

**T.C.
MANİSA CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



**JOHN RAWLS'UN ADALET TEORİSİ ve
EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER:
TÜRKİYE ÖRNEĞİ**

Manisa, 2022

T.C.
MANİSA CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA TEZİ
İKTİSAT ANABİLİM DALI
İKTİSAT PROGRAMI

JOHN RAWLS'UN ADALET TEORİSİ VE EKONOMİK
ÖZGÜRLÜKLER: TÜRKİYE ÖRNEĞİ

Hasan Tahsin YÖYEN

Danışman
Prof. Dr. Bünyamin DURAN

MANİSA-2022



YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “John Rawls’un Adalet Teorisi ve Ekonomik Özgürlükler: Türkiye Örneği” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

20/06/2022

Hasan Tahsin YÖYEN

ÖZET

JOHN RAWLS'UN ADALET TEORİSİ VE EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER: TÜRKİYE ÖRNEĞİ

John Rawls, 1971 yılında yayımlanan “*Bir Adalet Teorisi*” isimli eseriyle adalet tartışmalarının ahlak ve siyaset felsefesinin merkezine yerleşmesini sağlamıştır. Ekonomik özgürlük kavramı ise özellikle 1980 sonrası küreselleşme ve serbestleşme hareketleriyle hem ekonomi politikaları hem de birey-toplum açısından önem kazanmıştır. Bu çalışma, Rawls’un adalet anlayışı çerçevesinde ekonomik özgürlüklere normatif bir yorum getirmeyi amaçlar.

Adalet ile özgürlük arasında ayrılmaz bir ilişki vardır. Aristo’dan Rawls’a kadar birçok düşünürün görüşlerinde bu bağ görülebilir. Rawls, adaleti belli bir iyi anlayışına dayandırmayarak Aristo’dan ayrılırken, ihtiyaç temelli bir yaklaşımla Aristo’ya benzer şekilde pozitif özgürlüklere vurgu yapar. Bireyin özgürlüğü için Thomas Hobbes ve John Locke’un aksine negatif özgürlükleri yeterli bulmamıştır. J. J. Rousseau’nun adalet duygusu kavramını dikkate alan Rawls, Immanuel Kant’ın izinden giderek adaletle dair kesin buyruklara erişmiştir. Rawls, adalet teorisinde temel özgürlükleri kendisinden asla feragat edilemeyecek bir değer olarak kabul eder. Adaleti sağlama noktasında en büyük problem eşit temel özgürlükleri muhafaza etmektir. Bu yüzden adaletin birinci ilkesi herkesin temel özgürlüklerden eşit bir şekilde faydalanmasını içerirken, ikinci ilkesi de temel özgürlükleri korumayı amaçlar. Bu minvalde adaletin ikinci ilkesiyle ekonomik özgürlükler sınırlanır. Bu sınırlama hem eşit temel özgürlükleri koruyacak hem de toplumun en az avantajlı üyelerini gözeterek adaleti tesis edecektir. Yani ekonomik özgürlüklerin kısıtlanması adaletle zarar vermez aksine adaletin bir gereğidir.

Çalışmanın ulaştığı sonuç, hakkaniyet olarak adalet ile sınırlandırılmış ekonomik özgürlüklerin, en az avantajlıların durumunu iyileştireceği ve daha adil bir toplumsal düzeni mümkün kılacağıdır. Böylece Türkiye’de asgari ücretliler veya en yoksul yüzdelik dilimlerin temel özgürlüklerinin zarar görmeyeceği ve refah düzeyinin artacağı söylenebilir.

ABSTRACT

JOHN RAWLS' THEORY OF JUSTICE AND ECONOMIC FREEDOM: THE CASE OF TURKEY

John Rawls, with his work titled “A Theory of Justice” published in 1971, made the debates on justice to be at the center of moral and political philosophy. The concept of economic freedom, on other hand, gained importance in terms of both economic policies and individual-society, especially with the globalization and liberalization movements after 1980. This study aims to bring a normative interpretation to economic freedom within the framework of Rawls' conception of justice.

There is an inseparable relationship between justice and freedom. This connection can be seen in the views of many thinkers from Aristotle to Rawls. Rawls, while departing from Aristotle by not basing justice on a certain conception of the good, emphasizes positive freedom, similar to Aristotle, with a need-based approach. Unlike Thomas Hobbes and John Locke, he did not find negative freedom sufficient for the freedom of the individual. Considering J. J. Rousseau's concept of sense of justice, Rawls reached unconditional principles of justice by following in the footsteps of Immanuel Kant. Rawls, in his theory of justice, accepts basic liberties as a value that can never be waived. The biggest problem in ensuring justice is to preserve equal basic liberties. Therefore, while the first principle of justice includes everyone's equal enjoyment of basic liberties, the second principle aims to protect basic liberties. In this way, economic freedom are limited by the second principle of justice. This limitation will both protect equal basic liberties and establish justice in society by considering the least advantaged members of society. In other words, the restriction of economic freedom does not damage justice, on the contrary, it is a requirement of justice.

The conclusion of the study is that economic freedom limited by justice as fairness will improve the situation of the least advantaged and make a more fair social order possible. Thus, it can be said that the basic liberties of the minimum wage earners or the poorest percentiles will not be harmed and the level of welfare will increase in Turkey.

TEŞEKKÜR

Çalışmamın her aşamasında bilgi ve deneyimleri ile bana yol gösteren danışman hocam Sayın Prof. Dr. Bünyamin DURAN'a, çalışma esnasında bilgi birikimi ve tecrübesinden faydalandığım hocam Sayın Prof. Dr. Yılmaz BAYAR'a ve çalışma için desteğini esirgemeyen bütün hocalarıma teşekkür ederim. Ayrıca, hayatım boyunca beni her daim destekleyen, her başarımın baş mimarı olan sevgili annem Saadet YÖYEN ile bu çalışma süreci dâhil, her zaman desteğini hissettiğim, aynı zamanda meslektaşım olan, kardeşim Hakan YÖYEN'e ve bütün aileme sevgilerimi sunarım.

Hasan Tahsin YÖYEN
Manisa, 2022



İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
TEŞEKKÜR	viii
İÇİNDEKİLER	ix
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	xii
GRAFİKLER LİSTESİ.....	xiii
TABLolar LİSTESİ.....	xiv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

RAWLS ÖNCESİ BAZI DÜŞÜNÜRLERDE ADALET – ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ

1.1. ARİSTOTELES’TE ADALET ve ÖZGÜRLÜK	8
1.1.1. Adalet	9
1.1.2. Özgürlük	12
1.2. HOBBS’TA ADALET ve ÖZGÜRLÜK	14
1.2.1. İnsan	14
1.2.2. Sözleşme ve Devlet	15
1.2.3. Devlet Türleri	20
1.2.4. Adalet	21
1.2.4.1. İnsanda – Eylemde Adalet.....	22
1.2.4.2. Mübadelede – Bölüşümde Adalet	23
1.2.5. Özgürlük	23
1.3. LOCKE’TA ÖZGÜRLÜK ve ADALET	25
1.3.1. Doğa Yasası ve Doğal Haklar	25
1.3.2. Doğa Durumu ve Sivil Toplum	27
1.3.3. Mülkiyet.....	29
1.3.4. Yönetim.....	31
1.3.5. Adalet	35
1.3.6. Özgürlük	36

1.4. ROUSSEAU'DA ADALET ve ÖZGÜRLÜK	37
1.4.1. Doğa Durumu ve Sivil Topluma Geçiş.....	38
1.4.2. Toplum Sözleşmesi.....	40
1.4.3. Yönetim.....	42
1.4.4. Genel Eğilim ve Adalet	45
1.4.5. Özgürlük.....	48
1.5. KANT'TA ADALET ve ÖZGÜRLÜK.....	51
1.5.1. İyi İrade	52
1.5.2. Ödev	53
1.5.3. Maksim	55
1.5.4. Adalet	57
1.5.5. Özgürlük.....	62

İKİNCİ BÖLÜM

JOHN RAWLS'UN ADALET TEORİSİ

2.1. RAWLS'UN KULLANDIĞI ANALİZ ARAÇLARI.....	68
2.1.1. Fıtrat Durumu.....	68
2.1.2. Bilgisizlik Şalı	75
2.1.3. Düşünsel Denge	78
2.1.3.1. Maksimin Kuralı	82
2.1.3.2. Pareto Optimumu (Verimlilik İlkesi).....	83
2.1.4. Rawls'ta Birey	84
2.2. RAWLS'UN ULAŞTIĞI SONUÇLAR	89
2.2.1. Adaletin Birinci İlkesi (Temel özgürlüklerin önceliği ilkesi).....	92
2.2.2. Adaletin İkinci İlkesi	94
2.2.2.1. Adil fırsat eşitliği	95
2.2.2.2. Fark İlkesi.....	97
2.2.3. Neden Adaletin İki İlkesi?	101
2.2.4. Rawls'a Göre En Az Avantajlı Kesim Hangi Kesimdir?	104
2.3. İLKELERİN PRATİK HAYATA UYGULANMASI: SİYASAL LİBERALİZM	108
2.3.1. Siyasal Adalet Anlayışı	110

2.3.2. Makul Kapsamlı Doktrinler	113
2.3.3. Örtüşen Görüş Birliği.....	115
2.3.4. Kamusal Akıl.....	118
2.4. RAWLS'UN ADALET TEORİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER	122
2.4.1. Komüniteryen Bir Eleştiri: Michael J. Sandel.....	123
2.4.2. Liberteryen Bir Eleştiri: Robert Nozick.....	130

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER VE HAKKANİYET OLARAK ADALET

3.1. EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLERİN TANIMI	138
3.2. EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER VE ADALETİN İKİ İLKESİ	142
3.3. EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER İLE BAZI EKONOMİK GÖSTERGELER ARASINDAKİ İLİŞKİ.....	150
3.3.1. Ekonomik Özgürlükler ve Ekonomik Büyüme.....	151
3.3.2. Ekonomik Özgürlükler ve En az avantajlılar	153

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER VE EN AZ AVANTAJLILAR

4.1. TÜRKİYE'DE EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER.....	160
4.2. TÜRKİYE'DE EN AZ AVANTAJLILAR.....	162
4.2.1. Türkiye'de Gelir Eşitsizliği	163
4.2.2. Türkiye'de Asgari Ücret	170
4.3. TÜRKİYE'DE EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER VE ASGARİ ÜCRET İLİŞKİSİ.....	176
4.4. TÜRKİYE EKONOMİSİ İÇİN RAWLS'ÇU BİR DEĞERLENDİRME	180
SONUÇ.....	191
KAYNAKÇA	198

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

AB	Avrupa Birliği
ABD	Amerika Birleşik Devletleri
Çev.	Çeviren
d.	Doğum
EFI	Economic Freedom Index
EFW	Economic Freedom of the World
NBA	National Basketball Association
OECD	Organization for Economic Co-operation and Development
PISA	Programme for International Student Assesment
VAR	Vector Autoregression
vb.	Ve Benzeri
vd.	Ve Diğerleri

GRAFİKLER LİSTESİ

Grafik 1: Fark İlkesinin Grafıksel Gösterimi	99
Grafik 2: Türkiye’de Ekonomik Özgürlükler (1995 - 2020)	160
Grafik 3: Ekonomik Özgürlük Endeksinin Bazı Alt Bileşenlerinin Seyri (1995 – 2020)	161
Grafik 4: Türkiye’de Gini Katsayısı (2002 - 2019)	163
Grafik 5: Türkiye’de Enflasyon (2002 - 2019)	164
Grafik 6: En yoksul %10 ve %20’lik dilimlerin toplam gelirden aldığı pay (2002 – 2019)	165
Grafik 7: Türkiye’de Kişi Başına Düşen Milli Gelir (2002 – 2019, ABD Doları)	166
Grafik 8: Türkiye’de Vergilerin Milli Gelire Oranı (2002 – 2019)	168
Grafik 9: Türkiye’de Eğitime Ayrılan Bütçenin Milli Gelir İçindeki Payı	170
Grafik 10: Türkiye’de Yıllık Reel Asgari Ücret (2002 - 2019)	172
Grafik 11: Türkiye’de Asgari Ücretlerin Kişi başı milli gelire oranı	174
Grafik 12: AR Karakteristik Polinomun Ters Köklerinin Birim Çember İçindeki Konumu	179

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Türkiye ve Bazı AB Ülkelerinde Asgari Ücret (Aylık - Euro)	175
Tablo 2: Veri Seti	177
Tablo 3: Birim Kök Testi Sonuçları	178
Tablo 4: VAR Modelinde Uygun Gecikme Uzunluğu	178
Tablo 5: VAR Modelinin İstikrarı	179
Tablo 6: Toda – Yamamoto Nedensellik Testi Sonuçları	180
Tablo 7: Ekonomik Özgürlük ve En Fakir %10'luk Dilimlerin Gelirden Aldığı Pay	187



GİRİŞ

“Adalet nedir” sorusu tarih boyunca cevabı aranan ender sorulardan biridir. Zira adalet, insanların bir arada yaşamaya başladıkları günden beri herkesin varlığına muhtaç olduğu bir ahlaki ilkedir. Adalet sadece yoksulun, kadının, siyahinin, Doğulunun değil; zenginin, erkeğin, beyazın, Batılının da yiyecek gibi, uyku gibi yaşamını devam ettirebilmesi için ihtiyaç duyduğu bir değerdir.

Adaletle ilgili kaynaklar Mezapotamya Uygarlıklarına (Babil’in Hammurabi Kanunları) ve Antik Mısır’a (Ma’at: doğruluk ve adalet tanrıçası) kadar dayanır. Antik Yunan’la birlikte de felsefe tarihinde yerini alır. Diğer taraftan semavi dinlerde ve bunların kutsal kaynaklarında da adalet kavramına sık sık rastlanır.

Adalet kavramına yüklenen anlamlar zamanla değişime uğramıştır. Felsefe tarihinden önce adalet, daha çok intikamla ilişkili bir kavramdır. Adaletsiz davranan kişiden intikam alınması ile bu tür adaletsiz davranışların önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Hammurabi Kanunları bu anlamda güzel bir örnektir. Ancak zamanla adaletin sosyal yönü de önem kazanmaya başlamıştır.

Adaletin ne olduğuna dair sorunun üç farklı gelenek tarafından açıklanmaya çalışıldığı söylenebilir. Bunlardan ilki orta yolcu gelenektir. Aristoteles (M.Ö. 384 – M.Ö. 322) başta olmak üzere, Platon (M.Ö. 428 – M.Ö. 348) gibi bu sınıfa dâhil edebileceğimiz düşünürler adaleti, aşırılık ve yetersizliğin ortasında, ölçülü olmada aramışlardır. İkinci gelenek akılcı gelenektir ki bu düşünürler akli adaletin kaynağı olarak ele almışlardır. Bu geleneğin temsilcileri olarak Immanuel Kant (1724 – 1804) ve John Rawls (1921 – 2002) gibi düşünürler sayılabilir. Son olarak üçüncü gelenek, adaleti toplumsal konsensüs üzerine inşa eden Jürgen Habermas’ın (d. 1929) başını çektiği gelenektir.

Adalet genelde devlet kavramıyla birlikte ele alınmıştır. Örneğin Farabi, devleti sevgi ve adalet temeli üzerine inşa eder (Corbin, 1986, s. 287). Ona göre adalet devletin kurucu unsurlarından biri olmasının yanı sıra devamlılığın da teminatıdır. Farabi’nin devlete verdiği önemi “devlet bir insan vücudu ise bu vücudun kalbi devletin başkanıdır” benzetmesinden anlaşılabilir. Bu devletin başkanı adaletli yönetimiyle bu vücudun hayatta kalmasını sağlayacaktır (Farabi, 1955, s. 42).

İbn-i Sina (980 – 1037) da adaleti devletin varlığı ve devamlılığı için olmazsa olmaz unsurlardan biri olarak görürken, adalet kavramını peygamberlik kurumunun

üzerinde temellendirmiştir. Diğer taraftan İmam Gazali (1058 – 1111) gibi bazı düşünürler de adaletin önemi ve gerekliliğinden bahsederken kaynağı ve ne olduğuna dair tartışmalara girmemişlerdir. Gazali'ye göre “akıl”, “adalet”, “sabır” ve “haya” devlet başkanının başvurması gereken vazgeçilmez dört kavramdır. O adaleti güneşe benzetmiştir. Yaşamak için güneşe ne kadar muhtaçsak adalete de öyle ihtiyacımız vardır. Farabi'nin görüşlerine paralel olarak, bu güneş ilk olarak devlet başkanının kalbinde doğar ve ışığı önce onun yakınlarına sonrasında da tüm topluma yayılır (Gazali, 2011, s. 63 vd.).

Platon'un “*Devlet*”ini ele alarak eklemeler yapan İbn-i Rüşd (1126 – 1198) ise “*Siyasete Dair Temel Bilgiler*” adlı eserinde adaleti, insana özgü erdemlerden biri olarak görmüş ve Platon'a paralel bir şekilde adaleti herkesin fitratı itibarıyla yetenekli olduğu işi yapması ve yasalara saygılı olunması şeklinde tanımlamıştır (Rüşd, 2011, s. 31 vd.; Platon, 2008, s. 111 vd.). İbn-i Haldun (1332 – 1406) da Farabi gibi adaleti devletin devamlılığı için vazgeçilmez bir unsur olarak görürken Gazali'ye benzer şekilde devlet başkanının adaletli olması gerektiğine vurgu yapmıştır (Haldun, 1989, s. 36-37).

Antik Yunan ve İslam düşünürlerinin yanı sıra Batılı ve Amerikalı filozoflar da adalet konusu üzerine eğilmişlerdir. Bu alanda eser veren yazarlar olarak Thomas Aquinas (1225 – 1274), Thomas Hobbes (1588 – 1679), John Locke (1632 – 1704), Jean – Jacques Rousseau (1712 – 1778), David Hume (1711 – 1776), John Stuart Mill (1806 – 1873), Karl Marx (1818 – 1883), Friedrich August von Hayek (1899 – 1912), Robert Nozick (1938 – 2002) ve Micheal Sandel (d. 1953) gibi onlarca düşünür sayılabilir. Adaletin farklı zamanlarda, farklı ülkelerde, farklı düşüncelere sahip kişilerin gündeminde olması, onun aynı zamanda evrensel bir ihtiyaç olduğunu ortaya koyar. Adalet şüphesiz ki insanoğlunun bir arada yaşayabilmesi için acil ve sürekli olarak tüketmek durumunda olduğu evrensel bir besindir.

Bu çalışmada, 20. yüzyılda adalet kavramının siyaset ve ahlak felsefesinde tartışmaların odağına yerleşmesini sağlayan John Rawls'un, “*Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice)*” (1971) adlı eserinden yola çıkarak onun hakkaniyet olarak adalet anlayışını ortaya koymaya çalışacağız. Ardından adalete dair görüşlerini yeniden ele aldığı “*Siyasal Liberalizm (Political Liberalism)*” (1993) isimli kitabının yörüngesinde hakkaniyet olarak adaletin, özünü korumakla beraber, nasıl bir siyasal adalet anlayışına evrildiğine ve Rawls'un adalet ilkelerinin pratik hayata uygulanabilirliğini göstermek için teorisinde meydana getirdiği birtakım

güncellemelere yer vereceğiz. Çalışma adaletin ikinci ilkesi ve bu ilke çerçevesinde en az avantajlılara odaklanıyor olsa da Rawls'un adalet düşüncesine dair eksik ve hatalı yorumların önüne geçebilmek, onu daha iyi anlayabilmek için hakkaniyet olarak adalet bütünüyle özetlenmeye çalışılacaktır. Yine aynı amaçla Rawls'un birçok konuda takipçisi olduğu Kant başta olmak üzere Aristo, Hobbes, Locke ve Rousseau'nun sözleşme, özgürlük, mülkiyet ve yönetim gibi adalet ilkesiyle yakın ilişki içinde olan felsefi, siyasi ve iktisadi görüşlerine yer verilecektir. Aynı şekilde komüniteryen ve libertyen yazarlardan Rawls'a yöneltilen eleştiriler ile de Rawls'un görüşleri netleştirilmeye çalışılacaktır. İzleyen bahiste ekonomik özgürlük kavramı ve bunun hakkaniyet olarak adaletle ilişkisi ele alınacak ve bunun sosyo-ekonomik sonuçları tartışılacaktır. En son kısımda ise tartışmaların ışığı altında Türkiye ölçeğindeki gelişmeler ayrıntılı olarak ele alınacak ve konuyla ilgili öneriler sıralanacaktır.

Ekonomik özgürlük uzun yıllardır serbestlik yanlıları tarafından savunulan bir düşünce setidir. Özellikle 1980'lerdeki küreselleşme hareketi ve bununla birlikte serbestleşmenin hızlanmasıyla kendine daha fazla yer bulmuştur. Bireylerin ekonomik faaliyetlerinde tamamen serbest hareket etmesine imkân verilmesini savunan bu anlayış kapitalist sistemin âdeta göz bebeğidir. Savunucularının en temel iddiaları ise ekonomik özgürlüklerin toplam refahı arttırdığı ve yoksulluğu azalttığı yönündedir.

Liberal bir düşünür olarak John Rawls, her ne pahasına olursa olsun özgürlüklerden ödün verilemeyeceği düşüncesinin altını çizmiştir. Örneğin, daha yüksek bir refah seviyesi için temel özgürlüklerden feragat edilemez. Özgürlükler sadece daha fazla özgürlük söz konusu olduğu zaman kısıtlanabilir. Buradan hareketle insanların çalışma hakkı, özgür bir şekilde yatırım yapma hakkı veya finansal özgürlüğü Rawls için de vazgeçilmez gibi görünür. Ancak söylenenlerden anlaşıldığı üzere ekonomik özgürlükler negatif özgürlük temelinde yükselir. Rawls bu durumu temel özgürlükler için tehlikeli bulur. O negatif özgürlükleri pozitif özgürlüklerle destekler. Zira pozitif özgürlüklerin yokluğu halinde bireyin özgürlüğü zarar görecektir. Buna dair sunduğu temel sebep gelir ve servet eşitsizliğindeki büyük farklardır. İşte tam da bu sebepten Rawls sınırsız ekonomik özgürlüklere karşıdır.

Bu çalışma ekonomik özgürlükleri hakkaniyet olarak adalet açısından ele alarak Rawls'un adalet anlayışının ekonomik uzantılarına dair yeni bir pencere

açacaktır. Ayrıca ekonomik özgürlüklerin bir endeks olarak hesaplanıyor olması, ekonomik özgürlükler ile bazı ekonomik göstergeler arasındaki ilişkinin ampirik çalışmalarla analiz edilmesini mümkün kılmıştır. Böylece konuya dair getirilen yorumlarımız ampirik kanıtlardan da güç almış olacaktır.

1970’li yıllardan bu yana aşağı yukarı 50 senedir ahlak ve siyaset felsefesinin gündeminde kendine öncesine göre çok daha fazla yer bulan adalet, tüm bu eser yaratımları, etkileşim ve tartışmaların ardından pratik hayatımıza da etki eder. Bütün dünya ülkeleri ve bu ülkelerin toplumları her zaman olduğu gibi bugün de adaletle muhtaçtır. Bu ideale olabildiğince yaklaşmak başta daha adil olmak üzere daha huzurlu daha mutlu ve istikrarlı toplumlar doğurur. Bu ideale yaklaşabilmek için ise en başta adaletin ne olduğunu anlayıp anlatabilmek gerekir. Rawls’un teorisi bu anlamda büyük bir mesafe katetmemizi sağlamıştır. Böylece Rawls’un fikirleri ve eserlerinin dünya toplumları için önemi anlaşılabilir. Bu çalışmanın Türkiye için önemi ise hakkaniyet olarak adalet penceresinden ekonomik özgürlüklerin Türkiye’de daha yüksek bir refah düzeyini ve daha adil bir toplumu mümkün kılacağını gösterme çabasıdır. Rawls’un adalet anlayışının süzgecinden geçmiş ekonomik özgürlükler hem Türkiye’nin toplam gelirin arttıracak hem de daha adil bir düzen ile başta en az avantajlıların elde ettiği faydayı arttırmak üzere gelir eşitsizliğini azaltacaktır.

Rawls’un temel amacı adil bir iş birliği düzeni ortaya koymaktır. Bu düzende iş birliğindeki öznelerin temel özgürlüklerinin dokunulmazlıkları vardır. Bunun sebebi kaybedilen temel özgürlüklerin adaleti de yitirmemize sebep olacağı gerçeğidir. Rawls’un adaleti her şeyin üzerinde bir konuma yerleştirdiğine şüphe yoktur. Hatta özgürlüğün bile... Zira o temel özgürlükleri vazgeçilemez bulsa da bunu yine adalet için ister. Eşit temel özgürlük vurgusu bu anlayışının bir yansımasıdır. Rawls özgürlüklerin eşit bir şekilde paylaşılmasını adaletin bir gereği olarak görür. Buna paralel olarak özgürlüklerin kısıtlanabileceği tek istisna olarak daha fazla kişiye özgürlük verilmesi durumunu gösterir. O hâlde karşımıza çıkan tabloda adalet özgürlük, özgürlük de adalet için gereklidir. Temel özgürlüklerden feragat etmek demek adaletsizlik demektir. Diğer taraftan örneğin ekonomik refah uğruna adaletten feragat etmek de bizi temel özgürlüklerin ihlaline götürür. Bu söylenenlerden yola çıktığımızda adalet ve temel özgürlükler önem derecesinde zirveyi paylaşıyor gibidir.

Adaleti insanın toplumsal yaşamında, ki insan toplum olmaksızın yaşayamaz, en önemli erdem olarak gören Rawls, o toplumda adaleti sağlamak adına bazı temel ilkelere ihtiyacımız olduğunu düşünmüştür. Bu ilkere ulaşmak adına da dilimize “fitrat durumu” olarak çevirebileceğimiz durumu tasarlar. Burada temel adalet ilkelerine ulaşmayı hedeflediğimizden en büyük endişemiz insanların kendilerini ve yakınlarını düşünerek adaletle zarar vermeleridir. Bu yüzden fitrat durumunda “bilgisizlik şalı” devreye girer ve insanlar adil bir iş birliği oluşturmak için bir araya gelen birer temsilciye bürünürler. Bilgisizlik şalının ardındaki bu temsilciler rasyonel bireyler olarak iyi olanı arzulasalar da kendi durumları hakkında bilgi sahibi olmadıklarından (yetenekleri, sosyal sınıfları, alışkanlıklar gibi) bu arzuları genel iyidir, kendilerine has bir iyi değil. Böylece Rawls adalet ilkelerini belirlerken ortaya çıkabilecek çatışmaların da önüne geçmiş olur.

Fıtrat durumunda bilgisizlik şalı ardındaki bu hayali topluluk Rawls’un maksimin kuralı dediği kural çerçevesinde hareket ederek, yine Rawls’un deyişiyle “düşünsel denge”ye ulaşır. Düşünsel denge bu topluluktaki temsilcilerin fire vermeksizin aynı adalet ilkelerine erişmesini ifade eder. Bu adalet ilkeleri iki tanedir. Birincisi toplumdaki eşit temel özgürlüklerin korunmasını, ikincisi ise adil fırsat eşitliğinin sağlanması ile o toplumdaki temel kurumların toplumun en az avantajlılarının en yüksek yararını gözeterek şekilde düzenlenmesini içerir. Rawls’a yöneltilen birçok eleştirinin kaynağı da adaletin ikinci ilkesi olmuştur. Ancak bunun öncesinde o fitrat durumundaki temsilcilerin toplumdan kopuk, her türlü hayvansal duygudan soyutlanmış bireyler olarak lanse edilmesi sebebiyle de birtakım eleştirilere maruz kalmıştır.

Bir Adalet Teorisi eserinden sonra da adalet üzerine düşünüp yazmaya devam eden Rawls bu eleştirilerin bazılarını da dikkate almış olacak ki *Siyasal Liberalizm* eseriyle birlikte birçok yeni kavram oluşturarak hayali topluluktan gerçek bir topluma yönelmiştir. Burada karşımıza çıkan yeni kavram ve ifadeler “makuliyet”, “iyi düzenlenmiş toplum”, “siyasal adalet”, “örtüşen görüş birliği” ve “kamul akıl” şeklinde sıralanabilir. Rawls *Bir Adalet Teorisi*’yle fitrat durumundan başlayarak adım adım siyasal adaletin işlediği iyi düzenlenmiş bir toplumun varlığı ve istikrarına kadar gelmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki Rawls hakkaniyet olarak adaleti neredeyse tamamen korumuş adalet ilkelerinde herhangi bir değişikliğe gitmemiştir. O sadece hakkaniyet olarak adaletin tüm iyi anlayışlarından bağımsız bir siyasal

adalet anlayışı olarak ele alınabileceğini ve kamusal akıl idealiyle bu adil iş birliğinin istikrarlı bir şekilde varlığını sürdürebileceğini göstermek istemiştir.

Bu çalışmada Rawls'un hayati önem atfettiği adaleti sağlamak için çıktığı serüveni anlatmaya çalışacağız. Amacımız Rawls'un adalet anlayışını kavrayıp ekonomik özgürlüklere normatif bir yorum getirmektir. Bu minvalde Türkiye'deki iş birliği yani Türkiye ekonomisi ele alınmıştır. Zira Rawls toplumu bir iş birliği düzeni olarak ele alır ve adaletten bahsedeceksek o iş birliği düzeni için bahsederiz. Adalet iş birliğinde yaratılan değerlerin paylaşımıyla ilgilidir. Bu yüzden farklı iş birliklerini yani farklı ülkeleri ele alarak adaletle dair bir yorum getirmek çok yerinde olmaz. Diğer ülkelerle yapılacak karşılaştırmalar söz konusu ülkeye dair yorumumuzu destekleyebilirse de durum bundan öteye gitmez.

Çalışma adaletin ekonomik boyutuna odaklanır. Rawls'un toplumdaki büyük gelir eşitsizliklerinin gelirden daha az pay alanların temel özgürlüklerini kaybetmesine varacak derecede hayati sorunlara yol açabileceği düşüncesi ekonomik anlamda adaletin toplum için önemini ifade etmeye muktedir görünür. Bu kapsamda hesaplanan ekonomik özgürlük ve gelir eşitsizliği değerlerinin ne kadar geriye gittiği dikkate alınarak Türkiye'nin son yirmi yılı üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır. Zira ekonomik özgürlük endeks değerleri 1995'ten itibaren yıllık olarak hesaplanmaya başlamışken, gelir eşitsizliği verileri de 2000'li yıllardan itibaren senelik olarak elde edilebilir. Böylece Rawls'un hakkaniyet olarak adaletinin ekonomik özgürlüklerin sınırlandırılmasını gerektirdiği savunumuzu Türkiye'yi ele alarak değerlendirmeye çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

RAWLS ÖNCESİ BAZI DÜŞÜNÜRLERDE ADALET – ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ

John Rawls'un adalet teorisini iyi anlayabilmek için ilk önce onun seleflerinin adaletle ilgili teorilerine kısaca değinmekte yarar vardır. Düşünürlerin adalet ve özgürlük kavramlarına dair görüşleri kendi felsefelerindeki kavramlar üzerinden ortaya konmaya çalışılmış ve ayrı birer başlık olarak özetlenmiştir.

Bölüm Aristo'nun fikirleriyle başlayıp Kant'ın adalet ve özgürlük anlayışına dair özetlerle sona erecektir. Aristo için adalet kimi zaman erdemlerden biri kimi zaman ise toplamı iken yasaya uygun davranmak adil olmanın temelidir. Adaleti dağıtıcı adalet ve düzeltici adalet şeklinde ikiye ayıran Aristo, özgürlük kavramını adalet gibi ayrıca ele almadıysa da eserlerinde özgürlük kavramına yer verdiği pasajlar üzerinden özgürlüğe dair görüşleri incelenmeye çalışılmıştır. Özne, amaç ve engel unsurları üzerinden onun özgürlük anlayışına erişmek mümkündür. Buradan hareketle Aristo'nun pozitif özgürlükleri de dikkate aldığı söylenebilir. Sözleşme teorisyenlerine geldiğimizde Hobbes, adaleti doğal yasalardan biri olarak zikreder. Adalet yapılan sözleşmeye uygun hareket etmek şeklinde ifade edilir. Devletin ortaya çıkışı da bir toplum sözleşmesine dayandığından, toplumdaki bireylerin meydana getirdiği sözleşmeye aykırı davranmak adaletsizlik yaratacakken sözleşmenin uygulanması adil bir düzen sağlar. Hobbes'un özgürlük anlayışı ise çelişkilidir. İnsan olarak eylemi gerçekleştirme noktasında özgür olsak da o eylemi gerçekleştirme isteğimiz Tanrıdan gelir. Hobbes özgürlük kavramını ele alırken daha çok eylemin yerine getirilmesiyle ilgilenmiş ve dışsal bir engel olmadığı durumda özgür olduğumuzu kabul etmiştir. Locke'a geldiğimizde adaleti iki ayrı yapıda ele aldığını görürüz. Birincisi aşkın, ikincisi geleneksel adalettir. Onun için adalet Hobbes'ta olduğu gibi bir doğa yasasıdır ve toplumun bir arada olması için elzemdir. Adaletin varlığı canımız, malımız ve özgürlüğümüzün korunması demektir. Locke'ta özgürlük kavramı ise zorunlulukla ilişkilendirilmiştir. Aklımızla bir tercih yaparsak, artık bir zorunluluk doğmuş olur ve o zorunluluğu yerine getirmek özgürlüktür. Aklın dışında bir kaynakla belirlenme özgürlüğün yitirilmesi demektir.

Rousseau ise akla dayanan evrensel bir adaletle vurgu yapar ve adaleti genel eğilime dayandırır. Genel eğilim her zaman doğru yolda ilerlediğine göre adalet genel eğilime uygun bir yönetimle sağlanır. Genel eğilimin ortaya koyacağı yasalar

adildir zira insanın kendine adaletsizlik yapması düşünülemez. Rousseau’da özgürlüğe baktığımızda, onun devletin meydana gelişindeki temel kavram olduğunu görürüz. İnsanların doğal özgürlüğü devletin oluşumuyla kısıtlansa da bu başka özgürlük çeşitlerini doğurup yaşattığından kabul edilebilirdir. Rousseau için insanın özgür olması demek Locke’un anlayışıyla uyumlu biçimde, aklımız ile koyduğumuz kurallara uyabilmemiz demektir. Buradan hareketle genel eğilimin toplumdaki bireylerin özgürlüğünde etkin olduğu görülür. Son olarak Kant’ın adaleti ahlakla birlikte ele aldığı görülür. Adil davranmak ahlak yasasının bir gereğidir. Bu da insanın akla sahip özgür bir varlık olmasıyla derinden ilişkilidir. Özgürlük tüm değerlerin kaynağı olarak görülür ve insanın özgürlüğü onun bir yasa koyucu olması ve bu yasalara uygun eylemesini gerektirir.

Özetle düşünürlerin bu görüşlerine yer vereceğimiz birinci bölümde söz konusu kavramları ayrıntılı olarak ele almak için Aristo ile başlayacağız.

1.1. ARİSTOTELES’TE ADALET ve ÖZGÜRLÜK

Aristo (M.Ö. 384 – M.Ö. 322) için en önde gelen bilim siyasettir. Örneğin ona göre ekonomi, siyasetin bir alt dalıdır. Siyasetin amacı ise insan için “iyi”yi elde etmektir. “İyi nedir?” sorusunu ele alan Aristo, uzun bir tartışmanın ardından “iyi”nin mutluluk olduğuna karar verir. Zira mutluluk bir araç değil nihaî bir amaçtır. Örneğin, iyi bir eğitim almayı ileride iyi bir mesleğe sahip olmak için isteriz ya da daha çok para kazanmayı daha fazla ve daha kaliteli eşyalar satın almak için isteyebiliriz. Eğitimi iyi bir meslek, parayı eşyalar için arzu ediyoruz. Oysa mutluluk başka bir amaç için arzu edilmez. Bütün isteklerimizin nihai olarak vardığı son durak mutluluktur. İnsan mutluluğu sadece ve sadece kendisi için ister. Aristo “iyi hayat nedir?” sorusunu da mutlu bir hayat olarak cevaplandırır. Siyaset, bir kentteki toplumun mutlu bir hayat sürmesini sağlamalıdır ki siyasetin bu amaca adalet olmaksızın varması düşünülemez (Aristoteles, 2017, s. 10-14).

Aristo’nun felsefesinde bütün, parçadan önce gelir. Bu sebeple onun siyaset felsefesinde devlet, aile ve bireyden önce gelir. Bunun gerekçesi de insanın doğası gereği tek başına yaşamaya elverişli olmamasıdır (Aristoteles, 1944, s. 9). Devletin oluşumunu ise parçadan bütüne hareketle ele alır. Bireyler aileleri, aileler köyleri, köyler de şehirleri (devletleri) oluşturmuştur. Ona göre aileler, doğal yasalar gereği ortaya çıkan en eski sosyal birliktir (Çuhadar, 2007, s. 116).

1.1.1. Adalet

Adalet, Aristo'nun siyaset felsefesinde siyasal hayatta düzenin temelidir. Devletin varlığı ve devamlılığı için yegâne unsur adalettir. “*Devlet bir hayır kurumunun hayır işlemesi gibi hayır yapmak için kurulur.*” (Aristoteles, 1944, s. 3-10). Ona göre ideal devlet, nüfusu kalabalık olmayan, beslenme ve barınma için yeterli topraklara sahip, şehirlerinin merkezi yerlere kurulduğu devlettir. Bu devlette belli işlerle uğraşacak belli sınıflar olmalıdır. Devlet hissedarı olduğumuz bir kurum gibidir. Bu yüzden kazancı da üstlendikleri işlere göre hissedarlarına dağıtılmalıdır (Tikveş, 1969, s. 195-196).

Devletin halkın mutluluğunu temin etmesi gerekir ancak mutluluk erdemi de gerektirir. Erdemce sakat olmayan herkes belli bir eğitim ve çaba ile mutluluğa erişebilir. Orta yolcu ahlak anlayışının kurucusu kabul edebileceğimiz Aristo, erdemleri sırasıyla tek tek ele almıştır. Bu erdemlerin her birini sahip olduğu iki aşırı ucu ortası olarak tanımladığı görülür. Örneğin yiğitlik, korkaklık ve cüretkarlık arasındaki orta yolken, cömertlik ise cimrilik ve savurganlık arasındaki ortadır. Yani ortayı bulabilen ölçülü insan erdemli insandır. Ölçülü olmanın şartıysa kişinin arzularıyla aklının uyum içinde olmasıdır. Ölçülü kişi, gerekeni gerektiği biçimde gerektiği zaman arzu edendir. Kişinin azlık ya da çokluk anlamında aşırılığa kaçması erdemi yok eder. Örneğin gereğinden az ya da fazla yemek sağlıklı olma durumuzu yok edecekken gerektiği kadar beslendiğimiz durumda sağlıklı oluruz (Aristoteles, 2017, s. 22-68; Duran, 2020a; Warburton, 2016, s. 46 - 49).

Aristo'nun adaleti iki farklı boyutta ele aldığını söyleyebiliriz. İlk olarak adalet sayılan erdemler arasında yer alır, onlardan bir tanesidir. Ancak ikinci boyutta, adalet bütün erdemleri kapsadığından (diğer erdemlerle iç içe olduğundan) ve başkalarının iyiliğini de içerdiğinden erdemlerin tamamı olarak görülür. Bu yüzden Aristo adalete diğer erdemlerin üzerinde bir değer atfetmiştir. Diğer erdemler insanın kendisiyle ilgiliyken adalet başkalarıyla ilgili bir erdemdir. Adaletin bu özelliği onun erdemler içinde ayrı bir yere sahip olmasını sağlar (Winthrop, 1978, s. 1203). Adaleti akşam ve şafak yıldızından daha parlak bulan Aristoteles'e göre adaletin iki boyutunu özel anlamda ve genel anlamda adalet olarak ikiye ayırabiliriz. Genel anlamda adalet, erdemle özdeşdir. Adil insan, erdemli insandır. Özel anlamda adalet

ise erdemlerden biri olan adalettir. Bunu da insanlara hakkını vermek olarak tanımlayabiliriz (Beever, 2004, s. 33).

Siyasi bir toplumun mutluluğunu oluşturan ve onu koruyan şeyler de adil şeylerdir. Adalet kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir. Aristo'ya göre en değerli erdem insanın kendine değil başkalarına erdemli davranmasıdır. Bu anlamda adalet, erdemlerden biri değil erdemlerin tümüdür. Diğer taraftan adaletsizlik de kötülüklerden biri değil kötülüğün bütünüdür. Erdemle adalet aynı şeylerdir. Fark insan ilişkilerinde yatar. Bir başka insanla ilişki söz konusu ise bunun adı adalet, kendi başına bir huy söz konusu ise bunu adı erdemdir (Aristoteles, 2017, s. 92-93).

Aristo kişinin isteyerek adil veya adaletsiz biri olduğunu düşünür. Yasaya uygun davranan ve eşitliği gözetten biri açıkça adildir. Aksi durumda ise adil olmadığı söylenir. Aristo bunu bir taşı fırlatmaya ya da hasta olmaya benzetmiştir. Kişi taşı fırlattıktan sonra tekrar o taşın sahibi olamaz ama atmamak onun elindedir (Aristoteles, 2017, s. 54). O hâlde Aristo için yasalara uymak adil olmaktır. Diğer taraftan kişinin hak ettiğinden fazla alması adaletsizliği ifade ediyorsa, doğru ya da eşit bir dağıtım da adaleti ifade ediyordur. Yani Aristo'ya göre adil olanın yasal ve eşit olmak üzere iki anlamı vardır. Aristo, onun görüşlerini yeniden ele alan Akinolu Thomas'a göre adaleti "paylaştıracı adalet" ve "denkleştirici (düzeltici) adalet" olarak ikiye ayırmıştır (Englard, 2009, s. 2). Devlet, insanların hissedarı olduğu bir kuruluş statüsünde olduğuna göre paylaştıracı adalet de devletin, kişilerin toplum içindeki konumlarını dikkate alarak kişiler arasında "şeyleri" paylaşmasıdır. Yani adalet, toplumu oluşturan bireyler arasında bölüşdürülebilecek para, onur gibi şeyleri konu alır. Aynı şekilde kişilerin payına düşen sorumluluklar ve ödevler de paylaştıracı adalet içinde yer alır (Topakkaya, 2009, s. 629).

Bunun yanında bir de düzeltici adalet vardır. Bu adalet türü taraflar arasındaki anlaşmazlıktan doğan zararın tazmin etmeyle ilgilidir. Burada eşitsizlikten doğan adaletsizlik giderilmeye çalışılır. Yargıç vereceği ceza ile kazancı (karşı taraf için zararı) azaltarak durumu eşitlemeye çalışır. Bu tazminat hukukunda zarar verenin verdiği zararı karşılamasıyla ilgilidir. Diğer taraftan suç işleyene de ceza hukukunun gereği olarak verilecek ceza düzeltici adaletin bir gereğidir. Burada yine bir eşitliği sağlama arzusu söz konusudur. Suçtan dolayı zarar gören kişinin zararı mertebesinde suç işleyen cezalandırılarak bir eşitlik gözetilir (Guriz, 1990, s. 14). Amaç adaletin ruhuna uygun olarak ortaya bulmaktır. Aristo'nun adalet anlayışında misliyle karşılık verme yoktur.

Aristo'ya göre adaletsizliği yaratan cezalandırılırken aynı zamanda yaptığı yanlış konusunda eğitilmelidir. Bu ceza ve eğitim de eşitsizliğe maruz kalan kişi tarafından değil devlet (yasa) tarafından verilir. Ancak Aristo bu yasaların değişmez olmasına da vurgu yapmıştır. Yasalardaki değişiklik, yasaların zayıflamasına, geçerliliğini yitirmesine neden olabilir. Bu çerçevede onun antik çağdaki hukuk sistemi ile doğal hukuk sistemini aynı gördüğü, bunu uyulması zorunlu mutlak adalet standardı olarak tanımladığı dahi görülür (Leyden, 1985, s. 104).

Aristo'da adalet eylemle ilgilidir. Fiziksel güzellik ya da şansa göre ayırım yapmak adil değildir. Bu durum bir müzik sınıfına gitar dağıttığımız düşüncesiyle örneklendirilebilir. En iyi gitarları kimler almalıdır? Aristo'ya göre bu sorunun cevabı en iyi gitar çalanlardır. Bir şeyin adil dağıtımına karar verebilmek için, o şeyin “telos”unun araştırılması gerekir. O şeyin telosu; amaç, hedef veya o şeyin doğasıdır. Gitarın varlığı da onun en iyi şekilde çalınmasıyla ilişkilidir. O hâlde daha iyi gitarlar daha iyi gitar çalanlara verilirse adil bir dağıtım gerçekleşmiş olur (Sandel, 2018, s. 245).

Özetle adalet; bireyin yasalara itaat etmesi, böylece diğerlerine karşı tam erdemli davranması ve bireyin hak ettiği şeyi alması ile ilgilidir. Hukukun amacı siyasi toplumu ve o toplumdaki kesimlerin mutluluğunu güvenceye almaktır. Mutluluk da erdemlerin uygulanmasının bir sonucu olduğuna göre, Aristo için hukukun meşruiyeti ve kanunlara itaat zorunluluğunun haklı sebebi, kanunların erdemlerin uygulanmasını emretmesinden gelir. Böylece yasal olanın adil olduğu, yasalara uygunluk olarak adaletin erdemlerin tamamı olduğu söylenebilir ki bu da genel anlamda adalete işaret eder. Başka bir deyişle adalet, diğer insanlara karşı tam erdemin bir yansımasıdır. Diğer taraftan insana hak ettiği şeyin verilmesi de adaletle ilgilidir ki buna da özel anlamda adalet diyebiliriz (Winthrop, 1978, s. 1203).

Aristo'ya göre insan, adalet ve adalet hakkında çıkarımlarda bulunabileceği adil erdemlerle ilgili yeterli algıya sahiptir. O, adaleti tanımladığı kavramların özünde ne olduğu ya da nasıl yerine getirileceği ile ilgilenmekten çok nihai amaç olan mutluluğa erişme ve onu muhafaza etme konularıyla ilgilenmiştir. Adaleti kimi zaman mutluluğa giden yoldaki erdemlerin tamamı, kimi zaman da erdemlerden biri olarak tanımlamıştır. Onun felsefesinde iki tanım da doğrudur. Kişinin neyi hak ettiği sorusuna “telos” kavramı üzerinden cevap veren Aristo, yasal olanın adil oluşunu da yasaların erdemli olmayı emretmesine bağlar. Mutluluğa erişmek şüphesiz erdemli olmakla mümkündür.

1.1.2. Özgürlük

Antik Yunan demokrasisinin iki temel kavramı özgürlük ve eşitliktir. Aristo her iki kavramın da demokratik anlayışını sert şekilde eleştirmiştir. Eşitliği ikiye ayırır ve oranlı eşitliği aristokrasi, sayısal eşitliği ise demokrasi ile ilişkilendirir. Ancak Aristo özgürlük konusunda bu kadar açık değildir. *Politika* adlı eserinde özgürlük sözcüğünü sık sık ansa da kavram olarak onu tartışmamış veya açıklamamıştır. Yine de özne, amaç ve engel unsurlarını içeren üçlü bir ilişki üzerinden Aristo'nun gerçek (aristokratik) özgürlük anlayışına ulaşmak mümkündür (Keyt, 2018, s. 225).

Oranlı eşitlik oranların özdeşliğidir, örneğin $10/5=4/2$. Sayısal eşitlik ise boyut veya sayı olarak eşitliktir, örneğin $10-9=4-3$. Oranlı eşitlik Aristo'nun paylaştırıcı adalet teorisinin de temelini oluşturur. Burada paylaştırılan onur, para ve güvenlidir (Keyt, 2018, s. 226). Sayısal eşitlik kanun önünde eşitliktir, yani düzeltici adalet durumunda geçerlidir. Herkes aynı suçtan aynı cezayı çekmelidir. Bu noktada Aristo demokratlardan taraftır. Ancak ortak malların vatandaşlar arasındaki dağılımında oranlı eşitlik geçerlidir. Daha iyi vatandaşlar diğerlerinden daha fazla pay almayı hak eder. Aristo ortak malların dağıtımında herkesi her bakımdan eşit gören demokratların sayısal eşitliği kullanarak hata ettiklerini düşünür. Görev dağılımındaki demokratik rotasyon sayısal eşitliğin yanlış uygulandığının bir göstergesidir. O devlette yönetenler ve yönetilenler arasında bir rotasyonu kabul etse de yıllık rotasyonu kabul etmez. Onun için en iyi devlette vatandaşlar gençken yönetilir ve yaşlanıp bilge olduklarında yönetirler (Hansen, 2010, s. 14-15).

Aristo aristokratik özgürlük anlayışını demokratik anlayıştan ayırt etmez fakat *Politika* eserinde kullandığı özgürlük sözcükleri zaman zaman “aristokratik” sıfatını alacak biçimde kullanılmıştır. Demokratik özgürlük engelleyicileri yani başkalarının müdahalesini dikkate alır, aristokratik özgürlük ise hem engelleyicilere (obstructing) hem de dışlayıcılara (disabling) odaklanır. Dışlayıcılar maddi kaynakların ve ahlaki – entelektüel eğitimin eksikliğidir. Ayrıca Aristo için kişisel özgürlük ve vatandaşlık özgürlüğü birbirinden ayrıdır. Bir demokraside vatandaşın özgürlüğü söz konusu olduğunda amaç sadece kişisel özgürlüğü korumaktır. Aristokraside ise kişisel özgürlüğün korunmasının yanında onun yaratılması da dikkate alınır (Keyt, 2018, s. 237).

Demokrasi çoğunluk kuralı ve özgürlük kriterleriyle tanımlanır. Çoğunluk kuralı eşitlik ve adaletle ilgiliyken özgürlük demokrasilerde herkesin istediği gibi yaşamasıdır. Aristo özgürlüğün bu tanımını yanlış bulmaktadır (Miller, 900-901). Rousseau'nun anlayışına paralel şekilde Aristo için anayasaya uygun yaşamak köleliğin aksine kurtuluş olarak görülmelidir. Çünkü insanlar istediğini yapma fırsatını kullanırken içindeki kötülükleri dizginleyemezler (Hansen, 2010, s. 15-16). Bu Rousseau'nun tutkularımızın esiri olmak yerine aklımızın kurallarına uyduğumuzda özgür olacağımız düşüncesiyle oldukça benzerdir.

Chappell'e göre Aristo gönüllü eylemin ne olduğunu düşünmüş ve onun insanın özgürlüğü sorunuyla ilgili olduğunu kabul etmiştir. Aristo'ya göre gönüllü eylem zorunlu olmayan ya da baskı altında yapılmayan eylemdir. Bu eylem bilgisizlik içinde yapılmamıştır ve mantıksız değildir. Yani eyleyken baskı altında olmama, bilgili olma ve mantıklı olma gibi üç koşul söz konusudur. Bu koşullar sağlandığında eylem gönüllü eylemdir, gönüllü eylem ise özgür eylemin ta kendisidir. Gönüllü eylem olmayan bir özgür eylemden bahsedilemez (Chappell, 1995, s. 86-87).

Johnson'a göre ise Aristo'nun ahlaki eğitim vurgusu onun pozitif özgürlükleri savunduğunu düşünmemiz için yeterlidir. Aristo'ya göre özgür birey özgür bir toplumda yaşayan herhangi bir birey değildir. Özgürlük kişinin kendini sorumlu bir şekilde yönetmesine ve mutluluğa erişmesine imkân vermelidir. Bütün insanlar mutluluğu amaçladığına göre eğitim bizi gerçekten yapmak istediğimiz şeyi yapmaya zorlayacaktır. Eğitim sayesinde bilgisizliğimizden ve mantıksızlığımızdan kurtuluruz ve kendimizi gerçekleştirmek için özgür oluruz. Bu aynı zamanda Aristo için neden yasanın iyi olanı ortaya koymasının baskıcı kabul edilemeyeceğinin ve yasaya uygun eyleminin adil olduğunun da açıklamasıdır. Zira Aristo'ya göre tutkularımızın yarattığı içsel baskıdan kurtulmak dışsal baskılardan kurtulmaktan daha önemlidir. Bu yüzden de özgür olmaya zorlanabileceğimiz noktasında Rousseau gibi düşündüğünü söyleyebiliriz (Johnson, 2002, s. 36-37; Miller F. D., 1996, s. 905).

