekli-sınıflı toplumun yerini artık yeniden tabakalaşmış ilişkiler almaktadır.Bu yeni bağlar sınıfsal ya da işbölümü gibi ölçütlerin hayli dışında, sosyolojinin mahkum ettiği ve geri insanlık durumlarına özgü bulduğu cemaat bağları üzerinden olmaktadır. Dolayısıyla bu bağların nasıl tanınacağı veri politik-hukuki yapılarla sorunludur. Tanınma ve kabul görme günümüz adalet davalarının en esaslı sorunlarından birisidir. Bunu pratik olarak ortaya koyacak olursak; cemaatlerin politik-hukuki akıl tarafından tanınıp tanınmayacağı; eğer tanınacak olursa buradaki ölçütlerin neler olacağı gibi sorular gündemdedir.

Öte yandan yeni kamusal hayatın ilişkileri her zaman olduğundan daha olumsal ve kendiliğinden bir mahiyet kazanmıştır. Olumsallık, Weber'in modernliğe özgü gördüğü önceden hesap edilebilir ilişkileri dikkate alan adalet dağıtımını çoğu kez boşa çıkaran sonuçlar üretmektedir. Bu boyutta, tanınma ve kabul görme gibi sorunlara ek olarak yeni kamusal ilişkilerin işleyişini hukukileştirme ve yeniden hesap edilebilir hale getirme ve rejimini düzenleme sorunları durmaktadır. Bu sorunları daha pratik bir düzlemde ortaya koyacak olursak; bireylerin birer kültürel varlık olarak kültürel dolaşımı sırasında rastlaşacakları ve tercih edecekleri kültürel bağları nasıl hukukileştireceğiz ve bu ilişkilerden doğacak durumları hangi normlarla karşılayacağızdır?Bireylerin cemaatler karşısında; cemaatlerin cemaatler karşısındaki konumu ve hak ve yükümlülükleri neler olacaktır?

Bu durumlarla bağlantılı olarak ekonomi-politik içinde tutunum bulan adalet dağıtımı ve bunun düzenleyici normlar dünyası hızla etkinsizleşmekte olduğu çok açıktır. Adalet kavramının yeni düşünüm evreninde, uluslararası adalet sorunlarını münferit ve arızi olarak görmek son derecede yanıltıcı ve eksik bir değerlendirmedir. Uluslar arası hukuktaki sorunlar, çoğu ulusal ölçekteki kamusal sorunları hesaba katan bir akıl yürütmenin bağlam ortaklığında, kapsayıcı akıl yürütmelerle birlikte ele alınmak gerekir.

leşmesini deyimlemekten çok uzaktır. Nitekim modern adalet dağıtımında başvurulan esas kriter moral değil ve fakat arılanmacı (eugenic) anlamda etik'dir. Artık modern dünyada moral etik'in karşıtı olarak işlemeye başlayacak ve bu ikisi arasındaki gerilim hızla tırmanacaktır.

Modern dünya, adalet dağıtımına konu olacak hususları en nesnel ölçekte yani ekonomi-politik düzeyde tanımaktadır. Bunlar kamusal niteliklidir. Değerlerin öznel dünyası ise mahremiyete indirgenmiş ve kamusal adalet dağıtımında tanınır olmaktan çıkartılmıştır. Üretim kapitalizmin çözülmesi ve işler dünyasında alışılageldik çerçevelerin kırılması, post-endüstriyel toplumun yeniden yapılanması sürecinde o güne kadar kamusal olarak tanımlanan işlerin giderek özel alanlara çekilip, bununla ters orantılı olarak o günlere dek mahrem hayatların içinde bırakılan kültürel süreçlerin kamusallaşması olgusu ile karşılaşmaktayız. Z. Baumann'ın ifadesiyle adeta kamusalın özelleşmesi; özelin ise kamusallaşması olgusudur bu. Üretim kapitalizminin mesai disiplini içinde otomatlaşmış, metrolarda hızlı adımlarla etrafındakilerin yüzüne bile bakmadan oradan oraya koşan; iş günü içinde payına düşen işleri katı bir disiplinle yerine getiren ve iş günü sonunda evine dönüp birkaç saat TVseyrettikten sonra ertesi güne hazırlanmak için hemen yatağına giren hacı karakterli insan yığınları, artık kendi ellerine aldığı, işleyişini kendisinin düzenleyebildiği yeni iş hayatında boş zaman sahibidir. Bu yeni hayatı içinde gezgin, aylak ve turist olarak dolaşmakta ve sürekli olarak ruhuyla söyleşmektedir. Yeni kültürel hayatı içinde köklerini ve moral dünyasının gereklerini ve önceliklerini ve maneviyatını önplana getirmekte, yeniden köklenmenin imkanlarına ve fırsatlarına dönük yapıp etmeler içine girmektedir.

Bütün bu yapıp etmeler kamusal dünyanın yeni görünümlerini ve dokularını ortaya çıkarmaktadır. Öncelikle söylenmesi gereken husus bütün bu yapıp etmelerin ilişkisel evreni ile alakalı olmak durumundadır. Kamusal hayattaki rastlaşmaların mahiyeti işlevsel-nesnel olmaktan çıkıp kültürelleşmektedir. Kültürel durumlar ilişkisel boyutta yeni bağların doğmasına yol açmaktadır. Kamusallaşan mahremiyetin ekonomi-politik dünyada ne bir tutunumu ne de ilişkiselliğini düzenleyecek normatif bir birikimi mevcuttur. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse, meslekli-sınıflı toplumun yerini artık yeniden tabakalaşmış ilişkiler almaktadır.Bu yeni bağlar sınıfsal ya da işbölümü gibi ölçütlerin hayli dışında, sosyolojinin mahkum ettiği ve geri insanlık durumlarına özgü bulduğu cemaat bağları üzerinden olmaktadır. Dolayısıyla bu bağların nasıl tanınacağı veri politik-hukuki yapılarla sorunludur. Tanınma ve kabul görme günümüz adalet davalarının en esaslı sorunlarından birisidir. Bunu pratik olarak ortaya koyacak olursak; cemaatlerin politik-hukuki akıl tarafından tanınıp tanınmayacağı; eğer tanınacak olursa buradaki ölçütlerin neler olacağı gibi sorular gündemdedir.

Öte yandan yeni kamusal hayatın ilişkileri her zaman olduğundan daha olumsal ve kendiliğinden bir mahiyet kazanmıştır. Olumsallık, Weber'in modernliğe özgü gördüğü önceden hesap edilebilir ilişkileri dikkate alan adalet dağıtımını çoğu kez boşa çıkaran sonuçlar üretmektedir. Bu boyutta, tanınma ve kabul görme gibi sorunlara ek olarak yeni kamusal ilişkilerin işleyişini hukukileştirme ve yeniden hesap edilebilir hale getirme ve rejimini düzenleme sorunları durmaktadır. Bu sorunları daha pratik bir düzlemde ortaya koyacak olursak; bireylerin birer kültürel varlık olarak kültürel dolaşımı sırasında rastlaşacakları ve tercih edecekleri kültürel bağları nasıl hukukileştireceğiz ve bu ilişkilerden doğacak durumları hangi normlarla karşılayacağızdır?Bireylerin cemaatler karşısında; cemaatlerin cemaatler karşısındaki konumu ve hak ve yükümlülükleri neler olacaktır?

Bu durumlarla bağlantılı olarak ekonomi-politik içinde tutunum bulan adalet dağıtımı ve bunun düzenleyici normlar dünyası hızla etkinsizleşmekte olduğu çok açıktır. Adalet kavramının yeni düşünüm evreninde, uluslararası adalet sorunlarını münferit ve arızi olarak görmek son derecede yanıltıcı ve eksik bir değerlendirmedir. Uluslar arası hukuktaki sorunlar, çoğu ulusal ölçekteki kamusal sorunları hesaba katan bir akıl yürütmenin bağlam ortaklığında, kapsayıcı akıl yürütmelerle birlikte ele alınmak gerekir.

leşmesini deyimlemekten çok uzaktır. Nitekim modern adalet dağıtımında başvurulan esas kriter moral değil ve fakat arılanmacı (eugenic) anlamda etik'dir. Artık modern dünyada moral etik'in karşıtı olarak işlemeye başlayacak ve bu ikisi arasındaki gerilim hızla tırmanacaktır.

Modern dünya, adalet dağıtımına konu olacak hususları en nesnel ölçekte yani ekonomi-politik düzeyde tanımaktadır. Bunlar kamusal niteliklidir. Değerlerin öznel dünyası ise mahremiyete indirgenmiş ve kamusal adalet dağıtımında tanınır olmaktan çıkartılmıştır. Üretim kapitalizmin çözülmesi ve işler dünyasında alışılageldik çerçevelerin kırılması, post-endüstriyel toplumun yeniden yapılanması sürecinde o güne kadar kamusal olarak tanımlanan işlerin giderek özel alanlara çekilip, bununla ters orantılı olarak o günlere dek mahrem hayatların içinde bırakılan kültürel süreçlerin kamusallaşması olgusu ile karşılaşmaktayız. Z. Baumann'ın ifadesiyle adeta kamusalın özelleşmesi; özelin ise kamusallaşması olgusudur bu. Üretim kapitalizminin mesai disiplini içinde otomatlaşmış, metrolarda hızlı adımlarla etrafındakilerin yüzüne bile bakmadan oradan oraya koşan; iş günü içinde payına düşen işleri katı bir disiplinle yerine getiren ve iş günü sonunda evine dönüp birkaç saat TVseyrettikten sonra ertesi güne hazırlanmak için hemen yatağına giren hacı karakterli insan yığınları, artık kendi ellerine aldığı, işleyişini kendisinin düzenleyebildiği yeni iş hayatında boş zaman sahibidir. Bu yeni hayatı içinde gezgin, aylak ve turist olarak dolaşmakta ve sürekli olarak ruhuyla söyleşmektedir. Yeni kültürel hayatı içinde köklerini ve moral dünyasının gereklerini ve önceliklerini ve maneviyatını önplana getirmekte, yeniden köklenmenin imkanlarına ve fırsatlarına dönük yapıp etmeler içine girmektedir.

Bütün bu yapıp etmeler kamusal dünyanın yeni görünümlerini ve dokularını ortaya çıkarmaktadır. Öncelikle söylenmesi gereken husus bütün bu yapıp etmelerin ilişkisel evreni ile alakalı olmak durumundadır. Kamusal hayattaki rastlaşmaların mahiyeti işlevsel-nesnel olmaktan çıkıp kültürelleşmektedir. Kültürel durumlar ilişkisel boyutta yeni bağların doğmasına yol açmaktadır. Kamusallaşan mahremiyetin ekonomi-politik dünyada ne bir tutunumu ne de ilişkiselliğini düzenleyecek normatif bir birikimi mevcuttur. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse, meslekli-sınıflı toplumun yerini artık yeniden tabakalaşmış ilişkiler almaktadır.Bu yeni bağlar sınıfsal ya da işbölümü gibi ölçütlerin hayli dışında, sosyolojinin mahkum ettiği ve geri insanlık durumlarına özgü bulduğu cemaat bağları üzerinden olmaktadır. Dolayısıyla bu bağların nasıl tanınacağı veri politik-hukuki yapılarla sorunludur. Tanınma ve kabul görme günümüz adalet davalarının en esaslı sorunlarından birisidir. Bunu pratik olarak ortaya koyacak olursak; cemaatlerin politik-hukuki akıl tarafından tanınıp tanınmayacağı; eğer tanınacak olursa buradaki ölçütlerin neler olacağı gibi sorular gündemdedir.

Öte yandan yeni kamusal hayatın ilişkileri her zaman olduğundan daha olumsal ve kendiliğinden bir mahiyet kazanmıştır. Olumsallık, Weber'in modernliğe özgü gördüğü önceden hesap edilebilir ilişkileri dikkate alan adalet dağıtımını çoğu kez boşa çıkaran sonuçlar üretmektedir. Bu boyutta, tanınma ve kabul görme gibi sorunlara ek olarak yeni kamusal ilişkilerin işleyişini hukukileştirme ve yeniden hesap edilebilir hale getirme ve rejimini düzenleme sorunları durmaktadır. Bu sorunları daha pratik bir düzlemde ortaya koyacak olursak; bireylerin birer kültürel varlık olarak kültürel dolaşımı sırasında rastlaşacakları ve tercih edecekleri kültürel bağları nasıl hukukileştireceğiz ve bu ilişkilerden doğacak durumları hangi normlarla karşılayacağızdır?Bireylerin cemaatler karşısında; cemaatlerin cemaatler karşısındaki konumu ve hak ve yükümlülükleri neler olacaktır?

Bu durumlarla bağlantılı olarak ekonomi-politik içinde tutunum bulan adalet dağıtımı ve bunun düzenleyici normlar dünyası hızla etkinsizleşmekte olduğu çok açıktır. Adalet kavramının yeni düşünüm evreninde, uluslararası adalet sorunlarını münferit ve arızi olarak görmek son derecede yanıltıcı ve eksik bir değerlendirmedir. Uluslar arası hukuktaki sorunlar, çoğu ulusal ölçekteki kamusal sorunları hesaba katan bir akıl yürütmenin bağlam ortaklığında, kapsayıcı akıl yürütmelerle birlikte ele alınmak gerekir.

Yurttaşlığın Cinsiyeti: Demokrasi ve Fark

Ayşe Durakbaşa(*)

'Yurttaşlık ve adalet' düşüncesi, bugün genellikle yoğun bir 'kayıp duygusu' ile birlikte zihnimizde yer ediyor; toplumla, diğer insanlarla, başkalarıyla ve başka bir düzeyde politik toplulukla bağımızı kuran çok temel bir kavramın içinin boşaldığını hissediyoruz. Küresel kapitalizmin söylemsel bombardmanı, kuşatması altındayız; piyasa dilinin toplumsal alanla birlikte siyaset alanını da istila etmiş olduğunu gözlemliyoruz. Böyle bir kuşatma altında sosyal düşünce tarihi içindeki "keşif"lere geri dönüş gerekiyor; unutuşlar çağında, **hatırlamak,** başlı başına bir direnme kaynağı çünkü... 1990'larda sosyal bilimler içinde, özellikle de siyaset kuramları, demokrasi kuramları içinde "yurttaşlık" kavramının yeniden dirilişini ben böyle bir "refleks" olarak değerlendiriyorum.

Klasik sosyoloji kuramlarına da bu gözle geri dönülebilir: Bryan Turner'a göre, klasik sosyoloji, topluma ilişkin iktisadi kuramlara bir entelektüel tepki ve karşılık oluşturmak üzere ortaya çıktı. Toplumsal eylemin iktisadi rasyonaliteye indirgenerek anlaşılamayacağı; "ekonomi"ye indirgenemeyecek bir "toplumsal alan" ın varlığını ortaya çıkarmaya çalışan ve bu alanı kavramsallaştırmaya yönelen analitik çabaları, sosyoloji alanındaki çağdaş kuramsal yaklaşımları da güdüleyen bir entelektüel arayış olarak görebiliriz. Bu bağlamda "yurttaşlık" kavramının içeriğini salt siyasi bir yurttaşlık anlayışının sınırlarından kurtarmaya yönelik olarak, ve bu kategorinin bir "statü" kategorisi olmaktan çıkarılması için hem düşünsel alanda hem de yeni toplumsal kurumsal araçların keşfi doğrultusunda arayışlar gözlemliyoruz.

Sosyoloji, sosyal bilimler ve beşeri bilimler alanında "toplumsal eşitsizlik"le ilgili farkındalığı en yüksek bilim alanı. Sosyologlar, genellikle, toplumsal dünyayı, toplumsal gerçekliği, çeşitli toplumsal tahakküm biçimlerin egemen olduğu, "toplumsal eşitsizlikler" dünyası olarak algılamaya göreli olarak daha yatkın olduklarından bütün eşitleyici kategorileri sarsıntıya uğratmak gibi şeytanca bir uğraşa da girişebilirler. Ancak bir yandan da bu eşitsizliklerin varlığında toplumsal gruplar arasında eşitleyici ya da dengeleyici "toplumsal kurumlar"ın yaratılmasına yönelik düşünsel ve eylemsel projelerin içinde olmuşlar.

Yurttaşlık kavramının antik dönemdeki içeriği, belirli bir 'statü'ye işaret eder; sitenin yönetiminde sözsahibi olanlar, belirli imtiyaz ve görevlerle donatılmış *özgür yurttaş*lardır. Eski

(*) Prof. Dr., Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

Roma'da ve Yunan kent-devletinde yurttaşların ortak kullandığı alan, kamu alanı (*res publica*) ya da polis'in alanı olarak tanımlanmıştır ve tek tek kişilere ait olan *oikos* ile tam bir karşıtlık içindedir. Ancak kamu alanındaki yurttaşlık statüsü *oikos* merkezli köle iktisadına dayanır."Vatandaşlar, üretici çalışmadan muaftırlar; ancak kamusal hayata katılabilmenin koşulu, bir aile reisi olarak, özel hayat alanında özerk olmaktır. Özel alan, (Yunanca) adı itibariyla da eve bağlıdır; dolaşım halindeki bir servete veya emek gücüne sahip olmak, ev ekonomisi ve aile üzerindeki egemenliğin ikamesi olamaz, yoksulluk veya köleden yoksunluk başlıbaşına *polis*'e kabul edilmenin önünde engeldir- sürgün, mülksüzleştirme ve evin yıkılması, aynı şeylerdir. Yani, polis'te bir şahsın konumu, oikos'taki despotluğuna bağlıdır. Hayatın yeniden üretimi, kölelerin çalışması, kadınların hizmeti, doğum ve ölüm *oikos* despotluğunun şemsiyesi altında cereyan eder..." (Habermas, 1997:60)

Fransız Devriminin ürünü olan yurttaş ise imtiyazlar değil haklar söylemi içinde ifade edilen (Kılıçbay), haklar temelinde eşitlenen soyut bir kimlik ve eşitleyici bir kategoridir. Sarıbay'ın dediği gibi, çağdaş demokrasilerin yurttaş tipinin atası, demokrasinin anlamını ve sınırlarını yeniden tanımlama yetkisine sahip olan 'aktif yurttaş', Fransız Devriminde doğmuştur. (Sarıbay, s.86)

İngiltere'de yurttaşlıkla ilgili literatürde çokça anılan T. H. Marshall, yurttaşlığın sivil ya da hukuki, siyasi ve sosyal boyutlarından sözediyor. Bütüncül bir yurttaşlık anlayışının doğuşu bu alanlarda verilen haklar mücadelesiyle yakından ilintili. Yurttaşlığın politik boyutu, bireyin mensubu olduğu devletle ilişkisini (Sarıbay, s.97) politik iktidarın kullanımına, parlamento ve yerel yönetim meclislerine katılım hakkını tanımlar. Konuşma, düşünce ve inanç, mülk edinme hakkı gibi bireysel özgürlükler için gerekli olan sivil haklar, devlete karşı yurttaşı koruyan haklar; buna karşın, sosyal haklar ise devlet tarafından garanti edilmiş, yurttaşlar tarafından talep edilen faydalar olarak görülebilir. Sosyal haklar, ekonomik refah ve güven hakkından toplumda geçerli yaşam standartlarına göre yaşama hakkına kadar geniş bir yelpazeyi kapsar. Sosyal yurttaşlığın yerleşmesi, kamu refahını sağlamaya yönelik hizmetlerin genişletilmesi, ulusal çapta ekonomik koşulları eşitlemeye yönelik politikaların uygulanması, zengin sınıflardan yoksul kesimlere kaynak aktarımı, fırsatların yeniden dağılımını gerektirir.

Saunders ve Turner, yurttaşlığı, piyasadaki toplumsal mübadele ilişkilerinin 'amoral' niteliklerine karşı duran 'moral' bir sosyal kimlik arayışı olarak nitelendiriyor. (Turner, 1993) Fransız devrimi sonrası modern yurttaşlık fikrinin doğuşunda da böyle bir etkiden sözedilebilir; ama o dönemde, yurttaşlık, aynı zamanda modern kapitalist toplumunun diğer kurucu, yapısal unsurları ile birlikte, sekularizasyon, kentsel kamusal alan ve sivil toplumun gelişimi, kent kültürü, cemaat aidiyetleri yerine ulus-devletin yapılanması vs. gibi yapısal kültürel unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Habermas'ın izinden giderek burjuva bir kamunun siyasal bilincinin oluşmasında da özel alan ile kamusal alan ara-

sındaki karşıtlık kurgusu çerçevesinde tanımlanan ve kökleri antikitede olan bir yurttaşlık *statüsü* ya da *statü olarak yurttaşlık* anlayışının izlerini sürebiliriz. Fransız devrimi sonrasında eşitleyici bir kategori olarak yurttaşlığa yapılan vurgu bile yurttaş kavramının içeriğindeki bu zihinsel-tarihsel sürekliliği silemiyor; tam tersine belki de yurttaşlıkla ilgili herhangibir tartışmanın, kavramın tarihsel olarak içerdiği statü-eşitlik kategorisi ya da imtiyaz-haklar söylemine ilişkin gerilim hattını dikkate alması gerekiyor. T.H. Marshall'ın dediği gibi, "yurttaşlık bir topluluğun tam üyeliğinin doğurduğu bir statüdür. Ayrıca bu statüye sahip olanlar, statüye ilişkin haklar ve görevler bakımından eşittirler. (Marshall, 1965:9)

Yurttaşlık ve fark ile ilgili güncel tartışmalarda da yurttaşlık kavramının içerdiği "bazıları diğerlerine göre daha eşittir" diye ifade edilebilecek bir 'statü' boyutunu açığa çıkarmak meselenin can alıcı noktasını oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, yurttaşın cinsiyetinin modern toplumda da hane reisi ve erkek olarak tanımlanmış olduğu görülecektir. Modern kapitalist toplumun kurumsal düzenekleri, örneğin, özel mülkiyeti esas alan burjuva hukuku ve ulus-devletin yapılanmasında aile ve haneye yönelik düzenlemeler ve hatta sosyal refah devletinin kadını sosyal yardıma bağımlı kişi olarak tanımlayan sosyal politikaları, 'yurttaş'ın cinsiyetçi tanımlarını pekiştirmiştir.

Bugün yurttaşlığın eşitleyici, evrensel bir kategori olarak sorgulanması, aynı zamanda somut olarak yeni hak taleplerini ve yeni bir siyaset anlayışını gerekli kılmaktadır. Turner'ın söylediği gibi, "sosyal hareketler, sağladıkları veya zorladıkları katılım olanaklarıyla yurttaşlık kavramını genişleten 'dalgalar' niteliğindedirler" (Turner, a.g.e, 97-98) Sosyal hareketler, eski sosyal sistemin ve kontrol (otorite) ilişkilerinin, sosyal tahakküm ilişkilerinin artan bir meşruluk krizine maruz kaldığı durumlarda geniş bir kültürel meydan okuma ve sosyal başkaldırı şeklinde ortaya çıkarlar. Sosyal ilişkileri ve sosyal katılmayı yeniden tesis ederler, yeniden tanımlarlar; politik hareketlerden farklı olarak politik iktidarı ele geçirmeye yönelmezler; bunun yerine sosyal kollektivitenin çıkarlar, değerler ve normlarla ilgili taleplerini dile getirirler. (Barbalet, Turner ve Touraine'den aktaran Sarıbay, s.99)

Sosyal hareketler yurttaşlığın boyutlarını genişletmiştir ve yeni tip yurttaşlık haklarının doğmasını teşvik etmiştir. Yurttaşlık hakları da sosyal hareketlerin meydana gelmesini kolaylaştırır. (Sarıbay, s.100)

Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki merkezi kumanda ekonomilerinin çöküşüyle ivme kazanan neo-liberal ideolojilerin ve monetarist, piyasa-merkezli iktisat politikalarının hakim söylem olduğu bir dönemde, yurttaş talepleri, bir yandan böyle bir ideolojinin meşruiyet çerçevesinde çözülmeye çalışılırken; bir yandan da, genelde bu çerçeveleri çoğu zaman yetersiz kılan, çok çeşitli toplumsal-kültürel grupların tanınma taleplerine işaret ediyor ve karşı-söylemsel bir alan oluşturuyor, diye düşünüyorum. Bugün piyasanın vahşiliğine, ahlak tanımazlığına ve acımasızlığına karşı siyasi talepler de genellikle, sanki yurttaşlık tartışmalarında olduğu gibi etik ağırlıklı bir söylemsel alanda kuruluyor.

Oluşmakta olan yurttaşlık kültürü, gayri resmi ve gönüllü topluluklara birden fazla üyelik temelinde oluşan "çoğul yurttaş"(pluralist citizen) kimliğini pekiştirmektedir. Dünya-ekonomik sistemi ve küresel ekonomik güçler karşısında ulus-devletin egemenlik alanının sınırlanması; ulus-devletlerin hukukuna örneğin, Avrupa Birliği hukuku çerçevesinde müdahalenin mümkün olması; ulusaşırı gönüllü kuruluşlar (NGO'lar) ile etkinleşen küresel sivil alanın oluşumu; küresel ölçekte genişleyen iletişim ağları, 'çoğul yurttaşlık' fikrini mümkün kılıyor. Bütün bu gelişmeler, yurttaşlığı da dönüştürüyor; yurttaşlık, politik bir topluluğun üyesi olmanın ötesinde toplumsal bir aidiyet bağı olarak gündeme geliyor; ulus-devlete karşı savunulan bireysel ve grupsal haklar ulus-ötesi hukuksal düzlemlerde savunulabiliyor.

Yurttaşlık ve Cinsiyetle İlgili Tartışmalar

Feminist kuramcılar, öncelikle siyasi düşüncenin temel kategorileri olan insan hakları, birey, yurttaş, eşitlik, haklar, özgürlük, demokrasi gibi temel kavramların cinsiyetten bağımsız ya da cinsiyetten arınmış olmadıklarını ortaya döktüler; bu tartışmalar çerçevesinde, evrensel oldukları iddia edilen özelliklerin daha çok erkek cinsi için geçerli olduğu ve kadın cinsini dışladığı vurgulandı. Kamusal alan ile özel alan arasındaki kesin ayrımların ve salt kamusal alanda tanımlanan siyasi ve sivil haklar ve bu haklara dayanan bir yurttaşlık anlayışının hane içindeki tahakküm ilişkilerini kılıfladığını savundular. Liberal siyaset kuramlarına yönelik eleştirilerde, bağımsız "birey" kavramının da aslında cinsiyetçi bir kurgu olduğu ve çoğu zaman kendisine bağımlı kadın ve çocukların efendisi konumunda olan hane reisi'ne işaret ettiği vurgulandı. Aynı şekilde, Carol Pateman'ın çokça referans verilen The Sexual Contract (Cinsel Sözleşme) adlı yapıtında savunduğu gibi, "toplumsal sözleşme"ye katılan eşit ve bağımsız bireylerden sözedildiğinde; burada örtük olarak kadın ve erkeğin eşit olmayan taraflar olarak katıldığı bir evlilik sözleşmesi ya da cinsel sözleşme bulunmaktadır. (Pateman, 1988)

1970'li yıllarda etkisini hissettiren ikinci dalga feminizmin "özel olan politiktir" sloganıyla, yerleşik kanılara göre özel alanın, ailenin meselesi olarak nitelenen ve evin içinde halledilmesi gerektiği düşünülen meseleler bu mahremiyet örtüsünden çıkarılarak kamu gündemine getirilmiştir. Örneğin, kadınlara yönelik eviçi şiddet ya da kadının eviçi emeği ve bakım faaliyetleri, kadının üreme ve kendi bedenine sahip olma hakkı gibi...

Kadınların politik haklara kavuşmalarına rağmen ulusal meclislerde ve yerel meclislerdeki temsil oranları, dünya ölçeğinde düşünürsek, çoğu zaman %20 bile değil.[1] Birikmiş eşitsizlik ve yoksunluklar nedeniyle kadınlara bura-

(1) Union Interparlementaire'in yayınladığı, ülkelere göre milletvekili sonuçları istatistikleri, Ocak 1999 verilerine göre, içlerinde İsveç, Danimarka, Finlandiya, Norveç gibi bugün %40dan fazla kadın milletvekili oranlarının gözlendiği ülkelerin de bulunduğu 43 dünya ülkesinde ulusal meclis ve senatolara göre kadınların sayı ve oranlarına bakıldığında, bu oran %13.1 olarak gözlemlenmiştir. O tarihte İngiltere'de oran %18.4; Fransa'da %10.9; ABD'de %12.9; Türkiye'de ise % 2.4 olarak belirtiliyor.(Aktaran Kovanlıkaya, Çağlayan. Türkiye'de Politik Alanda Kadınlar ve Kadın Politikası, yayınlanmamış doktora tezi, Mimar Sinan Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, s.52.)

da pozitif ayrımcılık yapılması öngörülüyor. Fransa'da parite yasası, hem yerel hem de ulusal düzeydeki seçimlerde, listelere eşit sayıda kadın ve erkek aday belirlemeyi zorunlu kıldı. Kadınların özel alanda yaşadıkları kısıtlar, çocuk bakımı, evişleri gibi yükümlülükler ya da şimdiye kadar edinmiş oldukları toplumsallaşma pratikleri, bilgileri ve becerileri, kamusal kaynaklara, ilişki ağlarına, toplumsallaşma biçimlerine erkeklerle eşit erişim olanakları sağlamıyor.

II. Dünya Savaşı sonrası sosyal refah devletinin gelişmesi ile birlikte geliştirilen sosyal yardım politikaları da kadınları bağımlı kılarak; onların eksik yurttaş olarak tanımlanmalarını pekiştirdi. Sosyal Refah rejimlerinin patriyarkal nitelikleri de eleştiriye uğratıldı; çünkü politika programları erkeği evin geçiminden sorumlu, kadını da erkeğe bağımlı kişi (ekonomik ve toplumsal bağımlılık) olarak tanımlıyordu; ve sosyal yardım paketlerinin öznesi çoğu zaman istihdam edilen ya da işsiz olarak nitelenen erkek yurttaşlar oluyordu. Bugün ileri kapitalist ülkelerde ve gelişmemiş ülkelerde farkedilen "yoksulluğun kadınlaşması" olgusu çerçevesinde, yeni oluşturulan sosyal politikalar doğrudan kadınlara yönelik özellikle de anne ve çocuklarına yönelik olarak tasarlanıyor. Özellikle birinci dünya ülkelerinde raslanan annenin çocuklarla oluşturduğu tekebeveynli hanelerde kadınlar bu yeni sosyal yardım paketlerinin öznesi konumuna geldiler. Ancak bu kez de devlet yardımına muhtaç konumda olan kadınlar, toplumsal utanç duygusu ve devlete bağımlı olmanın getirdiği eziklik ve boyuneğme duygusuyla hakların tanınmasında ve kullanılmasında yetersiz ve zayıf kalan 'özürlü yurttaşlar' konumuna düştüler. (Barbalet, 1993:54)

Cinsiyet ve Fark gözeten bir Yurttaşlık Anlayışı

Özel alan ve kamusal alan ayrımı ile ilgili eleştirel tartışmaların tetiklediği başka bir sorgulama alanı, siyasetin yeniden tanımlanmasıdır. Jean Bethke Elshtain, Carol Gilligan gibi teorisyenler, kadınların bakıma yönelik deneyim ve pratiklerinin, insanlararası ilişkilerde ihtimam isteyen alanlardaki bilgi ve becerilerinin, kamusal alanın yeni değerlerle, örneğin, merhamet içeren bir siyasetle ve kadınların daha yatkın oldukları somut koşulları dikkate alan bir etikle yeniden kuruluşunda etkili olabileceğini savunmaktadırlar.

Kadınların toplumsal yetilerini, başkalarına yönelme, başkalarıyla empati kurma, ihtiyaçlarını gözetebilme alışkanlıklarını, kollama, gözetme ve bakım etkinliklerini kamusal alanın inşasının öğeleri olarak yeniden kurmak gerekir. Bu yetilerle, kadınların siyasete yeni bir tür ahlak getireceğini savunuyorlar. Kadınlar anne olarak kendilerine bağımlı varlıklar olan çocuklarını kendilerinden önce gözettiklerinden, bugünkü dünyada hakim olan bencil materyalist değerlerin yerini alabilecek yeni bir sivil, yurttaşlık erdemini siyaset alanına sokabilirler.

Feminist kuramda, "ihtimam"la[2] ilgili yönelimlerin vurgulanması, başkalarının farklılaşmış ihtiyaçlarına karşı duyarlılığı ve hatta empatiyi gerektiren bir adalet duygusunu öne çıkarıyor. Carol C. Gould, "Rethinking Democracy" adlı kitabında farklılığın tanınmasını, bireyselleştirilmiş ihtiyaçlara duyarlılığı, farklılık haklarının korunmasını adalet ilkesinin temeline koyuyor.

Eleştirel feminist kuramcılara göre, klasik liberal anlayıştaki gibi, adaleti yalnızca eşit siyasal hakları zorunlu kılan bir eşitlik anlayışı temelinde değil, aynı zamanda farklılaşmış bir temelde kendini geliştirme koşullarını sağlayacak eşit haklar elde almak gerekir. (Gilligan, Elshtain) Adalet her ayrı kişi için aynı koşulları değil, farklılaşmış ihtiyaçların belirlediği denk koşulları gerektirir. Böylece liberal adalet kuramının kabul ettiği standart çıkarlara karşın farklılaşmayı, adil davranmaya ilişkin temel koşulun çerçevesine oturtur.

Anne Phillips'in dediği gibi "Yurttaşlık, çoğu zaman bizi bir aşkınlık idealine (transcendence)ve kendi yerel kimlik ve ilgilerimizin ötesine geçmeye zorlayan daha geniş bir kollektiviteye doğru sevkeder"; ancak bu feminist bir adalet kuramı için yetmemektedir. Özellikle ikinci dalga feminizmde etkili ihtiyaçlardan ve en yakından bildiğimiz meselelerden kalkarak, yola çıkarak politika yapma düşüncesi ile bu tür bir "aşkınlık" nasıl bağdaştırılacaktır? Kamusal alanda varoluş, belirli bir toplumsal grup kimliği adına talepleri dile getirmek şeklinde olduğunda, grupların çeşitlenmesi ve taleplerin diğerleri ile karşılaşma durumunda dönüşebilmesi önem kazanmaktadır. Belki soyut bir tanım çerçevesinde aşkınlık değil de yurttaşlara tanınan haklar ve usuller çerçevesinde kamusal iletişim, tartışma ve karar süreçlerine katılım çerçevesinde dönüştürme (dönüşüm) transformasyon önem kazanacaktır. (Phillips, 1998:184)

Buna karşın, M. Dietz, "İyi bir anne olmak kendi başına yurttaşlık için yeterli değildir. İyi anneler iyi yurttaşlar olabilirler ama onların iyi anne olmaları,onları doğrudan iyi yurttaş yapmaz" demektedir. A. Phillips'in özetlediği gibi yurttaşlık politik bir kişiliğe dönüşmeyi gerektirir; kendine en yakın konum ve alanın ötesine geçebilmeyi gerektirir. (s.184)

Iris Marion Young ise evrensel ölçütlerle tanımlanan, tikeli ve somut yaşantıları dikkate almayan bir 'aşkınlık' anlayışının getirebileceği tümelci despotizme işaret etmektedir. "Bazı grupların ayrıcalıklı olduğu, diğerlerinin ise ezildiği bir toplumda, yurttaşların kendi tikel bağlılıklarından ve deneyimlerinden, daha genel bir bakış açısı benimsemek üzere vazgeçmeleri, yalnızca daha ayrıcalıklı konumda olanın ayrıcalığını, ayrıcalıklı konumunu pekiştirecektir; çünkü ayrıcalıklı olanların bakış açıları ve çıkarları bu "birleştirilmiş, uzlaştırılmış kamu"yu domine edecek ve diğer grupların bakış açılarını susturacaktır" (Alıntılayan A. Phillips, p.184)

Burada iki pozisyon arasında şöyle bir uzlaştırma yapabiliriz:

Yurttaşlar belli bir topluluğun üyeleri olarak başkalarının görüşlerine, ilgi ve ihtiyaçlarına yönelmek zorundadırlar. Başkalarının görüşlerini, taleplerini, kendi konumlarını nasıl ifade ettiklerini duyarak ve bunun farkında olarak kendi ilk pozisyonlarımızı da yeniden düşünmemiz ve yenilememiz gereklidir.

(2) *Sempozyum sırasında Solmaz Zelyut Hünler ile yaptığımız sohbetler sırasında, "care" karşılığı olarak ben "özen ve bakım" arasında bocalarken, "ihtimam" sözcüğünü önerdi; bence "ihtimam" iki anlamı da içeriyor; kendisine teşekkür ediyorum.*

Habermas'ı izleyen tartışmaların burada önemli olduğunu düşünüyorum. Bu tür ideal kamusal iletişim nasıl sağlanacaktır? Bunun kurumsal araçları, usul ve prosedürleri ve buna uygun iletişim becerileri ve dili nasıl geliştirilecektir?

Kamusal iletişimin normları

"Müzakereci iletişim modeli, müzakere normları, duygusal parlamadan ve bedensel taşkınlıktan arınmış konuşmaya öncelik tanır. Bu normlar zihin ile beden, akıl ile duygu arasında bir karşıtlığı öngörme eğilimi taşırlar. Öfke, incinme ve ateşli ifadeler nesnelliğe aykırı olarak değerlendirilir.

Bu iletişim modeli daha çok orta sınıftan erkeklerin konuşma kültürüne uygundur; önemli jestlerden, heyecan ifadesinden yoksun, daha denetimli olma eğilimi gösterir" (Young, 1998:180-81)

Young'a göre, kolektif politikalara dönük önerilerin genel bir çıkar olarak dile getirilmesi gerekmez; benzersiz çıkarlar ve ihtiyaçlara yönelik kamu politikaları oluşturmaya yönelik farklılık siyaseti benimsenmelidir. (s.186)

"Farklı olarak konumlanmış bilgiyi dile getirmek, sorgulamak ve ona karşı çıkmak, bütün katılımcıların toplumsal bilgisini artırır. Her konum, kendi bakış açısını terk etmeksizin, farklılığa kulak verme yoluyla önerilerin ve taleplerin farklı konumdaki ötekileri nasıl etkilediği konusunda bir şeyler anlayabilir. Katılımcılar kendi kısmi deneyimlerinin yer aldığı toplumsal süreçler hakkında, bu çoğul konumların ışığında bir farkındalık sağlayabilir. (s.187).

Yurttaşlığın toplumsal cinsiyetini sorgulayan yaklaşımlar ve burada getirilmeye çalışılan siyaset alanındaki açılımlar, feminist talepler, ister istemez ırk ya da etnik grup ya da herhangibir kültür grubu temelli ayrımcılıkları da görülür kılmayı ve bütün bunlara yönelik farkındalıkları geliştirmeyi hedeflemek zorundadır.

Kaynaklar:

Turner, Bryan S. Citizenship and Capitalism, Londra, 1986.

Turner, Bryan S. Citizenship and Social Theory, 1993.

Barbalet, J.M. "Citizenship, Class Inequality, and Resentment", içinde Turner, 1993.

Elshtain, Jean Bethke. Public Man, Private Woman, Princeton University Press, 1981.

Gilligan, Carol. In a Different Voice, Harvard University Press, 1982.

Sarıbay, A. Yaşar. Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji, Alfa yay., 2000.

Phillips Anne. Democracy and Difference, Polity Press, 1993.

Benhabib, Seyla. (der.) Demokrasi ve Farklılık, WALD Yayını, Demokrasi Kitaplığı, 1998.

Habermas, Jürgen. Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, İletişim, 1997.

Marshall, T.H. Class, Citizenship, and Social Development, 1965.

Young, Iris Marion. "İletişim ve Ötekı: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde", içinde Benhabib, 1998.

Pateman, Carole. The Sexual Contract, Stanford University Press, 1988.

Phillips, Anne. "Farklılığa Nasıl Yaklaşmalı: Fikirler Politikası mı, Yoksa Mevcudiyet Politikası mı?", içinde Benhabib, 1998.

Haklar

Erol Kuyurtar(*)

Günümüzde hak kavramı hemen her kesimin dilinde. İnsan hakları, çocuk hakları, grup hakları, kültürel haklar gibi kavramlardan sadece siyaset ve ahlak teorisyenleri değil, aynı zamanda siyasetçiler, yöneticiler ve toplumun hemen hemen her kesiminden insanlar da söz etmektedir. Bu yüzden çeşitli kullanımlarıyla hak kavramı oldukça popüler hale gelmiş olan bir kavramdır. En dar anlamındaki kullanımında haklar baskıya ve haksız ayırımcılığa karşı kullanılan birer kalkan olurken ve dolayısıyla daha adil bir dünyanın kurulmasının önemli araçları olarak görülürken; en geniş anlamındaki kullanımında ise, magazin haberlerinde karşılaştığımız birbirlerini aldatan sevgililerin kendisine başvurdukları bir kavram olabiliyor haklar. Hangi kullanımında olursa olsun haklardan söz edildiği yerlerde, inansalar da inanmasalar da, ciddiye alsalar da almasalar da, ilgili kimselerin ve yönetimlerin davranışlarına bir çeki düzen verdikleri de bir vakadır. Öte yandan, birçok popüler kavram gibi hak kavramı da farklı varyasyonlarıyla kendi içinde oldukça tartışmalıdır. Hakların normatif temellerinin ne olması gerektiği sorusundan, kimlerin bir hak taşıyıcısı olabileceğine; bir hakkın objesinin ne olması gerektiğinden, bir hakkı meşru kılan kriterlerin neler olabileceğine ilişkin sorulara verilmiş birbirinden oldukça farklı yanıtları ve dolayısıyla birçok çatışma alanını görüyoruz haklar söyleminde. Bu sorular daha çok teorik temelde ele alınmakta ve tartışılmaktadır. Bu bildirideki tartışmamızı, tarihsel gelişimleri içinde bazı hak biçimlerini ele alarak daha pratik bir alanla sınırlandıracağız. Burada temel olarak hesaba katacağımız sorular şunlardır: Hangi haklara sahibiz? Bireysel özgürlükleri garantiye alan, karşı tarafa belli bir eylemsizlik yükleyen haklar yanında; bireylerin ekonomik, sosyal ve kültürel olanaklarını koruyan ve zenginleştiren, dolayısıyla karşı tarafa çeşitli derecelerden belli bir eylemlilik yükleyen haklardan da söz edebilir miyiz? Bu hakların adil bir toplum ve dünyanın oluşturulmasında yeri nedir?

Haklara ilişkin tartışmalarda üç farklı hak biçiminden söz edilmektedir. Negatif haklar olarak bilinen din ve vicdan özgürlüğü, düşünce ve ifade özgürlüğü gibi geleneksel liberal haklar; pozitif veya refah hakları olarak bilinen eğitim, sağlık, barınma, iş güvencesi veya işsizlik sigortası gibi sosyo-

(*) Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

ekonomik haklar. Bu iki hak biçimi kullanımları ve içerikleri bakımından bireyseldir. Üçüncü tür haklar ise kolektif karakterlidir. Grup hakları, kolektif haklar veya azınlık hakları olarak adlandırılan bu haklar etnik, kültürel, dinsel ve dil grupları gibi ayırt edici özellikleri olan azınlık gruplarının sözkonusu ayrıt edici kolektif özelliklerinin korunmasının ve geliştirilmesinin ilgili bir hakla mümkün olduğu durumlarda kendilerine başvurulan haklardır.

Şimdi bu hakları ve ortaya çıkardıkları temel problemleri sırasıyla ele alalım. Kökleri, Antik çağda şekillenmeye başlayan doğal hukuk doktrinine kadar giden, ama asıl popüler kullanımını John Locke'un yaşamak, özgürlük ve mülkiyet haklarına vurgu yapmasıyla bulan ve daha sonra 1689'daki İngiliz İnsan Hakları Bildirgesi, 1776'daki Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, 1791'deki Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi gibi önemli dokümanlara kaynaklık eden hak anlayışı, bizim bugün negatif haklar dediğimiz haklardır. Negatif haklar hak sahibine hakkın konusu olan şeyi yapmasına veya ona sahip olmasına diğerlerinin engel olamamasını meşru kılar. İfade özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, siyasal karar verme süreçlerine katılma, yasal hak ve yükümlülüklerinden haberdar olma ve bu hak ve yükümlülükler doğrultusunda yaşama hakkı, seyahat özgürlüğü gibi hakların korelatif yükümlülüğü, diğerlerinin belli bir eylemsizlik içinde olmaları şeklinde ortaya çıkar.

Bu hakların formülasyonunda geleneksel liberal düşüncenin temel değerlerinden biri olan müdahale etmeme (non-interference) ilkesini görüyoruz. Bu anlayışa göre, kendisi için iyi yaşamın nasıl olması gerektiğine ilişkin oluşturacağı iyi konseptini bireyin kendisinin belirlemesi, bu belirlemeye uygun bir yaşam pratiğini sürdürebilmesi, iyi yaşama ilişkin anlayışını sürekli olarak yeniden değerlendirip geliştirebilmesi, veya gerektiğinde ilgili yaşam anlayışını değiştirebilmesi bireyin temel iyilerindendir. O halde, bireyi otonom bir varlık kılan kendisinin oluşturduğu yaşam konseptine uygun bir yaşama, diğer yaşam biçimlerine zarar vermediği sürece, müdahale edilmemelidir. Bundan anlaşılabileceği gibi, burada haklarla bireysel özgürlükler arasında doğrudan bir ilişki kurulur. Siyasal ve ahlaksal ontolojisini bireysel esenlik üzerine kuran liberal anlayış, bireysel nitelikli negatif hakları hem devlete karşı bireylerin özgürlüğünü hem de devlet ve diğerlerine karşı bireyin güvenliğini güvence altına alma işlevine sahip olmalarından dolayı, bu hakların hakiki haklar oldukları kabulüne dayanır.

Hakları bireylerin eylem alanına müdahale edilmemesini sağlayan mekanizmalar olarak gören bu anlayış, günümüzde artan bir öneme ve değere sahip olmasına rağmen, hak kavramının tam bir tasarımına sahip olmamız veya daha adil bir dünyanın oluşturulması bakımından yetersizdir. BM'lerin 1948'de kabul ettiği İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'yle, negatif haklarla birlikte pozitif veya refah hakları da denebilecek haklar hak söylemi içerisine girmiştir. Örneğin Bildiri'nin 25.

maddesinin 1. paragrafı şöyle der: "Herkesin kendisinin ve ailesinin sağlık ve refahı için beslenme, giyim, konut ve tıbbi bakım hakkı vardır. Herkes, işsizlik, hastalık, sakatlık, dulluk, yaşlılık ve kendi iradesi dışındaki koşullardan doğan geçim sıkıntısı durumunda güvenlik hakkına sahiptir." Görülebileceği gibi, refah hakları ilgili kimseye hakkın konusu veya içeriği olan şeyleri, yani beslenme, barınak, tıbbi bakım gibi maddi ihtiyaçlarını kendisinin karşılayamaması durumunda, diğerlerinin bu ihtiyaçları karşılaması yönünde bir yükümlülük veya ödev altında olmasını gerektiren haklardır.