Diğer taraftan Aristo, *Politika* eserinde negatif özgürlüklerin korunmasıyla da ilgilenir. Platon'un "Devlet"ine karşılık özel aileleri, özel mülkiyeti ve özel girişimi savunarak insanların faaliyet göstereceği alanlardaki özgürlüklerini korur. Negatif özgürlükler iyi yaşam için yeterli değilse de onun için önemli bir unsurdur (Johnson, 2002, s. 37-38). Aristo'nun bu tutumunu Rawls'un özgürlük anlayışında da görmek mümkündür. Nitekim Rawls, negatif özgürlüklerin önemini ihmal etmese de insanın

özgürlüğünü elde edip onu koruyabilmesi noktasında pozitif özgürlüklere ihtiyaç olduğunu düşünür.

1.2. HOBBS'TA ADALET ve ÖZGÜRLÜK

17. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan, aydınlanma hareketinin öncü filozoflarından Thomas Hobbes'un (1588 – 1679) felsefesinin merkezinde “insan” yer alır. Zira Hobbes'un materyalist bir anlayışı benimsediği söylenebilir. Fakat buradan, onun Tanrı'nın varlığını inkâr ettiği düşüncesine varılamaz. Hobbes için Tanrı aşkın bir varlıktır. Sınırlı insan zihni böyle bir varlığı kavrayamaz, yalnızca iman eder. İşte bu yüzden Hobbes, Tanrıyı felsefesinin dışında tutmaya çalışmış ve insanı merkez almıştır (Karagözlüoğlu, 2006, s. 218).

Bu başlık altında Hobbes için “insan” ve “devlet” kavramları incelendikten sonra onun adalet ve özgürlüğe dair düşüncelerine yer verilecektir.

1.2.1. İnsan

İnsanın doğuştan kötüye meyilli olduğunu düşünen Hobbes, insanı, “arzu” ve “nefret” dürtüleriyle işleyen bir makineye benzetir (Çapar ve Yıldırım, 2012, s. 10). Hobbes'a göre insan, doğası gereği bencildir ve nihai amacı hayatta kalmaktır. Her şeyin temelinde bu iki gerçek yatar. Çünkü birbirlerinden farklı özelliklere sahip olsalar da insanlar eşittir. O, doğa yasalarından bahsederken, dokuzuncu doğa yasası ile bu eşitliği bir kurala bağlar. Buna göre her insan diğer insanları kendisinin eşiti kabul eder. Bu yasanın çiğnenmesi kibri doğurur (Göçmen, 2013, s. 14). Zaman zaman biri diğerine daha üstünmüş gibi görünebilir fakat insanı fiziksel ve akli bütün özellikleriyle ele aldığımızda kimsenin kimseye üstün olmadığı görülecektir. Fiziki olarak bir başkasına göre yetersiz birinin, akli melekelerini kullanarak onu alt edebilmesi mümkündür (Hobbes, Leviathan, 2018, s. 99).

İnsanlar arasındaki bu durum bir güvensizlik ortamı yaratır. Çünkü insanlar aynı amaca sahip olabilirler. Örneğin aynı amaca sahip 3 kişi, hedefine ulaşmak için birbiriyle mücadele edebilir. İçlerinden birinin galip geldiğini ve diğerlerini yok ettiğini düşünelim. Ancak yine de kazanan için bir güven ortamı sağlanmamıştır. Bir dördüncü veya beşinci, bu kişinin güvenliğini tehdit edebilir. İşte bu durum savaşa

sebepe olacaktır. Hobbes’a göre eşitlik güvensizliği, güvensizlik de savaşı doğurur. Zira mevcut toplulukta amacına ulaşan insan, sonrasında diğer topluluklardaki insanlarla mücadele etmek durumunda kalır, onların üzerinde hakimiyet kurmaya çalışır. Eğer buna bir noktada son vermeye karar verirse, bu sefer de güvenliğinin gerektirdiğinden daha fazla güce sahip olmak isteyen bir başkasının tehdidi altında kalır ve tekrardan savaşmak mecburiyetinde olur. Görüldüğü gibi doğası gereği bencil olan ve nihai amacı hayatta kalmak olan insan, herkesin eşit olduğu bir ortamda güvende değildir. İnsanlar hayatta kalabilmek için sürekli birbirleriyle mücadele edeceklerdir. Hobbes buradan, güvensizliğin yanında savaşın diğer sebebinin rekabet olduğu sonucuna ulaşır. Son savaş sebebi olarak ise şan ve şerefi saymıştır. Ona göre insanlar sürekli bir savaş halindedir çünkü güvensizlik, rekabet ve şan ve şeref savaşa ve bu savaşın devam etmesine neden olur (Hobbes, 2018, s. 100-101; Varden, 2015, s. 225).

1.2.2. Sözleşme ve Devlet

Sözleşme ve devlet arasındaki bağ, doğa durumundaki insanların nihayetinde yaptıkları sözleşmeye itaat edilmesini sağlayacak bir otorite ihtiyacından doğar. Hobbes devlete duyulan ihtiyacın temellerini şu cümleyle atmıştır: “*Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir*”. Devletin olmadığı bir savaş durumunda hayatın olağan işleyişi mümkün değildir. Zira güvensizlik ve belirsizlik dolu bu ortamda ekonominin düzgün bir şekilde işlemesi de imkânsızdır. Örneğin, karşılığını alacağının güvencesi olmadığından insanlar çalışmak istemeyecek ya da ticaret yapmayacaklardır. Ekonomik ilişkilerin mümkün olmadığı bu durumda refah söz konusu değildir. Bu da sanatın ve bilimin ortaya çıkıp gelişmesini engelleyecektir. Böyle bir durumda bir toplumdan söz edilemez. Var olan tek gerçek, sürekli bir ölüm tehdidi altında olan ve bu ölüm korkusuyla mücadele eden insanların savaş durumudur. Tüm bunlar insanın yalnızlık ve yoksulluk içinde vahşi ve kısa bir hayat geçirmesine sebep olur (Hobbes, 2018, s. 101).

İnsanların doğası gereği bencil olduğunu varsayan Hobbes, diğer taraftan akıl sahibi varlıklar olduğuna da dikkat çeker. İnsanlar eziyet dolu bu savaş durumunu sonlandırmak için çözüm yolları ararlar. Nihayetinde, kendilerine zarar

verilmeyeceği güvencesiyle başkalarına zarar vermemeye dair bir sözleşme yaparlar. Fakat bu sözleşmenin geçerli olabilmesi için, insanların buna uymalarını sağlayacak zorlayıcı bir güce ihtiyaç vardır. İşte bu yüzden aralarından bir kişiyi “egemen” olarak seçer ve onu her türlü yetkiyle donatırlar. Söz konusu sözleşmeye zor kullanarak uyulmasını sağlayacak bu kişiyle meydana gelen oluşum devletin ta kendisidir.

Peki akıl sahibi insanların barışı sağlamak için yaptıkları bu sözleşmenin şartları neler olacaktır? Hobbes’a göre bu şartlar, yine akıl sayesinde eriştiğimiz “doğa yasaları”dır. Hak ve yasa ayırımına değinen Hobbes, insanın hayatta kalabilmek için her şeyi yapabilme özgürlüğünü doğal hak olarak ele alır. Aklını kullanarak eriştiği sınırlandırıcı kurallara ise doğa yasalarıdır. İnsanları aklını kullanarak bu doğa yasalarına ulaşmaya iten şey mevcut güvensizlik ortamında duydukları korku ve hayatta kalma dürtüsüdür. Bu durumdan kurtulmak isteyen insanlar aklıyla bunu çarelerini arar ve ortak doğa yasalarında buluşurlar. Ona göre ilk doğa yasası “barışı aramak”tır. Akıl sahibi insanlar her ne olursa olsun barışı gözetmek, savaş durumuna geri dönmek amacını taşımalıdır. İkinci doğa yasası ise “sana yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma” anlayışıdır. Zira herkes doğal hakkını elinde tutmaya devam etmek isterse, herkesin her şey üzerinde hakkı olmaya devam eder ve savaş durumuna geri dönülür. Barışı korumak istiyorsak, sınırlı bir özgürlük ile yetinmemiz gerekir (Hobbes, 2018, s. 103-104).

Hobbes’a göre devletin amacı bireysel güvenliktir. Egemenin iktidarı tanrıdan aldığı güce değil yurttaşların bireysel çıkarlarına dayanır. Herkesin her şey üzerinde hakkı olduğu ve dolayısıyla herkesin herkesle savaş halinde olduğu durumdan, insanların kendi güvenliğini sağladığı, bu sayede de mutlu bir yaşam sürmeyi amaçladığı toplum (devlet) durumuna geçilir. Böylece doğal bir canlı olan insan, yapay bir varlık olan “devlet”i yaratmıştır (Hilâv, 1985, s. 92).

Devlete olan ihtiyacın sebebi, doğal hukuk ile güvenliği elde etmenin mümkün olmamasıdır. Çünkü doğa yasalarına itaat edilmesini sağlayacak bir otoritenin yokluğunda, insanın fitratında bulunan bencillik devreye girer ve bu yasalar çiğnenir. Ortaya çıkan bu kaos hali de savaş durumunu ifade eder. Savaş durumunda ise ne adaletten ne de yasalardan bahsedilebilir. Kendi hayatını koruma hakkı her şeyin üzerinde olacağından, her türlü tutum ve davranış meşrudur. O hâlde insan aklıyla ulaştığımız doğa yasaları, onları uygulayacak bir güç olmadığında bir şey ifade etmezler. Zira insanın sahip olduğu “yaşam hakkı” bütün bu yasaların

çığnemesine izin vermektedir. Sözleşmeye uyulması noktasında silahlı bir gücün zor kullanma ihtimali yoksa, sözleşmelerin uçup gidecek sözlerden fazlası olmadığı söylenebilir. Hobbes’a göre insanlar, onları korkutup caydırarak mutlak güç olmadığında da doğa yasalarına uyacak olsalardı devlete de ihtiyaç olmazdı. Ancak insanlar doğaları gereği böyle bir gücün yokluğunda yasaları çiğnemeye meyillidirler (Hobbes, 2018, s. 133).

Hobbes, devlete olan ihtiyacı ortaya koyduktan sonra, bu devletin nasıl bir devlet olması gerektiğinden de bahseder. O, mutlak iktidarın savunucusudur. Farklı görüşleri her zaman devletin varlığı için bir tehdit unsuru olarak görmüştür. Tek bir kişi tarafından yönetilmeyen topluluk, barış ortamını sağlayamaz. İçlerinde oluşacak bir muhalefet güçlerini zayıflatır. Bu da başkaları tarafından egemenlik altına alınmalarına sebep olabilir. Sonuç olarak bu toplumun sürekliliği olmaz, başkaları tarafından ortadan kaldırılır. Devleti oluşturma tek bir yolu vardır: herkesin bütün gücünü ve kudretini tek bir kurula ya da tek bir kişiye devretmesidir. Bu kişi ya da kurul, onları tayin edenlerin kişiliklerini taşır. Herkes, başa geçmesini arzu ettiği egemenin yaptıklarının sorumlusudur. Hobbes’a göre bu egemeni onaylamak, ona razı gelmekten çok daha fazlasıdır. O toplulukta herkes birbirine adeta şöyle der: *“Senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişi veya bu heyete bırakıyorum”*. İşte bu şekilde herkesin herkesle bir sözleşme yapmasıyla tek bir kişi altında birleşen insan topluluğuna devlet denir (Hobbes, 2018, s. 134-136).

Hobbes, sözleşmeyle kurulan bu devlete “siyasal devlet” demiştir. Diğer taraftan, birinin diğer toplulukları yönetimi altına alması ya da düşmanları fetih yoluyla boyunduruk altına alınması da o kişiyi egemen yapar. Buna da “edinilmiş devlet” denir. Siyasal devletin kurulmasında karar oy çokluğu ile alınacaktır. Muhalif olanlar devlet kurulduktan sonra, barış ve kendi güvenlikleri için diğerleri gibi o devletin birer yurttaşı olurlar. Zira o toplulukta gönüllü olarak kalmaya devam ediyorlarsa, çoğunluğun iradesine rıza gösteriyorlar demektir. Bu durumda egemene karşı gelmeleri demek, sözlerinde durmayıp adaletsiz davranmaları demektir. Yurttaşlar ne yönetim şeklini ne de egemeni değiştiremezler. Çünkü bu yapacakları sözleşmeye karşı gelmekten başka bir şey olmaz. Bu da şüphesiz ki adaletsizliktir. Egemenden gücünü geri almaya kalkmak adil değildir. Yurttaşlar aralarında yaptıkları sözleşmeyle her türlü hak ve yetkiyi egemene verdiklerinden, egemen eleştirilemez, cezalandırılmaz ya da onun yurttaşı olmaktan vazgeçilemez (Hobbes,

2018, s. 138-142). Böyle bir kudrete sahip egemen karşısında yurttaşların zaman zaman zarar görmesi söz konusu olabilir. Ancak bu durum egemenin yokluğundaki durum kadar kötü olmayacağından, bu zararın katlanılması gereken bir maliyet olduğu düşünülmelidir.

Hobbes'a göre yasa, öncesinde belli bir insana itaate zorunlu bırakılmış bir bireye, o insan tarafından getirilen buyruktur. Bu buyruk egemen tarafından veriliyorsa, yani devletin buyruğu ise buna toplum yasası denir. Toplum yasaları, doğal hukukun bize verdiği bazı özgürlükleri geri alan, devletin yurttaşlara doğru ve yanlış ayırt etmeleri için buyurduğu kurallardır. Buradaki doğru kurala uygun olan eylemler, yanlış ise kurala karşı gelen eylemlerdir. Monarşide monark, demokraside halkın kendisi, aristokraside ise belli bir zümre yasaları yapar. Yasayı kaldırma yetkisi de sadece bu egemen güçtedir. Zira bir yasa ancak başka bir yasa ile kaldırılabilir (Hobbes, 2018, s. 200-201).

Egemenin sınırsız yetki ve güç alanı, yurttaşlardan birini öldürmeyi dahi kapsar. Ancak masum bir yurttaşın öldürülmesi doğa yasasına aykırıdır. Çünkü nankörlüğün yasak olması ya da insanlara adil davranılması gibi doğa yasaları çiğnenmiş olur. Fakat burada egemenin sorumluluğu yurttaş karşı değil tanrıya karşıdır. Zira egemen, yurttaşlarla yapılan sözleşmeden doğan toplum yasalarından muaftır. Bunun iki sebebi vardır: İlk olarak egemen tek yasa koyucu olduğundan zaten isterse kendini rahatsız eden yasayı ortadan kaldırıp yenisini yapabilir. İkinci sebep ise egemenin yasalara tabi olması durumunda onu yargılamak için başka bir güce ihtiyaç duyulacak olmasıdır. Aynı şekilde bu gücü yargılamak için de başka bir güç gerekecek ve bu durum devletin dağılmasına kadar gidecektir. İşte bu yüzden egemenin sorumluluğu tanrıya karşıdır ve onun iktidarının sınırları doğa yasaları ile çizilmiştir (Hobbes, 2018, s. 200 vd.). Ona göre devletin dağılmasının sebebi insanların neyin adil olup neyin adil olmadığı ile egemenlerin hakları ve özgürlükler konusunda sahip oldukları yanlış görüşlerde aranmalıdır. Hobbes devletin refahını göz önüne alarak egemenin aykırı görüşleri kınama hakkını savunmuştur. Zira insanların eylemleri fikirlerinden doğar. Başka bir deyişle egemenin, insanların kendi huzur ve uyumları için onların fikirlerini de yönetme hakkına sahip olduğu söylenebilir (Bobbio, 1993, s. 31-32).

Hobbes'ta, Locke'tan farklı olarak mutlak mülkiyet yoktur. İnsanlar birbirine karşı mülkiyet hakkına sahip olsa da egemene karşı böyle bir hakları yoktur. Bunun sebebi suçlu olan yurttaşın egemenin onayıyla öldürülebilmesindeki sebeple aynıdır.

Doğa durumunda can güvenliği olmadığı gibi mal güvenliği de yoktur. Kişi can ve mal güvenliğini devlete borçludur. Bu açıdan bakıldığında yurttaşın egemene karşı bir mülkiyet hakkının olmaması doğal karşılanabilir. Zira egemen olmasaydı, doğal durumda mülkiyetten söz edilemeyeceği için, yurttaş zaten bu mülke sahip olamayacak veya onu koruyamayacaktı. Bu sebepten, gerekli durumlarda egemen yurttaşın mallarına da el koyabilir. Başka bir deyişle yurttaş egemene sadece can güvenliği konusunda karşı gelme hakkına sahiptir ki bu da artık doğa durumuna döndüğünden mümkündür. Doğa durumunda yaşam hakkı mevcuttur fakat mülkiyet yoktur. Bu yüzden yurttaş mülkiyete dair cezalarda egemene boyun eğmelidir (Şenel, 1995, s. 324-326).

Hobbes'un vergi anlayışında gelir ve servet değil sadece tüketim dikkate alınır. Günümüzdeki ayrımla Hobbes, dolaylı vergilerin tek vergi kaynağı olması gerektiğini savunmuştur. Gelir dağılımında adaleti bozduğunu bildiğimiz bu uygulamayı savunma sebebi ise vergiyi sadece, toplumu savunmak için silah altında tutulan askerlere ödenecek maaşların kaynağı olarak görmesidir. Verginin bundan öte bir fonksiyonu yoktur. Devletin güvenlik hizmetinden herkes eşit olarak faydalandığına göre vergiler de eşit olmalıdır. Yani eşit miktarda tüketenler eşit vergi ödemelidirler. Eşit vergi, adaletin gereğidir. Liberal bir tutumla daha çok çalışanın daha çok güvenlik hizmeti almadığı hâlde fazla vergi ödemesini adaletsiz bulan Hobbes'un vergileme ilkesi, onun sosyal devlete karşı olduğu izlenimini verse de vergilemenin hemen ardından sosyal yardımdan bahseder. Hobbes'a göre bazı insanlar elinde olmayan sebeplerle çalışamaz ya da hayatını sürdürecekt kadar gelir elde edemez, bu insanlar devlet tarafından koruma altına alınmalıdır. Bir taraftan vergilemeyi harcamalar üzerinden gerçekleştiren Hobbes, diğer taraftan devlete bir sosyal güvenlik sistemi oluşturma görevi yüklemiştir (Hobbes, 2018, s. 257; Hobbes, 1998, s. 229).

Hobbes doğa durumunda insanın hayatta kalabilmek için her şeyi yapacağını düşünür. Çünkü fitratında bencillik vardır. Ancak bunun her zaman böyle olmadığı, yeri geldiğinde sevdiklerimiz ya da çevremizdeki diğer insanlar için yardımcı eylemlerde bulunduğumuzu biliyoruz. İnsan yalnızca kendi varlığı ve mutluluğu için savaşmaz. Aynı zamanda Hobbes, farklı görüşleri her zaman bir tehdit olarak görmüştür. Buna göre farklı görüşler büyük çatışmalara yol açar ve bu durum devletin dağılmasına kadar devam eder. Bunun abartılı bir öngörü olduğu açıktır. Görüş ayrılıkları her zaman çatışmaya yol açmadığı gibi farklı görüşler daha iyi bir

çözümüne ulaşmaya yardımcı dahi olabilirler. Bu da insanların bir arada güven içinde yaşayabilmeleri için mutlak iktidarın şart koşulması düşüncesini sorgulamamıza imkân verir.

1.2.3. Devlet Türleri

Hobbes'a göre üç çeşit devlet vardır. Türlerin farklılığında belirleyici unsur egemendir. Egemen tek kişi ise buna monarşi denir. Egemen halkın oluşturduğu bir kurul olduğunda bunun adı demokrasi, belli bir zümrenin oluşturduğu bir kurul olduğunda ise aristokrasidir. Hobbes burada egemenliğin bölünmezliğini bir kez daha vurgular. Çünkü ikincil bir temsilci her zaman tehdittir. Zira bu iki ayrı egemen anlamına gelir. Bu iki egemen birbirine karşı gelmeleri durumunda egemen güç bölünür ve toplum savaş durumuna geri döner (Hobbes, 2018, s. 145-146).

Hobbes, devlet türleri başlığında da tek kişiden oluşan mutlak iktidarın avantajlarından söz ederek onun meşruluğunu perçinlemek ister. Örneğin monarşide kamu çıkarlarıyla özel çıkarlar örtüşür. Zira egemenin gücü ve zenginliği, kendi yurttaşlarının güç ve zenginliğinden gelir. Monarşinin bir başka avantajı da yanlış kararlar alınması ihtimalinin diğer yönetim biçimlerine göre daha düşük olmasıdır. Bu yönetim biçiminde iktidar tek bir insanın elinde olduğuna göre, sadece insanın doğası gereği çelişkiye düştüğü konularda yanlış kararlar alabilir. Ancak bir kurulun yönetiminden söz ediyor olsaydık, o kuruldaki görüş ayrılıklarından doğan, kalabalığın getirdiği bir çelişki de söz konusu olacaktır. Bu da kurulun tek bir kişiye göre daha fazla yanlış yapacağı anlamına gelir (Hobbes, 2018, s. 148).

Hobbes'un mutlak iktidarı böylesine önemseyip savunmasında, yaşadığı dönemde İngiltere'de devam eden iç savaş oldukça etkili olmuştur. Bu durum Hobbes'u devletin dağılması fikrine adeta takıntılı hale getirmiştir. Devletin birliği bir taraftan dini tartışmalar çerçevesinde kilise ve devlet yönetimi arasındaki çatışma, diğer taraftan kuvvetler ayrılığı noktasında kraliyet ve parlamento arasındaki çatışma ile tehdit edilmekteydi. Siyasi düşünce tarihindeki iki önemli antitezden (baskı – özgürlük ve anarşi - birlik) anarşi -birlik kanadını benimseyen Hobbes, baskıya karşı özgürlüğü değil, anarşiye karşı birliği savunmuştur. Ona göre anarşi, insanların doğa durumuna geri dönmesidir. Bunun yaşanmaması için devletin birliğini her şeyden çok önemsemiştir. Zira doğa durumunda ne özgürlük ne de adaletten söz etmek

mümkün olacaktır. Ona göre kötü olan güç fazlalığından kaynaklanan baskı değil güç eksikliği sonucu meydana gelecek olan güvensiz ortamdır. Başka bir deyişle insanların doğa durumuna dönmesine sebep olacak iç savaş kötülüklerin en büyüğüdür. Bu minvalde Hobbes, ayaklanmayı hastalığa, iç savaşı ise ölüme benzetmiştir. (Bobbio, 1993, s. 29-30).

1.2.4. Adalet

17. yüzyılda Thomas Hobbes'un toplum sözleşmesi yaklaşımına öncülük etmesiyle, 18. Yüzyıldan itibaren adalet tartışmaları kendine yeni bir zemin bulmuştur. Bu yaklaşımın ayırt edici özelliği adil kurumların inşasını içermesidir. Adil kurumların inşası ise bugün adalet teorisinin başlıca, hatta belki de tek, görevidir (Sen, 2012, s. 101). Hobbes'a göre adaletin kaynağına ilişkin kesin bir şey söylemek pek kolay gözükme de kullandığı “yüce gönüllülük” kavramının adalet ve mutlulukla ilişki olduğu söylenebilir. Bu kavram tarihsel olarak Aristo'daki “ruhun yüceliği” ile bağlantılıdır. Hobbes'un Aristo'dan ayrıldığı nokta, yüce gönüllülüğün mutluluk ve adalete ulaşmada kilit bir rol oynamasıdır. Gerçekten yüce gönüllü bir insan, hayatı boyunca elde edebileceği en yüksek mutluluk derecesine erişebilir. Yani Hobbes'a göre adalet erdeminin kaynağının yüce gönüllülük olduğu söylenebilir. Diğer taraftan düşünür, adil davrananların cömert olmaları gerektiğini de belirtmiştir. Bu noktada cömertlik ön plana çıkar ve kimi zaman adalet dâhil bütün erdemlerin kaynağı olarak cömertlik zikredilir (Corsa, 2013, s. 130-147).

Hobbes'un sıraladığı doğa yasalarından üçüncüsü “adalet”tir. Adalet, yapılan sözleşmeye uymak, onun gereklerini yerine getirmektir. Sözleşme ise karşılıklı olarak hak devrini ifade eder. Adaletsizlik de pek tabii bu sözleşmenin yerine getirilmemesinden ibarettir. Adaletsiz olmayan diğer her şey adildir. Tüm bunlar doğa durumu için geçerli değildir. Zira doğa durumunda herkesin her şey üzerinde hakkı vardır. Ortada haklardan feragat edilmiş bir sözleşme de yoktur. O hâlde adaletsizlikten söz edilemez. Zaten adalet topluma özgü bir erdemdir. Hobbes'ta adalet kavramı, devletin kuruluşuyla vücut bulur. Ona göre bu erdem yaradılıştan insanın özünde var olsaydı, tek başına yaşayan bir insan için dahi adalet ya da adil olmak söz konusu olurdu. Ancak yalnız bir insan için adaletten bahsetmek anlamsızdır. Adalet özü gereği toplum ve yasayla ilgili bir erdemdir. Doğa

durumunda ne bir toplum ne de uyulması beklenen yasalar söz konusudur (Hobbes, 2018, s. 103-113). Ayrıca Hobbes, sadece adaletsiz insanların ceza korkusuyla doğru davrandıklarını iddia etmiştir. Adil insanlar cezalardan korktukları için değil, vaatlere önem verdikleri için sözleşmelere uyarlar (Corsa, 2013, s. 150).

Adalet aynı zamanda akla dayanır. Örneğin, zaman zaman sözleşmeye uymamak kişinin faydasına gibi görünebilir. Ancak bu eylemin sonuçlarını irdeleyen Hobbes, nihai olarak kişinin bu eylemden zararlı çıkacağını, bu yüzden de adaletsiz davranmanın akla aykırı olduğunu savunur. Zira sözleşmeye uymayan biri, karşı tarafın güvenini kaybedecektir. Bu durum diğer insanlar tarafından da öğrenilir ve bir savaş durumunda kimse adaletsiz davranan ile müttefik olmak istemez. Ayrıca böyle bir insan hiçbir topluma kabul edilmeyecektir. Edilmiş olsa dahi, toplum zamanla yarıldığını görür ve o kişiyi dışlar. Güven ve huzur elde etmek isteyen birinin adil olmaya ihtiyacı vardır. Bu adil olmanın rasyonel bir davranış olduğunu gösterir (Hobbes, 2018, s. 114-116).

Hobbes, isyan ile yönetimin ele geçirilmesini de akla aykırı olarak görmüştür. Buradaki anlayışı Kant'ın evrensel yasa anlayışına benzer. İsyan ederek ele geçirdiğim yönetim, benden yine aynı yöntemle geri alınabilir. O hâlde isyan etmek evrensel bir yasa olamayacak, akla aykırı bir eylemdir. Benzer mantığı, sözleşmeye uymak anlamına gelen adalet erdemine uygularsak, adaletsiz olmanın evrensel bir yasa olamayacağını, bunun akla aykırı olduğunu görürüz. Zira adil olmayıp sözleşmeye uymamak, zamanla sözleşme kavramının içini boşaltacak, sözleşme yapmayı anlamsız hale getirecektir. Böylece insanlar sözleşme yapmaktan kaçınır ve bozulan barış ortamı insanları tekrardan doğa durumuna götürür (Hobbes, 2018, s. 116).

Son olarak Hobbes'un adaleti farklı alanlarda farklı sıfatlarla andığına değinelim. O adaleti hem insan ve onun gerçekleştirdiği eylem üzerinden hem de sözleşme ve anlaşmazlıklarda görev yapacak hakem üzerinden ele alır.

1.2.4.1. İnsanda – Eylemde Adalet

Hobbes adaleti çeşitli ayrımlara tabi tutar. Öncelikle insanlar ve eylemler için adaletten bahseder. Ona göre biz günlük hayatta insanlar için adil sıfatından ziyade dürüst sıfatını kullanırız. Dürüst insan, adil insandır. Bir kişi belli sebeplerden zaman

zaman adaletsiz davransa da bu durum kişiyi adaletsiz kılmaz. Yani kişi, yaptığı bazı yanlışlardan dolayı adil sıfatını hemen kaybetmez. Diğer taraftan, dürüst olmayan insan da adaletsiz insandır. Bu kişi zaman zaman, örneğin korkudan, adil davransa dahi bu adaletsiz olduğu gerçeğini değiştirmez. İki farklı açıdan ifade edilen bu durum Hobbes'ta insanın adilliyetidir. Eylemin adilliyetinde ise o, eylemin akla uygun olup olmamasını dikkate alır. Eylemin adaletsiz olması, o eylem sonucunda bir insana haksızlık edildiği anlamını taşır. Eylemde adalet mübadelede ve bölüşümde adalet olmak üzere ikiye ayrılır (Hobbes, 2018, s. 118).

1.2.4.2. Mübadelede – Bölüşümde Adalet

Bunlardan ilki, mübadelede adalet, sözleşmeye taraf olanların sözleşmenin şartlarını yerine getirmesidir. Burada sözleşmenin konusu olan şeylerin eşitliğine dikkat edilir. Bölüşümde adalet ise, bir hakem tayin edilerek neyin adil olduğuna karar verilmesi ile hak edene hak ettiği kadarının verilmesidir. A ve B kişileri eşit miktarda hakka sahipse eşit miktarda pay almalıdır. Hobbes buna “hakkaniyet olarak adalet” de der. O, hakkaniyet kavramını adaletten ayrı bir başlıkta başka bir doğa yasası olarak ele almıştır. Hakkaniyet olarak adalette, hakem tarafsız olmalıdır. Eğer taraf tutarsa, insanlar hakeme gitmekten vazgeçmeye ve sorunlarını şiddete başvurarak çözmeye başlarlar. Bu da savaş durumuna geri dönülmesinden başka bir sonucu doğurmaz. Bu yüzden hakem akla dayanarak taraflara hak ettiğini eşit olarak vermelidir. Bunun adı hakkaniyettir. Hobbes, hakkaniyet yasasının ihlalini adam kayırma olarak tanımlar (Hobbes, 2018, s. 119-122).

1.2.5. Özgürlük

Hobbes, çelişkili bir özgürlük anlayışına sahiptir. İnsan bir eylemi gerçekleştirmede özgürdür ancak o eylemi gerçekleştirme isteği tanrıdan gelir. Yani eylemler iradi, seçimler iradi değildir. Bizle tanrının yasakladığı bir şeyi yapabiliriz ancak bu tanrının isteğiyle fitratımızda var olan duygu sayesinde olur. Tanrının bize bahsetmediği bir duyguya ve bundan doğacak isteğe sahip olamayız. Hobbes, determinist bir anlayışla, doğada olduğu gibi insan hayatında da her şeyin bir sebep sonuç ilişkisi içinde geliştiğini söyler. İnsan davranışları içgüdülerden kaynaklanır. O

hâlde insan için özgür iradede bahsetmek mümkün olamaz. Bu da insan için başta adalet olmak üzere birçok doğa yasasının bir anlam ifade etmemesi demektir. Fakat Hobbes'a göre insan seçimini yaparken özgür olmasa da eylemi gerçekleştirip gerçekleştirilme noktasında özgürdür. Bu yüzden tüm doğa yasaları insanlar için bağlayıcıdır (Karagözlüoğlu, 2006, s. 220).

Hobbes'a göre özgürlük, kişinin hareketinin önünde herhangi bir dışsal engel olmamasıdır. Özgür insan, gücü ve zekâsıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan insandır. Hobbes için özgürlük ve güç birbirleriyle bağlantılıdır. Kendi yatağında serbestçe akan bir akarsu daha güçlü olsaydı yatağının dışında bir seyir izleyebilir, böylece eskisine göre daha özgür bir hale gelebilirdi. Yani güçteki artışla birlikte öncekinden daha fazla engelin üstesinden geldiğimizde özgürlük de artar. Fakat eklemek gerekir ki güç özgürlüğe ulaşmak için kullanılan bir araç değildir. Hobbes'a göre insanlar gücü, gücün kendisi için isterler (James, 2021, s. 20; Pink, 2011, s. 557). Hobbes'un bu düşüncelerinden özgürlüğün az veya çok olabileceği sonucu çıkar. Daha güçlü olup diğerlerine göre daha çok dışsal engeli etkisiz bırakanlar daha özgürdür ya da güçten bağımsız daha az dışsal engele maruz kalan biri diğerine göre daha özgür olacaktır. Örneğin büyük bir hapisanede tutsak olan bir hükümlü, küçük bir hapishanedekine göre daha özgürdür.

Peki egemene tabi olan yurttaşın özgürlüğü için ne söylenebilir? Hobbes, sözleşme devletinde insanların birbirinden korktukları için egemene boyun eğdiklerini söylüyordu. İnsanlar güvenli ve huzurlu bir ortamda yaşayabilmek için savaş durumunda korktukları diğer insanların doğa yasalarına uymalarını sağlayacak bir otoriteye boyun eğmeyi kabul etmişlerdir. Hobbes'a göre korku ile özgürlük arasında bir tutarsızlık yoktur. Örneğin, bir geminin batacağı korkusundan dolayı kişi mallarını denize atabilir. Ancak bunu tamamen isteyerek yapmıştır. Dilese atmayabilirdi. Ya da bir başkası, hapse girme korkusundan dolayı borcunu ödeyebilir. Ancak isteseydi bu borcu ödemezdi. Kimse, borcunu ödememe noktasında o kişiye engel olmamaktadır. Bir insanın neden belli bir şekilde davrandığını açıklayan şey o insanın arzularıdır. Dolayısıyla insan arzularına göre hareket etmesinin önüne geçen bir dış engelle karşılaşmadığı ölçüde özgürdür (James, 2021, s. 20-21). Buradan hareketle yurttaşların devlette her türlü eylemi yapma ya da yapmama özgürlüğüne sahip olduğunu söyleyebiliriz. Fakat yasa korkusu ile kimi eylemlerden uzak dururken kimi eylemleri de yerine getirirler (Hobbes, 2018, s. 163).

Hobbes için yükümlülük yasal bir fenomendir. Kanun bir eylemin gerçekleştirilmesini emrederken alternatiflerini yasaklar. Bu sayede alternatifleri gerçekleştirme motivasyonlarımızın tatmin edilmesini engellemiş olur. Bu yükümlülük yasal engel ise özgürlük yükümlülüğün olmadığı durumdur. Hobbes’a göre doğası gereği yükümlülük ve özgürlük birbirinin karşıtıdır. Hukuk bir yükümlülük kaynağı olarak ele alındığında doğası gereği özgürlüğün karşısındadır ve hukukun dayatılması özgürlüğün azaltılması anlamına gelir (Pink, 2011, s. 558). Hobbes hukuku özgürlüğü sağlamada bir araç olarak görmekten ziyade tamamen özgürlüğün bir sınırlayıcısı olarak görmüştür.

1.3. LOCKE’TA ÖZGÜRLÜK ve ADALET

John Locke (1632 – 1704) kendi siyaset felsefesinde bireyin özgürlüğü ve dokunulmaz haklarından hareket eder. Locke, bireysel özgürlüğün savunucusu olarak yönetim anlayışında her bireyin özgürlük hakkını güvence altına alır. Hepimiz aynı türün üyeleriyizdir ve eşitizdir. Akıl sahibi olmamız ile diğer canlı varlıklardan ayırırız. Locke’a göre bu akıl, insanların hak eşitliğinin de kaynağıdır. Ona göre insan haklarının temeli, insanın kendi aklı sayesinde sahip olduğu kendi kendisinin efendisi olma yetisidir. İnsanlar doğdukları andan itibaren doğal özgürlüğe sahiptirler. Locke, “*Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*”de insanların doğal özgürlüğünü savunarak siyasi iktidarın kaynağının kutsal kitaplar olmadığını dile getirmiştir. O, iktidarın kaynağını toplum sözleşmesine dayandırır (Locke, 2016, s. 15).

Bu başlıkta Locke’ta “doğa yasası”, “doğal haklar”, “doğa durumu”, “sivil toplum”, “mülkiyet” ve “yönetim” kavramları yardımıyla onun siyaset felsefesine dair görüşleri ifade edilmeye çalışılacak ve nihayetinde “adalet” ve “özgürlük” anlayışına yer verilecektir.

1.3.1. Doğa Yasası ve Doğal Haklar

Locke birinci incelemede, Filmer’in ataerkilliği savunan argümanının tamamen reddetmiştir. İkinci incelemede ise kendi yönetim teorisini ifadeye etmeyi hedeflemiştir. O, Filmer’in aksine, Tanrı’nın Adem’e diğer yaşamlar üzerinde

egemenlik hakkı vermediğini, hatta Adem'in kendi çocukları ya da Havva üzerinde de bir egemenlik hakkı olmadığını savunmuştur. Ona göre kişinin kendi şahsı üzerinde böyle bir güç veya yetki yalnızca sözleşme yoluyla verilebilir (Gardner, 1992, s. 351-352).

Filmer'a karşı Locke, insanların özgür ve eşit olduklarını savunmuştur. Burada Locke'un argümanının doğa yasası ve kendini koruma görevine dayandığını söyleyebiliriz. Bu yasa insandaki "Tanrı'nın sesi" olan "duyular ve akıl" aracılığıyla bilinir. Ona göre doğal haklar da doğa yasasında zımnen bulunan ödevlere dayanır. Doğanın temel yasası insanlığın korunmasıdır. Buradan hareketle kendini korumak ve başkalarını (toplumu) korumak temel görevlerine ulaşırız (Gardner, 1992, s. 352).

İnsanlığın korunması yasası ise iki temel argümana dayanır. Birincisi insanoğlunun Tanrı'nın eseri olduğu anlayışıdır. İnsanlar dünyaya onun emriyle gönderilmiş, ona ait "şey"lerdirler. Bu yüzden her insan hem kendini korumakla görevli olduğunu bilerek çabalamalı hem de mümkün olduğu ölçüde insanlığın geri kalanını korumaya çalışmalıdır. İkinci argüman ise insan ve fiziksel çevresi arasındaki maksatlı ilişkiyle ilgilidir. Tanrı, insanın içine güçlü bir kendini koruma duygusu yerleştirmiştir. Bunun yanında dünyayı insanların hayatta kalmaları için gerekli olanlarla donatmıştır. Böylece Tanrı, insanın duyuları ve akli aracılığıyla hayatta kalmasına yardımcı olan ve kendini koruması için verilen şeylere yönelmesini sağlamıştır (Gardner, 1992, s. 353).

Locke, insanın doğası gereği toplumsal bir canlı olduğunu ve toplumdan ayrı olarak var olamayacağını düşünür. Dolayısıyla buradan, insanın toplumu koruma görevinin olduğu sonucuna ulaşır. Yani toplumu koruma görevi akılla, insanın topluma olan bağımlılığından ve kendini ve başkalarını koruma konusundaki birincil yükümlülüğünden doğar. Bu tür görevlerin başında da sözünde durmak gelir. Hatta sözünde durmak o kadar önemlidir ki Tanrı'nın dahi söz ve yeminlerle bağlı olduğunu söylemiştir (Gardner, 1992, s. 353-354).

Locke üç ayrı doğal haktan bahseder. Bunlar; yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarıdır. Bu temel hakların üçü de doğanın temel yasasına yani, insanlığın korunması gerektiğine dayanır. Locke burada sadece insan türünün yok olmaktan korunması gerektiğini kastetmez, o daha çok her bireyin kendine ait yaşamının korunması gerektiğini ifade eder. Bu üç doğal hak ile birlikte Locke, insanın kendini ve başkalarını koruma gereğinden yola çıkarak korumanın gerektirdiği eylemlerde bulunma hakkını da kabul eder. Son olarak her insanın kendini koruma hakkı

olduğuna göre yaşamını devam ettirebilmesi için gerekli şeylere de hakkı vardır. Bu kimi zaman bir meyve kimi zaman su kimi zaman da barınak yapmada kullanılacak bir odun parçasıdır (Gardner, 1992, s. 354-355).

1.3.2. Doğa Durumu ve Sivil Toplum

Locke; Rousseau ve Hobbes gibi toplumu bir sözleşmeye dayandırır. Diğer iki düşünüre benzer şekilde doğa durumundan ve medeni durumdan söz eder. İnsanlar belli sebeplerden dolayı doğal durumdan medeni duruma geçiş yapmışlardır. Fakat medeni durumda egemene verilecek olan haklar konusunda Hobbes ile tamamen zıt düşüncelere sahiptir (Arslan A. , 2018, s. 188) Locke, Hobbes’un tersine, toplum sözleşmesinin merkezine bireyi ve bireyin haklarını koyar. Hobbes devleti temel almıştı çünkü onun için sözleşmenin geçerliliği “güvenlik” unsuruna bağlıydı. Locke’a göre ise temelde “zgrlk” vardır (Arslan H. , 2013, s. 182).

Peki insan doğa durumunda eşitlik içinde yaşarken neden sözleşme ile devletin boyunduruğu altına girmiştir? Bu sorunun cevabı doğa durumunun rahatsız edici yönlerinin bulunmasıdır. İnsanlar bu sorunlardan kurtulmak için sivil topluma geçiş yaparlar (Nozick, 2006, s. 40). Bu rahatsızlıklar temelde mülkiyetle ilgilidir. Locke, doğa durumunda ortak bir yargıcın olmadığını, dolayısıyla herkesin doğa yasasının yürütücüsü olma hakkını elinde bulundurduğunu söyler. Örneğin haksız yere birini öldüren kişi, şüphesiz doğa yasası gereği öldürülmeyi hak etmiştir. Ya da öldürmek dışında bir suç işleyen, caydırıcı olacak şiddette bir cezayı hak eder. Ortak bir yargıcın olmaması durumunda da bu cezalar bizzat haksızlığa uğrayanlar ya da diğer insanlar tarafından yerine getirilir. Oysa Locke, “*Tanrı, yönetimi kesinlikle insanların taraflılığını ve şiddetini sınırlamak için göndermiştir*” ifadesiyle yönetimin alelade bir iş olmadığını vurgular. O hâlde insanların kendileri veya yakınları söz konusu olduğunda adaletten uzaklaştıklarını kabul etmemiz gerekir. Kimi zaman haksızın yanında yer alabilirken kimi zaman da haksıza verilen cezanın şiddeti gereğini açabilir. Bu yüzden insanlar kendi davalarının yargıçları olmamalıdır. Kısacası doğa durumunda üç şey eksiktir: yerleşik, bilinen bir yasa, bilinen ve tarafsız bir yargıç ve kanunu uygulama yetkisine sahip bir otorite. İnsanların hayatlarını, özgürlüklerini ve mlklelerini korumak için bu ne ihtiyaç vardır. İnsanlar bu yüzden bir araya gelip anlaşarak (sözleşme yaparak) siyasi

toplumu oluştururlar. Burada hem birey hem de kamu yararı söz konusudur (Locke, 2018, s. 18-22; Gardner, 1992, s. 358).

Diğer taraftan doğa durumunda sahip olunan hakların kullanımı belirsizdir ve çoğunlukla başkalarının müdahalesine maruz kalır. Locke'un deyimiyle: herkesin diğeri kadar kral olduğı bir durumda sahip olunan mülkiyetin güvenliğinden söz etmek mümkün değildir. Bu durumda insan, Locke'un mülkiyet çatısı altında birleştirdiğı hayatını, özgürlüğünü ve mülkünü korumak için diğer insanlarla bir topluma katılmayı tercih eder. Yani insanların bir yönetimin boyunduruğı altına girmeyi kabul etmelerindeki temel motivasyon mülkiyetin koruma altına alınmasıdır (Locke, 2018, s. 131-132).

O hâlde Locke'a göre yetkili bir ortak yargıç yoksa insanlar doğa durumundadır. Öyle ki Locke, mutlak monarşi durumunda sivil toplumdan söz edilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü mutlak gücü elinde bulunduran kral ya da her kimse, yasama ve yürütme gücünün ikisine de sahiptir. Böyle bir durumda adaletli ve tarafsız bir karar verebilecek yetkili bir yargıç yoktur. Bu da kral ve onun boyunduruğı altında yaşayan herkesi doğa durumuna sokar (Locke, 2018, s. 97).

Locke burada Hobbes'tan farklı olarak “doğa durumu” ve “savaş durumu” ayırmasına da gider. Doğa durumunda insanlar sadece eşit ve özgür değil aynı zamanda rasyoneldirler. Akıl, insan eylemlerinin ortak kuralı ve ölçüsüdür. Ortak bir yargıcın bulunmadığı, akla dayalı olarak bir arada yaşayan insanların durumu doğa durumudur. Bu doğa durumunda başka bir insanın kişiliğı üzerinde zor kullanması ise savaş durumunu doğurur. Çünkü insanların kendilerini diğerlerine karşı korumak için başvurabileceğı bir kurum yoktur. Öyle ki, bu durumda evimdeki bir eşyayı çalmak için bana karşı güç kullanan bir hırsız öldürme hakkına dahi sahibimdir. Locke burada savaş durumunun tanımını daha da genişleterek ortak yargıç olsa da olmasa da bir başkasının kişiliğı üzerinde haksız yere zor kullanılması durumunun bir savaş durumu doğurduğunu söyler. Anlaşılan odur ki doğa durumu ortak bir yargıcın olmadığı, insanların aklın yasaları çerçevesinde bir arada yaşadıkları durumdur. Savaş durumu ise bir insanın başka bir insanın kişiliğine zarar vermeye kalkması durumunda bu iki insan arasındaki yeni durumu ifade eder. Buradaki saldırı, saldırıya uğrayana savaş hakkı tanıdığı için taraflar bir savaş durumunun içinde olurlar. Bu gibi olayların en kötü yanı en küçük anlaşmazlıkların dahi ölümle sonuçlanma potansiyelidir. İşte insanlar bu yüzden doğa durumundan çıkıp sivil topluma katılma arzusunu taşırlar. Ayrıca Locke, tüm ayrıcalıklarına rağmen doğa

durumunun güvensizlik ve kaygı ile dolu kötü bir durumdan başka bir şey olmadığını söyler (Locke, 2018, s. 29-31; Gardner, 1992, s. 356-357; Lusting, 1991, s. 131).

Peki sözleşme sonucu oluşturulan bir siyasal toplum nasıl işler? Locke’a göre bir toplumun işleyişinde çoğunluğun onayı yeterlidir. Bu toplum içindeki çoğunluk diğerleri adına karar verebilir ve eylemde bulunabilir. Locke bu durumu şöyle açıklar:

“Çünkü çoğunluğun onayı mantıksal olarak bütünün eylemi olarak kabul edilmezse ve her birey adına belirleyici olmazsa, her bireyin onayı dışındaki hiçbir şey, herhangi bir şeyin bütünün eylemi olmasını sağlayamaz. Ancak çoğu kişiyi zorunlu olarak kamusal meclisten uzak tutacak olan sağlıktaki hastalıkları ve devletteki uğraşlardan sayıca hiç de az olmayan mesleki uğraşları düşünecek olursak, bu tür bir onayın elde edilmesi imkânsıza yakındır... Çünkü çoğunluğun geride kalanlar adına karar veremediği bir yerde, buradakiler tek vücut olarak hareket edemez ve dolayısıyla yeniden derhal dağılırlar”.

Görüldüğü gibi Locke, bütün kararlara toplumun tamamının katılması ve onay vermesini imkânsız bulur. Ayrıca herkesin onayının arandığı bir durumda, o topluluk bir bütün olarak hareket edemez ve dağılır. Bu yüzden çoğunluk toplum adına karar verebilmelidir (Locke, 2018, s. 107-108).

1.3.3. Mülkiyet

Locke, özgürlük ile mülkiyet hakkını özdeş görür. Siyasal iktidarı da bu çerçevede tanımlar. Siyasal iktidarın yetki ve sorumlulukları için şöyle der: *“Mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezası ve dolayısıyla diğer bütün daha hafif cezaları da içeren yasalar yapma; topluluğun gücünü bu yasaların uygulanmasında ve devletin dış zararlara karşı savunulmasında kullanma ve bütün bunları kamu yararı için yapma hakkı...”* (Locke, 2018, s. 11). Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi sözleşmenin temeline özgürlüğü koyar ve özgürlük ile özel mülkiyeti birbirinden ayırmaz. Ona göre hayat, mülkiyet (serveti de içerir) ve özgürlük parçalanmaz bir bütündür. Bu üç şey birbirinin yerine kullanılabilir ve birbirinden ayrılmazlar (Locke, 2018, s. 11). O mülkiyet kavramını insanların kişiliklerinde sahip oldukları mülkleri de kapsayacak şekilde geniş tutar. Bu anlamdaki mülkiyet, insanların hayatlarını, özgürlüklerini ve mülklerini içerir

(Gardner, 1992, s. 355). Devletin var olma nedeni, onu yaratan bireylerin taleplerini yerine getirmektir. Buradaki talep ise mülkiyetin korunmasıdır. Devletin temel görevi budur. Devlet, bireyin dini, felsefi görüşü gibi konularla ilgilenmez. Bu durum Locke'un minimal devlet anlayışını ifade etmektedir.

Locke'a göre yönetim, hakların eşitliğini güvence altına almalıdır. Eğer bunu yapacaksa özel mülkiyeti de güvence altına alacak demektir. Ona göre dünya ve üzerindeki her şey herkesin ortak malıdır. Filmer'da olduğu gibi mülk üzerinde sahibinin sınırsız bir iradesi yoktur. Locke'ta mülkiyetin belli bir amacı vardır. Ona göre mülkiyet, “şeyleri” hayatta kalmak ve hayatı kolaylaştırmak için kullanma hakkıdır. Bu herkesin kendisi ve ailesi için dünyanın/dünyadakilerin bir bölümünü kullanma hakkını ifade eder (Gardner, 1992, s. 355; Lusting, 1991, s. 132). Buna ek olarak herkes kendi kişiliği üzerinde bir mülkiyete de sahiptir. Bu mülkiyet üzerinden kişinin bizzat kendinden başka kimsenin bir hakkı yoktur. Locke burada hareketle kişinin kendi emeği ile yaptıklarının da yine kişinin kendine ait olduğuna ulaşır. Zira herkes kendi üzerinde kimsenin dokunup herhangi bir hak iddia edemeyeceği bir mülkiyete sahipse, bunun bir parçası olan emekle gerçekleştirilen bir iş sonucu ortaya çıkan şeyin mülkiyeti de yine o kişiye aittir (Lusting, 1991, s. 136). Kişi emeğiyle meydana getirdiği, kendine ait olanla birleştirdiği her şeyin mülkiyetine sahiptir. Örneğin herhangi bir meyve ağacından bir meyve koparırsam artık o meyvenin mülkiyetini elimde bulundururum demektir. İlk durumda ağaçtaki meyveler herkesin ortak malıyken, emeğimi katarak yarattığım değişiklik sonucu o şeyi ortaklık durumundan çıkarır benim mülkiyetim haline getiririm. (Locke, 2018, s. 40-41).

Locke için mülkiyetin elde edilmesine dair üç koşul vardır (Arnhart, 2008, s. 192):

1. Mülkiyete sahip olma hakkı (mülk için harcanmış emekle kazanılır)
2. Diğer insanların ortaklaşa kullanabilmeleri için yeterli miktarda ve iyi durumda mülk bırakılması
3. Sıfır israf olacak şekilde kullanılabilecek miktar mülk sahibi olmak (ziyan etmemek)

Locke emeğe çok değer verir. Örneğin toprağın fayda sağlayan ürünlerinin bir kısmını emek sayesinde elde ettiğimizi söyler. Emek, herkese bir mülkiyet hakkı tanımıştır (Locke, 2018, s. 54-55). Emek faktörü doğanın sunduklarına bir şeyler eklediğinden, kişiye, başkaları için yeterli ortak paylar olduğu sürece, o şey üzerinde

özel bir hak tanır. Kişi o şeyden, ziyan etmeyeceği kadar kullanabileceği ölçüde mülk edinebilir. Bu sınır aşılsa, kişi payına düşenden fazlasını almış demektir. Bir nevi başkalarının hakkını gasp etmiştir. Görüldüğü gibi Locke'ta mülkiyet, mutlak mülkiyet ve kontrol hakkından ziyade bir kullanım hakkıdır. Doğanın yaşamımızı kolaylaştırmamız ve devam ettirebilmemiz için bahsettiği malları kullanma hakkıdır. Bireyler açısından bu hakkı sınırlayan şey ise doğanın bizlere sunduğu bu mallar üzerinde herkesin paylaştığı ortak haktır. Tüm insanların doğadaki şeyler üzerinde (meyveler, hayvanlar, su vb.) ortak bir hakkının olmasının aksine insanların her birinin kendi kişiliği üzerinde kendine özgü bir hakkı vardır. Başka bir deyişle bireyin mülkiyeti sadece ve sadece kendisine aittir. Bu yüzden özel mülkiyetin temelini emek oluşturur. Zira emek de tamamen onu gerçekleştiren kişiye aittir. Ancak Locke, kişinin kendi mülkiyeti üzerindeki hakimiyetinin de bir sınırı olduğunu söyler. Hiç kimse kendi bedeni üzerinde keyfi bir güce sahip değildir. Bu minvalde kimse kendi hayatına zarar veremez ya da başka birinin keyfi yönetimine tabi olamaz. Dolayısıyla Locke'a göre kişi kendi bedeni üzerinde bile mutlak bir mülkiyet hakkına değil kullanım hakkına sahiptir. Zira belirtildiği üzere insan özünde Tanrı'nın eseridir, dolayısıyla ona aittir. Bu çerçevede kişinin kendi üzerindeki kullanım hakkı, Tanrı'ya olan borcunu yerine getirmesinde bir araçtır. Bu borç kişinin adil olması ve hayırseverlik görevini yerine getirmesi ödevlerini içerir (Gardner, 1992, s. 356; Lusting, 1991, s. 135).

1.3.4. Yönetim

Locke'un yönetim anlayışı bireyin özgürlüğü ve onun vazgeçilmez haklarının korunmasından yola çıkarak ele alınabilir. Hobbes'un aksine bireylerin bir yöneticiyi kabul etme nedenleri bu dokunulmaz haklarını garanti altına almaktır. Bu sebeple ellerindeki gücü yönetime devrederler ve karşılığında hayatlarının, mülkiyetlerinin ve özgürlüklerinin korunmasını beklerler. Locke'un felsefesinde bireysel özerklik ve siyasi otorite birbiriyle çatışmış gibi görünebilir. Bireysel özerkliğe dokunmadan siyasi otoriteyi haklılaştırmanın tek yolu, bu siyasi otoritenin yurttaşların gönüllü rızalarından doğmuş olmasıdır (Arnhart, 2008, s. 198). Bu gönüllü rıza Locke'a göre yasanın amacının özgürlüğü ortadan kaldırmak ya da onun alanını daraltmak olmadığı, aksine onu muhafaza edip geliştirmek olduğu düşüncesiyle

gerekçelendirilir. Hatta o bir adım daha ileri gider ve yasa yoksa özgürlük de yoktur. Zira özgürlük kişinin dilediğini yapabilmesi anlamına gelmez. Böyle bir durumda her an herkes bir başkası tarafından baskı altına alınabilir. Bu durum içindeki bir kişinin özgür olduğundan bahsedilemez. Yasa, kişiye sahip olduğu mülkiyeti belli sınırlar içinde dilediği gibi kullanma ve düzenleme hakkını verir. Böylece kişiye eylemlerini gerçekleştirirken başkasının iradesine bağlı kalmadan, kararlarını kendi kendine verme hakkını tanır. Yani bir anlamda yasa kişiye özgürlüğünü verir (Locke, 2018, s. 66-67).

İnsanların gönüllü rızalarıyla yapılan bir sözleşme sonucunda meydana gelen devletin ilk yasası “yasama iktidarı”nın oluşturulması olacaktır. Yasama iktidarının temel amacı ise kamusal yarar dikkate alınarak toplumun ve toplum içinde yaşayan herkesin korunmasıdır. Locke’ta yasama iktidarı kutsal ve biriciktir. Bunun dışında kimsenin buyruğu ya da koyacağı kurallar bir yasa gücüne veya zorlayıcılığına sahip değildir. Çünkü o toplumda yaşayanların rızasını alan yasama iktidarı dışında yasa yapabilecek meşru bir iktidar yoktur. Diğer taraftan Locke, yasama iktidarını kamu yararı ile sınırlandırmıştır. Örneğin bir komutan bir ere görevi gereği ölmeyi dahi emredebilir veyahut emre itaatsizlikten o erin hayatına son verilebilir. Ancak aynı komutan o erin sahip olduğu malların en ufak bir tanesine dahi dokunamaz. Zira burada kamu yararını gözetken bir amaç yoktur. Bu sınırlandırma doğa yasalarıyla ilişkilidir. Yasama iktidarı doğa yasalarına aykırı davranamaz. İnsanın korunması temel doğa yasası olduğuna göre, bunu zedeleyecek hiçbir kural koyamaz, hiçbir uygulamaya başvuramaz. İlişkili bir diğer sebep ise mülkiyetin korunmasının insanların bir topluma dâhil olmalarının temel sebebi olmasıdır. İnsanlar zaten sahip olduklarının korunması amacıyla bir araya gelmiş ve sivil toplumu oluşturmuşlardır. Bu insanların rızalarıyla oluşturulan yasama iktidarına da toplumun üyelerinin mülkiyetini koruma görevi yüklenmiştir. Bu iktidar kimseden onun onayını almaksızın mülkiyetinden bir pay talep edemez (Locke, 2018, s. 141-150).

Locke yönetimin varlığını sürdürebilmesi için gelire ihtiyaç duyduğunu kabul eder. Bu gelir, toplumu oluşturan üyelerin her birinin korunmaları karşılığında belli bir miktar ödemesi ile toplanır. Başka bir ifadeyle yurttaşlar mülkiyetlerini koruma görevini üstlenen yönetime, varlığını devam ettirebilmesi için belli oranda vergi verirler. Vergilerin toplanmasında da çoğunluğun onayı aranır. Aksi takdirde “temel mülkiyet yasası” ihlal edilmiş olur. Zira herhangi birinin bu güce sahip olduğunu söyleyerek keyfi vergilendirmeye gitmesi, bir anlamda istediği takdirde, tek bir

zerresine dokunamayacağı, mülkiyetimden pay alabilmesini ifade eder (Locke, 2018, s. 150).

Yasama iktidarı hiçbir şekilde devredilemez. Çünkü bu yetki sadece yurttaşlar tarafından verilir. İktidar, toplum üyelerinin verdiği bu yetkiyi kendi kendine başkalarına bırakamaz. Locke'un deyimiyle: yurttaşlar bu iktidara yasama yetkisi vermiştir, yasamacılar yapma yetkisi değil. Toplum üyeleri kendi başlarına devletin biçimine karar verebilirler. Devletin biçimi yasama iktidarına kimin sahip olacağı ile ilgilidir. Yurttaşlar kim veya kimlerin buna sahip olacağına karar verdikten sonra hiç kimse toplum için başkalarının da yasa yapabileceğini iddia edemez. Yurttaşlar seçmiş oldukları iktidarın koyduğu yasalar dışında hiçbir yasanın hükmü altına girmezler. (Locke, 2018, s. 150-151).

Özetle Locke'a göre yönetimin sınırlanması dört başlık altında toplanabilir (Locke, 2018, s. 151):

1. Yasama organı yasaları duruma göre değişkenlik göstermemelidir, kurumsallaşmış ve herkes için eşit olarak uygulanan yasalar olmalıdır.
2. Günün sonunda yasaların amacı yurttaşların faydasıdır. Bunun dışında bir gaye uğruna yasa yapılmamalıdır.
3. Yasama organı vergileri yurttaşların rızalarını almadan yükseltmemelidir.
4. Yasama organı yasa yapma yetkisini başkasına devredemez, bu yetkiyi yurttaşların kendisine verdiğinden farklı şekilde kullanamaz.

Locke, mutlak yönetime karşı kuvvetler ayrılığını savunur. Anayasal yönetim taraftarıdır. Ona göre en üstün siyasal güç yasama iktidarındır. Yasama her şeyin üstündedir. Hobbes'a göre yönetici yasanın üstünde iken, Locke yöneticinin yasaya tabi olduğunu söyler. Yürütme iktidarı yasa yapamaz, var olan yasayı uygular. Yasama organının üç tane dezavantajı vardır (Arnhart, 2008, s. 207):

1. Yasama organı her zaman toplantı halinde olamaz.
2. Yasama organı, çıkardığı yasaları her ihtimali kapsayacak şekilde ele alamaz.
3. Yasalar katı olmalıdır. Bu yüzden sürekli değişen koşullara uygun olmayabilirler.

Son maddeden hareketle savaş gibi olağanüstü durumlarda yürütmenin ayrıcalıklı iktidarı söz konusu olabilir.

Daha önce yasama iktidarı için bahsedilenin aksine yürütme iktidarı belirli aralıklarla sürekli olarak toplanmalıdır. Zira yasa yapımına her zaman ihtiyaç

olmazken, bu yasaların uygulanmasına her zaman ihtiyaç vardır. Ayrıca yürütme iktidarı, yasamanın toplantı zamanlarını belirleme hakkını da elinde bulundurur. Bunu yine yasalara uyarak kamu yararı için yapar. Locke burada kesin bir dille, yürütmenin böyle bir hakkı elinde bulundurmasının yasamaya üstün olduğu anlamına gelmediğini belirtir. Locke, siyasal iktidarın sahip olduğu üçüncü bir kuvvetten de söz eder: federatif iktidar. Yürütme iktidarı toplum içinde yasaların yürütülmesini sağlarken federatif iktidar, yabancılara karşı kamu güvenliğini ve kamunun çıkarlarını idare eder. Locke bu iki kuvveti bir ama ayrı olarak tanımlar. Kendi içlerinde tamamen ayrı olsalar da bu iki kuvveti farklı ellere teslim etmek verimli değildir. Bu yüzden özünde ayrı olsalar da aynı ellerde bir aradadırlar. (Locke, 2018, s. 155-166).

Yürütme iktidarının bazı ayrıcalıkları da söz konusudur. Bu ayrıcalıkların sebebi yine yurttaşların faydasıdır. Kimi durumlarda bazı kararlar yürütmenin takdirine bırakılabilir. Zira yasama organı her zaman yurttaşların faydasına olacak şeyleri öngörüp bu konularda yasalar yapamaz. Bu durumda yasaların uygulayıcısı yönetici, yasama organı o konuda toplantı yapıp çözüm üretene kadar karar verme yetkisine sahiptir. Bu yürütmenin, yasamanın herhangi bir emri olmadan kamu yararı için takdir yetkisini kullanabileceği anlamına gelir. Öyle ki, mağdur aleyhine bir durum yoksa suçlular dahi affedilebilir. Nitekim yönetimin amacı herkesin korunmasıdır. Ancak burada kamu yararının temel amaç olduğu unutulmamalıdır. Bu amaçtan sapıldığı takdirde bu ayrıcalıklar kısıtlanabilir. Locke burada ayrıcalığın en çok, iyi ve bilge prenslerin elinde bulunduğu bahsederek İngiltere tarihini örnek gösterir (Locke, 2018, s. 171-175).

Bu kuvvetleri net çizgilerle birbirinden ayıran Locke'a göre, yasamayı elinde bulunduran aynı zamanda yürütme iktidarına da sahip olursa, yasaları kendi çıkarlarına göre şekillendirmeye kalkabilir. Yasama iktidarının kötüye kullanımı yönetimin çözülmesine sebep olur. Bu da yurttaşlara yeni bir hükümet kurma hakkı doğurur (Arslan H. , 2013, s. 198). Bu yüzden Locke, yasama iktidarının yasaları hazırladıktan sonra dağılmasından ve onun altında bulunacak bir yürütme organının sürekli olarak toplanıp yasaları uygulamasından bahseder.

Son olarak Locke, hiçbir insanın topluma teslim ettiği iktidarını o toplum devam ettiği sürece geri alamayacağını söyler. İnsanlar bir araya gelip toplumu oluşturur ve belirli bir kurula yasama hakkını verir. Bu hak da devlet devam ettiği sürece halka geri dönmez. Ancak bu hak bir süreliğine tanınmışsa ya da bahsedilen

sebeplerden yönetim çözülürse yurttaşlar bu hakkı geri kazanırlar. Böylece toplum isterse yasamayı kendi elinde tutmaya devam ederek üstün bir otorite gibi davranır isterse de yeni bir yönetim biçimi kurar ya da var olan yönetim biçiminde uygun bulduğu yeni kişilere bu hakkı verir (Locke, 2018, s. 248-249).

1.3.5. Adalet

Locke adalet kavramını ayrıntılı bir şekilde ele almamış olsa da adalet, onun politik düşüncesinin temelinde yatan kavramlardan biridir. O hem aşkın hem de geleneksel adaleti içeren bir yapı sunmuştur. İlki doğa yasasına dayanır ve evrenseldir, ikincisi ise pozitif hukuka dayanır ve belirli toplumlara özeldir. Locke'un adalet teorisi temelde doğal haklar kuramından ziyade bir doğa yasasıdır. “*Doğa Yasası Üzerine Denemeler (Essays on The Law of Nature)*”de Locke, adalet kavramını görece ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Burada adaleti toplumu bir arada tutan erdemlerden biri olarak görür ve doğanın temel yasası olarak nitelendirir. Adalet dediğimiz şey öncelikle malların paylaşımıyla ilgilidir. Herkesin sahip olduğu mülkiyetin (yaşam, özgürlük ve mülk) korunması adaletin sağlanması anlamına gelir (Gardner, 1992, s. 360-361).

Bu noktada adalet ilkelerinin negatif olduğu söylenebilir. Adalet, diğer insanların hayatına, özgürlüğüne ve mülküne zarar vermemeyi emreder. Bu biçimde ele alınana adaletin amacı, bireylerin kendi mutluluklarını dışarıdan bir müdahale olmadan devam ettirebilmelerini sağlamaktır. Ancak Locke, insanın kendisini ve diğerlerini korumaya yönelik görevinin yerine getirilebilmesi için bu negatif yaklaşımın yeterli olmayacağını da kabul eder. Bu noktada pozitif bir erdem olarak hayırseverlik gündeme gelir. Locke’a göre hayır, muhtaçlar açısından bir hak, yeteri kadarına sahip olanlar açısından ise bir ödevdir. Adalet ve hayırseverlik birbirini kapsamaz aksine birbirini tamamlayan iki ayrı ödevdir. Belirtmek gerekir ki Locke’un kullandığı hayırseverlik kavramı son derece sınırlıdır. Buradan sadece muhtaçların geçimini sağlamasına yardımcı olma durumu anlaşılmalıdır (Gardner, 1992, s. 367-368).

Bireyin özgürlüğüne vurgu yapan Locke için negatif özgürlüklerin yeterli oluşu onun adalete dair düşüncelerinin de bu minvalde şekillenmesini sağlamıştır. Locke için adalet negatif özgürlüklerin korunmasıyla sağlanır. Daha sonra ayrıntılı

olarak ele alacağımız gibi Nozick de Locke'un izinden giderek adalet teorisini negatif özgürlükler üzerine kurmuş ve bu anlamda Rawls'un tam karşısında yer almıştır. Her ne kadar hayırseverlik kavramını gündeme getirse de Locke, özünde adalet için pozitif özgürlüklere ihtiyaç duymaz. Bu durumu daha iyi kavrayabilmek adına kendisinin özgürlük anlayışına değinelim.

1.3.6. Özgürlük

Locke'a göre Hobbes'un aksine insanlar doğa durumundan çıktıklarında özgürlüklerini değil sadece güçlerini bir yöneticiye devrederler. Özgürlük insanın yaşam ve mülkiyetle birlikte sahip olduğunu doğal hakları arasındadır. İnsanlar adalet ve güvenlik karşılığında, doğal haklarına saygı duyulması şartıyla, egemene boyun eğmeyi kabul etmişlerdir. Özgürlüğü devredilemez doğal haklardan biri olarak kabul eden Locke, mutlak bilgiye inanmadığı gibi mutlak özgürlüğe de inanmaz. Özgürlüğün sınırlarını çizebilmek için insanın sahip olamayacağı özgürlüğe odaklanmıştır. Sınır her bireyin canı, malı ve özgürlüğünün korunmasıdır. Bunların ötesinde bir sınıra ihtiyaç yoktur (Cranston, 1986, s. 87-91).

Locke özgür iradede kaynaklanan eylemin özgür olduğunun savunuların aksine özgür iradeyi anlamsız bulmuştur. O özgürlüğü zorunluluk üzerinden ele alır. Zorunluluk altında değilsek özgürüz. Ayrıca aklımızın tercihiyle göre bir eylemi yapma ya da yapmama yeteneğimizi kaybettiğimizde özgürlüğümüzü de kaybederiz. Özgürlük öznenin aklının belirlemesine uygun şekilde bir şeyi yapma veya yapmama gücüdür. İnsan aklının tercihlerine göre eyleyebiliyorsa özgürdür. Özne aklıyla eylemde bulunup bulunmama veya hangi eylemde bulunacağı kararını alır. Locke'a göre kişi bu esnada özgürdür fakat bir kere karar verdikten sonra zorunluluk devreye girer. Locke için bu anlamda özgürlük ve zorunluluk örtüşür. Çünkü bu zorunluluk aklın belirlemesinden gelir. Bu belirleme öznenin özgürlüğüne karşı değildir aksine özgürlüğünü gerçekleştirmenin bir koşuludur. Yani Locke için özgürlük aklın belirlemesine göre hareket etmektir (Doğan A. , 2005, s. 207-211).

Locke insanın aklından başka bir şey tarafından belirlenmeyi istemesini adeta deliliği istemek olarak görmüştür. Bir hapishanede kaçma fırsatını ele geçirmiş bir hükümlüyü düşünelim. Bu hükümlü elinde fırsat olmasına rağmen karanlık, olumsuz hava koşulları ve gidecek bir yeri olmaması gibi sebeplerle hapishanede kalabilir. Burada hapishaneden kaçma arzusu askıya alınmıştır çünkü bu arzu istenilen diğer

şeylerle (güvenlik, sağlık ve barınma gibi) tutarsızdır. Bu hükümlünün arzusunu askıya alıp hapisanede kalmaya karar vermesi onun özgürlüğünü azaltmaz (Walsh, 2022, s. 217-218). Yani Locke özgürlüğü akıldan gelen kararlarda bulur ancak Rousseau gibi o da arzularımızı tamamen dışlamaz. İnsan aklıyla karar alırken arzularını da hesaba katar.

Görüldüğü gibi Locke'un özgürlük anlayışı pozitif özgürlükleri ihmal eder hatta daha da ileri gidersek pozitif özgürlüklere karşı olduğu yorumunu bile getirebiliriz. Zira Locke için özgürlük sadece aklın zorunluluğu altında olduğumuz durumdur. Aklın belirlemesi dışında başka bir şey tarafından belirlenme yoksa özgürlüğümüz elde etmiş oluruz. Bu bakımdan negatif özgürlükler kişinin özgürlüğü için yeterliyken o toplumdaki pozitif özgürlükler aklın belirlemesinin önüne geçerek bireyin özgürlüğünü zedeleyebilirler.

1.4. ROUSSEAU'DA ADALET ve ÖZGÜRLÜK

Jean-Jacques Rousseau'nun (1712 – 1778) adalet düşüncesini inceleyebilmek için onun toplum sözleşmesi fikrine ve bunu ortaya koyarken faydalandığı kavramlara kısaca bakmak gerekir. Zira o, adaleti ayrı bir başlık altında ele almaz ve “*Toplum Sözleşmesi*” adlı eserinin çeşitli yerlerinde farklı bağlamlarda atıf yapar. Ona göre toplum sözleşmesinin amacı, o toplumdaki herkesin can ve mal güvenliğini koruyan, kişilerin bir topluma girdiği hâlde kimsenin buyruğu altına girmediği, sözleşmeden önce olduğu gibi özgür olduğu bir yapı ortaya koymak olmalıdır. Buna göre, insanı olduğu gibi, yasaları ise olması gerektiği gibi ele alacağını ifade eden Rousseau'nun gayesi de bunu başarabilecek meşru ve güvenilir bir yönetimin mümkün olup olmadığını göstermektir. Bunu yaparken de hem adaleti hem de faydayı ihmal etmemek için hak edilen ile menfaate olanın birbiriyle çatışmasını engellemeye çalışacağını söyler (Rousseau, 2018, s. 3-14).

Onun adalet ve özgürlük anlayışından önce Rousseau'yu anlayabilmek adına “doğa durumu”, “sivil toplum”, “toplum sözleşmesi”, “yönetim” ve “genel eğilim” kavramlarını ele almak yerinde olacaktır. Böylece bu başlık altında Rousseau'nun temel görüşleri üzerinden adalet ve özgürlük anlayışı incelenecektir.

1.4.1. Doğa Durumu ve Sivil Topluma Geçiş

Sözleşme teorisyenlerinden biri olarak anılan Rousseau birçok konuda Hobbes ve Locke'tan ayrılır. Bunlardan biri de onun doğa durumuna bakışı ve insanların bu durumdan devletin var olduğu topluma geçişidir. Bir taraftan Hobbes'un aksine doğa durumunda eşitlikle beraber mutluluğun hâkim olduğunu düşünürken diğer taraftan doğa durumunda mülkiyetin söz konusu olmadığı fikriyle Locke'tan ayrılır. Rousseau için devletli duruma geçiş ve devletin getirdikleri diğer iki düşünürden de ayrılır.

Rousseau'ya göre sivil topluma geçiş üç aşamalıdır: Orijinal doğa durumu, siyasal hayat öncesinde toplum ve sivil toplum. Bu aşamalandırmada Hobbes'tan ayrılır ve Hobbes'un ilk iki aşamayı karıştırdığını düşünür. Gerçekten Rousseau'nun doğa durumu düşüncesi hem Hobbes hem de Locke'tan farklıdır. Hobbes'ta herkesin herkesle mücadele ettiği bir savaş durumu, Locke'ta ise ahlaki durum söz konusudur. Rousseau'ya göre gerçekten var olmuş bir doğa durumu söz konusu değildir. Doğa durumu sadece toplumun bugünkü durumunu daha iyi anlamamıza yardımcı olan bir araçtır. Ayrıca Rousseau'da doğa durumu eşitliğin ve bununla birlikte barışın egemen olduğu bir durumdur. Zira doğa durumunda mülkiyet yoktur. Mülkiyetin olmadığı durumda haksızlıktan söz edilemez. İnsanın bu ilkel yaşamı medeni toplumlardakinden daha iyidir. İlkel insan ne Hobbes'ta olduğu gibi özü itibarıyla kötüye eğilimlidir ne de Locke'ta olduğu gibi toplumsal ya da ahlaki bir canlıdır. İnsanlar arasında ahlaki bir bağdan da söz edilemeyeceği için, bu aşamada iyi ya da kötü söz konusu değildir. Ona göre doğa durumundaki insan, hayatta kalması için gerekenden fazlasını arzulamayan ve içinde merhamet duygusunu barındıran bir canlıdır. Bu merhamet duygusu insanların karşılıklı olarak varlıklarını korumalarına yardımcı olur. Bu duygu adeta insanların kalplerine işlenmiş bir doğa yasasıdır (Yalvaç, 2007, s. 128-130; Williams, 2005, s. 400; Ekici, 2006, s. 86).

Rousseau'ya göre insan, akli yardımıyla önceliği olan iki ilkenin varlığını fark eder. Bunlar, hayatta kalmak ve refahını korumak ile diğer varlıklardan önce kendi türümüzden olanların yok olmasını veya acı çekmesini engellemektir. Doğal hukukun tüm kuralları bu iki ilkeden doğar. İnsan içinden gelen acıma dürtüsüne karşı koymazsa, başka bir insana hatta başka hiçbir canlıya kötülük yapmayacaktır. Bunun tek istisnası birinci ilkedir. İnsan kendi varlığını korumak durumunda kalınca

başkasına zarar vermek pahasına haklı olarak kendini kurtarmayı tercih eder. Hayvanlar bahsedilen iki ilkedden habersizdirler. Rousseau hayvanların bilgi ve özgürlükten yoksun oldukları için bu kanunları bilmediklerini söyler. Ancak insanlar, bu hayvanlara da kötü davranmamalıdır. İnsana kötü davranmama yasası, insanın akıl sahibi olmasından değil duyarlı bir varlık olmasından kaynaklanır. Zira Rousseau'ya göre duyuları olduğundan hayvanların da fikirleri vardır. Bu açıdan insan ve hayvan arasındaki fark az ile çok arasındaki farka benzer. Hatta ona göre, bazı düşünürler, bu anlamda bir insanla başka bir insan arasındaki farkın, bir insanla bir hayvan arasındaki farktan fazla olabileceğini söylemişlerdir. O hâlde insanı hayvanlara göre üstün kılan şey, insanın özgür olmasıdır. Doğa bütün hayvanlara emreder ve hayvanlar buna itaat ederler. Ancak insan aynı emirleri alsa da bu emirlere uyma ya da direnme noktasında özgürdür. İnsan ruhunun biricikliği de kendisini bu özgürlüğün bilincine ulaşmada gösterir (Rousseau, 1990, s. 85-103).

Hobbes ve Locke'ta doğa durumundan sivil topluma geçişin amacı insanın zaten var olan haklarını doğa durumunda kullanamıyor olmasıdır. Sivil topluma geçişle birlikte bir devlet kurulur ve otoritenin sunduğu güvence sayesinde yurttaşların hakları koruma altına alınır. Rousseau'da ise doğa durumunda eşitlik hâkimdir ve mülkiyet söz konusu olmadığından bu eşitlik bozulma eğiliminde değildir. Ancak doğa durumundan siyasal hayat öncesi topluma geçişle birlikte özel mülkiyet ortaya çıkar ve bu da eşitsizliği beraberinde getirir. Eşitsizliği yaratan bir diğer sebep ise iş bölümüdür. İnsanlar tek başlarına yapabildikleri işlere sahipken doğa durumunda sağlıklı ve mutlu bir yaşam söz konusudur. Ancak iş yapmada başkalarına da ihtiyaç duyulmasıyla bir insanın iki insana yetecek kadar araç ve gerece sahip olmasının faydalı ve kârlı olduğunu görmüştür. Bu da hem mülkiyeti doğuran hem de eşitliği bozan nedenlerden biri olmuştur. İşte bu eşitsizlik insanları bir araya gelip sözleşme yapmaya zorlamıştır (Yalvaç, 2007, s. 130; Ekici, 2006, s. 86-87).

Görüldüğü gibi Rousseau'da bir toplum sözleşmesi ile kurulacak devlete olan ihtiyaç doğa durumunda değil, doğa durumundan sonraki siyasal hayat öncesi toplum ile meydana gelir. Doğa durumunda eşitlik ve masumiyet hâkimken siyasal hayat öncesi toplumda saldırganlık ve güvensizlik hâkimdir. Bu evrede tarım devrimiyle beraber mülkiyet de söz konusu olur. Rousseau'ya göre avcı – toplayıcı yaşama biçiminden çok daha zahmetli olan tarıma geçişin mümkün olabilmesi için insanın o toprağa sahip olması, toprağın doğa halinin ortadan kalkması gerekir. Bu da açıkça

özel mülkiyet demektir (Rousseau, 1990, s. 108). Mülkiyetle birlikte de onun korunmasını sağlayacak bir otoriteye ihtiyacı doğar. Çatışmanın temel sebebi bu eşitsizliktir. Doğa durumunda mülkiyet olmadığına göre, insanın devlete olan ihtiyacı çatışmanın başladığı ikinci evrede söz konusudur.

Rousseau, insanlık tarihindeki tarım devrimini büyük devrim olarak ele alır. Ona göre bu devrim zenginlik ve yoksulluğun doğmasına neden olmuştur. Ayrıca zengin ile fakir arasındaki makasın açılmasına da sebep olarak çatışmaları beraberinde getirmiştir. Zengin kesim sahip olduğu mülkü koruma isteğiyle, herkesi eşit olarak koruma altına alacak bir devlet fikrini ortaya atmış ve bunu topluma kabul ettirmiştir. Ona göre tarım devrimiyle birlikte insanlar özgürlüğünü kaybetmişlerdir. Bu aşamada başvurulacak şey hukukun üstünlüğü ile meşru bir siyasal otorite kurmaktır. Bu yolla, toplumdaki bazı kesimlerin diğerleri üzerinde hak iddia etmelerinin önüne geçilebilir. Eğer bu durumu kabullenmeyen bir yurttaş söz konusu olursa toplum onu özgür olmaya mecbur bırakır. Zira özgürlük, insanın kendi isteklerinin peşinde koşması değil, kendi koyduğu kurallara itaat etmesidir. Kişi genel eğilimin koyduğu kurallara uyarak özgürlüğünü kazanmış olur (Arnhart, 2008, s. 230-232).

1.4.2. Toplum Sözleşmesi

Rousseau'da sözleşme eşitsizlikten doğar. Rousseau, Aristo'nun insanların yaradılıştaki eşit olmadıkları görüşünü farklı bir biçimde ele alır. Aristo'nun, bazı insanlar köle bazılarının ise efendi olarak doğduğunu ileri süren görüşünde haklı olduğunu söyler. Kölelik içinde doğan biri elbette köle olacaktır. Ancak Aristo sonuçla sebebi karıştırmış, sonucu sebep sanmıştır. Kölelik gibi insanlık dışı bir şeyin var olması, doğaya aykırı bir şekilde köleliğin ortaya çıkarılmasına dayanır. Çünkü güç hak yaratmaz. İnsanoğlu sadece haklı güce razı gelmelidir. İnsanların birbirini üzerinde doğadan kaynaklanan bir hakimiyet hakkı olmadığına göre, böyle bir hakkın temeli güç değil ancak ve ancak sözleşme olabilir (Rousseau, 2018, s. 6-7).

Peki kölelik bir sözleşmeye dayanırsa meşru mu olacaktır? Rousseau'ya göre kişinin özgürlüğünden vazgeçmesi yaradılışa terstir. Böyle bir fedakârlık insanı insan olmaktan çıkartır, karşılığı olmayan bir sözleşme gibidir. Bu da sözleşmenin doğasına aykırıdır. Bana ait olan bir köle, bana karşı hiçbir hak iddia edemez. Her ne

kadar güç ve hak ilişkisinde tamamen zıt görüşleri paylaşırsalar da bu noktada Rousseau'nun, Hobbes ile aynı düşünceleri paylaştığı söylenebilir. Hobbes da sözleşmede karşılıklı hak alışverişi olduğundan bahseder. İnsanlar sözleşme yaparken bir menfaat elde etme amacı güderler. Aksi bir durum hem insanın hem de sözleşmenin doğasına aykırıdır. Öyleyse kölelik, haklı olmadığı için geçersizdir (Rousseau, 2018, s. 10-11; Hobbes, 1998, s. 106-107).

İnsanlar eşit doğarlar. Var olan eşitsizlikler doğaya aykırı olarak sonradan ortaya çıkmıştır. Herkesi eşit olduğu bir durumda da kimse kimsenin efendisi değildir ya da kimse bir başkası üzerinde hak iddia edemez, edecekse dahi bu hakkın temeli güç değil ancak bir sözleşme olabilir. Sözleşme söz konusu olduğunda ise karşılıklı hak alışverişi olmalıdır. Rousseau toplumun yapacağı sözleşmeyi şöyle ifade eder: *“Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada, genel istemin buyruğuna verir, her üyeyi bütünün bölünmez parçası kabul ederiz”*. İnsan bu sözleşme ile doğa durumunda elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız hakkını yitirmiştir. Ancak diğer taraftan bu sözleşme sayesinde bugün sahip olduklarının koruma altına almıştır (Rousseau, 2018, s. 15).

Toplum sözleşmesinin üyelerinden her birinin, bütün haklarıyla topluma bağlı oluşu gibi tek bir koşulu vardır. Bu durumda herkes eşittir. Böyle bir durumda birinin sözleşmeye aykırı davranması o kişiye bir menfaat sağlamaz. Toplumun kurulmasından sonra, oylamalarda çoğunluğun kararının geçerli olmasını sağlayan yasa da yine sözleşme ile meydana gelmiştir. Bu toplum sözleşmesi oy birliği ile kabul edildiğinden, çoğunluğun onayı da aslında önceden toplumun tamamı tarafından onaylanan bir karardır. Söz konusu duruma ters açısından bakarsak daha net ifade edilebilir. Eğer ortada önceden yapılmış bir sözleşme yoksa insanlar neden çoğunluğun verdiği karara boyun eğmek zorunda olsunlar? Örneğin bin kişilik bir toplulukta, sekiz yüz kişinin oyuyla başa bir yönetici getirilirse, o kişiye oy vermeyen kalan iki yüz kişinin hakkı ne olacaktır? Bu iki yüz insan o kişiyi yöneticisi olarak kabul etmek zorunda mıdır? Bu seçim oy birliğiyle kabul edilen bir sözleşme sonucu kurulan toplumda yaşanmıyorsa, bu iki yüz insan o kişiyi yönetici olarak kabul etmek zorunda değildir. Öyleyse Rousseau'da da Locke'ta olduğu gibi toplumda çoğunluğun kararı kabul görmektedir ancak bunu meşru kılan herkes tarafından kabul gören toplum sözleşmesidir (Rousseau, 2018, s. 13-14). Ortada herkes tarafından kabul gören bir toplum sözleşmesi varsa, o iki yüz kişi bu karara uymak zorundadır. Zira genel eğilim bu yöndedir. Genel eğilimin boyunduruğu

altına girmek tutsaklık değil, aksine özgürlüğü ifade eder. Fakat yine de bu özgürlüğü kabul etmeyen yurttaşlar, devleti terk ederek sözleşmeden ayrılabilir, doğal özgürlüklerine geri dönebilirler.

Yapılan sözleşme ile şüphesiz ki hem toplum hem de bireyler sözleşme öncesine göre daha iyi bir konuma gelmişlerdir. Kişilerin bazı haklardan vazgeçtiğini söylemek yerine toplum sözleşmesiyle birlikte fayda sağladıkları bir takas gerçekleştirdiklerini söylemek daha doğru olur. Kişiler kararsız ve eğreti duruma, daha iyi ve güvenli durumu; doğal bağımsızlığa özgürlüğü; başka birine fenalık yapma gücüne kendi güvenliğini sağlamayı tercih etmişlerdir. Kişilerin devlete adadıkları hayatları da bu sayede korunur. Günü geldiğinde kişi, devletin menfaati için hayatını riske atarsa devletin verdiği devlete geri vermekten başka bir şey yapmamış olacaktır. Son olarak toplum sözleşmesiyle kurulan devlet sayesinde, kişinin hayatının riske girdiği durumlar sözleşme öncesine göre çok çok düşük düzeydedir. Önceki durumda sürekli kendi için savaşmak zorunda kalan insan, sözleşme sonrası bir yurttaş olarak sadece gerektiği zaman, güvenliğinin teminatı olan devlet için savaşır (Rousseau, 2018, s. 31)

1.4.3. Yönetim

Rousseau'nun yönetim anlayışının merkezinde yasama gücü ve bu gücü elinde bulunduran halk vardır. Onun “eğilim” dediği şey yasama gücünü ifade eder. Rousseau için var olan yanlış kanının aksine hükümet egemen varlık değil, sadece yürütmeyi yerine getiren bir araçtır. Egemen olan halktır. Yasama gücü halkın iradesindedir. Hükümet, egemen varlık ile yurttaş arasındaki ilişkiyi yürüten bir araçtır (Rousseau, 2018, s. 53-54).

Rousseau'ya göre hükümdar ve halk bir ve aynı çıkarlara sahip olmalıdır. O, halk ve hükümdarın aynı kişi olduğu demokratik bir yönetimi arzular. Bir devletin kuruluşu ya da yapısı nasıl olursa olsun, o devlette yasaya boyun eğmeyen bir kişi dahi varsa, kalan herkes zorunlu bir şekilde, o kişinin kararlarına bağımlı duruma gelir (Rousseau, 1990, s. 67). Halkın egemenliği her şeyin üzerindedir. Halk dilerse her türlü yasayı yürürlükten kaldırabilir. Öyle ki, oy birliği sağlanırsa toplum sözleşmesi bile iptal edilebilir. Zaten bu sözleşme en başta yine oy birliği ile kurulmuştu. Yurttaşlardan biri sözleşmeye boyun eğmek istemezse, yurdunu terk

edip doğal özgürlüğüne geri dönebiliyorsa, halkın tamamı sözleşmeden vazgeçmek isterse, oy birliği sağlandığından sözleşme iptal olacaktır. (Rousseau, 2018, s. 97). Rousseau için sözleşmenin ardından oy birliğinden ziyade oy birliğine olabildiğince yakın olmak elzemdir. Oy birliğinin şart olduğu tek durum toplum sözleşmesinin kabulüdür. Sözleşme kabul edilip devlet kurulduktan sonra oy çokluğu kararların alınmasında yeterli olur. Zira oy çokluğu genel eğilimi yansıtır. Örneğin ben herhangi bir konuda verilecek kararda çoğunluğun görüşünden farklı bir görüşe sahip olduğumu görürsem, bu benim genel eğilim zannettiğim şeyin genel eğilim olmadığını gösterir. Herkesin sadece genel eğilime boyun eğmesi gerektiğine göre kararlar oy çokluğu ile alınabilir. Hatta Rousseau'ya göre, eğer benim bu çoğunluğunkinden farklı olan görüşüm üstün görüş olsaydı, özgür olamazdım çünkü genel eğilimden farklı davranmış olurum. Kısacası özgürlük koyduğum kurala uymamla elde edildiğine göre yanlış bir kural koyduğumdan özgürlüğümü kaybetmiş olurum (Rousseau, 2018, s. 102-104).

Kararların alınmasında oy çokluğu yeterli olsa da karar sürecinde hararetli tartışmaların yaşanması, çok fazla farklı görüşün söz konusu olması gitgide özel eğilimlerin hâkim olmaya başlamasına yol açabilir. Bu da devletin sonunun gelmesi demektir. Bu yüzden oy birliğine olabildiğinde yakın olmak devletin sürekliliği ve sağlıklı bir şekilde işlemesi için gereklidir. Rousseau'ya göre görüşülen konu büyük bir öneme sahip ciddi bir konu ise oy birliğine olabildiğince yakın olunmalıdır. Diğer taraftan hızlı bir karar alınması gereken bir konu ise herhangi bir oy çokluğuna razı gelinebilir. Kısacası yasa yapılırken oy birliğine mümkün olduğunca yakın olma şartı aranırken, işlerle ilgili kararlarda bir oy fazlalıkla sağlanan çoğunluk dahi kabul görebilir (Rousseau, 2018, s. 101-104).

Rousseau'nun sınıflandırmasına göre, hükümetin büyüklüğü halkın büyüklüğüne bağlıdır. Küçük devletler demokrasi, orta büyüklükteki devletler aristokrasi, büyük devletler ise monarşi ile yönetilmelidir. Çünkü devlet ne kadar büyükse, yani nüfusu ne kadar kalabalıkla ihtiyacımız olan baskı gücü de o kadar büyük olur. Ayrıca hükümetteki yönetici sayısının artması o hükümetin gevşemesi anlamına gelir. Kısacası yurttaşları sayısı ile yönetimdekilerin sayısı ters orantılıdır. Yurttaş sayısı az ise bir meclisin varlığında demokrasi, çok ise tek kişinin yönetiminde monarşi idealdir (Rousseau, 2018, s. 60-62).

Rousseau da Locke gibi yasama ve yürütme erklerini birbirinden ayırır. Başta yasanın nasıl uygulanacağını en iyi yasayı yapanın bileceğinden dolayı, yasama ve

yürütmenin tek elde toplanması gerekli gibi görünür. Ancak o, bu durumun hükümeti yetersiz duruma düşüreceğini belirtmiş, yasama ve yürütmenin birbirinden ayrılması gerektiğini kesin bir dille vurgulamıştır. Rousseau, hükümdarla egemenin aynı kişi olmasını hükümete bir hükümet kurulmasına benzetir (Rousseau, 2018, s. 62). Ona göre yürütme, yasamanın sonucu, bir yönetme işidir. Yurttaşların bu iş için görev verdiği kişiler ya da kurum hükümettir. Hükümet yasa yapmak değil yasaları uygulamakla görevlidir. Ayrıca Hobbes'tan farklı olarak, hükümet sözleşmeyle kurulmaz, hükümet sözleşme sonrası yurttaşların kabul ettiği yasalara dayanarak kurulur ve hükümet yurttaşların efendisi değil yurttaşlara hizmet eden bir kuruldur. Rousseau'ya göre dünyada birçok devlette hükümetlerin, özleri itibarıyla yurttaşların görevlendirdiği bir kurul olarak kalması gerekirken egemen güç olma yolunda ilerledikleri görülür. Bunun önüne geçebilmek için halk toplantılarının çok önemli bir işleve sahip olduğunu savunur. Gayesi toplum sözleşmesini muhafaza etmek olan bu toplantılar, her daim şu iki soruyla başlamalıdır: *“Egemen varlık hükümetin bugünkü biçimini sürdürmek istediğinden emin midir?”* ve *“Halk hükümetin yönetimini bu görevi yüklenmiş olanlara bırakmak niyetinde midir?”* (Rousseau, 2018, s. 94-97).

Monarşiyi büyük devletlere yakıştırmamasının sebebi, böyle devletlerde soylular gibi sınıfların olması ve hükümdar ile halk arasındaki bağlantının bu sınıf aracılığıyla sağlanmasıdır. Ayrıca halk ile yöneticinin arası ne kadar uzaksa vergiler de o kadar yüksektir. Monarşinin büyük ve zengin devletlere uygun olmasının bir diğer sebebi de budur. Ancak cumhuriyet her zaman monarşiden üstündür. Çünkü halkın seçimi hükümdarın seçimlerine göre her zaman daha iyidir. Halk işinin ehli insanları görevle getirirken, monarşide dalkavuklar, düzenbazlar yüksek konumlardaki görevlere gelirler (Rousseau, 2018, s. 68-75).

Rousseau'ya göre gerçek demokrasi hiçbir zaman var olmamıştır ve ileride de var olamayacaktır. Zira halk temsilci seçtiği anda özgürlüğünü kaybeder. Halkın bizzat kendisi tarafından onaylanmayan yasa, yasa niteliği taşımaz. O hâlde halk kendi koymadığı kurallara uymak zorunda kalır. Bu da özgürlüğünü kaybetmesi, hatta köleleşmesi anlamına gelir (Arnhart, 2008, s. 235). Yani Rousseau için meclis yasa yapamaz. Daha doğrusu yasaları halk yapar ve onları yürütmesi için bir hükümet seçer. Ayrıca halk sürekli kamu işlerini görüşmek için toplanamaz. Bu açıdan da gerçek demokrasiye ulaşmak güçtür. Son olarak demokrasi iç savaş ve karışıklıklara çok açıktır. Gerçek demokrasinin imkânsızlığını Rousseau şu sözlerle

ifade eder: “Bir Tanrılar ulusu olsaydı, demokrasi ile yönetilirdi. Böylesi olgun bir yönetim insanların harcı değil” (Rousseau, 2018, s. 63-64).

Rousseau’yu diğer sözleşmecilerden ayıran en önemli özellik egemenliğin devredilemez oluşudur. Egemenlik genel eğilime dayalıdır ve genel eğilim temsil edilemez. O ya genel eğilimdir ya da değildir. Ortası yoktur. Halk vekilleri seçerken özgürdür ancak vekiller seçilir seçilmez özgürlüğünü kaybeder, hatta köle konumuna düşer. Milletvekilleri yasa yapamazlar çünkü halkı temsil edemezler. Meclisin halkı temsil etmesi demek genel eğilimin bir kenara atılması, halkın özgürlüğünü kaybetmesi demektir. Milletvekilleri bir yasa yapıcı değil, en fazla belirli işleri gören görevliler olabilirler. Bu işler yasaların uygulanmasında yapılan işler olabilir. Yani Rousseau, yasamanın aksine yürütme yetkisinin belli bir kurula verilebileceğini düşünür. Halk adına yasama gücü temsil edilemezken yürütme gücü belli bir kurula verilebilir, verilmelidir de. Bu noktada Rousseau, birçok devletin gerçek yasalara sahip olmadığını belirterek İngiliz halkını örnek gösterir. Ona göre İngiltere’de halk meclis üyelerini seçtikten sonra özgürlüğünü kaybetmiştir. Zira artık genel eğilime göre yapılan yasalardan söz edilemez (Rousseau, 2018, s. 90-91).

1.4.4. Genel Eğilim ve Adalet

Rousseau adaletin kaynağını Tanrı’da görse de adaleti doğrudan Tanrı’dan alıp uygulamak mümkün olmadığına göre akla dayanan evrensel bir adalet olması gerektiğini düşünür. Bu da adaletin genel eğilime dayandığını gösterir. Ona göre genel eğilim her daim haklı ve doğrudur. Çünkü genel eğilimde özel isteklerin yeri yoktur, her zaman kamu yararına hareket eder ve adaletle uyum içindedir. O hâlde sözleşme ile kurulan bir toplum adil toplumdur. Zira bu toplumda yasaları bizzat toplumun üyeleri genel eğilime göre belirler. Rousseau’ya göre yasaların adilliği, insanın kendi kendine adaletsizlik yapamayacağı gerçeğinden çıkar. Hükümdar da devletin bir üyesi olarak bu yasalara tabi olduğundan adil bir devletten söz edilebilir (Rousseau, 2018, s. 34-35).

Rousseau’ya göre adalet genel eğilim ile ilişkilidir. Adalet herkesin kendini herkese nasıl verdiğini ve her şeyi kendine nasıl aldığını ifade eden genel eğilimin olumlu bir eylemidir (Hurtado, 2016, s. 5). Genel eğilim meşru siyasi toplumun ilk ilkesidir ve adaletle iç içedir. Hatta genel eğilim ve adalete dair hangisinin daha önce

geldiği daha doğrusu hangisinin birincil veya temel ilke olduğuna dair tartışmalar vardır. Genel eğilim, soyut adalet fikrinin gerçekleştirilmeye yönelik bir ilkedir. Genel eğilimin amacı adalettir. Rousseau'nun deyişiyle genel eğilimi takip ettiğimden emin olmak istiyorsam ihtiyacım olan tek şey adil olmaktır. (Williams D. L., 2005, s. 384).

Rousseau'ya göre toplum sözleşmesinden önce adalet; kötülere iyilik, adil olanlara ise kötülük getirirdi. Çünkü bu durumda adalet bir doğa yasasından ibarettir ve uyulmaması durumunda herhangi bir yaptırımı yoktur. Bu yüzden sözleşmeye ve sonrasında yasalara ihtiyaç vardır. Rousseau halkın genel eğilime uymasını, adaleti sağlama amacıyla ister. Böylece adalet ilkelerini insanlar için bağlayıcı kılmak istemiştir. Rousseau'nun yaptırım isteme sebebi, Kant'ta olduğu gibi adalet için yaptırıma gerek olduğu düşüncesi olabilir (Williams D. L., 2005, s. 398). Adalet sivil toplumda temel bir role sahiptir. Vatandaşların gelişmesine izin veren istikrarlı ve gelişmiş bir toplum adalet olmadan var olamaz. Bireysel hakları garanti altına alan sosyal etkileşim adaletle sağlanır (Hurtado, 2016, s. 3-4).

Adalet, Rousseau için toplum sözleşmesinin gerekçelerinden biri olarak gösterilebilir. Doğa durumunda iyi veya kötü söz konusu değildir, mülkiyet yoktur. Hobbes gibi insanı yapı olarak kötücül kabul etmeyip merhamet duygusuna vurgu yapan Rousseau, doğa durumunda barış ve eşitliğin hâkim olduğunu düşünür. Böyle bir durumda adil veya adil olmayandan da bahsedilemez. Ancak tarım devrimiyle ortaya çıkan siyasal hayat öncesi toplumda mülkiyetin ortaya çıkışıyla eşitlik bozulmuş ve adaletle ihtiyaç doğmuştur. Rousseau acil ve sürekli bir ihtiyaç olan adaletin meşruiyetini genel eğilime dayandırır. Bu dünyada adaletin gerçekleşmesi özel eğilimlerin bir kenara bırakılıp genel eğilime göre konan kuralların uygulandığı bir hayat ile mümkündür. Böylece sözleşmeyle kurulan sivil toplum hem insana tekrardan özgürlüğünü verir hem de adaleti bahşeder.

Rousseau'ya göre akılla erişilebilen evrensel ve tek bir adalet vardır. Adaletle olan ilgimizi kaybetmemiz söz konusu değildir. Adaleti yok saymak ahlaki varlığımızı yok saymak demektir. Oysa “doğru” ve “yanlış” (iyi ve kötü) adeta insanın kalbine silinmez harflerle kazınmıştır. İnsanoğlunun ruhunda doğuştan gelen bir ahlaki hakikat ve adalet ilkesi bulunur. Rousseau için adalet duygusu sadece anlama yetisiyle oluşan salt ahlaki bir kavram değildir. Adalet akıl tarafından aydınlatılmış kalbin gerçek duygusudur ve ilkel duygularımızın doğal sonucu olarak görülebilir. Rawls, Rousseau'nun bu konuda haklı olduğunu düşünmüş ve bunu

göstermek için bir psikolojik yapı ortaya koymaya çalışmıştır. Rawls'a göre adalet görevi bu adalet duygusundan gelir. İnsanların adaletin gerektirdiklerini yapmasının nedeni bunu yapmamamız durumunda sadece adalet ilkelerinden kopmakla kalmayıp öfkeden, dostluktan, güvenden de mahrum kalacak olmamızdır. Nasıl ki insanlığı bu temel unsurlarıyla bağlıysak adalet ile de öyle bağlıyızdır (Rawls, 1963, s. 281). Bunun yanında Rousseau'ya göre akılla erişilen bu evrensel adalet ampirik olarak da gözlemlenir. Tarihe dönüp dünyadaki hangi ulusa bakarsak bakalım, bu çok sayıda ahlak ve karakter çeşitliliği arasında bile aynı adalet fikrini, aynı iyi ve kötü kavramlarını görürüz. Genel eğilim bu adaleti görmemizi sağladığı sürece Rousseau'nun deyiimiyle "her zaman iyidir". Böylece genel eğilime uymam, her zaman doğru olanı yaptığım anlamına gelir (Williams D. L., 2005, s. 400-401).

Görüldüğü gibi genel eğilimin doğru ve haklı olduğu gerçeği Rousseau'nun siyaset felsefesinin temelini oluşturur. Peki halkın yozlaşp yanlışta birleşmesi gibi durumlar söz konusu olabilir mi? Böyle bir durumda genel eğilim artık genel eğilim değil yanlış düşen veya kandırılan bireylerin özel eğilimlerinin toplamıdır. Bu da şüphesiz bireylerin özgürlüğünü ve adaleti tehlikeye atar. Rousseau, halkın yanlış düşmesinin engellenmesinde eğitim ve vatan sevgisi gibi iki konuyu gündeme getirir. Eğitim, yurttaşların kandırılmasının önüne geçer. Akılla hareket eden eğitilmiş bir yurttaş genel eğilime uygun kararlar alarak kamu yararını gözetmeye devam eder (Demir, 2012, s. 7). Vatan sevgisi ise, o devletin vatandaşlarının özgürlüklerini ve bir bakıma hayatlarını sözleşmeye dayanarak, devlete borçlu olduklarını bilincinde yasalara ve devletin çıkarlarına uygun hareket etmelerini ifade eder. Locke'ta olduğu gibi Rousseau'da da yurttaş kamu yararı için gerekirse ölüme gitmelidir. Sözleşmenin amacı onu yapanların güvenliğini sağlamaktır. Eğer yurttaş sözleşmeye taraf olarak bu güvenlik amacından faydalanmak istemişse, bu amaca giden araçları da kabul etmiş demektir. Yasa emrettiği taktirde kişi sonunda ölümün olduğu bir eylemi dahi yapmak zorundadır. Zira kişinin yaşamı sözleşmeden önce doğanın ona bahşettiği bir güzellikken, sözleşme sonrası devletin bir hediyesi olarak kabul edilir. Kişi bu zamana kadar bu koşulları kabul ederek güven içerisinde yaşadığına göre kamu yararı için gerekirse yaşamından vazgeçmelidir (Rousseau, 2018, s. 32).

1.4.5. Özgürlük

Rousseau için özgürlük, arzularımızı tamamen dışlamamakla beraber aklın izinde olmayı gerektirir. Özgürlük kavramı devletin ortaya çıkışı için de önemlidir. Rousseau’da devletin oluşumu özgürlük, devletin biçimi ise eşitlik argümanı ile haklı çıkarılabilir. Toplum sözleşmesiyle herkes bütün haklarını başkasına devreder ve bu sayede mutlak normatif eşitlik devletin temelini oluşturur. Siyasal düzenin temelini eşit özgürlükler oluşturmaktadır (Hartz & Nielsen, 2015, s. 10). Rousseau’da devletin varlığı ve biçimini ifade eden eşit özgürlük anlayışı Rawls’un toplumunda da kendine yer bulur. Rawls kurguladığı toplumda vatandaşların eşit özgürlüğü paylaştıklarının altını çizer.

Rousseau için sivil toplumdan önce var olan doğal özgürlüğe getirilen kısıtlamaları haklı çıkarabilecek tek argüman yine özgürlüğün kendisinden kaynaklanan argümandır. Devlet sadece doğal özgürlüğü kısıtlamaz aynı zamanda yeni özgürlük biçimlerini etkinleştirir. Devletle birlikte ahlaki özgürlük doğar. Zira insanın sadece dürtüleriyle hareket etmesi kölelikken, benliği için koyduğu yasalara itaat etmesi özgürlüktür (Hartz & Nielsen, 2015, s. 9). Burada Rousseau ile Rawls arasındaki bir başka paralelliğe değinmek gerekir. Rousseau’nun bu görüşleri Rawls’un, özgürlüklerin sadece daha fazla özgürlük için kısıtlanabileceği görüşüyle birebir örtüşür. Diğer taraftan Rousseau ve Rawls özgürlüklerin korunması noktasında ayrı düşünüyor gibidir. Zira Rousseau özgürlüklerin bir kısmını, diğerini korumak için feda etmeye karşı çıkmıştır. Bu durumu vücudunun geri kalanını kurtarmak için yaralı olan bir insanın kolunun kesilmesine benzetir. Rousseau bu yaralı insana yapılan müdahaleyi doğru bulmasa da Rawls, bahsedeceğimiz üzere, eşit temel özgürlükleri korumak adına diğer özgürlüklerden feragat etmeyi yeğlemektedir.