Hakları özgürlüklerle, yani negatif haklarla sınırlandıran liberteryan hak teorisyenleri pozitif hakların gerçekte hak kavramının içeriğini genişletip sulandırdığını ve dolayısıyla bireyin özgürlüğü üzerine kurulu negatif hakları asıl gücünden yoksun kıldıklarını ileri sürerler. Mesela Maurice Cranston'a göre bir hak ahlaksal ödevler gibi gerçekleştirilebilir olmalıdır. O şöyle der: "fiziksel olarak yapamayacağım şey benim yapmakla yükümlü olduğum bir ödev olamaz. Thames Nehri'nde boğulmakta olan bir çocuğu kurtarabilecek fiziksel olanaklara sahip değilsem, bana çocuğu kurtarmam gerekliğine ilişkin bir ödevimin olduğunu söylemeniz makul olmaz."[1] Cranston'a göre "ödevler için doğru olan haklar için de doğrudur". Buna göre gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir şeyi hak olarak talep etmek saçmadır.[2] Dünyadaki birçok ülke refah haklarının konusu olan herkese sağlık ve refahı için beslenme, giyim, konut ve tıbbi bakım haklarını ve yine herkese işsizlik, hastalık, sakatlık, dulluk, yaşlılık ve kendi iradesi dışındaki koşullardan doğan geçim sıkıntısı durumunda güvenlik haklarını sağlayabilecek kaynaklara sahip değil. Oysa hak kavramını kullandığımız yerde söz konusu hakkın konusu olan şey yerine getirilebilir olmalıdır der Cranston.

Görülebileceği gibi Cranston'un refah haklarını reddetmesi olgusal argümanlara dayanır. Refah haklarına karşı başka bir argüman ise daha çok böyle bir hakkın olmaması gerektiğine vurgu yapar. Türkçe'ye çevrilmiş bir makalesinde Ayn Rand şunları söyler: "Eğer bazı insanlara bir hakla, diğer bazı insanların çalışmalarının üzerinde birtakım yetkiler kazandırılırsa, bunun anlamı, üreten insanların haklarından mahrum edilmesi ve köle işgücü olmağa mahkum kılınmasıdır. Bir kimsenin "hak" olduğu öne sürülen herhangi bir hakkı, eğer başka birinin haklarının ihlal edilmesini gerektiriyorsa, bir hak değildir ve olamaz. [O halde] hiç kimse başka biri üzerine, onun seçimi olmayan bir zorunluluk, karşılıksız bedelsiz bir görev, bir gönülsüz hizmetçilik yükleme hakkına sahip olamaz."[3] Rand'ın ileri sürdüğü bu iddianın altında yatan temel düşünce şudur: refah haklarının içeriğinin karşılanması devletin toplumsal ve ekonomik hayata da-

(1) *Maurice Cranston, What are Human Rights?, The Bodley Head Ltd., 1973, s. 66.*
(2) *İbid.*
(3) *Ayn Rand, 'İnsan(ın) hakları', Atilla Yayla (ed.), Sosyal ve Siyasal Teori, Siyasal Kitabevi, 1993, s. 261.*

ha fazla müdahalesini gerektirecektir. Bu da bireyin başta mülkiyet hakkı olmak üzere birçok liberal hakkının sınırlandırılması anlamına gelir. Bu durum, yani başkalarının sağlık, eğitim veya barınak masraflarını, kazançlarını meşru yollardan sağlamış bireylerin üzerine yüklemek ve bunu hak kavramıyla meşrulaştırmaya çalışmak, hak kavramının içerdiği tarihsel işlevini, yani bireyin iyi yaşama ilişkin oluşturduğu konsepti ve bu konsept doğrultusunda oluşturduğu yaşam alanında tek hükümran olduğunu teyit eden ve koruyan hakların bu işlevini dejenere edecektir.

İnsanların ekonomik ve sosyal refahlarını sağlayabilecek haklara sahip olması gerektiğini ileri süren görüşe yönelik bu gibi eleştiriler farklı zeminlerde çürütülebilir. Birincisi, refah haklarıyla negatif haklar arasında yapılan böylesi keskin bir ayrım doğru değildir. Negatif hakların karşılanması da devletin belli bir pozitif eylemini gerektirir. Örneğin yaşama hakkının veya ifade özgürlüğünün garantiye alınması, hukukçuların, güvenlik güçlerinin ve diğer ilgili kimselerin eğitilmesini ve istihdam edilmesini gerektirecektir. Açıktır ki bu da belli bir toplumsal vergilendirmeyi gerektirir ve bazılarının –mesela yöneticilerin- korunma masrafları bir hayli kabarık olurken, bu durum diğer bir çok insan için çak az bir maliyetle gerçekleşir. İkincisi, refah hakları tam da negatif haklar temelinde meşrulaştırılabilir. İfade özgürlüğü, siyasal karar verme süreçlerine katılma, yasal hak ve yükümlülüklerinden haberdar olma ve bu hak ve yükümlülükler doğrultusunda yaşama gibi liberal hakların kullanılması toplumun ekonomik olanaklarından yoksun olanlar için oldukça sınırlıdır. Ekonomik olanaklardan yoksun olan kimselerin bu liberal hakları hiç veya son derece sınırlı kullanmaları; öte yandan, varlıklı kimselerin bu hakları çok daha fazla kullanmaları, adil olmayacaktır kuşkusuz.

İhtiyacı olan insanların maddi ihtiyaçlarını karşılama yükümlülüğü yoksul ülkelerin üzerine yerine getirilmesi mümkün olmayan bir yükümlülüğü gerektirdiği, bir hak durumunun hakkın konusu olan şeyin gerçekleştirilebilir olmasını gerektirdiği, yerine getirilmesi mümkün olmayan yükümlülüğün gerçek anlamda bir yükümlülük olamayacağı, dolayısıyla da refah hakkı diye bir hakkın olamayacağı iddiasına gelince. Buraya kadarki tartışmamızda, dünyadaki ekonomik sistemlerin insanların temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek şekilde adil olup olmadığı, dünya kaynaklarının adil bir biçimde paylaşılıp paylaşılmadığı, bazı üretim alanlarının -mesela silah üretiminin- insanların refah düzeyine olan etkisinin ne olduğu, yine refah haklarının belli bir siyasal ve ekonomik sistem içerisinde nasıl yerine getirilebileceği gibi soruları bir tarafa koyup, haklar söylemi içinde kalarak refah hakkının bir hak olduğunu temellendirmeye çalıştık. Bu doğru bir stratejidir, çünkü bir şeyin, bir durumun veya bir özelliğin hak konusu olabilmesi için öncelikle söz konusu olan şey, durum veya özellik ahlaksal bakımdan meşru kılınmalıdır.

Yine, hangi siyasal ve ekonomik sistem veya sistemlerin insanların ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılayabileceği sorusunu tartışmanın bu bildirinin sınırlarını aştığını kabul ederek, refah haklarına karşılık gelen bir yükümlülüğün sadece ilgili toplumların yönetimleriyle sınırlandırılamayacağını, aynı zamanda dünyadaki bütün ülkelerin yönetimleri, global ekonominin işleyişi üzerinde etkin rol oynayan kurum ve kuruluşlar, ve nihayet insanların temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek durumda olan her bir birey için bu yükümlülüğün geçerli olduğunu kabul ettiğimizde, bunun gerçekleştirilebilir bir yükümlülük olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim böylesi bireysel bir yükümlülüğün ahlaksal temellerini, gerek, doğaları gereği rasyonel ve otonom varlıklar olan insanların ancak otonomilerine dayanarak eyleyebildikleri ölçüde ahlaksal varlıklar olduklarını, dolayısıyla otonomileri zarar görmüş veya otonom davranışta bulunamayan insanlara yeniden otonom varlıklar olarak eyleyebilmeleri için yardım edilmesi gerektiğini söyleyen Kantçı etikte; gerekse, eylemlerimizin ahlaksal bakımdan doğruluğunu ve yanlışlığını belirleyen, bu eylemlerin ilgili kimselerin acılarını veya mutsuzluklarını ortadan kaldıran veya azaltan eylemler olduğunu söyleyen faydacı etikte görürüz.[4]

Kuşkusuz refah haklarının karşılanması ilgili bireylerin başta mülkiyet hakkı olmak üzere bazı haklarıyla çatışabilecektir. Fakat bu, bizim Ayn Rand'ın bir hak içinde çatışmayı barındırıyorsa bu bir hak değildir iddiasını kabul etmemizi gerektirmez. Rand'ın bu iddiasına şimdi ele alacağımız kolektif karakterli hakları tartışırken bir yanıt getirmeye çalışacağız.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, refah hakları ve negatif haklar içerikleri ve kullanımları bakımından bireysel haklardır. Bu hakların altında yatan temel ilke bireylerarası eşitliği geliştirmektir. Bireylerin toplumsal ve ekonomik etkinliklerinde fırsat eşitliği, eşit siyasal ve sivil haklar, yasalar önünde bireylere eşit muamele hakkı gibi ilkeler, toplumların kültürel olarak homojen olduğu veya bireylerin kültürel ve dinsel farklılıklarının söz konusu bireysel hak ve özgürlüklerinin sağlanmasında ilgisiz faktörler olduğu anlayışı üzerine kurulmuştur. Bu anlayış geçen yüzyılın özellikle son çeyreğinden itibaren yoğun bir biçimde gerçekleşen global düzeydeki göçler, kitle iletişim araçlarındaki ilerlemeler, insan hakları düşüncesinin yaygınlaşıp itibar görmesi ve kolonyalizm sonrası ideolojilerin de etkileriyle etnik, ulusal, dinsel ve dil grupları gibi azınlık gruplarının kamusal alanda kendi farklı kültürel ve dinsel ihtiyaç ve taleplerinin hesaba katılması gerektiği iddialarıyla sarsılmıştır. Bu iddiaların temel itici gücü şudur: bireylere ve onların seçtiği yaşam biçimlerine saygı aynı zamanda onların kolektif kimliklerine de saygıyı gerektirir, çünkü bireylerin içinde bulunduğu kültürel

(4) *Böylesi bir bireysel yükümlülüğü Kantçı etik temelinde meşrulaştıran bir çalışma için bkz. O'nora O'Neill, 'Faces of hunger', W. Aiken & H. LaFolette (eds.), World Hunger and Morality, Prentice-Hall, 1996; Faydacı etik temelinde bir meşrulaştırma için ise bkz. Peter Singer, Practical Ethics, Cambridge University Press, 1995.*

ve dinsel dünyaları onlara belli bir aidiyet duygusu verir; belli bir anlam ve kimlik bağlamı oluşturur ve iyi yaşama ilişkin farklı derecelerden seçim bağlamı sağlar. Dolayısıyla bireyler için seçim, anlam ve kimlik bağlamı oluşturması bakımından güvenli kılınmış kültürel ve dinsel aidiyet bireysel esenliğin önemli koşullarındandır. Bu da kültürel ve dinsel grupların değer ve pratiklerini koruyup sürdürebilme taleplerine duyarlı olmayı gerektirir. Böylesi bir duyarlılığın da söz konusu gruplara taleplerinin niteliğine ve derecesine göre farklı form ve derecelerden kolektif hakların verilmesini gerektirir. Bu hakların arasında yerel siyasi otonomiden birtakım federal düzenlemelere kadar uzayan kendi kendini yönetme hakkı; parlamentoda temsil edilme hakkı; çoğunluk sağladıkları yerlerde azınlık gruplarının kendi dillerinin okullarda eğitim dili olarak ve kamu yönetiminde iletişim dili olarak kabulü hakkı; yerli halklar sözkonusu olduğunda topluluk üyesi olmayan kimselerin toprak edinmesini önleme hakkı; Müslümanlar sözkonusu olduğunda okullarda ve kamu kuruluşlarında kılık-kıyafet kurallarından muaf olma hakkı; Sihler'in, başlık takmanın zorunlu olduğu motosiklet kullanma durumunda veya fabrika gibi işyerlerinde, başlık takma yerine, kendileri için dinsel bir gereklilik olan baş sargılarını takma hakkı; Müslüman ve ortodoks Yahudiler'in dinsel ibadetlerini gerçekleştirebilmeleri için bazı çalışma günü ve saatlerinden muaf olma hakkı gibi çok çeşitli ve birbirinden oldukça farklı haklar bulunmaktadır[5].

Grup haklarına yönelik temel itirazlardan biri bu haklardan bazılarının bireysel hak ve özgürlükleri sınırlayacağı ve bazı ekstrem durumlarda bu hakları ihlal edeceği yönündedir. Gerçekten de, bazı kültürel ve dinsel grupların bazı değer ve pratiklerinin bireysel hak ve özgürlükleri sınırlandırdığı, bazı ekstrem durumlarda bu haklarla çatıştığı ve onları ihlal ettiği bir vakadır. Örneğin genç kızların sünnet edilmesi, zoraki evlilikler, çokeşlilik, kadınları eğitim, seçme ve çalışma haklarından mahrum bırakma ve kadınlara kötü davranırken geleneği referans olarak gösterme gibi kültürel veya dinsel kaynaklı bu tür pratikler, ilgili gruplarca dinin, kültürün veya grup dayanışmasının bir gereği olarak görülmektedir. Bu gibi durumlarda ilgili grubun değer ve pratiklerini bir bütün olarak reddetmek yerine, bireylerin temel hak ve özgürlükleriyle çatışan grup pratiklerinin sınırlandırılması gerekir. Böylesi bir sınırlandırmanın altında yatan temel ilke başka bir kültürel değer veya pratikten çıkarsanamaz. Böylesi bir sınırlamanın kaynağı, belli bir kültürün değerleri değil, insanın temel çıkarlarıdır. Bu çıkarlar, kültürel olarak nötr olduğundan ve bireysel gelişme için zorunlu koşullar olduğundan, onlar herhangi bir kültür ya da din adına ihlal edilemezler.

(5) *Bu hakların ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Jacob T. Levy, 'Classifying cultural rights', Will Kymlicka ve Ian Shapiro (ed.), Ethnicity and Group Rights, Nomos 39, London: New York University Press, 1997; Levy'nin aynı makalesi için bkz. Jacob T. Levy, The Multiculturalism of Fear, Oxford: Oxford University Press, 2000; Kymlicka, Multicultural Citizenship, s. 45-47, Bu kitabın Türkçe çevirisi için bkz. Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, 1998); ve 'Individual and community rights', Judith Baker (ed.), Group Rights, Toronto: University of Toronto Press, 1994, s. 18-23; Bhikhu Parekh, Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory, Basingstoke: Macmillan, 2000, s. 213-219, Bu kitabın Türkçe çevirisi için bkz. Bhikhu Parekh, Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori, Bilge Tanrıseven (çev.), Phoenix, 2002; Allen Buchanan, 'Liberalism and group rights', Jules L. Coleman ve Allen Buchanan (ed.), In Harm's Way: Essays in Honour of Joel Feinberg, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 2-7.*

Bunu kabul etmek aynı zamanda şu kabulü de içerir. Hakların birbirleriyle çatışması durumunda, yani refah haklarının negatif haklarla, bazı grup haklarının bireysel haklarla çatışmaları durumunda, bir hak türünü diğerine tercih edip onu haklar söyleminin dışına atmamızı gerektirmez. Tersine, haklar söz konusu olduğunda hak sahibi ile ilgili ikinci ve üçüncü taraflar arasında bir çatışma kaçınılmazdır. Zira tarafların çıkarlarının veya pozisyonlarının çatışması hak kavramının kendisinde içkin olarak vardır. Daha açık bir ifadeyle, hak söyleminin olduğu her durumda taraflar arasında bir çatışma var demektir. Örneğin kürtaj meselesini ele aldığımızda iki tarafın çatışan çıkarlarından söz ederiz: yaşama hakkı ve kadının bedeni üzerinde kontrol hakkı; çevreyle ilgili kaygılar, onu tahrip etmekten yarar sağlayan kimselerin çıkarlarıyla çatışacaktır; gelecek kuşakların çıkarları bugünkü kuşakların çıkarlarıyla; zenginlerin çıkarları yoksullarınkiyle; çocuklara liberal demokratik bir eğitimi öngören bir anlayışın beklentisi, çocuklarını farklı bir anlayışla yetiştirmek isteyen ailelerin kendi çocuklarının gelişimi üzerinde tasarrufta bulunma hakkıyla çatışacaktır. O halde haklar söyleminde çatışma kaçınılmazdır. Herhangi bir hakkın bir şeye ve bir kimseye karşı kullanıldığını kabul ettiğimizde[6], hiçbir hak teorisinin veya söyleminin ilgili tarafların çatışan çıkarlarını, ihtiyaçlarını ve taleplerini tam ve eşit olarak karşılamasına imkan yoktur. İlgili tarafların çıkarlarının, ihtiyaçlarının ve taleplerinin tam ve eşit olarak karşılanmaması demek, taraflardan birinin çatışan çıkarını ihtiyacını veya talebini bir tarafa bırakmayı gerektirmez. Tam tersine adil bir durum, söz konusu çatışmaları eşit bir biçimde hesaba katmayı gerektirir. İşte tam da hakların işlevi burada yatmaktadır: Çatışan çıkarlar, ihtiyaçlar ve talepler arasında adil bir denge kurmak. Bunu kabul ettiğimizde mesele bir hakkın bir başka hakla çatışmasından ziyade, daha önemli olarak, herhangi bir hakkı diğer haklara karşı nasıl meşru kılabileceğimizdir. Bu da hakları siyasal ve özellikle de ahlaksal teorilerden bağımsız olarak ele alamayacağımız anlamına gelir.

(6) *Mesela Joel Feinberg'a gore, bir hak durumu "talep" olarak ortaya çıkar ve bu talep zorunlu olarak iki öğeden oluşur: bir şeye talep ve bir kimseye karşı talep. Joel Feinberg, Social Philosophy, Prentice-Hall, 1973, ss. 58-59.; ve Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy, Princeton University Press, 1980, s. 154.*

Dış Dünya-Düşünme-Dil İlişkisinde Adalet

Betül Çotuksöken(*)

"Siyasal işlev gören bir kamu sadece hukuk devleti güvencelerine değil, kültürel geleneklerin ve toplumsallaşma kalıplarının müsait olmasına ve özgürlüğe alışık bir halkın siyasal kültürüne de muhtaçtır."(1)

Sokrates'in Savunması'nda Sokrates, özel yaşam kamusal yaşam farklılaşmasını, bir bakıma da karşıtlaşmasını "adalet" bağlamında ele alır ve şöyle der: "İnsan adalet için gerçekten savaşmak ve birazcık yaşamak istiyorsa, bunun tek yolu özel yaşama çekilmek ve kamu yaşamından uzak durmaktır. Bunun güçlü kanıtlarını vereceğim size; sözlerle değil, sizin için daha da inandırıcı olacağını sandığım olaylarla. (...) yönetim işlerine karışsaydım ve bu işleri dürüst bir insan gibi ele alıp, adaletin savunucusu kesilseydim, adaleti — gerektiği gibi— her şeyin üstünde tutsaydım? Olacak şey değildi, Atinalılar, ve yalnızca ben değil, başka hiç kimse başaramazdı bunu. Bana gelince, tüm yaşamım boyunca, gerek bulunduğum kamusal görevlerde, gerekse özel yaşamımda hep böyle kaldım: hiçbir zaman hiçkimseye, adalete aykırı bir şey vermedim; bana kara çalanların "çömezlerim" dediği kişilere bile. Aslında hiçkimsenin öğretmeni olmadım. Ama konuşup görevimi yerine getirdiğim sırada biri beni dinlemek isterse, genç ya da yaşlı, hiçbir zaman kimseye engel olmadım. Para için konuşacak, verilmediğinde de susacak biri değilim ben. Zenginlere olduğu kadar yoksullara da sundum hizmetimi, beni sorgulamaları için, ya da sonra da söyleyeceklerimi dinlemeleri için."(2)

Platon'un yazıya dökerek nesneleşmesini sağladığı bu belirlemeler, insanın yaratıp yaşattığı, insan ilişkilerinin, insanın dünyaya dokunmasının var kıldığı dışdünyanın bir özeti gibi görünüyor. Her insan bireyi, görünürde kendisi gibi olanla, türdeşiyle aslında bütünüyle bedene yansıyan dil de içinde olmak üzere, eylem ortamında karşılaşıyor. Eskiçağ söz konusu olduğunda, ilişkiler büyük ölçüde yüz yüze, bire bir ortamlarda gerçekleşiyor; sanal ortam ve içerdiği sorunlar henüz insanlığın çok uzağında; bireyler istendiğinde ulaşılabilir uzaklıkta ya da yakınlıkta. Bu genel belirlemenin ötesinde,

(*) Prof. Dr., Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.

(1) Jürgen Habermas, Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, 3. bs., Çev: Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 51.

(2) Platon, Sokrates'in Savunması, Çev: Samih Rifat, 2. bs., K Kitaplığı, İstanbul, 2002, ss. 43-46.

Sokrates'in ileri sürüşlerine ilkin biraz daha yakından bakalım; ardından da Platon ve Aristoteles'le birlikte adalet-yaşama dünyası ilişkisine, yaşamın ya da insanın dışdünyasının olası katmanları bağlamında yeniden yaklaşalım.

Yukarıdaki metinden de kolayca anlaşıldığı gibi, Sokrates, ilkin özel yaşam-kamusal yaşam ayırımını yapmakla yetiniyor ve böyle bir yetinme, yüzyıllar boyu bir gelenek olarak sürüyor. Bu noktaya yeniden dönmek üzere, Sokrates'in her iki yaşam kesitine nasıl bir adalet kavrayışıyla baktığını, adaletle neleri imlediğini ilkin görmeye çalışalım. Ona göre adalet için savaşmak gerekir; ancak bir yandan adalet için savaşmak, öte yandan yaşamını da sürdürmek, yaşamak pek kolay değildir. Sanki şöyle der Sokrates: insan, adaletin savunucusu olmakla, yaşamak arasında bir tercihle karşı karşıyadır: kişi; ya özel yaşamında yaşayıp gidecektir ya da kamu yaşamında, yönetimde adaletin savunucusu olarak birtakım kamusal işleri, yönetim işlerini –yaşama alanında her türlü tehlikeyi göze alarak_ üstlenecektir. Sokrates nasıl bir yolu yeğlemiştir? Sokrates, başkalarıyla karşılaşma ortamı olarak toplumsal olanı özel yaşamının içine yerleştirmiştir. Oysa bu alan, bugünden geriye baktığımızda, geniş anlamında kamusal alan değil midir? Ancak Platon'un aktardıkları çerçevesinde Sokrates'e göre, özel yaşam-kamusal yaşam karşıtlaşmasında, kamusal alan dar anlamında kamu alanını imlemektedir ve Sokrates'in özellikle adaleti gerçekleştirme bakımından en sorunlu gördüğü alandır burası ve Sokrates de salt bu alanın öznesi olmanın yol açacağı sorunlara değinmektedir.

İnsanın başkalarıyla karşılaştığı yaşama kesitlerinin tümünü iki alana indirgemek, Sokrates örneğinde ve sonrasındaki örneklerde de ağırlıklı olarak özen alan-kamusal alan belirlemeleriyle yetinmek, oldukça sık rastlanan bir saptama biçimidir. Ancak bu ikili ayırımın yeterli olmadığı gerekçeli olarak ortaya konulabilir.(3) Yaşamın ayrıntılandırılması, gereksinimleri karşılamaya yönelik atılımlar, kamusal alan adı

(3) Bu bağlamda; kültürel, tarihsel, toplumsal gelişimin içsel ve/veya dışsal dinamiklere de bağlı olarak çok farklı biçimlerde geliştiği ortamlarda, insan dünyasını özel, toplumsal ve kamusal alan toplamı olarak ayrıştırmak çok daha anlamlı görünmektedir. Varoları nesneleştirirken ya da başka bir deyişle varoluları, üzerinde konuşulabilir bir duruma getirirken tek kişi/özne olarak kalmamak, başkalarıyla elbette tümüyle örtüşmese bile, bir söylem oluşturmak, sözün yaratıcılığı bakımından belirleyicidir. Bu nedenle, insan dünyasını, bilgisel açıdan özel, toplumsal, kamusal diye adlandırılabilecek, iç içe geçen yaşama kesitlerine ya da halkalarına ayırmak ve bu çerçevede bir söylem oluşmasına katkıda bulunmak önemlidir. Son yıllarda Türkiye'de böyle bir durumun var kılındığını ileri sürebiliriz. Bkz. Betül Çotuksöken, "Özel-Toplumsal-Kamusal Alan", HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 7. Kitap, Yay. Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yayını, İstanbul, 2003, ss. 99-106; Hayrettin Ökçesiz, "Hukuk ve Siyaset Geriliminde Hukuk Kültürünün Yapısı Üzerine Yedi Üçüzlü Bir Açıklama Şeması", HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 7. Kitap, Yay. Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yayını, İstanbul, 2003, ss. 107-118; Ali Şafak Balı, "Çok Kültürlülük, Hukuk ve Adalet", HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 8. Kitap, Yay. Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yayını, İstanbul, 2003, ss. 12-57. Son yazının başlığına ilişkin olarak şöyle bir değerlendirme yapabiliriz: "Çok kültürlülük" ile "çokkültürlülük" arasındaki ayrıma dikkat edildiğinde, burada "çokkültürlülük" (multiculturality) biçimindeki yazılışın daha doğru olduğu ileri sürülebilir. Nitekim yazar, metnin içinde doğru olan yazma biçimini kullanıyor.

altında bir alanın oluşmasına neden olur. O halde, "kamusal alan hangi ögelerden oluşur?" sorusunu sorabiliriz. Bu alanı aynı zamanda bireyler, kişiler, yurttaşlar[4] olarak nitelenen insanlar arasında sürekli olarak çeşitlenen ve artan ilişkilerin sürdürülmesinde işlevsel olan kurumlar, kuruluşlar oluşturur; söz konusu yapılar, aracı ortamlar olarak varolurlar. Toplumsal alan, nesnelliği sağlayan "yazı" ortamıyla, yasalarla yeniden biçimlenerek, gittikçe darlaşan kamusal alana doğru evrilir. İnsan da içinde olmak üzere bütün varolanlar, tekillik içinde varlığını sürdürürken, yaşarken, eylemde bulunurken, gitgide soyutlaşan kültür dizgeleri çerçevesinde kamusal alan da bir yandan oluşmaya başlar. Bir kez daha kısaca söylemek gerekirse, yaşama alanı; özel, toplumsal, kamusal olarak birbirinden ayrılarak varolur. Ancak bu ayırımın bilgisel boyutta olduğunu anımsatmakta yarar vardır; çünkü varlıksal boyutta alanların tümü insanın dışdünyasını oluşturur; üstelik her bir alan da düşünsel ve dilsel, tarihsel, kültürel olanın belirleyiciliği altındadır.

Somuttan soyuta doğru evrilen düşünsel/kavramsal-dilsel yapı, kültürel oluşumun etkisiyle sürekli olarak farklılaşır. Kendi başına varolmayan; bireylerin, kişilerin eylemliliğiyle varolan değerlere karşılık gelen yaşama kesitlerinin çeşitliliği şaşırtıcıdır, ancak bu çeşitlilik düşünme ve dil boyutunda yalınlaştırılmaktadır. Örneğin; erdemleri düşünelim ya da yine bir erdem türü olarak, insanlar arasındaki düzenin kurulmasında öteden beri en belirleyici konumda olan adaleti düşünelim: adaletin bir erdem, bir değer olarak gerçekleştirilmesinde, varlıksal olarak bireyin, tek kişinin varlığının yetmediğine dikkati çekmek bir zorunluluktur. Birey, değerlerin yaratıcısı ve taşıyıcısı olarak bu bağlamda gereklidir; ancak yetersizdir. Birey, toplumsal ilişkiler ortamında değer yaratıcısı, üreticisi ve taşıyıcısı olduğuna göre, toplumsallığı içinde ancak bu edimleri üstlenebilmektedir. Örneğin; adalet ya da cesaret söz konusu olduğunda, tek insan ne adildir ne de değildir; tek insan ne cesurdur ne de değildir.[5] Tüm insansal değerler, toplumsallık ve kamusallık ortamında gerçekleşir; ilişkisellik içinde somutlaşır. Kişiler ve yurttaşlar arasındaki ilişkilerde ya da yurttaşların kültürel çevrenin bir türü olarak kurumlarla olan ilişkilerinde somutlaşan adalet, bir yandan toplumsal bağlamda etiği görünür kılar; kamusal bağlamda da hukuku görünür kılar. Başka bir deyişle, adalet etik ve hukukun ortak paydasını oluşturur.

"Erdemlerin kamusallığı" Aristoteles'in üzerinde özenle durduğu bir noktadır. Felsefi söylemde Sokrates, Platon ve Aristoteles'ten, Habermas'a kadar toplumsallık, genellikle kamusallık içinde eritilmiş gibi görünmektedir. Oysa insan dünyasına, insanın her bakımdan yeniden konumlandırdığı, biçimlendirdiği bir bakıma kendisinin kıldığı dünyaya özel-toplumsal-kamusal alanın toplamı olarak bakabiliriz. Ancak burada kendini gösteren en büyük sorun; her türlü insan yaratısının, kültürün sürekli olarak yeniden biçimlendirdiği, tüm insan eylemlerinin içinde yer aldığı, bu dünyayı çerçeveleyen kavramların (düşünme dünyası); eylemlerin ardındaki düşünsel temellerin, niyetlerin ya da eylemlerin amaç olarak gerçekleştirmek üzere kendilerine yöneldiği değerlerin dışdünyada somut olarak varolmayışlarıdır. Bu bağlamda, bir eylem olarak ancak gerçekleşen adaletin ardındaki kavramsal boyutun, belirleyici olan niyetin açığa çıkarılması son derece önemli görünmektedir.

İnsan kültürün yaratıcısı ve taşıyıcısı olarak kendisi olmakta, özel-toplumsal-kamusal alanda yaşamakta, adil olmakta ya da olmamakta, ancak belki de yaşamının her aşamasında kendisine uyduğunu, bağlı olduğunu ileri sürdüğü adalet erdemi dışdünyada doğrudan bir başvuru noktası içermediği için, sorunlar üstüste yığılmaktadır. İnsan; kişi (: her türlü değerin ve etik değerlerin öznesi) ve yurttaş (: hukuk normlarının yaratıcısı, taşıyıcısı ve gerçekleştiricisi) olarak içinde bulunduğu kültürün niteliğine bağlı olmak üzere ürettiği, yarattığı "adalet" kavrayışıyla eylemde bulunmaktadır. Yüz yüze ilişkilerde, yerel nitelikli kültürün belirleyiciliği çok daha belirgin bir biçimde önplana çıkmaktadır. Ancak günümüzde bir yandan da, özel-toplumsal-kamusal ilişkilerde yüz yüze oluşun payı gitgide azalmaktadır. Sanal ortam, etkileme gücüyle her şeyi yerinden etmekte, sürekli olarak farklı kültürel değerleri içermektedir. Somut-tekil insanın içinde yer aldığı ortamlar, zaman zaman daha da darlaşmakta; örneğin, evrensel değerlerle örülü kamusallık bir yana atılırken, yerellik sanal ortamın da gücüyle, egemenliğini derinleştirmektedir. Öyle ki, adalet söz konusu olduğunda, dikey nitelikli ilişkilerle, hiyerarşik düzenleme biçimleriyle, öteden beri yaşananlar ve yaşama kesitini belirleyen "değerler", "erdemler" hep yeniden üretilmekte; başka bir deyişle "adalet" (!) sağlanmaktadır. Böyle bir ortamda aslında, benimsenen ölçütler aynılık içinde yeniden üretilmektedir. Örneğin, mirasını sadece erkek çocuklar arasında paylaştıran bir baba "adil bir baba" olarak görülebilmektedir.[6]

İletişim teknolojisindeki hızlı gelişmenin etkisiyle, günümüzde küçük ölçekli toplumsal ve kamusal alanın da ötesine geçilebilmekte, bu kez, uluslararası kamusal ilişkilerin içinde yer aldığı yeni yaşama alanları oluşmakta, bu alanlar varlıklarını belirgin bir biçimde duyumsatmaktadırlar. Bu yolla aşınan, silikleşen, bulanıklaşan yerellik, yerini hızla başka yerelliklere bı-

(4) "Bireyler", "kişiler" özel ve toplumsal alanın özneleridir; "yurttaşlar" ise kurumsal/kamusal alanın özneleridir.

(5) Ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Çotuksöken, Kavramlara Felsefe ile Bakmak, İnsancıl Yayınları, İstanbul, 1998, s. 144.

(6) Bu türden ilişkiler yine örneğin, televizyon ekranlarından geniş kitlelere aktarılmaktadır. Yerel olanın egemenliğini sanal ortam aracılığıyla derinleştirmesi derken, anlatılmak istenen budur. Ancak aynı sanal ortam, yerellik dokusunun başkalaşmasında da en büyük etkeni oluşturabilmektedir. Bu kez, değerler yerellikten, bölgeselliğe, küreselliğe doğru geçebilmekte; özel, hatta tümüyle toplumsal ve kamusal boyut içe kapanma ile -ya da tam tersine- tümüyle kendisinin dışına çıkma arasında salınan bir dünyanın görünümleri haline gelmektedir.

rakmaktadır. Bu yeni yerelin adı çoğun küreseldir. Hatta öyle ki, küresel olan siyasal olanı da belirlediğinde, etik-hukuk-siyaset üçgeninde (son ikisi kamusal alanı tümüyle belirlemektedir ya da bunlar kamusal alanın öteki adlarıdır) kendine yer bulan adalete ilişkin çözümlemeler iyice zorlaşmaktadır. Toplumsal-kamusal adalet, daha büyük ölçekli olarak "küresel adalet" biçimiyle somutlaşmak istemektedir. İşte tam da bu noktada en büyük sorun, küresel adaletin öznelerinin adalet anlayışlarıdır.[7]

Neden özel-kamusal ayırımı yetmiyor bir de ara alan olarak bir yandan özel alanın, öte yandan da kamusal alanın zemini olan, her ikisinin içinde biçimlendiği toplumsal alan vurgusu gerekiyor? Bu alan zaten var ama, bilgisel boyuta çekilmesi, gerçekten var kılınması bir zorunluluk olarak beliriyor. Nesnel, yazıya dayalı kurumlaşmanın egemen olmadığı ortamlarda toplumsal alanın niteliğinin belirleyici olduğu herkesçe kabul edilir. Gerçekten de toplumsal alanda kişiler de kurumlar da toplumun bir bakıma köklü belirleyiciliği içindedir; ilkin özel alan, sonra da kamusal alan, toplumsal alandan gücünü almaktadır ve bu alan da her türlü etkiye açıktır. Eğer bir toplumsal ortamda bireyler arasındaki ilişkiler, özellikle bireyler arasındaki gerilimli durumları gidermeye yönelik çabalar, örneğin tek bir gücün, tek bir kişinin belirleyiciliğine bırakılıyorsa, böyle bir ortamda varolduğu düşünülen o tek gücün ya da tek kişinin adalet anlayışının niteliğinin ne olduğu son derece önemli olacaktır. Tek kişinin yetkili kılınması, sadece "tek olan"ın özne/edimci olarak algılanması, yüzyıllar boyu yaşanan bir durum olmuştur. İlişkilerin dikey biçimde gerçekleştiği, itaatin esas alındığı böyle bir kurumsal (: hukuksal, siyasal) yapılanmada herkes durumundan memnun da olabilir. Sorun görme bilincinin olmadığı bir ortamda söz konusu memnuniyet çok uzun zaman da sürebilir. Böyle bir ortamda adaleti, egemenliği tümüyle temsil eden kişi somutlaştırmaktadır. Ancak bir tek kişinin bile adaletin gerçekleşmediğine ilişkin kuşkusu fark edildiğinde, bu anlamda bir gerilim yaşandığında, hiçbir şeyin artık eskisi gibi olmayacağı/olamayacağı açıktır. Toplumsal alandaki değişim bir yandan bireysel/özel alana, bir yandan kurumsal/kamusal alana sıçramış, yansımış demektir.

Bir kişinin değil de daha çok sayıda kişinin adaletin gerçekleşmesine katkıda bulunması durumunda ya da tüm bireylerin bu konuda yeterince bilinçli oldukları durumlarda, varolan gerilimler, zorluklar nesneleşmektedir. Ancak

(7) Aslında bu bağlamda şu sorulara yanıt aranmalıdır:
1- Küresel adalet neyi imlemektedir?
2- Küresel adalet gerçekleşebilir mi?
3- Küresel adalet, evrensel adalet olarak var olabilir mi?
Ancak küresel adalet kavramını daha sonra tartışmak üzere, küreselleşmenin çok hızlı yaşandığı bir dönemde, daha küçük ölçekli olarak toplumsal alan-kamusal alan farklılaşmasının taşıdığı anlama yakından bakmak gerekmektedir.

söz konusu nesneleşme ortamında ilişkilerin karmaşıklaşmasından kaynaklanan zorluklar yaşanmaktadır. En büyük zorluk, niyet-eylem ilişkisinde kendini varetmektedir; kimin hangi hak ve adalet kavrayışına göre davrandığı konusunda açıklığın olmadığı bir ortamda sıkıntıların alabildiğine artacağı açıktır. Özgürlüğün yeterince olmadığı, hak ve adalet kavramları üzerinde yeterince düşünülmediği, olup bitenlerin kendi tekillikleri içinde anlaşılır kılınmadığı ortamlarda durum, daha da zorlaşacaktır. Özellikle de biraz önce sözü edilen küreselleşme ortamında söz konusu sorunlar iyice su yüzüne çıkmaktadır.

Ancak şimdiye değin, adaletin hangi ortamlarda (: özel-toplumsal-kamusal) söz konusu edilebileceği üzerinde durduk; ama, henüz adaletin ne olduğunu hiç ele almadık. Öyleyse "yerel-küresel-evrensel bağlamında, özel-toplumsal-kamusal ilişkiler ortamında adalet nedir?" diye sorabiliriz. Bu ortamların her biri kendi içinde ve karşılıklı ilişkileri içinde belli bir düşünme ve belli bir dil ortamını da yansıtmaktadırlar. Bu nedenle söz konusu soru son derece önemli görünmektedir. Adalet hak edilenin, hak olarak kabul edilenin gerçekleştirilmesine ilişkin olandır/olanlardır denilebilir. Bu bağlamda bireyin kendisini özne olarak kurması, başka bir deyişle kendisini edimci olarak görmesi ve öyle görünmesi konusunda da bilinçli ve istekli olması büyük önem taşımaktadır. Ama böyle bir belirleme daha baştan birçok sorunu içermektedir. Neyin hak edildiğine kim, nasıl, hangi amaçla karar verecektir? Yetkili olan kimdir? Adaleti biri mi dağıtacaktır, kurumlar mı dağıtacaktır; yoksa birileri haklarını arayıp alacaklar mıdır, alabilecekler midir? "Adalet, hak yerini buldu", "İşte bunu hak etmişti", "Her şey adil bir biçimde gerçekleşti", "Her şeyi adalet adına yaptım" vb. derken ölçü olarak alınacak olan nedir? Sorunlar içinde "ölçüt sorunu" en önemlisi gibi görünmektedir. Son zamanlarda adalet kültürel-tarihsel bağlamda ele alınmakta; geleneklerin, kültürel çeşitliliğin kamusal alanın tümüne egemen olması bir çözüm yolu olarak öne çıkarılmaya çalışılmaktadır.[8]

Böyle bir çözümü yakından bakıldığında, insanın değerinin bilgisinin yeterince anlaşılmadığı bir ortamda, farklı temellerden yola çıkan kültürlerin barış içinde birlikte yaşaması olanaksız görünmektedir. Yeterince olgunlaşmamış, evrensel insan hakları bağlamında ölçütler geliştirmemiş bireylerin çoğunlukta olduğu toplumlarda sorunlu durumların alabildiğine artacağına kesin gözüyle bakılabilir. Çözüm, her türlü yaşama tarzını içinde barındıran toplumsal/kamusal yapılanış özlemlerinde aranabilir. Ancak yaşanan yeni sorunlar karşısında yeniden sormaktan kaçınılamayacak sorularla yüz yüze gelinecektir. En önemli soru da adaleti gerçekleştirmeye çalışırken benimsenen ölçüte ilişkin olacaktır. Neyi ölçüt olarak alacağız? Bu soruya ilişkin tek ölçüt

(8) Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Şafak Balı'nın yazısı: , "Çok Kültürlülük, Hukuk ve Adalet", HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 8. Kitap, Yay. Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yayını, İstanbul, 2003, ss. 12-57.

evrensel insan haklarıdır denilebilir.[9] Adalet artık belli bir kişinin ya da belli bir kurumun kısa erimli düzenlemeleri çerçevesinde değil, daha üst düzeyde belirlemeler, daha geniş çerçeveli bakış açılarıyla ve özellikle de insan hakları kavrayışına uygun olarak yerine getirilmek zorundadır. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi aslında adaletin geniş ölçekli olarak gerçekleştirilmesine ilişkin "mümkün" istemlerin en somut belgesini oluşturmaktadır.

Adaletin söz konusu belgedeki "mümkün" istemlerle bağlantılı olarak örtük bir biçimde, daha doğrusu hakların korunmasıyla bağlantılı bir biçimde tanımlandığını ileri sürdükten sonra, bu bağlamda adaletin kurulamayışının, gerçekleştirilemeyişinin nedeni olarak neler görülebilir? Öyleyse bu noktayla bağlantılı olmak üzere, "adaletin gerçekleşmesinin önündeki engeller nelerdir?" sorusu, önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Günümüzde adaletsizlikler hem sayıca artmıştır hem de daha çok fark edilir, bilinir olmuştur. Çünkü günümüzde ilişkiler yukarıda da belirtildiği gibi, sayıca hem çok artmıştır hem de çok çeşitlenmiştir. Bu noktada neler saptanabilir? Düşünmenin ve buna uygun olarak oluşturulan dilin, gerçeklerle bağlantısı içinde yeni bir çerçeve olarak ortaya çıktığını ileri sürebiliriz. Kimilerinin uzgörüsü ve bu uzgörünün dillendirilmesi geleceğe dönük olanda belirleyicidir. Bu, aynı zamanda sorunları görmekle de büyük ölçüde bağlantılıdır. Adaletin büyük ölçekli olarak yaşama alanına geçirilmesindeki en büyük engel, ayırımcılıklardan kaynaklanan keyfi yaklaşımlardır. Bilindiği gibi keyfiliğin anlamlarından biri de adaletsizliktir.[10] İnsan haklarına dayalı bir biçimde gerekçelendirilemeyen davranışların keyfiliğe yol açacağı açıktır. Bu noktada insan dünyasında yaygın bir biçimde varolan ayırımcılıkların taşıyıcı tabanı üzerinde durulabilir. "Ayırımcılığı taşıyan temel nedir?" sorusu özellikle filozofların yanıtlaması gereken bir sorudur. Sorunun; antropolojik, ontolojik ve epistemolojik boyutu üzerinde durulmalıdır. Daha önceki çalışmalarda da üzerinde durulduğu gibi, belli bir öz kavrayışına eklemlenen değerler, somut olarak karşılığı olmayan, bulunmayan değerler, kişiyi sonunda değer biçmelerle[11] karşı karşıya bırakmaktadır. Kişi bir değer olarak alınmamakta,

(9) "Kültür yalnızca bağlanmayı değil, aşmayı da çağrıştırır. Yozlaşma göstergeleri hiçbir kültür betimlemesinde kurucu öğeler olarak açıklanamazlar. İnsanlık kılıcın tehdidini ve tecavüzünü adaletin temeli olarak alamaz. Çünkü, Adalet her şeyden önce bir erdemdir. Düzenin "adalet"inin simgeleri, araç ve gereçleri bir kültür olarak hukukun ve bir erdem olarak adaletin geniş ufkunu kapsamaya yeterli değildir. Kabagücün haklı ve haksız olduğu yerin bilinmesi ancak şiddetten arınmış bir diskur ortamında mümkündür. Hukuk bu ortamın kurucusu ve koruyucusu olmalıdır. (...) Hukukun haklar olduğunu yeniden anımsamalıyız. Kendi haklarımız değil, başkalarının hakları olduğunu bilmeliyiz." (Hayrettin Ökçesiz, "Hukuk ve Siyaset Gerilimde Hukuk Kültürünün Yapısı Üzerine Yedi Üçüzlü Bir Açıklama Şeması", HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 7. Kitap, Yay. Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yayını, İstanbul, 2003, s. 118.)

(10) Ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Çotuksöken, "Felsefe Açısından Özel-Toplumsal-Kamusal Alan ve Hukuk Devleti", Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Sayı: 2003/2, İstanbul, 2003, ss. 65-72.

(11) Ayrıntılı bilgi için bakınız, Ioanna Kuçuradi, İnsan ve Değerleri, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.

özellikle hakları konusunda bilinçli olunmadığı için, haksızlıklar peşpeşe gelmektedir. Toplumda insanlara ilişkin olarak yaygın bir biçimde varolan kanılar, ayırımcılıkları beslemektedir. Böyle bir ortamda adaletin gerçekleşmesinden, hakların korunmasından söz edilebilir mi?

Özel, toplumsal, kamusal yaşamı içeren dışdünya, insanın dünyası, yine insan dünyasının özcü tasarımlarıyla kuşatıldığında, artık buna uygun olarak türetilen bir dil anlayışı içersinde başka bir deyişle "keyfilik" içersinde adaletin gerçekleşmesi söz konusu değildir. Bu noktada, kavramlar ve kavramların dile getirilişleri, dil boyutu, kullanılan dil değişmek zorundadır. Ayırımcılığı taşıyan özcü, hiyerarşik, dikey ilişkileri yansıtan dil ve ardındaki keyfiliğe bağlı olan tasarımlama biçimi değişmedikçe adaletin gerçekleşmesinin ne denli büyük güçlükler içereceğini kestirmek pek de zor değildir. Çok sık sözü edilen "sosyal adalet", kamusal adaletle korunmadıkça, söz konusu güçlükler aşılamayacaktır. Ancak kamusal adaletin sağlanmasında da dayanak noktası durumunda olan, toplumsal adalettir. Çünkü kamuyu taşıyan, toplumdur; toplumu oluşturan bireylerdir, kişilerdir, kamunun taşıyıcısı yurttaşlardır. Tek tek kişiler ve onların oluşturduğu soyut yapılı toplum, adaleti gerçekleştirme konusunda istekli olmadığı takdirde, kamusal adaletin gerçekleşmesi olanaksızdır. İşte bu noktada Habermas'ın sözünü ettiği "hukuk devletinin güvencelerinin yetmezliği" açık seçik bir biçimde kendini göstermektedir. Bilindiği gibi etik olan, hukuksal olanı taşıyan bir temeldir; aynı şekilde, kamusal olanı da toplumsal olan uyumlu bir biçimde taşımalıdır. Bu uyumun olmadığı topluluklarda gerilimler, çözülemez hale gelecek ve süreklilik kazanacaklardır. En zor ve yıkıcı olan; üstelik adaletin gerçekleştirilmesini en çok engelleyen de böyle bir durumdur.

Adalet ve İyi Üzerine: Adalet İyiden Bağımsız Olabilir mi?