Devletin kurulmasıyla doğan özgürlüklere ahlaki özgürlükle birlikte sivil özgürlük de eklenir. Ahlaki özgürlük ham arzu ve isteklerimin baskısından kurtulmayı, sivil özgürlük ise hayatımın ve mülkümün korunmasını içerir (Hartz & Nielsen, 2015, s. 10). O devletin vatandaşı olmak sivil özgürlüğün ön koşulu, ahlaki özgürlüğün ise somutlaşmış halidir. Çünkü vatandaşlar ortak bir iyi anlayışına göre kendileri için oluşturdukları yasalar tarafından yönetilirler (Neuhouser, 1993, s. 392). Rousseau’ya göre arzuladığımız şeyleri yerine getirmek özgürlük değildir. Bu

arzularımızın peşinden gitmek, arzularımız tarafından yönetilmek anlamına gelir. Bu durumda arzularımızın kölesi olduğumuz dahi söylenebilir. Özgürlük insanın aklıyla kendi koyduğu kurallara uymasındır. İşte toplum sözleşmesi bu anlamda insanlara özgürlüklerini verir. İnsanlar kendi koydukları yasalar çerçevesinde özgürlüklerini elde ederler. Ayrıca sözleşme ile doğa durumunda var olan maddesel eşitsizlikler de ortadan kalkar. Rousseau buna doğal ya da fiziki eşitsizlik der. Yaş, sağlık, zekâ ya da beden gücü bu gruba girer. Diğer taraftan bir de manevi eşitsizlikten söz eder. Buna politik eşitsizlik de demiştir. Bu ikinci eşitsizlik ise birilerinin başkalarının aleyhine belli şeylerden yararlanmasını ifade eder. Örneğin onlardan daha zengin olması, daha itibarlı olması ya da onları boyunduruğu altına almış olması ayrıcalıkları bu gruba dâhildir. Sözleşme ile herkese haklı bir manevi eşitlik kazandırılır. Fizik ve akıl bakımından farklı olan iki insan, sözleşme sayesinde eşit olurlar (Rousseau, 2018, s. 19-22; Rousseau, 1990, s. 87).

Rousseau, toplum sözleşmesi ile doğal yeteneklerdeki farklılıkları ortadan kaldırmak gerektiğini düşünmez. Buradaki eşitlik, yurttaşlar arasındaki salt yasal eşitliktir. Doğal eşitsizlikler ne olursa olsun herkes eşit olarak yasalara tabidir (Williams, 2005, s. 397; Ekici, 2006, s. 87). Genel eğilime dayalı, yurttaşlar tarafından onaylanan yasalarla yönetilen ve bu yasaların herkes için aynı derecede bağlayıcı olduğu bir toplumda, bireyler özgürdürler. Genel eğilimin yasalarına itaat etmeyi reddeden kişiler ise diğerleri tarafından bunu yapmaya zorlanırlar. Bu adeta özgür olmaya zorlanmaktır (Hartz & Nielsen, 2015, s. 10; Neuhaus, 1993, s. 391-392; Scott, 1997, s. 822).

Rousseau için ticari bir toplumda özgürlükten bahsetmek zordur çünkü başkalarına karşı ileri düzeyde kişisel bağımlılık yaratır ve kişileri arzularının baskısına maruz bırakır. Burada doğal, ahlaki ve sivil özgürlüğe demokratik özgürlüğü de ekleyip bunları kişinin başkalarına olan bağılıklarını dikkate alarak negatif ve pozitif özgürlükler olarak iki başlık altında toplayabiliriz. Doğal ve sivil özgürlük negatif özgürlükler arasındadır. Bu anlamda özgürlük herhangi bir zararlı bağımlılığa maruz kalmamak demektir. Rousseau'ya göre başkalarına itaat etmek zorunda kalmadığım sürece özgürümdür. Diğer taraftan demokratik ve ahlaki özgürlük ise pozitif özgürlüklere dâhildir. Bu anlamda özgürlük ise kişinin kendi kendini yönetmesi demektir. Yani kişinin kendi koyduğu yasaya boyun eğmesidir, sadece kendime itaat ettiğimde özgürümdür. Kişiler arası bağımlılığın yaygın olduğu ve bunun yasalar ya da erdemli duygular ile kontrol altına alınamadığı ticari

toplumlarda hem negatif hem de pozitif özgürlüklerin varlığı meçhuldür. Bu yüzden ticari toplumlarda ya özgürlüğün olmadığı ya da Rousseau'nun arzuladığı biçimde olmadığını söyleriz (Rousseliere, 2016, s. 354).

Rousseau'ya göre şeylere bağımlılık bizi yozlaştırmaz. Ona göre özgürlük kişinin gücü ile iradesi arasındaki ilişkidir. İnsan olarak gücümüzün doğal sınırlarını kabul edersek doğanın irademize engel koymasından rahatsız olmayız. Ancak insanlara bağımlılık bizi yozlaştıracaktır. Ticari toplumda karşımıza çıkan bu yozlaşma sonunda özgürlüğe de zarar verir. Rousseau'ya göre bireysel yetenekleri kısıtlayan iş bölümü, eşitsizliği arttıran özel mülkiyet, gösteriş tüketimi veya faydasız nesnelere olan tutku ticari toplumlarda özgürlüğün zedelenmesine sebep olur. Bununla birlikte ekonominin temel sorunlarından biri istikrarsızlıktır. Bir ekonomide kimse aniden yoksullaşma ve özgürlüğünü kaybetme (başkalarına bağımlı olma) tehlikesinden muaf değildir. Bu Rousseau'nun piyasanın kendi kendine işlemesi fikrine karşı çıkmasının temel sebebi olarak görülebilir. O piyasa temelli adalet kavramını da reddetmiştir. Böyle bir toplumda sadece kararsız taleplere karşı ayakta kalabilen zamansız bir beceriyle özgürlüğümüzü koruyabiliriz (Rousseliere, 2016, s. 354-358). Rawls'un Nozick'in karşısında yer alan özgürlük ve adalet anlayışının Rousseau'nun özgürlüğe dair bu endişelerinden beslendiği açıktır. Özellikle günümüz toplumları için özgürlüğün varlığının tehlike altında olduğu düşüncesi Rawls ve Rousseau'yu eşit temel özgürlüklerin korunmasında yani adaletin sağlanmasında bir araya getirir. Bu noktada şüphesiz pozitif özgürlüklerin önemli bir yere sahip olduğu iki düşünür tarafından da desteklenen bir görüştür.

Kaufman'a göre ise Rousseau'nun özgürlük anlayışının Kant'ın anlayışı ile ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Rousseau insanın eğilimlerinin emirlerini aşmasından dolayı kendisi için ahlaki yasalar formüle etmesi gerektiğini düşünür. Bu anlayış Kant'ın özgürlüğü yabancı nedenler tarafından herhangi bir belirlemeden bağımsız olarak onu etkin kılan iradenin özelliği olarak gördüğü fikriyle benzerdir. Özgürlük öznenin pratik kararlarını belirleyen bağımsız iradedir. Diğer taraftan Rousseau'nun Kant'çı özgürlük anlayışından ayrıldığı bir nokta vardır. Ona göre sadece arzulardan hareketle eylemek köleliktir ve özgürlük öz yaşamayı gerektirir. Ancak bu öz yasama arzularından bağımsız olmak zorunda değildir. Yani Rousseau'ya göre özgür bir özne kendi kendine kurallar koyarken hem akıl hem de arzularından faydalanır. Özgürlük Kant'ta olduğu gibi saf akıldan türemez (Kaufman, 1997, s. 32-33).

1.5. KANT'TA ADALET ve ÖZGÜRLÜK

Immanuel Kant (1724 – 1804) da adaleti ayrı bir başlık olarak ele almayan düşünürler arasındadır. Onun adalet teorisinden bahsedebilmek için, ilk olarak onun ahlak felsefesi ele alınmalıdır. Kant'ta ahlaki değere sahip olan eylem adil eylemdir. O hâlde onun ahlak teorisini ortaya koymak adalet teorisini de gözler önüne serecektir. Burada karşımıza çıkan temel kavramlar “iyi irade”, “saf pratik akıl”, “ödev” ve “maksim” şeklinde sıralanabilir.

Kant “*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*” adlı eserinde şu cümleden yola çıkarak Antik Yunan'da üç başlığa (fizik, etik ve mantık) ayrılmış felsefeye belli alt başlıklar ekler: “*Her akıl bilgisi ya içeriklidir ve bir nesneyi ele alır; ya da biçimseldir ve nesnelerde ayırım yapmaksızın, anlama yetisi ile aklın yalnız biçimiyle ve düşünmenin genel kurallarıyla uğraşır*”. Buna göre biçimsel felsefeye “mantık” denir ki bu anlama yetisi ve düşünmenin genel kurallarını inceler. Nesneler ve bu nesnelerin ilişkili olduğu yasalarla ilgilenen içerikli felsefe ise iki ayrı koldan oluşur. Bunlar “fizik” ve “etik”tir. Doğanın yasalarıyla ilgilenen bilim fiziktir. Özgürlüğün yasalarıyla ilgilenen ise etik. Diğer taraftan, deneye dayalı felsefeye deneysel, sadece a priori ilkeleri bulup ortaya koyana ise saf felsefe denir. İşte bu saf felsefeye biçimsel olduğunda mantık, anlama yetisinin belli nesneleriyle ilgili olduğunda ise metafizik denir. Buradan hareketle Kant, doğa metafiziği ve ahlak metafiziğine ulaşır. Kant'a göre doğa metafiziği fiziğin akılsal kısmı, ahlak metafiziği ise etiğin akılsal kısmıdır. Kısaca etik, deneysel olan pratik antropoloji ile akılsal olan “ahlak”tan meydana gelir (Kant, 2015, s. 2).

Kant'ın çıkış noktası, deneysel olmayan saf bir ahlak yasasının var olması zorunluluğudur. Zira bir ahlak yasası zorunlu olmadıkça geçerli olamaz. Ayrıca ahlak, bir rehber ihtiyacı duyar. Doğru yargıda bulunmak için temel bir yasadan mahrum olan ahlak, her daim bozulmaya açıktır. Peki bu zorunluluk nereden gelir? Kant'a göre bu ne insanın doğasında ne de yaşadığı dünyanın şartlarında görülebilir. Bu zorunluluk a prioridir ve direkt olarak saf akılda içerilmiştir. Temelleri saf akla dayanmayan diğer hiçbir buyruk ahlak yasası olarak adlandırılmaz. O hâlde ahlak metafiziğinin yokluğu tamir edilemeyecek kadar yıkıcıdır. Ahlak metafiziği insan iradesinin eylem ve şartlarını değil, mümkün olan saf iradenin idesi ve ilkelerini araştırır. Kant amacını kısaca “ahlaklılığın en yüksek ilkesini arayıp bulmak” olarak

özetler. Bir eylemin, bir kararın ahlaka uygun olması asla yeterli olmayacaktır. Önemli ve gerekli olan o eylem ya da kararın ahlak yasası uğruna yapılmış olmasıdır. İnsan bir eylemi ahlak yasasına karşı gelmemek için değil ahlak yasasından yola çıkarak, ahlak yasası için yerine getirmelidir (Kant, 2015, s. 4-7).

1.5.1. İyi İrade

Kant'ın ahlak felsefesinin temel kavramlarından ilk olarak “iyi irade”yi ele alalım. Kant’a göre evrende iyi iradeden başka koşulsuz şartsız saf iyi olan hiçbir şey yoktur. O, kendi başına, baştan sona tamamıyla iyi olan mutlak bir değere sahip biricik şeydir. Elbette dünya üzerinde başka iyiler de vardır ancak bunlar mutlak iyi olarak adlandırılmazlar. Örneğin cesaret iyi bir şey olsa dahi zaman zaman kötüye kullanan bir irade görülürse cesaret de bir kötü olur. Zenginlik, güç hatta sağlık bile buna örnek olarak gösterilebilir. İyi irade ise kendi başına iyidir. O faydalı olma ya da zararlı olma ile ne daha değerli ne de daha değersiz olur. İyi irade, özünde iyidir (Kant, 2015, s. 8; Akarsu, 1999, s. 87-88).

Kant’a göre akıl ve irade sahibi insanın nihai amacı mutluluk olamaz. Zira böyle bir durumda önemli olan sonuçtur, yani yasaya uyarak ne kadar zevk alacağımıdır. Bu yüzden ahlakın en yüce ilkesini mutluluk olarak kabul etmez. Akıl sahibi insan, aklını ne kadar kullanırsa mutluluğa o kadar yaklaşmak şöyle dursun ondan daha da uzaklaşır. Mutluluk nihai amaç olsaydı, doğa bizlere akıl yerine sadece içgüdüyü miras bırakır, böylece mutluluğa daha kolay erişmemizi sağlardı. O hâlde akıl mutluluk için değildir. Başka yüksek bir amaç olması gerekir. Zira doğa, yetenekleri paylaşıırken her zaman amaca uygun hareket etmiştir. Aklın hakiki amacı da başka bir şey için araç olan iyiyi değil, akli gerektiren, özünde iyi olan iyi iradeyi bulmaktır (Kant, 2015, s. 10-11; Kant, 2016, s. 29).

Ahlakın kaynağı tamamen a priori olarak akılda bulunur. Doğa ve içindekiler yasalara göre işler. İlkelere göre eylemde bulunma melekesi akıl sahibi varlıklara özgüdür. Yasalardan eylem çıkarmak için akla ihtiyaç vardır. O hâlde irade dediğimiz şey, pratik aklın kendisinden ibarettir (Kant, 2015, s. 29).

1.5.2. Ödev

Kant’a göre ödev, iyi iradeyi içeren bir kavramdır. O, ödevi şöyle tanımlar: “*Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur*”. Eylemler ödevde aykırı olmamalı ve ödevden dolayı yapılmış olmalıdırlar. Kendi başına iyi olan iyi iradeye, o eylemin ödevden kaynaklanıyor olmasına bağlıdır. Kant burada bazı davranışları sırasıyla eler. En başta ödevde aykırı olanların üstünü çizer. Ardından ödevde uygun olsa dahi insanın bu davranışa doğrudan değil başka sebeplerin teşvikiyle dolaylı eğilimi olduğu durumları eler. Son olarak ise hem davranışın ödevde uygun olduğu hem de davranışı yerine getiren kişinin bu davranışa direkt bir eğilimi olduğu durumdan bahseder. İşte bu durumda davranışın ödevden kaynaklı olup olmadığını görmek çok zordur. Örneğin, müşterisi olmayan bir çocuğa da ürünleri aynı fiyattan satan ve aşırı kârdan kaçınan bir market sahibi, dürüst davranmış olur ve bu ödevde uygundur. Ayrıca market sahibinin böyle davranmaya doğrudan bir eğilimi vardır. Ancak bu eylem özünde ödevden mi kaynaklanıyor bunu bilmemiz mümkün olmayabilir. Zira kendi menfaatini düşünen market sahibi sırf müşterilerini kaybetmemek ve daha fazla müşteri kazanmak için bu şekilde dürüst davranmış da olabilir (Kant, 2015, s. 12-15; Akarsu, 1999, s. 93).

Kavramın daha net anlaşılması adına Kant başka bir örnek daha verir. İnsan için hayatta kalmak da bir ödevdir ancak aynı zamanda tüm insanların hayatta kalma eylemine direkt olarak bir eğilimi vardır. Kant, insanların hayatlarını ödevde uygun olarak koruduklarını ancak başka sebeplerden bu eyleme eğilimleri olduğundan, bunu ödevden dolayı yapmadıklarını belirtir. Burada maksimin herhangi bir ahlaki içeriği yoktur. Eğer bir kişi için ölüm, hayatındaki türlü zorluk ve acıları ortadan kaldıracak mutlu bir son olarak görüldüğü hâlde, bu kişi ölümden korktuğundan değil de ödevden dolayı hayatını devam ettiriyorsa, işte burada o kişinin maksiminin ahlaki bir içeriği olduğu söylenir. Bu noktada Kant’ın üzerinde durduğu bir başka konuyu belirtmek gerekir. Kant’a göre akıl sahibi bir varlık olan insan, özünde amaçtır, asla bir araç olarak görülemez. Saf pratik akıl ona bu değeri kazandırır. İntihar etmek, hem hayatta kalma ve üreme amacına sahip insan doğasına ters düşer hem de insanın ölüme ulaşmada kendisini bir araç olarak kullanmasına neden olur. O hâlde amaç olarak insan anlayışı ne kendine ne de başkalarına zarar vermemeyi gerektirir (Kant, 2015, s. 13; Kant, 2002, s. 38-39; Duran, 2020b).

Kant mutluluğu nihai amacımız olarak görmemesine rağmen aksi bir durumun, hayatından memnun olmama durumunun, ödevde aykırı davranmaya zemin hazırlayabileceğinden dolayı, kişinin kendi mutluluğunu garanti altına almasını ödev olarak kabul etmiştir. Kişi var olan dertleri ve ihtiyaçları yüzünden ödevde aykırı davranmaya teşvik olabilir. Kant burada insanların ödev dışında birçok sebeple mutlu olmaya güçlü bir şekilde eğilimleri olduğunu vurgular. Zira tüm eğilimler mutlu olma eğiliminde bir araya gelirler. Bu yüzden ödevden sapmamıza engel olmak için koyulan mutluluk amacının da bizzat ödevden kaynaklanması gerektiğini tekrar hatırlatır. İnsanın mutluluğunu muhafaza etmesi ilkesi, herhangi bir başka sebepten değil de ödevden kaynaklandığında, mutluluk amacı da gerçekten ahlaki bir değere kavuşmuş olur (Kant, 2015, s. 14).

Kant engel olmadığı durumlarda iyilik yapılmasını da bir ödev olarak kabul eder. Burada da daha önce olduğu gibi öncelikle iyilik yapmanın ödevden kaynaklanması halinde ahlaki bir değeri olacağını dillendirir. Gösteriş, gurur ya da yardım edilenin, kişinin yardımı sayesinde iyi duruma gelmesinden alınan haz için yapılan eylem hiçbir ahlaki değer barındırmaz. İyilik yapmanın ödevden kaynaklanması durumuna örnek verebilmek için şöyle bir varsayımda bulunur: Diyelim ki ben yardıma ihtiyacı olan birine yardım etme imkânına sahibim ancak kendi dertlerimle yeterince meşgul olduğumdan başkasının derdi beni duygusal anlamda etkilememektedir. Böylece ben mevcut duyarsız halimden kurtulup hiçbir eğilimin etkisinde olmadan sadece ve sadece ödevden dolayı o kişiye yardım edersem, bu yardım gerçek bir ahlaki değer kazanır. İnsanın karakterinin eşsiz ahlaki değeri eğilimden hareketle değil ödev kaynaklı iyilik yaptığında ortaya çıkar (Kant, 2015, s. 13-14).

Kant eylemin ödevden kaynaklanması gerektiği konusunda açıkça bu duruma net olarak verilebileceğimiz tek bir örneğin bile olmayabileceğini söylemiştir. Ödevde uygun birçok davranış örneği sıralanabilir ancak deneyde, saf ödevden kaynaklanan bir davranışı bulmak mümkün değildir. Ayrıca davranışlarımızın çoğunun ödevde uygun olma sebebi, insan sevgisinden çok ben sevgisidir. Diğer taraftan Kant, ahlaklı olma durumuna örnek gösterilmesini talep etmeyi ahlaklılık için yapılabilecek en büyük fenalık olarak görmüştür. Ona göre deneysel olan hiçbir şey ahlaklılık prensibine katkı sağlamaz, aksine ona zarar verir. Ahlaki değer görülen eylemde değil, eylemin ardındaki görülmeyen ilkelere bağlıdır. Kısacası deneyden bağımsız ve

akla dayanmak zorunda olmayan bir ahlaklılık ilkesi yoktur. Bu ilke a priori olarak akılda mevcuttur (Kant, 2015, s. 22-27).

Kant'ta ödev, onun "kategorik imperatif" dediği kesin buyruktan gelir. Bu buyruğu saf pratik akıl sayesinde alırsınız. Sadece bu buyruğa göre gerçekleştirilen eylemlerin ahlaki bir değeri vardır. Diğer taraftan insan günlük işlerle de uğraşır. Kişiler hayatına devam etmek için çoğu zaman belli eğilimlerle belli amaçları gerçekleştirmek için eylemler. Örneğin bir öğretmen ders verdiği alanda öğrencilerine belli konuları öğretmeyi amaçlar ya da bir pilot uçağın vaktinde gideceği yere varmasını sağlamak için çalışır. İşte bu gündelik eylemlerin ahlaki bir yönü veya değeri yoktur. Bunlar kategorik imperatif değil, hipotetik imperatif ile yerine getirilen eylemlerdir. Yani nesneyi dikkate alan, bir amaç veya çıkar barındıran eylemlerdir. Oysa ahlakla ilişkisi olan, ahlaki değere sahip olan eylem sadece ödevden kaynaklanan, ödev uğruna yapılan eylemdir (Sandel, 2018, s. 158-165).

1.5.3. Maksim

Kant'ın bahsettiği bir diğer kavram, iyi irade ve ödevle ilişki olan maksimdir. Maksim, irademin öznel ilkesidir. Peki maksimim ne zaman iyi irade olarak kabul görür? Başka bir deyişle, irademin iyi olup olmadığı nasıl bilinebilir? Kant burada çok basit bir soru sorar: Benim var olan bu irademin genel bir yasa olmasını isteyebilir miyim? Eğer bu sorunun cevabı evet ise, iradem iyidir. Yani iradem genel yasaya uyuyorsa ya da genel bir yasa olmaya uygunsa, iyi iradeye sahibimdir. O hâlde sadece maksimimin genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilde davranmalıyım. Örneğin, geri ödemeyeceğimizi bildiğimiz hâlde yalan söyleyip ödeme sözü vererek borç para bulmaya çalışalım. Bu davranış genele yayılırsa kimse kimseye borç vermeyeceğinden, böyle bir yasa kendi kendini feshetmiş olur. Görüldüğü gibi burada iyi iradede söz etmek mümkün değildir. Buna göre eylemin ödevden kaynaklanmasının yanı sıra, o eylemi gerçekleştirmedeki maksimin genel bir yasaya dönüşebilmesi de onun ahlaki bir içeriği olup olmadığını gösterir. Başka bir deyişle ödevi veren kesin buyruk, genel yasa olabilen buyruktur. Eğer maksimimin genel bir yasa olmasını istemiyorsam, bu maksimin reddedilmesi gereken bir maksim olduğunu bilirim. Üstelik bunun sebebi bu maksimin kendime ya da diğer insanlara zarar vermesi değildir. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde de bu

konuya değinmiş ve insanın bir başkası tarafından kendisine emanet edilen parayı, sahibi ölmesine ve ardında paranın ona ait olduğuna dair hiçbir kanıt bırakmamasına rağmen kullanamayacağımızı belirtmiştir. Zira emanete el koyma ilkesi genel bir yasa olduğunda emanet verme eylemi ortadan kalkar. O hâlde kimseye zarar vermese de sadece ve sadece genel bir yasa olmaya uygun olmadığı için bu maksimi reddederim. Zira akıl, böyle bir yasaya (kesin buyruk) uymamızı zorunlu kılmaktadır. Davranışımın ödevden kaynaklanıyor olmasını dikkate almam gibi, burada da genel bir yasa olup olamayacağını dikkate alırım (Kant, 1994, s. 61; Kant, 2015, s. 19; Kant, 2016, s. 31).

Kant tüm bunların sonucunda, ancak genel bir yasa olmasını isteyebileceğim maksime göre eylemde bulunmamı gerektiren kesin buyruğa erişir. Ödevin bize buyurduğu şey, maksimimiz genel bir doğa yasası olacakmış gibi hareket etmemizdir. Burada hayatında çektiği acılardan dolayı intihar etmeyi düşünen biri ile ödeyemeyeceğini bildiği hâlde ödeme sözü vererek borç para almayı düşünen kişiyi tekrar ele alalım. İki durumda da kişilerin maksimi genel bir doğa yasası olamaz. İkinci durumda söz vermenin bir kıymeti kalmayacağından bu maksim genel bir yasa olduğu an kendi kendini yok edecektir. İlk durumda ise bahsettiğimiz gibi bu eylem doğa ile çelişir ve kendinde amaç olan insanı araç olarak kullanır. Buradan yola çıkarak bir diğer kesin buyruğa erişilir: *“Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar, başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun”*. İntihar etmek şüphesiz kendi kişimdeki insana amaç olarak değil araç olarak davranmaktır. Bu yüzden bu buyruk ile de kesin olarak çelişir (Kant, 2015, s. 38-47).

Kant’a göre akıl sahibi bir varlık olarak bizlerin kendinde amaç olmasını sağlayan yegâne şey ise yine saf pratik akıldan gelen ahlaklılıktır. Bu sayede kişi kendini bir yasa koyucu olarak görebilir ve buna göre eyler. Ahlaklılık gerçekten değerli olan tek şeydir. Çünkü Kant’a göre her şeyin bir fiyatı, bir değeri vardır. Örneğin, işinde iyi olmanın ekonomik bir karşılığı vardır ya da şakacı bir insan çevresi tarafından sevilir, yani şakacı olmanın bir duygu karşılığı vardır. Ancak buyruktan dolayı sözünde durmanın bir karşılığı değil kendi iç değeri vardır. Onun yerine başka bir şey koyulamaz, bu değerde başka bir şeyle değiştirilemez. Zira değerli olan tek şey budur. Kant, maksimin bu gerçek değerinden bahsederken tekrar insana kendinde amaç olarak davranmaya vurgu yapmış olsa da kayıtsız şartsız iyi

iradenin kesin formülünün genel yasa olabilecek maksimlere göre eylemde bulunmak olduğunu hatırlatır (Kant, 2015, s. 52-55).

İnsanın yüceliği ödevden dolayı yasaya uymasında değil, yasanın aynı zamanda koyucusu olduğundan yasaya duyduğu saygıdan gelir. Eyleme ahlaki değerini veren şey korku ya da eğilim değil yasaya saygı dürtüsüdür. İnsanın değerli olması, her ne kadar koyduğu yasaya itaat etmesi gerekse de genel yasa koyucu olması yetisindedir (Kant, 2015, s. 58). Burada Kant'ın akıl sahibi bir yüce varlık olarak insanı, özgür kabul ettiğini de görürüz. Zira insan özgür olduğu için aklıyla yasalar koyabilir ve bu kesin buyruğa uyması beklenir. Özgür olmayan birinin iradesi, ödevde göre eylemesi mümkün değildir. Özgürlük ahlak yasasının bir koşuludur. Başka bir deyişle ahlak yasası olmasaydı insan özgür olup olmadığına dair şüpheyi düşebilirdi. Ancak Kant, ahlak yasalarının varlığını akılla bildiğimize göre özgür iradeye sahip olduğumuzun da aşikâr olduğunu belirtir. (Kant, 2016, s. 4 ve 35).

1.5.4. Adalet

Bahsedilen kavramların ardından Kant'ta adalete değinmek mümkündür. Kant'ın adalet teorisinin ahlak teorisi ile iç içedir. Adalet varlığını ve meşruiyetini ahlak yasalarından alır. Ancak bunlardan önce onun devlete ve devlet kavramına ulaşmada doğa durumuna dair görüşlerine de değinmek gerekir. Kant'ta devlete olan ihtiyaca dair mutlakiyetçi, özgürlükçü ve cumhuriyetçi gibi birbirinden farklı yorumlar bulunur. Örneğin Hobbes'çu ve Locke'çu yorumların aksine, Rousseau'cu yorumda, Kant'ın demokrasiyi, tek adil yönetim biçimi olarak gördüğü söylenir. Devletin temel işlevi hukukun üstünlüğünü yani yurttaşların haklarını korumaktır. Güvenceye alınacak bu bireysel haklar sivil toplum tarafından yaratılmamıştır. Onlar zaten doğa durumunda vardır. Bu yüzden devletin işlevi haklar yaratmak değil onları uygulamak ve oluşan uyuşmazlıkları karara bağlamaktır (Kant, 1999, s. XXXVIII; Varden, 2015, s. 230).

Kant, Hobbes'a benzer şekilde doğa durumunu, açık bir saldırganlık olmasa da her zaman potansiyel bir düşmanlık tehdidi olması bakımından savaş durumu olarak görmüştür. Diğer taraftan Kant da Rousseau gibi sivil toplum öncesinde gerçekten doğa durumu gibi tarihsel koşulların var olduğunu iddia etmez. Bu kavram

sadece teorik ve etik amaçlar uğruna kullanılmıştır. Doğa durumu kavramı, adaletin ve hukuki düzenin devlete ne şekilde ve ne kadar bağlı olduğunu göstermek ve özellikle diğer bireylere karşı yükümlülüklerimizi ortaya koymak için mantıksal bir araçtır. Yani Kant'a göre doğa durumu doktrinin amacı, sözleşmeci düşünürlerde olduğu gibi sivil devletin kökenini açıklamak değil bireyin çeşitli hak ve sorumluluklarının mantıksal zeminini oluşturmaktır. Doğa durumu Kant'ın siyaset felsefesinin merkezindeki iki tezi açığa çıkarır. Bunlar barış ve özgürlüğün bir ön şartı olarak hukukun üstünlüğüne (adalete) olan talep ve bireyin temel haklarının devlet tarafından yaratılmadığı ama devletin bu hakları koruma görevini üstlendiği tezidir (Kant, 1999, s. XXXVIII).

Kant'ta doğa durumu, kişinin doğuştan gelen özgürlük hakkı gibi özellikleriyle bağdaşmaz. Doğa durumundaki insanlar bunun için birer kanunsuz özgürlük birlikleri kurarlar belki ama bu hiçbir uygulanabilir hak getirmez. Zira insanların doğuştan gelen özgürlük hakkı, onun ahlaki kanun koyucu doğasından gelir ve sadece yasal özgürlüğü kapsar. Bu nedenle doğa durumundan çıkma ve adaleti gerçekleştirme talebi herkesin üzerine düşen bir sorumluluktur. Bu durum her insana diğer insanları bu talebe katılmaya zorlama hakkını tanır (Kant, 1999, s. XXXVII).

Kant'ın ahlak felsefesine geri dönersek, burada iki önemli unsur karşımıza çıkar. Birincisi insanın akıl sahibi ve özgür bir varlık olması, ikincisi ise ilkinden çıkan ahlak yasalarının zorunlu ve evrensel olması. Ahlak yasalarının bu iki özelliğinden dolayı deneye değil akla dayalı olduğu görülür. Kant insanın akıl sahibi olduğu gerçeğinin ayrıca temellendirilmesine de gerek duymamıştır. Örneğin o, a priori bilgi ile aklın aynı şey olduğunu söyler. A priori bilginin olmadığını iddia edersek akıldan şüphe edilebilirdi belki ama bu, akli kullanarak aklın olmadığını kanıtlamak gibi bir şeydir (Kant, 2016, s. 12-13). O hâlde Kant'ta adaletin de akla dayandığı söylenir. İnsan aklıyla ulaştığı kesin buyruğa (kategorik imperatif) boyun eğerek eylemlerinin ahlaki bir değere sahip olmasını sağlar. Ahlak yasasına uygun eylemde bulunan insan da şüphesiz adildir. Kant'ın ahlak teorisindeki ahlak ilkeleri adalet ilkeleri görevi de görür. Nitekim adalet yasası olarak nitelediği yasa ahlak ilkelerine paraleldir ve kaynağını ahlaktan alır. Öyle ki onun kesin buyruk dediği evrensel ahlak yasası, adalet teorisinin temel bileşeni olarak kabul edilir. Buna göre adalet, evrensel özgürlük yasasıyla uyumlu eyleminin başkasının eylemiyle bir arada olabileceği koşulların toplamı olarak ifade edilebilir. Bir eylemin bir başkasının

eylemi üzerindeki etkisinin türü ya da kapsamı evrensel yasayla çelişirse, gerçekleştirilen eylem adaletsizdir. Başka bir ifadeyle insanın aklıyla ulaştığı kesin buyruğa uygun davranması adaleti sağlayacakken aksi adaletsizliği doğurur (Holtman, 1999, s. 35).

Kant adalet teorisinde faydacı yaklaşımı ve erdemlerin ödüllendirilmesi (kim ahlaki olarak ne hak ediyorsa onu vermek) anlayışını reddeder. Zira Kant faydacıların aksine insanı kendinde amaç olarak görür ve adaleti ahlaki özgürlük ile ilişkilendirir. İnsanın kendinde amaç olması yani saygıyı hak etmesinin sebebi ise onun akıl sahibi bir varlık olmasında yatar. Kant'a göre akıl insan iradesini iki şekilde yönlendirir: hipotetik imperatif ve kategorik imperatif. Hipotetik imperatif araçsal akıl kullanır, X'i istiyorsan Y'yi yap mantığı işler. Yani eylemimiz başka bir şeyi elde etmek uğruna araç oluyorsa bu buyruk hipotetiktir. Kategorik imperatif ise kendi içinde iyiyi sergileyen bir eylem söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Bu buyruk bir koşul olmadan bir amaç gözetmeden bizi iyiye yönlendiren buyruktur. Kesin buyruk olarak ifade ettiğimiz kategorik imperatif eylemin önemi ya da sonuçlarından bağımsız takip edilen ilkeyle ilgilidir. Kant'a göre sadece kesin buyruk ahlaki bir buyruğu tanımlar. Bahsedildiği üzere Kant iki kesin buyruğa erişmiştir. İlki maksimimizi evrenselleştirmemizi isteyen, sadece evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğimiz maksime göre eylemde bulunmamızdır. İkincisi ise insanlara kendinde amaç gibi davranmaktır (Sandel, 2018, s. 145-168).

Amaçlar krallığının özgür iradesi olan üyesi, yani insan, evrensel yasa yapıcı olarak değerlendirilmelidir. Bu insan, salt fiyatı olan bir şeyle veya başka bir rasyonel varlık ile takas edilemeyecek bir itibara, içsel bir değere sahiptir. Bu sebeple Kant'ta adalet, insanların öznel amaçlarına ulaşmalarında ve temel çıkarlarını güvence altına almalarında her birine eşit ve yeterli saygıyı göstermemizi gerektirir. Kant'ın adalet teorisi, her bireye özgür, eşit ve bağımsız bir yurttaş olarak saygı duymamızı buyurur. Burada özgürlük her birey için doğuştan gelen eşitliği, kişinin kendisinin efendisi olması niteliğini ve başka birine, onun olanı azaltmayan bir davranışta bulunma yetkisini kapsar. Doğuştan gelen eşitlik, vatandaşların eşitliğini, kişinin kendisinin efendisi olması, kişinin yargı bağımsızlığını ve başkalarına belli davranışlarda bulunma yetkisi ise seçim ve eylem özgürlüğüne denk gelir. Seçim ve eylem özgürlüğünün sınırının, bir başkasına ait olanı azaltmayan/küçültmeyen şeklinde çizilmesi ise özel mülkiyeti gündeme getirir. Burada Kant için özel mülkiyetin önemi açıkça görülür. Kant'ın da Locke gibi devletin varlığını özel

mülkiyetin korunmasına dayandırdığı söylenebilir. Örneğin miras uygulamasının, servet dengesini ciddi bir şekilde bozsa dahi, adil olduğu yorumunun yapılabilmesi Kant için özel mülkiyetin önemini vurgular niteliktedir (Holtman, 1999, s. 45-47).

Kant'ta, günümüzde olduğu gibi, özel mülkiyet hakları özgürlük, eşitlik ve bağımsızlığın sağlanmasında çok büyük önem taşır. O özel mülkiyeti, bu üç kavramdan önce geldiği için değil, önemli bakımlardan üçüne de hizmet ettiği için vurgulamıştır. Ancak Kant'ın mülkiyet anlayışı, bizim tipik mülkiyet anlayışımızdan daha geniştir. Örneğin oy kullanma hakkı için gerekli olan mülkiyet, önemli ölçüde ticaret, sanat ya da bilime dair herhangi bir yetenek gerektirir. Ayrıca Kant'a göre özel mülkiyetin bağımsızlığı getirdiğini savunmamız için çok fazla sebebimiz vardır. O hâlde özel mülkiyetin korunması Kant'ın adalet teorisinin temel gereklerinden biridir (Holtman, 1999, s. 47).

Kant'ın adalet ve hukuk teorisi zorlama kavramını içerir. Adalet yalnızca zorlama konusu olabilen şeyler için söz konusudur. Adalet ilkeleri, zorlamanın meşru ve meşru olmayan kullanımlarını belirler. Burada meşru zorlama özgürlüğe uygun olan zorlamadır. Başka bir deyişle bir başkasının özgürlüğünü koruyan zorlamadır. Meşru olmayan ise haksız yere birinin özgürlüğünü ihlal eden zorlamadır ki bu şiddetin ta kendisidir (Kant, 1999, s. XXXV). Devlet veya birey tarafından gerçekleştirilen şiddet (kanunsuz eylem) doğa durumuna dönüşü temsil eder ve bir adaletsizlik suçu olarak reddedilmelidir. Bu nedenle Kant, sivil devletin çözülmesi ve bir doğa durumuna dönüşü içerdiğini düşündüğü için devrimi her zaman adaletsizlik olarak görmüştür (Kant, 1999, s. XXXVII). Doğa durumunda adalet mümkün olmadığından doğal haklarımızı yeniden edinmemiz de söz konusu değildir. Bu yüzden Kant yurttaşların devrim hakkının olmadığını düşünür (Varden, 2015, s. 230).

Meşru zorlama, yani meşru olmayan zorlamayı dengelemek için kullanılan zorlama, evrensel yasalara uygun olarak herkesin özgürlüğüyle uyumlu olan zorlamadır. Bu durum niçin doğa durumundan çıkmayı arzulama sorumluluğumuz yanında başkalarını da buna zorlamaya hakkımız olduğunu açıklar. Aynı zamanda devletin suçluları cezalandırma noktasındaki hak ve ödevlerini de açıklar. Kant ceza konusunda oldukça katıdır. Caydırıcılık ya da reform gibi amaçlar uğruna zorlamaya başvurulamaz. Sadece suçun bir şiddet eylemi olması, yani meşru olmayan bir zorlama olması, zorlamanın meşru kullanımı yani cezalandırma için yeterli ve gerekli sebeptir (Kant, 1999, s. XXXVIII).

Adaletsiz olan her şey evrensel yasalara göre özgürlüğün önünde bir engeldir. Özgürlüğün belli bir kullanımı başka bir özgürlüğe engel oluyorsa, yani adaletsizse, ona karşı koymak için zor kullanmanın kullanılması özgürlükle çelişmez. Başka bir ifadeyle bu zor kullanma adildir. Çünkü adalet, adaleti ihlal eden herkese karşı zor kullanma yetkisini içerir. Kant buna çelişki yasası demiştir (Kant, 1999, s. 31).

Kant'a göre adil davranma maksimi, adaletten çok etiğin bir dayatmasıdır. Buradan hareketle Kant evrensel adalet yasasını, özgür irademi kullanarak eylemde bulunmanın evrensel yasaya göre herkesin özgürlüğü ile bağdaşması, şeklinde tanımlar. Öyle davranmalıyım ki bir başkasının özgür iradesinin önünde bir engel oluşturmaya sebep olmayayım. Yasaların öngördüklerinin adil olup olmadığını ve genel olarak neyin adil olduğunu görmemizi sağlayacak evrensel ölçüt ise saf akıldır. Burada ampirik ilkeleri bir kenara bırakıp adaleti saf akılda aramamız gerekir. Bu konuda mevcut yasaları ampirik bilgisi bize yardımcı olacak ipuçları verse de yalnızca ampirik ilkelere dayanan bir adalet teorisinin Kant'ın deyimiyle bir beyni yoktur (Kant, 1999, s. 29-30).

Kant, adaletin bir yükümlülükle ilgisi olduğunda söz konusu olduğunu söyler. Buna ahlaki adalet de denir. Bunun için üç koşul belirlemiştir (Kant, 1999, s. 29-30):

1. Adalet yalnızca birinin bir başkasıyla olan ilişkisinde bu kişilerin eylemlerinin birbiri üzerinde bir etkiye sahip olabileceği durumda uygulanır.

2. Adalet, birinin iradesinin istek ve arzularına değil sadece onun iradesinin bir başkasının iradesiyle olan ilişkisine uygulanır.

3. Adalet, kişinin herhangi bir nesneyle gerçekleştirmeye çalıştığı amacı dikkate almaz. Örneğin birinden işi için mal alan kişinin bu işten kârlı çıkıp çıkmayacağı ile ilgilenmeyiz. Adalet yalnızca özgür iradeler arasındaki ilişkinin şekli ve birinin eyleminin diğerinin özgürlüğünü etkileyip etkilemediği ile ilgilenir.

Bu durumda adalet, evrensel bir özgürlük yasasına göre bir kişinin iradesinin bir başkasının iradesiyle birleştirilebileceği koşulların toplamıdır. Başka bir deyişle özgür iradelerin birbirlerinin özgürlüğünü kısıtlamaması durumudur. Her eylemin maksimi öyle olmalı ki herkesin iradesinin özgürlüğü evrensel bir yasaya göre başkalarının özgür iradeleriyle birlikte var olabilsin. O hâlde eylemlerim ya da mevcut durumum evrensel yasaya göre herkesin özgürlüğüyle birlikte var olabilir ki buna adalet denir. Ancak bir başkasının eylemini gerçekleştirmesine ya da mevcut durumumu korumasına engel olan biri bu düzeni bozar yani adaletsizlik yapmış olur.

Çünkü ortaya koyduğu bu engel evrensel yasalara göre özgürlükle bir arada var olamaz (Kant, 1999, s. 30).

Özetle, Kant'ın adalet anlayışını kavrayabilmek için onun ahlak teorisini irdelemek gerekir. Kant'ta adalet, ahlak felsefesinden vücuda gelen bir kavramdır. Hatta onun felsefi düşüncelerini ifade ederken ahlak ve adalet kavramları çoğu zaman birbirinin yerine kullanılabilir. O ahlak felsefenin temeline akli ve bu akla sahip özgür iradeli insanın kendinde amaç olduğu kabullerini koyar. Kendinde amaç olan insan akli sayesinde kategorik imperatif dediği kesin buyruğa erişir. Bu buyruk insanlara bir ödev yükleyen evrensel ahlak yasasıdır. Evrensel ahlak yasası bize, öyle davran ki davranışının aynı zamanda evrensel bir yasa olması mümkün olsun, der. Kant ayrıca kendinde amaç olan insanın bu yüce değerini gözetecek şekilde eylemde bulunmamız gerektiğini vurgular. Bu da bize, insana her zaman kendinde amaçmış gibi davran, onu bir araç konumuna düşürecek eylemlerden kaçın, mesajını verir. Onun ahlak felsefesinin temelini oluşturan bu yasaların aynı zamanda adaletin sağlayıcısı ve gereğidir. Buradan hareketle Kant adalet yasasını, özgür iradenle öyle davran ki bu davranışın bir başkasının özgür iradesini kısıtlamasın, şeklinde ortaya koyar. Başka bir deyişle adalet, bir başkasının mülkiyetinde herhangi bir eksilme yaratmayan eylemdedir. Buradaki mülkiyet Locke'a benzer şekilde kişinin eşitlik hakkına, bağımsızlığa ve özgürlüğüne denk gelir. Son olarak adaletin sağlanmasındaki en önemli araç ise zor kullanmadır. Kant zor kullanmayı iki farklı açıdan ele almıştır. Bir başkasının özgür iradesini ihlal eden zor kullanma şiddet iken, bu şiddet eylemini engelleme amacındaki zor kullanma, meşru olan zor kullanmadır.

1.5.5. Özgürlük

Özgürlük Kant'ın ahlak teorisinin temel kavramıdır. Onun ahlak felsefesinden bahsederken kullandığı birçok aracın merkezinde özgürlük vardır. Bu dünyadaki biricik ve özünde iyi olan iyi irade özgürlük olmaksızın mümkün olamazdı. Bu yüzden Kant için özgürlük kendinde bir değerdir ve aynı zamanda diğer bütün değerlerin de kaynağında yer alır.

Beck, Kant'ın eserlerinden yola çıkarak toplamda beş farklı özgürlük kavramına erişebileceğimizi düşünür. Bunlar kimi zaman kısmen örtüşür, kimi

zaman bir arada tutarsızdırlar ya da biri diğerini varsayar. Kant onlara zaman zaman farklı isimler vermiştir, hatta bazılarını bir isimle zikretmez (Beck, 1987, s. 35). Beck'e göre bunlardan ilki ampirik özgürlüktür. Kant bunu psikolojik ve pratik özgürlük olarak adlandırır. Belli bir durumda bir öznenin özgürce hareket edip etmediğini sorduğumuzda ampirik bir sorgulama yapmış oluruz. Bir yasaya karşı gelen birine ceza verip vermeyeceğimize karar verirken metafizik değil ampirik sorular sorarız. Örneğin kontrol edilemez bir arzu tarafından mı yönlendirildi bilmek isteriz. Bu açıdan insan bugün özgürken yarın özgür olmayabilir. Kant bu tanımı ahlaki yeterliliği olmadığından reddetmiştir (Beck, 1987, s. 35-36).

İkincisi ahlaki özgürlüktür. Kant ahlaki özgürlüğü ahlaki eylemin temelini saf bir yasa olduğu varsayımından yola çıkarak ortaya koyar. Ahlaki eylemler aklın eriştiği yasadan kaynaklanır, doğal nedenlerin bir sonucu değildir. O hâlde insan ahlaki özgürlüğe sahiptir. Ahlaki yasa, özgürlük ve ahlaki sorumluluk arasında birbirini tamamlayan bir ilişki vardır. Ahlaki yasa özgürlüğün bilgisini verirken özgürlük de ahlaki sorumluluğu getirir. Özgür irade ve koşulsuz olarak emreden pratik yasa birbirini varsayar (Beck, 1987, s. 36). Beck bunlardan üçüncüsüne “kendiliğinden özgürlük” demiştir. Beck'e göre maksim yasaya aykırı olsa dahi yasaya göre yapılan eylem özgür eylem olabilir. Kant tarafından isimlendirilmemiş bu durum ampirik özgürlüğe benzemez zira doğal nedensellik ile açıklanamaz, ahlaki özgürlüğe de benzemez çünkü pozitif ahlaki değer için yeterli bir koşulu değildir. Düşünmek bir tür karar verme eylemidir. Karar veren biri kararından önce nedensel olarak belirlenmediğini varsayar. Ancak Beck bunun özgürlüğü kanıtlamayacağını düşünür. Örneğin delirmiş bir adam da karar verdiğine inanır ama ampirik özgürlüğe bile sahip değildir (Beck, 1987, s. 37-40). Dördüncüsü aşkın özgürlük kavramıdır. Kant'a göre bu özgürlük kavramı olmasaydı akıl da mümkün olmazdı. Yani aşkın özgürlük aslında özgürlüğün olanağını ifade eder. Ahlaki özgürlük ise onun fiili olduğunu gösterir. Aşkın özgürlük Kant'ın numen alem ayrımıyla ilgilidir. Sonuncu özgürlük kavramı ise varsayılan özgürlük kavramıdır (Beck, 1987, s. 40-43).

Beck'in bu düşüncelerinden yola çıkarak Kant'ta ahlaki özgürlük ve aşkın özgürlüğün ahlak ve adalet teorisiyle doğrudan ilişki olduğu söylenebilir. Bir taraftan aşkın özgürlük ile aklın ispatı ve iyi iradenin kaynağı ortaya atılırken diğer taraftan ahlaki özgürlük ile bunun pratik hayatta bize nasıl ahlaki sorumluluk yüklediğini ve adil davranmayı emrettiğini görürüz.

Kant’a göre özünde değerli olan özgürlük tüm değerlerin de kaynağıdır. Diğer tüm değerli şeyler, kendi değerlerini özgürlükten alır. Özgürlük diğer tüm değerler için bir ön koşuldur. Ahlak yasası ise özgürlüğün kendi değerini korumak ve geliştirmek için bir koşuldur. Ahlak yasasına göre yükümlülüğümüzü kabul ederiz. Buradan bu yükümlülüğü yerine getirmede özgür olduğumuz sonucuna varabiliriz. İnsan bir şeyi yapabileceğine karar verir çünkü yapması gerektiğinin bilincindedir. Böylece ahlak yasası olmadan bilemeyeceği özgürlüğünü kendi içinde görür. Bu yükümlülüğümüz üzerinden irademizin özgürlüğü çıkarımını yapabilmemizi Kant “aklın gerçeği” olarak adlandırmıştır. Kendi amaçlarımızı belirleme ve onları takip etme kapasitemiz özgürlüğümüzün bir yansımasıdır. Böylece kategorik imperatif koşulsuz bir yasa haline gelir çünkü bu yasaya uymak özgürlüğün varlığını ve uygulanmasını koruyup geliştirmek için gereklidir (Guyer, 2000, s. 129-152).

Kant’a göre özgürlük verilebilir ve numen alemde yok edilemez ancak öznenin özgürlüğü fenomen alemde zarar görebilir veya yok edilebilir. İnsan olarak ilk görevimiz bundan kaçınmaktır. Bu da başkalarının amaçlarına karşı hareket etmemeyi ve kişinin hem kendinde hem de başkalarında özgür özneyi incitip yok etmemeyi gerektirir. Bu söylenenler Kant’ın tüm insanlara kendine amaçmış gibi davran buyruğunun bir ifadesidir. Buradan özneyi tamamen ortadan kaldıran intihar ve cinayetin yasaklanması sonucunun yanı sıra bir başkasını aldatıcı sözler vermek gibi eylemlerden kaçınmamız gerektiği sonucu da çıkar (Guyer, 2000, s. 149-155).

Zira insan özgürlüğü sayesinde kendine amaç olma statüsünü kazanır. Kant’ın ahlak felsefesinin temeli rasyonel varlıkların özgürlüğünün mutlak değeridir. Ahlak yasası bizim için kesin buyruktur çünkü o özünde değerli olan özgürlüğü koruyup geliştiren şeydir. Özgürlük, insanın onun sayesinde doğanın ötesine geçebildiği ve doğayı kendi seçeceği amaçlar için kullanabildiği şey, doğanın nihai amacıdır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran şey onun özgürlüğünü kullanarak salt doğadan kurtulabilmesidir (Guyer, 2000, s. 152-169).

Kant’ın adalet teorisi ahlaki özgürlükle ilişkilidir. Kant için adalet herkese özgür ve eşit bir vatandaş olarak saygı göstermemizi gerektirir. Özgürlük ise herkes için doğuştan gelen eşitliği, kendimizin efendisi olmamızı ve bir başkasına onun olanı azaltmayacak şekilde davranmamızı içerir. Kant için adaletsiz olan her şey evrensel yasaya göre özgürlüğün önünde bir engel olacaktır. O bu durumda zor kullanmayı meşru görmüştür. Zor kullanma özgürlük ile çelişmez çünkü adalet, adaleti ihlal eden herkese karşı zor kullanma yetkisini içerir. Adalet, evrensel bir

özgürlük yasasına göre bir kişinin iradesinin bir başkasının iradesiyle birleştirilebileceği koşulların toplamıdır. Yani özgür iradelerin birbirinin özgürlüğünü kısıtlamadığı durumdur.



İKİNCİ BÖLÜM

JOHN RAWLS'UN ADALET TEORİSİ

John Rawls (1921 - 2002) da Kant gibi deontolojisttir, yani ahlaki meselelerden ziyade ahlakın kaynağını bulmaya çalışır. Kaleme aldığı “*Bir Adalet Teorisi*” (1971) adlı eseriyle de adil bir toplumun nasıl kurulabileceğine dair fikirlerini ortaya koyar. Rawls’un bu kitabı diğer kitaplara nasip olmayan olağanüstü bir ilgiyle karşılandı. Bu ilgi sadece hukukçu ya da iktisatçılarla sınırlı değil, fizikten biyolojiye, tıptan ilahiyata hemen tüm bilimsel disiplinlerin ilgisiydi. Öte yandan bu konu sadece akademik çevrelerde değil, aynı zamanda geniş kamu alanlarında da tartışma konusu oldu. Her disiplin ve her yazar sosyal adalet konusundaki yaklaşımlarını ve katkılarını ortaya koydu. Konunu sadece akademisyenlere terk edilemeyecek kadar önemli olduğu herkes tarafından anlaşıldı (Buchanan, 1980, s. 5-6).