Hatice Nur Erkızan(*)

Adalet düşüncesi politika ve ahlak felsefesinin temelinde yer alan en önemli kavramlardan biri olarak karşımıza çıkar. Adalet bir erdem olarak bireyin diğerleri ile ilişkisinde sômutlaşırken, toplumsal kurumların sahip olması gereken en temel erdem olarak da gerekliliğini gösterir. Nasıl dürüstlük, yardımseverlik ve bağlılık erdemleri bizzat insanın kendisini gerçekleştirme sürecinde varlık kazanırlarsa; bir toplumun sahip olduğu erdemler de o toplumun sanatsal, toplumsal ve ekonomik bakımdan gelişmişlik boyutunda kendini gösterir. Adalet Latince ifadede de son derece açıkça dile getirildiği gibi suum cuique tribuere olarak, yani (to allocate to each his own) 'herkese hak ettiğini verme' ilkesi bağlamında hemen her zaman eşitlik (equality) ve liyakat (merit, desert) ile çok yakından bağıntılı olarak düşünülmüştür.Buna göre, ödüllendirme ve cezalandırma; eğer haklı bir biçimde ilgili eylemde bulunanlara yöneltilmişse bu hiç kuşkusuz adaletin gerçekleştirildiğini gösterir.

Son derece spesifik bölümlemelere ve tanımlamalara karşın adalet, genel olarak, düzeltici ve dağıtıcı adalet olmak üzere iki ayrı başlık altında ele alınabilir. Düzeltici adalet kişinin cezalandırılması ile ilgi olmasına karşın dağıtıcı adalet zenginliklerin paylaşımına ilişkindir. Düzeltici adalet ile ilgili olarak en önemli tartışma konusu cezalandırmanın hangi temelde ve nasıl doğrulanabileceğidir. Aynı sorun dağıtıcı adalet için de söz konusudur; çünkü toplumsal zenginliğin hangi adalet ilkesine/ilkelerine göre yapılması gerektiği konusunda birbirinden farklı birçok düşünce ve görüş bulunmaktadır. Örneğin, uzlaşımcılara (conventionalist) göre herkesin neye hak kazandığı, neyi hak ettiği kanunlar ve gelenekler tarafından belirlenir. Teleolojistlere göre ise, adaletin amacı insan için iyi olanın toplumsal olarak gerçekleştirilmesidir. Bu nedenledir ki, insan için iyi olanın ne olduğu belirlenmeden adaletin ilkeleri, daha spesifik olarak, düzeltici adaletin ilkelerini konuşmanın bir anlamı ve değeri yoktur. Adaletin, çıkarların karşılıklı korunması olarak görülmesi ise, bireysel ve toplumsal iyinin adalet kavramından sökülüp atılması anlamına gelir. Çünkü, karşılıklı ilgi ve çıkarların adalet olarak tanımlanması, adaleti bireysel ilgi ve çıkarların korunmasına indirger ki; bu anlamda adalet, çıkarları koruma savaşına, çıkar savaşlarını belirleyen basit hukuk kurallarının toplamına dönüşür. Adaletin hakkaniyet olarak tanımlanması ise iyinin adalet kavramından ayrı olarak ele alınmasının yanı sıra adalet kavramının tarafsız ve her türlü değerden arınık olarak ele alınması gerektiği yönündeki anlayışla sonuçlanır. Buna göre, adalet ve iyi arasında her türlü bağ adalet adına koparılmalıdır; çünkü, adalet tarafsız ve bağımsız olmalıdır. İşte bu bildiride özellikle adaleti hakkaniyet olarak tanımlayan anlayışın en önde gelen temsilcilerinden Rawls'un düşünceleri bağlamında, iyi kavramından bağımsız bir adalet anlayışının olanaklı olup olamayacağı tartışılmaya çalışılacaktır[1].

İlginçtir ki, Rawl's un Bir Adalet Kuramı adlı çalışmasının yayınlanmasını izleyen süreçten bu yana birçok liberal kuramcı politik kuramların insan için iyi olanın ne olduğu konusunda tarafsız olması gerektiğini ısrarla savunmaktalar. Öyle ki; tarafsız olma neredeyse liberalizmin tanımlayıcı özelliği olarak kabul edilmektedir. Çünkü Rawls, adalet ve iyinin birbiri ile bağıntılanmasını son derece problematik ve tartışmalı bulur. Bu nedenle o, geliştirmiş olduğu adalet kuramında, adalet ve iyiyi birbirinden ayırarak sorunun üstesinden gelmeye çalışır. Rawls'un amacı her türlü iyiden bağımsız ve tarafsız bir adalet kuramı geliştirmektir. Fakat burada önce, iyi kuramına/kavramına başvurmadan, genel olarak, adalet kavramının içi boş bir kavram olmaktan öteye gidemeyeceği ve özel olarak da dağıtıcı adaletin özünün ancak ve ancak iyi kavramına dayanılarak oluşturulabileceği gösterilmeye çalışılacaktır. İkinci olarak; her türlü değerden bağımsız bir adalet kuramının imkansız olduğunu ve Rawls'un da gerçekte kendi adalet kuramına gizlice ve el altından iyi kavramını nasıl yerleştirdiği gösterilmeye çalışılacaktır.[2]

Aristoteles Politika adlı çalışmasında şöyle der: "Adalet, politikon olandır"; yani o politik bir oluşumdur; çünkü, adalet toplumun politik yapılanımına uygunluk içinde düzenlenir. Çünkü Aristoteles bir toplumun yapılanımının bizzat politik bir nitelikte olduğunu ve dolayısıyla bir toplumun adalet anlayışı ile politik yapılanımı arasında doğrudan bir bağ olduğunu belirtir. Yani adalet politik olandır ki, o çeşitli politik yapılanımlara bağlı olarak değişiklik gösterir. Demokraside özgürlük, oligarşide zenginlik ve aristokraside erdem dağıtılacak değerler olarak öne çıkarlar.[3]

İçinde bulunduğumuz yüzyılın büyük bir bölümünde dağıtıcı adalet Anglo-Amerikan felsefede kendine pek yer

(*) Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

(1) Rawls'u bu konuda eleştirenlerin başında A.J.Walsh gelir. Onun Yeni-Aristotelesçi sosyal adalet kuramı bağlamında Rawls'a yönelttiği eleştirilere büyük ölçüde katılmakla birlikte bizzat A.Jwalsh da aynı Rawls gibi insan için iyi olanın ne olduğu tartışmasında daha çok Kant'tan hareket eder görünür. A.J.Walsh., A Neo-Aristotelian Theory of Social Justice, Ashgate Publishing, England-U.S.A, 1977. Liberalizmi ve neo-liberalizmi ağır bir biçimde eleştirenlerin başında gelen bir diğer önemli filozof ise Doğan Özlem'dir. Onun, özellikle adalet bağlamında liberalizme ve neo-liberalizme yönelttiği eleştiriler için "Adalet ve Görelilik" adlı çalışmasına bakılabilir. Söz konusu çalışma 9-12 Ekim, 2003 tarihleri arasında Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü tarafından gerçekleştirilen Adalet Sempozyumu'na bildiri olarak sunulmuştur.

(2) A.g.y. s.3.

(3) Aristoteles., Politics; 1253a 37; 1253a 14-18.

bulamamıştır. Büyük ölçüde Rawls'ın Bir Adalet Kuramı ve R.Nozick'in Anarşi, Devlet ve Ütopya adlı çalışmaları iledir ki, dağıtıcı adalet İngilizce konuşan filozofların ilgi alanına girebilmiştir. Rawls, adaleti sosyal kurumların en başta gelen birincil erdemi olarak tanımlar. Oysa adaletin sosyal kurumların ve oluşumların sahip olduğu erdemlerden biri değil de, birincil erdemi olarak görülmesini doğrulayacak hiçbir neden yoktur. Rawls'un bu yaklaşımının temelinde ise onun rasyonalist bilgi anlayışı yatar; çünkü Rawls'a göre nasıl ki doğruluk düşünmenin birincil erdemi ise adalet de sosyal kurumların birincil erdemidir. Galston'a göre, adaletin diğer bütün erdemler ve değerler üzerinde mutlak bir önceliğini kabul etmek için ne formel ve ne de sezgisel bir neden yoktur. Ancak belirtilmesi gereken bir nokta var ki, o da bizzat Rawls'un adaleti birincil erdem ve diğer erdemler arasında bir erdem olarak tanımlama konusunda gidip gelmesi, başka bir ifadeyle kararsız kalmasıdır. Bir Adalet Kuramı'nda adaleti birincil erdem olarak tanımlama ve temellendirme çabasında bile Rawls bu anlayışın yarattığı sorunların farkında görünür. Örneğin, o, yaşamsal öneme sahip ihtiyaçların kıtlığında ekonomik açıdan daha faydalı olana öncelik verilmesi düşüncesini benimser. Bu da gösterir ki, Rawls her ne kadar adaleti birincil sosyal ideal olarak görmeye çalışırsa çalışsın, açık olan onun tek başına tüm erdemlerin içinde birincil erdem olarak tanımlanmasının pek de gerçeğe, insan gerçeğine uygun düşmediğidir.[4]

Rawls'un adaleti birincil erdem olarak tanımlamasının neden olduğu sorunların kökeninde ise esas olarak onun internalist yaklaşımı, internalist adalet kuramını bütünüyle göz ardı etmesi yatar.Ancak, internalist adalet kuramından, yaklaşımından ve internalist adalet kuramında insan için iyi olanın yerinin ne olduğundan söz etmeden önce, daha fazla ilerlemeden, internalist ve eksternalist kavramlarının tanımlanması, açık kılınması gerekmektedir. Eksternalist anlayış kavramsal olarak, insan için iyi olan ile sosyal adaleti birbirinden ayırır. Buna göre, adaletin ilkeleri iyiden türetilemez. Daha önce de değinildiği gibi, eksternalist yaklaşım, iyi ile adalet arasında herhangi bir bağıntının kurulmasını red eder. Adalet ve iyi birbirinden bağımsız olarak temellendirilmelidir. Çağımızın en önde gelen eksternalist adalet kuramcısı ise hiç kuşkusuz Rawls'dur. Adaleti hakkaniyet olarak tanımlayan Rawls'a göre adalet ilkelerinin insan için iyi olana göre belirlenmesi veye ondan türetilmesi son derece gereksizdir; çünkü hakkaniyet olarak adalet iyiyi önceler. Adalet ilkeleri rasyonel öznelerin kararlarından elde edilebilir. Yani adalet ilkelerinin kaynağı epistemik anlamda rasyonel öznelerdir. Eksternalist yaklaşımın bir diğer önemli temsilcisi de Robert Nozick'tir. Ancak Nozick, Rawls'dan farklı olarak, adalet ilkelerinin haklardan türetilmesi gerektiğini belirtir. Fakat eksternalist anlayışın ortak temel ilkesi iyi ve adalet kavramla-

(4) Rawls,J.R., A Theory of Justice, Oxford University Press, Oxford, 1972.

rını birbirinden bütünüyle ayrı tutmasıdır. Eksternalistler aynı zamanda insan için iyi olanın ne olduğuna ilişkin soruyu da adaletle ilgili tartışmanın dışında tutarlar. A.J. Walsh bu yaklaşımı değersel tarafsızlık (axiolgical neutrality) olarak tanımlar. Çünkü eksternalistler yalnızca belli bir yöntemi kabul etmekle kalmayıp, onu doğrulamaya da yönelirler. Örneğin Rawls, hem eksternalist anlayışı savunur ve hem de bu anlayışını değersel tarafsızlığa dayanarak doğrulamaya yönelir. İnternalizm ise,esasında yönteme ilişkin bir anlayış olarak, dağıtıcı adalet anlayışının iyi kavramından bağımsız olarak ele alınmasının olanaksızlığını savunur. Buna göre, dağıtıcı adalet ilkeleri ancak ve ancak iyi kavramının ışığı altında görülebilir. İnternalist yaklaşım, iyi ve adaletli olan arasında asimetrik bir bağıntının varlığını savunur. Çünkü, adaletli olan iyi olandan türetilmekle birlikte iyi olan adaletli olandan türetilemez. İnternalist yaklaşım insan ile, başka bir ifadeyle,insan için iyi olan ile adaletli olan veya adalet arasında içsel ve koparılmaz bir bağıntının varlığından hareketle iyiden bağımsız bir adalet kavramını/kuramını kuşkuyla karşılar. Çünkü adalet insan ile ilgilidir ve adalet insan için iyi olanın gerçekleştirilmesinin bir aracıdır.[5] Buna karşın, iyiden ve insan için iyi olandan bağımsız bir adalet kuramı mantıksal olarak olanaklı görünmekle birlikte pratik açıdan gerçekleştirilmesi olanaksız bir proje olarak karşımıza çıkar. Özellikle dağıtıcı adalet açısından düşünüldüğünde eksternalist anlayışın ne kadar problematik olabileceği kendini çok daha açık olarak gösterir. Galston'un da söylediği gibi, adalet kuramının vazgeçilmez önemi onun insan için iyi olanın gerçekleştirilmesinde sahip olduğu işlev ile ilgilidir.Bu açıdan adalet bir amaç değil , tam tersine, insan için iyi olanın gerçekleştirilmesinde bir araç, ama önemli bir araçtır. Çünkü insan için neyin yararlı/iyi veya zararlı/kötü olduğu bilinmeden veya belirlenmeden, insanın kendini gerçekleştirmesi için gerekli olan koşulların neler olduğu tanımlanmadan, adalet ilkelerinden söz etmek anlamsızdır.[6] Bu, olsa olsa, bir terzinin müşterisini görmeden ona çok güzel bir elbise dikeceğine söz vermesine benzer.Terzi çok iyi bir terzi olabilir, diktiği elbisede çok güzel olabilir ama dikilen elbisenin söz konusu müşteriye yakışıp yakışmayacağı, uygun gelip gelmeyeceği önceden belli olamaz,belirlenemez. Belirtilmesi gereken bir diğer nokta daha var ki, o da Rawls'un internalist anlayışın karşısında yer almasının yalnızca Rawls'a özgü bir tutum olmadığıdır. Onun bu yaklaşımı liberalizm ile son derece yakından bağıntılıdır. Çünkü iyi ve adalet kavramının tarafsız bir biçimde ele alınabileceği birçok liberal tarafından bir erdem olarak tanımlanmakla kalmayıp bizzat liberalizmin temelinde yatan en önemli ilke olarak değerlendirilmektedir. Klasik liberaller, örneğin J.S.Mill, liberal düşünceyi özünde özgürlük ile bağıntılarken birçok modern liberal düşünür ve yazar iyi olana ilişkin tarafsızlığı liberalizmin tanımlayıcı özelliği olarak ele almaktalar. Onlara göre dev-

(5) A.J.Walsh'ın internalist ve eksternalist yaklaşımı son derece başarılı bir biçimde analizi için : supra not. 1.
(6) Galston,W., Justice and the Human Good, Chicago University Press, Chicago, 1980.

let farklı iyi anlayışlara karşı tarafsız olmalıdır. Başka bir ifadeyle, modern liberaller devletin tarafsız olması gerektiği görüşünü savunmaktalar.Ve onlar bu anlayış ile uygunluk içinde olarak adalet ilkelerinin iyi kavramından bağımsız olarak türetilmesini savunmaktadırlar; sanki tarihsellikten ve toplumsallıktan bağımsız bir adalet kavramından ve adalet ilkelerinden söz etmek olanaklıymış gibi.

Eksternalist yaklaşımın temsilcisi liberalizme karşı yöneltilebilecek eleştirilerin başında devletin herhangi bir iyi kavramından bağımsız olarak varlığını ve işlevini sürdürmesinin olanaksızlığı gelir. Ayrıca ve buna ek olarak bir diğer önemli eleştiri de; adalet ilkeleri ve özellikle de dağıtıcı adalet ilke/ilkelerinin nasıl olup da insan için iyi olanın ne olduğuna ilişkin tartışmadan ayrı ve bağımsız olarak türetilebileceğine ilişkindir. Sonra, neden adalet ilkelerinin elde edilmesinde iyi kavramına başvurmak çağdaş liberallerin korktukları kadar korkunç olsun? Neden iyi/iyiler anlayışı savunulamaz olsun? İnsan için iyi olan nedir? sorusundan neden bu kadar kaçınılsın? M.C.Nussbaum'un belirttiği gibi, her ne olursa olsun, insan için iyi olan nedir? sorusuna verilecek kalın hatlarla belirtilmiş bir iyi kavramına başvurmak kaçınılmaz bir gerekliliktir. Çünkü aslında, iyi kavramı, insan için iyi olandan, insan için iyi olan da iyi yaşamdan bağımsız değildir.[7]

Hiç kuşkusuz, modern liberalizmin insan için iyi olana ilişkin tarafsızlığı oldukça tartışma götürür. Ancak bir yanlış anlamayı önlemek için şunun belirtilmesi gerekmekte: burada esas amaç liberalizme saldırmak değil; çünkü kimileri liberalizmi özgürlük ile bağıntılarken kimileri de onu hoşgörü ile ilişkilendirmeye yönelmekte. Ve burada esas olarak amaçlanan liberalizmin tanımlayıcı özelliklerini ele almak da değildir. Asıl eleştirinin yöneldiği nokta, eksternalist yöntemi ve anlayışı benimseyen liberal kuramcıların öne sürdüğü değersel tarafsızlıktır. Dolayısıyla, liberalizme yöneltilen eleştiri ve saldırılar liberalizmin değersel tarafsızlık ile bağıntılandığı, hatta özdeş kılınmaya çalışıldığı noktadadır.

Şimdiye kadar eksxternalist yöntemi ve anlayışı benimseyen adalet kuramına yöneltilen eleştirilerin temelinde söz konusu kuramın insan için iyi olan ile adalet arasındaki bağıntıyı yoksaması bulunmaktadır. Ancak insan için iyi olan nedir?İnsan için iyi olan adalet kuramı bağlamında neyi ifade etmektedir? Sonra bilindiği gibi, insan için iyi şeyin ne olduğuna ilişkin yanıtlar birbirinden farklı olan çeşitli dinsel, ideolojik ve felsefi yaklaşımlara göre değişebilir ve düşünce tarihinin bize gösterdiği gibi, onlar birbirlerinden son derece farklı hatta birbirlerine karşıt olabilirler: Fakat burada benim taraftarı olduğum iyi anlayışı, insan için iyi olan yaşama gönderimde bulunmaktadır. O nedenle, insan için iyi olan nedir? sorusu insan için iyi yaşam nedir? sorusu ile bağıntılı olarak düşünülmek durumundadır.

İnsan çeşitli ilgilere ve yeteneklere sahiptir. İşte insanın sahip olduğu bu ilgi ve yeteneklerin gerçekleştirilmesi insanın kendi varlığını potansiyel olandan etkin olana geçişte kurması anlamına gelir. Belirtmekte yarar var ki, burada, insanın salt bir akıl varlığı olarak kavranışı ve insanın yetkinliğini de onun salt bu yanı ile sınırlama girişimi hiçbir biçimde söz konusu değildir. O nedenle, potansiyel olarak insanın birçok farklı anlamda ve düzlemde iyi yaşamları gerçekleştirme gücüne sahip olduğu söylenebilir: En güzel çiçek nedir? sorusu nasıl anlamsız ve doğaya aykırı ise,en yetkin yaşam nedir? sorusu da bir o kadar anlamsızdır ve doğaya,insan doğasına aykırıdır.Sorun, gördüğümüz her yerde en sevilen çiçeklerin var olması ya da olmaması değil, çiçeklerin var olup olmamasıdır. Kant'ın belirttiği gibi, her insan kendinde ve kendisi için bir amaçtır ve o sahip olduğu yetenekleri gerçekleştirmek ile yükümlüdür. Dolayısıyla insan için iyi olan kavramsal bakımdan hoşgörüyü de içerir ve o bu bakımdan doğal ve zorunlu olarak plüralisttir.Çünkü, internalist adalet anlayışının bir gereği olarak, insan için iyi olan ile adalet arasında içsel bir bağıntının varlığı kabul edilse de o, belli bir iyi anlayışının savunulmasını bir zorunluluk olarak gerektirmez.Bu bakımdan, Yeni- Aristotelesçi iyi anlayışını diğer anlayışlara tercih etmemiz hiç kuşkusuz sorgulamaya ve eleştiriye açıktır; ama insan için iyi olanın ne olduğuna ilişkin soruşturmayı bir tarafa bırakmamak koşulu ile.[8]

Son olarak, birinin sahip olduğu yaklaşımı Yeni-Aristotelesçi olarak tanımlamanın ne anlama geldiği ve burada benimsenen Yeni- Aristotelesçi tutumun neyi içerdiği, ifade ettiği üzerinde durulacaktır. Birinci olarak, dağıtıcı adalet ilkeleri,ama genel olarak adalet ilkeleri, insan için iyi olandan bağımsız olarak doğrudan ve soyut bir biçimde salt akıldan türetilemezler.O nedenledir ki, Yeni-Aristotelesçi değer anlayışının temelinde esas olarak insanın kendi varlığını gerçekleştirmesi yer alır; yani insanın kendini gerçekleştirmesi başlı başına bir değerdir. Ve adalet ilkeleri de insanın bir değer varlığı olarak kendini gerçekleştirmesine uygun düştüğü, buna aracılık ettiği ölçüde anlamlıdır.İşte bu bağlamda, insan için iyi olan, insanın doğal olarak sahip olduğu potansiyellerin etkin kılınmasının sağlanmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, değer çeşitli biçimlerde kendini gösterebilir; örneğin sanatsal, düşünsel, toplumsal veya teknolojik bağlamda. Ancak bütün bunların hepsi insanın kendine içkin olan telos'u ile uygunluk içinde olmak durumundadır. Örneğin insan, tanrı olmayı ya da kelebek olmayı kendine bir erek olarak alamaz; çünkü bir doğa varlığı olarak insan kendine özgü bir yapıya sahiptir,en azından fiziksel anlamda. İkinci olarak, Aristoteles politik alana ilişkin sorunların, soruların iyiden bağımsız olarak ele alınamayacağını belirtir. Örneğin; bir yasayı çıkarma eğer herhangi bir alanda

(7) Nussbaum,M.C., 'Aristotelian Social Democracy', (ed. by: Douglas,R.B.,Mara, G.R., and Richardson, H.S.), Liberalism and the Good, Routledge: New York, s. 203-52.

(8) İlginçtir ki; Aristoteles, Nikomakhos'a Ethik'i şu sözlerle tamamlar: "haydi başlayalım" ki bu başlangıç noktası Politika'dır Özellikle son otuz yıldan günümüze kadar Aristoteles'in Nikomakhos'a ve Eudemos'a Ethik adlı yapıtları üzerinde inanılmaz ölçüde yoğun çalışmalar yapılmaktadır ki bunlar Yeni-Aristotelesçilik veya Çağdaş Aristotelesçilik adıyla anılan yeni bir anlayışın/akımın doğmasına yol açmış bulunmaktadır. Bu anlayışın önde gelenlerinden bazıları ise; R. Kraut, M.C.Nussbaum, A.J.Walsh, R.Sorabji, J.Urmson, J.Barnes, J.Annas, C.Freeland, A.Kenny ve T.Nagel'dir.

belli bir iyiyi gerçekleştirmeyi amaçlamıyorsa, o yasayı çıkarmanın hiçbir anlamı yoktur..Bütün bunlara ek olarak, insanın kendinin, kendi ereğini kendi içinde taşıyan bir varlık olarak tanımlanması ve yine insanın özsel varoluşunun ancak aktivite aracılığı ile gerçekleştirilebileceği düşüncesi de Aristoteles'e aittir. Çünkü Aristoteles'e göre insan, anlam ve değerini zorunluluk alanı olan kinetik hareket süreçlerinde değil (kinesis), tam tersine, kendinden başka hiçbir ereği içermeyen aktivite/ etkinlik (energeia/entelecheia) alanında yaratır. Kinetik süreçler değil, ama aktivite iyi bir yaşamın vazgeçilmez kurucu öğesidir. Uyumak, yemek yemek insanın fiziksel varlığının devamını sağlar ama bu gibi kinetik süreçler iyi bir yaşamın kurucu öğelerini oluşturmaz.Dolayısıyla, adalet insanın kendisini gerçekleştirmeye olanak tanıyan hukuksal düzenlemeleri sağlamaya yönelik olma durumundadır.

Genel olarak Aristoteles'in ahlakı ve politikayı birbirinin devamı olarak gördüğü belirtilir. Buna göre, Politika, Nikomakhos'a Ethik'in bir devamıdır, çünkü iyi kavramı geniş anlamda politik olan ile içsel bir bağıntıya sahiptir. Hem ahlak kuramı ve hem de politika kuramı insan için iyi olan ile doğrudan ilgilidir. Etik üzerine soruşturma bireysel düzlemde insan için iyi olan üzerine iken, politika, toplumsal bağlamda insan için iyi olanın ne olduğu üzerine yönelir. Ayrıca, insanın sosyal doğası üzerine olan vurgu da Aristotelesçi bir kavrayış üzerinde yükselir. İnsanın sosyal ve politik bir varlık olarak tanımlanması hiç kuşkusuz insanın kendini ancak ve ancak sosyal ve politik bir ortamda gerçekleştirilebileceğini gösterir. O nedenle, modern liberal öykünün adaleti, politik ve etik temelden bağımsız olarak ele almamıza ve her türlü politika kuramının değersel tarafsızlık üzerinde yükselmesi gerektiğine ilişkin telkininin bütünüyle red edilmese bile şimdiye kadar söylenenlerden dolayı kuşkuyla karşılanması gerektiği son derece açıktır.[9]

(9) Hermeneutik felsefe geleneğinin Türkiye'deki kurucusu ve en önde gelen ismi olarak D.Özlem de, insan için iyi olanın ne olduğu konusundaki tartışmaya doğrudan olmasa da dolaylı bir biçimde katılır görünür. Ve onun bu katılımı farklı bir felsefi yaklaşımdan, anlayıştan temellense de gerçekte onun Yeni- Aristotelesçi kavrayışla son derece uygunluk içinde olduğu inkar edilemez, en azından adalet ve hukuk bağlamında. Bu ise kendini en açık bir biçimde onun liberalizm ve neo-liberalizm eleştirisinde gösterir. Özlem 'Adalet ve Görelilik' adlı çalışmasını şu sözlerle tamamlar: "Neoliberal adalet anlayışının Aristoteles'in dağıtıcı adalet olarak adlandırdığı sosyal adaleti bireyin haklarını kısıtlayan bir engel olarak görmesini, aşırı, hatta fanatik bireyciliğin ve mülkiyet hakkının toplum aleyhine de olsa neredeyse mutlaklaştırılıp kutsallaştırılmasını öngörmesini kabul edilemez buluyorum. Aristoteles, dağıtıcı adaleti veya sosyal adaleti, toplumsal denge ve düzenin sağlanması ve sürdürülmesi için bir temel koşul sayıyordu. Günümüzün neoliberalizmi, son olarak "küreselleşme" adı altında sürdürülen ekonomik politikalarla, dünyayı gittikçe adaletten yoksun bir yer haline getirmektedir. Ve bu neoliberalizmin her alanda tek seçenek olarak dayatılması, dünyanın tek kutuplu hale gelmesine ve dolayısıyla totaliterleşmesine, toplumların denge ve düzenlerinin sarsılmasına yol açmaktadır. Neoliberalizme karşı seçenek veya seçenekler yaratılması, bu totaliterleşmenin ve adaletsizliğin giderilmesi yolunda bir gereklilik olarak kendisini gösteriyor. Seçenek yaratmak, mevcudu ve dayatılanı görelileştirmek demektir. Neoliberalizmi, Aristoteles'in phronesis adını verdiği bilgi ve yaşama deneyimi çeşidine başvurarak görelileştirmek gerekir. Aksi takdirde, insanlık tarihinin en adaletsiz uygulamalarına gün geçtikçe daha fazla tanık olmak, adaleti kaba gücün belirlediği bir dünyada yaşamak zorunda kalacağımızı düşünüyorum."

Hâkimin Takdir Yetkisinin Kullanılması Sürecinde Hakkaniyet

Abdullah Dinçkol(*)

Toplumsal yaşamın din, ahlâk, örf-âdet ve görgü kuralları gibi sosyal davranış kuralları ile birlikte düzenlenmesini sağlayan hukuk, onlardan farklı olarak, ancak bir biçim içerisinde ve "biçimle" gerçeklik kazanabilir[1]. İşte bu düzeni sağlamak maksadıyla konulan her yasa ve düzenleyici metin, toplumsal bir gereksinmeyi karşılamak hedefini güder. Bu gereksinme o yasanın gönderilme nedenini ve amacını oluşturur. Hızlı değişmeler, bu gereksinmelerde de değişiklikler yaratır. Kural artık soruna tam cevap veremediği gibi, hiç cevap veremez duruma da girebilir.

Diğer yandan, kurallara bağlanması düşünülen insan ilişkileri o kadar geniştir ki, hepsini kurallara bağlamak olanak dışıdır. Hukuk tarihinde bu yolda yapılan çalışmalar her ilişkinin yasa kurallarının konusu haline getirilmesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Örneğin, yapıldığı ilk zamanlarda genellikle takdir toplayan "Mecelle", zaman geçtikçe çeşitli olaylarla karşılaştıkça ihtiyaçları tatmin edemez oldu. Aynı hal Prusya Devleti Umumi Yasası'nda da kendisini göstermektedir. Bu yasanın 46. maddesinde, hâkimin, hakkında yasal bir hüküm bulunmadığı bütün hallerde, durumu yasa komisyonundan sormaya ve komisyonun vereceği karara göre hareket etmeye mecbur olduğu hükmü mevcuttur. Onyedibin maddelik bu yasa, toplumsal yaşama intibakının çok azalması ve en küçük bir değişik olay karşısında dahi yeni bir hüküm konulmasının gerekmesi sebebiyle ortadan kalkmıştır[2]. O zaman kurallaştırmada, genel ve soyut ilkeler koymak, en etkili ve yapılması olanaklı tek yol olmuştur.

Bu yüzden yasa koyucu, belli bir kural öngörmekle beraber, olayın ve ihtiyaçların özelliklerine göre, toplumsal yaşamın türlü evrim ve oluşumlarının gereklerine uydurulabilmesi, hukuk kurallarının somut olaylara uygulanabilmesi için, bu kurallardan yararlanacak, onları tatbik edecek olan hâkimlere geniş "takdir yetkisi" tanınmıştır.

I. TAKDİR YETKİSİ KAVRAMI

Hâkimlerin kendilerine yüklenen görev ve etkinlikleri yerine getirirken, iki şekilde hareket ettiklerini, yargıla-

(*) Prof. Dr., İstanbul Ticaret Üniversitesi Hukuk Fakültesi

(1) Vecdi Aral, Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, İstanbul 1979, s.17.

(2) Esat Arsebük, "Türkiye'de Medeni Hukukun İnkişaf Sahaları", AÜHFD., Y.I, C.I, 1943, S.1, s.13-14; Andreas B. Schwarz, Medeni hukuka Giriş, Tercüme Eden: Hıfzı Veldet, İstanbul 1942, s.49.

ma gücünü iki şekilde kullandıklarını görürüz. Bunlardan birincisi, "hukukî kurallarla, daha geniş bir ifade ile normlarla sınırlandırılmış bir yetkiye dayanarak hareket"; ikincisi ise "hâkimin serbest hareketi"dir.

Hâkimler, yetkilerinin belirli ve sınırlandırılmış olduğu hallerde, doğal olarak kendilerini frenleyen hukukî kurallara, yasalara, tüzüklere yani yazılı hukuka uygun olarak hareket etmek zorundadırlar. Hâkim böyle durumlarda serbest hareket etmeye muktedir değildir. Hâkime bu şekilde sınırlı bir yetkiyle, yapılması zorunlu olan eylem, takip edilmesi icap eden şekil ve hareket önceden gösterilmiştir. Hâkim kendi etkinlik ve tasarruflarının olayların yapı ve niteliklerine uygunluğunu takdir hususunda serbest, egemen bırakılmış değildir.

Bazı hallerde, hâkimlerin hareket ve etkinliklerini tayin ve tespit eden, onlar tarafından izlenmesi icap eden yolları gösteren, onlara faaliyette bulunmayı veya bulunmamayı yasaklayan, icap eden tedbirleri almayı veya almamayı zorunlu kılan, önceden belirlenmiş hukukî kural ve ilkelerin mevcut olmadığına tesadüf edilmektedir. Yani hâkimler kendiliklerinden, tamamen serbest bir durum içinde kalmış olmaktadırlar. Hâkimler, kendilerinin serbest kaldığı bu sahalarda ne şekilde hareket edilmesi gerektiğini, olayların yapılarına en uygun şekilde ne nitelikte bir karar alınması lazım geldiğini serbestçe tayin, tespit edebilmekte; icabı hale, duruma, zamana, olaya, olayı icap ettiren sebeplere, doğurduğu neticelere en uygun zannettikleri hareket şeklini, isteyip seçebilmektedirler.

Bazen de, önceden konulan herhangi bir hukukî kuralla, bir yasayla belirgin ve sınırlı hallerde, olayların nitelik ve durumlarına, gereklerine göre icap eden kararları az veya çok serbestçe alabilmek yetkisinin de hâkimlere verildiğine rastlanmaktadır. Yani mevcut olan hukuk normu, hâkimi, hal ve duruma göre uygun gördüğü yön ve içerik dahilinde hareket edip etmemekte serbest bırakır. Hâkimler de böyle bir durumda normların kendilerine tanıdığı serbestliğe dayanarak, zorunlu ve gerekli zannettikleri şekilde hareket ederler.

İşte, hâkimler tarafından dikkate alınması, izlenmesi gerekli yolun önceden bir hukuk normu tarafından emredilmemesinden, gösterilmemesinden veyahut o konuda hiçbir hüküm mevcut olmamasından dolayı, onun serbestçe hareket edebilmek iktidarına, "hâkimin hukuk bulması", "hukuk yaratması", "hâkim tarafından boşluk doldurulması" diyebiliriz.

Herhangi bir hukukî kuralla, hâkime tanınan serbestçe olayların nitelik ve yapılarına göre gereken kararları vermek, gerekli tedbirleri almak gücüne ve yetkisine ise "hâkimin takdir yetkisi", "hâkimin takdirine bırakma" denilmektedir[3].

(3) *Aral, boşluk doldurma ile hâkimin takdir kararının her ikisinin de serbest bir değerlendirmeye ihtiyaç duyurduğunu, her iki karar arasında kesin bir sınır çizilemeyeceğini, ayrılığın daha çok çıkış ve ağırlık noktalarında kendini belli ettiğini, boşluk doldurmada ilk planda prensip niteliğinde genel bir norm konup ve ancak bundan sonra somut olayın buna göre muhakeme edilip değerlendirildiğini; oysa takdir kararında önce özellikleri ile somut olay ve bunun olanak ölçüsünde uygun değerlendirilmesinin sözkonusu olduğunu belirtmektedir. Aral (1979), s.216-217.*

Hâkimin her iki serbest hareketinde de, olayların niteliklerini belirgin bir şekilde anlamak, mümkün olan çeşitli hal şekillerinden herhangi birini seçmek, uygun görülen kararı ve zorunlu tedbirleri alabilmek serbestliğine sahip olan hâkimler, yukarıda sözü geçen yetkilerine dayanarak, gereken tasarruf ve eylemleri yapar, kararı alırlar. Bu yetkileri hâkimlere, herhangi bir kararı almak veya almamak, harekete geçmek veya geçmemek, uygun gördüğü şekilde hareket etmek, yapacağı tasarrufların niteliklerini tespit ve tayin edebilmek serbestisini vermektedir. Yetkiler aynı zamanda kendi faaliyetini, hareket şeklini, şu veya bu kararın alınması hususunda haiz olduğu yetkiye ve haklara başvurma veya başvurmama hususunu, bizzat kendi kendine tayin ve tespit edebilen hâkimin, hukukî bağımsızlığını ifade etmektedir.

Takdir yetkisi, hukuk devletinde belirli ve her zaman için gerekli bir fonksiyona sahip olmuştur. O, karara bağlanacak olayın esaslı özelliklerine inebilmek olanağını açmakla, hukuk devletinde hakkaniyet ve amaca uygunluğun gereğini yerine getirmektedir. Özellikle zamanımızda sosyal ilişkilerin gittikçe karmaşık bir biçim aldığı, devlete düşen ödevlerin genişlediği gözönünde tutulursa, takdir kararının vazgeçilmezliği kolayca anlaşılır. Yaşamın akışı tüm olarak katı hukuk normlarının içine alınamaz[4].

Görülüyor ki, yargılama görevinin ve yetkisinin hiçbir surette kesintiye uğramadan düzenli ve istikrarlı bir şekilde devamını ve kullanılmasını sağlamak, adaletin gerçekleştirilmesini talep edenlerin bu ihtiyaçlarına cevap vermek, önceden tahmin ve düşünülmesi mümkün olmayan durumlarda gerekli olan kararları almak[5] ve nihayet yasa

(4) *Aral (1979), s.218.*

(5) *"Sözleşme yapıldığı andaki karşılıklı edimler arasında var olan denge, sonradan şartların olağanüstü değişmesiyle taraflardan biri aleyhine katlanılamıyacak derecede, büyük ölçüde bozulabilir. İşte bu durumda sözleşmeye bağlılık ve sözleşme adaleti ilkeleri arasında bir çelişki hasıl olur ve artık bu ilkeye sıkı sıkıya bağlı kalmak adalet, hakkaniyet ve objektif hüsnüniyet (M.K. 2., 4. md.) kaidelerine aykırı bir durum yaratır hale gelir. Hukukta bu zıtlık (Clausula Rebus Sic Stantibus-Beklenemeyen hal şartı-sözleşmenin değişen şartlara uydurulması) ilkesi ile giderilmeye çalışılmaktadır.*

Tarafların iradelerini etkileyip sözleşme yapmalarına neden olan şartlar daha sonra önemli ölçüde değişmişse, artık taraflar o akitle bağlı tutulamazlar. Değişen koşullar karşısında M.K.nun 2. maddesi uyarınca sözleşmenin yeniden düzenlenmesi imkanı hasıl olur. Sözleşmenin edimleri arasındaki dengeyi bozan olağanüstü hallere, harp, ekonomik krizler, aşırı enflasyon, devalüasyon örnek olarak gösterilebilir. Sözleşmedeki edim ve karşı edim arasındaki dengeyi esaslı surette bozan olağanüstü olaylara beklenilmeyen olaylar denir.

(...) Böyle bir durumda sözleşmedeki intibak kaydına rağmen edimler arasında aşırı bir nisbetsizlik çıkmışsa, uyarlama yine yapılmalıdır. İşlem temelinin çöküşüne ilişkin uyuşmazlıkların giderilmesinde kaynak olarak M.K.nun 1., 2. ve 4. maddelerinden yararlanılacaktır.

(...) Somut sözleşmenin özelliği, kira parasının yıllık peşin olarak ödeneceğinin kararlaştırılması, diğer koşullar, sözleşme süresi, beklenilmeyen ekonomik değişiklikler (enflasyon, devalüasyon, kiralananın nitelikleri, sözleşmenin amacına aykırı olmayacak biçimde her iki tarafın menfaatleri gibi tam objektif ve sübjektif hal ve şartlar tartışılıp kıymetlendirilmeli, sonuçta uyarlama yapılması kanaatine varılırsa, hakim, sözleşmedeki intibak boşluğunu hak nesafet, doğruluk, dürüstlük kuralları (M.K. 2., 4. md) ışığında, (...) takdir ettiği bir kuralla doldurmaya çalışmalıdır." 13. HD., E. 2001/11582, K. 2002/583, 24.01.2002, (Corpus, CD-Medya).

koyucunun boş bıraktığı çerçevenin içini doldurabilmek için hâkime bir takdir yetkisi tanımak, ona bazı hallerde serbestçe hareket edebilmek iktidarını vermek, bugünkü sistemler için bir zorunluluk ifade etmektedir.

Hâkimin yasaca kendisine tanınan takdir yetkisine en güzel ve somut örneği teşkil eden Türk Medeni Kanunu'nun 4 üncü maddesinde: "Kanunun takdir yetkisi tanıdığı veya durumun gereklerini ya da haklı sebepleri göz önünde tutmayı emrettiği konularda hâkim, hukuka ve hakkaniyete göre karar verir." esası bulunmaktadır[6]. "(...) Bu cümlecik, «bildirme kipi» şeklinde kaleme alınmıştır. Fakat cümleciğin amacı, bir gerçeği ifade etmek değil, hâkimlere bir emir vermektir. Bu cümleciğe riayet etmeyen hâkim, cümleciğin hakikatini inkar etmez, belki de kendine terettüp eden bir ödevi yerine getirmiş olmaz."[7] O halde "hâkim ... karar verir" şeklindeki cümleciğin mantıkî manası "hâkim ... karar versin"dir.

Şu halde hâkim takdirle ilgili şartların gerçekleşmesi halinde, bir ödev olarak kendisine verilen takdir yetkisini kullanmakla yükümlüdür[7]. Aynı doğrultuda düşünen Yargıtay da, "Esas hukukuna ilişkin bulunan takdir işlemi, Medeni yasanın (...) 4 üncü maddesi ile verilen bir ödevdir."[9] demektedir. Şartların gerçekleşmesi halinde, takdir yetkisini kullanmaktan kaçınan hâkim görevini yapmamış, hakkın dağıtımından kaçınmış olur.

Anayasamızın 36/2. maddesi, "Hiçbir mahkeme, görev ve yetkisi içindeki davaya bakmaktan kaçınamaz" demekte; HUMK. 573/6. madde de bu yoldaki bir davranışın, hâkimin sorumluluğunu gerektirdiğini belirtmektedir.

II. TAKDİR YETKİSİNİN ALANI

Hâkime ait takdir yetkisi, öncelikle özel hukuk alanında, Medeni Hukuk ve Borçlar Hukuku[10] açısından geçerli olduğu gibi, Ticaret Hukuku, Devletler Özel Hukuku, İş Hukuku gibi alanlarda da sözkonusudur. Kamu hukuku alanında ise, başta idari yargılamada İdare

(6) *Medeni Kanun'un önceki metninde 4. madde "Kanunun takdir hakkı verdiği ve icabı hale yahut muhik sebeplere nazaran hüküm vermekle mükellef tuttuğu hususlarda hâkim hak ve nisfetle hükmeder." şeklinde idi. Yeni Medeni Kanun'un 4. maddesinin gerekçesi değişikliği şöyle ifade etmektedir:*

"Madde gerekçesi

Madde 4- Yürürlükteki Kanunun 4 üncü maddesini karşılamaktadır.

Maddenin kenar başlığı 1984 tarihli Öntasarıdan alınmış, maddede yer alan "hak ve nisfetle hükmeder." deyimi yerine, "hukuka ve hakkaniyete göre karar verir." deyimi kullanılmıştır. Gerçekten maddede yer alan sadece "hak ve nisfetle hükmeder" ifadesi hâkimin önüne gelen olayda, hukuku bir tarafa bırakıp sadece hakkaniyeti gözetecekmiş gibi bir kanı uyandırmaktadır. Oysa hâkim, takdir yetkisini kullanırken önce hukuka, daha sonra hakkaniyete göre karar vermek zorundadır."

(7) *E. Hirş, "Hukuk Bir Bilim Kolu mudur?", AÜHFD., C.2, 1944, S.1, s.61/35 vd.*

(8) *Seyfullah Edis, "Hukukun Uygulanmasında Yargıca Tanınmış Takdir Yetkisi", AÜHFD., C.XXX, 1973, S.1-4, s.172.*

(9) *4. HD., E. 46, K. 9119, 4.11.1969, (ABD., 1970, S.4, s.688).*

(10) *"Borçlar Kanununun 43. maddesi ... hâkime ... takdir hakkı tanımıştır. Böylece gerçekçi ve adil bir sonuca ulaşmak amaçlanmıştır." 21. HD., E. 1998/815, K. 1998/1867, 17.03.1998, (YKD., Şubat 1999, C.25, s.229).*

Hukuku açısından ve sonra Ceza Hukuku[11], Usul Hukuku ve İnfaz Hukuku[12] alanlarında hâkimin takdir yetkisi vardır. Özellikle idari yargılama alanında, hâkime takdir yetkisi tanınmış olan durumlarda, bu yetki MK. 4 üncü maddede belirtilen "hukuka ve hakkaniyete" göre kullanılır[13]. Zira MK. 4 üncü madde aslında hukukumuzun temel kurallarından birini teşkil etmektedir. Bu karakteristiğinden ötürü, özel hukuk alanında olduğu kadar, kamu hukuku alanında, özellikle idare hukuku alanında da uygulanabilme olanağı taşımaktadır.

Takdir yetkisinin tarihi gelişimi içinde öncelikle hâkim tarafından kullanıldığını, önce ona bu hakkın verildiğini görüyoruz. Ancak takdir yetkisi sadece hâkimler tarafından kullanılmamakta, bir yetki düzeni tarafından kendilerine tanınan fonksiyon gereği, idarî makamlar tarafından da kullanılabilmektedir. İdarî makamlar da, uyguladıkları ve takdire yer veren normlardaki "Kural içi" boşlukları takdirlerine dayanarak doldurmakla yükümlüdürler. Kendilerine tanınan takdir yetkisine, serbestiye dayanarak yasa koyucular tarafından tespit edilmeyen, gösterilmeyen prensipleri, kendi kanaat ve görüşlerine göre bulup uygulayacaklardır. İdarî makamlar kendi hareketlerine en yakın ve isabetli hedefin ne olacağını, bizzat kendi düşünüş ve anlayışlarına, kendi vicdanlarına,

(11) *"(...) Bu nedenle hak, nesafet ve muadelet kurallarına dayanılarak TCK.nun 59. maddesinin uygulanması gerekir." CGK., E. 1991/5-2002, K. 1991/233, 8.7.1991, (YKD., Nisan 1992, C.18, s.597); "(...) Cezalandırma veya cezalandırmama yetkisi Devlete ait olup, bu konuda kurallar koyma yetkisinin yasakoyucu tarafından kullanılacağı doğaldır. Fakat, bu yetkinin kullanılmasında, ortada toplumdan kaynaklanan bir gereksinim olmalı ve bu gereksinimin giderilmesinde "insan haklarına saygılı hukuk devleti ilkesi" ve bunun bir sonucu olarak da adalete uygunluk ölçüsü gözetilmelidir. Adalete uygunluk, yasa önünde mutlak bir eşitlik değil, haklı nedenlerin bulunması durumunda farklı uygulamalara da olanak veren, ancak aynı durumda olanları birbirinden ayırmadan eşit uygulamaya tabi kılan bir olgudur. (...)" CGK., E. 2001/9-32, K. 2001/37, 27.03.2001, (YKD., Mayıs-2001, s.738); CGK., E. 2001/9-59, K. 2001/68, 17.04.2001, (YKD., Ekim-2001, s.1576).*

(12) *647 sayılı Cezaların İnfazı Hakkında Kanun'un 4, 5 ve 6. maddeleri "(...) cezaların şahsileştirilmesi ile ilgili olan uygulamanın mahkemece yapılmasını öngörmektedir. Dolayısıyla uygulanması hâkimin takdir alanı içinde olan, fail için bir hak teşkil etmeyen, objektif esaslara dayanan, ancak olay failine göre değerlendirilmesi gereken, bu nedenle de mahkemece gözetilebilen bir içeriği taşımaktadır.(...)" 2. CD., E. 1996/4141, K. 1996/4120, 15.4.1996, (YKD., Ekim 1996, C.22, s.1644). "(...) 647 sayılı yasanın 4. maddesi uyarınca hürriyeti bağlayıcı cezanın paraya çevrilmesinin, sanığın şahsi ve sosyal durumuna, hak ve adalet kurallarına uygun düşeceği düşünülmeden (...)" 2. CD., E. 1995/10044, K. 1995/12198, 16.11.1995, (YKD., Ocak 1997, C.23, s.111). Ayrıca bk. CGK., E. 1998/2-340, K. 1999/2, 2.2.1999, (YKD., Haziran 1999, C.25, s.841 vd.); CGK., E. 2000/2-136, K. 2000/146, 27.6.2000, (YKD., Kasım 2000, C.26, s.1605).*

(13) *Aral (1979), s.214; Edis, s.171-172. Danıştay bir çok kararında "hak, nisfet, hakkaniyet ilkeleri, kuralları" terimlerini kullanmıştır. Bk. 8. D., E. 1971-1678, K. 1992-2522, 04.07.1972, (Danıştay Dergisi, Y.3, S.9-10, 1973, s.329); 8. D., E. 1975-623, K. 1976-553, 19.2.1976, (Danıştay Dergisi, Y.7, S.24-25, 1977, s.352). Aynı şekilde Askeri Yüksek İdare Mahkemesinin kararlarında da "hakkaniyet" ilkesinin kullanıldığını görmekteyiz. Bk. 2. D., E. 2002/217, K. 2003/282, 2.4.2003, (AYİMD., S.18, K.1, Ankara 2003, s.385); 1. D., E. 2002/1299, K. 2003/486, 08.04.2003, (AYİMD., S.18, K.1, Ankara 2003, s.262).*

(14) *Egger'e göre Medeni Kanun'un 4 üncü maddesinin verdiği "(...) takdir salâhiyeti yalnız kazaî değil, en geniş manasında idarîdir (...)". A. Egger, İsviçre Medeni Kanunu Şerhi, çev. Volf Çernis, Ankara 1947, s.111.*

kendi irade ve kişisel görüşlerine göre tayin ve tespit edeceklerdir[14].

III. TAKDİR YETKİSİNİN KULLANILMASININ SINIRLARI

Hâkimin karar verme sürecinde kullandığı ve "takdirî" dediğimiz yetkisini, modern hukukta bir yer edinmesi mümkün olmayan "keyfilik"le karıştırmamak gerekmektedir. "Keyfî" güç, herhangi bir makamın, kendi şahsî görüşlerine, arzularına göre, hiçbir kayıt ve şarta bağlı olmadan hareketi demektir. Salt bir serbestlik, hukuk devleti prensipleri ile bağdaşmaz[15]. Bu açıdan takdir yetkisini kullanan hâkim, bu yetkiyi çok genel bir söyleyişle ancak yasanın serbest bıraktığı alanlarda veya çizdiği daireler içinde, ülkenin yasaları ile belirlenen sınırlar dahilinde ve "göreve uygun biçimde" kullanabilir[16]. Bu yetki, hiçbir zaman hâkimi yasaların, hukuk kurallarının üstüne veya dışına çıkarmış olmaz. Hatta daha geniş bir ifade ile diyebiliriz ki, takdir yetkisine dayanarak hareket eden hâkimi sınırlayan, çemberleyen hukukî bir kuralın mevcut olmamasına rağmen, kendisini yine bağlayan, niteliği itibariyle elastiki ve çok kapsamlı bir karaktere sahip "hakkaniyet" gibi genel bir prensibe uygun davranmak zorunluluğu vardır.

1. Yasa Tarafından Takdir Yetkisi Tanınmış Olmasının Gerekliliği

Hâkim tarafından hükme ilişkin takdir yetkisinin kullanılması hallerinde, o, bu takdirî gücünü, yine yasaların belirttiği durumların ortaya çıkması halinde, onların yani yazılı hukukun hüküm ve emirlerine uygun olarak kullanmak zorundadır. Ancak kendisine yasayla takdir yetkisi tanınan yerlerde hakkaniyetle hükmedebilir.

Hâkim de yasayla bağlıdır. Çünkü yasa yalnız birey için değil, bizzat toplum hakkında da bir sosyal hareket aksiyonudur. O sebeple hâkim de hukuk dünyasının tüm üyeleri gibi, yasalara uymak zorundadır.

Öte yandan, bir hukuk devletinde herkes var olan yasaları bildiği sürece hâkimin varacağı kararı önceden kestirebilir. Eğer hâkim, yasada bulunmayan, yasa tarafından kendisine verilmeyen bir takdir yetkisini kullanırsa, yasa düzenlemek ve koymak önemini kaybeder. Hukuk güvenliği açısından da hâkim, eğer yasada belirtilmemişse takdir yetkisini kullanamaz[17]. Şu halde, hâkimin kendisine tanınan takdir yetkisine dayanarak verdiği kararların, gereken etki ve sonuçları doğurabilmesi için, yasa koyucunun iradesine, pozitif hukuk tarafından saptanan sınırlara uygun olması lâzımdır.

2. Yasa Tarafından Çizilen Sınırların Dışına Çıkılamaması

Hâkimin takdir yetkisini sınırlayan hususlardan birisi de, onun sahip olduğu takdir yetkisine dayanarak, mevcut hukukî kuralların, yasaların sınırlarını aşamamasıdır. Hâkim kendi yetkilerini, yasa koyucunun hukukî kurallarla çizdiği sınırlar içinde ve onların hükümlerine, saptadığı esaslara, yasaların gayesine, maksadına tamamen uygun olarak kullanmak zorundadır. Diğer bir ifade ile, yasa koyucu tarafından hukukî kurallarla tespit ve tayin edilen alanlar içinde; yasayı yapanların, hukukî kuralları koyanların, izlenecek yol ve davranış şeklini gösterdikleri hallerde, hâkim için takdir yetkisi söz konusu olamaz. Hâkim için böyle bir durum karşısında, mevcut hukukî kuralların, normların hükümlerine çok geniş manada tamamen uygun davranmak, onların sınırları içinde kalmak zorunluluğu vardır[18]. Yeni Türk Medeni Kanunu'nun 4. maddesinin metnindeki "... hâkim, hukuka ve hakkaniyete göre karar verir." ibaresinde "...hukuka..." kelimesi de bunu vurgulamaktadır.

Bu şekilde, mevcut olan yazılı hukuk kurallarının, yasaların açıklığına uygun, onların çizdikleri esaslar içerisinde davranmak zorunluluğu, hâkimin takdir yetkisine konulan sınırlamalardan birini oluşturmaktadır.

3. Hakkaniyete Uygun Davranma Zorunluluğu

Önceden de belirtildiği gibi, yasa koyucunun verdiği veya çalışma alanlarının önceden sınırlanmadığı durumlarda bile, hâkim, sahip olduğu serbest hareket yetkisini kullanırken kendisini bu hususta sınırlayan "hakkaniyet"e uygun davranma zorunluluğu gibi önemli bir prensibin karşısında bulunmaktadır.

Hâkimin yerine getirilmesi ile yükümlü olduğu görevin yapılmasında, aldığı kararların esas gayesi, "hakkaniyet"i çeşitli niteliklerde gerçekleştirme, ona uygun davranma olacaktır. Hâkim, takdir yetkisini kullanırken, nasıl dışarıdan hukuk kuralları ile bağlı ise, içeriden de yerine getirdiği görevin yapısından, niteliğinden, gayesinden doğan "hakkaniyet" gibi bir iç direktifle sınırlanmış ve bağlanmıştır.

"Hakkaniyet" gibi bir iç direktifle de bağlı ve sınırlı olan hâkim, kendisine bırakılan serbestî alanında keyfî hareket etmemek zorundadır. Takdir yetkisinin, hâkimin izlemekle zorunlu olduğu belirli gayelere uygun olarak kullanılmış bulunması lâzımdır[19]. Hâkim, takdir yetkisine dayanarak hareket ettiği alanlarda, "hakkaniyet"i gözönünde bulundurmak ve onun gerçekleşmesine çalışmakla yükümlüdür.

"Kanunun takdir yetkisi tanıdığı veya durumun gereklerini ya da haklı se-

(15) Bağımsızlık, hâkimlere ayrıcalık ya da keyfi hareket edebilme özgürlüğünün tanınması anlamına gelmez. Nitekim hâkimin bağımsız olması, adil hüküm verme özgürlüğüne sahip bulunması demektir. Bu anlamda bağımsızlık, hâkimlere toplumun çıkarına olarak tanınmakta ve onların, hiçbir şeye bağlı olmamaları değil, hukuka bağlı olmaları anlamını taşımaktadır. Nur Centel, Hakimin Tarafsızlığı, Kazancı yayınları, İstanbul 1996, s. 13.

(16) Aral (1979), s.215. Yargıtay Ceza Genel Kurulu'nun bir kararına göre, "Cezanın erteleme nedenini gösterir gerekçe; yasal ve yeterli, akla, hukuka ve dosya içerisindeki bilgi ve belgelere uygun olmalıdır. Yasal ve yeterli geçerli olmayan gerekçe ile erteleme kararı verilmesi uygulamada keyfiliğe yol açacağından, keyfiliği önlemek, tarafları tatmin etmek, (...)" gerekmektedir. CGK., E. 1995/3-244, K. 1995/267, 3.10.1995, (YKD., Ocak 1996, C.22, s.100).

(17) Bk. Zahit İmre, Medeni Hukuka Giriş, 3. baskı, İstanbul 1980, s.197. Nitekim Ticaret Dairesinin 29.3.1954 tarih, E.183, K.2734 sayılı bir kararında da aynı yönde görüş bildirilmiştir. Bk. Edis, s.182, dn.43.

(18) Aral (1979), s.215.

(19) Aral (1979), s.215-216.

bepleri göz önünde tutmayı emrettiği konularda hâkim, hukuka ve hakkaniyete göre karar verir." şeklindeki ifadesiyle, takdir kararının nasıl verileceğine işaret eden ve hâkimin takdir yetkisini ortaya koyan Medeni Kanun'un 4 üncü maddesi; böyle bir sınırlamayı, "takdir yetkisinin aşkın kullanımından veya takdir yetkisinin saptırılmış kullanımından doğabilecek sakıncaları ortadan kaldırmak için öngörmüştür"[20].

IV. HAKKANİYET KAVRAMI

Hakkaniyet kavramı, adaletin özel ve bireyleştirmiş veya somutlaştırılmış şeklini deyimler. "Somut olayların ve insanların özellik ve ayrılıklarının tümünün dikkate alınmasını gerektiren" bir adalet türüdür[21]. Yasanın genel adaleti yanında özel bir adalettir[22].

Adalet, hakkaniyet (nasafet, denkserlik) değildir; fakat hakkaniyet, üstün bir adalet türü olarak düşünülebilir. Aristoteles, hakkaniyeti, yasal adaletin yeterli olamadığı hallerde başvurulan ve ondan daha üstün bir adalet türü olarak tanımlamakta; genel nitelikte olan yasal adalet, her türlü olay veya duruma uymadığı için, hakkaniyete başvurulduğunu söylemektedir. Yani hakkaniyet, yasanın genelliğinden doğan sakıncaya bir çare bulmaktadır. İşte hakkaniyet, hukuk kuralının fonksiyon ve gayesine hizmet edecek şekilde, kuralın, fiilî durum ve koşullara uymasını sağlamaktadır[23]. Bunun da doğrudan doğruya somut olaydan –yani eşyanın tabiatı nedeniyle ortaya çıkan bir gerekliliktenden– doğduğuna dikkat edilince, "hakkaniyet" ölçütünün, özellikle bu gibi durumlarda, geniş ve iyilikçi etkisi olduğu, önemle görülür. O halde hakkaniyette başkasının iyiliğini isteme erdemi vardır[24]. Böylelikle hakkaniyet, adaleti ılımlı yapmaktadır. Çünkü adalette eşitlik esastır ve adalet geneldir; yalnız ilkelerle ilgilenir. Oysa hakkaniyet, bir olayın özel durumlarıyla ilgilenir ve iyilikçi tutumuyla, adaletin eşitlik ilkesini bozabilir. Yani bir olayın gerektirdiği özel şartlar önünde, özel durumları göz önünde tutar hakkaniyet; hukuk kuralının katılıklarını yumuşatır[25].

(20) Edis, s.186.

(21) Aral, Vecdi, Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları, İstanbul 1984, s.133-135.

(22) Abdullah Güner, "Medeni Hukukta Hâkimin Takdir Hakkı", Adalet Dergisi, 1952, S.5, s.672.

(23) Ayrıca yasada boşluk konusunda, yasa koyucunun öngöremediği bir olay için yeni bir kural yaratılması gerekliliği, "hakkaniyet" yüzündendir. Yani hakkaniyete uyma kaygısı, boşluğun doldurulması için bir kural yaratılmasını gerektirir ve bunu hâkim, hakkaniyet adına yapar. Çünkü hâkim, hiçbir zaman, yasanın susmasını, anlaşılmazlığını, çelişik veya yetersiz olduğunu ileri sürerek, hüküm vermekten kaçınamaz; her olay için bir kural bulmak gereklidir. Ömer Yörükoğlu, Hukuk Felsefesi Ders Notları, (Teksir), İstanbul 1970-1971, s.52.

(24) Aristoteles, hakkaniyeti, adaletin yanılgısını düzelten bir erdem olarak görür. Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev.Saffet Babür, Hacettepe Üniversitesi Yayını, Ankara 1988, s.115

(25) Fakat bazen hukuk kuralı, âdil olmakla beraber, daha çok hakkaniyete uygun olur. Örneğin Borçlar Kanunu'nun 44. maddesinin 2. fıkrasında, "Eğer zarar kasden veya ağır bir ihmal veya tedbirsizlikle yapılmamış olduğu ve tazmini de borçluyu muzayakaya maruz bıraktığı takdirde hâkim, hakkaniyete tevfikan zarar ve ziyanı tenkis edebilir" denilmektedir. Bu hüküm, adalete tam uygunluk taşısaydı, zararı yaratan kusurlu borçlunun mani durumunu göz önünde tutmaksızın, zarar ve ziyanın tamamen giderilmesini şart koşardı. Hüküm, ancak hakkaniyet ile daha yumuşamıştır. Yörükoğlu, s.53.

Yargı organları da, yasaların uygulanmasında sık sık hakkaniyetten esinlenerek hareket etmektedirler. Medeni Kanun'un 4. maddesi de, esasen hâkimi "hukuka ve hakkaniyete göre karar vermeye" davet etmektedir. Onun için yargı organlarının, daha çok somut olayları göz önünde tutmaları, yani hakkaniyetten yararlanmaları doğru görünmektedir[26]. İsviçre Federal Mahkemesi de, hâkime takdir yetkisini kullanırken veya bir olayın özel şartlarını değerlendirirken "hakkaniyet"ten, hukuk kuralları ile birlikte yararlanmasını öğütlemektedir. Yani Federal Mahkeme'nin deyimi ile "hâkim, hukuk kuralı ile kaynaşmış olan ilkenin pratik önemini sağlayacak derecede nasafetten (hakkaniyetten) yararlanmalı, böylece doğacak aşırı bir katılığı önlemelidir. Nasafetten yararlanmayı gerektiren bir kanun hükmünün uygulanmasında, o hükümdeki ana değeri pratik olarak yok edecek şartlara asla başvurulmamalıdır." Federal Mahkeme bu görüşü ile hakkaniyetten yararlanmayı, haklı olarak savunurken, uygulanan yasa hükmündeki ilkenin pratik değerinin asla kaybolmamasını da şart koşmaktadır. O halde, hakkaniyete öncelik tanınan durumlarda bile, hâkim, yasa hükmünün dayandığı ilkenin pratik değerini göz önünde tutacaktır. Dikkat edilirse bu konuda, hakkaniyetin yararına da olsa, bir dengenin korunması şart olmaktadır[27].

"Hakkaniyet"in bir adalet duygusu ve doğal hukukun ilkesi olduğunu belirten bazı yazarlara göre de, hâkimin yasanın takdir hakkı verdiği veya hal icabına ya da haklı sebeplere göre karar vermekle yükümlü kıldığı hususlarda "hakkaniyetle" karar vermesi esası, doğal hukukun ilk çağdan beri üzerinde durduğu bir ilkedir. İlk çağda sofistlerden başlayan ve pozitif hukuk uygulamasındaki katılıkların ve aşırılıkların yumuşatılması veya giderilmesi amacını güden "hakkaniyet" kavramının, doğal hukuk sistemi içinde kendine özgü önemli bir yere sahip olduğu ve hâkimin hakkaniyetle karar vermesinin doğal hukuk sistemleri içinde etkisini yitirmeyen bir değer taşıdığı da bu vesile ile ifade edilmektedir[28].

Yaygın olarak kabul edildiği üzere, adaleti sağlayan en önemli öge eşitliktir[29]. Hatta adalet ve eşitlik bazen birbir-

(26) "M.K.'nun 4. maddesinde hakime takdir hakkı tanınan hallerde bu takdirini hak ve nesafet kurallarına uygun düşecek biçimde kullanması gerekir." 9. HD., E. 1982/8156, K. 1982/8965, 16.11.1982, (www.kazanci.com.tr/).

(27) Yörükoğlu, s.53-54.

(28) Adnan Güriz, Hukuk Felsefesi, Dördüncü Baskı, Ankara 1996, s.450. Ayrıca bk. Aytekin Ataay, Medeni Hukukun Genel Teorisi, Temel Bilgiler – Genel Kavramlar, 4. Bası, İstanbul 1980, s.247; Hâmide Topçuoğlu, "Hukuk Sosyolojisinin Mübeşşiri Olarak C. S. Montesquieu", AÜHFD., C.XIV, S.1-4,1957, s.188; Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, Türk Medeni Hukuku, Umumi Esaslar, C.I, Cüz I, 7. Basım, İstanbul 1968, s.190.

(29) John Rawls, A Theory of Justice, Oxford, Paperbacks, London 1972, s.62; Wayne A. R. Leys, "Justice and Equality", Ethics, Vol.LXII, 1956, No.1, s.22; Aristoteles, Politika, çev.Mete Tunçay, 2. basım, İstanbul 1983, s.83; Aral (1984), s.134; Aral (1979), s.33 ve dn.38; Vecdi Aral, Toplum ve Adaletli Yaşam, Filiz Kitabevi, İstanbul 1988, s.186; Vasfi Raşit Sevig, "Borçlar Hukukunun Hakiki Kaynakları", AÜHFD., C.IV, S.1-4, 1947, s.281 vd.; Anıl Çeçen, Adalet Kavramı, İstanbul 1981, s.49; Rahmi Çobanoğlu, Hukukta Gaye Problemi, İstanbul 1964, s.57 vd.

lerine o kadar yaklaştırılır ve aynı anlama getirilirler ki, özdeş duruma yükselebilirler. Bu ölçüde birbirine yakın ve bir anlamda özdeş olan kavramların uygulamada da benzerlik göstermesi yadırganmamalıdır[30]. Zira adalet kavramı ile çoğunlukla aynı bağlamda kullanılan eşitlik arasındaki bağ çok kompleksdir[31]. Eşitliğin olmadığı yerde eşitlik adalet olarak aranmaktadır[32] ve bu noktada eşitliğin sağlanması adaletin yerine gelmesi anlamında algılanmaktadır[33].

Eşitlik, bir insan için yasaklanan veya izin verilen bir fiil veya hareketin, diğer insanlar için de yasaklanmasını veya ona izin verilmesini gerektirir. "Çünkü eşitlik ilkesi, insana aynı durumda olan diğerleri ile aynı işlem görmesi hususunda bir isteme hakkı bahşeder"[34]. Bu çerçevede eşitlik, bir anlamda eşit bir ölçeğin asıl alınmasından doğar ve hukuk ta niteliği gereği ancak eşit ölçeklerin uygulanmasından oluşabilir[35]. Bunun sonucu olarak bir hukuk kuralı bütün insanlara aynı şekilde uygulandığı takdirde eşitlik sağlanmış olur ve bu da adaleti getirir. Ancak eşitlik benzer durumların varlığı halinde uygulanabilecek bir ölçüt, gerçekleştirilebilecek bir ilkedir. Oysa gerçek dünyada mantıksal anlamda birbirine eşit, birbirlerinin özdeşi iki şey yoktur. Değil insanlar arasında sosyal alanda, cansız dünyada, maddeler dünyasında bile birbirine tıpa tıp eşit iki ayrı varlık gösterilemez[36]. Dünya türlü türlü ve rengârenk çeşitli "ferdiyetler"le doludur. Bu da "mekân-zaman âleminin" bir sonucudur. İşte, eşya ve olaylar arasındaki bu "reel" eşitsizlik, bir soyutlamaya ulaştırır. Bu soyutlama da "eşitlik"tir. Demek ki eşitlik, dünyada mevcut eşitsizliklerden yapılmış bir soyutlamadır[37]. Bir olayda taraf olan kişilerin içinde bulunduğu durum, daha

(30) Öte yandan eşitlik, çok yönlü işleve (fonksiyona) ve değişik yerlerde kullanılışına göre türlü anlamlara sahiptir. Örneğin bir mantık veya aritmetik terimi olarak kullanıldığı gibi, doğa bilimlerinde, değer yargılarında, ahlâk ve hukuk alanında da kullanılır. Ayrıca günlük dilde de çeşitli anlamları vardır. Alâeddin Şenel, "Eşitlik Kavramı ve Tarihsel Gelişmesi", Abadan'a Armağan, SBF., Ankara 1969, s.242-256.

(31) Norman P. Barry, An Introduction to Modern Political Theory, The Memillan Press Ltd., London and Basingstoke 1981, s.111.

(32) "Gerçekten eşitlik anlamına gelen açık adalet kullanımlarında (...) hukuk öncesi eşitlikten sözederiz ve sık sık keyfî eşitsizliği ve adil olmayan bazı formları gözönünde bulundururuz." Barry, s.111.

(33) Çeçen, s.49.

(34) A. Can Tuncay, İş Hukukunda Eşit Davranma İlkesi, İstanbul 1982, s.10.

(35) Çeçen, s.49.

(36) Şenel, s.242-243. Buna aykırı olarak bir kimse olgu dünyasında bütün nitelik ve niceliklerıyle iki şeyin birbirine eşit olduğunu söylüyorsa, doğru söylemiyor demektir, önermesi yanlıştır. Söz konusu ettiği durumda ortada iki şey değil, tek şey vardır. İbid., s.243. Mutlak eşitlik ise, aslında özdeşlik demek olup, ancak gerçek dünyadan soyutlanmış düşüncelerimizde var olan bir kavramdır. Tuncay, s.8.

(37) Orhan Münir Çağıl, Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş, İstanbul 1971, s.42.

(38) Her insanın her hususta denk olmasını omreden mutlak bir eşitlik düşüncesi, bizzat yaşam ve realiteye aykırı bir tasarımdır. Bireyler arasında iş ve fonksiyon bölümünü, yetenek ve karakter ayrılığını, hizmet, liyakat ve çabanın değerini, özetle doğal bir gelişimin zorunlu şartlarını hesaba katmaksızın "barıştırıcı" bir çıkarlar dengesine ulaşmanın olanağı yoktur. Şu halde çatışmaları önleyecek haklı ve adil bir denge, ancak kişisel özelliklere, zaman ve halin icaplarına göre değişen çıkarlar durumunu hesaba katmakla sağlanır ve kurulabilir. Bu konuda bk. Yavuz Abadan, Hukuk Başlangıcı ve Tarihi, İÜHF. Talebe Cemiyeti Yayını, İstanbul 1942, s.31-32.

doğrusu bu kişilerin gösterdiği farklı özellikler[38], olayı da etkiler ve hukuksal alanda bir kuralın bütün insanlara aynı şekilde uygulanmasına ilişkin eşitlik ilkesi, bu açıdan bakıldığında beraberinde bir tür eşitsizliği getirir.

Öte yandan, adaletin önemli bir unsurunu oluşturan eşitlerin eşit, eşit olmayanların farklı bir işleme tabi tutulması ilkesi açısından; kimlerin eşit, kimlerin eşit olmayan bir durumda bulunduklarının saptanması da çok önem arzetmektedir. Bu durum saptanmadıkça eşitlik ölçüsü boş bir kalıp olarak kalacaktır. Bu çerçevede eşitlerin eşit, eşit olmayanların da farklı işleme tabi tutulmaları, adaletin sabit ve değişmez unsurunu oluştururken, eşit ve eşit olmayanların belirlenmesinde kullanılan ölçüt de değişken bir unsur teşkil etmektedir[39]. Kaldı ki, eşit olan ve olmayanların belirlenmesinde kullanılan ölçüt çok yönlü olmalıdır. Her yönüyle dikkate alınmadığı takdirde yetersiz kalabilir[40]. Yalnız bir konuda birbirine eşit olanların veya olmayanların saptanmasında kullanılan ölçüt, her konuda eşitlik veya eşitsizliği saptamaya olanak vermez[41]. Ancak çok yönlü bir ölçüt adaletin varoluş ortamını hazırlayacak bir unsur olabilir. Toplumsal koşulların sürekli değişkenliği, eşitliğin belirlenmesini zorlaştırmakta, eşit ölçeklerin asıl alınmasında yeterli bir durum sağlanamamaktadır[42].

İşte bu bağlamda adaletin "niteliğini kararlama açısından eşitlik", birey ve olayların ayrı ayrı özelliklerinin dikkat dışı bırakılmasını, "soyutlanmasını" ve ancak ortaklaşa özelliklerine göre aynı işleme tabi tutulmasını gerektirir[43].

Bundan anlaşılıyor ki, adalet kendi içinde bir çelişme, daha doğrusu bir çatışma içermektedir[44]. O halde, eşitlik prensibinin uygulanışında insanları sadece birey olarak değil, içinde bulundukları kişisel duruma göre değerlendirmek lâzımdır. Eğer bir hukuk sistemi, kendisine gaye olarak, amaç olarak aldığı eşitlik fikrinin bizzat kendisiyle ihtilafa düşmesini istemiyorsa, bu haksızlık ihtimaline tahammül edemiyorsa, hükümlerinin düzeltilebilmesi olanağını vermekten başka çaresi yoktur. Bu düzeltme ise iki türlü olabilir. Ya hukukî kural, somut durumun bireyselliğine uyabilecek bir elastikiyete sahip olacak, ya da hukukî kuralın karşısına bunun uygulamadaki şiddetini bertaraf edecek başka bir kural konulmuş olacaktır. Yasa koyucu, özel bir olay hakkında yasaya istisna yapamaz. Bu özel hal için özel bir yasa koyamaz. O zaman yapılacak olan, sözkonusu özel hallerin, uygulama bakımından ve uygulama sırasında dikkate alınmasıdır.

(39) Selahattin Keyman, "Hukukî Pozitivizm", AÜHFD., C.XXXV, Y.1978, S.1-4, Ankara 1981, s.32.

(40) Çeçen, s.48-49.

(41) Tuncay, s.54.

(42) Çeçen, s.49-50.

(43) Aral (1988), s.193; Aral (1984), s.135.

(44) Aral (1988), s.193; Aral (1984), s.135.

(45) "Hakim kararlarında hayatın normal akışını ve içinde bulunduğu cemiyetin sosyal, ekonomik ve kültürel özelliklerini de düşünerek tarafların menfaatini M.K. madde 4. gereğince hak ve nesafet ölçüleri içinde telif etmek mevkiindedir. " 11. HD., E. 1976/1606, K. 1976/2227, 27.4.1976, (YKD., Ekim 1977, C.II, s.1421); Bk. 11. HD., E. 1977/5598, K. 1977/5732, 20.12.1977, (YKD., Ocak 1980, C.VI, s.69).

Bu durumun dikkate alınması, karşılaşılan zıt çıkarların hal icabına göre denge haline getirilmesini gerektirir[45]. İşte "hakkaniyet" kavramı burada karşımıza çıkmakta ve bireyselleştirilmiş ya da somutlaştırılmış bir adalet türü olarak, bu çıkarlardan en kuvvetli durumda olanı değil, (zayıf olmasından ötürü) en fazla korunmaya muhtaç olanı gerçekleştirmeye[46] çalışmaktadır[47].

"Gerçekten, yazılı kurallara boyun eğmekten, insanlar için ne önem taşıdıklarına bakmadan onların sözcüklerini aynen uygulamaktan başka bir kaygısı olmayan hâkimler, hukukun, olayların özellik ve ayrılıklarına ve böylece de yaşama uyacak bir biçimde fonksiyon görmesine engel olurlar; bu ise, adalet işlerini, yaşam ve insanlığa düşmanca duygusuzlaştırmak, canlılığını yitirmek ve bürokrasiye düşmek tehlikesi ile karşı karşıya bırakır"[48]. Tarih boyunca hâkimlerden şikayetin çoğu, yasa metnine aykırı, fakat hakkaniyete ve işin icabına uygun karar vermelerinden değil, keyfî, tarafgir bir şekilde, zalimane hüküm vermelerinden veyahut artık ihtiyaca uymayan bir metni "sadakatin kemalile tatbik etmelerinden"[49] olmuştur.

Öte yandan tam bir hakkaniyetin de adaletsizliğe götüreceğini unutmamak gerekmektedir. Bu açıdan hakkaniyete de bir sınırlama getirilmelidir. "Buna göre ancak temel düşüncesi diğer olaylara da uygulanabilecek ölçüde genel-

(46) Necip Bilge, Hukuk Başlangıcı Dersleri, 6. Baskı, Ankara 1972, s.199.

(47) Bu noktada şöyle bir gazete haberini aktarmak istiyorum:
"Y.O. Bakanlık Aleyhine Açtığı Davayı Kaybetti –
İzmir'de Kızılay'ın verdiği kanla HIV virüsü kapan 7 yaşındaki Y.O.'nun ailesinin, Sağlık Bakanlığı aleyhine 7 yıl önce açtığı dava nihayet sonuçlandı. İzmir 4. İdare Mahkemesi, Sağlık Bakanlığı'nı kusurlu bulmasına karşın "zenginleşmeye sebebiyet vereceği" gerekçesiyle 30 milyarlık tazminat talebini uygun görmedi. Baba Nazif O. "AIDS de zenginleştirmez. Temyize başvurduk" dedi." Hürriyet, 4 ekim 2003.
HIV bulaşmış bir çocuk için açılan davada hâkim, 30 milyarlık tazminat talebini "zenginleşmeye sebebiyet vereceği" gerekçesiyle uygun bulmamış, karar temyiz edilmiştir.
Bir idari kusur sonucu, Kızılay Kan Merkezinin sağladığı kan ile tedavisi henüz bulunamamış bir hastalığa yakalanmış olan çocuk hakkında, "zenginleşmesine sebebiyet verilmemelidir" düşüncesi ile verilen karar aslında hakkaniyete uygun değildir. Aksine, böyle bir hastalığa yakalanmasına sebebiyet verilen çocuğun, zenginleşmesine de sebebiyet verilmesi hakkaniyete uygun olacaktı. Çünkü "bu çocuk evlenemez, çocuk sahibi olamaz, cinsel ilişki kuramaz, kimse işe almaz, sırtında hep bu damga ile yaşayacak, felaket bir durum. O halde bütün bunları tasfiye edecek gereklilikte bir tazminata (hükmedilmesi) ... çocuğa bütün hayatını karşılayacak ölçüde para verilmesi lazım(dı)". Hürriyet, 6 Ekim 2003, Ord.Prof.Dr. Sulhi Dönmezer ile yapılan Yener Süsoy röportajı. Bu doğrultuda bk. "Manevi tazminatın amacı, çekilen acıları yeterince dindirmek, yaşama yeniden bağlanmak yolu ile ruhsal dengeyi sağlamaktadır. Bu nedenle manevi tazminat olarak takdir edilecek paranın tutarı, bu amacın gerçekleşmesini sağlamaya yönelik olmalıdır. Üstelik, paranın satın alma değeri, değer düşüklüğü de manevi tazminatın belirlenmesinde gözönünde bulundurulmalıdır... Adalete uygun olarak takdir hakkı kullanılmalıdır. Ne var ki, yerel mahkeme, ... çok az tutarda manevi tazminata takdir etmede yanılmaya düşmüş, bu ise hükmün bozulmasını gerektirmiştir. Yapılacak iş, ... yeterli ve adalete uygun tutarda davacılar yararına manevi tazminatın takdiri ile ödetmeye karar vermekten ibarettir." 15. HD., E. 1975/4356, K. 1975/5124, 24.12.1975, (YKD., Aralık 1976, C.I, s.880).

(48) Aral (1984), s.134.

(49) Emcet Belgesay, "Türk Hukukunda Hâkimin Hukukî Mes'uliyeti", AÜHFD., C.XII, 1955, S.3-4, s.277.

leştirilebilen bir karar adaletli olabilir. Böyle bir genelleştirme de, sözkonusu karara olayın yalnızca tipik özelliklerinin temel yapılmasını gerektirir"[50]. "Gerçi bu karar olaydan olaya değişecektir; fakat yeni, benzer bir olaya ilişkin karar, ancak bu olay yeni temel bir özelliği ihtiva ediyorsa, değişik olacaktır; yoksa eşitlik ilkesi açıkça çiğnenmiş, feda edilmiş olur"[51].

Adalet ile hem içiçe hem de karşı karşıya bir ilişki düzeni içinde bulunan "hakkaniyet" somut ve belirgin olayların adaletidir[52]. Daha doğrusu adaletin somut olaylara uygulanmasıdır. Yasanın genelliğini düzelten bir şey olarak, yani genel olmak itibariyle bütün hallere mükemmel bir şekilde uyamayan yasal adaletten farklı bir adalet türü olarak ortaya çıkar. Uygulama sırasında kuralın olaya intibak etmesini, onun girinti ve çıkıntılarına göre bükülebilmesini sağlar[53]. Bu şekliyle hakkaniyet, adaletin daha fazla gerçekleşmesine yardımcı olur.

Hukuk kurallarının katılığını önleyerek, kazandırdığı esneklikle adalete katkıda bulunup, gereksinmelerini karşılayan hakkaniyet, adaletin "katı eşitlikçi" yönünü yumuşatan ve tamamlayan bir işlev görmektedir. Bu anlamıyla adaleti arayan hâkim, yasa tarafından tanınan takdir yetkisi gereğince, somut bir halde, hal ve durumun gereklerini ve bu arada tarafların sosyal durumlarını, refah ve yoksulluk hallerini gözönüne alabilir ve kararlarını hakkaniyete uygun olarak verir ve vermelidir.[54]

Hâkim, pozitif hukukta bulunan boşluğun doldurulmasında vereceği kararın normunu adalet idealine göre tayin etmekle mükelleftir. Ancak adalet idealinin ve adalet düşüncesinin dayanak yapıldığı kararın somut olaya ve onun özelliklerine uygulanması hakkaniyetin alanını göstermektedir. Hakkaniyetle hâkim, pozitif hukuk içinde, adalete uygun karar vermeye çağrılmaktadır. Yargıtay'ın bir kararı bu konudaki yaklaşımı ortaya koymaktadır: "Hak ve nısfetle hükmetmek, belirli bir olayın bütün özelliklerine cevap vermeyi ve olayın tüm icaplarını gözönünde bulundurmayı zorunlu kılar. Hatırlamak gerekir ki, hak ve nısfet düşüncesi, hâkimi, doğal hukuk görüşünün getirdiği ideal adalet düşüncesine yöneltmektedir. Bir olayın bütün özellikleri yüksek bir adalet düşüncesi (...) çerçe-

(50) Aral (1984), s.135.

(51) Aral (1979), s.216.

(52) Tarık Özbilgen, Eleştirisel Hukuk Başlangıcı, İÜHF Yayını, İstanbul 1976, 259.

(53) G. Del Vecchio, Hukuk Felsefesi Dersleri, çev. S. Erman, İstanbul 1952, s.303. Tıpkı Aritoteles'in belirttiği ve bükülebilen bir maddeden imal edilmiş olması nedeniyle eşyanın en düzgün olmayan kenarlarını bile ölçebilen meşhur Lesbos cetveli gibi. Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, s.115.

(54) "Tarafların gerçekleşen sosyal ve ekonomik durumlarına, nafakanın niteliğine, günün ekonomik koşullarına göre takdir edilen nafaka azdır. Mahkemece Medeni Kanunun 4. maddesindeki hakkaniyet ilkesi de dikkate alınarak daha uygun nafakaya hükmedilmesi gerekir. Bu yön gözetilmeden yazılı şekilde hüküm kurulması usul ve yasaya aykırıdır." 2. HD., E. 2002/1681, K. 2002/2756, 04.03.2002, (Corpus, CD-Medya); "Yoksulluk nafakası, zaman içersinde tarafların ekonomik durumlarındaki değişim dikkate alınarak artırılıp, azaltılabilir. Miktarı takdir edilirken de hakkaniyet kuralı dikkate alınmalıdır." 2. HD., E. 2002/50, K. 2002/993, 01.02.2002, (Corpus, CD-Medya).

vesinde gözönünde tutulup değerlendirilmedikçe, var olan çeşitli çözüm biçimleri arasında mümkün en adilini bulabilmek sözkonusu olamaz"[55].

Yasaların ve diğer yasal nitelikli düzenlemelerin boş bıraktığı ya da açıkça düzenlemediği her olay, kendi öz koşullarına göre karara bağlanmaktadır. Bu noktada yetkililere ve hâkime var olan durumun tüm özel koşullarını ele alarak değerlendirme yapabilme yetkisi tanınmalıdır[56].

Hakkaniyet hukuku durağanlıktan kurtarır, değişen toplum koşullarına uymasını sağlar ve hukuku sürekli yenileyerek canlandırır, toplumsal değişmenin arkasında kalmasını önler. Bu çerçevede "hakkaniyet", hukukun yaşaması için çok yönlü bir kaynaktır[57].

V. HÂKİMİN TAKDİR YETKİSİNE DAYANARAK VERDİĞİ KARARLARIN DENETLENMESİ

Hâkimin takdir yetkisinin önemli özelliği, onun takdir kararı veren kişinin kişiliğine sıkı sıkıya bağlı olmasıdır. Kişi takdir anında tümüyle kendi kişisel yetenekleri, bilgi ve görgüsü ile baş başadır. Hatta takdirdeki yerindeliğin, bu yetkiyi kullanan kişinin niteliklerindeki üstünlük ölçüsünde gerçekleşeceği, takdirin bu niteliği sebebiyledir ki, takdir yetkisinin hiç bir denetime tabi olmayacağı şeklinde görüşler bulunmaktadır[58]. Ne var ki, bir yandan psikoloji ve sosyoloji alanındaki köklü ilerlemeler, bir yandan toplum yaşantısının gittikçe karmaşık bir hal alması, daha üst bir merciin takdir kararını denetleme zorunluluğunu doğurmuştur. Artık denetimsiz bir takdir yetkisinden sözetmek olanağı, genellikle bulunmamaktadır[59]. Aslında takdir yetkisinin önemi gözönünde tutulursa, böyle bir denetimsizlik arzu da edilemez. Yargılama sonucu hâkimce verilen kararları denetleme yetkisi bulunan mercilerin, kullanılan takdir yetkisini denetleme gücünün de bulunduğu kabul edilmelidir[60].

(55) 9. HD., E. 691, K. 4629, 9.4.1968, (S. B. Orhaner, Türk İş Hukukunda Yargıtay Emsal Kararları, Ankara 1969, s.191).

(56) Çeçen, s.60-61. Ayrıca bk. "(...) takdir hakkını kullanan hakim olayların kendi yapı ve oluşlarını dikkate alacak ve gene her olayı kendi koşulları içerisinde değerlendirecektir." HGK., E. 1986/2-250, K. 1987/130, 4.3.1987, (www.kazanci.com.tr).

(57) Çeçen, s.63.

(58) Roger Bonnard, İdarenin Kazaî Murakabesi, çev. Ahmet Reşit Turnagil, İstanbul 1939, s.64, 66, 67; Mehmet Handan Surlu, "Cezada Takdiri Hafifletici Nedenler", Adalet Dergisi, Y.61, Kasım 1970, S.11, s.681; Bülent Akmanlar, "Cezada Hâkimin Takdir Selâhiyeti", Ankara Barosu Dergisi, 1960, S.2, s.17; Şakir Berki, Medeni Hukuk, Umumi Esaslar, Şahsın ve Aile Hukuku, Ankara 1969, s.25; Ömer Sivrihisarlı, Hukuk Yargılamasında Maddi Hukuka İlişkin Temyiz Nedenleri ve Yargıtay Denetiminin Kapsamı, İstanbul 1978, s.104.

(59) Sivrihisarlı, s.104.

(60) "Hakimin takdirinin kesin ve denetimden uzak olduğunu düşünmemek gerekmektedir. Herşeyden önce Hakimin takdir hakkını çok ciddi ve son derece isabetli kullanması gerekmektedir. ... Takdire ulaştırken dosyaya uygun dayanaklar gösterilmeli, ... nihayet Hakim kararında ... kendisini böyle bir inanca götüren nedenleri, Kanun yolu denetimine olanak verecek açıklıkta göstermelidir." 2.HD., E. 1999/781, K. 1999/2591, 19.03.1999, (YKD., Eylül 1999, C.25, s.1201).

Kaldı ki takdir yetkisine dayanarak takdir kararı veren hâkimin "yanılabileceği" veya "kararın taraflar için doyurucu olmayabileceği" ihtimali, onun denetlenmesini gerekli kılmaktadır.

Gerçekten mahkeme kararlarının doğru olması, bu kararlarda yanılma bulunmaması, devletin temel işlerinden olan adalet dağıtma işinin başlıca ilkesidir. Mahkemeye giden her kimse, hukuka uygun bir karar verilmesini bekler, yoksa haksız bir durumun ilâma bağlanmasını ve mahkeme eliyle hakkından yoksun bırakılmasını değil[61]. Yanlış kararlar verilmesini önlemek düşüncesi ile, mahkeme kararlarını daha yüksek bir mercie, daha yüksek bir mahkemeye inceletmek ve bu kararlar içinden yanlış olduğu anlaşılanların bu yüksek mahkemece bozulmasını ve doğru olduğu anlaşılanların ise doğru oldukları belirtilerek onlar üzerindeki yanlışlık kuşkusunun kaldırılması yolu benimsenmiştir[62].

Açıklamalar doğrultusunda diyebiliriz ki, hâkimin takdir yetkisine dayanarak verdiği kararın denetlenmesinden güdülen amaç; takdir kararının benzer olaylarda benzer şekilde oluşmasını, yani çelişmeleri ortadan kaldırarak "tek biçimliliği"[63] ve dolayısıyla hukuk güvenliği ile yasa önünde eşitlik ilkesini sağlamak ve hâkimin de "yanılabileceği" veya "takdir kararının taraflar için doyurucu olmayabileceği" ihtimali ile adaletin doğru olarak gerçekleşmesine yardımcı olarak, kişilerin ve toplumun adalet hissinin tatminini sağlamaktır.

Dünyanın hemen tüm ülkelerinde, doruktaki yargı organı, yani Yargıtay, işin hukuksal yanını incelemektedir ve bu gereksinmenin sonucu doğmuştur[64]. Gerçekten denetim organları, "hukukîliği" kontrol mercileri olarak kurulmuşlardır. Yani onlara hâkim tarafından verilen kararların yalnızca hukuksallığını kontrol edebilmek yetkisi verilmiştir. Hâkim, mevcut olan hukuk normlarının, yazılı hukuk kurallarının esasına, amacına, şekline uygun hareket etmekle yükümlü tutulmakta ve denetim organları da bu uygunluğu kontrol görevi ifa etmektedirler.

"Temyiz yolunda, hüküm mahkemesinin kararı sadece hukuka uygunluk bakımından inceleme konusu yapılır (...). Nihai kararlar ilk mahkemenin bir hukuk kuralını yanlış uygulamış olması nedeniyle temyiz edilir. Yani hukukumuzda temyiz sebeplerinin hepsi, bir hukuk kuralının yanlış uygulanmış olması nedenine dayanır. (CMUK., md.307, I; 353 sayılı As. Mah. K., 207, I) (...). Bir hukuk kuralının yanlış uygulanmasından maksat, o hukuk kuralı-

(61) Hayek'e göre hâkimin genellikle insanların âdil olarak telâkki ettiği şeye karşılık gelecek tarzda karar vermesi beklenecektir. Friedrich A. Hayek, Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük (Kurallar ve Düzen), C.1, çev. Atilla Yayla, Ankara 1994, s.172.

(62) A. Recai Seçkin, Yargıtay, Tarihçesi Kuruluş ve İşleyişi, Ankara 1967, s.3.

(63) Faruk Erem, "Yargıtay Kararlarının Ceza Hukukunda Bağlayıcılığı", Yargıtay Yüzüncü Yıldönümü Armağanı, İstanbul 1968, s.71-72.

(64) Sami Selçuk, "Konumu Açısından Yargıtay ve Üst (istinaf) Mahkemeler Sorunu", Yargıtay Dergisi, C.2, Ekim 1976, s.41; Burhan Gürdoğan, Yargıcın Takdir Hakkının Yargıtayca Denetlenmesi, Deneme, Ankara 1967, s.42 vd.

nın hiç uygulanmamış veya noksan uygulanmış olmasıdır. (CMUK., 307, II; 353 sayılı As. Mah. K., 207, II; HUMK., 428) (...)"[65].

Yüksek bir "yargı deneti müessesesi" olarak Yargıtay, hâkim eğer, "tespit ettiği vakıalarda uygulayacağı hukuk kuralının belli edilmesinde yanılmışsa"; hukuk kuralını yanlış tefsir etmişse, yani "kavramlara kanunun, doktrin ya da jürisprüdans'ın verdiği tanımlara aykırı anlamlar vermişse"; "vakıaların hukuki tavsifi sırasında hata yapmışsa"; "hukukî sonucu belli ederken yanılmışsa" verilen hükmü bozacaktır. Yargıtay'ın hâkim tarafından verilen kararları bozmayıp, düzelterek ya da değiştirerek veya olduğu şekliyle "onaması" da söz konusudur[66].

(65) Baki Kuru, Hukuk Muhakemeleri Usulü, beşinci baskı, C.IV, İstanbul 1991, s.3290, 3305.
(66) Gürdoğan, s.42-53.

Adalet, Küreselleşme ve Tarihsellik

Mustafa Günay[*]

Uygarlık tarihi insanlığın adalet arayışının çeşitli örneklerini ve evrelerini sergilemektedir. Ancak adalet istemi ve çabasının tamamlanmasından söz etmemiz henüz ya da hala söz konusu değildir. Adalet, bir durumu; mevcut olan bir koşullar bütününü olduğu kadar, gerçekleştirmek istediğimiz bir değeri ve ideali de ifade etmektedir. Geçmişte hukuk ve adalet adına gerçekleştirilen pek çok şey bugünden bakınca adaletsizlik olarak değerlendirilebilir. Çünkü tarih içinde insanların adalet anlayışları ve bu konudaki kurumları-kurumlaştırmaları da değişmektedir. Bu nedenle tarihsel bir varlık olarak insanın, bütün yapıp etmelerini, kavramlarını ve değerlerini tarihsel bir yaklaşımla ele almak gereklidir. Ben de bu konuşmam da, günümüz dünyasını tanımlamada ve değerlendirmede sıkça kullanılan küreselleşme kavramı ve adı geçen sürecin yol açtığı bazı sorunlar bağlamında adaletin tarihselliği üzerinde durmak istiyorum. Amacım, adalet kavramının tarihselliği bağlamında, bu kavramla ilgili bazı önemli dönüşümlere değinmek ve adaletin gerçekleşebilmesi açısından gerekli koşulların neler olabileceğine işaret etmek ve bu konudaki bazı felsefi yaklaşımları değerlendirmektir.