Rawls eserin önsözünde belirttiği üzere Locke, Rousseau ve Kant gibi sosyal sözleşme teorisyenlerinin yolundan giderek bir adalet kuramına varmak ister. Onu sözleşmecilerden ayıran özellik ise teorisinde toplumdaki değerlerin bölüşümünün yalnızca gelir ve refahla kısıtlı olmaması, özgürlük ve eşitlik gibi kavramları da içermesidir. Ulaşmak istediği adalet kavramını faydacı adalet anlayışına alternatif daha üstün bir adalet kavramı olarak tanımlar ve bunu yaparken teorisinin tamamıyla Kant’çı bir niteliğe sahip olduğunu da belirtir (Rawls, 2017, s. 5-22).

Onun kısaca “*Kuram*” dediği bu eseri, büyük bir ilgiye mahzar olmuş, birçok alandan birçok farklı düşünürün yazdığı makale ve kitaplarla eleştiri veya katkı niteliğinde cevaplar gelmiştir. Rawls, hem bu dönüşleri hem de yıllar içerisinde kendi düşüncesindeki bazı değişimleri dikkate alarak, “*Siyasal Liberalizm*” (1993) adlı eserinde, sunduğu adalet fikrini bir siyasal adalet anlayışına evirmiştir. Bu eserle birlikte Rawls, insanların farklı ahlaki düşüncelere ve iyi anlayışına sahip olmasına rağmen ortak bir siyasal ahlakta buluşabileceklerini iddia eder. Bu ortak siyasal ahlak hiçbir ahlaki düşünceyi desteklemez ve kendi başına toplumdaki insanların onu kabulüyle var olur. *Kuram*’da dine yer vermeyen Rawls, zaman içerisinde dinin siyasal hayatımızın bir gerçeği olduğunu kabul ederek *Siyasal Liberalizm*’de bu durumu dikkate almış hem dinsel hem seküler isteklerin bir arada var olabileceği bir siyasal sistem ortaya koymayı amaçlamıştır (Rawls, 2007, s. XI-XVI) .

Rawls *Kuram*'da faydacılığa üstün ve onun alternatifi olabilecek bir adalet anlayışı ortaya koymayı hedeflemişken *Siyasal Liberalizm* ile felsefi ve ahlaki düşünce ile siyasal anlayışı birbirinden ayırmış, siyasal adalet vurgu yaparak makul dünya görüşlerine sahip insanların nasıl bir arada bir toplum içerisinde yaşayabileceklerini ortaya koymak istemiştir. Zira insanların makul olsa bile birbiriyle uyuşmayan doktrinlere sahip olduğu gerçeği, *Kuram*'da kabul ettiği iyi düzenlenmiş toplum fikrinin istikrarlı varlığının gerçekçi olmadığını gösterir. Böylece Rawls hakkaniyet olarak adalet dediği kavramı *Siyasal Liberalizm*'de tekrardan ele alarak bir siyasal adalet anlayışı olarak ortaya koyar. Şu cümlelerle *Siyasal Liberalizm*'in neyi amaçladığını özetler (Rawls, 2007, s. 5):

“Makul fakat uyuşmaz, dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerce ciddi olarak farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların, uzun süre devam edecek istikrarlı ve adil bir topluma sahip olmaları nasıl mümkün olabilir? Diğer bir deyişle, ciddi biçimde birbirleriyle bağdaşmayan ama makul olan kapsamlı doktrinlerin bir arada yaşaması ve hepsinin anayasal bir rejimin siyasal anlayışını onaylaması nasıl mümkün olabilir? Böyle bir örtüşen görüş birliğini desteğini kazanacak siyasal anlayışın yapısı ve içeriği ne olmalıdır? Bunlar siyasal liberalizmin cevaplamaya çalıştığı sorular arasındadır”.

Rawls yukarıda sorduğu bu soruları bir siyasal adalet sorunu olarak niteler. Ona göre bu sorular en yüce iyi sorunuyla ilgili değildir. Görüldüğü gibi ilk eserden farklı olarak *Siyasal Liberalizm*'in derdi, anayasal demokratik bir sistem içerisinde makul doktrinleri benimseyen vatandaşlar tarafından kabul görececek bir siyasal adalet anlayışı inşa etmektir. Bu adalet anlayışına olan ihtiyacı siyasal liberalizmin tarihsel kökeni olarak kabul ettiği 16. yüzyıldaki reformlara kadar dayandırır. Zira reformların ardından dinsel çoğulculuk mümkün olmuştur. Bu yönüyle modern dünya Antik Yunan'dan ayrılır. Böylece yeni bir tarihsel tecrübe ile karşı karşıyayızdır ve bu durum en yüce iyiden ziyade siyasal adalet anlayışını ortaya koymamızı gerekli kılar (Rawls, 2007, s. 11-13).

Kuram Locke, Rousseau ve Kant'ın temsil ettiği toplum sözleşmesi düşüncesinden hareketle bir adalet teorisi geliştirmeyi hedefliyordu. Rawls'a göre bu teori, onu geçersiz kılacak derecede farklı görüşlerle karşılaşmadığından faydacı adaletten üstün olduğunu göstermiştir. *Bir Adalet Teorisi*, insanların adalet hakkındaki düşünceleriyle uyumlu, demokratik toplum için ideal ahlaki temeli oluşturan adalet teorisinin yapısal özelliklerini belirlemiştir. Siyasal liberalizm ise

dinsel veya dinsel olmayan, liberal ya da liberal olmayan makul doktrinleri benimseyenlerin özgür iradeleri ile olur vereceği bir siyasal adalet anlayışı ortaya koymayı amaçlar. *Siyasal liberalizm*'in bir diğer amacı, *Kuram*'daki iyi düzenlenmiş toplum fikrinin makul çoğulculuk gerçeğiyle yeniden ele alınmasıdır. Böylece bu amacı gerçekleştirmek adına Rawls, hakkaniyet olarak adaleti siyasal adalete dönüştürür. Bunu yapmak için de hakkaniyet olarak adaleti meydana getiren öğeleri siyasal anlamda yeni ele alacaktır (Rawls, 2007, s. 23-27).

Biz bu bölümde, öncelikle *Kuram*'ı dikkate alarak Rawls'un teorisini ortaya koyarken kullandığı araçları ele alacağız. Ardından bu araçlarla ortaya koyduğu adalet ilkelerini inceleyeceğiz. Son olarak da *Kuram*'dan *Siyasal Liberalizm*'e geçişle birlikte, Rawls'un *Siyasal Liberalizm* eseri ekseninde, öncesinde ulaştığı ilkelerin pratik hayata uygulanmasına değineceğiz.

2.1. RAWLS'UN KULLANDIĞI ANALİZ ARAÇLARI

Rawls'un geliştirip kullandığı temel analiz araçlarını “fitrat durumu” (original position), “bilgisizlik şalı” (veil of ignorance), “düşünsel denge” (reflective equilibrium), “maksimin kuralı” (maximin rule) ve “Pareto optimumu” (Pareto optimality) şeklinde sıralayabiliriz.

2.1.1. Fitrat Durumu

Rawls'un bakış açısına göre adalet, insan soyunun sosyal olarak bir arada yaşamasının bir gereğidir. Tek başına yaşayan bir birey için doğal olarak adalet söz konusu olmayacaktır. Adalet en öncelikli, hatta diğer değerlerin de kendisiyle ölçüldüğü ve değerlendirildiği bir üst değerdir. Rawls adaleti diğer ahlaki değerlerden ayırır ve ona öncelikli pozisyon atfeder. Diğer ahlaki değerlerin ne ölçüde değerli olduğunu adaletle ölçmeye çalışır. Adalet diğer ahlaki değerlerden öncelikli bir statüye sahip olduğu gibi toplumsal “iyi” olan maddi refahtan da önce gelir. Toplumsal refah için adaletin feda edilmesi düşünülemez. Rawls bu konuda şöyle der (Sandel, 1998, s. 3-4):

“Her birey adalet üzerine kurulu bir dokunulmazlığa sahiptir. Bu dokunulmazlık toplumun refahı için bile çiğnenemez. Bu nedenle adalet, çok sayıda

insanın refah artışına neden olsa bile bazı insanların özgürlük kaybına razı olunamaz... adaletle güvence altına alınan haklar, politik anlaşmaların ve sosyal çıkarların konusu olamaz.”

Yukarıdaki ifadenin anlamı ekonomik refahın adaleti ortadan kaldırmamasının yanında insan hakkını da ortadan kaldırmaması gerektiğidir.

Fıtrat durumu, adalet ilkelerine nasıl ulaşılacağı sorusundan doğmuştur. Adaletin, yukarıda kısaca değinildiği gibi hak ve sorumlulukların bölüşülmesinde kişinin kendisine imtiyaz tanımaması, kendisini başkalarıyla eşit görmesi olduğu dikkate alındığında mevcut duygusal donanımıyla kişinin böyle tarafsız davranabilmesi mümkün müdür? Farabi ve Kant bunun ilahi aklın gücüyle olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Aksi durumda hayvansal duygularının baskısı altında bulunan bireyin adil davranması mümkün değildi. Peki Rawls bu çıkmazı nasıl aşmaya çalışır? O birçok konuda Kant'ı izlemesine rağmen bu konuda onu izlemez ve teorisini dini – metafizik unsurlara müracaat etmeden, sadece insanın ampirik yapısını dikkate alarak temellendirmeye çalışır. Bu nedenle o, gerçekte olmayan farazi olarak kurguladığı bir topluluğun bazı şartlar altında tarafsız davranabilecekleri ve hak ve sorumlulukları belirleyen adalet ilkelerini müştereken bulabilecekleri düşüncesini ileri sürer.

Rawls'un kurguladığı bu topluluk farazi olarak 'bilgisizlik şalı' ile kendilerinin rengini, ırkını, sınıfını, cinsiyetlerini, hangi konuda uzman olduklarını, fiziki güçlerini, ülkelerinin ekonomisinin hangi düzeyde olduğunu ve adalet dışında hangi ahlaki değerlere sahip bulunduklarını bilmezler. Bunun nedeni hak ve sorumlulukların adaletli bir şekilde insanlar arasında dağıtılması ilkelerini belirlerken seçimlerini etkileyecek duygulardan arınmış olmalarıdır. Rawls bu duruma “fıtrat durumu” olarak tercüme edilebilecek “orginal position” adını verir. Burada Rawls'un amacı aslında Kant'ın saf pratik aklına ulaşmaktır. Her türlü hayvansal içgüdülerin etki ve baskısından arınmış “radikal bedensizlik” diyebileceğimiz, Farabi'nin “melek benzeri” dediği bir insanlık durumunun elde edilmesi. Amerikalı ünlü yazar Sandel buna “metafiziksiz liberalizm” adını verir (Sandel, 1998, s. 32).

Rawls'un teorisinde bilgisizlik şalının sisteme dâhil edilmesinin nedeni tartışmaya katılan bireylerin özel bilgilerine dayanarak kendileri için daha avantajlı olacak alternatifleri seçmeye yönelmelerini önleme arzusudur. Kişi kendisinin ait olduğu toplumu ve sınıfını, kendi cinsiyetini ve sahip olduğu ideolojiyi bilirse doğal olarak tercihini onlardan tarafa yapacaktır. Bu ise tarafsız seçim yapma ilkesini

ortadan kaldıracak ve adalete ulaşmayı önleyecektir. Bununla birlikte kişinin, özel durumlar hakkında bilgisinin olmadığı varsayılrsa da genel ekonomik, politik, fiziksel ve psikolojik yasaları biliyor olacağı farz edilir. Aynı şekilde kişi kendi özel “iyi”lerinin bilgisinden de mahrumdur. Kişi müzik dinlemekten ya da yüzmekten hoşlanıyorsa, bu özel eğilimler ve hazların da zihninden silindiği varsayılır. Kişinin bildiği ve arzu ettiği iyiler; hak, özgürlük, servet ve gelir gibi her rasyonel bireyin isteyebileceği iyilerdir. Bu arada kişi, riske girme ve iyimser ya da karamsar olma özelliklerinden de mahrumdur. Topluluk üyelerinin izleyeceği kural burada en kötü alternatiflerden en iyisini seçmeyi ifade eden “maksimin” kuralıdır. Risk alabilme özelliğini taşıyan üye en kötünün en iyisini değil, en iyinin en iyisini seçme eğilimi gösterecektir. Topluluk üyesinin doğal kabiliyet ve yetenekleri hakkında da bilgiye sahip olmadığı varsayılır. Çünkü bu bilgi (mesela zeki biri ya da iyi tenis oynayan biri olduğunu bilmek) kişinin başkaları üzerinde egemenlik ya da baskı kurmasına neden olacak ve eşit üyelik ilkesini ortadan kaldıracaktır (Buchanan, 1980, s. 53 vd.).

Rawls’a göre fitrat durumuna indirgenen topluluk kendi aralarında tartışarak tarafsız olarak adalet ilkelerini belirleyeceklerdir. Adalet ilkeleri ise a-temel özgürlükler, b-demokratik eşitlik ve c-tam fırsat eşitliği ilkeleridir. Temel özgürlükler ise a-politik süreçlere katılma özgürlüğü, b-ifade özgürlüğü, c-din ve vicdan özgürlüğü, d-yasa önünde eşitlik, e-mülk edinme özgürlüğü, f-keyfi tutuklanmama ve yargılanmama özgürlüğüdür.

Demokratik eşitlik ilkesi, iktisat ve siyaset politikaları belirlenirken, eşit kabiliyet ve şansa sahip olmayan kesimlerin (toplumun en güçsüz kesimi) gelir, servet, güç ve otoritede avantajlı durumda olacak şekilde yararlanmalarına yönelik olarak belirlenmesidir. Tarafsız Fırsat Eşitliği İlkesi ise bildiğimiz fırsat eşitliğinden daha başka bir şeydir. Bu sadece eğitim, donanım ve uzmanlıkta eşit olanlara eşit fırsatın verilmesi değildir. Eşitliğin sadece şimdi değil, tarihi ve kültürel de olmasını gerektirir. Her insan farklı bir toplum ve kültürde, farklı bir zenginlik ortamında doğar. Bazı kültürler ve özellikle zengin olanlar çocuklarının daha iyi eğitim almalarına imkân verirler. Fakir olanlar aynı imkânı veremezler. Zenginler, çocuklarının daha kaliteli beslenmesini sağlayarak onların daha sağlıklı ve daha güçlü olmasını mümkün kılarlar. Fakirler, bunu sağlayamaz. Bunu dikkate alarak sosyo-ekonomik politikalar gerçek fırsat eşitliğini sağlamalı, yani aradaki farkı telafi edecek şekilde fakir çocuklarının da aynı eğitimi almaları ve aynı sağlık kalitesine

ulaşmalarını sağlayacak şekilde gelir transferleri yapılmalıdır (Buchanan, 1980, s. 11).

Rawls fitrat durumu kavramını özgürlük ve eşitliği sağlamak adına en uygun adalet anlayışına erişilebilmesi amacıyla geliştirdiğini söyler. Ona göre toplum, özgür ve eşit bireylerin aralarındaki iş birliği sistemidir. Yani kaba bir tabirle Rawls'ta toplum sözleşmesinin ilk maddeleri bu adalet anlayışını belirleyen adalet ilkeleridir. Böylece hem özgürlük hem eşitlik hem de iş birliği sağlanır. Rawls burada iş birliğinin adalete uygun olarak yapılabilmesi için gerekli koşulların nasıl elde edileceğini tartışır. Bu koşullar Tanrı'nın buyruklarına göre mi belirlenir ya da yine iş birliğine girenler dışında başka bir otorite tarafından mı? İşbirliğine katılanların sahip olduğu ahlaki anlayışla mı veya bireylerin karşılıklı avantajları dikkate alınarak mı? Bu soruların her birinden farklı birer toplum sözleşmesi doğacaktır. Rawls burada son soruya vereceği yanıtla bir toplumsal iş birliği öngördüğünü belirtir. Ona göre iş birliğinin adil koşulları bizzat toplumsal iş birliğine katılan, yani o toplumda dünyaya gelmiş, orada yaşamına devam eden özgür ve eşit bireyler tarafından belirlenir. Rawls bireyler arasında yapılacak bu anlaşmanın uygun şartlarda gerçekleşmesi gerektiğine vurgu yapar. Nasıl ki günlük hayatta bir tarafın pazarlık gücünün fazla olması, taraflardan birinin şiddete başvurması, aldatılma veya sahtekârlik söz konusu olduğunda adil bir anlaşma yapılamazsa, uygun şartlar sağlanmadığı takdirde toplum sözleşmesi de adil bir şekilde yapılamayacaktır. İşte fitrat durumu (bilgisizlik şalıyla) adil bir anlaşma yapılabilmesi için uygun şartları sağlar (Rawls, 2007, s. 67-68).

Rawls fitrat durumu argümanı ile ekonomi ve sosyal teorideki argümanların benzerliğine dikkat çeker. Örneğin tüketici teorisi, her durumda belli koşullara göre karar veren ya da anlaşmalara varan rasyonel kişileri varsayar. Bu kişilerin bilgi, inanç, istek ve ilgilerinden karşılaştıkları alternatifler arasından her birinin benimsemelerinden bekledikleri olası sonuçların yanında, akıl yürütmede hata yapmayıp mantıklı hareket ettikleri sürece neye karar vereceklerini veya neyi kabul edeceklerini de bilebiliriz. Kişilerin bu özelliklerini matematiksel varsayımlar olarak modelleyebilirsek, tüketicilerin ne yapacaklarını kanıtlamak da mümkün olabilir. Aynı şekilde fitrat durumundaki varsayımlarla birlikte tarafların en uygun adalet ilkelerine ulaşacaklarını gösterebiliriz. Ancak ekonomi ve sosyal teori ile fitrat durumu arasındaki benzerliklere rağmen temel farklılıklar da vardır. İlk fark, fitrat durumunun amacının insanların belli durumlarda nasıl davrandığını tanımlamak ya

da kurumların gerçekte nasıl işlediğini açıklamak değildir. Fıtrat durumunun amacı siyasi bir adalet anlayışı için kamusal bir temel ortaya koymaktır ve bunu yapmak sosyal teoriye değil siyaset felsefesine aittir. İkinci fark: fıtrat durumunda kişileri bulduğumuz gibi tanımlarız. Taraflar, özgür ve eşit vatandaşların rasyonel temsilcilerini nasıl modellemek istediğimize göre tanımlanır. Ayrıca burada taraflara belli makul koşullar empoze edilir. Bunlar tarafların bakışımı konumlandırılması ve bilgisizlik şalına maruz kalmaları olarak ifade edilebilir (Rawls, 2001, s. 81).

Rawls fıtrat durumu yaklaşımı “Arşimet noktası”na benzetir. Arşimet’in “bana bir dayanak noktası verin, dünyayı yerinden oynatayım” sözüne benzer şekilde, Rawls da “bana bir dayanak noktası verin, haklı bir adalet teorisi geliştireyim” der. Ona göre bu yolla, soyut taahhütlerimizi bir araya getirerek somut olaylara uygulayabileceğimiz adalet ilkelerini üretebiliriz. Bu ilkeler hakkaniyet olarak adaletin ilkeleridir. Zira bu durumda en makul, rasyonel ve istikrarlı adalet anlayışı odur. Fıtrat durumunda doğrunun iyi karşısındaki önceliği varsayımından hareket eden Rawls, bu varsayım ile beraber, farklı hayat beklentileri için tarafsız ve rasyonel bireyler tarafından kabul görececek her zaman ve her yerde geçerli evrensel adalet ilkelerine ulaşmak ister. Ancak siyasal liberalizmle birlikte onun bu görüşünü güncellediğini, evrensel adalet ilkelerinden ziyade demokratik ve liberal bir toplum için uygun siyasal adalet anlayışının ilkelerini hedeflediğini hatırlatmak gerekir. Rawls’a göre adil bir toplum inşası Tanrı iradesine ya da ahlaki değerler düzenine bağlanamaz. Adil bir toplum düzeni ancak o toplumdaki özgür ve eşit bireylerin karşılıklı avantajı temelinde bir anlaşma ile mümkün olabilir (Kocaoğlu, 2017, s. 31-36).

Rawls burada Kant’ın hipotetik imperatif ile kategorik imperatif ayrımına paralel olarak rasyonel ve makul arasında bir ayrım yaptığını belirtir. Rawls’un *Kuram*’da kullandığı rasyonellik kavramının Weberyen anlamda amaç-rasyonelliğe özdeş olduğu, oysa içeriğinin pratik-rasyonellikle paralel olduğuna yönelik eleştirilerden sonra geç Rawls çalışmalarında rasyonellik/makullük kavramlarını geliştirir. Rasyonelliği, amaç-rasyonellik, makullüğü de moral ya da pratik rasyonellik anlamında kullanır. Pratik rasyonelliği Kant’ın kategorik imperatif, amaç rasyonelliği de hipotetik imperatif anlamında kullanır. Bilindiği gibi Kategorik imperatif bir insanın saf pratik aklın gereklerine göre niyet etmesi ve eylemde bulunması, hipotetik imperatif ise amaçlı ve şartlı eylemdi. Benzer şekilde, fıtrat pozisyonundaki tarafların maruz kaldığı makul koşullar, temsil ettikleri kişilerin

iyiliğini geliştirmeye çalışırken onları adalet ilkeleri üzerinde pratik-rasyonel bir anlaşmaya varmaya zorlar. Her durumda makul olanın amaç-rasyonel olana göre önceliği vardır ve mutlak olarak ona tabidir. Bu öncelik hakkın önceliğini ifade eder. Hakkaniyet olarak adalet, bu özelliği bakımından Kant'ın görüşüne benzer (Rawls, 2001, s. 81-82).

Rawls, makul ve rasyonel kavramlarını açıkça tanımlamamıştır. Bunun yerine okuyucudan bu sözcükleri kullandığı yerlerdeki anlamına ve aralarındaki karşıtlığa göre onları yorumlamasını ister. Bununla birlikte makul olanın temel sezgisel ahlaki bir fikir olarak görülebileceğini; kişilere, onların kararlarına ve eylemlerine, ilke ve standartlara ve kapsamlı doktrinler gibi birçok şeye uygulanabileceğini söyler. Fıtrat durumuyla varılmak istenen ilk durak temel yapı için makul adalet ilkeleridir. Bu ilkeler özgür ve eşit vatandaşların sosyal iş birliğinin adil koşullarını belirleyen makul ilkelerdir. Rawls'un fıtrat durumuyla amaçladığı, adaletin iki ilkesinin kabulünü herhangi bir psikolojik hipoteze veya sosyal koşullara dayandırmamaktır. Burada tekrar tarafların yapay kişiler olduğunu ve sadece temsil aracı olduklarını belirtir. Onlar düşünce deneyimizin oyununda rol alan karakterlerdir (Rawls, 2001, s. 82-83).

Rawls taraflara adalet ilkeleri için olası alternatiflerin verilmediğini, böyle bir çabasının olmadığını söyler. Bunun yerine taraflara menüye benzer şekilde bir ilkeler listesi verilir. Menüde incelenmek istenen birkaç alternatifle birlikte siyaset felsefesi geleneğimizde bulunan daha önemli siyasi adalet kavramları bulunur. Taraflar bu menüde bir alternatif üzerinde anlaşmalıdırlar. O hâlde kabul edilen adalet ilkeleri fıtrat durumunun koşullarından çıkarılmaz, verilen bu menüden seçilirler. Fıtrat durumu sadece bir seçim aracıdır, siyaset felsefesi geleneğimizde bulunan veya ondan şekillenen bildik adalet anlayışları üzerinde çalışır. Bazılarının listede olmadığını düşünelim. Örneğin liberteryen adalet ilkeleri listede yoktur ve eklenmesi gerekmektedir. Bu durumda liberteryenler, fıtrat durumunun kendilerinin bir temsil aracı olarak kurulmasına itiraz etmelidirler. Esas olarak gördükleri konuları temsil etmediğini veya yanlış temsil ettiğini söylerler ve tartışma buradan devam eder. Hakkaniyet olarak adalet, bu durumda da adaletin iki ilkesinin kabul edilebileceğini savunur. Verilen bir liste üzerinden tartışmak olası alternatifler arasından en uygun adalet anlayışını bulamayız belki ama bu tartışma ilk ve asgari hedefimiz için yeterlidir. Bu da demokratik kurumlar için uygun ahlaki temelleri belirleyen ve

mevcut alternatiflere karşı kendi başına ayakta durabilecek bir siyasi adalet anlayışıdır. (Rawls, 2001, s. 83).

Rawls'un teorisindeki fitrat durumu geleneksel toplum sözleşmelerindeki doğa durumuna denk gelir. Ancak Rawls, fitrat durumunu gerçek tarihsel bir olgudan ziyade kültürün daha düşük seviyesi içeren ilkel koşullar olarak görülmesini istemiştir (Rawls, 2017, s. 40-41). Onun doğa durumu kavramı Hobbes ve Locke'tan farklı olarak tarihsel değil varsayımsaldır. Ayrıca bu düşünürler için doğa durumunda insanlar hem kendileri hem de diğerleri hakkında bilgiye sahiptirler. Rawls'un fitrat durumunda ise, aksine insanlar ne kendileri ne de başkaları hakkında bilgiye sahiptirler. Bu, insanların ortak bir adalet anlayışında buluşabilmeleri için gereklidir (Kocaoğlu, 2017, s. 48).

Doğa durumuna karşılık gelen fitrat durumunun işlevi adalet ilkelerini seçmemizi sağlayacak tarafsız bir ortam yaratmasıdır. Fitrat durumunda yer alan eşit ve özgür bireyler, adil bir iş birliğinin şartlarını ve bunların kamusal kabulünü ararlar. Kısaca Rawls'un teorisinde fitrat durumu, tarafsızlığı sağlayacak hipotetik bir araçtır. Diğer taraftan doğa durumundan farklı olarak fitrat durumunda Rawls, sadece devletin ortaya çıkışını ve ona itaat edilmesi gerektiğini ortaya koymaz, özgürlüğün, gücün ve diğer değerlerin adil dağıtımını ile toplumsal düzenin nasıl sağlanacağını gösterir. Burada bireye belli ödev ve sorumluluklar da yükler. Örneğin, birey için en büyük doğal ödev adil kurumları destekleyip ilerletmektir (Kocaoğlu, 2017, s. 36-41).

Rawls, gelen eleştirileri de dikkate alarak, ısrarla fitrat durumunun bir temsil aracı olarak görülmesi gerektiğini hatırlatmıştır. İş birliğine katılanların yaptığı bu anlaşma tarihsel değil varsayımsaldır. Varsayımsal anlaşmanın bağlayıcı olmayacağı sonucundan hareketle fitrat durumuna gelecek eleştirileri de yine fitrat durumunun bir temsil aracı olarak kendine bulundurduğu özellikleriyle cevap verir. Tarafların uygun şartlarda adil bir anlaşmaya varabilmesi için bakışımı olarak konumlandırılmaları gerekir. Bu da bilgisizlik şalıyla mümkün olur. Bilgisizlik şalı; bireyin ırkı, cinsiyeti, fiziksel gücü, yetenekleri, becerileri, zekâsı gibi özelliklerini ondan gizler. Rawls bunların mecaz anlamda ifade edildiğini belirterek fitrat durumunun temsil aracı olduğunu yineler. Fitrat durumu gerçek topluma girmeden önce herkesin deneyimlediği varsayılan, toplumsal iş birliğini amaçlayan bir düşünce deneyidir. Fitrat durumundaki bireyler de yalnızca bu temsil aracını kullanan birer yapay canlı varlıklardır. Bilgisizlik şalıyla birlikte taraflara yüklenen özellikler

gerçek kişilere ait değildir veya iyi düzenlenmiş bir toplumun üyelerinin ahlaki durumunu yansıtmaz. Onlar kendi konumlarını maksimize etmek isteyen ancak henüz hangi iyi anlayışını izleyeceklerini bilmeyen rasyonel varlıklardır (Rawls, 2007, s. 68-72).

2.1.2. Bilgisizlik Şalı

Rawls adalet ilkelerini belirlerken belli sınırlar içinde kalabilmek için, kişilerin hem toplum hem de kendileri adına çeşitli bilgilerden mahrum olduğu bir durum tasarlanması gerektiğini ileri sürer. Rawls'un burada kullandığı araç bilgisizlik şalıdır. Fıtrat durumundaki insanların tarafsızlığını sağlayan bu şalın yokluğunda bireyler hem ön yargılar hem de rasyonel olmayan arzular ile mücadele etmek durumunda kalırlar. Bu araç sayesinde taraflar özgür ve eşit varlıklar olarak, sosyal pozisyon ya da doğal yeteneklerden bağımsız bir şekilde kendi davranışlarını yönlendirecek ilkeleri seçebilirler. Yani Kant'çı anlamda heteronom değil özerk hareket edebilirler. Böylece bilgisizlik şalının hem tarafsızlık hem de özerklik sağladığı söylenebilir (Kocaoğlu, 2017, s. 49-50). Hakkaniyet olarak adaletin Kant'çı yorumu, bize özerkliğin kaynağı olarak adalet ilkelerini işaret eder. Kişinin adalet duygusuna bağlı kalması, yani vatandaş olarak seçilen bu adalet ilkelerini içselleştirmesi ahlaki özerkliğin temel ifadesidir (Bercuson, 2014, s. 65-66).

Fıtrat durumunda kimse toplumdaki yerini (sınıf ya da statü), yeteneklerini, yapabildiklerini, yapamadıklarını, sahip olduğu iyi anlayışını ve psikolojik eğilimini bilmez. Söz konusu adalet ilkeleri adeta bir “bilgisizlik şalı” ardında seçilir. Böylece beklenmedik durumlar ve doğal şanslarla belirlenen seçim ilkeleri kimsenin lehine ya da aleyhine olmaz. Bilgisizlik şalı sayesinde kimse kendi çıkarını güçlendirecek şekilde hareket edemez, adalet ilkeleri bir pazarlık sonucu adil bir anlaşmayla elde edilir (Rawls, 2017, s. 41). Böylece bu adalet ilkeleri önceden belirlenmiş bir ahlaki düzene veya değerler dizisine değil, belli bir kişi kavramına ve tarafların adil organizasyonuna bağlı olarak meydana getirilir. Taraflar a priori ahlaki yetilerini kullanırken herhangi dünyevi bir çıkardan etkilenmezler. Rawls bilgisizlik şalı ile fıtrat durumunda Kant gibi tarafların özerkliğine vurgu yapmıştır (Bercuson, 2014).

Rawls için fıtrat durumu, aslında bütün insanların doğuştan eşit olduğu gerçeğine dayanır. O fıtrat durumuyla insanlar arasındaki eşitliği göstermek ister. Bir

iyi anlayışı ve adalet duygusu olan ahlaklı insanların her biri eşittir. Fıtrat durumunda Rawls, bilgisizlik şalı ile insanları bu eşitliğe zarar veren her türlü özellikten arındırır. Ancak zamanla bu şal aralanabilir ve gelir ve servetin dağılımı gibi karar verilmesi zor konular bir kenara, örneğin ırkçılık ya da dinsel ayrımcılık gibi adil olmadığından emin olduğumuz uygulamalar hakkındaki görüşlerimiz fıtrat durumuna dâhil edilebilir. Böylece emin olduklarımızın da yardımıyla daha kolay bir şekilde ilerlememiz mümkün olur (Rawls, 2017, s. 48-49).

Rawls'un adalet duygusu dediği şey makullüğün bir işaretidir. Makul ahlaki kişiler karşılıklı olarak avantajlı iş birliği arzusuyla yani kendileri gibi olan diğer herkesin özerkliklerini güvence altına alma arzusuyla donanmışlardır. Zira fıtrat durumundaki herkes eşit olarak konumlandırılmıştır. Herkes eşit yasama gücüne sahiptir ve önerilen ilkelere karşı açık olarak onaylarını beyan etme hakkına sahiptir. Rawls için bu eşitlik iyi düzenlenmiş toplumun en önemli özelliğidir. Bu eşitlik de şüphesiz bilgisizlik şalıyla mümkündür. Böylece taraflardan herhangi biri için mümkün olabilecek pazarlık gücü veya belli kişilerin belli kişilerle gruplaşmaları, diğerleri üzerinde baskı oluşturma ihtimalleri ortadan kaldırılmıştır (Bercuson, 2014, s. 19-20).

Bilgisizlik şalı fıtrat durumundaki en önemli araçtır. Bu şal, insanların kendi mevcut durumlarını gözeterek nihayetinde kendi avantajlarına olacak şekilde hareket etmelerinin önüne geçer. Bilgisizlik şalı, kişinin sınıfını, sosyal statüsünü, varlıklarını, yeteneklerini, zekâsını ve gücünü kendinden saklar. Hatta Rawls, bundan fazlasını varsaydığını belirterek, bu şalın, bu kişilerin kendi toplumlarına dair mevcut bilgileri de örttüğünü ifade eder. Fıtrat durumundaki taraflar, kendi toplumlarının ekonomik, siyasal, medeni durumunu ve kültür seviyesini bilmezler. Onlar sadece genel bilgilere sahiptirler. Başka bir deyişle taraflar, ekonomide, siyasette ve psikolojide temel bilgilere sahiptirler. Toplumun nasıl işlediğinin farkındadırlar ancak pratikte kendi toplumlarının bu alanlarda hangi konumda olduğundan habersizdirler. Kısaca Rawls, kişilerin bizzat kendileri ya da içinde bulundukları topluma dair özel bilgilere sahip olmadığı, buna karşın adalet ilkelerini seçmek için gerekli olan bütün genel bilgilere sahip olduğu varsayımında bulunur (Rawls, 2017, s. 163-164).

Bilgisizlik şalı ile fıtrat durumunda ulaşılmak istenen, tarafların aralarındaki farkları bilmediklerinde rasyonel oldukları sürece aynı argümanları savunacak olmalarıdır. Böylece ortak bir adalet anlayışı ile herkes tarafından kabul gören adalet

ilkeleri ortaya konabilir. Örneğin fitrat durumundaki kişilerden birini ele alalım. Diyelim ki bu kişi, başka bir adalet kavramını şu an elindeki adalet kavramının yerine koydu. Böyle bir durumda diğer insanlar da aynı şeyi yapacaklardır. Çünkü rasyonel ve tarafsız bu insan topluluğu için ortak iyiden ayrılmalarına sebep olacak bir fark yoktur. Daha doğrusu bu farkları bilmezler. Böylece o kişinin kabul ettiği yeni adalet anlayışı, topluluğun adalet anlayışı olur. Buradan anlaşılacağı üzere fitrat durumunda hakeme gerek yoktur. Hakem, tarafların aralarında gruplaşmasını yasaklar ya da bir anlayışa varmaları konusunda onlara bilgi verir. Ancak fitrat durumunda, bilgisizlik şalı sayesinde kimse belli ilkeleri onunla birlikte kabul etsin diye bir başkasını tehdit etmez ya da bir başkasıyla ittifak yaparak kendi grubunu avantajlı duruma geçirmeyi planlamaz. Çünkü ilkelerin seçilmesinde neyin kendileri için faydalı olacağını bilmemektedirler (Rawls, 2017, s. 166).

Rawls için insanların ortak bir adalet anlayışında buluşmalarını sağlayacak yegâne şey olan bilgisizlik şalının başarısız olduğu nokta, tarafların akran olduklarını bildikleri sürece sonraki kuşaklar için tasarruf yapma ilkelerini kabul etmeyecek olmalarıdır. Önceki kuşakların tasarruf yapıp yapmadıklarını bu sonucu değiştirmez. (Rawls, 2017, s. 167). Bu sebeple Rawls, daha ileri kısıtlamalar varsayarak kuşaklar arası adalet problemini ortadan kaldırmak istemiştir. Bütün kuşaklar adil tasarruf ilkesi seçmek durumundadırlar. Çünkü onlara önceki kuşaklardan bir şeyler kalması ve sonra gelene adil bir pay bırakabilmesi bu sayede mümkündür. Bu noktada Rawls bilgisizlik şalının boyunu uzatarak kişilerin ait oldukları kuşağı ve toplumlarının medeniyetin hangi safhasında olduklarını bilmediklerini varsayar. Böylece bir kuşak, diğer tüm kuşakları dikkate alır. Her kuşak kendinden sonrakine adil bir karşılık bırakmalıdır. Bu, o kuşağın bir önceki kuşaktan aldıklarının karşılığıdır. Adil tasarruf ilkesi şüphesiz ekonomik açıdan da faydalıdır. Bu ilkeye göre belirlenecek uygun miktarda tasarruf İlk kuşak hariç, bütün kuşaklara fayda sağlar. Rawls burada, tasarrufun uygun miktarından, toplumdaki adil kurumların varlığını sürdürmesi ve özgürlüğün adil değerinin korunması için gerekli olanı kastediyor gibi görünmektedir. Adalet, önceki kuşağın sonraki kuşak zengin olsun diye tasarruf etmesini gerektirmez (Rawls, 2017, s. 318-322).

Son olarak bilgisizlik şalının fitrat durumundaki taraflara bir bakıma yardımseverlik görevini yüklediği söylenebilir. Fıtrat durumunda kimse toplumun hangi konumunda bulunduğunu bilmediğinden birilerinin yoksulluk içinde yaşamalarına yol açabilecek düzenlemeleri kabul etmez istemez. Zira bu kişilerden

biri bizzat kendisi olabilir. Bilgisizlik şalı olmasaydı, örneğin varlıklı olduğunu bilenler servetin vergilendirilmesine karşı çıkarlardı veya tam aksine yoksul olduklarını bilenler dolayı yoldan kendilerine faydasının olabileceği ihtimalinden de yola çıkarak yüksek oranlı servet vergilerine dair düzenlemeleri kabul ederlerdi. İşte bu gibi durumlar bize bilgisizlik şalı olmadan adil bir iş birliğinin mümkün olmadığını gösterir. Bu gibi durumlar toplumsal anlaşmazlıkların ve ön yargıların temel sebebidir. Bilgisizlik şalının bu işlevi toplumdaki kişiler arasındaki sosyal farklılıkların aşırıya kaçmasını engeller. Başka bir deyişle bu şal, Rawls'un fark ilkesinin temel dayanaklarından biridir. Çünkü bu şal sayesinde kişiler, toplumdaki en dezavantajlıları lehine olacak adil düzenlemeleri kabul ederler.

Bilgisizlik şalı üzerinden Rawls'a yöneltilebilecek en önemli eleştiri şalın aradan çekilmesiyle gündeme gelir. Bilgisizlik şalını aralayıp kaldırdığımızda bireylerin kişisel menfaatlerinin peşinden koşmalarının önüne nasıl geçeriz? Rawls bu soruyu cevapsız bırakmıştır (Kocaoğlu, 2017, s. 54).

2.1.3. Düşünsel Denge

Düşünsel denge, fitrat durumundaki nihai amaçtır. Bakışımı konumlanmış taraflar her zaman oy birliği ile karar alırlar. Zira herkes aynı argümanlara ikna olmaktadır. Ancak bu fitrat durumundaki taraflardan herhangi birinin görüşünün herkesin görüşü olacağı, yani aslında tek bir kişinin de aynı sonuçlara ulaşacağı anlamına gelmez. Fıtrat durumunda herkesin gözden geçirilmiş yargısı birbirini etkiler ve nihayetinde en makul, rasyonel ve istikrarlı olanda birleşilir.

Kişiler önce emin olduğu ve uzun süredir üzerinde şüphe duymadığı fikirler üzerine yoğunlaşırlar. Rawls, bu yargıları sabit ve değişmez olarak tanımlar. Burada birçok türden görüşü sayabiliriz: ahlaki görüşler, dini görüşler, felsefi ya da ampirik görüşler. Bu görüşler, adaletsiz olduğu düşünülen bir politikanın adil bir toplumda benimsenmeyeceğine dair somut görüşten, herkesin eşit siyasi haklara sahip olması gerektiğine dair soyut görüşlere kadar her düzeyde olabilirler. Bu durumda taraflar eksiksiz bir adalet anlayışına ulaşabilmek için bu görüşleri ilişkilendirir veya birbiriyle karşılaştırırlar. Burada amacımız herkes tarafından makul olarak kabul edilen akla yatkınlığı arttırmaktır. Örneğin görülmekte olan bir davada yargıç, tanıkların ifadelerine başlangıçta belli seviyede bir güven duyar. Daha sonra eleştirel

karşılaştırmalarla bu güvenin seviyesi değişir. Diyelim ki iki tanığın birbirinden bağımsız olarak verdikleri ifadeler birbiriyle örtüşmektedir. O zaman yargıcın güven duygusu artacaktır. Zira tanıklar önceye göre daha güvenilir hale gelmiştir. Ancak aksi olsaydı yani ifadeleri birbiriyle çelişseydi, yargıcın güveni azalardı. Son olarak davanın devamında tanıklardan biri doğrulayan kanıtlar ortaya çıkarsa yargıcın o tanığa duyduğu güven tekrardan artacaktır.

Pogge, bu örneği takdir etmekle birlikte bu örnekte yargıcın tanıkların ifadelerinden bağımsız olarak olayın gerçekte ne olduğunu anlamaya çalıştığına, yani bir gerçeğin olduğu varsayımıyla ilerlediğine dikkat edilmesi gerektiğini düşünür. Ancak Rawls, görüşlerimizden bağımsız ahlaki gerçeklik ya da ahlaki gerçek olup olmadığı sorusunu konu dışı bırakmıştır. Bunun sebebini de bu soruların örtüşen görüş birliğine ulaşma fikrini çok daha karmaşık bir hale getirecek olmasıyla açıklar. Rawls bu konuları vatandaşların kendi dünya görüşlerine göre yapacağı bireysel yargılamalara bırakmıştır (Pogge T. , 2007, s. 163).

Rawls fitrat durumunda bilgisizlik şalı ardındaki insanları adalet ilkelerini belirlemeye götüren deneye düşünsel denge (reflective equilibrium) demiştir. Taraflar bu süreçte adalet ilkelerine dair genel kabul gören varsayımları listeler ve bu varsayımların herkesin kabul ettiği adalet ilkelerine ulaşmada yeterli olup olmadığına bakılır. Yeterli görülmeyenler yerine farklı varsayımlar üzerine yoğunlaşılır, tartışılır ve tüm bu düşünce eyleminin sonucunda adalet ilkelerine ulaşılır. Örneğin Rawls işe eşit dağıtım ilkesinin kabulüyle başlanmasının en olası durum olduğu söyler. Fitrat durumundaki insanların lehine olacakları bilip buna göre seçim yapmaları nasıl mümkün değilse, aleyhine sonuç doğurması muhtemel durumları görmezden gelmesi de mümkün değildir. Bu sebeple taraflar eşit temel özgürlükler, adil fırsat eşitliği ve eşit gelir dağıtımı gibi ilkelerle işe başlar ve sürecin sonunda adaletin iki ilkesine ulaşırlar. Düşünsel denge tarafların a priori ilkeleri aramaktan ziyade diyalektik bir süreçle adalet ilkelerini belirlemeye çalıştıklarını gösterir. Taraflar bu düşünce eylemi sırasında sezgisel bir araç olan maksimin kuralı ve Pareto Optimumunu kullanarak alternatif adalet ilkelerini müzakere ederler (Kocaoğlu, 2017, s. 55-56; Rawls, 2017, s. 177-178).

Uzun süren tartışmalar, deneme – yanılmalar ve ayarlamalar sonunda taraflar çoğunluğun görüşleriyle örtüşecek şekilde bir sözleşme tanımına ulaşabilirler. Bu durum kişilerin görüşlerindeki aykırı düşüncelerden şüphe duymalarına ve görüşlerini tarafların üzerinde anlaşacağı görüşle uyumlu hale getirmek için gözden

geçirmeye teşvik eder. Böylece tutarlı bir adalet anlayışı ortaya konabilir. Ancak böyle bir düşünsel denge istikrarlı değildir. Rawls bu ihtimali göz önüne alarak dar anlamda ve geniş anlamda düşünsel dengeden bahseder. Kişinin sadece önceki inançları üzerine düşünerek ulaştığı düşünsel dengeye dar anlamda düşünsel denge demiştir. Diğer taraftan, başkaları tarafından geliştirilen ahlaki anlayışları da dikkate alan ve böylece kendi görüşlerinin etkilenmesinin söz konusu olduğu düşünsel süreç ise geniş anlamda düşünsel denge ile sonuçlanır. Geniş düşünsel denge, birbirinden farklı birçok dar anlamda düşünsel dengeleri içeren bir bütün olarak düşünülebilir. Burada temel sözleşme için çeşitli birleştirici fikirler ele alınır, farklı çerçeveler içinde eleştirel yeniden inşa üzerinde çalışılır ve kişi birçok dar anlamda düşünsel dengeye ulaşır. Örneğin Adam Smith'in geliştirdiği haliyle bireyin refahı ile eşit derecede ilgili kurgusal tarafsız gözlemci çerçeve ya da Kant'ta olduğu gibi vatandaşlara karşılıklı olarak tutarlı ve eşit özgürlük alanlarını garanti eden cumhuriyetçi devlet çerçevesi. Bu eleştirel yeniden inşaların geliştirilip karşılaştırıldığı süreçte, nihayetinde içlerinden birine yakınlığımızı görürüz ki bu kabul ettiğimiz görüşümüze en uygun olandır. Böylece kişi geniş anlamda düşünsel dengeye ulaşır (Pogge T. , 2007, s. 166).

Fıtrat durumundaki taraflar geniş anlamda düşünsel dengeye ulaşmak için önemli bir güdüye sahiptir. Taraflar sadece davranışlarını belli bir çerçeveye sokmak için değil, diğerlerine gerçekten adaletle ilgilendiğini ve bu sebepten kalıcı ilkelere uygun hareket etmeye razı olduğunu göstermek için bir adalet anlayışı geliştirir. Bunun sonucu olarak adalet anlayışım bütün ve anlaşılır olmalıdır. Taraflar; zekâsına, dürüstlüğüne ve yaşam tecrübesine saygı duymayı öğrendiği kişilerin bazı yargıların yanlış olduğu yönündeki yorumlarını dikkate alarak bunlardan uzaklaşmayı gündemine almalıdır. Rawls'un vatandaşlar arasındaki yakınlışmayı teşvik eden genel anlamda düşünsel denge dediği şey budur. Haklı bir kamusal adalet anlayışı belli toplumlarda ancak bu şekilde bir yakınlışmayla ortaya konabilir. Böyle bir yakınlışmayı kolaylaştırmak için sadece vatandaşların ikna edilmeye açık olmaları yetmez. Aynı zamanda taraflar diğerlerini ikna etmeye istekli olmalıdırlar. Vatandaşların başkalarını ikna etmek istemesinin birçok sebebi olabilir. Kendi düşüncelerini geliştirmek isteyebilirler veya düşüncelerinin başkaları tarafından onaylanmasını arzu edebilirler, takdir görmek isteyebilirler ya da bazı politika ve önlemlerin hayata geçirilmesinde başkalarına ihtiyaç duyabilir, örtüşen görüş birliğini desteklemek isteyebilirler. Ancak başkalarını ikna edebilmek için adalet

anlayışının sadece tutarlı, bütün ve anlaşılır olması yeterli değildir. Bu adalet anlayışı vatandaşların kabul edebileceği şekilde sunulup gerekçelendirilmelidir. Rawls'un bu yüzden kişinin kendi dini, ahlaki veya felsefi geri planına bağlı görüşleri dışladığını söyleyebiliriz (Pogge T. , 2007, s. 167-168).

Rawls bilgisizlik şalının yardımıyla önceden var olan katı inançlarımızın adalet anlayışımızı belirlemesinin veya etkilemesinin önüne geçer. Örneğin spora düşkünlüğünün farkında olan bir kısım vatandaş, spordan uzak olanların aksine devletin spora yönelik yatırımlarının daha yüksek olmasını, spora daha fazla kaynak ayrılmasını isteyebilir veya dini inancı gereği bir kısım vatandaş kürtaaj yasağının yasallaşmasını savunurken kadın haklarını ön plana koyan başka bir kısım da aksini talep edebilir. Böyle bir durumda düşünsel dengenin oluşması mümkün görünmemektedir. Bilgisizlik şalı tarafları bu bilgilerinden mahrum bıraktığı için herkes tarafından kabul gören örneğin ırkçılığın adil olmadığı gibi maddelerden başlanarak yapılacak müzakerelerle adım adım düşünsel dengeye varılabilir.

Diğer taraftan bilgisizlik şalının aralanmasıyla birlikte Rawls yine aynı eleştirilere maruz kalır. Bu derece farklı doktrinlere sahip taraflar nasıl düşünsel dengeye varabilir? Rawls buna, daha sonra ele alınacak olan, *Siyasal Liberalizm* ile ortaya koyduğu “siyasal adalet anlayışı” ile cevap vermiştir. Siyasal adalet anlayışı, adalete belli bir sınır çizer ve iyi düzenlenmiş bir toplumda bu adalet kavramı herhangi bir kapsamlı doktrine bağlı kalmadan ortaya konabilir. Ancak Pogge gibi birçok isim, örneğin Katolik bir Hristiyan bireyin katı inançlarına başvurmada nasıl bir adalet anlayışı ortaya koyabileceğini sorgulayarak Rawls'u tekrardan eleştirir. Rawls'un bu iddialara cevabı ise bu tip inanç ve değerlere olan bağlılığımızın düşünsel dengeye ulaşma çabamızı nadiren etkileyeceği düşüncesidir. Rawls burada, belli bir toplumda belli bir zamanda sadece birkaç ciddi siyasal adalet kavramı bulunduğuna dikkat çeker. Örneğin ABD'yi ele alırsak vatandaşlar muhtemeldir ki liberteryen, liberal veya faydacı okul çerçevesinde düşünsel dengeye ulaşacaklardı. Bu durum gerçekten de düşünsel dengeye ulaşmada kişisel inanç veya değerlerimizle ilgili görüşlerimizin önemli bir engel olmayabileceğini gösterir (Pogge T. , 2007, s. 170).

Düşünsel dengeye ulaşmada kullanılan araçlar ise maksimin kuralı ve pareto optimumu ya da Rawls'un deyimiyle verimlilik ilkesidir.

2.1.3.1. Maksimin Kuralı

Maksimin kuralı, alternatiflerin sonuçlarına göre sıralandığı bir listeye ilgilidir. Bu sıralamada en iyi değil en kötü sonuçlar dikkate alınır. Yapılan sıralamada en az kötü sonuca sahip alternatif seçilecektir. Bu kural aslında bilgisizlik şalının bir sonucudur. Zira taraflar bilgisizlik şalının ardında ilkelerinin seçtiklerinden, kendilerini karşılaşılabilecekleri en kötü sonuçlardan korumaya çalışırlar. Rawls'a göre taraflar bu korunma mantığıyla adaletin iki ilkesine varacaklardır (Kocaoğlu, 2017, s. 58). Gerçekten de insan psikolojisi ayrı olarak ele alındığında, insanların ne kazandığından çok ne kaybettiği ile ilgilendikleri görülür. Bu minvalde bu kuralın fark ilkesini beslediği de söylenebilir. Daha sonra üzerinde durulacak olan fark ilkesi, düzenlemelerin toplumda en dezavantajlı konumda bulunanlar lehine olacak şekilde yapılmasını öngörür. Maksimin kuralının en iyiden ziyade en kötüye göre bir sıralama getirmesi tarafların kendilerinin belki de toplumdaki en dezavantajlılar arasında yer aldığını düşünerek bu en dezavantajlı grubun lehine hareket etmelerini sağlar. Maksimin kuralı bu grubun aleyhine daha fazla düzenlemeyi barındıran bir adalet ilkesini seçmemiz yerine daha az kötü içeren bir ilke seçilmesini sağlar. Bu durum Rawls'un maksimin kuralının eleştirilme sebeplerinden de biridir. Bu noktada yalnızca en dezavantajlı durumdakilerin dikkate alındığı diğerlerinin ihmal edildiği eleştirisi yöneltmiştir (Sen, 1974, s. 307-308).

Rawls maksimin kuralını, mevcut bütün alternatiflerin en kötü sonuçlarını belirleyip bunların arasında diğerlerinden daha az kötü olan sonucu benimsememiz olarak tanımlar. Bu kural tarafları rasyonel davranmaktan alıkoymaz. Taraflar maksimin kuralının işlemesiyle beraber ortalama fayda ilkesi yerine adaletin iki ilkesini tercih edeceklerdir. Rawls maksimin kuralının olmazsa olmaz bir zorunluluk olmadığını, sadece kullanışlı bir araç olduğunu söyler. Bu kural tarafların en kötü sonuçlara odaklanmasını sağlar ve böylece gerçekte temel çıkarlarımızı ne olduğu üzerine kafa yormaya başlarlar. Sıradan hayatımızda bunu yapmayı başardığımız söylenemez (Rawls, 2001, s. 97-99).

Son olarak maksimin kuralının, adil bir refah ve gelir dağılımının da yolunu açtığı söylenebilir. Bilindiği gibi gelir dağılımı konusunda temel özgürlüklere istinaden çok daha az güvence söz konusudur. Bu konu çok fazla belirsizlik içerir.

Maksimin kuralı, bu belirsizliği ortadan kaldırmada önemli rol oynar (Kocaoğlu, 2017, s. 60-61).

2.1.3.2. Pareto Optimumu (Verimlilik İlkesi)

Rawls iyi düzenlenmiş demokratik bir toplumda adaletin iki ilkesinin nasıl varlık göstereceğini açıklamak için ekonomik araçlardan da faydalanmıştır. Bu araç fitrat durumunda tarafların kullandığı araçlardan sonuncusu olan Pareto Optimumudur (Worland, 1973, s. 124). Sosyal ve ekonomik düzenlemelerde en etkin biçim için ilkeler Pareto optimumu dikkate alınarak seçilir. Bu kavram ekonomide bazı ürünlerden daha az üretmeden, üretimi arttırmak için girdileri değiştirmenin bir yolu yoksa o üretim organizasyonunun verimli olduğu söyler. Bir adalet teorisinde ise Pareto optimumu, bir kurum ya da kişinin durumunu kötüleştirmeden diğerinin durumunu iyileştirmenin mümkün olmadığı durumu ifade eder. Rawls buna verimlilik ilkesi demiştir. Optimal sözcüğü yerine verimlilik sözcüğünü kullanmasını da optimal ifadesinin daha geniş bir anlam ifade ediyor olmasıyla açıklar. Optimalite kurumlar için değil ekonomik sistemdeki özel yapılandırmalar için geçerlidir. Hangi malın hangi üretim faktörünün yoğun kullanımıyla üretileceği bu duruma örnek gösterilebilir. Rawls, verimlilik ilkesinin fitrat durumunda konumlanan bireylerin sosyal ve ekonomik kararların verimliliğini değerlendirmesi için kabul edildiğini belirtir (Kocaoğlu, 2017, s. 61; Rawls, 1999, s. 57-58).

Diğer taraftan Rawls verimlilik ilkesini, bireylerin beklentilerini dikkate alarak temel yapıya uygulayamayacağımızı söyler. Eğer düzenlenen hak ve ödevler yeterliyse, sadece kuralları değiştirmenin mümkün olmadığı koşullarda hak ve ödevler tekrardan tanımlanır ve herhangi bir bireyin beklentisiyle diğer bireyin beklentisini aynı anda düşürmeden arttırmaya yeterlidir. Sosyal ve ekonomik sistemin verimli işlediğini bildiğimizde, adil olup olmadığını sorgulamamız için pek fazla nedenimiz de olmayacaktır. Ancak altını çizmek gerekir ki verimlilik ilkesi kendi başına bir adalet ilkesi olarak görev yapmaz. Bu ilke tamamlayıcıdır ve geri planda belli kurumlar tarafından kısıtlanır. Böylece verimli bir dağıtım aynı zamanda adil bir dağıtım olarak görülür (Rawls, 2017, s. 98-100). Rawls burada doğal özgürlük sistemini reddedip liberal anlayışa şans verse de yetenek ve becerilerin doğal dağıtımının gelir ve refahın dağılımını etkilemesinin önüne geçememesi

sebebiyle liberal anlayışı da yetersiz bulur. Bu yüzden de birey adaletin iki ilkesinin bir başka yorumunu aramaya yönelecektir.

Fıtrat durumundaki taraflar, servetin herkes için hayattaki hedefleri gerçekleştirmede gerekli olan birincil sosyal mallardan biri olduğunu düşünmeleriyle, serveti meydana getiren üretim, dağıtım ve mübadele sürecinin o toplumdaki herkesin iyiliği için verimli bir şekilde işlemesi gerektiği fikrine varacaklardır. Ancak bu durumu Rawls'un felsefesindeki Kant'çı yansıma ile uzlaştırmak gerekir. Kendinde amaç olan insanın onuru, bireyin iyiliğini toplumun iyiliğine feda etmemizin önüne geçer. İşte Rawls'un verimlilik ilkesi dediği Pareto optimumu ilkesine böyle erişilir. Ekonomik kurumların yapılandırılması ve işleyişinde, politikaların yürütülmesinde ve toplumun kaynaklarının kullanılmasında Pareto optimalliğini sağlamak hem ekonomik verimlilik hem de bireyin özerkliğini dikkate alarak bunlara dair kaygılara cevap verir (Worland, 1973, s. 126).

Taraflar bu yöntemsel araçları kullanarak nihayetinde adaletin iki ilkesine erişirler. Ancak adaletin iki ilkesinden önce Rawls'ta birey kavramına göz atmak yerinde olacaktır.

2.1.4. Rawls'ta Birey

Rawls'ta birey kavramı *Siyasal Liberalizm'de Bir Adalet Teorisi'*ne göre bazı farklılıklara sahiptir. *Bir Adalet Teorisi'*nde Rawls bireyleri fitrat durumunda özgür ve eşit olarak kurgulamıştır. Temel yapıyı inşa ederken bireylerin kişisel çıkarlarının etkisinde kalmamaları için de bilgisizlik şalı ile onları, kendileri ve hayatlarına dair neredeyse bütün bilgilerden mahrum bırakmıştır. Ancak bu bireyler ekonomi, psikoloji ve siyaset gibi alanlarda temel bilgilere sahiptirler. Ayrıca Rawls fitrat durumundaki tarafların rasyonel olduklarını da belirtmiştir. Böylece *Bir Adalet Teorisi'*nde karşımıza her biri özgür ve eşit olan rasyonel bireyler çıkmaktadır.

Bu minvalde Rawls'un birey ve toplum arasındaki ilişkiye dair üç modeli ele aldığı söylenebilir. İlki Rawls'un alternatifini ortaya koymaya çalıştığı klasik faydacı görüştür. İkinci görüş ise onun faydacı adalet alternatif olarak sunduğu ve ondan daha üstün olduğunu belirttiği hakkaniyet olarak adalettir. Üçüncüsü ise aslında hakkaniyet olarak adaletten bağımsız olmayan ancak Rawls'un bir arada yaşama olgusunda toplumdaki bireylerin sahip olduğu farklı değerleri ve kapsamlı doktrinleri

dikkate alan siyasal inşâ fikri için ortaya koyduğu siyasal adalet kavramıdır ki burada bireyi “siyasal kişi” olarak nitelemiştir (Proudford, 1974, s. 109).

Siyasal Liberalizm’de siyasal kişi anlayışını ortaya koyan Rawls, bireye rasyonelliğin yanında makuliyet özelliğini de ekler. Fitrat durumundaki tarafların kimilerine metafizik kişiler olarak görülebileceğini ama bunun doğru olmayacağını belirten Rawls, bu cevabının yetersiz kalacağını düşünse de bu konuyu ayrıntılı olarak tartışmak yerine fitrat durumu fikrine dayandırdığı siyasal kişi anlayışını tanımlamaya girişmiştir. Bunu da vatandaşların özgürlüğünden hareketle yapar. Vatandaşların özgürlüğü üç farklı cepheden ele alınır (Rawls, 1996, s. 26-33):

1. Vatandaşlar özgürdürler çünkü her biri bir iyi anlayışını barındıran ahlaki yeteneğe sahiptir ve bunun bilincindedirler. Yani herkes herkesin bir iyi anlayışıyla ahlaki yeteneğinin olduğunu bilir.

2. Vatandaşlar kendilerini mevcuttaki iddiaları değerlendirip onaylayacak kaynaklar olarak gördüklerinden özgürdürler. Vatandaşların her biri kendi iyi anlayışını ön plana çıkarma, kurumların yapılandırılmasında söz söyleme hakkına sahiptirler.

3. Her bir vatandaş hedefleri için sorumluluk yüklenebilir ve herkesin sahip olduğu belli birincil değerleri göz önünde bulundurarak bu hedeflerini değiştirebilirler. Diğer taraftan vatandaşlar adalete dair söylemlerini de adalet ilkelerinin müsaade ettiği sınırlar içinde tutacaklardır.

Birinci maddede bahsi geçen ahlaki yeteneği Rawls, iki ahlaki yetenek olarak zikreder. Bunlar bireylerdeki adalet hissi ve onların iyi anlayışı kapasiteleridir. Bireylerin bu yetenekleri kullanabilmeleri için de onların zihinsel yargı, düşünce ve çıkarım yapma yeteneklerine sahip olduklarını kabul ederiz. Bunlara ek olarak Rawls, bireylerin, toplumda yaşamları boyunca iş birliğini yürütecek vatandaşlar olabilmelerini sağlayan özelliklere sahip olduğunu varsayar. Herkesin bu yeteneklere gereken düzeyde sahip olması herkesin birbiriyle eşit olmasının bir nedenidir (Rawls, 2007, s. 124).

Rawls’a göre özgür ve eşit vatandaşlar olan bu bireylerin kimliğinin iki farklı yüzü bulunur. O bunlara kurumsal kimlik ve ahlaki kimlik demiştir. Zira toplumdaki bireyler hem siyasal hem de siyasal olmayan amaçlara ve sorumluluklara sahiptirler. Vatandaşlar bir taraftan siyasal adalet anlayışını benimser, siyasal ve toplumsal kurumlarda ve bunların uygulamalarında bu anlayışı görmek isterlerken diğer taraftan da ahlaki kimliklerinin faal olduğu yaşamlarında üyesi bulundukları

topluluklar ve başka değerler uğruna çaba harcarlar. Bireyler kimliklerinin bu iki yüzünü birbiriyle uyum içinde kullanmalıdır. Ahlaki kimlikleri baz alındığında bireyler siyasal adalet anlayışından çok daha başka amaçlara sahip olabilirler. Ancak Rawls'un örtüşen görüş birliği kavramıyla desteklediği iyi düzenlenmiş toplumdaki bireylerin ahlaki kimliklerinin uzantısı olarak benimsedikleri siyasal değerler ve sorumluluklar birbirine çok yakındır (Rawls, 1996, s. 30-32).

Toplumun vatandaşları olarak bireyler herhangi bir iyi anlayışına bağlı kalmazlar. Sahip oldukları iyi anlayışını rasyonel ve makul çerçevelerde ele alıp değiştirebilecek yeteneğe sahiptirler. İyi anlayış meydana getirme, onu değiştirme ve onun takibini yapabilme yeteneğine sahip olan bireyin kamusal kimlik (kurumsal ya da temel hukuki de denebilir) anlayış ise değişmez. Örneğin ateist bir bireyin bir dini benimsemesi veya belli bir dine mensup bireyin artık deist görüşe sahip olması, onların kamusal kişiliklerinde bir kayıp meydana getirmez. Tarihte örneğini çokça gördüğümüz gibi belli bir dine ya da sınıfa göre şekillenen toplumlarda eşit ve özgür vatandaş anlayışı yoktur. Bu yüzden o toplumlar için aynı kamusal kişilikten bahsedemeyiz. Yani Rawls, vatandaşların özgür ve eşit olduğu demokratik bir toplumda bu tarz bir kamusal kişiliğin mümkün olduğunu belirtir (Rawls, 1996, s. 30).

Rawls'un özgür bireyleri, demokratik bir toplumda siyasal adalete dair konular gündeme geldiğinde söz sahibi olan vatandaşlardır. Rawls, kölelik üzerinden verdiği uç bir örnekle siyasal adalet anlayış ile belli bir ahlaki yetenek ve iyi anlayışına sahip özgür bireyler arasındaki bağı göstermek istemiştir. Köleler adeta bir toplumdaki yaşayan ölülerdir. Onlar hiçbir iddianın kaynağı olarak görülmezler. Onların iyiliğini gözeten yasaların amacı köleleri koruma değil, köle sahiplerinin veya toplumun faydasını korumaya yöneliktir. Kısaca köleler bir toplumda birey olarak kabul görmezler. Bu durum, siyasal adalet anlayışında o toplumdaki vatandaşların niçin ahlaki yetenek ve bir iyi anlayış sahibi özgür ve eşit insanlar olarak görülmesi gerektiğini açıklar (Rawls, 1996, s. 33).

Rawls'a göre bireyler bir adalet duygusuna sahiptirler. Bu duygu, bireylerin belirlenen adalet ilkelerine göre davranma arzusunu ifade eder. Bu adalet duygusunu koruyup sürdürmek bireylerin ve toplumun yararınadır. Rawls'un buradaki yaklaşımının Rousseau'yu çağrıştırdığı açıktır. Rousseau için özgürlük, insanın aklıyla koyduğu kurallara uyabilmesiyle mümkündür. Aksi durumda kişi arzularının kölesi olur. Benzer şekilde Rawls da bireylerin adalet duygusuyla hareket ederek

kendi belirledikleri adalet ilkelerine uygun eylemelerinden bahseder. Bu sayede, özgür olduklarını vurguladığı bireyler özgür kalmaya devam ederler (Weithman, 2010, s. 274-275).

Rawls aynı zamanda bireylerin öz saygı sahibi olduklarını vurgular. Zira kendine saygı hayattaki bir hedefe ulaşmanın hatta hayatta bir hedefe sahip olmanın bir ön koşuludur. Öz saygı olmaksızın sosyal amaçlar olmaz. Diğer taraftan öz saygının tek başına var olması mümkün değildir. Kişi başkalarının saygısına da ihtiyaç duyar. Bu yüzden Rawls karşılıklı saygı görevini gündeme getirmiştir. Öz saygı birincil iyiliktir ve bireyin herhangi bir hayat planını gerçekleştirme yeteneğinin bir ön koşuludur (Proudford, 1974, s. 111).

Ortaya koyduğu siyasal kişi anlayışıyla bireye rasyonalitenin yanında makuliyet özelliğini de yükleyen Rawls için makuliyet karşılıklılık ilkesiyle ilişkilidir. Birey, diğer bireylerle beraber, temel yapı ve davranışları şekillendirecek olan ilkeleri kabul etmeye hazır ise makul olarak görülür. Makul birey, kendisi gibi diğer bireylerin de özgür ve eşit insanlar olduklarını bilir ve buradan hareketle topluluk tarafından kabul edilen ortak ilkelere uymaya hazırdır. Böylece Rawls bireylerin adil bir düzen kurup bir arada yaşayabilmeleri için rasyonel olmalarının yanında makul olmaları gerektiğini de göstermiştir (Kelly & McPherson, 2001, s. 38-39).

Vatandaşların makul olmaları onlara dört önemli özellik yükler. İlk olarak vatandaşlar diğerlerinin de makul olarak kabul edeceği ilkeleri teklif etmeye hazırdır ve benzer şekilde diğerlerinin önerdiği ilkeleri kabul etmeye de isteklidirler. İkinci özellik, muhakeme zorluklarını tanımaları ve böylece yalnızca makul kapsamlı doktrinleri benimsemeleridir. Üçüncüsü, vatandaşlar yalnızca toplumda iş birliğine dâhil olan üyeler değildir. Onlar bu iş birliğini arzular ve bu şekilde tanınmak isterler. Rawls bu özelliğin toplumdaki bireylerin öz saygılarını güçlendirdiğini söyler. Son özellik ise vatandaşların “makul bir ahlak psikolojisi”ne sahip olmalarıdır. Rawls bu sonuncu özelliği diğer üç özelliğin bir getirisi olarak görür. Makul bir ahlak psikolojisine sahip olan vatandaşlar (Rawls, 2007, s. 128-129):

1. İyi anlayışı kapasitesine ek olarak bir adalet anlayışına varma ve bu anlayışa göre eylemde bulunma kapasitesini barındırır.

2. Toplumdaki kurumların adil olduklarına inandıkları zaman, diğer vatandaşların da aynı şekilde davranacağı güvencesi verildiğinde söz konusu düzenlemelerde sorumluluklarını yerine getirmeye istekli ve hazırdırlar.

3. Diğer vatandaşlar adil ve hakkaniyetli düzenlemelerin yükledikleri sorumlulukları yerine getirmeye çalıştıkları zaman, vatandaşların birbirine karşı güveni ve emniyeti artar.

4. İş birliği başarıyla devam ettikçe bu güven ve emniyet daha güçlü hale gelir ve zamanla tam olur.

5. Benzer şekilde, vatandaşların temel özgürlüklerini güvenceye alan kurumlara olan güven ve onları tanıma duygusu da güçlenir.

Siyasal Liberalizm'de makuliyet ve rasyonalitenin birbirinden bağımsız ancak birbirini tamamlayan iki kavram olduğu görülür. Rasyonel birey ulaşılmak istenen adil iş birliği şartlarını ortaya koymada yeteri kadar istekli değildir. Bunun temel sebebi kişisel çıkarlardır. Ayrıca makuliyetten yoksun birey adalet hissinden uzaktır. Diğer bireylerin de kendisinin gibi geçerli iddiaları olabileceğini göremez. Diğer taraftan yalnızca makul olan bireyler de kendi hayatlarına dair hedefleri belirleme, plan yapma noktasında yetersiz kalırlar. Bu yüzden Rawls kamusal alanda hareket edecek bireylerin makul ve rasyonel bireyler olmaları durumunda adil iş birliğine varılabileceğini düşünür (Rawls, 2007, s. 95-96). Rawls'un siyasal kişi anlayışı ile bireye yüklediği makuliyet kavramı, bireyin kamusal kimliğinin bir özelliği gibi görünmektedir. Zira *Bir Adalet Teorisi*'nde, fitrat durumundaki bilgisizlik şalı altında bulunan birey ahlaki kimliği ile hareket edebilmek için rasyonel olma özelliğini taşır. Bilgisizlik şalının aralanmasıyla birlikte ise kamusal alanda hareket edebilmesi için rasyonalite yetersiz kalır. Rawls bu kamusal kimliği makuliyet kavramı ile anlamlı bir zemine oturur.

Son olarak Rawls'un kendini özgür kabul eden bireylerinin özgürlüğü kendi arzularına göre davranmalarından değil belirledikleri adil ilkelere uygun davranmalarından gelir. Rawls buna adalet duygusu demiştir ve bu durum yukarıda belirtildiği gibi Rousseau'nun özgürlük mantığıyla paraleldir. Burada ayrıca Kant'ın izinden giden Rawls için kategorik imperatif ile adalet duygusu arasında bir benzerlik olduğu da söylenebilir. Rasyonalite ve makuliyet sahibi özgür ve eşit bireyler, adaletin buyruğuna göre eylemde bulunurlar (Freeman, 1990, s. 138; O'Neill, 1997, s. 413). Bu Kant'ın kesin buyruğa göre eylemde bulunan özerk bireyin bir tezahürüdür. Nasıl ki Kant ahlak yasasını belirlerken bu dünyadaki bize dair özelliklerimizi bir kenara bıraktıysa Rawls da adalet ilkelerini seçerken aynı yolu izler. Fitrat durumunda bilgisizlik şalı ardındaki taraflar bu bireyin temsilidir (Sandel, Adalet "Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?", 2018, s. 283). Diğer

tarafından Rawls, Aristo'nun ölçülü olma düşüncesine benzer şekilde makuliyeti, fedakârlık ve bencilik arasındaki ölçü olarak görmüştür. Makuliyet, özgür ve eşit bireylerden oluşan bir toplumda, bireylerin diğer bireyler tarafından makul kabul edilecek ilkeleri önermeyi kabul etmesidir. Böylece amaçlanan adil iş birliğine erişilebilir. Çünkü kimse kimseden kapsamlı bir doktrini kabul etmesini istemeyecektir.

2.2. RAWLS'UN ULAŞTIĞI SONUÇLAR

Rawls'un kullandığı araçlar önceki bölümde sıralandığına göre bu araçlarla beraber ulaştığı sonuçlar olan adaletin iki ilkesi irdelenebilir. Adaletin iki ilkesi aynı zamanda bu çalışmanın odak noktalarından biridir. Çalışma bir nevi, ekonomik özgürlüklerin Rawls'un ortaya koyduğu adalet ilkeleri ile ne kadar uyumunu inceler.

Rawls, hakkaniyet olarak adaletin demokratik bir toplum için mümkün olduğunu dile getirir. Hakkaniyet olarak adalet ilkeleri, şu soruyu yanıtlamaya çaba gösterir: “Demokratik bir toplum, özgür ve eşit kabul edilen vatandaşlar arasındaki adil iş birliği olarak kabul edilirse, bu toplum için en uygun ilkeler nelerdir?” Özgürlüğün korunması ve sürdürülebilir olmasına ayrı bir önem veren Rawls bu soruyu eksik bulmuş olacak ki şu ikincisini ekler: “Vatandaşların özgür ve eşit olduklarını kabul etmekten de öte, bu kabulü temel kurumlarında gerçekleştirmeye çalışan demokratik bir toplum için uygun ilkeler nelerdir?” (Rawls, 2001, s. 39).

Hakkaniyet olarak adalet, toplumun temel yapısı olarak siyasal adaletin birincil konusu olan temel siyasi ve sosyal kurumları ve bunların nasıl bir arada iş birliği içinde işleyeceğini ele alır. Burada vatandaşların toplum içinde doğdukları ve tüm hayatlarını toplumun temel kurumları arasında geçirecekleri varsayılır. Rawls toplumdaki sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri vatandaşların hayat beklentilerindeki farklılıklar olarak ele alır ve başka bir soruyu gündeme getirir: “Bu farklılıklar hangi ilkelerle meşrulaştırılır?” Başka bir ifadeyle “bu eşitsizlikleri, adil bir iş birliği sistemi olarak görülen toplumdaki özgür ve eşit vatandaş fikriyle tutarlı hale getiren ilkeler nelerdir?” (Rawls, 2001, s. 40).

Bu söylenenlerin ardından temel soru şu şekilde ifade edilebilir: “Toplumu özgür ve eşit olarak kabul edilen vatandaşlar arasındaki adil bir iş birliği olarak

gördüğümüzde, temel hak ve özgürlükleri belirlemek ve vatandaşların hayat beklentilerindeki sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenlemek için en uygun adalet ilkeleri nelerdir?”. İşte bu sorunun cevabı adaletin iki ilkesiyle verilir (Rawls, 2001, s. 41). Rawls fıtrat durumu fikriyle, bilgisizlik şalı altında bir araya gelen tarafların maksimin kuralı ve verimlilik ilkesini de dikkate alarak düşünsel dengeye varacaklarını belirtmiştir. Böylece taraflar temel yapıyı meydana getirebilmek için gerekli olan adalet ilkelerine ulaşırlar. Bu iki adalet ilkesi “eşit özgürlük” ve “adil fırsat eşitliği ile fark ilkesi” olarak adlandırılabilir.

Fıtrat durumunda seçilen bu adalet ilkelerinin objektif ve evrensel olabilmeleri için bazı özellikleri bünyelerinde bulundurmaları gerekir. Bu özellikler şu şekilde sıralanabilir (Kocaoğlu, 2017, s. 70-71): genellik, uygulamada evrensellik, aleniyet, hak arayışına göre alternatifler arasında sıralama yapılması ve kesinlik özellikleridir.

Bu beş özelliği kısaca açıklamak gerekir. İlk olarak genellik, bilgisizlik şalı sayesinde adalet ilkeleri tanımlanırken özel isimler veya durumlar kullanılmayacağından kolayca yerine getirilebilir. Zira taraflar kendilerini tanımlayan özelliklere sahip olmadıklarından genel ilkelere yönelirler. Uygulamada evrensellik ise ahlaki bireylerin her birinin bu ilkeleri benimseyebilmelerini ifade eder. Bu sayede herkes bu adalet ilkelerin anlar ve uygular. Üçüncü özellik toplum sözleşmesi geleneğinde olan bir özelliktir. Fıtrat durumundaki taraflar bu ilkeleri kamusal adalet için seçerler ve bu ilkeler herkes tarafından bilinir. Dördüncü özellikle adalet anlayışının alternatifleri sıralamasından bahsedilir. İlk sıradaki düzenleme ikinci sıradakine göre daha adil tanımlanmışsa, ikincinin altında yer alan diğer düzenlemelere göre de öncelikli olmalıdır. Son özellikte ise tarafların aynı zamanda bir temyiz makamı olduğu ifade edilir. Öte yandan belirlenen adalet ilkeleri kesindir.

Adaletin iki ilkesi arasında bir öncelik sıralaması vardır. Rawls’un “leksikal düzen (alfabetik düzen)” dediği bu sıralama aslında adalet ilkelerinin hiyerarşik bir sıralamasıdır. Buna göre üst sıradaki ilke tamamıyla yerine getirilmeden alt sıradakine geçilemez. Bir ilkeyi uygulayacağımız zaman, ondan önce gelen ilkenin yerine getirildiğini bilmemiz gerekir. O hâlde adaletin birinci ilkesinin ikinci ilkeye önceliği vardır. Taraflar hiçbir durumda eşit özgürlük ilkesinden ayrılamaz. Bu, daha büyük bir ekonomik ve sosyal fayda uğruna birinci ilkedен taviz verilemeyeceği anlamına gelir. Ayrıca Rawls, ikinci ilkede de kendi içinde bir sıralama yapmıştır.

Buna göre adil fırsat eşitliği fark ilkesinden önce gelir (Rawls, 2001, s. 43; Pogge T. W., 1989, s. 161-162). Fıtrat durumundaki tarafların ikinci ilkeye göre eşit özgürlük ilkesine öncelik vermelerinin temel sebebi, eşit özgürlük ilkesinin öz saygıyı temin etmede daha etkili olmasıdır. Öz saygı, tarafların hayatlarındaki sosyal amaçlarının ön koşulu olması bakımından birincil değerlerdendir ve karşılıklılık ilkesini besler. Zira kişinin kendine duyduğu saygı başkalarının ona duyacağı saygı ile desteklenmelidir. Adaletin birinci ilkesi bu durumun en büyük destekçisidir (Eyal, 2005, s. 196).

Rawls tıpkı Kant gibi insanı kendinde amaç olarak görür. Ancak herkes kendi iyi anlayışını gerçekleştirmek ister. Hem özel hem de genel sebeplerden kaynaklanan çatışmalar toplumsal iş birliğini şart koşar. Rawls'a göre toplumsal iş birliği hem mümkün hem de zorunludur. Bu zorunluluk toplumsal iş birliğinin genel sebebi kabul edilir. Özel sebebi ise toplumdaki bireylerin farklı özelliklere ve farklı iyi anlayışlarına sahip olmalarıdır. Rawls'un bireyi toplumsal iş birliğine dâhil olmak ister çünkü hayatına dair planlarının karşılaştığı engellerin, toplumsal iş birliği ile kurulacak temel yapı sayesinde ortadan kaldırılabileceğini bilir. Peki insanlar az vermeye razı oldukları hâlde fazlasını isterlerken bu nasıl mümkün olabilir? Rawls böyle bir durumda iş birliğinin ancak adalet kavramı üzerinde yükselebileceğini belirtir. Ona göre adalet, toplumsal iş birliğinin olmazsa olmazıdır (Kocaoğlu, 2017, s. 63-65; Scanlon, 1999, s. 53).

Faydacı adalete alternatif bir adalet anlayışı ortaya koymak isteyen Rawls, faydacılardan farklı olarak toplumsal iş birliğinin herkesin çıkarına olduğunu savunur. O, adil bir toplumu meydana getirecek olan iş birliğinin üç zorunlu özelliğinden bahseder (Rawls, 2001, s. 6):

1. Bu iş birliği kurallara ve prosedürlere dayanır. Toplumsal iş birliği, sosyal olarak idare edilen faaliyetlerden farklı bir faaliyettir. Bu, merkezi otorite tarafından verilen emirlere göre faaliyette bulunmanın tam aksine iş birliği yapan tarafların davranışları düzenlemek için uygun gördüğü kural ve prosedürlere göre faaliyette bulunmalarıdır.

2. İş birliğinde karşılıklılık esastır. Toplumsal iş birliği, adil iş birliği koşullarını ifade eder, adil iş birliği koşulları da karşılıklılık ilkesini. Bu koşullar, toplumdaki her bireyin makul olarak kabul edeceği (bazen kabul etmek durumunda olduğu) şartlardır ve karşılıklılık ilkesini belirtir.

3. Adil iş birliği koşulları, toplumdaki herkese fayda sağlayacak biçimde çalışır. Çünkü bu iş birliği fikri, her bireyin rasyonel çıkarları ve iyi fikrini içerir. Her birey kendi hayatında kendi sosyal amaçlarının peşindedir.

Adaletin konusu öncelikle temel hak ve özgürlükler ile toplumsal iş birliğini sağlayacak olan kurumlardır. Bu kurumlarla siyasal, sosyal ve ekonomik düzenlemeler kastedilir. Taraflar bir araya gelip tüm bu siyasal, sosyal ve ekonomik düzenlemeleri yapabilirler çünkü Rawls, toplumdaki bireylerin birincil sosyal mallara olan ihtiyaç ve tercihleri bakımından birbirine eş olduklarını kabul etmiştir (Dasgupta, 1974, s. 328).

Rawls, tarafların fitrat durumunda ulaşacaklarını düşündüğü bu iki ilkenin başta geçici bir formülasyonunu verir ve zamanla ilkelerin nihai haline ulaşılacağından bahseder. Bu iki ilkenin ilk hali şöyledir (Rawls, 2017, s. 89):

1. Toplumdaki her birey diğerlerinin özgürlükleriyle rekabet edebilen temel özgürlüğe ve bu minvalde eşit haklara sahiptir.

2. Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler öyle düzenlenmelidir ki tüm pozisyon ve görevler herkese açık olsun ve bu düzenlemenin makul bir şekilde her bireyin faydasına olması beklensin.

Şimdi bu iki ilkeyi ayrı ayrı ele alalım.

2.2.1. Adaletin Birinci İlkesi (Temel özgürlüklerin önceliği ilkesi)

Rawls, *Bir Adalet Teorisi* başta olmak üzere birçok çalışmasında adaletin iki ilkesinin tanımına yer vermiştir. Bu tanımlar aşağı yukarı birbirinin aynı olsalar da bu iki ilkenin son halini *Siyasal Liberalizm*'de görebiliriz. Buna göre temel özgürlüklerin önceliğini vurgulayan adaletin birinci ilkesi (Rawls, 2007, s. 320): “Herkes başkalarının özgürlükleriyle uyumlu tamamen yeterli eşit temel özgürlükler düzenine sahip olma yolunda eşit hakka sahiptir” şeklinde ifade edilmiştir. Bu ilke, herkesin herkesle eşit en geniş temel özgürlüklere sahip olma hakkını elinde bulundurduğunu ifade eder. Görüldüğü gibi Rawls için özgürlük ve eşitlik iç içe geçmiş iki kavramdır. Eşitlik olmadan özgürlük, özgürlük olmadan eşitlik eksiktir. Bu ilke aslında Rousseau’cu özgür ve eşit yurttaşı tanımlar. Buradaki özgürlük iki ana zemini düzenler. Bunlardan birincisi siyasal alan, ikincisi ise ekonomik alandır. İlkinde siyasi hak ve özgürlükler, ikincisinde ise refahın paylaşımı söz konusudur.

Rawls refahın paylaşımına ayrı bir önem verir çünkü gelir ve servetin adil dağılımı demokratik eşitliğin mümkün ve sürdürülebilir olmasını sağlar. Demokratik eşitlik ise şüphesiz siyasal hak ve özgürlüklerin kullanımına ortam hazırlar (Kocaoğlu, 2017, s. 74-75).

Adaletin ilk ilkesine istinaden Rawls için eşit temel özgürlükler şu şekilde sıralanabilir (Rawls, 2001, s. 44): düşünce özgürlüğü ve vicdan özgürlüğü; oy kullanma ve siyasete katılma gibi hakları içeren siyasal özgürlükler; örgütlenme özgürlüğü; kişinin hürriyeti ve bütünlüğü tarafından belirlenen hak ve özgürlükler ile hukukun üstünlüğünün kapsadığı hak ve özgürlükler. Rawls özgürlükleri, devletin koruyacağı ve devletin müdahalesi ile mümkün olanlar şeklinde ikiye ayırmıştır. Bunları negatif ve pozitif özgürlükler olarak sınıflandırabiliriz. Bu özgürlükler asla ekonomik refah gibi farklı amaçlar uğruna göz ardı edilemezler. Bu durum adalet ilkelerinin leksikal düzende sıralanmasının bir sonucudur. Temel özgürlükler adaletin birinci ilkesinde var olduğundan, özgürlükler sadece daha fazla (kişiye) özgürlük söz konusu olacağı zaman kısıtlanabilirler. Bu özgürlüğün sadece özgürlük uğruna kısıtlanmasını ifade eden özgürlüğün önceliği kuralını ifade eder. Böylece Rawls, özgürlüğün refahla takas edilmesi gibi olumsuzlukların önüne geçmiştir (Barry, 1973, s. 59; Kukathas & Pettit, 1990, s. 44).

Bu temel özgürlükler listesini iki yolla belirlemek mümkündür. Birincisi Rawls'un tarihsel dediği yoldur. Burada çeşitli demokratik rejimler incelenir ve tarihsel açıdan daha başarılı olan rejimlerdeki temel özgürlük olarak görülen ve güvenle korunan hak ve özgürlükler göz önüne alınarak söz konusu liste oluşturulur. Elbette bilgisizlik şalından dolayı taraflar fitrat durumunda bu tür özel bilgilere sahip değillerdir. Fakat hakkaniyet olarak adaleti inşa ederken bu tip özel bilgiler bizler gibi bireyler için ulaşılabilirlerdir. Muhtemeldir ki Rawls burada, bilgisizlik şalının aralanmasını ve tarafların artık temsil aracı olmaktan çok bizler gibi birer insan olmalarını kastetmektedir (Rawls, 2001, s. 45).

İkinci yol ise analitik yoldur. Burada belli bir soru üzerine kafa yorulur ve iki sonuca ulaşılır. Öncelikle soru, özgür ve eşit kabul edilen bireylerin, adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitelerinin (iki ahlaki yeteneklerinin) yeterli gelişimi ve tam olarak uygulanması için gerekli olan siyasi ve sosyal şartlar hangi özgürlüklerin yerine getirilmesiyle sağlanır? sorusudur. İki sonuçtan ilki, eşit siyasal özgürlükler ve düşünce özgürlüğünün vatandaşların toplumun temel yapısının ve sosyal politikaların adaletini yargılamadaki yeteneklerini kullanmalarını ve geliştirmelerini sağladığıdır.

İkinci sonuç ise vicdan özgürlüğü ve örgütlenme özgürlüğünün vatandaşların kendi iyi anlayışlarını oluşturma, kontrol etme (bireysel ya da diğer vatandaşlarla beraber) ve rasyonel olarak takip etme yeteneklerini kullanmalarını ve geliştirmelerini sağlamasıdır. Yani bu temel özgürlükler iki ahlaki yeteneği kullanılıp geliştirilmesi için gerekli koşulları güvenceye alır ve korur. Vatandaşların ahlaki yeteneklerini bu yollarla kullanması esastır (Rawls, 2001, s. 45).

Rawls’a göre bu özgürlüklerden bazıları, özellikle eşit siyasi özgürlükler ile düşünce ve örgütlenme özgürlüğü, anayasa tarafından güvence altına alınmalıdır. Çünkü bunlar işleyen siyasal sistemin en acil ve hayati meselelerini oluşturur. Temel hak ve özgürlüklerin kendi doğasını ve halkın hükümet biçimi oluşturma gücünün üstün bir güç oluşunu dikkate aldığımızda birinci ilke ikinciye göre önceliklidir. Birinci ilke siyasi özgürlüklerin adil değeriyle, benzer yetenek ve motivasyona sahip vatandaşların, ekonomik ve sosyal sınıflardan bağımsız olarak, hükümetin politikalarını etkileme ve sosyal amaçlarını elde etme konusunda aşağı yukarı eşit bir şansa sahip olmaları sağlanır. Rawls için birinci ilkenin öncelikli olmasının bir diğer sebebi ise birinci ilkenin kapsadığı temel hak ve özgürlükler ile fark ilkesiyle düzenlenen ekonomik ve sosyal avantajlar arasında bir takasın önüne geçmektir. Örneğin belli grupların bu özgürlüklere sahip olmalarının, ekonomik büyüme veya verimliliği sekteye uğrattığı gerekçesiyle eşit siyasi özgürlükler tahrip edilemez (Rawls, 2001, s. 46).

2.2.2. Adaletin İkinci İlkesi

Siyasal Liberalizm’deki son hali dikkate alındığında adaletin ikinci ilkesi şu şekildedir (Rawls, 2007, s. 320): “*Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler iki şartı karşılamalıdır. Birinci olarak, adil fırsat eşitliği adı altında herkese açık olan konum ve makamlarla ilgili olmalıdır ve ikinci olarak, toplumun en az avantajlı üyelerinin en çok faydasına olmalıdır*”. Bu ilke, Rawls’un özgürlük kavramının ekonomik alandaki uzantısının bir sonucudur. Yukarıda belirtildiği gibi Rawls, gelir ve servetin adil dağılımına ayrıca önem vermiştir. Zira o toplumun üyeleri ekonomik refahtan adil bir pay alamazlarsa demokratik eşitliğin bozulacağını öngörür. Zamanla ekonomik gücü elinde bulunduranlar diğerlerinin özgürlüğünü kısıtlayabilirler. Yani Rawls için ayrılmaz bir bütün olan eşitlik ve özgürlük ikilisinden eşitlik anlamını

yitirince, özgürlük de kaybedilir. Tüm bunların önüne geçmek için Rawls, adaletin ikinci ilkesinin gündeme getirir.

Adaletin ikinci ilkesi aslında birinci ilkenin devamlılığını ve korunmasını sağlayan bir ilkedir. Birinci ilkedeki “özgürlüğün önceliği”ne benzer şekilde ikinci ilke de aslında bir önceliği temsil eder. Buna göre adalet, verimlilik ve refahtan önce gelir. Başka bir deyişle ikinci ilke, verimlilik ilkesinden ve toplumdaki avantajların toplamını maksimize etme fikrinden önce gelir (Kukathas & Pettit, 1990, s. 44). İkinci ilke bize, sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri dikkate alarak kurumların inşasında iki gereklilik dayatır. Bunlar ikinci ilkenin alt başlıkları olarak verebileceğimiz adil fırsat eşitliği ve fark ilkesidir (Pogge T. W., 1989, s. 161) :

1. Adil fırsat eşitliği: o toplumdaki her pozisyonun herkese açık olması ve herkes için erişilebilir olması.
2. Fark ilkesi: sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin o toplumda bulunan en az avantajlı kesimin yararına olacak şekilde düzenlenmesi.

2.2.2.1. Adil fırsat eşitliği

İlk olarak adil fırsat eşitliğinin ele alalım. Burada doğal özgürlük sistemindeki biçimsel fırsat eşitliğinin kusurlarını giderme amacı vardır. Rawls bununla sadece resmi anlamda kamu kurumlarının ve sosyal pozisyonların her vatandaşa açık olmasını kastetmez. Adil fırsat eşitliği, her vatandaşın bunları elde etmede adil bir şansa sahip olması anlamına gelir. Rawls’un adil şans dediği, aynı beceri ve yeteneklere ve bunları kullanmada aynı motivasyona sahip olan insanların, kökenleri, içinde doğdukları ve yetiştikleri sınıf ne olursa olsun aynı düzeyde beklentilere sahip olmalarıdır (Rawls, 2001, s. 43-44).

Rawls’a göre adil fırsat eşitliği liberal eşitliği ifade eder. Liberal eşitliğin amaçlarını gerçekleştirmek için, temel yapıya doğal özgürlük sisteminde var olanların ötesinde bazı gereksinimler dayatılır. Örneğin serbest piyasada siyasi baskılara yol açabilecek kadar ileri giden gelir ve servet dengesizliğinin önüne geçmek için ekonomik güçlerin uzun vadeli eğilimlerini düzenleyen siyasi ve yasal kurumlar oluşturulmalıdır. Bu noktada eğitimin önemi büyüktür. Rawls toplumun, ailelerin geliri ne olursa olsun her vatandaşa eşit eğitim fırsatı sağlaması gerektiğini düşünür (Rawls, 2001, s. 44).

Adil fırsat eşitliğine göre ekonomik eşitsizlikler, açık eğitim ve kariyer pozisyonları için rekabet etme imkânını ve kültürün faydalarından yararlanmak için eşit fırsatların adil dağılımını bozan noktaya ulaştığında sınırlandırılmalıdır. Rawls'un adalet ilkeleriyle meşrulaştırdığı ekonomik sistem kapitalizmden ziyade "mülk sahibi demokrasi" olarak tanımlanır. Mülk sahibi demokrasi, Rawls'un dikkat çektiği gibi, toprak ve sermayenin eşit olmasa da geniş bir ölçüde dağıldığı demokratik rejimdir. Bu sistemde kapitalizmde olduğu gibi üretken kaynakların çoğunluğu toplumun küçük bir kesimi tarafından kontrol edilmez. Bu durum, yani sermaye sahipliğinde büyük eşitsizliklerin olmaması, kapitalist toplumlarda bulunan adil fırsat eşitliğinin önündeki bir engeli ortadan kaldıracaktır (Freeman, 2018, s. 5).

Adil fırsat eşitliği verimlilik ilkesiyle birlikte değerlendirildiğinde daha az yetenekli olanları ihmal ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu yoruma göre eğitim kaynakları daha çok yeteneklere ve üretken yeteneklerin getirisine göre tahsis edilerek bir tür meritokrasiye yol açacaktır. Buna karşılık Rawls, adil fırsat eşitliğinin fark ilkesi ile desteklendiğini bu yüzden meritokratik bir düzenin söz konusu olmayacağını belirtir. Adil fırsat eşitliği daha az yetenekli olanların kapasitelerini geliştirebilmeleri ve kültürün faydalarından yararlanabilmeleri için küçük yaşlarından başlayarak hayatları boyunca eğitim, kariyer ve kültür fırsatlarına sahip olmalarını gerektirir. Rawls bu durumu, öz saygıyı temel birincil değer olarak görmesi sebebiyle ayrıca önemsemiş olsa da adil fırsat eşitliğinin sağlanması için eğitim avantajlarının eşitlenmesi fikri de yetersiz bulunmuş ve eleştirilmiştir. Örneğin üst gelir sınıfında yer alan bir ailede dünyaya gelen çocuk örgün eğitime başlamadan önce ebeveynlerinden aldığı sürekli ilgiden dolayı diğer çocuklara göre bir kültürel avantaja sahiptir. Eğer adil fırsat eşitliğinden bahsedeceksek ebeveynlerinin bu tür kültürel avantajlar sağlayamayacağı yoksul ailelerin çocuklarına da benzer avantajlar sunmalıyız. Mesela kamunun kaynaklarıyla finanse edilecek kreşler kurulabilir ya da yoksul ebeveynler de üst gelir grubunda yer alanlar gibi çocuklarına sosyal ve kültürel deneyimler aktarabilsinler diye kamu bütçesinden bazı aile ödenekleri oluşturulabilir (Freeman, 2018, s. 5-6).

Bu itirazlar şüphesiz haklı noktalara temas etmektedir. Ancak Rawls'un da belirttiği gibi adil fırsat eşitliği fark ilkesiyle destek görür. Adil fırsat eşitliğini sağlamak için eğitim haricinde birçok kamu politikası gerekiyorsa ve bunların bazılarını uygulamak mümkün görünmüyorsa dahi fark ilkesi, bundan dolayı daha az

avantajlı konumda olanların beklentilerinin en üst düzeye çekilmesini konu edinir. O hâlde şimdi fark ilkesine değinelim.

2.2.2.2. Fark İlkesi

Toplumun en az avantajlı üyelerinin hedeflerine ulaşma ihtimali, diğerlerine göre çok daha sınırlıdır. Rawls bu kişiler için özgürlüğün değerinin, daha avantajlı olan kişilere göre daha düşük olduğunu belirtir. Ona göre bu durum telafi edilmelidir. Burada telafi amacıyla adil olmayan bir yola başvurulması düşünülmemelidir. Adaletin iki ilkesi toplumun bütün üyeleri tarafından paylaşılan özgürlüğü en az avantajlı olanların yararına düzenler. Bu, Rawls için özgürlüğün korunması ve kullanılmasının, özgürlüğün tanımlanması kadar önemli olmasının bir sonucudur (Kocaoğlu, 2017, s. 79).

Fark ilkesinin temel mantığı, toplumdaki görece iyi durumda olan kesimin yüksek beklentilerinin, yalnızca toplumdaki en az avantajlı olanların yararına olduğu zaman adil olacağıdır. Rawls bu durumu girişimci ve vasıfsız işgücü üzerinden örneklendirir. Bugün var olan adaletsizlikleri ortadan kaldırsak bile girişimci bir birey, vasıfsız bir işçiye göre daha iyi beklentilere sahiptir. Fark ilkesi bize şu sorunun cevabını verir: bu iki kişinin hayattan beklentilerindeki eşitsizlikleri haklılaştırmak nasıl mümkündür? Rawls'a göre bunun tek yolu, bu eşitsizliğin daha az avantajlı olan vasıfsız işçinin yararına olacak şekilde düzenlenmesidir. Bu ifade eğer beklentilerdeki eşitsizlik azaltıldığında ya da ortadan kaldırıldığında vasıfsız işçi bulunduğundan daha kötü bir konuma gelecekse bu eşitsizliğe izin verileceği anlamına gelir. Adaletin birinci ilkesiyle adil fırsat eşitliğinin işler olduğu bir durumda vasıfsız işçinin beklentilerinin yükselmesi için gerekenlerin yapılması durumunda girişimcilerin de beklentileri olumlu yönde etkilenir ve yenilik hızı artar, ekonomi daha verimli işler, süreç herkesin yararını arttırır. Ancak Rawls, bunun sadece bir örnek olduğunu, eşitsizliklere karşı fark ilkesinin nasıl uygulanacağını göstermeden öteye gitmediğini de sözlerine eklemiştir (Rawls, 2017, s. 103-106).

Rawls burada gelirin yeniden dağılımını amaçlamamıştır. Onun amacı ahlaki olarak keyfi eşitsizlikleri ortadan kaldırmaktır. Diğer taraftan, ihtiyaç sahiplerine yapılacak sosyal yardımlar gibi özel durumlar da bu ilke ile ilgili değildir. Bu ilke yalnızca temel kurumları düzenler. Fark ilkesi gelir dağılımında eşitliği de savunmaz,

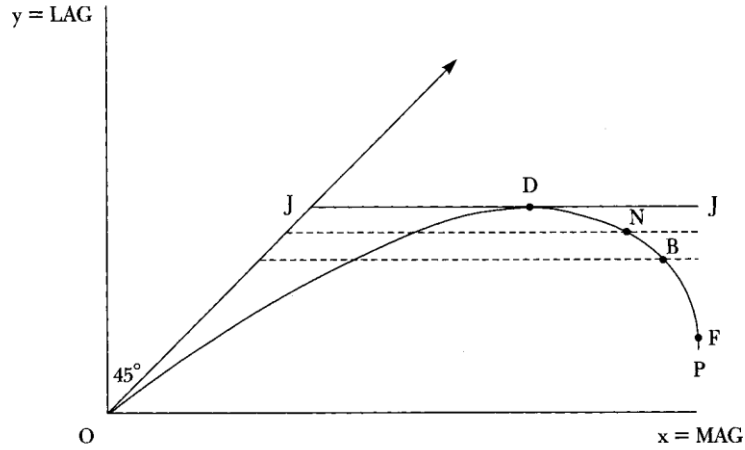
gelir dağılımındaki eşitsizliklerin en az avantajlıların lehine düzenlenmesini öngörür. Pogge, fark ilkesinin bu özelliğinin, yani var olan sosyoekonomik eşitsizliklerin, sosyoekonomik açıdan en kötü konumda olanların en büyük yararına düzenlenmesinin maksimin kuralına tam olarak uyduğuna dikkat çekmiştir. Fıtrat durumunda taraflar, sosyoekonomik kurumların tasarımlarını değerlendirirken kendilerinin en kötü sosyoekonomik durumda olma ihtimallerini dikkate alırlar (Kocaoğlu, 2017, s. 81-83; Pogge T. , 2007, s. 107).

Fark ilkesinin iki önemli işlevi vardır. Bunlardan biri toplumdaki en dezavantajlıların beklentilerini maksimize etmek, diğeri ise görece iyi durumda olanların beklentilerinin dezavantajlı olanların refahına katkıda bulunmasıdır. İlk işlevin yerine getirilmesinde yani en dezavantajlıların beklentilerinin maksimize edilmesinde görece iyi durumda olanların beklentilerinde bir değişiklik meydana gelmez. Rawls fark ilkesinin adaletin birinci ilkesi ve adil fırsat eşitliğinden sonra geldiğini ve bu ikisiyle birlikte işlediğini hatırlatarak fark ilkesinin bu iki ilkenin yerine getirildiği temel kurumlarda uygulandığını söyler. Bu aynı zamanda Rawls'un fark ilkesine gelen eleştirilere verdiği yanıttır. Fark ilkesi, eşitsizliklere hiçbir kısıtlama koymadığı yönünde eleştirilir. Örneğin Cohen'e göre eşitsizlikler marjinal olarak en az avantajlı sınıfa giden payı arttırdığı müddetçe, kapitalizme özgü büyük eşitsizliklere izin verir. Fakat Rawls'un da vurguladığı gibi hem birinci ilke hem de adil fırsat eşitliği, fark ilkesinden önce eşitsizliklere çeşitli kısıtlamalar getirir. Örneğin, gelir ve servet dağılımının ilişkin eşitsizlikler eşit siyasi katılıma zarar verdiğinde ya da eğitim vatandaşların resmi olarak eşit fırsatlardan yararlanma ve diğerleriyle adil şartlarda rekabet etme yeteneklerini olumsuz anlamda etkilediğinde fark ilkesinden önce birinci ilke ve adil fırsat eşitliği bunları ortadan kaldırmak ister (Rawls, 2017, s. 107; Rawls, 2001, s. 61; Freeman, 2018, s. 4).

Fark ilkesine göre, gelir ve servet eşitsizlikleri, en az avantajlı olanların tam ve eşit derecede sesinin çıkmasını ve siyasi etkisini olumsuz şekilde etkileyecek ya da tersine daha avantajlı olanların menfaatlerini gözeterek siyasi süreci çarpıtacak kadar büyük olamazlar. En az avantajlılar da siyasete katılabilmeli ve diğerleriyle eşit derecede kamusal hayata etki edebilmelilerdir. Bunun için Rawls, gelir ve servetin dağıtımının geniş ölçüde sağlanması gerektiğini düşünür ancak siyasi eşitliği korumak adına ekonomik eşitsizliklerin sınırının ne olması gerektiğine dair bir sınır vermez. Freeman'a göre, zaten bunun özel bir cevabı da olmayabilir. Örneğin birçok Avrupa ülkesinde dikkate değer eşitsizlikler olsa da bunların siyaset üzerindeki etkisi

ABD'deki kadar net değildir. Yani bu eşitsizliğin sınırı o toplumun siyasi kültürüne bağlı da olabilir. Rawls buna “paranın laneti” demiştir. Bu eşitsizlikler belki kamusal tartışmaları ve müzakereleri engellemez ama bunları bozacaktır. Bu durum siyaseti şirketlerin ve diğer örgütlü çıkarların egemenliğine sokacaktır (Freeman, 2018, s. 4).

Grafik 1: Fark İlkesinin Grafikselleştirilmesi



Kaynak: Rawls, 2001, s. 62.

Rawls fark ilkesini yukarıdaki haliyle grafiğe dökmüştür. Sosyal iş birliğinin üretken olduğunu ve iş birliği olmadan üretimin mümkün olmayacağını vurgulayan Rawls, grafikte bir iş birliğinin dolayısıyla üretimin var olduğunu varsayar. Sırasıyla daha fazla ve daha az avantajlı grupları temsil eden “MAG” ve “LAG” üretken iş birliğini gerçekleştiren iki gruptur. Grafikteki “N” harfi kamu hizmetleri ürününün maksimize edildiği “Nash noktası”nı gösterir. “B” ise bireysel hizmetlerin toplamının maksimize edildiği “Bentham noktası”dır. Toplum “D” noktasına ulaşmayı hedefler. Bunun için belli bir iş birliği durumundaki üretimi gösteren “OP” eğrisi üzerinde olabildiğince yukarı doğru hareket eder. Bu eğri sadece ücret ve maaşlar değiştirildiğinde iki grubun elde ettiği gelirleri gösterir. Söylenenlerden anlaşılacağı üzere buradaki “P” noktası üretimi temsil eder. Eğri aşağı doğru bükülmeye başladığında durmak gerekir. Zira D’nin ötesindeki noktalarda fark ilkesindeki karşılıklılık artık elde edilememektedir. Bu durum N ve B noktalarının D’den daha düşük bir konumda olmalarıyla görülür. Bu noktalarda MAG daha fazla kazanabilirken LAG daha az kazanacaktır. Rawls bu sebeple D noktasından sonra karşılıklılık değil takasın söz konusu olduğunu belirtir. OP eğrisi farklı iş birlikleri için farklı şekillerde çizilir. Örneğin eğri üzerinde herhangi bir nokta seçelim, bu

noktanın x eksenindeki karşılığı daha avantajlı olanın ücretini, y eksenindeki karşılığı ise daha az avantajlı olanın ücretini gösterir. Daha avantajlı olana verilen herhangi bir getiri için daha az avantajlı olana daha büyük bir getiri sağlayan OP eğrisi her zaman diğerlerinden daha etkilidir. Fark ilkesi, diğer adalet ilkelerinin uygulandığı durumda, toplumu OP eğrisi üzerindeki en yüksek nokta olan D noktasına ulaştırmaya yönlendirir. Toplum her zaman OP eğrisinin artan kısmında ya da D noktasında olacaktır. Fark ilkesi sadece bu koşulu yerine getiren eşitsizliklere izin verir. (Rawls, 2001, s. 61-64).