Her felsefe çalışmasını kımıldatan, başlamasına yol açan bazı sorular ve sorunlu durumlar vardır. Beni uyaran, aklımı kurcalayan ve yanıt aramaya zorlayan sorular nelerdir? Kısaca bunlara değinmem yerinde olur: Dünyaya tek seçenek olarak sunulan ve kitle iletişim araçlarıyla akıllara yerleştirilmeye çalışılan kavramlar ve değerlere karşı, felsefe ne yapabilir, insanların daha adaletli bir dünya kurmaları konusunda neler söylenebilir? Küreselleşme yerine küreselleştirmeden söz etmek daha doğru olmaz mı? Yalnızca hukuk ve hukuk devleti adaleti sağlayabilir mi? Başta ABD olmak üzere uluslar arası hukuku ve kurumlarını hiçe sayan devletler dünya barışı ve adalet için en büyük tehlike değil midirler? Dünyada adaletin gerçekleşme koşullarını ve ölçütlerini belirleme konusunda felsefenin işlevi ne olabilir? Hegemonyacı güçlerin kuramsal destekçisi ve savunucusu olan yaklaşımlara karşı neler yapılabilir? Bu ve benzer sorular çerçevesinde adalet sorunu ele alındığında hazır bir reçetenin bulunmadığı ve kısa yoldan bir çözümün ufukta görünmediği açıktır. Ancak sorunun kavranılma tarzı da büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle küreselleştirmeden çeşitli yarar, ilgi ve beklentileri olanların, bu

(*) Dr., Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi ABD, mgunay@cu.edu.tr

yaklaşımlarının ya da küreselleşme anlayışlarının yorumlanması ve eleştirilmesi de gereklidir.

Tarihsel bir varlık olarak insanın adalet istemi yönündeki anlayış ve girişimlerinin ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan kurumların/ürünlerin de tarihsel olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Fukuyama gibi, "tarihin sonu"nu ilan edenleri de görüyoruz. Burada kastedilen hiç şüphesiz, liberal hukuk devletidir. Artık insanlığın kendisine yöneleceği bir erek, ulaşmaya çalışacağı başka bir evre yoktur. Bu düşünce tarzı sosyal-ekonomik-kültürel gerçekliği (kapitalizmi) olumlayan, meşrulaştırmaya çalışan nitelikleriyle dikkati çekmekte ve dünyadaki adaletsizliklerin kaynağı ve sorumlusu durumundaki devletlerin, şirketlerin ve kurumların hegemonyasını yaygınlaştırma işlevi görmektedir. Çünkü tarihin sonundan değil, ancak belli bir kültürün ya da sosyo-ekonomik düzenin sonundan söz edilebilir. Ancak görünen odur ki, günümüzün modern efendileri yeryüzünü kendi egemenlik alanları ve insanlığın büyük bölümünü de kendi köleleri olarak görmektedirler. Eskiden köleler "özgürlük" ve "eşitlik" adına (ki bunlar adaletin vazgeçilmez koşullarıdır) başkaldırırken, günümüzde ise ülkeleri/devletleri parçalamaya, sömürmeye yönelik politikalar "özgürlük götürme"/özgürleştirme girişimi/müdahalesi olarak adlandırılmaktadır. İnsana-insan yaşamına yapılan saldırılar ve "insani müdahale" olarak tanımlanabilmektedir. Günümüzde belki yüzyıllar öncesinin hümanizmi ve hümanist filozofları yok. Ama yine de bazı insani değerlerin ve ahlaki, hukuki kazanımların savununu felsefeden beklemek çok şey olmasa gerek. Ancak konuşmamın sonlarında değineceğim gibi, bazı filozofların hegemonyacı güçlerin sesi olarak konuştuklarını görüyoruz. Elbette eskiden de iktidarın yanında yer alan, mevcut sistemin savunucusu olan filozofları hatırlıyoruz. Örneğin Platon, Aristoteles köleliği doğal ve gerekli görürken, Stoacılar ve Sofistler bütün insanların özgür olmaları gerektiğini savunmuşlardı. O gün için olmasa bile, tarihin sonraki dönemlerinde insanların özgürlüğünü ve eşitliğini savunan felsefe tarzı kabul gördü. Özgürlük ve eşitlik istemi, aynı zamanda adalet istemi demektir. İnsanın hemen her dönemde ve kültürde adalet arayışını sürdürdüğünü saptayabiliriz. Çünkü adil bir toplumda yaşama, adil bir dünya kurma isteği/düşüncesi, insanın eylemlerine yön veren en önemli ereklerin/ideallerin başında gelmektedir. Ancak adalet kavramının anlamı ve bir erek olarak tasarımlanışı tarih içinde değişmiş, yeni boyutlar kazanmış bulunmaktadır.

Tarihselci felsefenin öncüsü Vico, insanlık tarihinde üç farklı çağdan söz eder: tanrılar çağı, kahramanlar çağı ve insanlık çağı. Paganizmin söz konusu olduğu tanrılar çağında insanlık, tanrısal bie egemenlik tasarımı altında yaşar. Bu dönemde insanların tüm girişimlerinde ve eylemlerinde fala ve kehanete başvurdukları görülmektedir. Aynı zamanda mitolojik bir dönem olan kahramanlar çağında, Aristokratik yasalar hüküm sürmektedir. Özgür cumhuriyetlerin ve monarşilerin bulunduğu insanlık çağında ise, artık insanların doğa bakımından eşitliği söz konusudur. Vico'ya göre, ilk iki çağ, "poetik" çağlardır. Bu çağlarda insanların akıllarından çok hayal güçleri egemendir. Üçüncü çağ ise, bir akıl çağıdır. Bu ayrıma dayanarak Vico, üç dil ve yazı türü (kutsal, simgesel, dünyevi), üç tip doğal hukuk, üç tip siyasal topluluk ayırır.[1] Adı geçen çağların hukuksal karakterlerini belirlemeye çalışan Vico'ya göre, birinci çağda dinsel hak vardır, herşey tanrıların mülküdür. İkinci çağda ise kahramanlık hakkı (kuvvet hakkı) söz konusudur. Üçüncü çağda ise insansal hak ya da başka deyişle "insan hakları" ortaya çıkmıştır. Bu dönemdeki yasalar, aklın ürünüdür. Vico, hukukun bu çağlardan her birinin kendine özgü ruh ve doğasından ortaya çıktığını belirtir. Başka bir deyişle her çağın hukuk ve adalet anlayışı, o dönemin kültürü tarafından biçimlendirilmektedir. Bu ise hukukun ve onun gerçekleştirmek istediği adaletin tarihsel bir nitelik taşıdığını gösterir.

Adalet kavramına tarihsel açıdan yaklaştığımızda, bu kavramın anlamsal içeriği ve hayata geçirilmesi, gerçekleştirilmesi konusunda dikkati çeken iki dönüşüm vardır:

I)Tanrısal adaletten insani adalete doğru gerçekleşen dönüşüm,

II)Güçlülükten haklılığa doğru gerçekleşen dönüşüm. Güç sahibi olmanın haklı olmakla özdeş olmadığı, her türlü gücün de ahlak ve hukuk tarafından sınırlanması söz konusudur. Bu iki dönüşüm, hem adalet kavramının tarihselliğini ortaya koyması bakımından hem de insanlığın temel bir değerini ve ereğini yorumlama konusundaki farklılıkları göstermesi açısından da büyük önem taşımaktadır. Tanrısal adaletten insani adalete geçiş ise, aynı zamanda mutlak adaletten göreli ve tarihsel bir adalet anlayışı ve hukuk sistemine geçiş anlamına gelmektedir. Çünkü insanın ortaya koyduğu bütün kural, yasa ve değerler mutlak geçerlilik taşımazlar. İnsani olan herşey tarihsel ve görelidir. Ama elbette insan, söz konusu tarihselliği ve göreliliği aşma çabasıyla da karşımıza çıkar. Ancak bu, adaletin tarihsel karakterini ortadan kaldıran bir şey değildir. Benim burada üzerinde durmak istediğim daha çok ikinci dönüşümdür.

İnsanlığın eski dönemlerinde hak ve güç kavramları arasında belirgin bir ayrım yapılmadığını saptamak mümkündür. Güç egemen olduğundan güçlüler zayıfları ezmekte kendilerini haklı görmekteydiler. Sofist Gorgias gibi kimi filozofların hukukun kaynağını sözleşme yerine güçte bulduklarını biliyoruz. Şöyle diyor Gorgias, "hukuk insanların iktidar mücadeleleri sonucu ortaya çıkar, mücadeleler sonucu güçlü olan kurallarını başkalarına kabul ettirir." Trasymakhos'a göre de, adalet güçlünün zayıfa buyurduğudur. Adalet, ancak güçlünün hakkı olarak vardır. Ona göre, doğada eşitlik olmadığı gibi, toplumda da eşitlik yoktur. Burada hukukun doğal düzenin bir devamı olarak düşünülmesi söz konusudur. Oysa doğaya dayanarak ahlaki ve hukuksal yasa, kural ve değerler ortaya koymak doğru değildir. Bu konuda felsefede sofistlerle başlayan bir gelenek, devleti yapay bir kuruluş olarak kabul eder. Hukukun kaynağı da, insanların kendi aralarında oluşturdukları bir şeydir. Ta-

(1) Karl Löwith, "Vico", Doğan Özlem-Tarih Felsefesi içinde, s. 273, İnkılap Yayınları, 2001.

rihsel ve kültürel bir unsurdur. Bu nedenle güce ya da sözleşmeye dayalı olarak, hukuk ve adalet, insanların ilişkilerinden ortaya çıkan şeylerdir. İnsanların ilgi, çıkar, beklenti ve ihtiyaçlarına bağlı olarak da hukuk ve adalet konusunda tarih boyunca değişmeler birbirini izlemiştir. Toplumsal gelişme ile birlikte, hak düşüncesinin de geliştiğini söylemek mümkündür. Ancak hak ile güç tümüyle birbirinden ayrı şeyler değildir: "Güçlülük döneminden haklılık dönemine toplumsal bir süreç içerisinde geçilmesi güçlülüğün ve haklılığın birbirinden ayrılamayacağını göstermektedir. Hakların elde edilmesi ve korunması için güçlü olmak gerekmektedir. Eski dönemlerde bu güç birey gücü olarak beliriyordu. Toplumda kendi gücü ile kendi düzenini kuran kişi egemen oluyordu; kendi hukukunu oluşturuyordu. Son dönemlerinde ise toplumsal gelişme bireylerin güç boyutlarının ötesine ulaşmıştır. (...) Devlet toplumsal gücün siyasal örgütü olarak doğmuştur. Toplumsal güç adına hakları belirleyen devlet, bunlara yönelen saldırıları önlemekle görevlidir. Hakları kurucu ve koruyucu niteliği nedeniyle toplumsal güç olan devlet hukuk düzeni içerisinde adaleti sağlamakla yükümlüdür. Hukuk en güçlünün hakları demek değildir. Hukukun güç ile eşanlamlı olduğu ileri sürülürse hak ile haksızlık arasında bir ayrım yapmak ve dolayısıyla adalet ile adaletsizlik arasında herhangi bir değerlendirmede bulunma olanağı da ortadan kaldırılmış olur. Hukukun kurulmasında gücün çok büyük payı vardır, ama hukuk yalnızca güç demek değildir."[2]

Yalnızca güçlü olanın haklarını ve çıkarlarını korumaya ve geliştirmeye hizmet eden bir hukuk sistemi, ister belli bir ulus/toplum içinde olsun ister uluslar/devletler arasında, adaleti gerçekleştirmekten uzak kalır. Oysa hukukun temel amaçlarının başında adaletin yer aldığı açıktır. Hukuk adaleti gerçekleştirmeye çalışan bir yasalar bütünüdür. Hukuk olmadan adaletten söz edilemez. Ancak tek başına hukuk ve hukuk devleti de adaleti sağlama konusunda yetersizdir. Günümüzde küreselci/küreselleştirmeci söylemlerin sıkça dile getirdikleri liberal hukuk devleti ve piyasa ekonomisine dayalı yaklaşımlar da, ileri sürüldüğünün aksine adaleti gerçekleştirme yerine, gerek toplumların kendi içinde gerekse dünya ölçeğinde adaletsizliğin boyutlarını genişletmektedir. Bu nedenle adalet artık ulusal bir sorun olmaktan çıkarak küresel bir sorun durumuna gelmiştir. Ancak küreselleşen şey, adalet değil adaletsizliktir. Medya, kitle iletişim araçları ise söz konusu adaletsizliği gizleme ve gündem dışı tutma işleviyle kullanılmaktadır.

Adaletin hukuksal temelleri kadar, ahlaki, toplumsal ve ekonomik temelleri de önem taşımaktadır. Yalnızca hukuksal bir adaletten söz etmenin pratikte pek fazla anlamı yoktur. Örneğin yasa bakımından bütün insanların eşit olduğu kabul edilmiştir. Yine kağıt üstünde bütün insanların temel insan haklarından yararlanmasının hukuksal güvence altına alınmış olduğu da açıktır. Fakat bütün bunlar adaletin ahlaki, toplumsal ve ekonomik anlamının ve koşullarının göz ardı edilmesine yol açmamalıdır. İnsanlık tarihinin "modernite" olarak adlandırılan yakın dönemlerinde, özellikle aydınlanma döneminde "hukuksal adalet" düşüncesinin şekillendiğini ve kabul gördüğünü saptayabiliriz. Ancak bu durum/aşama insanların adalet talebini/istemini yerine getirmede yetersiz kaldığı içindir ki, özellikle 19. yüzyılda toplumsal ve ekonomik adalet isteminin ve mücadelesinin ön plana çıktığını görüyoruz. Bilindiği gibi, hukuksal adalet anlayışı, siyasal haklar ve özgürlüklerde ifadesini bulmuştur. Toplumsal ve ekonomik anlamda adalet istemi ve mücadelesi ise, toplumsal ve ekonomik haklarda somutlaşmıştır. Burada şunu da belirtmek gerekir; tarihte insan hakları düşüncesinin ve talebinin gelişimi ve ortaya konulan kazanımlar, aynı zamanda adalet arayışının da ifadesidir. Belli dönemlerde insan hakları ve adalet konusunda gerçekleştirilen başarıların ve ilerlemelerin süreklilik taşımadığı da unutulmamalıdır.

(2) *Anıl Çeçen, Adalet Kavramı, s. 65, Gündoğan Yayınları, 1993.*

Günümüzde olduğu gibi, güvenlik ve terör ya da başka türden gerekçelerle insan hakları bağlamındaki kazanımların, elde edilen olanakların sınırlanması/budanması söz konusudur. Adaleti sağlamakla yükümlü olan devletlerin, güçlerini insanlığın temel değerlerine aykırı biçimde kullanmaları olgusuyla, ahlak ve hukuk tanımaz hareketleriyle sıkça karşılaşıyoruz. Pragmatist felsefeye dayanan düşünce ve uygulamalar dünyayı nihilizmin karanlığına sürüklemektedir. Güçlülükten haklılığa geçiş ve bunu sağlayan düşünce tarzı ve eylemler/mücadeleler, aynı zamanda devletin gücünün de sınırlanmasını ve hukuksal bir çerçeveye yerleşmesini sağlamıştır. Ancak 21. yüzyılın başlarında, sanki yüzyıllarca devam eden mücadeleler sonucu insanlığın ahlaki, hukuki ve toplumsal kazanımları ve değerleri hiçe sayılmakta, ayaklar altına alınmaktadır. Siyasal bir nihilizmin temsilcisi konumundaki bazı güçlü devletlerin başını çektiği girişimler, insanlığın ve uygarlığın geleceği bakımından kaygı vericidir. ABD'nin bütün dünyayı egemenlik alanı olarak görmesi, her türlü ahlaki, hukuki kural, yasa ve değeri hiçe sayması, liberal felsefenin ve ideolojinin görmezden geldikleri bir oluşuma hizmet etmektedir: adaletsizliğin küreselleşmesine. Artık belli bir coğrafyadaki toplum-içi adaletsizlik kadar, dünya ölçeğindeki adaletsizlik de önem taşımaktadır. Başka bir deyişle, belli bir ülkede/bölgede adaleti sağlamanın yolu, dünyanın genelindeki eşitsizliklerin bir ölçüde ortadan kaldırılmasına bağlı bulunmaktadır. Bu konuda hazır bir reçete, kolay bir çözüm yolu görünmemektedir. Ancak bir çözüm bulabilmenin yolu, dünyaya egemen olma çabasındaki devletlere ve politikalarına karşı mücadele, işbirliği ve dayanışmadan geçmektedir. Yalnızca güçlü olmaya dayanarak dünya haritasını yeniden çizebileceğini sanan ve bu amaçla her yolu meşru gören güçlerle (devletler ve bağlı kurumlar, şirketler) yapılacak her türlü işbirliği, dünyadaki adaletsizliklerin daha da büyümesine yol açacaktır. Bu konuda ülkemizin her türlü problemlerine ve sıkıntılarına rağmen özel bir konumu ve tarihsel bir görevi olduğunu düşünüyorum. Yaklaşık 80 yıl önce bağımsızlık ve barış düşüncesine dayanan Cumhuriyeti kurabilmiş ve dünyanın ezilen uluslarına örnek olabilmiş bir toplum olarak bugün de, daha adil,

daha insancıl ve barışçıl bir dünyanın kuruluşunda önemli bir rol oynayabiliriz. Böyle bir imkana sahibiz. Ama her imkan gibi bunun da bilincinde olmak ve söz konusu imkanı eyleme dönüştürmek gereklidir. Bu tarihsel görevi gerçekleştirme doğrultusundaki girişimler, aynı zamanda günümüzdeki "modern barbarlığın" karşılaştığı direnişlerin, başkaldırıların güçlenmesini sağlayacağı gibi, insan onuruna sahip çıkılması konusunda da bize saygınlık kazandıracaktır. Kendilerini uygarlıkla özdeş görenlerin yol açtıkları vahşet tablosunun değişmesi konusunda elbette her insanın, her toplumun yükümlülükleri vardır. Fakat tarihsel koşullar bazı insanları, toplumları ve devletleri ön plana çıkarmaktadır. Küreselleşme doğal bir süreç olmadığı gibi, başta ABD olmak üzere güçlü devletlerin hegemonyasına girmek de kader değildir. Kendi hegemonyalarını kurmak ve benimsetmek için nihilist bir tarzda her yolu kullanan, hiçbir yasa ve değer tarafından sınırlanmayı, engellenmeyi kabul etmeyenlerin de gün gelip çiğnedikleri, ortadan kaldırdıkları şeylere ihtiyaç duyacakları unutulmamalıdır.

Günümüz dünyasından söz ederken en çok kullanılan kavramların başında hiç şüphesiz küreselleşme gelmektedir. Bu kavram aslında hegemonyacı politikaların maskelenmesini de sağlamaktadır. Çünkü, "neokapitalistler 'dünya egemenliği' gibi gerçek duruma uygun bir terim kullanmak yerine, 'küreselleşme' gibi nötr görünen bir terim kullanıyorlar; bu onların işine geliyor. 'Küreselleşme'yi olağan, bir o kadar da masum bir süreçmiş gibi gösteriyorlar. Ve bu işte de çok başarılılar.(...) Küreselleşme, günümüzün Anglo-Amerikan güdümlü hale gelmiş, neokapitalist emperyalizminin hem bir maskesi, hem de bir aletidir. Ve bu emperyalizm o kadar pervasızlaştı ki, son Irak savaşında olduğu gibi, maskesini çıkarıp dünyaya gerçek yüzünü göstermekten bile çekinmiyor. 21. yüzyıl Anglo-Amerikan güdümlü bir dünya imparatorluğuna tanık olabilir."[3] Ancak bu tehlikeli olasılığın gerçekliğe dönüşmesinin önüne geçme olanakları da mevcuttur. İmparatorluk düşüncesine ve uygulamalarına karşı çıkılmadıkça, yeryüzünde ne barış ne de adalet mümkün olmayacaktır. Dünya barışı korunmadan ve insan haklarına saygı gösterilmeden, adaletin gerçekleşmesi de mümkün görünmemektedir. Dünyada adaletsizliğe yol açanların başında bazı güçlü devletler ve uluslar arası finans kurumları gelmektedir. Adaletin en önemli koşullarından biri de başta ABD olmak üzere güçlü devletlerin hukuk dışı uygulamaları bırakmalarıdır. Uluslar arası hukuku bir yana bırakarak barış ve adalet gerçekleşemez. Ayrıca, adalet arayışı yalnızca mevcut hukuksal yapı ile sınırlı olmayıp, ahlaki boyutu da kapsamaktadır. "Toplumların ahlak anlayışlarından ortaya çıkan adalet, tüm insan ilişkilerinin üstünde hukukun genel bir ilkesi olarak onlara yol gösterir."[4] Bu nedenle "içinde bulunulan koşullara ve yaşam düzeyine göre adalet kavramı içerik kazanır. Toplumun adalet arayışı bu içeriğin elde edilmesine yöneliktir.(...)Tarihsel

(3) Doğan Özlem, Söyleşi, Varlık, Ağustos 2003.
(4) Anıl Çeçen, agy., s. 72

gelişim süreci içerisinde hukuk, genellikle adalete yönelmiş olarak görünür ve bir adalet görüşünü yansıtır."[5]

İçinde bulunduğumuz tarihsel koşullarda, küreselleşmenin getirdiği sonuçların değerlendirilmesi ve buna bağlı olarak gerekli tutumun ortaya konulması gereklidir. Elbette felsefe alanında küreselleşmenin çeşitli açılardan ele alındığını ve bazı önemli tarihsel gelişmelerin felsefe açısından kavramlaştırılmaya ve değerlendirilmeye çalışıldığını görüyoruz. Ancak işte tam bu noktada bazı filozofların olup biteni tanımlamakla yetindikleri ve meydana gelen yeni durumlara meşruiyet kazandırmaya çalıştıkları da açıktır. Akla ilk gelen filozoflardan biri olan Habermas, ABD'nin uluslar arası hukuku ihlal etmesine açıkça karşı çıkma ve bu devletin öncüsü olduğu hegemonyacı siyaseti mahkum etme yerine, işgalci, savaşçı ve insanlık düşmanı girişimlere meşruluk sağlayacak bir uluslar arası hukuk arayışını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Görünüşte, pekçok filozof ve sosyal bilimci gibi Habermas da, dünyaya egemen olma çabasındaki hegemonyacı bir güç olarak ABD'nin kendi tezlerini uluslar arası hukukun yerine geçirmeye çalıştığını ve dayattığını belirtmektedir. (ABD'ye sözde eleştiri yöneltmeyen kimse yok gibidir.) Bu hegemonyacı güç kendisinden yana olmayanları terörizme destek vermekle suçlamakta ve hatta tehdit etmektedir. Günümüzde en önemli sorunun, uluslar arası adaletin mümkün olup olmadığı değil, uluslar arası hukukun bu tür bir adaleti sağlamak için doğru olup olmadığı sorusu olduğunu ileri süren Habermas'a göre, "ABD bölgesel egemenlik statüsünü uluslar arası hukuku hiçe sayarak meşrulaştırdı bile. En son yaşanan Irak'a askeri müdahale bunun en somut kanıtı. Burada uluslar arası hukukun artık önemi olup olmadığı tartışılmıyor.(...) Global güç kendi ahlaki yasalarını hukukun yerine geçirmeye çalışıyor. Ve bunu yapıyor. Kendi istediği zaman savaşa gitme yetkisi var. Savaş suçlularını kendi yasalarına göre yargılıyor. Burada hukukun ahlaki yönü çok zayıflıyor. Bunun sorgulanması gerekir."[6] Ancak yukarıda Habermas'ın söylediğinin aksine ABD'nin uluslar arası hukuku hiçe sayması meşruiyet kazanmış bir olay değildir. Ancak bu olaya meşruluk kazandırma çabaları bütün hızıyla sürmektedir. Bazı filozofların bu tür girişimlere aracılık yapması ise düşündürücüdür. Ayrıca hegemonyacı gücün ahlaki yasaları nedir, böyle bir ahlak var mıdır gerçekten? Bunlar olsa olsa "haydutlar topluluğunun ahlakı" olabilir. "Haydudun ahlakı hep yengi ve öç, bozgun ve kindir."[7]

Habermas'ın şu sözleri de oldukça düşündürücüdür:

"Pax Americana politikası hala uluslar arası barışı korumaya çalışıyor. Ancak kendi yetkisine dayanarak insani müdahalede bulunmaya karar veren bir ülke hakkında hiçbir zaman emin olunamaz. ABD kendi ulusal çıkarlarını, paylaşılan uluslar arası ortak çıkarlar-

(5) A. Çeçen, agy., s. 74
(6) Habermas'la Söyleşi, "Kural Tanımayan Amerika", Serap Girgin Baykal, Cumhuriyet, 15.8.2003.
(7) Albert Camus, Başkaldıran İnsan, Çev. Tahsin Yücel, s. 168, Kuzey Yayınları, 1985.

dan ne derece ayıt ediyor?(...) Gelecekte ortaya çıkacak adil bir uluslar arası hukuk düzeninin ve adaletin oluşmasında bugün Amerikan vatandaşlarına çok önemli roller düşmektedir."[8]

Habermas'ın iddialarının tarihsel gerçekliğe karşılık gelmediğini söylemek gerekir. Bir ülkenin işgali barışı savunma ve o toplumu özgürleştirme anlamına gelebilir mi? Ayrıca hegemonyacı gücün girişimini "insani müdahale" olarak değerlendirmek de mümkün değildir. Bu, bilinçli bir çarpıtmadır. Yine bununla birlikte yapılan girişimin niteliği konusunda yargıda bulunmaktan kaçınmak ve ne yapıldığından, ne olup bittiğinden emin olunamayacağını iddia etmek, ahlak ve hukuk dışı müdahalenin onaylanması demektir. Oysa işte tam da burada felsefenin her zamankinden daha eleştirel ve sorgulayıcı olması, başkaldıran bir tutumla kendini ortaya koyması gereklidir. Habermas'ın ortaya koyduğu felsefe tarzı, yalnızca olup biteni yorumlamakla yetinmemekte, bizim de bu durumu onaylamamızı istemektedir. O zaman "elveda özgürlük, adalet ve hukuk" demekten başka yapacak bir şey yoktur.

Bilindiği gibi bugünkü BM yapılanması içinde belli devletlere (ABD, Rusya, İngiltere, Fransa, Çin) "veto" hakkı tanıyan bir hukuk yürürlüktedir. Son dönemlerde ortaya çıkan gelişmeler nedeniyle mevcut uluslar arası hukukun "dünya düzenini" korumaya yeterli olmadığı gerekçesiyle ABD'nin BM yasalarını hiçe sayması ve ihlal etmesi haklı gösterilmeye çalışılmaktadır. Belli devletlerin ayrıcalıklı konumda olmaları da kabul edilir bir şey değildir. Bu durumun da değiştirilmesi gerekirken, şimdilerde geliştirilmeye ve kabul ettirilmeye çalışılan yaklaşımlarda daha tehlikeli ve kabul edilemez tasarılar dikkati çekmektedir. Kurulmaya ve benimsetilmeye çalışılan yeni uluslar arası düzende, bazı devletlere, başka devletlere yönelik olarak tek başına savaş ilan etme yetkisi tanınmak istenmekte ve bu istemi özünde Avrupa devletleri de onaylamaktadır. Bu yönde değiştirilecek ve yeniden yapılandırılacak olan bir uluslar arası hukukun, insanlığa barış ve adalet getirmeyeceği, aksine hegemonyacı devletlere ve onların ihtiyaç ve çıkarlarına hizmet edeceği açıktır.

21. yüzyılın başında 19. yüzyılın emperyalist politikalarına dönüşün yaşandığını ve Amerika'da da demokrasiden diktatörlüğe geçiş olarak nitelendirilebilecek bir yasa-dışılığın başladığını belirten Şeyla Benhabib kendisiyle yapılan bir söyleşide özellikle 11 Eylül sonrası liberal demokrasinin durumunu değerlendirirken şunları söylemektedir: "11 Eylül'le ortaya çıkan İslam anlayışı ise programatik bir görüşten yoksun ve bu yoksunluk onu siyasi bir çaba olarak değil de, siyasetin sınırında olan bir hareket olarak tanımlayabileceğimize işaret ediyor. Bu açıdan Türkiye gibi ülkelerdeki siyasal islam ile Usame Bin Ladin'in İslam anlayışı arasındaki en büyük farklılık; ilki toplumu değiştirmek isterken, ikincisi medeniyeti değiştirmek istiyor.(...) Eğer siyaseti toplumdaki kudret ve nüfuz sahipliğinin el değiştirmesi olarak tanımlarsak, siyasal islamı normal siyaset anlayışı içine yerleştirebiliriz. Öte yandan 11 Eylül'den sonra ortaya çıkan siyaset anlayışı ise siyasetin ötesinde ve nihilist bir karaktere sahiptir."[9]

(8) Cumhuriyet, 15.8.2003.

Adı geçen teröristin ve örgütünün zamanında ABD tarafından başka amaçlarla kullanıldığını ve desteklendiğini göz ardı eden Benhabib, her ne kadar bu devletin kendi içinde bazı hak ve özgürlüklerin kısıtlanmasını eleştirse de, uygarlığı belli bir topluma/kültür tipine mal etmekte ve hegemonyacı siyasetin nihilist karakterine değinmemekte ve bir bakıma bu anlayışı onaylamaktadır. Kendilerini uygarlıkla özdeş görenler, elbette ortaya koydukları düşünce ve uygulamaların uygarlıkla, uygar olmakla olan bağıntısını sorgulamaktan da özenle kaçınacaklardır. Bazı felsefecilerin ve düşünce memurlarının asıl düşüncelerini ve amaçlarını kavramsal örtüler ardında gizlemelerine rağmen, güçlü devletlerin dış politika danışmanlarından bazısı çok açık konuşmaktadır. İşte bunlardan biri olan ve Blair'in danışmanlığını yapan Robert Cooper, bazı ilke, yasa ve değerlerin yalnızca kendileri için ve yalnızca kendi aralarında geçerli olduğunu, dünyanın geri kalanı için bunların söz konusu olamayacağını açıkça dile getirmektedir: "Çifte standartlar fikrine alışmamız gerekiyor. Kendi aramızda yasaları ve açık yardımlaşmacı güvenliği esas alan ilişkileri yürütüyoruz. Ama eski-moda devletlerle olan ilişkiler söz konusu olduğunda, bir önceki dönemin kuvvet, önceden saldırma, aldatma gibi, yani her devletin kendi başına davrandığı 19. yüzyıl dünyasında yaşamakta ısrar edenlere ne yapılması gerekiyorsa onların gibi eski dönemin daha sert yöntemlerine dönmek zorunda kalıyoruz. Post-modern devletlere öğüt: Dostluk güden ve hukuka saygı gösteren komşularımız, dünyanın başka yörelerinde orman yasalarının hüküm sürmekte olduğunu, akıllarından hiç çıkarmamalılar. Kendi aramızda hukuku korumalıyız, ama ormanda iş gördüğümüz zaman da, orman yasalarına başvurmalıyız."[10]

Buraya kadar verdiğim bu örnekler, kültür ve uygarlık konusunda, günümüzdeki önemli sorunlar hakkında çarpık ve tehlikeli bir zihniyeti ifade etmektedirler. Bir bakıma bu düşünce tarzı ve buna bağlı izlenen politikalar da dünyadaki adaletsizliklerin büyümesine yol açmaktadır. Hiçbir devlet ya da toplumun/kültürün kendisini "uygarlık"la özdeş görmeye hakkı ve yetkisi yoktur.

Günümüzde insanlığın sahip olduğu olanaklar ile, içinde bulunduğu yaşama koşulları arasında korkunç bir karşıtlık vardır. Coğrafi bakımdan bir tarafı yazı yaşarken, diğer tarafı kışı yaşayan dünyamız, sosyo-ekonomik bakımdan da insanı dehşete düşüren farklılıklar ve eşitsizlikleri içinde taşımaktadır. Dünyanın birçok bölgesinde milyonlarca insan açlıkla mücadele ederken, Avrupa ve ABD'de şişmanlık kitlesel bir sorun olmaya başlamıştır. Afrika'da ve dünyanın diğer bölgelerindeki insanın açlığı ve susuzluğu ve bunlardan dolayı çığlığı ve ölümü, Amerikalıdan ve benzerlerinden öcünü değişik şekillerde almaktadır. Time dergisinde yer alan bir

(9) Şeyla Benhabib ile söyleşi, Koray Tütüncü, Doğu batı, Oryantalizm-II, sayı.20, Ağustos 2002.
(10) Robert Cooper, "Post-modern Devlet ve Dünya Düzeni", NPQ Türkiye, Cilt 1, sayı:2, 1998.

habere göre AB ülkelerinde nüfusun üçte biri fazla kilolu, 10 kişiden biri "şişman"ken, ABD'de de kadınların yüzde 25'i, erkeklerin yüzde 20'si, yani yaklaşık 35 milyon kişi "şişman" kategorisinde yer almaktadır.[11] Çok yemek yemekten kaynaklı sağlık problemleri, hatta yaşama ve eğlence mekanlarını bile yeniden inşa ve düzenlemeye götürecek ölçüde kritik bir hal almıştır. Başka bir düşündürücü veri de şudur: Batı Avrupa ve ABD'de dünya nüfusunun yüzde 10'u yaşamakta ve bu insanlar Güney yarıkürede yaşayan nüfusun kişi başına tükettiğinin 24 kez fazlasını tüketmektedirler. ABD dünya nüfusunun yüzde 6'sını oluşturmakta, ancak dünya zenginliklerinin yüzde 50'sini elinde bulundurmaktadır. Unutulmamalıdır ki, başkalarının acısı, yoksulluğu ve tutsaklığı pahasına kurulmuş olan mutluluk ve refah adacıkları, bir gün insanlığın büyük bölümünün öfke ve şiddet dalgalarıyla batabilir. Dünya hepimize aittir. Ama hepimizin bu dünyada insanca yaşadığımızı söylemek mümkün görünmemektedir. Elbette bu durumun değişmesi, insanın, insanca bir yaşam ve uygar bir dünya için yaptığı mücadeleyi ve arayışı sürdürmesine bağlıdır. Bu nedenle dünyanın, yeryüzünde yaşayan bütün insanlara ait olduğu gerçeğine dayanarak, küresel egemenlik düşüncesine ve bunun askeri güç yoluyla gerçekleştirilmesine karşı çıkmalıyız. Binlerce yıllık insanlık tarihi bize, hiçbir imparatorluğun sonsuz olmadığını, hiçbir siyasi kurumun/kuruluşun dünya egemenliğini ele geçiremediğini göstermiş olmalıdır. Hobsbawm'ın dediği gibi, "Dünya, tek bir devletin hakim olamayacağı kadar karmaşık "tır.[12]

Dünyanın durumuna ve kendi tarihsel gerçekliğimize tarih bilinciyle baktığımızda, bazılarının ileri sürdüğünün aksine "tarihin sonu"nda bulunmadığımız ve insanlık tarihine bir "son"un belirlenemeyeceği ve dünya egemenliği düşüncesinin başarısızlığa uğratılmasının tarihsel bir görev ve sorumluluk olduğu söylenebilir. Günümüzdeki küreselci/küreselleştirmeci söylem ve politikaların mutlak bir doğru olmadığını, tarih-üstü bir geçerliliklerinin bulunmadığını da unutmamak gerekir İnsanlık tarihinde hemen her dönemde bazı değerlerin, kavramların ve eğilimlerin evrenselci yaklaşımlarla ön plana çıktığı ve o dönemi karakterize ettiği saptanabilir. Ancak tarihsel gerçeklik, her türlü evrensellik iddiasının, dünya egemenliğine yönelik tasarıların belli bir dönemle sınırlı kaldığını ortaya koymaktadır. Belli bir tarih bilincine dayanarak küreselleşme adı verilen süreci ve oluşumu anlamak ve değerlendirmek kadar, tek seçenek o olarak dayatılan bu durumu değiştirme yönünde neler yapılabileceğini de soruşturmak gerekir. Çünkü tarih bilinci gelişmemiş insanların ve toplumların, bazı güçlü ülkelerin ve eğilimlerin dayatmacılığına maruz kalmaları ve direnme imkanlarını kullanamamaları da söz konusudur. Bu nedenle "küreselleşme" (globalleşme) gibi kavramların sorusuz sorgusuz kabullenilmeye ve genel geçer kılınmaya çalışıldığı günümüz dünyasında, tarih bilincinin varoluşsal bir önemi vardır.

(11) Radikal, 20 Ekim 1999, s.24.

(12) Eric Hobsbawm, "ABD'nin Emperyal Yanılgısı, Radikal, 17 Haziran 2003.

Adalet ve Görecilik

Doğan Özlem(*)

1. "Adalet" Üstüne Görecilik-Mutlakçılık Tartışması

Ahlâk, hukuk ve siyasetin, her şeyden önce, herkesin istediğini yaptığı yerde ortaya çıkacak olan kaosu önlemek gibi bir pratik zorunluluğun ürünleri oldukları malûmdur. Ne var ki, ahlâklar, hukuklar, siyasal rejimler, çağdan çağa, kültürden kültüre değişirler; hattâ aynı çağ ve kültür içerisinde bile değişikliğe uğrarlar. Başka bir ifadeyle, tarih boyunca insan düşüncesi ve eliyle oluşturulmuş herşey gibi, ahlâk, hukuk düzenleri ve siyasal rejimler de, dayandıkları önvarsayımların, değerlerin, bireysel, grupsal, sınıfsal çıkarların ve tercihlerin çokluğu oranında değişik olmuşlardır. Bu durum, tarihsel olan herşeyin dönem ve çağlara özgü ve görcli olması anlamına gelir ki, bu, bilindiği üzere, tarihsel görelilik terimiyle ifade edilir. Bu anlamda görelilik, bazı öznelci bilgi anlayışlarına özgü bir epistemolojik tutumun adı değildir; o bir tarihsel realitedir. Buna karşılık, bu göreliliği aşmak, tek, mutlak ve değişmez ahlâk, hukuk ve siyaset ilkeleri ortaya koymak veya bunların zaten teolojik veya metafizik anlamda var olduklarını göstermeyi denemek ve bunları tüm insanlar ve toplumlar için her zaman geçerli kılma yolunda çaba sarfetmek, felsefede çoğu tarih bilincinden yoksun olan mutlakçılık ve evrenselcilik yandaşlarının işi olmuştur. Ve mutlakçılık-görecilik tartışmasının felsefenin hemen her alanında karşılaşılan bir tartışma olduğu da malûmdur.

Bu tartışmalarda, ahlâk, hukuk ve siyaset felsefelerinin bir ortak kavramı olarak "adalet" kavramının özellikle önemli bir yeri olduğu da bilinen bir şeydir. Ben, geçmişi bin yılları bulan bu tartışmalarda, son yüz elli yıl içinde ortaya çıkıp gelişmiş olan tarihselci ve daha özel olarak tarihsel-göreci bakış açısını benimseyenlerin yanında yer alıyorum. Aşağıda "adalet" üstüne bu bakış açısından hareketle konuşacağım ve birkaç tarihsel örnek üstünde durduktan sonra, özellikle günümüzün neoliberal hukuk ve siyaset felsefelerinin bu kavramla ilgili bazı belirlemelerini eleştirmeyi deneyeceğim.

2. Aristoteles'te "Adalet" Kavramı

Nikomakhos'a Etik'te "adalet" kavramına bir tam kitap ayırmış olan Aristoteles'in kavramla ilgili olarak yapmış olduğu tanımlar ve sınıflandırmaların, yüzyıllar boyunca olduğu gibi günümüzde de önem ve değerini koruduğu, kavram üstüne en yeni çalışmaların bile

(*) Prof. Dr., Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

başlıca referans kaynaklarından birinin Aristoteles'in bu eseri olduğu görülmektedir. Bu nedenle burada da bu eserde belirtilenleri anmadan geçmek mümkün değildir.

Aristoteles'e göre "adalet" diye bir şey, ancak toplumsallık hâlinde ortaya çıkabilir. Ahlâk, hukuk ve siyaset, esasen ve her şeyden önce, bir pratik ihtiyacın, toplumsal yaşama hâlinin bazı kurallara göre düzenlenmesi ihtiyacının ürünü olmuşlardır. Dolayısıyla, ihtiyaçlar, beklentiler, çıkarlar ve amaçlar değiştikçe, ahlâkta, hukukta ve siyasette de değişmelerin olması olağandır. Aristoteles bu çerçeve içinde "adalet" kavramını şöyle belirler: Adalet, yurttaşların yasalar ve toplum düzeni karşısında hakka ve yasaya uyma (nominon) ve eşitlik (ison) ilkeleri doğrultusunda edinmeleri gereken temel erdemdir. Öbür yandan adalet, 1) bir hakkın gerçekleşmesi, 2) toplum düzeninin ödüllendirme ve cezalandırma yoluyla korunması ve sürdürülmesi hâlidir de. Aristoteles'in bu doğrultuda yaptığı 1) bölüştürücü adalet (dağıtıcı adalet, toplumsal adalet), 2) düzenleyici adalet (denkleştirici adalet, düzeltici adalet) ayrımı, günümüzde de önemini koruyan, mihenk ve ölçüt niteliği kazanmış bir ayrımdır. Bölüştürücü/dağıtıcı/toplumsal adalet, herkesin hak ettiğini veya payına düşeni alması için kaynakların ve görevlerin dengeli dağılımını tanımlayan ilkeleri belirler ve burada en belirleyici ilke eşitlik ilkesidir. Ne var ki, eşitliğin aritmetik eşitlik mi (herkese herşeyi eşit olarak dağıtmak) yoksa geometrik eşitlik mi (herkese topluma katkısı oranında lâyık olduğunu vermek) olarak uygulanacağı, yüzyılların bir tartışma konusudur. Aritmetik eşitliğin daha sonraları hukuksal eşitlik olarak da anlaşılmış olduğu söylenebilir. Buna karşılık geometrik eşitlik, dağıtıcı/bölüştürücü/toplumsal adaletin ekonomide ve siyasetteki anlaşılış şeklinde belirleyicidir. Düzenleyici/denkleştirici/düzeltici adalet, toplumsal yaşamda aksayan durumları veya bozulan eşitliği yeniden tesis etmek, adalet dengesini yeniden kurmak amacıyla başvurulan ilkeleri ve bu yoldaki uygulamaları ifade eder ki, hukuksal adalet olarak da adlandırılır. Hukuksal adalet., kurulmuş olan hukuk düzenine aykırı eylemleri suç olarak tanımlayıp bunların cezalandırılmasında başvurulacak ilke ve kuralları içermesi dolayısıyla, aynı zamanda cezalandırıcı adalet olarak da adlandırılır.

Bu tanım ve ayrımlardan sonra, Aristoteles, toplum düzeninin sağlanmasında ve sürdürülmesinde adaletin temel koşul olduğunu belirtirken, adaletli bir toplumun phronesis adını verdiği bir bilgi türü ışığında mümkün olabileceğini eklemeyi de ihmal etmez. Phronesis, bilindiği üzere, ne teorik yoldan meşrulaştırılmış, sistematize edilmiş bilgiyi, ne de teknik bilgiyi içerir. O, genel bir bilgi çeşidi değildir; tersine özel ve özgül koşullarda mâkul, uygun, kabul edilebilir bir eylem şeklinin bilgisi olarak kendisini gösterir. O, aynı zamanda, insanın ve insan gruplarının neyin değerli olduğuna ilişkin bir bilgiyi yaşam deneyimi ve buna eşlik eden bir öğrenimle edinmesi sürecini de adlandırır. Bu demektir ki, tek tek insanlar ve insan grupları, adaletli bir toplum yaratmak için mutlak geçerliliğe sahip, evrensel ilkeler aramak yerine, kendi özgül koşullarının bilincinde geliştirmiş ve edinmiş oldukları yaşam deneyiminden hareket etmelidirler.[1]

Aristoteles'in ve onu izleyenlerin yapmış oldukları, bilinen bu tanım ve sınıflandırmaları burada özellikle anmamın nedeni, bildirimin son bölümündeki eleştirilerimi önemli ölçüde bu klasik tanım ve sınıflandırmalara ve özellikle phronesis kavramına dayandırma gereği duymamdır.

3. "Adalet" Kavramının "Hak" Kavramına Göreliliği

a) Adalet, tanımı gereği, toplum içinde bireylerin ilişki ve eylemlerinin hakka uygun olması, hakkın gerçekleşmesi kadar, hak ihlâllerinin ceza vd. yollarla önlenmesidir. Bu durum, adalet kavramının ancak hak kavramına göre anlam ve değer kazanabileceğini de gösterir. Başka bir ifadeyle, adalet, haktan anlaşılan şeye, hakkın anlamına göre anlamı değişebilen bir kavramdır. Yine başka bir ifadeyle, haktan bağımsız bir adalet tanımı yapılamaz. Bu, adalet kavramının hak kavramına göreliliğine getirir.

b) Öbür yandan hakkın ne olduğu da tartışmalıdır. Gerçi soyut ve biçimsel bir hak tanımı yapılabilir ve hakkın, bireye tanınan bir yetki, özgürlük ve ayrıcalık olduğu söylenebilir. Ne var ki, bu yetki, özgürlük ve ayrıcalık, bireye tanınan bir şey ise, bunu tanıyan bir merci veya otorite olacaktır. Bu yetki, özgürlük ve ayrıcalığı, tanrı adına hareket ettiğine inanan veya inanır görünen ve toplumu buna inandıran bir kral, bir egemen/yönetici sınıf veya zümre ya da ruhban sınıfı, sözlü veya yazılı bir gelenek, toplumun ortak irâdesi vd. bireye tanınmış olabilir. Birey, tek başına veya bir grup eylemi sonucu, bu merci ve otoriteye karşı çıkarak veya onun rızasını alarak da hak elde etmiş olabilir. Ama karşı çıkarak elde edilmiş olsa bile, "hak" diye bir şey varsa, onu tanıyan bir merci veya otorite olması kaçınılmazdır.

c) Hakkın tanımı, dinsel inançlardan, felsefe anlayışlarının, ahlâk öğretilerinin, hukuk ve siyaset felsefelerinin, siyasal ideolojilerin temel önermelerinden, öğretisel ilkelerinden ve son olarak belli bir kültür çevresinin tortulaşmış, içselleşmiş ve önkabuller oldukları unutulacak kadar olağanlaşmış düşünsel önkabullerinden bağımsız bir şekilde yapılamaz. Başka bir deyişle, "hak"kın ne olduğunu, son kertede tarihsel/kültürel koşullanmalar da belirler.[2]

Bu söylenenler, "adalet" kavramının ancak üç aşamalı bir görelilik skalası içerisinde tanımlanabileceğini gösterir: 1. Adalet, hak kavramına göre tanımlanabilen bir kavram olması bakımından göreli bir kavramdır. 2. Adalet, hakkı tanıyan merci veya otoriteye (tanrı, kral, ruhban sınıfı, egemen sosyal sınıf, halk irâdesi vd.) göre tanımlanabilen bir kavram olması bakımından göreli bir kavramdır. 3. Adalet kavramı, belli dinsel inançlar, felsefe anlayışları, ahlâk öğretileri, hukuk ve siyaset felsefeleri ve en geniş şekilde bir kültür çevresinin önkabullerine göre tanımlanabilen

(1) *Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, 4. kitap.*

(2) *Çeçen, A., Adalet Kavramı (1981) 1990, s. 141-180.*

bir kavram olması bakımından göreli bir kavramdır.[3]

Adaletin bu şekilde belirlenmesinde kısmî katkıları olan filozoflar ve felsefe okulları arasında önce sofistleri anmak gerekir. Son yüz elli yıl içinde ise, Marksist okulların, hermeneutik geleneği içindeki göreci okulların ve 20. yüzyılın ilk yarısında Kelsen, Radbruch gibi hukuk filozoflarının adalet anlayışlarında bazı ortak göreci yanlar olduğu görülmektedir. Bunlar içinde Kelsen, Radbruch ve diğer bir kaç 20. yüzyıl düşünürün görüşlerine bildirimin son bölümünde ayrıca değineceğim.