Rawls’a göre fark ilkesinin özünde karşılıklılık ilkesi vardır. Fark ilkesine göre, gelir ve servet eşitsizlikleri ne kadar büyük olursa olsun ve insanlar daha fazla pay elde etmek için çalışmaya ne kadar istekli olursa olsun, mevcut eşitsizlikler en az avantajlı olanların yararına etkin bir şekilde katkıda bulunmalıdır. Aksi hâlde eşitsizliklere izin verilmez. O hâlde fark ilkesi aslında genel refah seviyesi ne kadar yüksek olursa olsun, mevcut eşitsizliklerin bize olduğu kadar başkalarına da fayda sağlama koşulunu yerine getirmesi gerektiğini söyler. Bu koşul en az avantajlı olanların beklentilerini en üst düzeye çıkarmayı ifade ediyor olsa da aslında fark ilkesinin özünde karşılıklılık ilkesinin olduğunu gösterir (Rawls, 2001, s. 64).

Rawls adaletin iki ilkesi arasındaki farka da değinir. İlk ilke anayasal esasları içerirken ikinci ilke adil fırsat eşitliğini ve sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin fark ilkesiyle düzenlenmesini ele alır. Rawls bazı fırsat ilkelerinin anayasal bir gereklilik olduğunu söylese de adil fırsat eşitliğinin bundan fazlasını gerektirdiğini ve bunun anayasal bir gereklilik olarak sayılamayacağını belirtir. Buna benzer şekilde, bütün vatandaşların temel ihtiyaçlarını karşılayan bir sosyal minimum bir anayasal gereklilik olsa da bu fark ilkesiyle özdeşleştirilemez. Zira fark ilkesi bundan fazlasını talep eder. İki ilke arasındaki ayrımın temeli siyasi – siyasi olmayan değerleri ele almaları da değildir. İki ilke de siyasi değerleri ifade eder. Rawls toplumun temel yapısını iki eş role sahip olarak görür. İki ilke bu iki role uygulanır. Birinci rolde temel yapı vatandaşların eşit temel özgürlüklerini (siyasi özgürlüklerin adil değeri dâhil) belirler ve güvence altına alır. Böylece adil bir anayasal rejim kurulur. Diğer rol ise, özgür ve eşit olarak görülen vatandaşlara en uygun biçimde sosyal ve ekonomik adaletin arka plan kurumlarını sağlar (Rawls, 2001, s. 47-48).

Son olarak fark ilkesi de dâhil adalet ilkeleri için söylenenlerin hakkaniyet olarak adalet için temel yapının adil olmasıyla doğrudan ilişkili olduğunu hatırlatalım. Örneğin günümüz ABD’si Rawls’un tanımına göre adaletsizdir. Böyle

bir yapıda en az avantajlı olanların konumunu iyileştirmek için eşitsizliği azaltmanın birçok yolu vardır. Bu yüzden fark ilkesinin herkese daha fazla fayda sağlayacak, zenginlere yönelik bir vergi indirimi gibi Pareto önlemlerini gerektirdiği söylenemez. Zira bundan önce hem eşitsizliği azaltacak hem de en az avantajlılara fayda sağlayacak başka önlemler (gelir transferi veya aile ödenekleri gibi) mevcuttur. Hatta büyük eşitsizliklerin söz konusu olduğu adaletsiz koşullarda Pareto önlemleri mevcut eşitsizlikleri daha da arttırabileceğinden adaletsizdir. Önemli olan en az avantajlıların mutlak konumu değildir. Önemli olan mevcut eşitsizlikler azaltıldığında en az avantajlılar zarar görecektse, eşitsizliklerin onların en yüksek yararı gözetilerek düzenlenmesidir. Bu yüzden adaletin birinci ilkesi ve adil fırsat eşitliğinin ihmal edip temel yapıda var olan net adaletsizlikleri görmezden gelerek fark ilkesini eşitsizliği en az avantajlı olanların mutlak konumunu iyileştirmek şeklinde ele almak doğru olmayacaktır (Freeman, 2018, s. 13-14).

2.2.3. Neden Adaletin İki İlkesi?

Rawls'a göre adaletin iki ilkesi gerçekten uygulanabilecek tek öneridir. O kurguladığı evrende tarafların neden bu adalet ilkelerini seçeceğine dair iki sebep öne sürer. Bunlardan birincisi, Rawls'a göre adalet kavramının fitrat durumundaki karşılaştırmalı eleştirel incelemeden başarıyla kendini sıyıracak olmasıdır. Fitrat durumunda taraflar faydacı, bencil, mükemmeliyetçi vb. kavramları reddederler ve geriye hakkaniyet olarak adalet kalır. İkinci sebep ise hakkaniyet olarak adaletin diğer kavramlara nazaran çeşitli olumlu özelliklere sahip olmasıdır. Rawls bu özellikleri üç farklı maddede kaleme alır (Kukathas & Pettit, 1990, s. 44). İlk olarak, ahlak psikolojisinin genel gerçeklerini dikkate aldığımızda, hakkaniyet olarak adalet ilkeleri fitrat durumundaki tarafların bir defa benimsedikten sonra ona uygun davranmak noktasında birbirlerine güvenebilecekleri ilkelerdir. Burada tarafların kabul edemeyecekleri hiçbir sonuç olmayacaktır. Rawls bu noktada hakkaniyet olarak adaleti yine faydacı ahlakla karşılaştırarak, onun meşruluğunu ve uygulanabilirliğini göstermeye çalışır. Örneğin, taraflar başkaları için daha fazla iyilik adına daha az özgürlüğü kabul etmeyeceklerdir. Rawls bunun kabul edilmesi ihtimalini bir risk olarak görür ve eğer böyle bir risk olsaydı anlaşmanın iyi niyetle yapılıp yapılmadığını bilemeyeceğimizi söyler. Bu noktada Rawls'un, Kant'ın "iyi

irade” anlayışına paralel şekilde kararlarımızın iyi niyetten doğması gerektiğini düşündüğü dikkatten kaçmamalıdır. Hakkaniyet olarak adaleti kabul eden bireyler bu anlaşmayı iyi iradeyle yaparlar. Çünkü bu anlaşmayı sürdürebilirler ve bunu yapabileceklerinin bilincindedirler. Faydacı ilkeleri içeren bir sözleşme ise bu avantajları bünyesinde barındırmaz. Zira Rawls’a göre faydacılık, bireylere psikolojik olarak kabul edemeyecekleri şeyleri yapmalarını ya da bunlara göz yummalarını ister. Rawls böyle bir sözleşmenin insanın doğal kapasitesini aştığını söyler (Kukathas & Pettit, 1990, s. 45-46).

İkincisi hakkaniyet olarak adaletin kendi desteğini üreten bir anlayış olmasıdır. Bu, hakkaniyet olarak adaletin tercih sebebi olmasının yanı sıra, istikrarını da sağlar. Hakkaniyet olarak adalet, herkesin iyiliğini onaylayan bir sistemi destekler. İlk olarak herkesin özgürlüğü güvence altına alınır ve buna ek olarak fark ilkesiyle herkesin bu sosyal iş birliğinden faydalanması sağlanır. Rawls, insanların kendi iyiliğini sağlayan ve arttıran şeyleri sevmeye, desteklemeye ve onlara katkıda bulunmaya eğilimli olduklarını hatırlatır. Böyle bir toplum ve bu toplumun temel ilkeleri olan adalet ilkelerini de bu sebeplerden ötürü kabul edileceklerdir. Bunlar ayrıca istikrarın da nedenleridir. Zira her birey kendi iyiliğini onaylayan bu sistemi devam ettirme eğiliminde olacaktır. Faydacılıkta böyle bir durum söz konusu değildir. Faydacı anlayış tam aksine kişinin kendi iyiliği bir kenara başkalarının iyiliği için kişiden fedakârlık yapmasını isteyebilir. Rawls’a göre bu durum insanın ahlak psikolojisinin gerçekleri ile çelişir. O hâlde bu tarz fedakârlıklar talep etmeyen hakkaniyet olarak adalet çok daha kabul edilebilir ve istikrarlı bir anlayıştır (Kukathas & Pettit, 1990, s. 46).

Üçüncü madde ise karşılıklı saygıyla ilişkilidir. Rawls’a göre bir adalet anlayışı, insanların birbirine olan saygısını da içermelidir. Bu bireylerin kendi değerlerine dair bir duygu üretir ve bireyler kendilerini değerli hissederler. Rawls adaletin iki ilkesinin bu işlevi yerine getirdiğini söyler. Zira toplum bu ilkeleri kabul ettiğinde, herkesin iyiliğini dikkate alan bir karşılıklı fayda planı uygulanmış olur. Her birey, toplumun kurumlarında çabalarının karşılığını görür. Böylece her bireyin öz saygısı beslenir ve toplumsal iş birliğinin etkinliği de artar. Rawls’a göre faydacılık, kişinin öz saygısını garanti etmek bir tarafa, onu tehlikeye atar (Kukathas & Pettit, 1990, s. 46).

Tüm bunlar adaletin iki ilkesinin niçin kabul edileceğine dair Rawls tarafından öne sürülen nedenlerdir. Peki adaletin iki ilkesi toplum tarafından nasıl

benimsenir? Rawls'a göre bu adalet ilkeleri dört adımdan oluşan bir yol haritasıyla benimsenecektir. İlk aşamada, fitrat durumunda bilgisizlik şalının ardındaki taraflar adaletin iki ilkesini seçerler. Rawls'un kurguladığı fitrat durumu ve neden bu adalet ilkelerinin seçildiğinden bahsedildiğine göre direkt olarak diğer üç aşamadan söz edilebilir. Sonraki üç aşamada tarafların çeşitli bilgilere erişmesini engelleyen bilgisizlik şalı git gide aralanır. Bu üç aşama sırasıyla anayasal sözleşme aşaması, yasama aşaması ve yargı aşamasıdır. İkinci aşama adalet ilkeleri çerçevesinde temel bir anayasanın hazırlandığı aşamadır. Üçüncü aşama olan yasama aşaması, yasaların anayasasının izin verdiği ölçüde ve adalet ilkelerinin gerektirdiği şekilde çıkarıldığı aşamadır. Son aşama ise kuralların yöneticiler tarafından uygulandığı, vatandaşlar tarafından genel olarak takip edildiği ve anayasa ve yasaların yargı mensupları tarafından yorumlandığı aşamadır. Yargı aşamasında toplumdaki tüm bireylerin bütün gerçeklere erişimi vardır (Rawls, 2001, s. 47-48).

Adaletin birinci ilkesi anayasal sözleşme aşamasında uygulanır. Bu sayede anayasanın çehresinde ve anayasadaki düzenlemelerle bunların pratikte işleyiş biçiminde anayasal temellerin güvence altına alınıp alınmadığı görülür. İkinci ilke ise yasama aşamasında geçerlidir ve her türlü sosyal ve ekonomik mevzuat ile bununla ilgili konuları kapsar. Rawls, ikinci ilkenin amaçlarının gerçekleşip gerçekleşmediğini belirlemenin çok zor olduğunu söyler. Karmaşık sosyal ve ekonomik bilgileri belirlemek çıkarımlara ve yargılara dayanır. Bu yüzden bu tip dar anlamda dağıtıcı adalet konularından ziyade anayasal esaslar üzerinde daha fazla anlaşma beklenir (Rawls, 2001, s. 48). O hâlde anayasal temelleri kapsayan birinci ilke ile dağıtıcı adalet kurumlarını kapsayan ikinci ilkenin birbirinden ayrılma sebebi ilki siyasi değerleri ifade ederken diğerinin etmemesi değildir. Rawls iki ilke arasındaki ayrıma dair dört gerekçe sunar (Rawls, 2001, s. 49):

1. İki ilke farklı aşamalara uygulanırlar. Her biri temel yapının iki farklı rolünü tanımlamaktadır.
2. Anayasal esaslar, çözümü daha acil meselelerdir.
3. Anayasal esasların gerçekleşip gerçekleşmediğini söylemenin çok daha kolaydır.
4. Son olarak da bu esasların ne olması gerektiği konusunda ana hatlarıyla bir anlaşmaya varmak mümkündür.

Bu gerekçeler neden birinci ilkenin önce benimsendiğini gösterir. İkinci ilke sonradan gelir. Rawls bu durumu şöyle örneklendirir: hükümet ve muhalefetin

anayasal esaslar üzerinde hemfikir olduklarını düşünelim. Bu durumda hükümet amaçlarında meşru, muhalefet ise muhalif olmada sadık görünür. İki tarafın da sadakatının sağlam olduğu ve anlaşmalarının karşılıklı olduğu durumda da anayasal rejim güvencedir. Böylece dar anlamda dağıtıcı adaletin en uygun ilkeleri mevcut siyasi çerçeve içinde değerlendirilebilir (Rawls, 2001, s. 49-50).

2.2.4. Rawls’a Göre En Az Avantajlı Kesim Hangi Kesimdir?

Rawls, en az avantajlı veya başka bir deyişle en dezavantajlı grubun kim olduğuna cevap verebilmek için öncelikle birincil değerlerin tanımını vermiştir. Rawls’un birincil değerler dediği şeyler, vatandaşların iki ahlaki yeteneğini gerektiği kadar geliştirmelerini ve tam olarak kullanmalarını sağlamak için genel olarak gerekli olan çeşitli sosyal koşullar ve çok amaçlı araçlardır. Rawls burada demokratik bir toplumda insan yaşamının sosyal gereksinimlerine ve normal koşullarına odaklanmaktadır. Birincil değerler Rawls’un bireylerinin ihtiyaç duyduğu değerlerdir. Bu bireyler bir siyasi anlayış çerçevesinde, toplumun iş birliği yapan üyeleri olarak özgür ve eşit vatandaşlardır. Bu da bu değerlerin benimsenmesinde kapsamlı doktrinlerin değil bir siyasi anlayışın kullanıldığını ifade eder. Bu değerler bir bakıma toplumsal hayatın genel gerçeklerine ve ihtiyaçlarına dayanıyor olsa da diğer taraftan Rawls’un siyasal kişi dediği bireyin ihtiyaçlarını dikkate alır. Rawls’a göre birincil değerler listesinin belirlemenin tek yolu budur. (Rawls, 2001, s. 57-58).

Rawls birincil değerleri beş başlıkta toplar. Bunlar sırasıyla: temel hak ve özgürlükler, seyahat özgürlüğü ve özgür meslek seçimi, siyasal ve ekonomik kurumlardaki makamların yetkileri ve imtiyazları ile sorumluluk pozisyonları, gelir ve servet ve son olarak öz saygının toplumsal temelleridir. Daha önce listesini verdiğimiz temel özgürlükler, kişinin iki ahlaki yeteneğinin yeterince gelişmesi ve bilinçli bir şekilde kullanılması için gereklidir. Rawls’un gelir ve servet ile kastettiği ise çeşitli amaçlara ulaşmak için genellikle ihtiyaç duyulan araçlardır. Son olarak öz saygının toplumsal temelleri ile de vatandaşların amaçlarına ulaşabilmeleri için gerekli olan kurumların, vatandaşların kişi olarak değerlerine dair canlı bir anlayışa sahip olmalarını ifade eder (Rawls, 2001, s. 58-59; Rawls, 2007, s. 216).

Adaletin iki ilkesine geri dönersek iki ilke, vatandaşların birincil değerlerden alacağı payların nasıl düzenleneceği ile ilgilenirler. Bu paylar uygun bir endeks

cinsinden belirlenmelidir. Fark ilkesinde sözünü ettiğimiz eşitsizlikler, vatandaşların hayatları boyunca birincil değerlere dair (makul) beklentilerindeki farklılıklardır. Rawls vatandaşların bu beklentilerini onların yaşam beklentileri olarak görür. Böylece en dezavantajlıların kimler olduğu sorusunun cevabı verilir. Bütün vatandaşlarının eşit temel hak ve özgürlüklerinin ve adil fırsatların güvence altına alındığı bir toplumda, en dezavantajlılar, beklentileri en düşük gelir sınıfına ait olanlardır. Fark ilkesinin söylediği, gelir ve servet eşitsizliklerini en dezavantajlı olanların en büyük yararına göre düzenlemektir. Bu, her bir durumda en dezavantajlıların ne kadar iyi durumda olduklarını görerek bu iş birliği durumlarını karşılaştırmamız ve en dezavantajlı olanların diğer durumlardan daha iyi olduğu durumu seçmemiz anlamına gelir (Rawls, 2001, s. 59-60).

Vatandaşların o toplumda birincil değerlerden alacağı paylar, herhangi bir kapsamlı (ahlaki, dini veya felsefi) doktrin ile belirlenmez. Birincil değerlerin pay edilmesi bir siyasal adalet anlayışı olarak hakkaniyet olarak adalet ile yapılır. Rawls'un siyasal adalet anlayışı çerçevesinden çıkmak istememesinin sebebi, örtüşen görüş birliğine erişmek ve böylece kamusal bir gerekçelendirme temeli elde etmektir. O hâlde birincil değerler, birbiriyle çelişen çok sayıda kapsamlı doktrini onaylayan vatandaşların, uygulanabilir siyasi ilkeler için gerekli olan kişilerarası karşılaştırmaları yapmak amacıyla üzerinde anlaştıkları kısmi bir iyi anlayışına aittir. Bu kişilerarası karşılaştırma Rawls'un birincil değerleri tanımlamasının amacını oluşturur (Rawls, 2001, s. 60).

Rawls'a göre bu değerler listesinin belirlemenin iki yolu vardır. İlk olarak toplumdaki mevcut çeşitli kapsamlı doktrinler ele alınır ve karşıt doktrinleri onaylayanların kurumsal korumalar ve çok amaçlı araçlar (gelir ve servet) yoluyla ihtiyaç duyacaklarının bir tür ortalaması olarak bu değerlerin bir endeksi belirlenir. Rawls bu yolun örtüşen görüş birliğine ulaşmanın en iyi yolu gibi durmasına rağmen hakkaniyet olarak adalet bu yolu tercih etmeyeceğini söyler. Bunun yerine adil bir iş birliği sistemi olarak görülen toplum fikrinden hareketle bir siyasal anlayış geliştirilir. Böylece Rawls'un beklentisi, bu anlayış temelinde ortaya konan birincil değerler ile örtüşen görüş birliğinin desteğini almaktır. Burada var olan, var olmuş veya var olabilecek kapsamlı doktrinler bir kenara bırakılır. Birincil değerlerin temel yapı tarafından garanti altına alınması özgür ve eşit vatandaşların izin verilen iyi anlayışlarını geliştirmelerini, iki ahlaki yeteneklerini geliştirip bunları tam olarak

kullanmalarını ve çeşitli amaçlara ulaşmaya yarayan araçlardan (gelir ve servet) adil bir pay almalarını sağlar. (Rawls, 2001, s. 61).

Birincil değerlere dair şimdiye dek söylenenlerde Rawls'un henüz makuliyet özelliğini gündeme getirmediği görülür. *Siyasal Liberalizm*'le birlikte toplumdaki vatandaşlara rasyonel olmalarının yanında makul olmaları özelliğini de ekleyen Rawls, kapsamlı doktrinleri de böylece "makul kapsamlı doktrinler" olarak anmaya başlamıştır. Birincil değerler makul kapsamlı doktrinleri benimseyen özgür ve eşit vatandaşların ahlaki yeteneklerini tam anlamıyla kullanma ve geliştirmeleri için ihtiyaç duydukları değerlerdir. Bu değerleri genel olarak temel hak ve özgürlükler ile fırsatlar olarak tanımlayabiliriz. O hâlde özgür ve eşit vatandaşların birincil değerlerden aldıkları adil paylara göre kendi hayat planlarını oluşturabilirler. Bu noktada hayat planlarında beklentilerin en düşük olduğu gelir grubu da Rawls'un en az avantajlı olarak betimlediği gruptur. Başka bir ifadeyle en dezavantajlılar birincil sosyal değerlerden en az pay alanlardır. Bu grup gelir ve servetten en düşük payı almasının yanı sıra sosyal ve ekonomik açıdan en az güç ve sorumluluğa sahiptir (Freeman, 2018, s. 24).

Görüldüğü gibi Rawls için kişinin ekonomik durumu gerçekten çok önemlidir. Zira daha önce de belirtildiği gibi ekonomik durum özgürlüğün korunması ve kullanılmasında bir etkidir. Buna göre günümüz toplumları için en az avantajlı olanlar, genel itibariyle asgari ücretli çalışanların oluşturduğu sınıf olarak görülebilir. Elbette ki günümüz toplumlarının birçoğu Rawls'un dillendirdiği hayat boyu toplumsal iş birliğinde bulunan özgür ve eşit vatandaşlardan oluşan ve adil fırsat eşitliğinin sağlandığı toplum tanımını tam olarak karşılamaz. En basitinden Rawls'un tanımladığı ekonomik sistem kapitalizmden ziyade mülkiyet sahibi demokrasidir. Ancak demokrasinin hâkim olduğu ve vatandaşlarının özgürlüğü ile eşitliğinin anayasa tarafından güvence altına alındığı bir toplum olarak Türkiye ve niceleri için en az avantajlı olanları asgari ücretli çalışanlar olarak ele almak yanlış olmayacaktır. Başka bir deyişle, bir ekonomide kapitalist sistemin geçerli olması ve temel yapıda mevcut adaletsizliklerin bulunması o ülkedeki en az avantajlıların asgari ücretliler olduğu gerçeğini değiştirmez.

Burada sosyal politika açısından dikkate alınan dezavantajlı gruplar olarak kadınlar, engelliler, eski hükümlüler ya da yaşlılar gibi gruplar da gündeme gelebilir. Ancak Rawls'un gelir sınıfı vurgusu ve bunu hayata dair beklentilerle ilişkilendirmesi bizleri belli bir gelir skalası aramaya iter. Bu noktada elbette

öncelikle gelir dağılımı ve bu dağılımdan pay alanların sınıflandırılması akla gelir. Şüphesiz ki Rawls'un en dezavantajlılar tanımına göre toplumlarda gelirden en az payı alan yüzdelik dilimler en dezavantajlı kesimi oluştururlar. Fakat bu kesim birçok farklı hayat biçiminden meydana gelir. O toplumda örneğin gelirden en düşük payı alan yüzde yirmilik dilimin somut olarak kimler olduğu dikkate alınmaz. Başka bir deyişle o toplumdan rastgele seçilecek bireylerin hangi gelir grubuna dâhil olduklarıyla ilgilenmeyiz. Ayrıca Rawls'un fark ilkesini açıklarken verdiği örneği hatırladığımızda girişimcilerin beklentileriyle vasıfsız işçilerin beklentilerini karşılaştırdığını görürüz. Buradan hareketle genel olarak niteliksiz işçilere ödenen asgari ücretin dikkate alınmasının yerinde olduğu açıktır. Diğer taraftan gelir dağılımında adalet Rawls için olduğu kadar iktisat literatürü için de çok önemli olmasına rağmen henüz birçok ekonomi için yeteri kadar veri birikimi yoktur. Maalesef ülkemiz ekonomisi de bunların arasındadır. Rawls'un düşüncelerinden emarelerin pratik hayatta test edilmesi oldukça zordur. Tüm bunlar dikkate alındığında asgari ücretliler gibi ne kadar gelir elde ettikleri net olarak ortada olan belli bir grubun ele alınması, bu geliri çeşitli değişkenlerle ilişkilendirmek ve bizzat bu grubun gelirindeki değişimleri izleyebilmek açısından birçok imkân sağlar. Böylece bu çalışmada Türkiye için en az avantajlı kesim olarak hayattan beklentilerinin diğer gelir gruplarından daha düşük olduğunun düşünüldüğü asgari ücret elde eden gelir sınıfı ele alınacaktır. Ancak bu gelir eşitsizliğinin tamamen ihmal edileceği anlamına gelmez. Mevcut veriler el verdiğince toplam gelirden en az payı elde edenler de en dezavantajlıların başka bir boyutu olarak dikkate alınacaktır.

Söylenenleri destekler şekilde Pogge da fark ilkesine dair verdiği örneklerde ulaşılabilecek en yüksek asgari ücret oranına yer verir. Bu oranın en az avantajlılar için ulaşılabilir en yüksek sosyoekonomik durumu ürettiğini varsaymıştır. Pogge ayrıca en az avantajlıların durumunun uzun vadeli değerlendirildiğine dikkat çeker. Rawls'a göre en düşük gelir sınıfı belli bir süre o düzeyde ücret alanları değil hayatları boyunca o ücrete maruz kalanları kapsar. Örneğin hayatı boyunca saati yirmi liraya çalışan biri, gençken saatte sadece on lira kazanan ancak sonraki hayatında saati yirmi liranın çok üzerinde ücretlere çalışan birinden daha az avantajlı olarak kabul edilir. Fark ilkesi belli bir zaman dilimini değil bütün bir hayatı dikkate alır. (Pogge T. , 2007, s. 107-110).

Pogge fark ilkesinin belli bir dönemi değil tüm hayatı dikkate almasının yarattığı zorluğu ele alarak eleştiride bulunur. Zira Pogge'a göre böyle bir durumda

en az avantajlı olan kişileri tespit etmek mümkün değildir. Örneğin günümüz ABD'sinde en kötü hayat boyu endekse sahip kişi nasıl tanımlayabiliriz? Pogge, Rawls'un bu konuda fazla ayrıntı vermediğini söyleyerek toplumdaki en düşük sosyoekonomik grubu en dezavantajlıların aritmetik veya geometrik bir ortalamasıyla elde edebileceğimizi belirtir. Çünkü en az avantajlılar konusunda ortalama gelirin yarısı ya da vasıfsız işçileri örnek veren Rawls'un tek tip bir kimlik belirlemeye çalışmadığını düşünür. Pogge'un kendi önerisi ise en az avantajlıları nüfusun belli bir yüzdesi olarak tanımlamaktır. Örneğin hayat boyu endeksleri dikkate alındığından en düşük yüzde iki, o toplumdaki toplam nüfusun yüzde ikisinin en az avantaja sahip kişilerden oluştuğunu gösterir (Pogge T. , 2007, s. 112-113) . Ancak özellikle ülkemizde asgari ücret elde eden niteliksiz bir işçinin hayatının ilerleyen evrelerinde çok daha yüksek ücretlerle çalışma ihtimali neredeyse yoktur. Bu durum kişilerin hayat boyu endeksine dair yorum yapmanın Pogge'un düşündüğü kadar zor olmadığını gösterir.

Son olarak Rawls'un kendi değerlendirilmesine dönersek; Rawls'a göre en basit biçimiyle en az avantajlılar, diğer vatandaşlarla temel eşit özgürlükleri ve adil fırsatları paylaşan ancak en düşük gelire ve en az servete sahip olan kişilerdir. O en az avantajlıları tanımlamak için doğrudan geliri ve serveti kullanarak bu gelir ve servete sahip olanları en az avantajlılar olarak görmüştür (Rawls, 2001, s. 65). Burada fark ilkesi başlığında ABD'nin adaletsiz yapısına yapılan gönderme gibi Türkiye'de temel yapının adil olup olmadığı ya da vatandaşların adil fırsat eşitliğinden faydalanıp faydalanmadığı konuları gündeme gelecektir. Hatta belirtildiği üzere ekonomik yapının Rawls'un bahsettiği mülkiyeti sahibi demokrasiden uzak olduğu da bilinir. Ancak ekonomik özgürlükler adaletin birinci ilkesinde yer alan temel özgürlüklerin bir uzantısı olarak kabul edildiğinde bahsedilen bu problemler görmezden gelinerek kapitalist sistemin işler olduğu bir ekonomide ekonomik özgürlüklerin fark ilkesine hizmet edip etmediği incelenebilir.

2.3. İLKELERİN PRATİK HAYATA UYGULANMASI: SİYASAL LİBERALİZM

Rawls, “*Bir Adalet Teorisi*” adlı eserinin ardından adaletle ilgilenmeyi bırakmamış aksine düşüncelerine gelen eleştiri ve yorumları da dikkate alarak adalet

teorisini geliştirip güncelleştirme yönünde adımlar atmıştır. Zira Rawls'un eseri öyle ses getirmiştir ki yirminci yüzyılın sonlarında “adalet” ahlak ve siyaset felsefesindeki tartışmaların merkezine oturmuştur. Bu tartışmalar sadece bu alanlarda kalmamış ekonomiden sosyolojiye birçok cephede kendine yer bulmuştur. İşte böyle bir atmosferde Rawls adalet üzerine yazmaya devam etmiş ve *Bir Adalet Teorisi*'nden (1971) neredeyse çeyrek asır sonra “*Siyasal Liberalizm*” (1993) ile karşımıza çıkmıştır. Bu eser temel olarak hakkaniyet olarak adalet fikrini muhafaza etse de bir takım ekleme ve değişiklikleri barındırmaktadır. İlk olarak Rawls, *Bir Adalet Teorisi*'ndeki her zaman ve her toplumda geçerli adalet anlayışına erişme idealini bir kenara bırakarak yaşadığı ülke olan dönemin ABD'si gibi demokratik ülkelerde söz konusu olabilecek “siyasal adalet anlayışı” dediği bir anlayışı hedefler. Buna ek olarak *Siyasal Liberalizm*'le birlikte Rawls'un liberal anlayışı, adı üzerinde liberalizmden siyasal liberalizme evrilmiştir. Artık ulaşılmak istenen; farklı ahlaki, dini ya da felsefi düşüncelere sahip bireylerin ortak bir siyasi paydada bulunduğu ve böylece bir arada yaşayabilecekleri adil bir toplumdur.

Rawls *Siyasal Liberalizm*'le birlikte cevaplamaya çalıştığı soruyu şu şekilde ifade eder (Rawls, 2007, s. 171): “*Birbiriyle çelişen ve çatışan dinsel, felsefi ve ahlaki doktrinleri nedeniyle ciddi anlamda farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşlara sahip toplumun istikrarlı ve adil olması nasıl mümkün olabilir?*”. Görüldüğü gibi Rawls artık birbirinden çok daha farklı anlayışlara ve bunların getirdiği yaşam biçimine sahip insanların nasıl bir arada adil bir iş birliği içinde yaşayabileceklerini ve bu iş birliğini nasıl bozulmadan devam edebileceğini dert edinir. Bu noktada kullandığı araçlar ve ulaştığı sonuçlarda neredeyse hiçbir değişiklik yoktur. Özgür ve eşit vatandaşları temsil eden taraflar fitrat durumunda, bilgisizlik şalının ardında yine aynı adalet ilkelerine ulaşırlar. Ancak birey başlığında da belirtildiği üzere tarafların rasyonel olmalarının yanında makul olmaları da söz konusudur.

Bunun yanında Rawls topluma yeni bir pencereden bakarak özgür ve eşit vatandaşlardan oluşmasının yanı sıra bir siyasal adalet anlayışı tarafından düzenlendiğini varsaydığı topluma “iyi düzenlenmiş toplum” adını verir. İyi düzenlenmiş toplum üç önemli özelliği bünyesinde barındırır. İlk olarak bu toplumda herkes aynı adalet ilkelerini kabul eder ve diğerlerinin de bunları kabul ettiğini bilir. İkinci özellik toplumun temel yapısının (örneğin temel kurumların) bu ilkelere uygun olduğu herkesçe bilinir ve son olarak vatandaşlar etkin bir adalet duygusuna sahiplerdir. Bu duygudan hareketle vatandaşlar adil olduğuna inandıkları toplumdaki

temel kurumlara uygun şekilde hareket ederler (Rawls, 2007, s. 79). Diğer taraftan Rawls, toplumun bu rasyonel ve makul bireylerinin makul kapsamlı doktrinleri benimsediklerini varsayar. Makul kapsamlı doktrinler sayesinde örtüşen görüş birliğine erişir ve kamusal akıl ile *Siyasal Liberalizm* amacına ulaşır.

Çalışmanın konusunu esas itibarıyla adaletin iki ilkesi ve bunun özelinde fark ilkesi oluşturuyor olsa da Rawls'un adalet anlayışını bir bütün olarak sunabilmek ve fikirlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilmek adına bu bölümde sırasıyla Rawls'un “siyasal adalet anlayışı”, “makul kapsamlı doktrinler” ile “örtüşen görüş birliği” fikri ve son olarak da “kamusal akıl” başlığı ele alınacaktır.

2.3.1. Siyasal Adalet Anlayışı

Siyasal adalet anlayışı siyasal olanın siyasal olmayandan önce gelmesi fikrine dayanır. Rawls siyasal alanla siyasal olmayan alanı birbirinden ayırır. İçinde siyasal olmayan değerleri de barındıran bir kapsamlı doktrinin anayasaya temel oluşturması Rawls için adil bir anlayış değildir. Rawls siyasal adalet anlayışının siyasal bir anlayışın konusuyla ilgili olmasına rağmen sonuç itibarıyla ahlaki olduğunu söyler. Onun siyasal adalet anlayışı ile kastettiği siyasi, sosyal ve ekonomik kurumlar için belirli konulara dair ahlaki bir anlayıştır. Bu siyasal adaletini ilk özelliğidir. İkinci özelliği onun kendi başına duran bir anlayış olmasıdır. Siyasi bir anlayışın bir veya daha fazla kapsamlı doktrine atıfta bulunarak gerekçelendirilmesini istesek de bu anlayış kapsamlı doktrinlerden bağımsızdır. Rawls her bir vatandaşın siyasi anlayışla bir şekilde bağlı olan kapsamlı bir doktrini benimsediğini varsayar. Siyasi anlayış, onun tarafından düzenlenen bir toplumda var olan, makul kapsamlı doktrinlere uyan ve onların desteğini alan kurucu bir unsurdur. Siyasal adalet anlayışını son özelliği ise onun içeriğinin demokratik bir toplumun kamusal siyasal kültüründe saklı belli temel fikirlerle ifade edilmesidir. Bu kamu kültürü anayasal rejimin siyasal kurumlarını, bunların kamusal yorumlarını ve ortak bilgi olan tarihi metin ve belgeleri kapsar. Rawls'a göre bu siyasi anlayış ile hakkaniyet olarak adalet belli bir siyasi gelenek içinde ortaya çıkar ve bir nesilden öbürüne zaman içinde adil iş birliği sistemi olarak toplumun temel fikri halini alır (Rawls, 1996, s. 12-14).

Siyasal liberalizm ile demokratik topluma odaklanan Rawls, bu toplumu modern bir anayasal demokrasi olarak kabul eder ve kamusal kültürüne yeni

özellikler ekler. Rawls'a göre bu yeni demokratik toplum, özgür ve eşit olmalarının yanı sıra makul ve rasyonel vatandaşlardan oluşan ve bu vatandaşların benimsediği makul kapsamlı doktrinlerin çoğulculuğunu barındıran kamusal kültüre sahip bir toplumdur. Rawls bu toplumdaki vatandaşların ortak gücü olarak tasvir ettiği siyasal gücün adil kullanımını merkeze alır. Siyasal gücün adil kullanımının nasıl mümkün olacağı sorusuna "liberal meşruiyet ilkesi" ile cevap vermiştir. Bu ilke siyasal gücün kullanımının meşruluğunun (adillığının) herkes tarafından kabul gören bir anayasaya dayanmasını ifade eder. Bu anayasa şüphesiz ki vatandaşların benimsedikleri adalet ilkelerine uygun, temeli bu ilkelere dayanan bir anayasadır. Rawls'a göre böyle bir anayasaya ulaşmak ve onu işler kılmak için herkes tarafından kabul görecektir bir siyasal anlayıştan başka yol yoktur. Zira sadece böyle bir siyasal anlayış kamusal akıl görevini yürütebilir (Rawls, 1996, s. 136).

Rawls bu anayasayı özgür ve eşit olan makul ve rasyonel vatandaşların kabulünden yola çıkarak makul olarak iyi düzenlenmiş anayasa şeklinde niteler. Böyle bir anayasanın mevcut olması, anayasayı ve temel adalet ilkelerini ilgilendiren konularda mümkün derecede yalnızca siyasal değerlere başvurulacağı anlamına gelir. Ayrıca bu siyasal değerlerle diğer ahlaki, felsefi ya da dini değerler karşı karşıya geldiğinde ağır basan taraf siyasal değerler olur. Bunun yanında Rawls, siyasal olanla olmayan arasında bir ilişki olduğunu kabul eder. Örneğin belli bir dine mensup biri, bir anayasa yerine kutsal kitabına göre bir yönetim istesin. Başka bir deyişle anayasal temellerin bu kutsal kitaba göre oluşturulmasını talep ettiğini düşünelim. Rawls bu talebi haklı bulmaz. Bu bireyin doktrinini makul olmayan kapsamlı doktrin olarak görür ve bu doktrin herkes tarafından kabul görmesinin mümkün olmadığı gibi bunun istenmesinin de adil olmadığını düşünür. Çünkü bu durum bireyin, diğer bireyleri devlet gücüyle kendisi gibi düşünmedikleri için cezalandırması anlamına gelir. Öyleyse makul kapsamlı doktrinler Rawls'un siyasal adalet anlayışının olmazsa olmaz unsurudur. Siyasal adalet makul kapsamlı doktrinler ile siyasal olmayan değerleri kişilerin kendi özel hayatlarında deneyimlemeleri üzere anayasal meselelerin dışına taşır. Burada bu doktrinlerden herhangi birinin yanlış şeyler içerdikleri gerekçesiyle reddi söz konusu değildir. Asıl mesele doktrinlerin makul olup olmamasıdır. Bu makuliyet vatandaşların ortak kullanımında olan siyasal gücün belli bir doktrini topluma empoze etmesiyle ilgilidir. Bunu gerçekleştirmeye çalışan doktrinler makul olmayan doktrinler olarak nitelenir (Rawls, 1996, s. 137-138).

Rawls'a göre siyasal olan ile olmayan arasındaki ilişkide siyasal değerler diğerlerinden önce gelir. Siyasal olmayan alan gönüllü toplumsal birlikler ve duygusallığın belirgin bir şekilde devrede olduğu birey ve aile ilişkilerinin bulunduğu alandır. Siyasal değerler bu değerlere göre baskındır. Bu baskınlık siyasal olmayan değerlerle dolu bir kapsamlı doktrinin anayasanın bu değerleri temel almasını talep edemeyeceği anlamına gelir. Bu talep liberal meşruiyet ilkesine aykırıdır. Siyasal gücün adil kullanımına ulaşmanın tek yolu ortak bir siyasal anlayıştan geçer. Siyasal değerler adil iş birliğinin kurallarını belirler ve toplumun temel yapısını düzenlerler. Yani bu değerler aslında adaletin iki ilkesinden başka bir şey değildir. Hakkaniyet olarak adaletin ilkeleri vatandaşların ortak kullanımında olan siyasal gücün meşruiyetinin kaynağıdır. Rawls, vatandaşların hem bir siyasal görüşe hem de siyasal olmayan değerleri de içinde barındıran kapsamlı bir görüşe sahip olduklarını düşünür. Siyasal olan ile olmayan arasındaki ilişkiyi ise tamamen vatandaşların kendisine bırakır. Rawls'a göre bunun mümkün olabileceğini tarihe bakarak görebiliriz. Nitekim tarihte makul kapsamlı doktrinlerin çoğulculuğuna rastlamak mümkündür. Rawls bunu, siyasal değerlerle siyasal olmayan değerlerin çatışmasının örtüşen görüş birliği ile son bulması şeklinde ifade eder. Zira siyasal adaletin gerektirdikleriyle benim doktrinim arasında bir çatışma olduğunda, adalet ilkelerini reddetmek yerine kendi doktrinimi yeniden ele alıp değiştirmeyi tercih edebilirim (Rawls, 2007, s. 196; Kocaoğlu, 2017, s. 95).

Siyasal adalet aslında Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti farklı bir zeminde ele almasından başka bir şey değildir. Rawls *Siyasal Liberalizm*'le birlikte demokratik bir toplumda bireylerin bir arada yaşama olgusunun ve bunun istikrarının cevabını vermeye çalışır. Bu bireyler farklı ahlaki, felsefi ya da dini değerlerle dolu kapsamlı doktrinlere sahip olmalarına rağmen siyasal adalet anlayışında bir araya gelirler ve birlikte yaşamı mümkün kılarlar (Proudford, 1974, s. 109).

Son olarak Rawls'un bu toplumdaki vatandaşların hem bir siyasal görüşe hem de siyasal olmayan değerleri barındıran kapsamlı doktrinlere sahip oldukları düşüncesinin, vatandaşların kimliklerinin iki farklı yüzü bulunduğu fikriyle paralel olduğuna değinelim. Rawls bu iki yüzü kurumsal kimlik ve ahlaki kimlik olarak adlandırmıştı. Bu çerçevede vatandaşlar hem siyasal hem de siyasal olmayan amaç ve sorumluluklara sahiptir. Bir taraftan siyasal adalet anlayışını benimseyerek temel kurumlarda ve bunların uygulamalarında bu anlayışı görmek isterlerken diğer taraftan ahlaki kimliklerinin faal olduğu yaşamlarında üyesi bulundukları topluluklar

ya da ailelerinin söz konusu olduğu başka değerler uğruna çaba harcarlar. Rawls'un vatandaşlar için bir nevi siyasal alan ile siyasal olmayan alanı birbirinden ayırması hem siyasal adaleti hem de siyasal adalet temelinde örtüşen görüş birliğini mümkün kılar. Ayrıca Rawls vatandaşların her zaman tek bir iyi anlayışına bağlı kalmayacaklarını düşünür (Waldron, 2004, s. 150). Vatandaşlar iyi anlayışlarını rasyonel ve makul çerçevede ele alarak değiştirebilir, dönüştürebilirler. Bu durum kişinin kamusal (kurumsal) kimliğinde bir değişmeye de sebep olmaz. Örneğimizi hatırlayalım: ateist bir bireyin sonrasında herhangi bir dini benimsemesi veya belli bir dine mensup bir bireyin artık deist görüşe sahip olması, bu bireylerin kamusal kimliklerinde bir kayıp meydana getirmez. O hâlde vatandaşların kendi iyi anlayışlarındaki değişmeler, onların siyasal adalete olan bağlılıklarını olumsuz yönde etkilemezler (Rawls, 2007, s. 74-76).

2.3.2. Makul Kapsamlı Doktrinler

Rawls'un rasyonel ve makul olarak tanımladığı vatandaşlar yalnızca makul kapsamlı doktrinleri benimserler. Rawls, makul kapsamlı doktrininin aslında teorik aklın bir kullanımı olduğunu söyler. Diğer taraftan makul kapsamlı bir doktrinin hangi değerlere önem vereceğini ya da bir çelişki durumunda hangisine öncelik vereceğini belirlerken pratik aklın uygulanması söz konusu olur. Yani bu doktrinlerin formülasyonunda hem teorik hem de pratik akıl vardır. Bu doktrinler zaman içinde değişimlere açık olsalar da sonuç itibarıyla belli bir düşünce geleneğine dayandıklarından ani ve anlaşılmaz değişimlere uğramazlar. Sadece yeterli sebeplerin olması durumunda zamanla dönüşmeleri mümkündür. Makul kapsamlı doktrinler dini, felsefi ve ahlaki değerleri belli bir tutarlılık içerisinde çerçeveler ve bu değerleri anlaşılır bir dünya görüşü olarak sunar. Siyasal liberalizme göre birçok doktrin makul başlığı altına yazılabilir. Ancak Rawls'a göre bu, siyasal liberalizmin kimi değerleri fazla önemseyen kimi değerleri ise ihmal eden doktrinleri dikkate alacağı anlamını taşımaz (Rawls, 1996, s. 59-60).

Rawls makul vatandaşlara attettiği ve adına "muhakeme zorlukları" dediği olumsuzluklardan dolayı herkesin makul doktrinleri benimseme yoluna gitmeyeceğini belirtir. Rawls'a göre makul olmak, başkalarının da aynı şekilde hareket edeceğini düşünerek, adil iş birliği şartlarını önermek ve bunlara göre

davranmaktır. Ancak makul kişiler arasında makul anlaşmazlıklar meydana gelebilir. Bu anlaşmazlıkların sebebi muhakeme zorluklarıdır. Bu zorluklar siyasal hayatın sıradan işleyişinde aklımızı ve yargı yeteneğimizi doğru bir şekilde kullanmamıza rağmen karşılaştığımız aksiliklerdir (Rawls, 2007, s. 98-101). Muhakeme zorlukları değerler ve olgular hakkında doğru yargılarda bulunmamızın zorluklarını, dolayısıyla aklını ve yargı yeteneğini doğru şekilde kullanan vatandaşlar arasındaki anlaşmazlıkları ifade eder. Rawls'a göre muhakeme zorlukları özetle şu durumlardan kaynaklanır (Wenar, 1995, s. 41-42):

1. Gündemdeki konuya dair ampirik deliller karmaşık olabilirler ve bu yüzden değerlendirilmesi güç olur.
2. Belli değerlerin birbiriyle olan ilişkilerinde anlaşmaya varılabilece de bunlardan hangilerinin öncelikli olacağı konusunda farklı düşünebiliriz.
3. Ahlaki veya siyasal fark etmeksizin bütün kavramlar belli bir noktaya kadar belirsizdir. Bu da makul bireylerin farklı düşüncelere varmasına neden olabilir.
4. Bize sunulan kavram ve değerlere dair yorumlarımız büyük ölçüde hayat tecrübelerimize dayanır veya ondan etkilenir. Vatandaşların hayat tecrübelerinin birbirinden farklı olması anlaşmazlıklara neden olabilir.
5. Adil bir iş birliği sistemi oluşturmak için siyasi ve ahlaki değerlerden hangilerinin seçileceği konusunda ciddi zorluklar söz konusudur.

Bununla beraber Rawls vatandaşların bu muhakeme zorluklarının farkında olduklarını söyler. Kendim dâhil bütün vatandaşların bu zorluklarla karşı karşıya geldiklerini bilirim ve bu yüzden çoğu makul doktrinin doğru olmadığını da farkındayım. Bu doktrinler arasından yalnızca birini benimserim ve kendi benimsediğim makul doktrinin doğru olduğunu düşünürüm. Aynı zamanda diğer doktrinlerden birini benimseyenlerin de makul oldukları düşüncesindeyimdir (Habermas, 1995, s. 125) . Rawls'a göre vatandaşlar, siyasal konular tartışılırken benimsedikleri doktrinin doğrularını savunacaklarından bu doğruları diğerlerine dayatmak isteyebilirler. Bu istek eşit ve özgür vatandaşların her biri için söz konusu olabilir. Rawls kişilerin böyle davranmasının onları makul olmaktan çıkaracağını belirtir. Buradan şu sonuca varılır: makul vatandaşlar, onların makul olarak meşrulaştıracağı şeyleri sınırlayan makul anlaşmazlıkların farkında olduklarından vicdan ve düşünce özgürlüğünü benimseyeceklerdir. Zira siyasal gücün makul kapsamlı doktrinleri kısıtlamak için kullanılması makul değildir. Bu siyasal güç belli

bir kapsamlı doktrini temel aldığında ortaya çıkar ki bu da diğer kapsamlı doktrinlerin bastırılması anlamına gelir (Rawls, 2007, s. 103-105).

Makul kapsamlı doktrinlerin mantığı fıtrat durumu fikriyle de uyumludur. Rawls'a göre makul olmak diğer kişilerin kamusal dünyasına hitap etmekle ilgilidir. Fıtrat durumu, bunun nasıl gerçekleştiğini gösteren bir temsil aracıdır. Makul kapsamlı doktrinlerin oluşturduğu makul çoğulculuk da hakkaniyet olarak adalet ile uyumludur. Hakkaniyet olarak adalet siyasal adalet ve kamusal akıl gibi iki siyasi değeri içeren bir siyasal adalet anlayışıdır. Fıtrat durumundaki taraflar makul çoğulculuk durumunda da aynı adalet ilkelerini seçerler. O hâlde makul kapsamlı doktrinlerin öne sürülme amacı nedir? Bu doktrinlerin önemi hakkaniyet olarak adaletin ilkeleri seçildikten sonra ortaya çıkar. İstikrar, makul kapsamlı doktrinlerin desteklediği bir siyaset anlayışında örtüşen görüş birliğinin sağlanması ile elde edilir. Rawls bu desteğin yokluğunda hakkaniyet olarak adaletin bozulmalara uğrayacağını düşünür (Rawls, 1996, s. 62).

2.3.3. Örtüşen Görüş Birliği

Örtüşen görüş birliği makul kapsamlı doktrinleri benimseyen vatandaşların konsensüsünü ifade eder. Rawls örtüşen görüş birliğine olan ihtiyacın adaletin iki ilkesi seçildikten sonra ortaya çıkacağını söyler. Çünkü adalet ilkeleri seçilinceye kadar istikrar problemi yoktur. Ancak tarafların adalet ilkelerini ortaya koymasıyla birlikte kamusal akla doğru ilerleyen yeni bir yol haritası izler ve bu yolda cevap aranan temel soru istikrarın nasıl sağlanacağıdır (Rawls, 1996, s. 65). Rawls makul kapsamlı doktrinlerin herhangi bir tanesinin yalnızca doğru yargıları desteklemesi durumunda siyasal anlayışın doğru kabul edilebileceğini düşünür. Çünkü doğru bir doktrin siyasal anlayışı onaylamaktadır. Yani örtüşen görüş birliğindeki herhangi bir doktrinin doğruluğu her makul doktrinin doğru siyasal sonuca ulaşacağını gösterir. Her ne kadar vatandaşlar birbirinden farklı olsalar ve hepsi doğru olmasalar da doktrinlerinden biri doğru olduğunda siyasal çerçevede tüm vatandaşlar doğru olur. Bu hepsinin makul bir siyasal adalet anlayışına ulaşacaklarını gösterir. Sonuç olarak doğruluk ölçüleri farklı olsa da örtüşen görüş birliğindeki her vatandaş için siyasal anlayış kabul edilebilirdir. (Rawls, 2007, s. 166-167).

Rawls'un siyasal anlayışı vatandaşların onaylayacağı anayasanın ana öğelerini ve adaletin temel konularında anlaşmaya varılan bir siyasal adalet kavramını hedefler. Siyasal adalet anlayışı gerçekten de yalnızca kamusal siyasi kültürde saklı fikirlerden türetilbiliyorsa farklı kapsamlı ahlaki doktrinleri onaylayan insanlar tarafından kabul edilebilir. Böylece siyasal anlayışın makul kamusal temeli oluşur. Örtüşen görüş birliği, her makul kapsamlı doktrinin kendi penceresinden bakarak siyasal anlayışı onaylandığı durumdur. Her insan farklı nedenlerle de olsa temel fikirleri kabul eder (Scheffler, 1994, s. 6). Vatandaşların temel ahlaki görüşleri farklı olsa da rasyonellik ve makullük kapasitelerini kullanarak örtüşen görüş birliğinde bir araya gelmeleri siyasal ilkelerin ve kurumların meşruluğunu sağlar (O'Neill, 1997, s. 413; Larmore, 1999, s. 600). Rawls'a göre toplumun birliği bu görüş birliğine dayanır. Siyasi adalet ve vatandaşların asli çıkarlarının birbiriyle uyuşması (veya çok az sürtüşmesi) istikrarı mümkün kılar. İstikrarın ön koşulu olarak görebileceğimiz örtüşen görüş birliği makul çoğulculukla ilgilidir ve makul kapsamlı doktrinleri benimseyenlerin görüş birliğini ifade eder. Siyasal adaletin devamlılığını koruyabilmesi için makul kapsamlı doktrinleri benimseyen makul vatandaşların onayını içeren geniş bir örtüşen görüş birliği gereklidir (Buchanan, 2004, s. 350; Habermas, 1995, s. 121-122). Bu makul çoğulculuk aklını özgürce kullanabilen özgür insanların oluşturduğu çoğulculuktur. İkinci olarak örtüşen görüş birliği siyasal adaletin olabildiğince dini, ahlaki ve felsefi doktrinlerden ayrı oluşuyla ilgilidir. Siyasal anlayış mevcut kapsamlı doktrinlerin onayladığı ve desteklediği bir kurucu unsurdur (Rawls, 2007, s. 171-182).