4. Mutlakçı "Adalet" Anlayışı

"Adalet" kavramının yer aldığı ilk yazılı kaynaklardan birinin Eski Ahit (Tevrat) olduğu ve İsrail halkının tanrı tarafından korunan halk olma gibi bir ayrıcalığa sahip olduğuna inandığı bilinir. İbranice "şedek" sözcüğü, İsrail halkının tanrısıyla olan ahlâksal ve hukuksal bağlarını ifade eden bir anlama sahiptir. Hakkı belirleyen ve belirlenmiş bu hakka göre adaleti gerçekleştiren tanrıdır. Tanrının irâdesi her türlü hakkın, hukukun ve adaletin mutlak ve değişmez kaynağıdır. Öyle ki, bu tanrısal hukuk ve tanrısal adalet, tüm İsrail halkı için geçerli, değiştirilemez olan, mutlak bir düzendir. Adalet, insanın, tanrının belirlediği hakkı, irâdesini kullanarak ve tanrıya sadakatla biat ederek gerçekleştirmesidir. ("şedek"in "sadakat"la akraba bir sözcük olduğu biliniyor). Bu, aynı zamanda tanrısal adaletin (ilâhi adalet) insan nezdinde gerçekleşmesi anlamına gelir.[4]

Museviliğin bu mutlakçı tanrısal adalet anlayışının daha sonra Hıristiyanlığa ve kısmen İslâm'a da geçtiğini, özellikle Batı felsefesindeki teolojik çıkışlı doğal hukuk öğretileri kadar, Yeniçağda Aydınlanmacı/laik doğal hukuk öğretilerini de büyük ölçüde esinlendirmiş olduğunu biliyoruz.

Felsefede mutlakçılığın ilk büyük temsilcisi olarak Platon, adalet kavramına kendi felsefesinde genişliğine ilk yer veren filozoftur. Platon, sofistlerin ve dolayısıyla göreciliğin amansız eleştiricisi olarak, değerleri ve dolayısıyla hak ve adaleti, varlıkla birlikte, her türlü öznellikten ve görelilikten arınmış, nesnel entiteler sayar. O varlık dereceleri ile değer dereceleri arasında kurmuş olduğu denklik dolayısıyla, zaten mutlak değerlerden söz etmek zorundaydı. Bu, onu, adalet de dahil, tüm erdemleri de öznel/insana ait yetiler değil, nesnel entiteler saymaya götürdü. Platon'un, nesnelci/mutlakçı erdem ve dolayısıyla adalet anlayışının ilk önemli temsilcisi olduğu açıktır. Burada Platon'un adaleti, cesaret, bilgelik ve kendine hâkim olma erdemleri ile birlikte dört temel erdemden biri saydığını, ayrıca adaleti diğer üçüne göre en temel erdem olarak gördüğünü anımsamak gerekir.[5] Platon'un nesnelci/mutlakçı adalet anlayışının, Hıristiyanlığın ve İslâm'ın, Musevilikten sonra etkilenmiş oldukları ikinci önemli kaynak olduğu da anımsanmalıdır.

(3) Kelsen., H., Was ist Gerechtigkeit, 1953, s.40-47.
(4) Hauser, R./Kohlenberger, H.K., Gerechtigkeit, HWP, Band 3, s. 332-333.
(5) Platon, Devlet, 433a.

Tarihsel olarak bakıldığında, mutlakçı adalet anlayışı, Eski Ahit'in tanrısal adalet anlayışından itibaren, biraz önce de değindiğim gibi, Hıristiyan doğal hukuk geleneği içerisinde, daha sonra Aydınlanma döneminin aklı neredeyse mutlaklaştıran ve günümüzde "evrensel insan hakları" savunucularına da kaynaklık eden "akıl hukuku" veya "laik doğal hukuk" geleneğinde de sürdürülmüştür. Aydınlanma, tanrının belirleyici olduğu bir doğal hukuk anlayışı yerine, insan aklının evrensel olduğuna inanılan doğruları tarafından belirlenen, tanrısız bir doğal hukuk anlayışı getirmiş olsa da, bu anlayış, mutlakçılığın kendini hep hissettirdiği bir hukuk ve adalet anlayışı olmuştur.

5. Günümüzde "Adalet" Kavramı

20. yüzyılın başlarından günümüze, adalet kavramının bir yandan göreci hukuk filozofları, öbür yandan bazı liberal ve neoliberal siyaset filozoflarınca yoğun bir şekilde ele alındığına tanık oluyoruz. Öyle ki, adalet kavramı, felsefede özellikle son yarım yüzyıldır, felsefe tarihinin başka hiçbir döneminde rastlanmayan bir yoğunlukta işlenmektedir.

a) 20. yüzyılda, 1970'li yıllara kadar, özellikle hukuk felsefesinde doğal hukukçu/evrenselci adalet anlayışını inkâr eden, adaleti her zaman değişen ve değiştirilebilir olan ilkelerce belirlenmiş bir kavram olarak gören göreci anlayışın öne çıktığına tanık oluyoruz.

20. yüzyılın ilk yarısının önemli hukuk filozofu Kelsen, adaleti, bir toplum düzeninin oluşturulmasında mümkün fakat zorunlu olmayan bir koşul olarak görür ve mutlak adalet anlayışını şöyle reddeder: "Mutlak adalet irrasyonel bir idealdir." Kelsen'e göre adalet hakkında iddialı bir çabanın ürünü olarak verilmiş olan genel geçerli tanımlar, "verimsiz ve tamamen boş formüller" olmaktan öteye geçememişlerdir. Bu tanımlar olgusal ve fiilî görünümüyle bir hukuk düzeninin ne doğrulanması ne de eleştirilmesi için uygundurlar. Kelsen, bir hukuk düzeni tasarımının ve adalet kavramının, göreli bir değerler öğretisinin uzantıları olabileceğini, hiçbir hukuk düzeninin ve hiçbir adalet kavramının bir toplumda tüm bireyler tarafından tam bir kabul göremeyeceğini, bu yüzden birlikte yaşama ilkesi hâline gelmesi gereken toleransın, sosyal barış ve demokrasi için bir koşul olduğunu vurgular. Kelsen'in tolerans ilkesinin Aristotelesçi phronesis ile bir yakınlığı olduğu açıktır.[6]

20. yüzyıl hukuk felsefesinin bir diğer önemli adı, Radbruch da adalet kavramının göreliliğini vurgulayıp, göreci bir yöntemle "mümkün hukuk kavrayışlarının bir topiğini ortaya atma" gereğinden söz eder. Bu yol, ona göre, her türlü hukukun değersel belirlenimlere olan bağımlılığını ve göreceliğini görmeyi sağlar.[7] Radbruch'un bu belirlemelerinin benim yukarıda adalet kavramındaki ikinci aşamadan görelilik olarak andığım yönü içerdiği açıktır.

Bir başka hukuk filozofu, Engisch, 1960'lı yıllarda, adalet kavramının mutlak/evrensel anlamının boş, fiilî/tarihsel anlamının ise göreli olduğunu belirtir.

(6) Kelsen, H., Was ist Gerechtigkeit, agy., s. 46-72.
(7) Radbruch, G., Rechtsphilosophie, 1932, s. 32, 43-65.

Adaletin olsa olsa biçimsel olarak eşitliğe dayalı bir tanımı verilebilir. Fakat içeriksel olarak adaletin ne olduğunu, ancak ve ancak, başta ahlâksal olmak üzere, hukuksal ve siyasal değerler belirler ve adalet, bu değerlerin somutlaşması, pratiğe taşınmış olmasını ifade eder. Bu nedenle, adaletin rasyonel yoldan yapılmış tüm tanımlarını, doğaları gereği irrasyonel karakterli olan değerlerin önceledigi asla unutulmamalıdır. Bir hukuk sisteminin ve bu sistemin içinde yer alan bir alt sistem olarak bir adalet sisteminin normatif sistemler olarak tam bir tutarlılığa sahip olmaları mümkün olsa bile, bu, onları önceleyen değerlerin irrasyonel karakterli olması nedeniyle kendilerinin de irrasyonel karakterli olmaları olgusunu değiştirmez. Engisch, kendisini izleyen Welzel ile birlikte, bir âdil sosyal düzen tasarımının ancak tarihsel varoluşun değişen koşulları altında göreli olarak geliştirilebileceğini belirtir.[8]

b) Şimdi de, 1970'li yıllarda gelişmeye başlayan ve 1980'li yıllardan günümüze doğru iyice yaygınlaşan/yaygınlaştırılan neoliberal hukuk felsefesinin temel tavrını, sadece, başlıca temsilcilerinden Hayek ve Nozick'in adalet hakkındaki belirlemelerine kısaca yer vererek anmak istiyorum.

Hayek ve Nozick'e göre, adalet, hakların korunması yani hukuksal adalet ile ilgili ve onunla sınırlı olmalıdır. Hayek, sosyal adaletin bir canavar olduğunu, sosyal adaletten söz etmenin devletin malları ve fırsatları uygun gördüğü şekilde bölüştürme hakkına sahip bulunduğunu kabul etmek anlamına geleceğini belirtir. Üstelik sosyal adalet fikri, mevcut olanı istediğimiz gibi kullanabilmeyi de içeren bireysel özgürlükle de çelişir.[9] Nozick, Hayek'e benzer biçimde, bölüştürücü adalet anlamında sosyal adaleti inkâr eder. Çünkü bölüştürülecek olan şeylerin birer sahibi vardır. Mallara ve fırsatlara ilişkin haklar hep birkaç kişinin elindedir. Devlet, bu malları ve fırsatları bunların sahipleri olan bireylerin haklarını çiğnemeksizin bölüştüremez, dağıtamaz. Nozick'e göre mallar ve fırsatlar ancak onları hak edenlerin ellerinde olduklarında adaletli dağıtılmış olurlar.[10]

6. Bir Değerlendirme Notu

Adalet kavramı hakkında, bana göre, yukarıda andığım üç yönlü göreliliği anmadan ve Aristotelesçi phronesis kavramını araya sokmadan konuşmak, kendisini mutlakçılık ve evrenselcilik kalıpları içerisinde gösteren bir düşünsel ve pratik fanatizme kapıyı açmak demektir. Bana göre, böyle bir fanatizmin son örneği, 20. yüzyılın son çeyreğinden günümüze doğru kendisini gösteren neoliberal adalet anlayışıdır. Sözlerimi bu anlayış üstüne birkaç eleştirel not sunarak bitirmek isterim.

Liberalizmi ve neoliberalizmi, özellikle son yıllardaki çalışmalarımda her vesile ile eleştiriyorum. Bu eleştirilerde özellikle vurgulamaya çalıştığım husus, liberal ve neoliberal hukuk ve siyaset felsefelerinin kendi içlerinde eşitlikçi ve eşitsizlikçi olmak üzere iki yüz taşıdıkları ve bu iki yüzün bağdaşmaz olduklarıdır. Bu yüzlerden biri, Aristoteles'in denkleştirici adalet kavramına koşutluk gösteren ve aritmetik eşitliğe dayanan "hukuksal liberalizm"dir. Liberal siyaset felsefesi de, büyük ölçüde, "hukuk devleti", "insan hakları" konseptleri çerçevesinde, teoride böyle bir eşitlikçi hukuksal liberalizme dayanır görünür. Liberalizmin öbür yüzü ise, "ekonomik liberalizm" veya "kapitalizm" olarak anılır ki, bu yüz liberalizmin eşitsizlikçi yüzüdür. Ve en önemlisi, liberalizm, uygulamada, eşitlikçi hukuksal liberalizmden çok daha fazlasıyla eşitsizlikçi ekonomik liberalizme yani kapitalizme dayanır. Gerçi Aristoteles'in dağıtıcı adalet veya sosyal adalet kavramı çerçevesinden bakıldığında, ekonomik liberalizmdeki eşitsizlikçiliğin geometrik eşitlikle yani mal, hizmet ve fırsatlar dahil, her türlü toplumsal kazanımların herkese becerisi ve topluma katkısıyla orantılı olarak dağıtılması suretiyle ortadan kaldırılabileceği, en azından teorik olarak söylenebilir. Ne var ki, son iki yüz yıllık Batı tarihi, bunun gerçekleşmediğini göstermektedir. Ve üstelik son dönemde Nozick gibi düşünürler, liberalizmin eşitsizlikçi yönünü iyice açığa çıkaran bir tutumla, sosyal adaleti de reddetmektedirler. Görünen o ki, hukuksal liberalizmin teoride kalan eşitlikçi yüzü ile ekonomik liberalizmin yani kapitalizmin reel ve üstelik liberal düşünürlerce artık açık açık ve pervâsızca savunulan eşitsizlikçi yüzü arasında giderilemeyen bir karşıtlık ve gerilim vardır ve bu karşıtlık ve gerilim günümüzün neoliberalizmi içinde daha da yoğunlaşmış bir şekilde yaşanmaktadır. Neoliberal adalet anlayışı Aristoteles'in dağıtıcı adalet olarak adlandırdığı sosyal adaleti bireyin haklarını kısıtlayan bir engel olarak görmekte, aşırı, hattâ fanatik bireyciliğin ve mülkiyet hakkının toplum aleyhine de olsa neredeyse mutlaklaştırılıp kutsallaştırılmasını öngörmektedir. Böyle bir adalet anlayışını kabul edilemez buluyorum. Aristoteles, dağıtıcı adaleti veya sosyal adaleti, toplumsal denge ve düzenin sağlanması ve sürdürülmesi için bir temel koşul sayıyordu. Günümüzün neoliberalizmi, son olarak "küreselleşme" adı altında sürdürülen ekonomik politikalarla, dünyayı gittikçe sosyal adaletten yoksun bir yer haline getirmektedir. Ve bu neoliberalizmin her alanda tek seçenek olarak dayatılması, dünyanın tek kutuplu hâle gelmesine ve dolayısıyla totaliterleşmesine, toplumların denge ve düzenlerinin sarsılmasına yol açmaktadır. Neoliberalizme karşı seçenek veya seçenekler yaratılması, bu totaliterleşmenin ve adaletsizliğin giderilmesi yolunda bir gereklilik olarak kendisini gösteriyor.

Seçenek yaratmak, mevcudu ve dayatılanı görelileştirmek demektir. Neoliberalizmi, Aristoteles'in phronesis adını verdiği bilgi ve yaşama deneyimi çeşidine başvurarak görelileştirmek gerekir. Aksi takdirde, insanlık tarihinin en adaletsiz uygulamalarına gün geçtikçe daha fazla tanık olmak, adaleti kaba gücün belirlediği bir dünyada yaşamak zorunda kalacağımızı düşünüyorum.

(8) Engisch, K., Auf der Suche nach der Gerechtigkeit, 1971, s.170-192; Welzel, H., Naturrecht und materielle Gerechtigkeit, 1983, 186, 188.

(9) Erdoğan, M., Liberal Toplum Liberal Siyaset, 1998, s. 28-64.

(10) Nozick, R., Anarşi, Devlet ve Ütopya, çev.: A. Oktay, 200, s. 22-50.

İnsan Hakları Politikası

Hüsamettin Çetinkaya

"Günümüzde insan hakları, sürekli bu hakları ihlal eden birinin ve sürekli onu' insanlık adına' koruyan ' müdahil' bir gücün varlığını gerektiren bir seferberlik ideolojisidir."

Dünyevi adalet, ne Hobbes'cu kendini koruma yasasına ne de Rawls'ın orijinal pozisyondaki tarafsız insanının ahlaki kapasitesine indirgenemez. Eğer gerçekten adalet duygusunun temelinde bir hayalet varsa, o da, 1789'da, 1917'de, 1921'deki gibi devrimlerde ve günümüzün Batı karşıtı hareketlerinde kristalize olan somut bir isyan duygusudur. Ve coğrafya, uzaklık ve yakınlık, milliyetçi, bölgesel milliyetçi, ırkçı, ya da işgalci, nedeni ne olursa olsun katliamlara duyarsızlığın gerekçesi olamaz. Avrupalılar bulvar kahvelerinde 'ekspresso'larını yudumlayarak, 1991'deki Bosna katliamlarına seyirci kalırken de, Nazi iktidarında imha kamplarındaki bacalardan göğe yükselen insan külleri üzerlerine yağarken, Berlinliler için de önemli değildi ve görmezden gelmek yangını söndürmedi. Dolayısıyla coğrafya, bir anlatının dilinin kuruluşunda etkin bir ögedir. Belki Kant'ın akılcı ve kendinde özgürlüğünü üreten evrensel öznesinin bilinci açısından kabul edilemez bir şeydir bu, ama onu tam da bu noktada eleştiren Hegel'in nesnel tin'i (sittlickheit'ı) açısından son derece anlaşılırdır. Yoksa Batı ve Türkiye'deki Batı'lı insan hakları savunucularının İsrail saldırıları ile her gün kan gölüne çevrilen Filistinlilerin katliamları başta olmak üzere bu coğrafyadaki yıkımlar karşısındaki bunca duyarsızlığı başka nasıl açıklanabilir? Balkanlar, Orta Doğu ve Avrasyadaki savaşlar, katliamlar ve insanlık dışı yıkımlar karşısında, Batının (özellikle de Avrupa'nın) bana göre bu 'anlamlı' suskunluğu ve duyarsızlığı, sadece ABD'nin Terör vizyonu içinde makulleştirilemez. Daha derinde ve daha temelde, Batı'lı ethos'a dayalı bir habitus'un, bir sittlickheit'ın, ya da Foucault'un dispozitiflerinin, kısaca halkların törelerinin tininin iş başında olduğu görülmelidir. Adalet ya da haklar bu ethosun üstündeki 'maya tülü' yırtılmadan tartışılamaz. İnsan hakları her zaman savaşın ekidir. Savaşın ayrılmaz bir eklentisi, eski Türkçe ile mütemmim-cüzüdür. Dünya savaşları, Nazizm, Vietnam, Kamboçya, İsrail-Filistin, Bosna, Afganistan ya da son Irak işgali. Nerede bir savaş varsa orada insan hakları gündemdedir. Irak'ta Amerikan askerinin attığı her adımda gündemdedir. Modern devletin içerde polis

eylemlerinin, dışarıda da savaşının bir ekidir.

O halde 'insan', 'insanlık', 'insan hakları gibi nosyonlara yüklenen anlamın özgül bir kendiliğinden söz edemez miyiz? Başka deyişle, insanlık ya da insan haklarından, ahlak ya da etik, ekonomi, tarih, politika dolayımları dışında söz edilebilir mi? Onun kendi başına, salt kendiliği olarak bir değeri var mıdır? Tam da bu noktada, vardır diyen liberal biçimci hukukun radikal eleştirisi ile, hukuksal normların toplumsala tercümesinin, hakların zorunluluğunu (hukukun evrenselliğini) 'mümkün olan' içine emerek, mümkün içinde eriterek, gerçeği mümkün ile özdeşleştiren (hukuka ancak böylece ontolojik bir temel sağlayan) eski ya da yeni liberal ideolojinin yapısını bozmak yeterli görülebilir. Ve elbette bu gereklidir. Ancak Negri'nin de altını çizdiği gibi[1], tam da Nietzsche'ci anlamda bir 'yeniden değerleme' çabası yoksa, özellikle de fiili dönüşümleri çözümlemeden, -küreselleşmeye özgü radikal kopuşlar bildiren sivil hümanist ya da liberal değerler bile olsa - değerleri yıkmak, o kadar da önemli değildir. Öte yandan bu nokta, insan haklarının kendiliğini, onun içsel açmazları, yarılmaları, tutarsızlıkları ve özgün politik doğasının tarihsel ya da bağlamsal çelişkileri dışında düşünme olanaksızlığını görmeyi de gerektirir. Yani eğer eşitlik talebi aynı zamanda bir ayrım yapmama talebiyse, ayrımcılığa karşı mücadele; özgürlük talebi aynı zamanda baskı altında olmama talebiyse, baskı ve zora karşı mücadele; insanlığın zaten başından beri verdiği bir mücadeledir. Ve bunun adı politik hak mücadelesidir. Günümüzde buna insan hakları mücadelesi denmesinin mantığı modernist Batı projesine içseldir. Öyle ki, örneğin, Antik dünyanın demokrasi tasarımında, ne Aristoteles'de ne de Platon'da, insan haklarına başvurma ihtiyacı yoktur. Demokrasiyi düşünmek için insan hakları kavramına ihtiyaç duymamışlardır. Oysa bugün, dünyayı dışarısı olmayan bir bütün olarak gören küreselleşme bağlamında demokrasi, insan haklarından ayrı düşünülemiyor. Bunun da ötesinde özellikle de Avrupalı hümanitaryan politikacılar tarafından insan haklarından hareketle bir demokrasi tanımlanıyor. Bu tutum masum değildir. Tam da bu uğrakta, benim insan haklarının özgül kendiliğinden kast ettiğim şey, insan haklarının bugün büründüğü biçimi niçin aldığını anlamak ve bunun politik sonuçlarını ortaya koymaktır.

Doğan Özlemin manifest bir dille yazdığı şu uyarısını başlangıç noktası olarak kabul ediyorum: "değerler ve erdemler rölatiftir, tarihsel koşulara göre sürekli değişirler, bu nedenle hiçbir sosyal grubun, hiçbir toplumun, hiçbir kültür çevresinin değer ve erdemleri nesnel, evrensel ve hele hele mutlak olamaz. Felsefe, Greklerden beri iddia edildiği üzere hiç de "mitos"un yerini "logos"un almasının bir meyvası olmamıştır. Çünkü "evrensellik" fikri bir mitos, hem de yaşayan en güçlü felsefi mitos olmaya hala devam ediyor. "[2]

(1) Hardt, M., Negri, A., Dionysos'un Emeği Devlet Biçiminin bir Eleştirisi, İletişim Yay. İst. 2003, ss. 432-435

(2) Özlem, Doğan, Bilgi ve Değer, Vadi Yay. Ankara, 2002, s. 311-12.

Birinci cümleyi ileriye, heteronomi bahsine ertleyerek ikinci cümleden başlıyorum. Mitosların soyut ve biçimsel ideolojik imgeler olduğuna dair eleştiriye de girmek istemiyorum. Benim anlamaya çalıştığım mitosların bugün hala yaşıyor olmaları ve nasıl yaşadıklarıdır. Mitosların yaşaması demek, fiilen iş görmesi, toplumda karşılığının olması ve politik sonuçlar üretmesi demektir. Mitosların yaşaması politik olarak kullanımda olması demektir. Geleneksel toplumlarda kahramanlığın, onur, şan, şeref gibi mitlerin toplumda belirli statülere atfen politik bir kullanımda olduğunu, kozmik ya da kutsal mitlerin köle, zevce, serf vb. statüler olarak, insanların konumlarını doğallaştıran ve rıza üreten politik kullanımlar olduğunu biliyoruz. Sadece doyuma ulaştıkları ölçüde topluma sadakat besleyen, tersi durumda yabancılaşan modern bireyin, toplumla ilişkisindeki her bunalımda iş başında olan ilerleme miti, sonsuz bir yaratıcılığı muştulayan gelecek miti, sessiz kalmanın öteki adı olan barışa atfen güvenlik miti vb. bunların politik kullanımlarının da liberal ideolojilerin performansı olduğunu biliyoruz. Ve bugün 'insan', 'insanlık' ve 'insan hakları' mitleri tedavüldedir. En azından savaşlara meşruiyet sağlayıcı gerekçeler olarak tedavüldedir. Yaşamaktadırlar, iş görmektedirler ve politik vizyonlar inşa etmektedirler. Peki nasıl? Ve tabi kısaca.

Hannah Arendt, Emperyalizm kitabının, 'insan haklarının çıkmazları' bölümünde eskiden, Doğa'ya ya da Tarih'e atfedilen rolü şimdi 'insanlık'a veren yeni durumdan bahseder.[3] Bu tespit, günümüzde, doğa ve tarihten sonra gelmekte olan yeni paradigmanın 'insanlık' gibi bir figüre dayandığını belirtmesi açısından önemlidir. Doğa, Tarih ve İnsanlık; bu paradigmaların her biri, şeylerin kendilerinden hareketle anlam kazandığı endeksler olarak çalışırlar. Rousseau eğer doğa paradigmasından tarihe geçiş süreci krizinin bir uğrağıysa Nietzsche' de tarih paradigmasının sona erme krizini haber veren bir uğraktır. Bu iki uğrak modern devlet öznesi yurttaşın başlangıcı ve bitişine işaret eder. Nietzsche'den sonra Postmodernizm, 1970'lerden itibaren temelde akla yönelik kuşkuyu ve giderek güven kaybını radikalleştirdi. Bunun yarattığı kriz bugün öncelikle politik felsefenin krizidir. Ve bu kriz, modern Marksist politik felsefenin olduğu kadar, tüm çeşitleri ile faydacı ve liberal politik felsefelerin de krizidir. Bu kriz sadece 1989 SSCB'nin yıkılışının değil modern ulus devletlerin üstüne çöken kara bulutların da nedeni ve sonucudur. Komünist ya da liberal fark etmiyor, modern ulus devletin daha doğrusu sosyal-hukuk devletinin, sönümlendiği ya da nitelik değiştirdiği bir çağa tanıklık ediyoruz. Ya da bugün, 'kimlik, topluluk, yurttaşlık ve politik eylemin yeniden kuruluşunun içsel koşullarını tayin eden toplumsal politikalar sorununa olduğu kadar, sınırların küreselleşmesi olgusunun verisi olan dünyanın muazzam bir büyüklük kazanma eğilimine koşut olarak politi-

(3) Arendt, Hannah, Emperyalizm, İletişim Yay. İst., 1996, s. 308

kanın da aynı ölçekte bir büyüklüğe kavuşup kavuşamayacağı, ya da bunun bir küreselleşme politikasına dönüşüp dönüşmeyeceği'[4] sorununu tartışıyoruz. Marksizmin hayaletinin en azından polis, resmi politikacılar ve medyanın marazi muhayyilesine hala muhatap olması, esas olarak küreselleşmenin ekonomik etkileri ve çözülmesi gereken bir 'teknoloji sorunu'yla birleşince, politik ekonomi artık tartışılamıyor. Bunun yerine kendisi tarihsel bir ürün olan, ve her kriz döneminde bizzat politikaya dönüşen, dağıtıcı hukuk sorunu, teorik alanın yegane gündem maddesi. Haklar ve hukuk (özellikle uluslar arası hukuk ve insan hakları) tartışmaları bugün politik ekonomiyi ikame etmektedir. Çünkü hukuk her kriz döneminde, dolaylı olarak ekonomiyi tartışmaktan, ya da yeni ekonomik ilişkilere politik meşruiyet sağlama çabasından çok farklı bir teorik uğraş olmadı. Denebilir ki, emek ya da emek hayaletinin üzerinde dolaşmadığı bir adalet teorisi yoktur. Ve bu yeni gelmekte olan çağın, 'insanlık' paradigması bağlamında hukuk, bu kez küresel çapta bir iradenin ya da olmayan devletin, olmayan devletlerarası sistemin dünyayı düzenleme biçimi haline gelmesiyle rolünü tekrarlamaktadır. Hukuk her zaman sınırları varsayan bir hukuktur. Ulus-devlet'in hukukudur. Evrensel adalet ilkelerine dayandırılır ama ontolojisi ya da pozitivitesi sınırları varsayar. Küreselleşmenin ekonomik etkilerine (para, mal, insan dolaşımının sınır tanımaz küreselleşmesine) eşlik eden merkez devletlerin nüfuz alanlarının sınırlarının belirsizleşmesi, açık bir hukuksuzluk ortamı yaratmıştır. Varsayımsal uluslar arası hukukun de jure geçerliliği, Irak işgali esnasında vuku bulan tüm kurumlarıyla Birleşmiş Milletler fiyaskosunda da görüldüğü üzere ortadan kalkmış, de facto bir hukuksuzluk ya da tam da Hobbes'cu bir savaş hali realize olmuştur. Küresel rekabetin ekonomik aktörleri şirketlerden devletlere evrilirken, doğal hukukun kendini-koruma yasasından başka yasa kalmamıştır. Tam da bu uğrakta, bugüne dek politik bir konu olmadığı ya da politika üstü olduğu söylenen bulanık, belirsiz bir insan hakları retoriği, bir insan hakları politikası haline gelmiş ve politik söylemin mutlağını oluşturmuştur. Artık, insan hakları retoriği, bütün devletler, özellikle de merkez ulus devletler için, savaş hali koşullarında, kendini koruma yasası gereği, müdahalelerinin 'insanlık adına' olduğunu meşrulaştıran bir 'kullanıma' kavuşmuştur. Biz daha anlamını tartışırken kullanımı meşrulaşan bu retorik, güçlü devletlerin kendi çıkarlarına karşı olan her kalkışmayı 'insanlığa karşı işlenmiş suç' kategorisine indirgemelerini mümkün kılan bir mite dönüşmüştür. Şüpheli olmayı suçlu olmayla aynileştirme ve cezalandırmayı öngören Hegel'in "Kuşku altında olmak bu yüzden suçlu olmanın yerini almaya başlar ve suçlu olmakla aynı anlama gelir ve aynı sonuçları doğurur (PhG, 419)"[5], şeklinde tanımladığı 'şüpheliler yasası' (loi des suspects) küreselleşme huku-

(4) Balibar, E., Politics and the Other Scene, Verso 2002, s. xi

(5) Akt. Taylor, Charles, 'The Owl of Minerva' in The Modern Dilemma, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, s. 119

kunun, ya da ABD'nin 'önleyici savunma stratejisinin' temelini oluşturmuştur. Yani küreselleşme hukuku kendini politik öznelliklerin karşısına çıkan bir nesnel terör olarak düzenlemiştir. Hobbes'un yasasının güce dayanması gibi, bugün bu şüpheyi suç ve cezalandırmayla aynileştiren hukukun dayanağı da güç, bastırma ve şiddettir. Günümüz uluslararası hukukunun yeni vizyonu, teröre karşı 'insanlık adına' gerekçesi ile ABD'nin 'önleyici savunma stratejisi' adı altında bir terör vizyonudur. Aklın yerini gücün aldığı günümüzde, bu 'insanlık adına' gerekçesi, müdahalelerin olduğu kadar, ayrımcı uygulamalara, dışlamalara, aşağılamalara, kısaca her tür ırkçı, milliyetçi uygulamalara da meşruiyet sağlamaktadır. Küreselleşme çağı sadece dinlerin yükselişi değil aslı olarak ırkçılığın yükselişi çağıdır.

Paradigmalar karşısında durumumuz tam da Althusser'in 'Marks İçin'de tarif ettiği "keşfedeceği şeyi unutulması gereken bir dille söylemeyi öğrenme" zorunluluğuna uygun düşmektedir. Karşılaştırılamazlık sorununu felsefi kurgular temelinde tartışmaktansa dönüşümü fiili düzeyde izlemeyi tercih edeceğim. Örneğin yurttaş kavramı modern öncesi doğa paradigması içinde, insanların kentsel yakınilişkililiğine dayalı statülerine, ve bu statülerin (köle, zanaatkar, rahip, aristokrat, kral vb.) insanın doğası gereği verili olduğu kabulüne dayalı organizmacı doğal statüye tekabül ederken, modern tarih paradigmasında, evrensel haklara sahip tikel olarak kurulmuş bir özne-yurttaştır. Bu, egemen devlet figürünün varlığını gerektiren ve buna göre anlam kazanan özne yurttaş, evrensel ve devredilemez sosyal haklarla; politik katılım, seçme seçilme, eğitim, sağlık vb. donatılmıştır. Aynı zamanda da bir ulus-devletin kuruluşunu mümkün kılan sözleşmenin tarafı, yani devredilebilir (Hobbes için devretmek zorunda olduğu) ya da devredilemez (Rousseau için devredilemez) egemenliğin taşıyıcısı bir öznedir. Antik özne, modern uğrakta, özellikle Rousseau tarafından, politik katılım talebine, ve en yüksek değer olarak özgürlük değerine bağlı olarak politikleştirilmiştir. Organizmacı bütünlük, ya da bedensel tamlık ilk kez birey-toplum karşıtlığını kuracak şekilde yarılmıştır. Peki Küreselleşme ya da insanlık paradigmasında yurttaşın tanımı nedir? Ya da şöyle soralım; önceki anlamları modifiye ederek bir tanıma varabilir miyiz? Yoksa önümüzde henüz tam algılayamadığımız, ve bu yüzden de bilemediğimiz bir yurttaş mı var, ve ona hala bizim bildiğimiz anlamlarda (antik ya da modern) yurttaş denebilir mi? Ona hala statü ya da sözleşme yurttaşı olarak bakılabilir mi? Örneğin ulus-devletin erken modern öznesi, politik karakteri, yani en azından özgürlük talebi olmaksızın düşünülemez, ancak günümüz modern öznesinin en temel karakteri a politikliği iken, yani özgürlüğü salt kişisel refahının ya da yaşamının sınırları içine, mülkiyet özgürlüğüne indirgeyen, oraya hapseden bir toplumsal duyarsızlığa tekabül ederken, bu iki özneye de aynı anlamda yurttaş demenin olanağı nedir? Ya da devlet hala modern liberal devlet midir, ki buna bağlı

olarak kurulan imtiyazlı özne yurttaştan söz edebilelim? Eğer söz edemiyorsak, modern yurttaş özneye bağlı diğer tüm politik konfigürasyonlar, örneğin sivil toplum ya da temsil figürü veya politik kurumlar vb. ne olacak? Ya da Negri'nin günümüz paradigması içinde 'kurucu iktidarın üretici emek yurttaşlığını' (s. 441) bir olmayan egemenlik açısından düşüneceksek, o zaman da modern egemenlik figürünün yerinden olduğuna tanık oluruz. Egemenlik kavramının doğa paradigmasında teolojik karakterli evrensel egemenlik olduğunu biliyoruz. Oysa modern ya da tarih paradigmasında Carl Schmitt, teolojik evrensel egemenliğin laikleşerek devlete endekslendiğini söyler. Ve Schimitt'i günümüzde en dikkate değer politik felsefeci olarak yeniden gündeme getiren de, onun 'tüm modern politik kavramların laikleşmiş teolojik kavramlar olduğu' önermesidir. Jean-Luc Nancy bu önermeyi irdeler ve Schmitt'in egemenlik ve devletin tarihsel bir figür olduğunu, ve 16. yüzyılın ortaları ile yirminci yüzyıl arasına tarihlenen modern döneme dair bir olgu olduğu iddiasını aktarır.[6] Daha da önemlisi Schmitt, devleti ve egemenliği özün metafiziğinden ayrılamayan bir birey kurgusu açısından değil, bu geleneğin tam tersine mekansal bir devrim olarak tarif eder. "Somut ve Çağa bağlı bir kavram olarak 'devlet'" makalesi,[7] devleti ve egemenliği tüm gizeminden soymaya dönük önemli bir çabadır. Onun uyarıları belki özellikle bugün görmezden gelinmemesi gereken uyarılardır, örneğin şöyle der; "... 'devlet'in tüm halklar ve zamanlar için geçerli genel bir kavram olmadığı; tersine tarihi, belirli bir döneme bağlı, somut bir kavram olduğu ve "devlet" sözcüğünü kendi döneminin tipik oluşumları dışındaki zaman ve durumlara aktarmanın yanlış olduğu –aldatmaca dememek için bu ifadeyi kullanıyorum- bilinci uyandırılmalıdır. XIX. yüzyılda çok tabii bir şeyden söz edermişcesine, Atina'lıların, Romalı'ların, Orta Çağın ve Aztekler'in "devletinden" söz edilmesine alışılmıştı. Bu, arı ya da karınca devletinden söz etmek gibi esaslı bir hatadır, çünkü bu tür hayvan "devletlerinde" tarihi kavramlar söz konusu olamaz. "(2000, s. 252) Aynen yukarda verdiğimiz örnekteki gibi belediye otobüsü biletçisinde "çipli kart" kavramının olmadığı gibi, aynen Marks'ın İnsan doğası paradigması içinde "üretim tarzı" kavramının olmadığı ya da çalışmadığı gibi. Çünkü doğa ya da mitler paradigması içindeki toplulukların, egemenliği, sahip olmadıkları bir 'devlet' kavramına göre düşünmeleri de olanaksızdı. Bu yüzden Schmitt şu uyarıyı yapmadan edemez "kendimizi tarih ötesi bir idealizmden korumalı ve devleti ideolojik bir olay haline getirmemeliyiz" (s. 254). Öyleyse küreselleşme çağında devleti–ya da adı her neyse onu- düşünürken, tarih paradigmasının modern-devletini referans almak ideolojik imgelerle düşünmekten öteye gitmez. Ancak öte yandan, fiili dönüşümler, gerçek koşullar gibi kategoriler işbaşında olduğu durumda bile

(6) Nancy, Jean-Luc, the sense of the world, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, ss. 92-93

(7) Schmitt, Carl, 'Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet', Devlet Kuramı, Der. Cemal Bali Akal, Dost yay. Ank. 2000, ss. 245-55

bu ideolojik devlet imgesi ortadan kalkmaz. Tam tersine onu 'dünyamızın bir nesnesi' olarak tartışmamıza dahil etmek durumunda kalırız. Çünkü, Althusser bize hiçbir şey öğretememişse bile, ancak ideolojik bir dünya kavrayışının ideolojisiz toplumları hayal edebileceğini öğretmiştir. Çünkü, "ideolojik imgeler ya da kavramlar ille de bilinçle alakalı değildir. Ve insanlar özellikle de bu imgeleri bilinç dışının yapıları olarak kendi dünyalarının nesneleri kılarlar ve öyle yaşarlar. "[8] Dolayısıyla devlet ve egemenlik aynı zamanda ideolojik imgeler olarak, hatta mitler olarak, iş görürler. Örneğin 'İsrail devleti' imgesinin, (mitinin) bu devletin imtiyazlı özneleri tarafından taşıdığı ideolojik anlamdır ki, yine bu özneler için, İsrail'in 'toprak', yani mekan tasarımına bağlı saldırıları ve katliamlarına meşruiyet sağlar. Yani sonuçta Schmitt'in somut devlet ya da modern ulus devlet bir mekan algısıdır önermesine gelir dayanırız. Dünyada tüm savaşlar, toprak ya da mekan talebince belirlenmiştir. Nüfuz savaşları mekanın küresel çapta temellükünün bir sonucudur. Ve bu temellük, kendini ulusdevletin evrensel egemenliği biçiminde imgeleştirmiş ve bu imgeyi politika oluşturma süreçlerinin nesnesi haline getirmiştir. Avrupa merkezli bir dünya tasarımının 1750'lerden itibaren kurulmuş olmasını ancak bu temelde anlayabiliriz. Öte yandan gelmekte olan çağ, ya da postmodern dönem ya da konumuz özelinde insanlık paradigması içinde egemenlik, daha önceki bağlamlarda taşıdığı, teolojik ya da teolojik politik anlamlarını artık taşımıyor. En azından bugünün egemenliği bildiğimiz egemenlik değil. Örneğin Negri şöyle der; "... egemenlik telakkisinin her türlü toplumsal ya da diyalektik işlevi artık modası geçmiş ve manasız bir şey olarak gözükmektedir. "(s. 439) ya da Jean-Luc Nancy, Bataille'nin "egemenlik hiçtir" demekten yorgun düştüğünü belirterek egemenliği, sonul ereklerin kendilerini nihai egemenlikler olarak kurdukları yerin, bugün ekoteknikler (ekonomik teknolojiler) dolayımıyla boşaltıldığını, hiçlendiğini ileri sürer. Bu anlamda egemen devletin kendi nihai amacının gerçekleştiricisi olarak, kendini hiçlediğini, egemenlik figürünün yerinden olduğunu belirtir.[9] Egemenliğin hakim biçiminde bir dönüşümün yaşandığı açık, ancak bunu genellemenin risklerini -yine genellemelerin başına musallat olan olgular nedeniyle- görmek gerekir. Örneğin, Kıbrıs vakasında Denktaş'ın 'neredeyse bütün maddi talepler kabul ama eşit ve egemen iki devlet arasında bir anlaşma' önerisinin, 'bütün maddi talepler kabul ama sadece eşit ve iki egemen devlet arasında bir anlaşmaya hayır' biçimini aldığını biliyoruz. Üstelik bu anlaşma bizzat bu egemenliğe son verecek bir anlaşma olacaktır. Hatta Denktaş'ın bu egemenliği yirmi dört saat tanıyın yeter sonra kaldıralım önerisi bile reddedilmiştir. Kıbrıs sorunu, modern demokrasinin yapısını ele veren iki temel model açısından bir örnek olaydır. Birincisi doğal hukukla başla-

(8) Althusser, Louis, Marx İçin, çev. Işık Ergüden, İthaki Yay. İst. 2002, ss. 282-3

(9) Nancy, Jean-Luc, Being Singular Plural, Stanford University Press, Stanford California 2000, ss. 115-142

yan ve modern hukukun kuruluşunu sağlayan sözleşme, anlaşma modelidir. Modern öncesi gelenekselsel dünyada hiyerarşiye ve bakışımsızlığa bağlı erdemlerin ünlü teleolojik belirleyiciliğinin hüküm sürdüğünü ve bunun içinde insanların mükemmel bir efendi ya da köle, asilzade ya da serf, ya da itaatkar bir zevce olarak, kendi erdemleri, görevleri ve hedeflerini doğrulayacak bir yaşam sürdüklerini belirten Agnes Heller, moderniteyle birlikte bu yapının bozulduğunu belirtir ve ekler; "... modernite benzersiz bir tarihsel deneyim başlatmıştır. İnsanın bir arada var oluşu şimdi yeniden müzakere edilmektedir. Sağduyulu bir 'toplumsal sözleşme' ya da 'yeni anlaşma' tartışması içinde erken modernler, bu yeniden müzakerenin uygun bir alegorisini buldular. 'sözleşme' terimi kullanışsızdı, mutsuz bir birliği çağrıştırıyordu, ancak modernite çok önemli bir boyuta ulaşmıştı; Bakışımlı karşılıklılık (symmetric reciprocity) aileden kültürlere, halklara ve devletlerin karşılıklı ilişki aracılığıyla verdikleri politik kararlara dek tüm düzeyleri etkileyen yeni bir düzenlemedir"[10] İkinci model de bu bakışımlı karşılıklılık modelidir ki, demokrasinin kendisinin en iyi model olduğu iddiasını taşımakla birlikte, öteki yönetim modellerini dışlamamasının bir ifadesidir. Yani Denktaş'ın önerisi modern demokrasinin vazgeçilmezi olan bakışımlı karşılıklılık (günlük politik dildeki karşılıklı eşitlik) talebidir. Ve modern demokrasinin yegane temsilcisi olduğunu söyleyen Batı ise bu talebi görmezden gelmektedir. Sözleşme modelinde ısrar etmekte ama bunun demokratik koşulu olan, karşılıklı eşitliği reddetmektedir. Bir başka deyişle moderni, tarafların birbirlerini politik özneler olarak karşılıklı kabul etme olgunluğu olarak tanımlarsak, ki Kant böyle tanımlar, bunu reddetmektedirler. A. Heller, aynı yerde 'hak dili'nin ve 'ortak dilin' ayrı diller olduğunu ve kültürler ya da devletler arasında salt 'hak dili' işlediği sürece ve bir 'ortak dil' yaratılamadığı sürece (bunun yaratılmasının koşulu bakışımlı karşılıklılıktır) anlaşmanın imkansız olduğunu belirtir. Modern öncesi dönemde belirli bir müzakere ve gidimli söylem en azından egemen olmadığından, kültürler ve devletler arası etkileşimin egemen biçimi şiddet ve güç, savaş ve fetihti. Bugün küreselleşmeyle birlikte Batı'nın güçlü devletleri ile diğer ulus devletler arasındaki ilişkinin endeksi de benzer şekilde müzakere ve söylemden güce doğru kaymıştır. Bu kalıcı olduğu gözlenen uğrakta modern sonrası dönemin endeksi modern olmaktan çok modern öncesine benzemektedir. Denktaş ne yazık ki bunun farkında değildir. Batı artık bilinen 'Modern Demokratik Batı' olmaktan 'Güçlü Batı' olmaya doğru hızla yol almaktadır. ABD bugün dünyada hiçbir devlete bakışımlı karşılıklılık ilkesini uygulamamakta, hiçbir devleti politik özne olarak kabul etmemektedir. Devletler onun için, kendi çıkarlarının değişen ölçeklerdeki itaatkar ittifak unsurlarıdırlar. Böyle bir uğrakta kendini yarı-

(10) Heller, Agnes, 'Rights, Modernity, Democracy', in, Deconstruction and the Possibility of Justice, Routledge, New York London, 1992, p. 349

emperyal bir konumda bulan Avrupa'nın, insan hakları retoriğine sarılması son derece anlaşılırdır. Öyleyse egemenlik figüründeki dönüşümün merkez ve güçlü devletler için farklı, çevre ve az gelişmiş devletler için farklı olduğunu görmeliyiz. Bu olgunun ABD ve AB'nin güçlü üç devleti ile çevre ülkeler için farklı olduğunu anlamak gerekir. Güçlüler için küreselleşme uğrağında egemenlikteki dönüşüm, ulus devlet egemenliğinin, yeni bir devlet (ya da adı her ne ise) yapısı içinde kendisinin bir üst aşamaya geçiş koşullarını yaratırken, güçsüzler için bunun anlamı, tasarlanan yeni yapı içinde egemenliklerinin –ve kendi isimlerine bağlı kültür ve uygarlıklarının- tasfiyesi anlamını taşımaktadır. Ve bu tasfiye süreci aynı zamanda ABD merkezli küresel çapta kültürel kirlenmeyle ya da rekabet gücünün varlığı ya da yokluğu ile de örtüşmektedir. Çünkü egemenliğin ideolojik meşruiyet nesnesi olan mevcut yurttaş öznenin, küresel özneye (örneğin ulus-devletten ayrılma misyonunun misyonerleri olarak STK ve NGO biçimlerine) dönüşümünün inşası daha çok bu rekabetin ürünüdür. Ne yazık ki bu rekabet bugün, küresel güçlerin kendi öznelerini, çıplak ve yalın 'para vererek' tek tek satın alma yoluyla inşa ettikleri, ulus-devletin ise kendi STK'larını yarattığı kirli bir biçim almıştır. Birinciye örnek; Kıbrıs Türk muhalefetinin son bir yıldaki (2003 yılındaki) mal varlıklarındaki nedeni belirsiz artışlar ve bunların medyada tartışılması, veya AB'nin 'proje desteği' adlı mekanizmasının Kıbrıs ve Türkiye'de dönüştüğü biçim, ikinciye örnekler se merkezi ve yerel yönetimlere 'açıktan bağlı ve bağımlı' binlerce STK'nın varlığıdır.

Yukarda çizdiğimiz çerçeve içinde, devlet, egemenlik, birey, politika vb. nosyonların anlamlarındaki kaymalar ve yerinden olmalar yaşadığımız kriz uğrağının tipik göstergeleridir. Ve bunları emek, özne, toplum, vb. nosyonlara dek genişleterek bir katalog oluşturmak mümkündür. O halde böyle bir kriz ortamında, hak nosyonunun üzerinde tartışılacağı zeminin, anılan üç paradigmanın üçünden de sökün eden ve birbiriyle çarpışan kaygan anlamlar çoğulluğundan başka bir görüntü vermediği açık. Hayalet bağlamlar kuran böyle bir zeminde, 'insan', 'insanlık' ya da 'insan hakları' gibi nosyonların anlamını bir mutabakat meselesi olarak görmek, hele bunu doğuş figürüne indirgemek, tamamen politik bir tercihtir. Bu noktada insan hakları ya da 'insanlık' figürünün anlamı ve kullanımı arasında geri dönüşsüz ve radikal bir yarılmanın söz konusu olduğu görülmelidir. İster doğal hukukun soyut evrenselciliği temelinde, ister tarih paradigmasının özgürlükçü geleneğinin evrenselciliği temelinde kurgulanmış olsun, insanlığın evrenselci anlamları ile fiili politik kullanımı arasındaki yarılma anlaşılmadan, evrensellik ve hak nosyonlarının bugün aldığı biçim hakkında konuşmak, bizi küreselleşmeye özgü hukuksal mütalaaların klasik teorilerle salt iletişim kurmasından ibaret bir çabanın ötesine götürmez.

Hobbes, Locke vb. klasik teorisyenlerin olduğu kadar Rawls, MacIntyre, ve benzeri çağdaş teorisyenlerin bütün

varsayımsal başlangıçlarına, öncüllerine karşı denebilir ki; en basit anlamda, tarihselliği ve toplumsallığından soyutlanmış 'insan', bir hiçtir. Ama politik kullanımlarına baktığımızda bu 'hiç'in, oldukça güçlü bir 'hiç' olduğunu ya da 'her şey' haline geldiğini duraksamadan söylemek mümkündür. Bu her şey haline gelmenin, yani evrensellik ve insanlık figürlerinin 'kullanımına' ilişkin enfes bir betimi Carl Schmitt verir; "Politik varlık, gerçek bir düşmanın varlığını öngörür ve bu yüzden öteki politik varlıklarla bir aradadır. Devlet var olduğu sürece dünyada her zaman birden çok devlet var olacaktır. Bütün yer kürcyi ve insanlığın hepsini kucaklayan bir dünya devleti var olamaz. Politik dünya, tekevrenli (universe) değil, çokevrenli (pluriverse) bir dünyadır. Bu anlamda yerel çoğulculuk teorisinden farklı bir biçimde de olsa, her devlet teorisi çoğulcudur. Politik varlık, kendi gerçek doğasıyla, bütün dünya ve insanlığın hepsini kucaklama anlamında, evrensel olamaz. Eğer, yeryüzündeki farklı devletler, dinler, sınıflar ve diğer insan grupları tekörnekleşmişse, aralarında bir çelişki olması imkansızdır ve hatta kavranamazdır ve yerküreyi kuşatan bir alanda sivil savaş (civil war) sonsuza dek ellerinden alınırsa, o zaman, dost ve düşman ayrımı sona erer. Geriye ne politika ne de devlet kalır, fakat sadece kültür, uygarlık, ekonomi, ahlak, hukuk, sanat, eğlence vb. kalır. Bu koşul ortaya çıkacak mı bilmiyorum. Şu anda bu bir durum değil. (...) İnsanlık aslında savaş bedelini ödemez, çünkü düşmanı yoktur, en azından bu gezegende yoktur. İnsanlık kavramı düşman kavramını dışlar. (...) Bir devlet politik düşmanlarıyla insanlık adına çatıştığı zaman, insanlık olsun diye savaşmaz, fakat savaş içindeki bir devlet kendi askeri rakibine karşı evrensel bir kavrama el koymaya çabalar. Rakiplerinin zararına o kendini, adalet, barış, ilerleme ve uygarlığın, düşmanına değil kendine ait özellikler olduğu biçimindeki yanlış kullanımla aynı mantık içinde, insanlıkla tanımlamaya çabalar. İnsanlık kavramı özellikle emperyalist genişlemenin ideolojik olarak kullanışlı bir figürüdür, ve etik-hümanitaryan biçimi içinde ekonomik emperyalizmin özgül bir aracıdır. (...) Fakat bu politika dışı insanlık teriminin yüksek düzeyde politik kullanımından başka, aslında insanlık savaşları yoktur. İnsanlık politik bir kavram değildir, politik varlığı ya da toplumsallığı veya buna tekabül eden bir statüsü yoktur. On sekizinci yüzyılın hümanitaryan insanlık kavramı, o zaman varolan aristokratik-feodal sistem ve ona eşlik eden ayrıcalıkları yadsıma polemiğiydi. Doğal hukuk ve liberal bireycilik öğretilerine göre insanlık, örneğin, bireyler arası ilişkiler sistemi, toplumsal ideal, herkesi-kapsama anlamında evrenseldir. Evrenselliğin bu cisimleşmesi sadece gerçek bir savaş olasılığı hariç, her tür dost ve düşman gruplaşmasını imkansız hale getirmiştir. Bu evrensel toplumda politik varlık biçimi içinde uluslar artık yokturlar, sınıf mücadeleleri yoktur ve düşman gruplar yoktur. (...) Birçok halk için küresel örgütlenme ideali ütopyacı bütünsel depolitikleştirme idealinden başka bir anlam taşımaz. (...) Evrensellik her ne ko-

şulda olursa olsun zorunlulukla bütünsel depolitikleştirme ve aynı zamanda özellikle de devletlerin yok oluşları anlamına gelmek durumundadır."[11] Schmitt'in bu açıklamasını, evrenselcilik ve insanlık mitlerinin kullanımının politik karakterini göstermesi açısından açık ve net bir öncül olarak alıyorum. Öyleyse evrenselci mitlerin hala yaşıyor olmalarının, bir diğer deyişle politik kullanımlarının ve yine bir diğer deyişle bütünsel depolitikleştirme stratejisinin iki temel kriz olarak somutlandığını tespit edebiliriz: politikanın ve toplumun krizi. Politikanın krizini J. Ranciere şöyle ifade eder: "politik eylem bugün kendini devlet yönetiminin polisi ile insancılığın (hümanitaryanizm) dünya polisi arasında kıskaca alınmış bir halde buluyor. Konsensus sistemlerinin mantıkları, bir yandan siyaseten ortaya çıkışın, yanlış-hesabın (miscount) ve çatışkının izlerini siliyorlar. Öte yandan da, sahneden uzaklaştırılmış olan politikayı, kendini insanın küreselleşmesi, yani kurbanın küreselleşmesi konumundan kalkarak, bir dünya hissiyatı ve kurban figürüne dayalı bir insanlık topluluğu tanımından kalkarak, kurmaya çağırıyorlar. Bir yandan (...) politik öznellik formlarını yakınlık mekanlarına (ev, iş, çıkar) ve kimlik bağlarına (cinsellik, din, ırk, kültür) yerleştiriyorlar. Öte yandan, politikayı küreselleştiriyorlar, onu o yabanıl ortama, insanlığın sırf kendine ait olduğu ortama sürgün ediyorlar."[12] Bütünsel Depolitikleştirme tam da bu sürgünün, yani politikanın ölümünün adıdır. Küreselleşen politikanın, "insanlık teriminin yüksek düzeyde politik kullanımı"na bağlı insanlık savaşları biçiminde somutlandığını, koşullar kategorisi temelindeki özgürlük, dönüşüm ve sivilleşme politikasının ise tarih sahnesinden silinmeye yüz tuttuğunu belirtirsek, politikadaki krizi daha net görmüş oluruz. Bu krizin temel göstergeleri nelerdir? Birincisi, mikro ve makro her düzeyde bakışımlı karşılıklılığın radikal olarak ortadan kalkmasıdır. Kimse kimseyi politik özne olarak tanımamaktadır. İkincisi, hangi ölçekte ve nerede ortaya çıkarsa çıksın bütün çelişkiler genelleşmekte, evrenselleşmektedir. Bu aynı zamanda iç hukukların sönümlenmesi de demektir. Ve nihayet farklılıkların inşası, indirgenemez içkinlikler olarak radikalleşmekte, çeşitli ırkçılıklar boy göstermektedir. Antik bireyin toplumuyla özdeşliğinin, modern dönemde parçalanması ve günümüzde bunun radikalleşmesi sonucunda, insanlık nosyonunun tanıdığı tek figür olarak bireyler ve gruplar artık yapayalnızdırlar. Bu çaresizlik ve güçsüzlüğü evrensel bir 'kurban' figürüne dönüştüren İnsanlık bu noktada hiçliğiyle her yeri dolduran ve her yere saldıran, cümle içinde kullanılma ihtiyacı bile duymaksızın tek başına bir yüklem olarak, bir kimlik figürü haline

(11) Schmitt, Carl, The Concept of Political, Trans. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1996, pp. 53-55

(12) Ranciere, Jacques, Dis –politics and philosophy- agreement, Trans. Julie Rose, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1999, s. 136-7. (Bu paragrafın çevirisinde, Tuncay Birkan'a yardımları için teşekkür ediyorum.)

gelmiştir. Bireylerin ve grupların varlığının koşulu olan fiili bir kimlik figürü. Sonuç; modern dönemdeki birey-toplum yabancılaşması bugün bilinen anlamda bir toplum tasarımının hızla yok olmasıyla sonuçlanmış görünmektedir. İnsanlık, özne olarak sadece toplumsal aidiyeti parçalanmış ve yok olmuş birey ve grupları tanımakta ve ilan etmektedir. Bu da bizi ikinci krizle, toplumun kriziyle karşı karşıya bırakmaktadır. Birlikte yaşamanın yeniden düşünülmesinin ilk deneyimi, -ki Rousseau'nun deneyimidir- Greklerdeki 'politeia' kavramı içinde birbirinden ayrılamaz olan politika ve toplumun, modern gelenek içinde birbirinden ayrılmasının yarattığı krize bir çözüm olarak, yeniden birleştirilmesi girişimi şeklinde okunabilir. Başarılı olmuş mudur? Hızla ve atlayarak gidersek, Hayır. En azından Rousseau, genel iradenin devredilmezliği bağlamında, nüfustaki artışın ve kentleşmenin çözümü güçleştirdiğinin farkındaydı. Onun topluluklar federasyonu benzeri örgütlenme modelleri önermesi tam da çözümün güçlüğüne işaret ediyordu. Charles Taylor aynı gerekçeyi sürdürerek krizin salt genel irade geleneğinin soyut bir krizi olmadığını, aynı zamanda modern liberal toplumun bir krizi olduğuna işaret eder.[13] Taylor, Hegel'den hareketle, bir yandan Rousseau, Marks ve anarşistler geleneğinin mutlak özgürlük talebinin bir homojenleşme gerektirdiğini, bir yandan da ileri düzeyde sanayileşen modern toplumun, büyüme ve gelişmesinin küresel çapta bir homojenleşmeyi getirdiğini belirtir ve şöyle der "Fakat bu her iki çözüm sadece problemi şiddetlendirir; problem şudur; homojenleşme insanların evvelce kendi kimliklerini tanımladıkları ve yerlerine hiçbir şey koymadıkları, toplulukları ya da karakteristikleri temelden çökertmiştir. (...) Modern toplumlar çok daha fazla homojenliğe ve çok daha fazla karşılıklı bağımlılığa doğru yürüdüler, öyle ki tek tek topluluklar otonomilerini ve belli ölçüde kimliklerini yitirdiler"(s. 114). Bu kimlik kaybı sonucunda milliyetçiliğin ve milli kimliklerin çöküşüne karşın Taylor, modern demokrasinin açmazını farklılıkları koruyarak aşacağı düşüncesindedir ve şunu önerir; "öyle ki, coğrafi ya da kültürel ya da mesleki olsun, modern demokratik devletin kısmi toplulukları, üyelerini bütüne bağlayan bir tarzda, üyeleri için tekrar önemli ilgi ve etkinlik merkezleri haline gelebilsinler"(s. 118). Fakat bu çözümün nasıl olacağı değil ama nasıl olamayacağı konusunda Taylor aynı yerde "aşırı nüfus yoğunluğumuz ve ekonomik karşılıklı bağımlılığımız yüzünden bir çok kararın bütün toplum için alınmak durumunda olmasından, ve ademi merkezileşmenin bize bunlarla başa çıkmanın hiçbir yolunu vermemesinden" (s. 116) söz eder. Kriz ortadadır. Birlikte yaşamanın Rousseau'dan sonra ikinci kez yeniden tartışıldığı günümüzde, insan, insanlık gibi koşullarda somutlanan küresel tekörnekleşme kültürel, etnik,

(13) Taylor, Charles, 'The Owl of Minerva'in The Modern Dilemma, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, s. 111-119 (Taylor'a dikkatimi çeken ve kitabın 6. ve 7. makalelerinin çeviri denetimini yapan Hakkı Hünler'e şükran borçluyum.)

şulda olursa olsun zorunlulukla bütünsel depolitikleştirme ve aynı zamanda özellikle de devletlerin yok oluşları anlamına gelmek durumundadır."[11] Schmitt'in bu açıklamasını, evrensellik ve insanlık mitlerinin kullanımının politik karakterini göstermesi açısından açık ve net bir öncül olarak alıyorum. Öyleyse evrenselci mitlerin hala yaşıyor olmalarının, bir diğer deyişle politik kullanımlarının ve yine bir diğer deyişle bütünsel depolitikleştirme stratejisinin iki temel kriz olarak somutlandığını tespit edebiliriz: politikanın ve toplumun krizi. Politikanın krizini J. Ranciere şöyle ifade eder: "politik eylem bugün kendini devlet yönetiminin polisi ile insancılığın (hümanitaryanizm) dünya polisi arasında kıskaca alınmış bir halde buluyor. Konsensus sistemlerinin mantıkları, bir yandan siyaseten ortaya çıkışın, yanlış-hesabın (miscount) ve çatışkının izlerini siliyorlar. Öte yandan da, sahneden uzaklaştırılmış olan politikayı, kendini insanın küreselleşmesi, yani kurbanın küreselleşmesi konumundan kalkarak, bir dünya hissiyatı ve kurban figürüne dayalı bir insanlık topluluğu tanımından kalkarak, kurmaya çağırıyorlar. Bir yandan (...) politik öznellik formlarını yakınlık mekanlarına (ev, iş, çıkar) ve kimlik bağlarına (cinsellik, din, ırk, kültür) yerleştiriyorlar. Öte yandan, politikayı küreselleştiriyorlar, onu o yabanıl ortama, insanlığın sırf kendine ait olduğu ortama sürgün ediyorlar."[12] Bütünsel Depolitikleştirme tam da bu sürgünün, yani politikanın ölümünün adıdır. Küreselleşen politikanın, "insanlık teriminin yüksek düzeyde politik kullanımı"na bağlı insanlık savaşları biçiminde somutlandığını, koşullar kategorisi temelindeki özgürlük, dönüşüm ve sivilleşme politikasının ise tarih sahnesinden silinmeye yüz tuttuğunu belirtirsek, politikadaki krizi daha net görmüş oluruz. Bu krizin temel göstergeleri nelerdir? Birincisi, mikro ve makro her düzeyde bakışımlı karşılıklılığın radikal olarak ortadan kalkmasıdır. Kimse kimseyi politik özne olarak tanımamaktadır. İkincisi, hangi ölçekte ve nerede ortaya çıkarsa çıksın bütün çelişkiler genelleşmekte, evrenselleşmektedir. Bu aynı zamanda iç hukukların sönümlenmesi de demektir. Ve nihayet farklılıkların inşası, indirgenemez içkinlikler olarak radikalleşmekte, çeşitli ırkçılıklar boy göstermektedir. Antik bireyin toplumuyla özdeşliğinin, modern dönemde parçalanması ve günümüzde bunun radikalleşmesi sonucunda, insanlık nosyonunun tanıdığı tek figür olarak bireyler ve gruplar artık yapayalnızdırlar. Bu çaresizlik ve güçsüzlüğü evrensel bir 'kurban' figürüne dönüştüren İnsanlık bu noktada hiçliğiyle her yeri dolduran ve her yere saldıran, cümle içinde kullanılma ihtiyacı bile duymaksızın tek başına bir yüklem olarak, bir kimlik figürü haline

(11) Schmitt, Carl, The Concept of Political, Trans. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1996, pp. 53-55

(12) Ranciere, Jacques, Dis -politics and philosophy- agreement, Trans. Julie Rose, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1999, s. 136-7. (Bu paragrafın çevirisinde, Tuncay Birkan'a yardımları için teşekkür ediyorum.)

gelmiştir. Bireylerin ve grupların varlığının koşulu olan fiili bir kimlik figürü. Sonuç; modern dönemdeki birey-toplum yabancılaşması bugün bilinen anlamda bir toplum tasarımının hızla yok olmasıyla sonuçlanmış görünmektedir. İnsanlık, özne olarak sadece toplumsal aidiyeti parçalanmış ve yok olmuş birey ve grupları tanımakta ve ilan etmektedir. Bu da bizi ikinci krizle, toplumun kriziyle karşı karşıya bırakmaktadır. Birlikte yaşamanın yeniden düşünülmesinin ilk deneyimi, -ki Rousseau'nun deneyimidir- Greklerdeki 'politeia' kavramı içinde birbirinden ayrılamaz olan politika ve toplumun, modern gelenek içinde birbirinden ayrılmasının yarattığı krize bir çözüm olarak, yeniden birleştirilmesi girişimi şeklinde okunabilir. Başarılı olmuş mudur? Hızla ve atlayarak gidersek, Hayır. En azından Rousseau, genel iradenin devredilmezliği bağlamında, nüfustaki artışın ve kentleşmenin çözümü güçleştirdiğinin farkındaydı. Onun topluluklar federasyonu benzeri örgütlenme modelleri önermesi tam da çözümün güçlüğüne işaret ediyordu. Charles Taylor aynı gerekçeyi sürdürerek krizin salt genel irade geleneğinin soyut bir krizi olmadığını, aynı zamanda modern liberal toplumun bir krizi olduğuna işaret eder.[13] Taylor, Hegel'den hareketle, bir yandan Rousseau, Marks ve anarşistler geleneğinin mutlak özgürlük talebinin bir homojenleşme gerektirdiğini, bir yandan da ileri düzeyde sanayileşen modern toplumun, büyüme ve gelişmesinin küresel çapta bir homojenleşmeyi getirdiğini belirtir ve şöyle der "Fakat bu her iki çözüm sadece problemi şiddetlendirir; problem şudur; homojenleşme insanların evvelce kendi kimliklerini tanımladıkları ve yerlerine hiçbir şey koymadıkları, toplulukları ya da karakteristikleri temelden çökertmiştir. (...) Modern toplumlar çok daha fazla homojenliğe ve çok daha fazla karşılıklı bağımlılığa doğru yürüdüler, öyle ki tek tek topluluklar otonomilerini ve belli ölçüde kimliklerini yitirdiler"(s. 114). Bu kimlik kaybı sonucunda milliyetçiliğin ve milli kimliklerin çöküşüne karşın Taylor, modern demokrasinin açmazını farklılıkları koruyarak aşacağı düşüncesindedir ve şunu önerir; "öyle ki, coğrafi ya da kültürel ya da mesleki olsun, modern demokratik devletin kısmi toplulukları, üyelerini bütüne bağlayan bir tarzda, üyeleri için tekrar önemli ilgi ve etkinlik merkezleri haline gelebilsinler"(s. 118). Fakat bu çözümün nasıl olacağı değil ama nasıl olamayacağı konusunda Taylor aynı yerde "aşırı nüfus yoğunluğumuz ve ekonomik karşılıklı bağımlılığımız yüzünden bir çok kararın bütün toplum için alınmak durumunda olmasından, ve ademi merkezileşmenin bize bunlarla başa çıkmanın hiçbir yolunu vermemesinden" (s. 116) söz eder. Kriz ortadadır. Birlikte yaşamanın Rousseau'dan sonra ikinci kez yeniden tartışıldığı günümüzde, insan, insanlık gibi koşullarda somutlanan küresel tekörnekleşme kültürel, etnik,

(13) Taylor, Charles, 'The Owl of Minerva'in The Modern Dilemma, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, s. 111-119 (Taylor'a dikkatimi çeken ve kitabın 6. ve 7. makalelerinin çeviri denetimini yapan Hakkı Hünler'e şükran borçluyum.)

dinsel ya da benzeri farklılıklar karşısında açmazdadır. Bu politik öznellikler ya insanlık ve insan hakları nosyonları üzerinde politik mutabakat sağlayacaklar ya da şüphe nesnesi olacak ve güç uygulamasına maruz kalacaklardır. Öte yandan bu politik öznellikler de bir açmaz içindedirler; bir yandan bütünsel bir toplum algısının sınırlarının silinip gitmesiyle birlikte kendilerini ulus devlete bağlayan hiçbir bağın kalmadığını görüp taleplerinde giderek radikalleşirler, öte yandan küresel güç karşısındaki güçsüzlüklerini her ölçekte sürekli deneyimlerler.

Taylor aynı makalesinde genel irade geleneğinde, komünist devletlerde görüldüğü gibi, bir grubun egemenliği ele geçirebileceğini ve farklılık problemini güç yoluyla çözeceğini belirtir. "hangi toplumsal hedeflerin seçileceği ya da hangi yapıların benimseneceği problemi, özgür topluma yönelik seferberlik ve mücadelenin gerekleri yoluyla çözülür... Eğer seferberlik dönemi sona erecek olsaydı bu tür toplumlar kargaşaya düşerlerdi –seferberlik döneminin ancak yönetici partinin cesetlerini çiğneyerek sona ermesinin nedeni işte budur-"(s. 116). Bu tespit bir gerçeği teslim etmekle birlikte eksiktir. Çünkü temel açmaz egemenliğin fiili düzeyde bir grubun eline geçmesinden çok özgürlük eyleminin kodlanması aşamasında ortaya çıkar. Her tür kodlama haklılığını kendinden değil eylemden aldığı için, haklılığının sürekliliği eylemin sürekliliğini gerektirir. Bu durumda da o kodlama –örneğini sürekli devrim şiarında gördüğümüz- bir seferberlik ideolojisine dönüşür. Taylor tarihsel gerçeğin bir boyutuna –komünist devletin seferberlik ideolojisine- değinmekte ancak bu tespitin liberalizmdeki karşılığını saptamaktansa Rousseau'cu komüniteler çözümsüzlüğünün eşiğinde durmayı tercih etmektedir. Oysa aynı mantık liberalizm için de geçerlidir. Küresel ölçekteki tekörneklesme politik öznellik farklılıkları karşısında içine düştüğü açmazı küresel dünyaya katılımın koşulu olarak ileri sürdüğü insanlık ya da insan hakları mitini bir kod olarak ilan etmekle aşmaya çalışır. Ancak bu kod haklılığını kendinden değil sadece ihlal eyleminden aldığı içindir ki, haklılığın sürekliliği ihlal eyleminin sürekliliğine bağlıdır. Şüpheliler yasasının işlevi bu sürekliliği sağlamaktır. Dolayısıyla insan hakları miti, ancak sürekli bu hakları ihlal eden birinin ve sürekli onu 'insanlık adına' koruyan 'müdahil' bir gücün varlığını gerektiren bir seferberlik ideolojisine dönüşür. Böyle bir seferberlik ideolojisi müdahil gücün savaşlarının biricik meşruiyet kaynağıdır. Savaş ise egemenliği tanımlayan temel bir haktır. Dolayısıyla insan hakları gerçekte, güçlü devletlerin savaş çıkarma hakları olarak cisimleşmektedir. Üstelik savaş çıkarma hakkının sürekliliği, yeni küresel egemenliğin sürekliliği için de zorunludur. Dolayısıyla bir hukuka dönüşmesi gerekir. Batı demokrasisinin bir insan hakları hukukuna dönüşmesinin anlamı budur.

Kant'ın "Ebedî Barış Üzerine" Adlı Yazısında İroni

Nebil Reyhani(*)

"Ebedî Barış Üzerine" adlı yazısının hemen başında, daha doğrusu yazıya koyduğu bir önnotta Kant bu yazının başlığının taşıdığı ikinci anlama dikkat çeker: Bu yazı adını bir Hollandalının hanıyla paylaşmaktadır ve Hollandalının tabelasına yazdığı "ebedî barış" tabeladaki resimden de anlaşılacağı üzere "ebedî istirahatgâh" anlamındaki mezarlıktır. Bu durumda hem Kant'ın bu yazısının, hem de sözkonusu hanın orijinal adı olan „Zum ewigen Frieden" muhtemelen hanın az ilerisindeki mezarlığı kasteder ve „Mezarlık Yolu Üzerinde" diye çevri-le-bilir. "Ebedî Barış" ifadesini ister Kant'ın kışkırtmasına uyup mezarlık olarak anla-yalım, ister insanların hayatteyken görmeyi düşledikleri bir durum olarak anlayalım, seçilen başlık bir hedefe yaklaşılmakta olduğunu haber verir ve bu nedenle de, yaygın kullanımın aksine, daha doğru olarak "Ebedî Barışa Doğru" şeklinde çevrilebilir.

Burada kendini çok açık biçimde gösteren, ama aslında yazının tamamına hakim olan ironiyi bir an için görmezden gelirsek, Kant'ın bu yazıyla amaçladığı, hiç kuşkusuz, insanlara ebedi barışa giden yolda ayrıntılı bir kılavuz vermektir. Ama bunu yaparken Kant neden, sivri bir dille, insanlığın ilerlediği yolun bir bu dünya barışına değil, yazının değişik yerlerinde ima ettiği gibi, olsa olsa, "insanlığın büyük kilise avlusu mezar-lığın-daki"(1) bir öte dünya barışına götürdüğünü düşünmemizi ister? Bu durumda, Kant'ın bu yazıyla filozof olarak kendine yüklediği bir ödevi yerine getirdiğini, ama insanların burada gösterilen yolu takip edeceklerine de hiç inanmadığını düşünmek meşru olmuyor mu? Değilse, ki Kant bunun böyle olmadığına gerek bu yazısında, gerekse "'Bu Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte Değil' Sözü Üzerine" adlı yazısında bizi ikna etmeye çalışır, bu durumda bu yazıdaki ironiyi nasıl yorumlamamız gerekir?

Kant'ın "Ebedî Barış"ını doğru anlamanın büyük ölçüde buna, yani buradaki ironiyi doğru yorumlamaya dayandığını söyleyebiliriz. Çünkü belki de bunun doğru anlaşılmamış olmasından dolayı, politik bilimler literatürünün tartışmasız başyapıtların-dan biri olan bu metne, yayımlanışını takib eden uzunca bir süre Kant'ın yapıtları içinde merkezi bir önem atfedilmemiş, daha çok, değişik vesilelerle kaleme alınmış

(*) Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü

(1) Immanuel Kant, Werke in Zehn Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 9, S. 200.

dinsel ya da benzeri farklılıklar karşısında açmazdadır. Bu politik öznellikler ya insanlık ve insan hakları nosyonları üzerinde politik mutabakat sağlayacaklar ya da şüphe nesnesi olacak ve güç uygulamasına maruz kalacaklardır. Öte yandan bu politik öznellikler de bir açmaz içindedirler; bir yandan bütünsel bir toplum algısının sınırlarının silinip gitmesiyle birlikte kendilerini ulus devlete bağlayan hiçbir bağın kalmadığını görüp taleplerinde giderek radikalleşirler, öte yandan küresel güç karşısındaki güçsüzlüklerini her ölçekte sürekli deneyimlerler.

Taylor aynı makalesinde genel irade geleneğinde, komünist devletlerde görüldüğü gibi, bir grubun egemenliği ele geçirebileceğini ve farklılık problemini güç yoluyla çözeceğini belirtir. "hangi toplumsal hedeflerin seçileceği ya da hangi yapıların benimseneceği problemi, özgür topluma yönelik seferberlik ve mücadelenin gerekleri yoluyla çözülür... Eğer seferberlik dönemi sona erecek olsaydı bu tür toplumlar kargaşaya düşerlerdi –seferberlik döneminin ancak yönetici partinin cesetlerini çiğneyerek sona ermesinin nedeni işte budur-"(s. 116). Bu tespit bir gerçeği teslim etmekle birlikte eksiktir. Çünkü temel açmaz egemenliğin fiili düzeyde bir grubun eline geçmesinden çok özgürlük eyleminin kodlanması aşamasında ortaya çıkar. Her tür kodlama haklılığını kendinden değil eylemden aldığı için, haklılığının sürekliliği eylemin sürekliliğini gerektirir. Bu durumda da o kodlama –örneğini sürekli devrim şiarında gördüğümüz- bir seferberlik ideolojisine dönüşür. Taylor tarihsel gerçeğin bir boyutuna –komünist devletin seferberlik ideolojisine- değinmekte ancak bu tespitin liberalizmdeki karşılığını saptamaktansa Rousseau'cu komüniteler çözümsüzlüğünün eşiğinde durmayı tercih etmektedir. Oysa aynı mantık liberalizm için de geçerlidir. Küresel ölçekteki tekörnekleşme politik öznellik farklılıkları karşısında içine düştüğü açmazı küresel dünyaya katılımın koşulu olarak ileri sürdüğü insanlık ya da insan hakları mitini bir kod olarak ilan etmekle aşmaya çalışır. Ancak bu kod haklılığını kendinden değil sadece ihlal eyleminden aldığı içindir ki, haklılığın sürekliliği ihlal eyleminin sürekliliğine bağlıdır. Şüpheliler yasasının işlevi bu sürekliliği sağlamaktır. Dolayısıyla insan hakları miti, ancak sürekli bu hakları ihlal eden birinin ve sürekli onu 'insanlık adına' koruyan 'müdahil' bir gücün varlığını gerektiren bir seferberlik ideolojisine dönüşür. Böyle bir seferberlik ideolojisi müdahil gücün savaşlarının biricik meşruiyet kaynağıdır. Savaş ise egemenliği tanımlayan temel bir haktır. Dolayısıyla insan hakları gerçekte, güçlü devletlerin savaş çıkarma hakları olarak cisimleşmektedir. Üstelik savaş çıkarma hakkının sürekliliği, yeni küresel egemenliğin sürekliliği için de zorunludur. Dolayısıyla bir hukuka dönüşmesi gerekir. Batı demokrasisinin bir insan hakları hukukuna dönüşmesinin anlamı budur.

Kant'ın "Ebedî Barış Üzerine" Adlı Yazısında İroni

Nebil Reyhani(*)

"Ebedî Barış Üzerine" adlı yazısının hemen başında, daha doğrusu yazıya koyduğu bir önnotta Kant bu yazının başlığının taşıdığı ikinci anlama dikkat çeker: Bu yazı adını bir Hollandalının hanıyla paylaşmaktadır ve Hollandalının tabelasına yazdığı "ebedî barış" tabeladaki resimden de anlaşılacağı üzere "ebedî istirahatgâh" anlamındaki mezarlıktır. Bu durumda hem Kant'ın bu yazısının, hem de sözkonusu hanın orijinal adı olan „Zum ewigen Frieden" muhtemelen hanın az ilerisindeki mezarlığı kasteder ve „Mezarlık Yolu Üzerinde" diye çevri-le-bilir. "Ebedî Barış" ifadesini ister Kant'ın kışkırtmasına uyup mezarlık olarak anla-yalım, ister insanların hayatteyken görmeyi düşledikleri bir durum olarak anlayalım, seçilen başlık bir hedefe yaklaşılmakta olduğunu haber verir ve bu nedenle de, yaygın kullanımın aksine, daha doğru olarak "Ebedî Barışa Doğru" şeklinde çevrilebilir.

Burada kendini çok açık biçimde gösteren, ama aslında yazının tamamına hakim olan ironiyi bir an için görmezden gelirsek, Kant'ın bu yazıyla amaçladığı, hiç kuşkusuz, insanlara ebedi barışa giden yolda ayrıntılı bir kılavuz vermektir. Ama bunu yaparken Kant neden, sivri bir dille, insanlığın ilerlediği yolun bir bu dünya barışına değil, yazının değişik yerlerinde ima ettiği gibi, olsa olsa, "insanlığın büyük kilise avlusu mezar-lığın-daki"[1] bir öte dünya barışına götürdüğünü düşünmemizi ister? Bu durumda, Kant'ın bu yazıyla filozof olarak kendine yüklediği bir ödevi yerine getirdiğini, ama insanların burada gösterilen yolu takip edeceklerine de hiç inanmadığını düşünmek meşru olmuyor mu? Değilse, ki Kant bunun böyle olmadığına gerek bu yazısında, gerekse "'Bu Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte Değil' Sözü Üzerine" adlı yazısında bizi ikna etmeye çalışır, bu durumda bu yazıdaki ironiyi nasıl yorumlamamız gerekir?

Kant'ın "Ebedî Barış"ını doğru anlamanın büyük ölçüde buna, yani buradaki ironiyi doğru yorumlamaya dayandığını söyleyebiliriz. Çünkü belki de bunun doğru anlaşılmamış olmasından dolayı, politik bilimler literatürünün tartışmasız başyapıtların-dan biri olan bu metne, yayımlanışını takib eden uzunca bir süre Kant'ın yapıtları içinde merkezi bir önem atfedilmemiş, daha çok, değişik vesilelerle kaleme alınmış

(*) Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü

(1) Immanuel Kant, Werke in Zehn Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 9, S. 200.

ikincil yazılar grubuna sokulmuştur. Yazıya hakim olan ironi gözönüne alındığında bu durumun pek yadırganmaması gerekir. Kant'ın zamanının barış antlaşmaları formunda kaleme aldığı bu metnin ikinci baskısına eklediği "gizli hüküm" gözönüne alındığında ise, bu durumda şaşırılacak hiçbirşey kalmaz. Yayımlanmak üzere kaleme alınan bir yazıya "gizli hüküm" koymakla, sıkça ve severek alıntıladığı Jonathan Swift'ten de, her tarafı açık olan türbesinin kapısında kocaman bir kilit bulunan Nasrettin Hoca'dan da aşağı kalmayan bir mizah ustası olduğunu kanıtlayan Kant bununla yetinmez ve gerçek bir barış antlaşmasında herhengi bir gizli hükmün yer almasının objektif olarak savunulamayacağını bildiği halde, neden böyle bir hükme gereksinim duyduğunu sübjektif olarak temellendirmeye(!) girişir: Hükmün gizliliğinin nedeni bunun içeriği değil, bu hükmü dikte eden kişinin – yani Kant'ın – bunu yapan kişi olduğunu açıkça ilan etmeyi kendi onuruna yakıştıramamasındandır.[2] Bu gizli hükme göre devletler filozofların söylediğine kulak asmalı, hatta – amaçlarını belli etmeden – onları konuşmaya teşvik etmelidirler. Filozofların diledikleri herşey üzerine konuşmaları, bu şekilde sağlayabileceği fayda dışında, filozoflar hiçbir konuda birlik sağlayama-dık-la-rın-dan, herhangi bir siyasi tehlike de taşımaz.[3]

Metnin ikinci baskısında yer alan bu ekin ilk düşündürdüğü, Kant'ın, Yunanlı bir hükümdarın savaşı kendi aralarında bir düelloyla çözme önerisine, "maşası olan hiç bir demirci kor halindeki demiri çıplak eliyle tutmaz" şeklinde yanıt veren Bulgar Prensi gibi[4], başkalarının canı pahasına savaşmaya doymayan hükümdarlardan ve onların yanında devleti temsil eden kesimden, özellikle de hukukçulardan ve teologlardan entellektüel bir intikam aldığı olmalı. Çünkü iki sayfa bile tutmayan bu kısacık ekte Kant'tan bu kesim de nasibini layıkıyla alır: Hakkın terazisini ve adaletin kılıcını sembol edinmiş olan hukukçular ellerindeki kılıcı terazi üzerindeki mütecaviz elleri def etmek için değil, eğer terazinin kefelerinden birinin inmeye hiç niyeti yoksa kılıcı üzerine koyarak inmesine yardımcı olmak için kullanırlar. Teologların payına düşen ise Kant'ın yine ironi ve alay yüklü bir başka yazısında, "Fakülteler Çatışması"nda da yinelenecek bir cümledir: Felsefenin teolojinin hizmetçisi olduğu söylenir. "Evet ama bundan pek anlaşılmıyor" der Kant, "acaba bu hizmetçi himmetli hanımının arkasından eteğinin ucunu mu taşıyor, yoksa önden meşaleyi mi?".[5]

Metin, bunu söylemek gerekir, büyük çoğunlukla gayet ciddi, kılı kırkyaran, herşeyi saf aklın süzgecinden geçiren, Kant'a yaraşır kurulukta pasajlardan oluşuyor. Ama burada da Kant'ın bu işi bazen fazla abarttığı ve yasa türleri arasındaki en ince ayrıntıları bitmek tükenmek bilmeyen tasviriyle aslında hukukçularla aşık attığı olasılığını bir kenara bıraksak bile, metnin bu şekliyle neden fazla ciddiye alınmadığını göstermek pek zor değil. Bunun için bu metni, örneğin "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi" ile karşılaştırmak yeterlidir. Bu ikincisini Kant en temel yapıtlarından biri, "Pratik Aklın Eleştirisi" için bir ön hazırlık olarak tasarlamıştır. Ama bu teorik değil didaktik bir hazırlıktır. Teorik bir hazırlık değildir, çünkü bu ikinci eleştiri teorik olarak saf aklın eleştirisinden başka bir temel gerektirmez. Ama didaktik olarak gereklidir, çünkü 'ödev', 'ahlak yasası' gibi, eleştiride teorik olarak varsayılan kavramların, aslında insanların günlük hayatlarından aşina oldukları pratik gerçeklikler olduğu gösterilmeden pratik aklın eleştirisini anlamak mümkün değildir. Bu nedenle Kant saf aklın pratik kavramlarına önce popüler ahlak bilgeliğinden başlayarak adım adım, hem herkesin anlayacağı, hem de herkesi ikna edecek biçimde yapar. Burada gösterdiği didaktik özenden "Ebedi Barış"ta eser olmadığını söylemek, sanırım hiç abartma olmaz. Oysa bu yazının konusu insanın ahlakiliği sorunundan daha az ciddiyet ve aciliyet taşımadığı gibi, içerdiği hükümler de saf akıldan türetilen buyruklar olduğundan, Kant'ın üç eleştiri ile kurduğu yapıyı tamamlandıran bir niteliktedir. Çünkü Kant'ın ele aldığı şekliyle ebedi barış ideali sadece savaşın olmadığı bir durumu değil, yerel ölçekte kurulması mümkün olsa bile sürekliliğinin hiçbir güvencesi bulunmayan adaletin bütün insanlar ve bütün zamanlar için tesisinin başlıca koşulunu dilegetirir. Bu bakımdan bunu bu adalet idealinin eşanlamlısı olarak görmek bile mümkündür. İnsanlığın kendisine koyduğu bu en yüksek ideal karşısında Kant'ın bu 'ciddiyetsiz' tavrını nasıl açıklayabiliriz?

Bu soruyu kendisi içinde ayrıştırmak ve önce şu soruya yanıt aramak daha anlamlı olabilir: İroni Kant'ın kendi söylediklerine inanmadığı anlamına mı geliyor? Bu soruya aradığımız yanıtı 20. yüzyılın bir filozofuyla, Karl Jaspers ile ilişkilendirmek konuya birkaç bakımdan açıklık getirecek: Jaspers'in "Pericchontologie" adını verdiği öğretisinin Kant'tan ne denli etkilendiği, filozofu tanıyan herkesçe bilinen bir gerçektir. Ama Jaspers özellikle politik felsefesinde Kant'ı deyim yerindeyse adım adım takip etmiştir. Başka bir yerde ayrıntılı olarak göstermeye çalıştığım gibi[6], Kant'ın tarihsel-politik felsefesinin üç temel yapıtı ile Jaspers'in üç yapıtı arasında edinilen konu, savunulan görüş ve amaçlanan hedef bakımından neredeyse tam bir örtüşme vardır: Kant'ın "Dünya Yurttaşlığı Açısından Genel Bir Tarih Üzerine Düşünceler" adlı eserine Jaspers'in "Tarihin Kökeni Ve Amacı", ilkinin "Ebedi Barış Üzerine" adlı eserine ikincisinin "Atom Bombası Ve İnsanın Geleceği", yine Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" yazısına Jaspers'in kısa yazısı "Fesefenin Bir Dünya Tarihi Var mıdır?" sayılan bakımlardan denk düşer.

Sorduğumuz soruya aradığımız yanıtla ilgili bizi Jaspers'de asıl ilgilendiren onun kitabın yazıldığı soğuk savaş yıllarında özellikle yoğun yaşanan atom

(2) A.g.e. 227.
(3) A.g.e. 228.
(4) A.g.e. 209.
(5) A.g.e. 228.

(6) Die Kantischen Wurzeln von Jaspers' geschichtsphilosophisch-politischem Denken, Ağustos 2003'te İstanbul'da düzenlenen Fifth International Jaspers-Conference kapsamında sunulmuş bildiri.

bombası tehlikesi karşısında sarıldığı ve yine Kant'a dayandırdığı "insana inanç" ilkesidir. Jaspers için bu durum karşısında "ümitsizliğe karşı tek alternatif, sadece, insana inançtır, onun olduğu şeye değil, insanlara değil, onun insan olarak olabileceği şeye inançtır".[7] Bu görüşün Kant kökenli olduğunu Jaspers'in başka bir kitabında aynı bağlamda Kant'ın "Ebedi Barış"ındaki benzer bir formülasyonuna dayanmasından çıkarsayabiliriz: "Pratik adamı insanları tanıdığını sanır. Ama o insanı tanımıyor".[8] Ne Jaspers ne de Jaspers'in yorumuyla Kant için insana inanç, bir şeyin olacağının, ya da başka bir şeyin olmayacağının garantisi değildir. Ama belirsizlik, hatta düşük olasılık bu inancı terk etmek için bir neden olamaz. Tersine, bu, bir olanak olarak kaldığı sürece insanın yaşama gücüdür.

Bu konuyu daha somutlaştırabilmek için "ebedi barış" düşüncesini gerçi arzu edilir bulan, ama gerçekleştirilmesi imkansız bir ide olarak gören bir pesimist düşünelim. Ne var ki bu tavır, söz konusu imkansızlık kanıtlanmadığı sürece tutarsızdır. Çünkü bütün insanlık üzerine yargıda bulunabileceği bir noktada durduğunu sanan bu pesimistin kendisi de nihayet bir insan, insanlığın bir üyesidir. İnsandan ne olacağı bir bakıma da ona bağlıdır. Bu durumda o bu ideyi gerçekten arzu edilir buluyorsa, o zaman bunun mümkün olduğuna da inanmalıdır. Eğer mümkün olduğuna inanmıyorsa bunun nedeni ancak onu gerçekten istememesi olabilir. Çünkü burada inanç ve isteme bir ve aynı şey olmaktadır.

Jaspers'in konuyla ilgili yorumuna hak verecek olursak yukarıda sorduğumuz soruyu, Kant'ın ebedi barışa inanıp inanmadığı sorusunu değillemmemiz mümkün olmaz. Ama yazıdaki ironiyi nasıl yorumlamamız gerektiği sorunu hala karşımızda durmaktadır ve Jaspers'in doğrudan bu soruna getirdiği yorum pek tatmin edici değilir: "Kant için en yüksek derecede ciddiyete sahip konularda ironik ifadeler, onda hiçbir zaman saf spekülatif düşüncelerde, ya da saf bilimsel araştırmada kendini göstermez, bunlar sadece düşüncelerin insanların realitesi ve tarihle temasında ortaya çıkar".[9] Bu yorumu paylaşabilmenin koşulu, ancak, "Ebedi Barış Üzerine" adlı eseri "saf spekülatif düşünce" ya da "saf bilimsel araştırmalar"a giren metin grubundan çıkarmaktır. Bu da bizi, az önce yanıtını verdiğimiz soruyu tekrar sormaya götürür: bu yazıdaki görüşler ciddi değil mi, inanılarak söylenmemiş mi? Metni ciddi ya da ironik pasajlara ayırmak, öyle bir elekten geçirmek ise sözkonusu değil, çünkü ironi, Jaspers'in de teslim ettiği gibi bu yazının tamamına sinmiş.[10]

Nasıl ki Kant'ın incelediğimiz yazısının bütününe ironi sinmiş ise Jaspers'in tüm felsefesine de ödünsüz bir ciddiyet sinmiştir diyebiliriz. Ciddiyet ve oyun sürekli peygamber ciddiyetine sahip olan ona göre asla bağdaşmayacak iki tavırdır. Eğer bir düşünce onu ortaya koyan için varoluşsal bir ciddiyet taşımıyorsa sadece bir oyundan ibarettir. Salt oyun olan bir düşünce ise Jaspers için hiçtir, hiç bir felsefi değeri olamaz. Burada ciddiyetin oyunla gerçekten hiç bağdaşmaz mı olduğunu, yoksa ironide bir ciddiyet payı, ciddiyette de bir ironik yön bulunmasının neden mümkün olamayacağını sorabiliriz. Eğer ciddiyetin ironiyle bağdaşabileceğeni düşünürsek bu türden ciddiyetin salt ciddiyetten farkının ne olacağını sorabiliriz.

Kant'ın burada incelediğimiz yazısında iki türlü ironi ayırd etmek mümkün: ilki tam anlamıyla kiniktir. Devlet adamlarıyla ve devleti temsil eden hukukçularla, teologlarla onların kendilerini filozoftan üstün sanmalarının nasıl zavallı temellere dayandığını göstererek eğlenir, zayıflıklarını yüzüne vurur. Ama metne asıl hakim olan ironi kinik olarak nitelenemeyecek türdendir. Bunun nedeni bu ironinin sadece devletin adamlarına değil, aynı zamanda filozoflara (bu arada Kant'ın kendisine) ve diğer uçtan salt insan olmaları bakımından herkese dokunmasıdır. Kant bunu daha metnin ilk cümlesinde, sözü geçen Hollandalı hancının bu başlığı seçmekle ne düşünmüş olabileceğini yorumlamasında belli eder. Çünkü bu başlıktaki istihza hem tüm insanları, hem özel olarak savaşa doymaz hükümdarları, hem de ebedi barış rüyasına dalmış olan filozofları kastediyor olabilir.[11] Bu durumda Kant'ın bu başlığa yüklemiş olduğu anlamlardan birinin, yazıyı çok geç bir yaşta ve artık "Herşeyin Sonu" gibi ölümü bekleyen, ölümü düşündüren yazılar kaleme aldığı bir dönemde yazdığı düşünülürse, "Mezarıma Giderken" olduğu bile düşünülebilir: Mezara doğru, giderayak yazılmış bir nasihatname.

Bu yorumu bir an için kabul etsek, acaba metnin her türlü ciddiyetten yoksun olduğunu mu düşünmemiz gerekir? Değilse, arta kalan ciddiyet nasıl bir ciddiyettir? Buradaki türden ironik bir ciddiyete verilebilecek çarpıcı bir örnek Ömer Naci Soykan ile yayımlanmış yazışmasında Ahmet İnam'ın verdiği bir yanıtta görünür: "Sevgili Naci, Bana kızmanı anlıyorum. Felsefeyi sulandırdığımı söylüyorsun. Onu da. Maskara mıyım ben? İbiş miyim? Hayır! İbmemişim".[12] İnam'ın Türkçemize yeni bir kavram kazandırdığı bu yanıtında evetlerken değillediği, değillerken evetlediği ironi, bana kalırsa ironik ciddiyettir. Bu tavır, insanın yaptığı işe belli bir mesafeyle bakabilmesini sağlayan bir tavırdır. Bu tavır özellikle felsefeyle uğraşta insanın ayaklarının yere sağlam basmasının garantisi gibi görünüyor. İnsan kendisiyle herşey arasında mesafe koyabilen bir varlıktır ve bu mesafeyi koruyabildiği sürece kendisi dışındaki şeylere gerçekten hakimdir.

Kant'ın burada kurmaya çalıştığı mesafe şu olabilir: metin bir yasa metni formunda karşımıza çıktığı halde politik bir program değildir, yani günlük politikayla doğrudan işi yoktur. Kant metinde "ciddi" yazılarında olduğu gibi saf aklı değil, söylediği herşey yine saf aklın belirlenimlerinden çıksa da filozof olarak kendini ön plana çıkarır.

(7) Karl Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München 1982, 496.

(8) Karl Jaspers, Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie, Hrsg. v. Hans Saner, München 1968, 213.

(9) A.g.e., 230.

(10) A.g.e. 229.

(11) Kant, Werke, Bd. 9, S. 195.

(12) Ömer Naci Soykan, Türkiye'den Felsefe Manzaraları 1, İstanbul 2003, s. 197.

Çünkü onun istediği politik angajman değil, insanlara hakikati, bu durumda ebedi barış için alınması gereken yolu göstermektir. Ama Kant'ın ödevi bu yolu göstermekle biter. Ne hedefe varılacağının bir garantisini verir, ne de bir bu dünya cenneti vaadeder.

Kant'ta karşımıza çıkan bu ironi aslında onda çok eleştirilen rigorositenin tam tersidir. O insanlardan tüm yaşamlarını böyle yüksek bir ideal için adamalarını istemez, ne de kendi yaşamını bunun için adar. Önemli olan insanların her durumda ahlaki ödevin gerekliliğini yerine getirmesidir, yoksa hayatlarının ne kadar kısmını bu işe adadıkları değil. Kant aslında insanların ödevin gerekliliklerini yerine getirmek dışında hayatlarıyla ne yapacakları konusunda insanları olabildiğince özgür bırakır. Politik sistemler içinde en kötü olanı Kant'a göre bu nedenle, insanlara neyle, nasıl mutlu olacaklarının dayatıldığı despotizmdir.[13] Oysa insanın neyle mutlu olacağı tamamen kendi tercihidir.

Kant'tan farklı olarak, belli bir "ideal" çevresinde oluşan her gruplaşma insandan yaşamının tümünü talep eder, bu 'adanmış' yaşam da mutluluğun ta kendisi olarak sunulur. Buna karşı Kant'ın öğrettiği, yaşamın bütününün hiç bir şey için talep edilemeyeceği, insana neyle mutlu olması gerektiğinin söylenemeyeceğidir. Bu bakımdan Kant'ın öğretisi, ahlaksal ödevle ilgili sınırlandırma gözden kaçmamak şartıyla, Max Stirner'in aşağıdaki sözleriyle dahi uyumluluk gösterir: "Tanrısal olan Tanrının işi, insansal olan 'insanın'. Benim işim ne tanrısal olandır, ne de insansal olan, ne de doğru, iyi, hakkaniyetli vs., benim işim benim olandır ve bu bir evrensel değil, biriciktir, tıpkı benim biricik olduğum gibi".[14]

(13) Kant, Werke, Bd. 9, S. 159.
(14) Max Stirner, Das Einzige und sein Eigentum, 5.

Etik Hukuk İlişkisinde Adalet ve Özgürlük

Güçlü Ateşoğlu[*]

Adalet kavramı, tanımlanması oldukça zor olan bir kavram olarak hukuk felsefesinin ve etiğin konuları arasındadır. İlkçağdan bu yana filozoflar kavramı değişik şekillerde tanımlamaya çalışsalar da, onun kuşatılamaz yapısı, sorunu metafizik bir sorun olarak devamlı gündeme getirmektedir. Olan hukuk ile olması gereken hukuk arasındaki süregelen mücadele ve gerilim, somut adaletin soyut gerekçelendirilme talebini, soyut adalet idealinin ise belirli bir somutlukta ete kemiğe büründürülmesi isteğini saklı tutmaktadır.

Ancak ve sadece özgür insanlar ya da özgür vatandaşlar hukukun ve hakkın öznesidir. Bu anlamda hukukun amacı olan adalet ile özgürlük arasındaki ilişki sorunu ortaya çıkar. Ben bu yazımda, hukukun amacı olan adaletin ortaya çıkabilmesi için, hukukun öznesi olan özgür vatandaş kavramına bizi götüren 'özgürlük' düşüncesine yer vereceğim. Temellendirmemi Hegel'in Fenomenolojisi bağlamında yapacağım için de bu özgür vatandaş ile neyin anlatılmak istendiği bu yazının temel belirleyicisi olacaktır.

Adaleti, "herkese hakkını vermek" şeklinde tanımlamak, adaleti 'eşitlik' kavramı ile birlikte ele almak olacaktır ve Aristoteles'in 'dağıtıcı adalet' dediği ile anlatılmak istenen budur. Fakat kolayca anlaşılacağı üzere, bu tanımlamanın bize yeterli açıklayıcı içeriği veremeyeceği bellidir. Çünkü sınıfsal ilişkilerin bu denli karmaşıklaştığı bir dünyada, hakkın kime ve neye göre verileceği bu tanımlamadan çıkartılamayacak kadar açık bir olgudur.

Adaleti, erdemle olan ilişkisinde incelediğimizde; Aristoteles, Nikomakhos'a Etik adlı kitabının V. bölümünde, adaletin en yüksek erdem olduğunu söyler. Çünkü bu erdem çeşidi, kişinin sadece kendiyle olan ilişkisinde değil, başkalarıyla olan ilişkisinde ortaya çıkan ve de daha sonra işleyeceğimiz 'karşılıklılık' gerektiren bir erdemdir.[1] Bu anlamıyla adalet, Aristoteles'e göre, törel bir toplumun temellerini aydınlatmada kullanılan, zaten başka türlü de anlaşılamayan bir nelik arzetmektedir. Fakat yine de, küçük bir toplumun belirlenmiş ve sınırı çizilmiş davranış kalıplarına işaret eden erdem görüngüleri için adaleti en yüksek erdem olarak belirlemek kolaydır. Polisin toplumsal ilişkilerinin karmaşıklaşmamış yapısında, insan kendini 'özgür birey' olarak

(*) Arş. Gör., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, gatesoglu@yahoo.com.
(1) Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, (çev.) Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara, 1997.

görmemektedir ve kendi sınırları ve istenci ile içinde bulunduğu düzlemin –polisin- sınırları ve istenci birbirleriyle çakışır. İnsan kendisini polisin yaşayan yasalarında ve geleneklerinde görür. Birey ve toplum birbirlerinden yalıtılmış değildir. Aralarında belirli türden bir tözsellik ve dirimsel ilişkiler ağı vardır.

Eski Yunan özgün tarafını, polis içindeki herkesin birbiriyle 'iyi yaşam' ilkesi çerçevesinde uyumlu düzenlenişinde bulur. 'Bazıları'nın özgürlüğüne dayalı bu ortak yaşam modelinde 'uyumlu yaşam' denilen şeyin kendisine daha yakından baktığımızda, birey ile toplumun özdeşleştiğini görürüz. Hegel'in ilk ahlâki toplum dediği Yunan toplumunda birey, modern anlamda 'birey' olma olgusuna sahip değildir. Çünkü kendini, onu saran bütünsellikten ayrı 'tümel' bir formda düşünebilme yeteneğinde değildir.

Hellenistik dönemin felsefelerinden biri olan Stoacıların 'özgür insan' anlayışında ise; rasyonel olan, güdü ve duygulanımlarından kopabilen; doğadan (logostan) payını alması ve buna uyması, kulak vermesi, onun yasalarına uyması anlamında bir özgürlük-erdem düşüncesi mevcuttur. Kişi, doğayı ve toplumu değiştirmeyi amaçlamamalı, kendi içine dönmeli ve kendi aklı ile genel akıl olan 'logos' arasındaki bağı görebilmelidir. Stoikler için doğru uslamlama ve onu kendiliği içinde koruma-gözetme, en yüksek ilkedir. Bu ki, toplumsal anlamda tam bir geri çekilme, sürekli bir 'pasifizasyon' durumu ve edilgen bir bilinçlilik haline işaret eder. Özgürlük, kendini 'içsel bir özgürlük', kamusal alanda bireyin öz-edimselliğine, öz-belirlenimine ve hareketine olumsuz bakan bir anlayış olarak ortaya koyar.

"Dıştan gelen her türden etkiye kayıtsız olmak", bir tür 'kayıtsızlık' ahlâkıdır bu. Bu ister öteki birey olsun, isterseniz bir olay ya da nesne. Özgürlük, kendini 'istenç'in sayesinde ayırabilmede, ayırdığın kendiliğinde hakimiyetini-efendiliğini gerçekleştirebilmekte yatar. Bir başka deyişle efendi ya da köle olup olmaman önemli değildir. Bu görüşe göre, dış dünyayı değiştirip dönüştürme (praxis) yolu ile kendini de değiştirip dönüştürme, dış dünyada kendi uzamını açabilme/ortaya koyabilme anlamında bir özgürleşme yoktur. Özgürlük, zorunlu yasaların olduğu bir evrende, bu yasaları bilip onların tınısına uygun eyleyebilmektir. Çünkü 'logos'un tınısı sabit ve değişmezdir. Ona uygun eylemi de ancak onu kendi 'ben'imizde, düşüncemizde içselleştirerek gerçekleştirebiliriz. Hegel şöyle der:

"Buna göre, bu bilinç efendilik ve kölelik ilişkisine karşı olumsuzdur; efendi olarak etkinliği gerçekliğini kölede bulmak değildir; ne de köle olarak gerçekliği efendinin istencinde ve hizmetindedir; tersine, tahtta ya da zincirde [Marcus Aurelius ve Epiktetus-g.a.], bireysel dışvarlığının tam bağımlılığında amacı özgür olmak ve dışvarlığın deviminden, edilginlikten olduğu gibi etkinlikten de biteviye düşüncenin yalın özselliğine geri çekilen o dirimsizliği sürdürmektedir. Dikkafalılık kendini bir tikele bağlayan ve köleliğin içinde duran özgürlüktür; Stoacılık ise her zaman dolaysızca kölelikten gelen ve düşüncenin arı evrenselliğine geri dönen özgürlüktür. Dünya Tininin evrensel bir biçimi olarak Stoacılık yalnızca evrensel bir korku ve kölelik çağında, ama ayrıca imgeyi düşünceye dek yükseltmiş bir evrensel ekin [kültür] çağında ortaya çıkabilirdi."[2]

Bu süreç, birey-toplum ayrımının ilk defa ortaya çıkmaya başladığı; 'evrensel' nitelikteki kavramların sadece tikel bireyin bilincinde belirdiği bir süreçtir. Kendini öteki yolu ile, bu demektir ki öteki bireyler yolu ile ya da nesnenin 'emek' dolayımından geçerek işlenmesi dönüştürülmesi yolu ile oluşturan bir özgür bireyden söz edemiyoruz. 'İlişkisellik' ya da 'karşılıklılık' kavramları, Stoa öğretisinin temeline dışsal olan kavramlardır. Yaşam olgusu, kendini sadece düşüncede, bireyin bilincinde gösterdiği ve anlatımını bulduğu için tek taraflı bir karaktere sahiptir.

"Özbilincin özgürlüğü doğal dışvarlığa karşı ilgisizdir...Düşüncede özgürlüğün gerçekliği yalnızca arı düşüncedir –bir gerçeklik ki yaşamın doluluğundan yoksundur. Bu yüzden düşüncede özgürlük de özgürlüğün yalnızca Kavramıdır, dirimli özgürlüğün kendisi değil, çünkü o özgürlüğün özü ilkin salt genel olarak düşünmedir, genelde biçimdir ki, şeylerin bağımsızlığından çıkıp kendi içine geri dönüştür."[3]

Bir tarafta tutkular ve bir tarafta tam anlamıyla rasyonel olmayı arzulayan, eğilimlerden, duygulanım ve güdülerden bağımsızlık talebindeki özgür istenç; bir tarafta benin ötekiden ayrı düşünsel hareketi, bir tarafta ise onu kuşatan ve bireyin özgürlüğüne sadece kendi düşüncesinde, Hegel'in söylediği gibi 'arı düşünce'de, izin veren, içselleştirilebilen ama dönüştürülemeyen nesnellik alanı olarak toplumsal-hukuksal yapı. Bir tarafta modern anlamda 'bireyleşme' düşüncesinin ilk temelleri atılırken, bir tarafta ise eski Yunanın 'yurttaş' olma bilincinin unutuluşu. Stoik bireyin bu dualistik yapısına ilişkin olarak Arendt şunları söylüyor:

"Antik anlayışa göre insan kendini zorunluluktan ancak başka insanlar üzerinde güç kullanarak kurtarabilirdi ve ancak dünya yüzünde bir yere, bir eve sahip olabilirdi. Epictetus bu dünyevi ilişkiyi, insanın kendi içinde bir ilişkiye uyarladı ve bu sayede hiçbir iktidarın insanın kendi üzerinde gerçekleştirdiği iktidar kadar mutlak olamayacağını ve insanın kendiyle mücadele ettiği, kendisine boyun eğdirdiği iç alanın, dünya üzerindeki herhangi bir evden/yuvadan çok daha fazla kendisine ait olduğunu, yani dış müdahalelerden çok daha güvenle korunmuş olduğunu keşfetti."[4]

Oysa ki modern toplumun ilkesi, Hegelci deyişle, 'özgür birey' ilkesidir ve bu 'kendilik', bu 'özne' anlayışı, yepyeni bir kavramlaştırmayı, sürekli formu 'tarihsel olumsallık' ile dolan yepyeni bir içeriği ortaya çıkartmaktadır. Bu bakış açısından erdemler de sürekli deği-

(2) Hegel, G.W.F., Tinin Görüngübilimi, (çev.) Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1986, syf.134-5.
(3) Hegel, G.W.F., a.g.e., syf.135.
(4) Arendt, H., "Özgürlük Nedir?", Geçmişle Gelecek Arasında içinde, (çev.) Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul,, syf.201.

şen, değiştikçe de bizi yeni tanımlamalara götüren bir yapı sergiler. Hegel her türden soyut ahlak ideallerine karşı gelirken tam da işlemeye çalıştığı bu tarihsel olumsallık kavramı ile, kavramların 'a priori'liğine ve 'atemporal'liğine karşı gelebilmekti.

Hegel, tam da bu bağlamda, insanlar arasındaki toplumsal yaşamın başlangıç ilkesini 'sürekli bir mücadele' olarak belirlemiş ve bu kavranımdan yola çıkarak insanın etiko-sosyal yaşam dünyasını çizmeye çalışmıştır. Fenomenolojideki bilincin deneyiminin sürecine baktığımızda, eylemimize yön verecek herhangi bir söylem ya da norm, kural ya da ahlakî ilke ile başlanmadığı, bu bilinçlilik durumunun insanın en basit 'şimdi' ve 'burası' kavramsallaştırımı yoluyla kendisini var kıldığını görmekteyiz. Fenomenoloji, bilince ve onun deneyimine en sıradan ve dolaysız olan içerik ile başlamak, bu dolaysız ilişkiden zorunlu 'karşılıklılık' formlarını türetmek demektir. Bu fenomenolojik süreç, bilince verili olmayan, onun ötesinde ve ona aşkın her tür önceden varsayımı kabul etmemek gerektiğinin altını çizerek, bilinç ve nesnesi arasındaki ilişkiye bir şey eklememekte ya da ondan bir şey çıkartmamaktadır.

Hegel'e göre, insanları birarada tutan, onları ilişkiye sokan şeyin adı 'gereksinim'dir. Hegel'in toplum felsefesi de, aynen bilincin gelişim sürecinde olduğu gibi, 'gereksinim'den ve bu gereksinimin 'tatmin'inden yola çıkar. Fakat bilinç dışsal dünya üzerindeki nesnelerde tatmin olamamakta, çünkü tatmini için yönelimde bulunduğu nesne bir süreklilik ve kalıcılık arzetmemektedir. Doyum bulamadığı bir ilişkisellikte kendi gerçekliğini ve nesnedeki kendi yüzünü görememektedir. Ancak ve sadece başka bir bilinçte ya da başka bir bilinçle ilişkide kendi tanınmasını/kabul görmesini (Anerkennungunu) sağlayabilecektir. Fakat Hegel'in çok iyi ortaya koyduğu gibi bu ilişkisellik, başta salt kendi öz yararını izleyen ve bunları karşılıklı olarak kollektif amaçlarda gerçekleştirme amacında olan bireylerin 'dayanışmacı' ve 'etik' bir ilişkiselliği olmayacaktır. Her bir birey ötekini kendi gibi bilip tanımayacak, dış dünyayı olumsuzlayıp doyumunu onun üstünde sağladığı gibi, onu da ortadan kaldırmak isteyecektir. Bu tam bir ölüm/kalım mücadelesidir. Fakat, bireylerden birinin ölümünün, diğerinin tanınıp kabul edilmesini sağlayamayacağı için her iki tarafın da hayatta kalması gerekir ve ilişki, yaşamını riske atamayıp hayvansal isteğinin üzerine çıkamayan, dolayısıyla da 'köle' olan ile, yaşamını riske atarak hayvansal isteğinin üzerine çıkıp diğeri tarafından da 'efendi' olarak kabul edilip tanınan iki bireyin ilişkisine dönüşecektir. Hegel bu noktada, 'evrensel özbilinç' için 'karşılıklı ve eşit tanınma'nın şart olduğunu söylemektedir. Bunu ise, yaşamını riske atıp ölüm kalım mücadelesinden yengiyle çıkan ve diğerinin 'emek'i ile bu dünyanın nimetlerinden zevkini alan 'efendi' (Herrschaft) değil; bir başkası için çalışan ve emeği yoluyla dış dünyayı değiştirip dönüştüren, bu sayede de emeğinin kalıcılığının, eş deyişle, 'evrensel' karakterinin bilincine varan kölenin (Knechtschaft) sağlayacağını söylemektedir. 'Efendi ve Köle' ilişkisinin, tanınma/kabul edilme ilişkisinin

bir mücadele ilişkisi olması, emek dolayımı ile özgürlük bilincinin ortaya çıkması, toplumsallığın ve karşılıklılık ilişkisinin temeli açısından çok önemlidir.

Bu bakış açısı 'doğal hukuk'un duruş noktalarını tek tek eleştiren ve 'insan doğası' ya da 'insan hakları' gibi her türden soyut kavrayışları temelsizlikle suçlayan bir bakış açısıdır. Sorumluluk ve vicdan sahibi olan, en azından bunu sezgide kavrayan kişi, ancak ve sadece, bir toplumsal yapıda ve karşılıklı tanınma/kabul edilme ilişkisi sonucunda ortaya çıkar. Bu baştan ve önceden varsayılamaz. Doğuştan ve tinsel/bilişsel yetilerimizin hali hazır varoluşunda ortaya çıkmaz. Toplumlar ve tikel yasalar üstünde bir 'mutlak istenç' yoktur. Toplumsal yaşamın içinde ve içine doğmuş olan insan bir 'zoon politikon'dur ve "tek tek bireylerin biraraya gelmesi ile 'toplumsallık' ayağı oluşur" diyen sözleşme kuramcıları yanılmaktadır. 'Tarihsel olmayan' bir kavrayıştan ve 'saf akıl'dan yola çıkan her türden düşünce, 'tikel iyi' ile 'genel iyi', 'tikel çıkarlar' ile 'kollektif amaçlar' arasındaki ilişkiyi kuramayacaktır. Peki toplumsal olmanın yanı sıra insan, hangi 'dolayım'la özgürlük bilincine ulaşır ve bunu toplumda edimselleştirir? Bu bizi 'çelişki' ya da 'mücadele' kavramının analizine, daha sonrasında ise bir 'emek ontolojisi' yapmaya götürür diye düşünüyorum. Sayın Vehbi Bey'in bildirisinde belirtmiş olduğu gibi[5], salt 'işbölümü' ve 'dayanışma' insanın toplumsallaşması sürecini tam olarak açıklayamaz. Bu işbölümüne neden olan ya da onu engelleyen ve insanlar arasında etik/törel bir toplumsal birliğe engel olan şeyi, 'insanlar arasındaki mücadele'yi ve çeşitli 'emek formları'nı incelememiz gerekir. Bu ise bizi 'praxis felsefesi'ne götürür. Artık şu soruları sormak meşrudur: "İnsan doğasını insan doğası yapan şey nedir?", "Bunun felsefi temelleri nelerdir?" Bu sorular Hegel'in sormuş olduğu sorulardır ve Fenomenoloji'de içerilir.

Özgürlük, adaleti öncelcyen bir kavram olarak, elde edilmesi için 'emek' kipini, dolayımını gerektiren, bu sayede de, bu 'değer' için 'mücadele' edilmesi gereken somut bir durumdur. Hegel, 'Erken Tanrıbilimsel Yazıları'nda, Sayın Hatemi'nin bildirisinde belirtmiş olduğu gibi[6], insanlar arasındaki 'gerçek' dolayımın 'sevgi' (Die Liebe) kavramı olduğunu söylemiş, daha sonrasında ise bu kavramı, yaşamın birliğinin doğal ve dolaysız bir birlik olmadığını söyleyerek, 'çelişki' kavramı ile yer değiştirmiştir. Ona göre 'sevgi', hakiki toplumsal ilişkiler gözönüne alındığında 'gerçek' bir dolayım değildir. Böylece, Jena Felsefesi'nde ve Tin'in Fenomenolojisi'nde toplumsallığın anlaşılmasında ve kuruluşunda temel dolayım, 'öznelerarası' (intersübjektif) ilişkiselliğe ortam sağlayan 'emek' kavramı olmuştur. Ona göre tüm insanlaşmanın tarihi, her türden 'bağımlılık ilişkileri'nin gerçekleştiği ve bu bağımlılık ilişkilerinin aşıldığı düzlemdir ve bu kavramlaş-

(5) *Hacikadiroglu, Vehbi, Suç ve Ceza, Adalet Sempozyumu, Muğla Üniversitesi Felsefe Günleri II, Muğla, 9-11 Ekim 2003.*

(6) *Hatemi, Hüseyin, Adalet Kavramının İçeriği ve Mutlaklık ve Değişmezliği, Muğla Üniversitesi Felsefe Günleri II, Muğla, 9-11 Ekim 2003.*

tırmada 'emek' kavramı önemli bir rolü oynar. Benim düşünceme göre, 'insan hakları' ve 'insan doğası'na vurgu yapan düşünce sistemleri ya da 'toplumsal sözleşme' kuramları yerine, 'emek'in değeri üzerine ve emeğin yabancılaşmasının aşılması için vurguda bir 'paradigma değişikliği' yapmamız gerekiyor. Bundan sonraki düşünümde, emeğin nasıl işbölümüne uğradığı, nasıl ve neye göre 'değer' kazandığı tekrar konu edilmelidir. Unutulmuş kavramlara ya da terimlere tekrar başvuru, unutulmuş yolun hatırlanmasıdır ve bu yol bize kaybedilen ve gözardı edilen şeylere, değerlere geri dönmek için iyi bir fırsat olacaktır.

Benim düşünceme göre 'adalet', insanın 'gereksinimler listesi' içinde özgürlükten sonraki halkadır. Çünkü Aristoteles'in dediği gibi adalet 'karşılıklılık' gerektirir; yalnız bu sayede 'ben' başka bireye yönelir. "Nasıl yaşamalıyım?" sorusu, "Nasıl birlikte yaşamalıyız?" ve de "Birlikte daha güzel ve daha adil nasıl yaşayabiliriz?" sorusundan ayrı düşünülemez. Levinas, adaletin ancak ve sadece üçüncü kişi sayesinde ortaya çıktığını söylüyor. Bu bakış açısından konuya yaklaşacak olursak, adalet ilişkisinin 'ben ve başkası' arasındaki ilişkiden daha yüksek bir örgensellik alanında, daha geniş bir bütünsellikte incelenmesi gerektiği ortaya çıkacaktır. Bu ise, etiğin alanını politik alanın içine sokmakla gerçekleşebilir. Bazıları, adaleti amaçlayan hukuk kurallarının kişinin dışa yansıyan davranışlarını düzenlediğini; ahlâk kurallarının ise, kişinin iç hayatıyla daha yakından ilgilendiğini söyleyerek, hukuk için davranışın sonuçları, ahlâk için ise niyetin ve iç faktörlerin önem taşıdığını belirterek ahlâk ile hukuk arasında bir ayırım yapacaklardır.

Bu görüşün, ahlâkı tek bir pencereden izlemeyi sürdüren bir görüş olduğu açıktır. Ahlâki eylemi, 'ben'in kendisiyle bir iç diyaloğu şeklinde düşünürsek, yukarıdaki görüşün haklılığı ortadadır. Stoik ve Kantçı ahlâk anlayışları bu gruba girer ve bunlar, kamusallık alanından el etek çeken ahlâk görüşleridir. Kamusallık alanına, eş deyişle, failin (eyleyenin) niyetini edimselleştirip dış dünyada kendisini oluşturması/gerçekleştirmesi gibi bir vurguya ihtiyaç duymayan ahlâk anlayışları, eylemin 'legalite'si ile 'ahlâkilik'ine ayrı ayrı değinir ve bunları iki ayrı kategoride inceleyerek ahlâkı hukuktan ayırır. Oysa ki, eylemin dışsal alandaki açınımına önem veren ve kendisine başvurulacak en yüksek ilkeyi salt pratik akıldan kaynaklanan 'ödev' ya da 'vicdan' olarak kabul etmeyen, eylemi ancak ve sadece sonuçlarında düşünen yeni bir kavramsallaştırma, ahlâk ile hukuk arasındaki yakın ilişkiye dikkat çeker. Modern anlamda bu vurguya değinen en önemli düşünür, 'kamusal' ve 'politik' bir özgürlüğün 'gerçek özgürlük' olduğunu söyleyen Hegel'dir.

Hakkın dönüp dolaşılıp 'insan hakları' tarafından temellendirilmesi yeterli bir açıklama değildir. Hak, haksızlık kavramına, bu ise bizi karşılıklı mücadele, tanınma/kabul edilme mücadelesine götürmektedir. Ancak bu sayede hakkın 'dolayımsız' kendine referansı dolayımlanacak ve hakkın kurucu rolü ortaya çıkacaktır. Tarihte toplumsallığın her alanında belirli türden 'efendi-köle'

ilişkisinin ve de 'tanınma/kabul edilme' (Anerkennung) kavgasının olduğunu söyleyen Hegel'den yola çıkarsak, insan doğası ve insan hakkı, bir 'öz' kavramına bizi götürür. Oysa ki, Hegel'e göre böyle bir öz, öznenin değiştirici/dönüştürücü eylemidir.

Modern dünyanın özgür bireyi Stoik bireydir. Kendi özgürlüğü yalıtıktır ve kendi içinde gerçekleşen, kamusallıktan el etek çekmiş bir özgürlüktür. Modern birey 'insan hakları' ya da özgürlük, eşitlik ve adaletin herkes için olduğu gerçeğini ancak kamusallıktan uzak kendi düşünce köşesinde yaşar. Hak ve mücadele arasındaki ilişkinin tam olarak anlaşılamadığı ve insanın kendi emeğinin, bu dünyanın başka türlü olabileceği gerçeğini ona verdiğinin bilinci olmadan dirimli/canlı özgürlük, pozitif özgürlük, bu sayede de 'evrensel adalet' gerçekleşmeyecektir.

Kant'ın 'Ebedi Barış Üzerine'[7] denemesi bir ideali yansıtmaktadır ve devletlerin kendi başıboş özgürlüklerini 'evrensel bir anayasa' altında sınırlandırmaları gerektiğinin altını çizer. Bu 'sürekli barış' idcası günümüz Birleşmiş Milletler uluslararası örgütünün ana düşüncesini oluşturur. Fakat varolan bu örgüt, sürekli bir barış düşüncesini yerine getirememekte ve işlevini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya gelmektedir. Bunun en bariz kanıtlamasını bize son Irak Savaşı vermektedir. Birleşmiş Milletler içindeki ülkelerin kendi tikelliklerini diğer ülkelerde gör(e)memesi, kendi özselliklerini ve amaçlarını diğerlerinin özselliği ve amaçları olarak kabul edip tanımaması, bu somut durumun ilkesel dışavurumudur. Oysa ki, efendi-köle ilişkisinin olmadığı, ötekinin seni özgürlüğe ve sorumluluğa davet ettiği bir düzlemde ancak 'sürekli bir barış' durumundan ve 'evrensel adalet'ten söz edilebilir.

Devletler arasındaki hukuk düzeni gevşek ve sürekli çiğnenen bir düzen sergilemektedir. İnsanlar arasındaki eşitsizlik ve adaletsizlik, daha geniş ölçekte devletler arasındaki eşitsizlik ve adaletsizlik olarak ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı da, kendi tatmini için ötekini sömüren ve ezen 'efendi devletler' ile efendi devletlere çalışan, onlar için kendi özgürlüğünden ve bağımsız duruşundan vazgeçen 'köle devletler'den bahsedebiliriz. Bu iki kategori arasındaki 'bağımlılık' ilişkisini sona erdirecek olan ve 'evrensel anlamda adalet'i ortaya çıkaracak olan 'dolayım', 'aracı', insanın insana olan kulluğunu yok edecek olan tanınma/kabul edilme için verilecek olan 'ölüm/kalım mücadelesi'dir. Kendi bağımlılık ilişkisinde başkası için hizmet vermek durumunda olan, karşısında ilk önce korkarak yaşamını riske atamayan devlet, ancak ve sadece bu somut durumun özbilincine varıp, emeğinin ve özgür istencinin savunusu için sürekli bir mücadeleye giriştiği zaman özgürlüğe ve adalete ayrılmış parıltılı yolda kendi öz-tanınmasını ve kabul edilip bilinmesini sağlayabilir. Kendi özgür istenci ile söylemeye çalıştığım şey ise; tek tek bireylerin (devletin üyelerinin) kendilerini hakça ve özgürce ortaya koydukları

(7) Kant, I., Seçilmiş Yazılar, (çev.) Nejat Bozkurt, Remzi Yay., İstanbul, 1984.

tikel istençleri gözeten bir yapı sergiler. Böyle bir toplum, Hegel'in 'Sittlichkeit' dediği, 'etik bir toplum'dur. Burada kollektif amaç ve iyilere yönelimde bulunmayan tikel iyi ve amaçlar 'ahlâkilik' vasfını kazanamaz. Bu sav, bazılarına göre totaliterliğe hazırlanmış bir gerekçelendirme olarak düşünülse de, Hegel'in düşüncesinde parça ancak bir bütünde, tikel birey ancak ve sadece belirli bir tarihselliği, kültürü, dili ve yaşamdünyası (Lebenswelt) olan bütünde, eş deyişle, toplumda anlamını ve öz-gerçekleşimini bulur. 'Etik toplum' düşüncesi tikelliği ve farklılığı dışlayan değil, her bir tikelliğe ve farklılığa kucak açan, öz-gelişimi ve tikel çıkarları gözeten, aynı zamanda da, 'Aydınlanma'nın kişileri kendilerinden, dış dünyadan ve diğer bireylerden yalıtan atomize yapısına karşı duran bir düşüncedir.

Bu bağlamda Hegel, belki de tarihte ilk olarak, bilgi ve emeğin, birini diğerinden ayırmadan, dönüştürücü gücü ile dünyanın değiştirilebildiğini ve insanın bu sayede nesnenin oluşumuna bizzat katıldığını gösteren ve bunu kavramlaştırma çabasına giren düşünürdür. Avineri, Hegel'e göre emeğin, onunla insanın hemcinsiyle ilişkili olduğu, ilişki içine girdiği bir 'aracı', 'dolayım' (Vermittelung) olduğunu söyler. Bilgi ve gerçeklik arasındaki ilişkinin kurulmasından önce, özneler 'emek' formunda biraraya gelir ve bu form altında birbirleriyle ilişkiye geçerler. "İnsanların emek sürecindeki amaçları sadece onların bireysel amaçları değil, fakat daha geniş, bireyler-arası amaçlardır."[8]

Hegel'in felsefesinde, ahlakın soyut biçimciliğinin ötesinde, toplumun kendi iç dinamiklerinden yola çıkan ve tarihselliği hesaba katan bir etik yaşam dizgesi oluşturabilmek asıl amaçtır. Aydınlanmanın soyut bireyciliği ile soyut özgürlük anlayışı kendisini 'liberalizm' altında göstermiş ve bu soyutluğun ve biçimciliğin ötesine geçilememiştir. Hegel bunun farkındaydı ve bireyselliği ve biçimciliği imleyen her türden düşünceye karşıydı. Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nde şöyle der: "...çağımızda Atomcu bakış açısı politik bilimlerde fiziksel bilimlerde olduğundan daha büyük bir önem kazanmıştır."[9] Ona göre, Fransız Devrimi'nin soyut özgürlük ve eşitlik ideali, düşüncede olumlu ama pratik yaşamda bireyselliği ve yararcılığı vurgulayan ideallerdi. Marcuse, Hegelci esinlenmeyle Aydınlanma dönemi için şu belirlemeyi yapıyor:

"Tüm insanların özgür ve eşit oldukları bildiriliyordu; gene de, bilgilerine göre ve çıkarlarının peşinde davranarak bir bağımlılık, türesizlik [adaletsizlik-g.a.] ve yineleyen bunalımlar düzenini yaratıyor ve yaşıyorlardı. Özgür ekonomik özneler arasındaki genel yarışmacılık tüm insanların gereksinim ve isteklerini gözetip doyurabilecek bir ussal topluluğu yaratmıyordu."[10]

Özgürlüğün formel tarafı olan ve nesnel dünyanın dış formlarını belirleyen devrim [Fransız Devrimi], öznenin öznel özgürlüğünü gerçekleştirememiştir Hegel'e göre. Bireysel özgürlük ile genelin amaçlarının birliğe getirilebilmesi, eş deyişle uzlaştırılabilmesi gereklidir.

"Nasıl feodalite böyle bir birliği sağlayamadıysa, burjuva sivil toplumu da böyle yeni bir toplumu kurmaya yetenekli değildi. Hegel'e göre bu görev ancak devlete düşüyordu...Ortak çıkarlar bu toplumdan [sivil toplumdan] kendi başlarına çıkamazlar...Onlar [devlet] genel çıkarların başta gelen savunucuları olacaklardır. [Bu devletin dayandığı temel şey ise 'yasalar' olacaktır.] Bu yasaların rasyonalitesi modern devletin kaynağını oluşturacaktır."[11]

Sonuç olarak Hegel, sivil toplum (bürgerliche Gesellschaft) içindeki bu birey için 'bourgeoise', 'etik yaşam' (Sittlichkeit) içindeki birey için ise 'etik yurttaş' kavramsallaştırması yapar. Bu anlamıyla köle, etik yurttaş değildir. Çünkü ancak o, eşit bir şekilde tanınıp bilinirse bu hakka sahip olur. Bourgeoise, çıkar hesabı güden, devamlı olarak diğerlerinin çıkarlarıyla çatışan, ahlâki olmayı hak etmeyen bireydir. Oysa ki Hegel'in 'Sittlichkeit' dediği 'etik yaşam'da birey, özgürlük bilincine sahip, diğerleriyle eşit bireydir. Tanınma/kabul edilme için bireylerin verdiği mücadele sonucundadır ki, 'etik yurttaş' bilinci gerçekleşecek ve doğrudan 'belirsiz' bir kavram olan 'adalet'in içeriğini 'olumlu' yönde etkileyecektir. Yani özgürlük adalete önsel bir kavram olarak düşünülmelidir. Hegel'in ortaya koyduğu böyle bir etik yaşama dayalı toplumda 'adalet'in kendiliğinden gelmesi de şaşırtıcı olmayacaktır. Çünkü "eğer özgürlüğün ve eşitliğin uyumlu birlikteliği sağlanabilirse, bunun doğal sonucu adalettir. Başka bir anlatımla, adalet pozitif bir proje olmayıp, özgür ve eşit insanların toplumsal bağlamında kendiliğinden gerçekleşen bir değerdir."[12]

Kaynakça

1. Arendt, H., "Özgürlük Nedir?", Geçmişle Gelecek Arasında içinde, (çev.) Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul,1996.

2. Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, (çev.) Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara, 1997.

3. Avineri, S., Hegel's Theory of Modern State, Cambridge University Press, London, 1972.

4. Coletti, L., Marxism and Hegel, (çev.) Lawrence Garner, NLB, London, 1973.

5. Erdoğan, M., "Özgürlük, Adalet, Refah", Adalet Kavramı içinde, (ed.) Adnan Güriz, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2001.

6. Güriz, A., Hukuk Felsefesi, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Ankara, 1996.

7. Güriz, A. (ed.), Adalet Kavramı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2001.

8. Hacikadiroglu, V., Suç ve Ceza, Adalet Sempozyumu, Muğla Üniversi-

(8) Avineri, Sholomo, Hegel's Theory of Modern State, Cambridge University Press, London, 1972, ss.90-91.

(9) Hegel, G.W.F., Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi, (çev.) Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1991, syf.141.

(10) Marcuse, H., Us ve Devrim, İdea Yayınları, (çev.) Aziz Yardımlı, İstanbul, 1989, syf.15.

(11) Marcuse, H., a.g.e., syf. 29.

(12) Erdoğan, Mustafa, "Özgürlük, Adalet, Refah", Adalet Kavramı içinde, (ed.) Adnan Güriz, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2001.

tesi Felsefe Günleri II, Muğla, 9-11 Ekim 2003.

9. Hatemi, H., Adalet Kavramının İçeriği ve Mutlaklık ve Değişmezliği, Muğla Üniversitesi Felsefe Günleri II, Muğla, 9-11 Ekim 2003.

10. Hegel, G.W.F., Tinin Görüngübilimi, (çev.) Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1986.

11. Hegel, G.W.F., Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi, (çev.) Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1991.

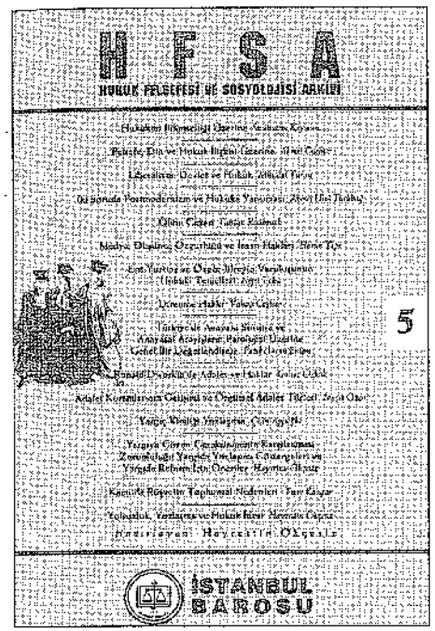
12. Hirsch, E. E., Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1996.

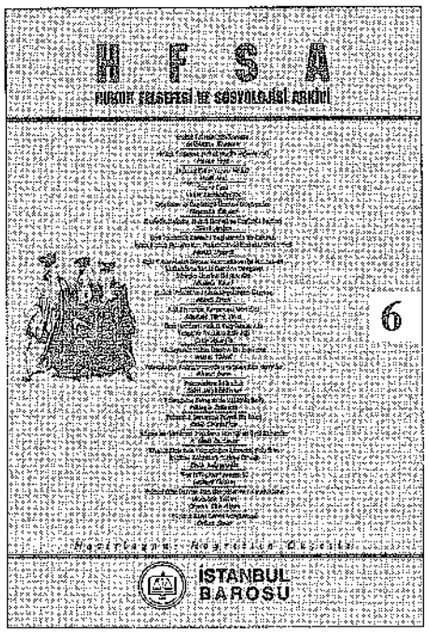
13. Kant, I., Seçilmiş Yazılar, (çev.) Nejat Bozkurt, Remzi Yay., İstanbul, 1984.

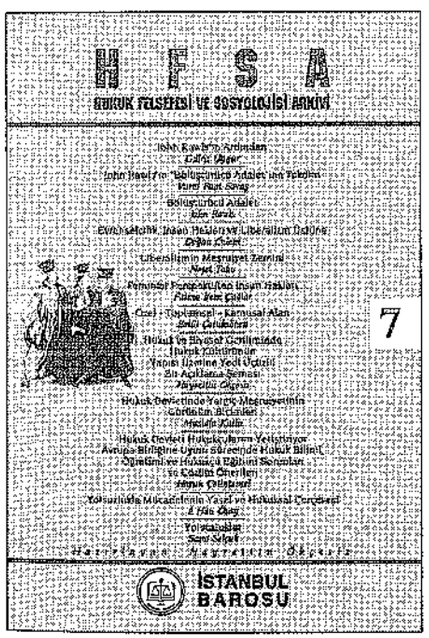
14. MacIntyre, A., Ethik'in Kısa Tarihi, (çev.) Solmaz Zelyut Hünler ve Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2001.

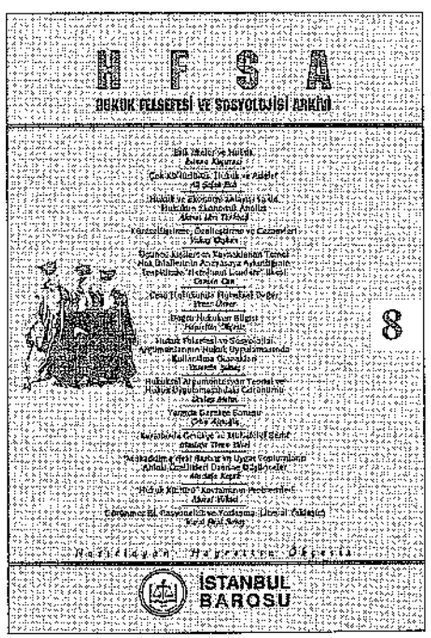
15. Marcuse, H., Us ve Devrim, İdea Yayınları, (çev.) Aziz Yardımlı, İstanbul, 1989.

İSTANBUL BAROSU YAYINLARI


H F S A
HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ ARKİVİ
5
İSTANBUL BAROSU


H F S A
HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ ARKİVİ
6
İSTANBUL BAROSU


H F S A
HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ ARKİVİ
7
İSTANBUL BAROSU


H F S A
HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ ARKİVİ
8
İSTANBUL BAROSU

YENİ YAYINLARIMIZ

- TÜRK MÜLTECİ HUKUKU VE UYGULAMADAKİ GELİŞMELER
- İSTANBUL BAROSU CMUK UYGULAMA SERVİSİ VERİLERİNE GÖRE SUÇ İSNAT EDİLEN ÇOCUKLAR HAKKINDA RAPOR
- MAĞDUR ÇOCUKLARIN HUKUKSAL KONUMU
- İŞ SAĞLIĞI VE GÜVENLİĞİ
- TÜRK VE AMERİKAN HUKUK SİSTEMLERİNDE CEZA HUKUKU VE CEZA YARGILAMASI

DİĞER YAYINLARIMIZ

- ÇOCUK VE GENÇ HAKLARINA İLİŞKİN ULUSAL ÜSTÜ BELGELER
  PROF.DR.M.SEMİH GEMALMAZ
- İŞKENCE YASAĞINA İLİŞKİN ULUSAL ÜSTÜ BELGELER
  PROF.DR.M.SEMİH GEMALMAZ
- AZINLIK HAKLARI
  İSTANBUL BAROSU İ.H.M
- CEZAEVLERİ SEMPOZYUMU
  İSTANBUL BAROSU C.E.Ç.G
- ADLİ YARGIDA YOLSUZLUK
  HAYRETTİN ÖKÇESİZ
- ÇALIŞMA HAYATINDA ESNEKLİK VE İŞ HUKUKUNA ETKİLERİ
  İSTANBUL BAROSU - GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
- AVUKATLIK MESLEĞİ UYGULAMASI VE SORUNLARI
  İSTANBUL BAROSU
- KADINA YÖNELİK CİNSEL ŞİDDETE KARŞILAŞTIRMALI HUKUKUN YAKLAŞIMI
  İSTANBUL BAROSU K.H.U.M
- ÇOCUĞUN ŞİDDET VE KÖTÜ MUAMELEDEN KORUNMASI
  BETÜL ONURSAL - SEVGİ USTA SAYITA
- CEMAAT VAKIFLARI
  İSTANBUL BAROSU İ.H.M
- AVUKATLIK YASASI
  İSTANBUL BAROSU BAŞKANLIĞI
- AVUKATIN CMUK EL KİTABI
  PROF.DR.ERDENER YURTCAN
- EKONOMİK KRİZİN İŞ HUKUKU UYGULAMASINA ETKİSİ
  İSTANBUL BAROSU - GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
- AVRUPA İNSAN HAKLARI MAHKEMESİ KARARLARI VE KARŞIOYLARINDA TÜRKİYE
  AV.HAKAN KARAKUŞ
- TÜRK SOSYAL GÜVENLİK HUKUKUNDA SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ
  İSTANBUL BAROSU - GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
- İKTİSADİ, SOSYAL VE ULUSLAR ARASI HUKUKI BOYUTU İLE İŞÇİNİN FESHA KAR.KOR.
  İSTANBUL BAROSU - GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ

- DEPREM VE HUKUK
  İSTANBUL BAROSU
- İNSAN HAKLARI AVRUPA MAHKEMESİ VE TÜRKİYE KARAR ÖZETLERİ
  OSMAN DOĞRU - ATİLLA NALBANT
- T.M.K.'NIN VAZGEÇİLMEZ ÖZÜ...
  İSTANBUL BAROSU
- AVUKATIN KİTABI
  AVALİ HAYDAR ÖZKENT
- AİLENİN KORUNMASINA DAİR KANUN
  İSTANBUL BAROSU
- İŞ GÜVENCESİ
  İSTANBUL BAROSU
- BARO DERGİSİ 2002-MART
- HFSA-8
- HFSA-5
- HFSA-6
- HFSA-7
- YENİ İŞ YASASI SEMPOZYUMU
  İSTANBUL BAROSU-GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
- CUMHURİYET SAVCISININ VE CEZA YARGICININ BAŞVURU KİTABI
  PROF. DR. ERDENER YURTCAN
- KAÇAKÇILIKLA MÜCADELE KANUNU ŞERHİ
  PROF. DR. ERDENER YURTCAN