Rawls bir siyasal adalet anlayışı üzerindeki örtüşen görüş birliğine çok sayıda eleştiri gelebileceğini kabul ederek, bunlar içinde örtüşen görüş birliğine yapılacak "modus vivendi" yakıştırmasını gündeme getirmiş ve neden böyle olmadığını açıklama gereği duymuştur. Modus vivendi kısaca, anlaşmaya taraf olanların, anlaşmaya aykırı davranışları halinde hiçbir fayda elde edemeyeceği özel bir durumdur. Ancak mevcut şartlar değiştiğinde bu durum değişebilir. Bu anlaşmanın toplum sözleşmesi olduğunu kabul edelim. Bu durumda toplumun birliğinin istikrarı bireylerin çıkarlarının şans eseri birleşmesine dayanır. Rawls'a göre örtüşen görüş birliği modus vivendi'den çok daha farklı bir durumdur çünkü örtüşen görüş birliği bireylerin çıkarlarının tesadüfen buluşmasıyla oluşmaz. Siyasal anlayış vatandaşların kendi doktrinlerindeki dini, felsefi ve ahlaki temellere göre onaylanır. Öyleyse örtüşen görüş birliğinde istikrar her doktrinin kendi penceresinden bakarak kendi

ölçüsünde siyasal anlayışı desteklemesiyle sağlanırken modus vivendi'de tesadüf veya şans ile meydana gelen mevcut koşulların değişmemesine dayanır. Bu durum örtüşen görüş birliğinin modus vivendi'den çok daha farklı bir durumu yansıttığını gösterir (Rawls, 2007, s. 184-185).

Wenar, Rawls'un adalet teorisin siyasal bir anlayış olarak değil daha çok kapsamlı bir doktrin olarak görmüştür. Ona göre çok az sayıda kapsamlı doktrin Rawls'un ortaya koyduğu adalet anlayışını destekler. Bu yüzden toplumun örtüşen görüş birliğine ulaşma ihtimalini çok düşük görür. Ayrıca bu ihtimalin olması durumunda da birçok vatandaşın örtüşen görüş birliğine gerek olup olmadığı veya nasıl ortaya çıkıp nasıl devam edeceği konularında spekülasyona başvuracağını düşünür. Wenar'ın örtüşen görüş birliğine erişme ihtimalini düşük görme sebeplerinden biri de Rawls'un muhakeme zorluklarının hoşgörüyü sağlama noktasında pek başarılı olmayacağı gerçeğidir. Örneğin dindar vatandaşların bu hoşgörüye sahip olmayacaklarını düşünür. Bu yüzden Wenar sınırlı görüş birliğinden bahseder. Sınırlı görüş birliği hoşgörü göstermeyecek vatandaşların makul kabul edilmemesiyle dışarıda bırakıldığı ve geriye kalan makul vatandaşların vardığı görüş birliğidir (Wenar, 1995, s. 33-48).

Siyasal liberalizm bütün ahlaki yargıları ele almaz. Makul vatandaşların örtüşen görüş birliğine ulaşabilmeleri için kapsamlı doktrinlere özgü bazı değerleri dışarıda bırakır. Kamusal akıl başlığında belirtileceği gibi bu, kamusal aklın dışlayıcı özelliğidir. Ancak bu bütün ahlaki fikirlerin dışlandığı anlamına gelmez. Burada siyasi değerlerin önceliğinden kaynaklanan bir dışlama söz konusudur. Tüm vatandaşların belli bir kapsamlı doktrini kabul etmeleri beklenemeyeceğinden belli bir siyasi anlayışta görüş birliğine varılması makul kapsamlı doktrinler ile mümkündür (Farrelly, 1999a, s. 12-13).

Rawls'a göre siyasi güç bir kapsamlı doktrinin güdümünde olamaz. Bu liberal meşruiyet ilkesine aykırı olarak bir kişi veya grubun siyasi gücü elinde bulundurması anlamına gelir. Örneğin Katolikler belli bir iyi anlayışına sahiplerdir ve buna göre bir hukuk ve adalet sistemi öngörürler. Veyahut Müslümanlar kendi iyi anlayışları çerçevesinde Şariat olarak adlandırılan hukuk ve adalet sistemine sahiplerdir. Rawls adaleti belli bir iyi anlayışına bağlamaz veya böyle bir iyi anlayışı tarafından üretildiğini kabul etmez. Onun sürekli olarak belirttiği gibi siyasal adalet kendi başına duran bir adalet anlayışıdır. Siyasal adalet vatandaşların kapsamlı doktrinlerinden bağımsız olarak ayaktadır ve bir iyi anlayışından doğmasından

ziyade toplumdaki iyi anlayışlarının uyuşmamasına dair anlaşmazlıklarda çözüm sunan bir temeldir (Waldron, 2004, s. 149-151).

Son olarak hakkaniyet olarak adaletin usule değil öze dair bir adalet anlayışı olduğunu hatırlayalım. Daha doğru bir ifadeyle Rawls'a göre adalet hem öze hem de usule dayalıdır. Hakkaniyet olarak adalet anlayışı toplumun karar verme sürecinin yanında bu kararların sonuçlarını da değerlendirmek için belli standartları içermesi bakımından öze dairdir. Örneğin adil bir düzen temel özgürlükleri muhafaza etmelidir. Ulaştığımız adalet ilkeleri yalnızca özgürlüklerin kısıtlanmasının demokratik bir şekilde yasalaştırılıp yasalaştırılmadığını sorgulamaz aynı zamanda bunu yaparken temel özgürlüklerin korunup korunmadığını da bilmek ister. Usule dair bir adalet anlayışı demokratik süreç sağlandıysa gerisini önemsemeyecek, adalet standartlarını reddedecektir. Rawls'un ortaya koyduğu siyasal anlayış ve örtüşen görüş birliği fikri adalet teorisinin özünü, kamusal akıl ise usulünü tanımlar (Cohen, 2003, s. 90-91).

2.3.4. Kamusal Akıl

Bireylerin, ailelerin veya belli grupların olduğu gibi makul ve rasyonel kişilerin ve bunların oluşturduğu siyasal toplumun da amaçlarını belirleme, bunları bir sıraya koyma ve planlarını organize etme yolu vardır. Rawls bu yolu toplumun aklı olarak tanımlar. Kamusal akıl ise eşit ve özgür vatandaşların aklıdır. Dolayısıyla demokratik toplumlar için geçerlidir. Örneğin aristokrasilerde toplum için kararları vatandaşlar değil yönetici sınıf alır. Burada kamusal akıldan bahsedilemez. Bu aklın konusunu toplumun iyiliği oluşturur. Başka bir deyişle kamusal aklın konusu siyasal adaletin temel kurumlara yüklediği sorumluluklar ve bu kurumların amaçlarıdır. Bu söylenenlerden hareketle Rawls neyin kamusal akıl olduğuna dair üç maddeden bahseder. İlk olarak o eşit özgürlüğü paylaşan vatandaşların aklıdır. İkincisi konusunun toplumun iyiliği (kamu yararı) ve adaletin temel meseleleri olmasıdır. O aklın kamusal akıl olduğunu gösteren son özellik ise doğasının ve içeriğinin kamusal oluşudur. Zira konusunu oluşturan şeyler yine toplumun adalet anlayışı ile belirlenir. (Rawls, 2007, s. 248; Rawls, 2006, s. 145). Yani bu meseleler her vatandaşın görüşüne açıktır. Siyasal anlayış özerktir. Siyasal değerler vatandaşlara dışsal olarak empoze edilen ahlaki gereklilikler olarak görülemezler (Larmore, 1999, s. 613).

Kamusal akıl siyasal kısıtlamadan dolayı kamusaldır. Temel meseleler yalnızca siyasal değerlerin kullanıldığı siyasal anlayış ile ele alınır. Rawls; kimlerin oy kullanacağı, adil fırsat eşitliği, hoş görülecek dinler veya kimlerin mülk sahibi olabileceklerini temel meselelere örnek gösterir. Var olan siyasal kısıtlamadan ötürü kamusal aklın kullanım alanı sınırlıdır. Örneğin toplumun üniversite ya da kilise gibi kurumlarında kamusal akıl kullanılmaz. Ya da aristokrasi veya otokrasi gibi rejimlerim geçerli olduğu toplumlarda kamuya açık olmayan bir akıl yürütme biçimi olduğundan kamusal akıldan bahsedilemez (O'Neill, 1997, s. 420). Diğer taraftan vatandaşların siyasi propagandasında veya siyasi parti adaylarının ve onları destekleyenlerin kampanyalarında kamusal akıl geçerlidir. Aynı şekilde yasama, yürütme ve yargıda da kamusal akıl kullanılır. Meclis üyelerinin konuşma ve tartışmalarında, yürütmenin aldığı kararlar ve bunların ilanında kamusal akıl kullanılır. Son olarak kamusal akıl yargıya özellikle de anayasa mahkemesine uygulanır. Zira hakimler karar alırken anayasayı ve ilgili yasaları dikkate alırlar ve kararlarını bu kurallar ile gerekçelendirirler. Bu gerekçelendirmeden dolayı Rawls anayasa mahkemesini kamusal aklın numunesi olarak görmüştür (Rawls, 2007, s. 250; (Rawls, 2006, s. 145-146)). Anayasa mahkemesi anayasayı makul olarak açık bir şekilde yorumlayarak temel siyasal problemler hakkında bağlayıcı yargılara ulaşır. Böylece nelerin kamusal değer olduğu konusundaki belirsizliğin giderilmesine yardımcı olur. Burada mahkemenin yorumlarının değil anayasanın esas olduğuna dikkat etmek gerekir. Zira anayasa mahkeme tarafından değil vatandaşlar tarafından meydana getirilmiştir. Hâkim anayasa oluşturmaz, var olan anayasaya dayanarak akıl yürütür (Rawls, 2007, s. 270).

Rawls'a göre kamusal akıl vatandaşlar için medeni olma yükümlüğünü getirir. Bu yükümlülüğü liberal meşruiyet ilkesi ile gerekçelendirir. Liberal meşruiyet ortak güç olan siyasal gücün nasıl adil bir şekilde kullanılacağına cevabını veriyordu. Buna göre siyasal gücün kullanımı makul olan vatandaşların makul olarak kabul etmelerinin beklendiği anayasal esaslara uyduğu ölçüde adildir. Böylece vatandaşlar temel konulardaki görüşlerinin ve verdikleri oyların kamusal aklın siyasal değerleriyle ne kadar desteklendiğini açıklamak için ahlaki bir yükümlülük olan medeni olma yükümlülüğü altına girerler. Bu yükümlülük diğer vatandaşları dinleme ve onların fikirlerinin makul olarak kullanımında açık görüşlülüğü de kapsar. Medeni olma yükümlülüğü kamusal aklın düzgün bir şekilde işlemesini sağlayan önemli unsurlardan biridir ve vatandaşların diğerlerine kendi görüşlerinin

kamusal akıl ile uyumlu olduğunu gösterme zorunluluğunu ifade eder (Farrelly, 1999, s. 15; Rawls, 2006, s. 149-150). Medeni olma yükümlülüğü *Bir Adalet Teorisi*'ndeki alenilik ilkesinin bir gereği olarak da görülebilir. Zira bu ilke adalet ilkelerinin sadece herkes tarafından bilinmesini değil herkes tarafından onaylanabilecek şekilde geliştirilmesini de zorunlu kılıyordu. Bunu destekler şekilde Rawls karşılıklılık ilkesinin kamusal akıl için önemli bir rol oynadığını belirtir. Temel özgürlükler saklı kalmak kaydıyla karşılıklılık ilkesi, tartışılan bir konuda sadece anlaşılır nedenler sunulmasını yeterli bulmaz. Bu nedenler özgür ve eşit vatandaşların kabul etmelerinin bekleneceği gerekçeleri de bünyesinde barındırmalıdır. (Larmore, 2003, s. 375; Rawls, 2006, s. 150). Rawls kendi ortaya koyduğu kamusal akıl kavramını, medeni olma yükümlülüğünü demokratik bir toplumda merkezi öneme sahip kabul etmesi ve siyasal adalet anlayışıyla sınırlanmasıyla diğerlerinden ayırmıştır (Rawls, 2005, s. 253-254).

Rawls kamusal aklı daha iyi ifade edebilmek için kamusal olmayan akıldan da bahseder. Toplumdaki hem gerçek hem de tüzel kişiler makuliyet çerçevesinde gerekenleri yapabilmek için akıl yürütürler. Bu akıl yürütme kendileri için kamusal olsa da toplum için kamusal değildir. Kamusal olmayan akıllar Rawls'un tabiriyle "arka plan kültürün"de yer alıp siyasal alanın dışındadırlar. Bu sebeple Rawls bu akılları toplumsal olsa da kamusal kabul etmez. Yani kamusal akıl, akıl yürütülen konuların içeriğiyle ilgilidir. Buradan hareketle kamusal aklın içeriğinin siyasal adalet anlayışı olduğu söylenir. O hâlde kamusal akıl siyasal değerlerle ilgilenir. Siyasal değerleri iki başlığa ayıran Rawls ilkinde siyasal adaletin değerleri, ikincisine kamusal aklın değerleri demiştir. İkincisinden kastı medeni olma yükümlülüğü gibi kamusal bir tartışmanın kurallarıdır (Rawls, 2007, s. 254-258).

Kamusal akıl ile ilgili bir diğer önemli nokta kamusal aklın şekil ve ilkelerinin fitrat durumunda kabul edilmesidir. Tıpkı adaletin iki ilkesinin benimsenmesi gibi fitrat durumundaki taraflar kamusal aklı da benimser. Çünkü Rawls'a göre siyasal anlayış adalet ilkelerinin yanında siyasi sorulara verilecek cevaplar için muhakeme yollarını ve kriterleri belirleyen bir kılavuza da ihtiyaç olduğunu düşünür. Bu kılavuz kamusal akıldır (Scheffler, 1994, s. 14-15). Rawls adaletin iki ilkesi ve kamusal aklın esas itibarıyla aynı temeli paylaştıklarını söyler. Bunlar bir toplumsal sözleşmeyi oluşturan iki ana parçadır. Bu sözleşme siyasal gücün adil kullanımını ifade eden liberal meşruiyet ilkesini zorunlu kılar. Makul kapsamlı doktrinleri benimseyen makul vatandaşlar bunun bilincindedir. Dolayısıyla

kamusal akıl bu ilkenin ihlal edildiği bir yönetimi kabul etmez. Kamusal akıl temel tartışmaların siyasal adalet ekseninde yürütülmesini ve tüm vatandaşlar tarafından makul olarak onaylanmasının beklendiği değerlere dayalı olmasını gerektirir (Rawls, 2007, s. 259-260). Kamusal aklın yolundan sapıp sapmadığımızı anlamanın en kolay yolu ise argümanımızı sorgulamaktır. Bu argüman anayasa mahkemesinin kararı olarak karşımızda dursaydı onu makul mü kabul ederdik yoksa berbat bir karar olduğunu mu düşünürdük? Bu sorunun cevabı kamusal aklın yolunda devam edip etmediğimizi anlamamıza yardımcı olur (Rawls, 2005, s. 254).

Kamusal aklın iki önemli özelliğinden bahsedebiliriz. İlki dışlayıcı özelliğidir ki bu temel siyasal problemlerin çözümünde kapsamlı doktrinlerin kabul görmemesini ifade eder. Bunun aksine ikincil özellik kamusal aklın aynı zamanda kapsayıcı olmasıdır ki bu da kapsamlı doktrinleri benimseyen vatandaşların kendi doktrinlerinde kamusal akıl idealini sağlamlaştıracak gerekçelere sahip olmasıdır. Rawls kapsayıcı özelliği yine kölelikle ilgili verdiği bir örnek üzerinden açıklamaya çalışır. Köleliğin kaldırılmasını kendi kapsamlı doktrinlerinden hareketle talep eden bir dini oluşumu ele alalım. Bu oluşumun akli kamusal akıl değildir ve makul bir doktrinden hareket etmeyip dini gerekçeler sunmuştur. Ancak yine de bu oluşumun akli kamusal akli destekler. Görüldüğü gibi kamusal aklın kapsayıcılığı vatandaşların kendi kapsamlı doktrinlerindeki siyasal değerleri dikkate alan gerekçeler sunmasında saklıdır (Rawls, 2005, s. 247-251).

O’neill’e göre siyasal liberalizmin en önemli parçası kamusal akıl idealidir. Bu yüzden kamusal aklın yeterliliğini üzerine konuşulması gereken en önemli mesele olarak görmüştür. Kamusal akıl bir kamusal gerekçe süreci başlatarak adil iş birliğinin ilkelerini belirlemeye çalışmaktadır. Bu gerekçeler halkın takip edip benimsemesi için sunulan siyasal gerekçelerdir. O’neill kamusal akıl anlayışının gücünün kamusal aklın Rawls’un vatandaşlara ilişkin açıklamasıyla olan bağlantısından geldiğini düşünür. Rasyonel ve makul olan hoşgörü sahibi vatandaşlar kamusal akli güçlendirir (O’Neill, 1997, s. 416-418). Wenar ise kamusal akli vatandaşların inandıklarının sadece bir kısmı için nedenler verdiği, vatandaşların kapsamlı doktrinleriyle çelişen inançları savunmak için bir sebep vermediği yönünde eleştirir. Kamusal akli, vatandaşların kendi inançlarıyla derin düzeyde çelişmesine rağmen siyaset için giydikleri bir kıyafet olarak görmek istikrarlı bir örtüşen görüş birliğini engeller. Wenar’a göre bu tür bir kamusal akıl yorumu kaçınılmaz şekilde ikiyüzlülük veya hile ile sonuçlanacaktır. Rawls’un arzuladığı kamusal akıl bu

değildir. Dolayısıyla Wenar, siyasal sorunların yapılandırmacılıkla çözülmesi (kamusal gerekçelendirme) için kamusal aklın bu şekilde yorumlanamayacağını söyler (Wenar, 1995, s. 56-57).

Son olarak Habermas'a göre ilk aşamada gerekçelendirilen adalet ilkeleri, ikinci aşamada kamuoyunda tartışılmalıdır. Bilindiği gibi Rawls fitrat durumunda bilgisizlik şalı ardındaki tarafların (vatandaşları temsil eden) adalet ilkelerini seçmesiyle birlikte yavaş yavaş bilgisizlik şalı aralanır ve çoğulculuk gerçeği devreye girerek fitrat durumunun soyutlamaları iptal edilir. Adalet anlayışı artık temsili taraflarla değil kanlı canlı gerçek vatandaşlar tarafından kamusal akıl forumunda eleştiriye tabi tutulur. Rawls'a göre bu forumda hakkaniyet olarak adalet makul kapsamlı doktrinlerin desteğini alamazsa, adalet ilkelerinde yapılacak kabul edilebilir değişiklikler istikrarı sağlayacaktır. Bu noktada Habermas, belirsizliklere yer bırakmayarak kesin yorumlarda bulunduğu için Rawls'u eleştirir. Habermas'a göre böyle bir durumda gerçekte ne olacağını bilemeyiz. Sadece çoğulcu bir toplumda ortaya çıkacaklara dair tahminlerde bulunabiliriz (Habermas, 1995, s. 121).

2.4. RAWLS'UN ADALET TEORİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Bu başlık altında iki farklı yaklaşımı temsil eden Michael J. Sandel (d. 1953) ve Robert Nozick'in (1938 – 2002) Rawls'un adalet teorisine yönelik düşüncelerine yer verilmiştir. Komüniteryen görüşün temsilcisi olarak ele aldığımız Sandel'in, Rawls'a birey anlayışı üzerinden yönelttiği eleştiriler genel olarak kayda değer bulunurken Nozick'in daha çok fark ilkesi üzerinden Rawls'a yaptığı itirazlar Rawls'çu liberal düşünürlerin daha dikkatli bir yol haritası izlemeye sevk etmiştir. Her iki düşünür de farklı açılardan kimi zaman gayet sert eleştiriler yöneltmiş olsalar da Rawls'un teorisine büyük değer vermişlerdir. Nozick, ahlak ve siyaset felsefesinde çalışan birinin Rawls'un görüşlerinden bağımsız hareket edemeyeceğini söylerken (ya ona katılmalı ya da neden katılmadığını açıklamalıdır) Sandel hakkaniyet olarak adaletin, adalete dair ortaya konan en kapsamlı ve eksiksiz teorilerden biri olduğunu düşünür.

Komüniteryen yaklaşım toplumla birey arasında ihmal edilemeyecek kuvvetli bir bağ olduğunu ifade eder. Birey toplumdan ayrıştırılarak ele alınamaz. Zira birey, toplumsal ilişkilerle benliğini kazanır. Buna göre Sandel'in eleştirileri Rawls'un bireyi bu gerçeklerden uzak bir şekilde tasvir etmesinden hareket eder. Liberteryen

yaklaşım ise merkeze negatif özgürlükleri benimseyen bireyi yerleştirir ve bununla beraber bireyi ve onun özgürlüğünü ön plana çıkarır. Bu yaklaşımın savunucularından Nozick, Rawls’u pozitif özgürlüklere yaptığı vurgu ve bireyin haklarını ihlal ettiği gerekçeleriyle eleştirerek Rawls’un refah devletine karşılık minimal devleti ideal devlet türü olarak görmüştür.

2.4.1. Komüniteryen Bir Eleştiri: Michael J. Sandel

Sandel’e göre bir toplumun adil olup olmadığını araştırmak istiyorsak “Toplum vatandaşları olarak hak edilen gelir, haklar, sorumluluklar, fırsatlar, yetkiler, unvanlar ve makamlar nasıl dağılıyor?” sorusuna cevap ararız. Bu soru adaleti üç farklı kavram üzerinden ele alan üç ayrı yaklaşıma göre cevaplandırılabilir. Birincisi “refah” kavramını ele alan faydacı yaklaşım, ikincisi “özgürlük” kavramı üzerinde yükselen liberal (liberteryen) yaklaşım ve üçüncüsü ise “erdem”i dikkate alan komüniteryen yaklaşımdır. Elbette bu yaklaşımlar kendi içlerinde birçok farklı kola ayrılırlar. Sandel kendi fikirlerini ortaya koyabilmek için şu soruya cevap arar: Adalet hakkında bu denli farklı görüş mevcutken kendi görüşümüzü nasıl haklı gerekçelere bağlarız? (Sandel, 2018, s. 41-52).

Sandel’e göre faydacı görüş birey haklarına saygı göstermedeki başarısızlığından dolayı bu soruya cevap veremez. Örneğin “refah dağıtılır mı?” sorusuna faydacı yaklaşım şu karşılığı verebilir: Türkiye’nin en zengin insanlarından Murat Ülker’den bir milyon lira alarak ekonomik durumu çok kötü olan yüz kişiye on biner türk lirası şeklinde dağıtım. Böyle bir durumda toplam mutluluk artar. Zira Ülker’in servetinden neredeyse hiçbir şey eksilmeyeceğinden o bu durumu pek umursamazken diğer yüz kişi kayda değer bir mutluluk yaşayacaktır. Faydacıların bu yanıtına iki önemli itiraz gelir. İlk itiraz bizzat faydacıların kendisindendir. Yüksek vergi oranları çalışma-yatırım istediğini azaltabilir. Bu durum üretim azalmasına yol açacak ve toplam fayda azalacaktır. İkinci itiraz ise Nozick gibi liberteryenlerin yoksullara yardım için varlıklı olanları vergilendirmenin adil olmadığı görüşüne dayanır. Zira varlıklılara konan bu vergi onların kendi paralarıyla istediklerini yapma özgürlüklerini ihlal etmektedir (Sandel, 2018, s. 90-91). Bir sonraki başlıkta liberteryen yaklaşımın temsilcilerinden Robert Nozick’in görüşlerine de yer verilecektir.

Rawls da özgürlük kavramını temelinde adalet sorularına cevap arar. Sandel, Kant'ın izinden giden Rawls'un Kant'ın varsayımsal sözleşmesinin yanıtsız bıraktığı sorulara yanıt vermeye çalıştığını düşünür. Kant bu sözleşmenin gerçekte neye benzediğini veya ondan türetilen ilkelerin neler olduğunu söylememiştir (Sandel, 2018, s. 190). Rawls bu söylenmeyenleri ortaya koymak için kurguladığı fitrat durumunda hem fikir olabileceğimiz ilkelerin neler olduğu üzerine varsayımsal bir sözleşme kurar. Önceki başlıklarda anlatıldığı gibi buradan bu sözleşmenin temel kuralları olan adaletin iki ilkesine ulaşılır. Ardından siyasal liberalizm adı altında siyasal adalet anlayışından bahsetmiş ve kamusal akıl ile adil bir toplumun devamlılığının da mümkün olduğunu göstermiştir.

Sandel'e göre bir sözleşme kendi başına ortaya koyduğu şartları haklı kılamaz. Gerçek sözleşmelerin kendisi tek başına yeterli ahlaki araçlar değildir. Gerçek bir sözleşmede her zaman " tarafların anlaştığı şey adil midir?" sorusunu sorabiliriz. Bu sorunun yanıtı sözleşmeden bağımsız standartları da içerir. Bu standartlar anayasa gibi daha büyük ve önceliği olan bir sözleşmeden de gelmez. Zira anayasaları da insanlar yapar ve insanların anayasayı onaylaması onun adil olduğu anlamına gelmez. Sandel gerçek sözleşmelerin karşılıklılık ve özerklik kriterlerini yerine getirdiğinde ahlaki bir ağırlığa sahip olduğunu düşünür. Buna paralel olarak da Rawls'un varsayımsal sözleşmesini mükemmel sözleşme olarak tanımlar. Zira Rawls düşünsel deneyinde hem özerklik hem de karşılıklılık kriterini sağlayan bir sözleşmenin ele alınmasına imkân verir (Sandel, 2018, s. 194-204).

Rawls'a göre sorulacak soru "Murat Ülker'in serveti toplumdaki en az avantajlıların yararına işleyen sistemin bir parçası olarak mı elde edilmiştir?" sorusudur. Örneğin onun serveti yoksullara sağlık ve eğitim hizmeti sunmada kullanılacak kaynaklar için varlıklı kesime koyulan artan oranlı vergilere konu olur mu? Yanıt evet ise ve bu sistem en az avantajlıları daha eşitlikçi bir sisteme göre daha iyi bir duruma getiriyorsa bu eşitsizliklerin fark ilkesi ile uyumlu olduğunu söyleriz. Ancak Sandel'e göre fark ilkesinin fitrat durumunda seçilmeme ihtimali vardır. Taraflardan bazıları adeta bir kumar oynayarak varlıklı kesimde yer alacağını varsayıp fark ilkesini reddedebilir. Bilgisizlik şalı bu kumarı engelleme özelliğine sahip değildir. Bu şalın amacı gelir ve servetteki dağılımın bir ahlaki görüşün keyfi değişkenlerine dayanmamasıdır (Sandel, 2018, s. 206-207).

Sandel'e göre fark ilkesine iki önemli eleştiri getirilebilir. Bunlardan birincisi teşvik edicilerin nasıl değerlendirileceği konusudur. Nozick de bu konuyu farklı bir

açından ele alır. Onun görüşlerine daha sonra yer verilecektir. Daha yetenekli olanlar daha az yetenekli olanlara yardım etme koşuluyla yeteneklerinden faydalanabildiğinden çalışmayı bırakmaya ya da yeteneklerini geliştirmekten vazgeçmeye karar verirlerse ne olur? Vergi oranları yüksek ve dolayısıyla ücret farklılıkları düşükse, cerrah olma yeteneğine sahip insanlar cerrahlık yerine daha az sorumluluk gerektiren işlere yönelebilirler. Rawls'un bu eleştiriye cevabı gelir eşitsizliğine en az avantajlıların aldığı payın artması için gereken teşvik edicinin sağlanması şartıyla izin verildiğidir. İkinci eleştiri ise emekle ilgilidir. Rawls yetenekleri kişiye ait görmez, onlar doğal talihin bir sonucudur. Peki yeteneğe sahip olanların verdikleri emek ne olacak? Bu insanlar yetenekli olmanın yanında çalışarak emek harcarlar. Dolayısıyla çalışarak elde ettikleri bu kazançları hak etmiş olmazlar mı? Rawls'un bu eleştiriye yanıtı ise daha yetenekli olanları daha büyük bir dikkatle çalışacaklarıdır. Onların bu şekilde emek harcamalarının kökeninde yetenekleri yatar. Gelgelelim yeteneklerini çalışarak elde etmemişlerdir. Örneğin şu ana kadar Formula 1 tarihinin en başarılı ismi olarak kabul edilen Michael Schumacher bu başarısını çok çalışmasıyla açıklayamaz. Schumacher'in bu başarısı şüphesiz ki iyi bir formula 1 pilotu olmak için gereken yeteneklere sahip olmasından gelir. Elbette ki çalışarak yeteneklerini geliştirmiştir ve emek harcamasa zirveye çıkamayacaktı. Ancak sıradan bir formula 1 pilotu Schumacher'den çok daha fazla çalışsa da (ki muhtemelen daha çok çalışanlar olmuştur) asla Schumacher kadar başarılı olamayacaktır. Onun başarısını yakalamak veya geçmek için çalışmaktan ziyade yetenek gerekir. Sandel, örneğimizde olduğu gibi ahlaki olarak keyfi dağıtılan yeteneklerin gerçekten verdiğimiz emeği etkilemesi söz konusu ise Rawls'un haklı olduğunu, çalışmanın ahlaki hak edişin bir temeli olamayacağını kabul eder (Sandel, 1998, s. 73-76; Sandel, 2018, s. 212-214).

Sandel'e göre Rawls, Kant'ın özerklik kavramını benimser. Kant'a göre özgür olmak özerk olmaktır. Özerklik kendi koyduğumuz kurallara göre eylemektir. Rawls'un fitrat durumundaki bilgisizlik şalı Kant'ın özerk irade düşüncesiyle paraleldir. Sandel, Rawls'un bilgisizlik şalı ardında duran fitrat durumundaki kişilerini belli amaçlarından, niteliklerinden, taahhütlerinden ve hatta somut karakterinden önce gelen ve ondan ayrı olan bir özne olarak görür. Bu özne bizi biz yapan ahlaki gücü oluşturan bağlılık ve yükümlülükleri yakalamakta başarısızdır. Bu tür bağlılık ve yükümlülükler Sandel'e göre ahlaki ve siyasal deneyimlerimizin vazgeçilmezleridir ve onları ihmal eden bir siyaset teorisi ciddi anlamda hatalı

olacaktır. Fıtrat durumundaki Kant'çı özerk bireyler bu ihmallerle soyut ve bir seçim temsilcisi olarak toplumdan kopuk tasarlanmıştır. (Schwarzenbach, 1991, s. 549; Talisse, 2003, s. 174). Sandel; Kant ve Rawls'un varsayımsal sözleşme düşüncesinin ortak yanını şöyle ifade eder: Kant nasıl ahlak yasasını belirlerken bu dünyadaki rollerimizi ve bizi özel yapan şeyleri kenara koyduysa Rawls da adalet ilkelerinin seçiminde bilgisizlik şalı ile aynı yolu izler. Ayrıca Rawls yine Kant gibi doğrunun iyiye önceliğini savunur. Adalet ilkeleri herhangi bir iyi yaşam düşüncesine dayanmaz. İnsan özerk bir varlık olarak öncelikle ahlaki yasayı istemelidir. Bununla haklarımızı ve yükümlülüklerimizi tanımlayan ilkelere ulaşırız. Bundan sonra hangi iyi anlayışının benimsenmesi gerektiğini sorgularız (Sandel, 2018, s. 283-286).

Ancak Sandel'in de içinde bulunduğu komüniteryenler bu iki görüşü de reddeder. Buna göre amaç ve bağlılıklarından bağımsız bireyi, dolayısıyla bu bireyin adalet üzerine akıl yürütebileceğini kabul etmezler. Çünkü birey benliğini hayatını sürdürdüğü toplum ve onun kültür ve kurallarıyla kazanır. İkinci olarak da doğrunun iyiye önceliğine karşıdırlar. Bu itiraz da özünde birey anlayışındaki eleştiriye dayanır. Sandel'in Rawls'un teorisini başarısız görmesinin temel sebebi onun yükümlülüklerinden ayrılmış birey tasviridir. Sandel'e göre bu anlayış toplumdan kopuk, yalnızca kendi menfaatlerinin peşinden giden rasyonel Rawls'çu benliği tarif eder. Burada insan doğasının sosyal boyutu ihmal edilmiştir. Bu kişilerin amaçları dışsal niteliklerden oluşan önceden bireyselleşmiş kişilerdir. Topluluk da sanki bu kişilerden önce var olan bir dışsal olgu gibi görülür. Sandel'in bu öznelerin önceden bireyselleşmiş kabulüne, Rawls'un bireylerinin toplumun kurumları ve toplumdaki çıkar gruplarıyla şekilleneceği fikriyle karşı çıkılabilirse de diğer söylemleri dikkate alınmaya değerdir. (Alejandro, 1993, s. 92; Kocaoğlu, 2017, s. 153-155; Gardiner, 1988, s. 106).

İlk olarak birey itirazını ele alalım. Sandel'e göre Rawls'un teorisinde kişi kendi amaçlarından, kişisel özelliklerinden, topluluktan veya tarihten tamamen kopuk soyut bir seçim aracıdır (Baker, 1985, s. 897-898). Bu kişi anlayışı liberal anlayışın gönüllü bireyiyle tutarlıdır. Sandel, MacIntyre'in liberallerin gönüllü birey yaklaşımına karşı çıkan öykücü birey yaklaşımı üzerinden kendi görüşlerini ifade eder. Bizler bir birey olarak birinin kardeşi, bir meslek erbabı, bir milletin üyesiyizdir. Hayatımıza kendi ahlaki biricikliğini bu gibi şeyler verir. Gönüllü birey anlayışı ben ile geçmiş arasındaki bağı koparır ve var olan ilişkilerimi bozar. Öykücü yaklaşım adaleti ele alırken bu kimlikleri dışarda bırakılması gereken ayrıntılar

olarak görmez. Aksine bunlar bireyin bir parçasıdır, bizi biz yapan şeylerdir (Sandel, 2018, s. 293-295). Sandel de gönüllü birey yaklaşımını karşısında durarak MacIntyre'ın öykücü yaklaşımını kabul eder gibi görünmektedir.

Sandel bu iki yaklaşıma dair fikrini ortaya koyabilmek adına doğal ödev ve gönüllü ödev ek olarak üçüncü bir ödev türünden “dayanışma ödevi”nden bahseder. Bu ödev rasyonel varlıklar olarak değil bir geçmişi paylaşan bireyler olarak üzerimizdeki sorumlulukları ifade eder. Doğal ödev gibi evrensel değil tikeldir ve gönüllü ödevin aksine rızaya dayanmaz. Sandel bu ödev türüne aile ödevini örnek gösterir. Genel kanı yaşlılığında annemize bakma sorumluluğumuz olduğu yönündedir. Bu sorumluluk tikeldir ve rızaya dayanmaz. Tikeldir çünkü başka annelere bakma sorumluluğum yoktur. Rızaya dayanmaz çünkü annemi ben seçmedim, hatta bir annem olmasını da ben seçmedim. Sandel burada karşılıklılık sebebini de reddeder. Zira bizi iyi yetiştirmemiş, çocukluğumuzda bize gereken önemi göstermemiş olsa da annemizin bakımını üstlenmeyi düşünürüz. Sandel’e göre bu düşünce bir şeyin ahlaki önemini yansıtır (Sandel, 2018, s. 295-297). Küçükken bize kötü davranmış olsa da yaşlılığında annemize bakmama kararını almamız bize kötü hissettireceği için kararsız kalıyorsak burada ahlaki bir açmaz söz konusudur. Böylece Sandel dayanışma ödevinin varlığını kabul eder ve MacIntyre gibi, gönüllü birey anlayışının bireyi yanlış değerlendirdiğini bize gösterir.

Topluluk içinde yerleşik bir kişi anlayışını savunan Sandel, Rawls’un her bir kişiyi ayrı ayrı ele almasını ve bunlar arasındaki kopukluğu eleştirir. Sandel’e göre toplumun bir üyesi olarak bireyler adaletin önceliği ile toplumun önceliği arasında seçim yapmak durumundadırlar. Rawls’ta adaleti birincil erdem olarak gören bireyler istemeden de olsa yoksulluğu kabul eder. Oysa Sandel için bazı sadakat ve bağlılık türlerine (aile ödevi gibi) adaletin gerektirdiğinden ve hatta izin verdiğinden daha çok şey borçluyuzdur (Mosher, 1991, s. 287-294). Sandel, bilgisizlik şalı ile kolektivist desteğin ihmal edildiğini, adaletin kurumlardan, erdemlerden ve dağıtılan paylardan fazlası olduğunu belirtir. Adalet kişinin iyi anlayışından bağımsız ele alınamaz. Aksine kişilerin adalet anlayışları onların iyi yaşam anlayışından kaynaklanmaktadır (Sandel, 1994, s. 1767; Ward, 2020, s. 6).

Sandel’e göre Rawls’un bireyi yanlış karakterize etmesi doğrunun iyiye önceliğini de tartışmalı hale getirir. Yani Rawls’a ikinci itirazı olan doğrunun iyiye önceliğini ret de birey anlayışından kaynaklanmaktadır (Kymlicka, 1988, s. 189). Sandel için özgürlüğün bizi çerçeveleyen yükümlülüklerimizin yaratıcısı olduğumuz

tanımı hatalıdır. Rawls adalet muhakemelerinde özel amaçlarımızın ve iyi anlayışlarımızın bir kenara bırakılması gerektiğini düşünür. Fıtrat durumunda bilgisizlik şalı ile yaptığı şey de budur. Rawls'un bireyleri özgürdür ve kendi başına amaçlarını belirleme yeteneğine sahiplerdir. Sandel'e göre birey gerçekten özgürce seçim yapan bağımsız bir benlik ise Rawls'un adalet fikri doğru olacaktır. Kısaca ahlaki bağlarla bağlı olmayan bir benlik amaçlardan önce geliyorsa, doğru da iyiden önce gelir. Ancak Sandel bireyin bu şekilde ele alınışını kabul etmez. O liberal siyasi düşüncenin ahlaki ve dini tartışmaları siyaset ve hukuktan ayırma girişimi ile doğduğunu düşünür. Kant ve Rawls bu girişimin açık örnekleridir. Fakat Sandel, bu girişimin başarılı olamayacağını düşünür. Çünkü adalet ve haklara dair birçok konu ahlak ve din olmaksızın tartışılmaz (Sandel, 2018, s. 316-317). Bu tür meselelerde hukuku tarafsız kılmak için çaba göstersek de iyi yaşama dair tartışmalar olmadan neyin adil olduğunu söylememiz mümkün olmayabilir (Ward, 2020, s. 5).

Sandel, Rawls'un *Siyasal Liberalizm* eseriyle birlikte bireye dair yapılan bu itirazları dikkate aldığını düşünür. Yani Rawls ahlaki olarak belli yükümlülüklerle sahip birey anlayışını bir noktaya kadar kabul etmiştir. Diğer taraftan bu ahlaki yükümlülüklerin vatandaş kimliğimizi etkilememesi gerektiğini ekleyerek siyasi birey kavramını gündeme getirmiştir. Sandel bu kavramı da eleştirir. Ona göre adalet ve haklarla ilgili tartışma iyi anlayışından ayrılamaz. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi somut ahlaki problemleri çözmeden adalet ve haklara dair sorulara çoğu zaman cevap veremeyiz. İkincisi cevap verebilsek de bunun arzu edilebilir olmama ihtimalidir. Sandel bu iddiası içi kürtaj gibi birçok karmaşık meseleyi örnek gösterir. Kürtaj gibi konuların tartışması temel ahlaki ve dini sorular ele alınmadan yürütülemez (Sandel, 2018, s. 323-327).

Gutmann'a göre liberal siyaset teorisine yönelen bu son komüniteryen eleştiri dalgası, daha önce olduğu gibi liberalizmi hatalı ve onarılamaz biçimde bireyci olmakla suçlamaktadır. Ancak bu eleştiriler eski eleştirilerin tekrarı değildir. Bu eleştiriler Marx'tan ziyade Aristo ve Hegel gibi isimlerden ilham alırlar. Örneğin Hegel'in tarihsel olarak koşullanmış bir varlık olan insan anlayışı, Sandel'in liberal bireyin özgür ve rasyonel bir varlık olduğu görüşünü reddetmesinin dolaylı kaynaklarından biridir. Diğer taraftan insan ve toplum için iyiyi önceleyen adalet fikrini ifade eden Aristo'cu anlayış, Rawls'un hak edişi ihmal ettiği ve öncelikli atomist birey anlayışına gelen eleştirilere zemin oluşturmuştur (Gutmann, 1985, s. 308).

Kimi düşünürler Rawls'u eski ve yeni olmak üzere iki farklı şekilde değerlendirir. Eski Rawls anlayışı *Bir Adalet Teorisi*'ni, yeni Rawls ise *Siyasal Liberalizm*'i referans alır. Sandel'e göre eski Rawls uzak durmayı düşündüğü aşkın metafiziğe kendini kaptırırken yeni Rawls çağdaş siyasi çevrede konumlanır ancak bu çevreyi aşan ilkeleri dile getirme yeteneğini kaybetmiştir. Hem eski hem yeni Rawls Kant'ın idealist ahlaki ilkelerini ampirist bir çerçevede temellendiren bir siyasal teori ortaya koyar. Ancak Sandel bu teoriyi ya deontolojik olarak başarısız olacağından ya da kaçınmaya çalıştığı ruhani özneyi fitrat durumunda yeniden yarattığından felsefi olarak tutarsız bulur (Tampio, 2007, s. 80-81).

Farrelly ise Sandel ve Rawls arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Rawls'un makuliyet kavramı Sandel gibi onun da vatandaşların ahlaki karakterini sadece özel bir mesele olarak değil, kamusal bir mesele olarak gördüğünü gösterir. Makul kişiler genel iyiden etkilenmezler ve kendi iyilikleri için özgür ve eşit bireyler olarak herkesin kabul edeceği koşullarda toplumsal bir iş birliği yapmayı arzu ederler. Bu bireyler karşılıklılığın geçerli olmasında ısrar ederler ve böylece herkes diğerleriyle birlikte bir fayda oluşturur. Bu Sandel'in cumhuriyetçi özyönetim idealinin kamusal meselelerdeki ahlaki bağ vurgusuna benzer. Bu yüzden Farrelly iki düşünür arasında ulaşmak istedikleri amaçlar bakımından çok fark olmadığını düşünür. Her ikisi de vatandaşlarına aktif bir rol veren biçimlendirici teorilerdir (Farrelly, 1999b, s. 32-33).

Diğer taraftan Sandel'in cumhuriyetçi teorisi ile Rawls'un liberalizmi belli noktalarda ayrılır. Sandel, bireysel hak ve özgürlüklere Rawls kadar ağırlık vermez ve ortaya koyduğu cumhuriyetçi siyasetin riskli bir siyaset türü olduğunu kabul etmektedir. Ancak Sandel'in teorisinde belirli bir kapsamlı doktrine dayalı bir siyaset dışlanmaz. Siyasal liberalizmin siyasal topluluk görüşü, makuliyete yaptığı vurgu ve muhakeme zorlukları nedeniyle böyle bir senaryoyu dışlamaktadır. Ancak makul vatandaşlar makul olmayan kapsamlı doktrinleri bastırmak için siyasal gücü kullanmanın meşru olmayacağını kabul ederlerken Sandel'in siyasal topluluk görüşü bu tür baskıcı önemlere karşı savunmasızdır. Buna paralel olarak Sandel siyasal toplumu oluşturmada vatandaşların karakterlerinden bir pay almamızın kötü karakterlerin kötü topluluklar oluşturma riskini getirdiğini ifade etmiştir (Farrelly, 1999b, s. 33-34; Çamlı, 2020, s. 1623).

Son olarak Sandel'in kendi adalet anlayışından bahsetmek gerekirse, o savunduğu adalet anlayışını erdemin geliştirilmesi ve ortak iyi hakkında muhakeme, şeklinde tanımlar. Bu yüzden de adil toplumun tercih özgürlüğü ile kurulamayacağını

düşünür. Adil toplum hayatın anlamına dair birlikte akıl yürütme ve ortaya çıkacak anlaşmazlıklar için hoşgörölü bir toplumsal kültür ile elde edilebilir. Sandel'e göre Rawls'un adil dağıtımı mümkün kılacak değişmez ilkeleri arayışı çekici olsa bile, zira bizi iyi anlayışına dair tartışmalardan kurtarır, mümkün değildir. Sandel için adalet eleştireldir ve yalnızca şeylerin dağıtımıyla ilgili değildir. Adalet aynı zamanda şeylerin doğru değerlendirilmesiyle ilgilidir (Sandel, 2018, s. 339).

2.4.2. Liberteryen Bir Eleştiri: Robert Nozick

Liberteryen yaklaşıma göre negatif özgürlükler bireyin özgürlüğünü sağlamada yeterlidir. Rawls ise özgürlüğün sağlanmasında pozitif özgürlüklere de ihtiyaç olduğunu düşünür. Rawls'un bu düşüncesinin kaynağı Kant'ın izinden giden özerklik anlayışıdır. Özerk birey pozitif özgürlüklere de ihtiyaç duyar, temel ihtiyaçlar için gerekli pozitif özgürlükler sağlanmadığında bireyler negatif özgürlükler üzerine kurulu sistemi benimsemek istemezler (Lomasky, 1990, s. 125-126). Rawls'a göre toplumdaki gelir ve serveti diğerlerine göre çok daha fazla olan bireyler amaçlarını gerçekleştirmeye diğerlerinden daha yakındır. Bu da diğerleri için özgürlüğün değerinin daha düşük olduğu anlamına gelir. Bu yüzden pozitif hak ve özgürlüklere ihtiyaç duyulur. Rawls adaletin ikinci ilkesi ile bu ihtiyacı gidermeye çalışır.

Nozick de Rawls gibi faydacıların karşısında bireylerin birbirinden ayrı olarak varlıklarına ve bireyin bağımsızlığına vurgu yapsa da Rawls'tan çok daha farklı sonuçlara ulaşır. Her iki düşünür de Kant'ın insanların sadece araç değil birer amaç olduğu ilkesine dayanır ve faydacı teoriyi reddeder. Nozick, Rawls gibi adaleti varsayımsal bir sözleşmeye dayandırmaktan kaçınsa da iki düşünür de geniş ölçüde liberalizmin toplum sözleşmesi geleneğinden faydalanarak adaleti eşit ve özgür bireylere göre ele alırlar. Ancak bu özgürlük ve eşitliğin adaletin içeriği üzerindeki etkileri konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Bunun sonucu olarak Nozick, Rawls'un refah devletinin aksine minimal devleti savunmuştur (Zwolinski, 2008, s. 147-154; Schaefer, 2007, s. 164). Nozick için ideal devlet minimal devlettir. Minimal devletin ötesi kabulü mümkün olmayacak kadar kapsamlı devlet türlerini simgeler. Rawls'un refah devleti de bunlardan biridir. Nozick dağıtıcı adaletin ihtiyaç duyduğu minimal devletin ötesinde bir devlet tanımının olması gerektiğinden geniş yetkilerinden dolayı

bireylerin haklarını ihlal ettiği gerekçesiyle reddeder (Nozick, 2006, s. 203). Yani Rawls ve Nozick temelde negatif – pozitif özgürlük anlayışında ayrı düşmektedirler. Rawls'un aksine Nozick bireyin özgürlüğü için negatif özgürlükleri yeterli bulduğu gibi fazlasını gerçekleştirmek için yetkilendirilmiş bir devlet otoritesini de bireyin özgürlüğünü sağlamak bir yana onun özgürlüğünü kısıtladığı için reddeder.

Nozick'e göre pozitif özgürlükler birilerine haklar tanırken diğerklerinin haklarını ihlal ederler. Bu düşüncesi dağıtıcı adaletin karşısında yer almasının temel sebebidir. Nozick yeniden dağıtımın yapılamayacağını çünkü hiçbir kişi veya kurumun buna yetkisi olmadığını düşünür. Doğal talihin farklı etkilerini hafifletmek için adalete bir görev yüklenemez. Nozick bu argümanını desteklemek için tarihsel bir yetkilenme teorisini dağıtıcı adalet için yeterli bir açıklama olarak sunar (Williams A. , 2008, s. 490). Toplumdaki herkes diğerklerinden bir şeyin karşılığında veya hediye olarak başka bir şey alır. Yeni edinimler gönüllü takaslar veya bireylerin eylemleri sonucunda oluşur. Nozick bu özgür toplumda bir otorite tarafından payları dağıtmaya kalkışma işini kimlerle evleneceklerini seçebilen bireylere eş dağıtmaya benzeterek kişi haklarının ihlal edildiğine vurgu yapar (Nozick, 2006, s. 203-204).

Nozick için mülkiyet üç şekilde elde edilebilir (Nozick, 2006, s. 204-206):

1. Mülklerin ilk olarak edinilmesi (elde etmeyle ilgili adalet ilkesi)
2. Mülklerin bir kişiden bir başkasına transferi (transferlerle ilgili adalet ilkesi)
3. Mülklerle ilgili adaletsizliğin düzeltilmesiyle mülk edinilmesi

Son madde ilk iki ilkenin geçmişte ihlali sonucu ortaya çıkan adaletsizliklerin düzeltilmesi anlamına gelir. Özetle Nozick için mülk edinme bu üç yolla mümkündür. Eğer dünyanın adil bir yer olduğunu söyleyebiliyorsak bireyler belli bir malı adil bir satın alma veya transfer yoluyla haklı olarak elde ediyorlar demektir. Adalet için bundan fazlasının talep edilmesine gerek yoktur (Nozick, 1999, s. 151). Bu Nozick'in yetkilenme teorisini ifade eder. Rawls'un bilgisizlik şalı tarafları paylaşılacak şeylerin birileri tarafından üretilmemiş de gökten inmişler gibi davranmaya davet ettiği için yetkilenmenin görülmesini engeller. İkinci olarak Rawls kişilerin yeteneklerinin ahlaki olarak keyfi dağıldığı görüşünden hareketle bireylerin yeteneklerini kolektif bir varlık olarak ele alır. Nozick'e göre bu Rawls'un saygı duyduğu insan onuruna zarar verdiği gibi faydacılara yönelttiği eleştirideki gibi kişiler arasındaki ayrımın ciddiye alınmaması sorununa da yol açar (Schaefer, Procedural versus Substantive Justice: Rawls and Nozick, 2007, s. 167-168). Buna

paralel olarak Nozick bireylerin doğal yeteneklerini nasıl geliştirdiklerini ihmal ettiği gerekçesiyle de Rawls'u eleştirir. Bu durum bireylerin özerkliğini ve kendi eylemlerinin sonuçlarından sorumlu olması ilkesini ihlal eder. Halbuki Rawls özerk varlıklar olarak insanlara saygıya vurgu yapan bir teori ortaya atmak istemiştir (Nozick, 1999, s. 214).

Nozick'in yetkinlenme teorisiyle amaçladıklarından biri Rawls'un benimsediği dağıtıcı adaletin kusurlarını göstermektir. Basketbolcu Wilt Chamberlain üzerinden verdiği basit ve anlaşılır örnek ile dağıtıcı adaletin nasıl haksız yere bizim olana müdahale ettiğini anlatmak istemiştir. Bu örneği günümüze uygulayarak şu an Amerikan ulusal basketbol ligi NBA'de forma giyen en başarılı oyuncu olarak kabul edilen LeBron James'i ele alalım. Hem toplumdaki diğer bireyler hem de aynı ligteki diğer basketbolculara göre çok daha fazla kazanan James için Rawls'un düşüncelerinin (fark ilkesi ekseninde) neler olduğunu biliyoruz. Nozick onun bu görüşlerine tamamen karşı çıkar. James'in yeni bir takımla sözleşme yaptığını düşünelim ve bu sözleşmeye koydurduğu bir madde ile onun oynadığı maçlara gelen seyircilerin ödedikleri bilet parasından belli bir yüzde alsın. Bu miktarı bir Amerikan doları olarak kabul edelim. Maçlara gelen seyirciler bilet ücretine dâhil olan bir doların James'e gittiğini bilmektedirler. Bir sene içerisinde LeBron James'i izlemeye gelen seyirci sayısının bir milyonu bulduğunu düşünürsek onun alacağı pay da bir milyon dolar olacak demektir. İşte Nozick'in yetkinlenme teorisi bu çoğu ABD vatandaşı için çok yüksek bir miktarı ifade eden bir milyon doların her sentinin James'e ait olduğunu söyler. Zira James işini yapmış seyirciler de kendi rızalarıyla onu izlemek için özgürce ödemelerini yapmışlardır. Nozick için taraflar arasındaki transferle ortaya çıkan bu dağıtımda adil olmayan bir şey yoktur. Kim, hangi hakla bu transferin ardından James'in çok yüksek bir gelir elde ettiğini söyleyerek yeniden dağıtımı talep edebilir? Nozick buradaki taraflar olan seyirciler ve James arasında transferlerle ilgili adalet ilkesine uygun bir dağıtım olduğunu düşünür ve üçüncü bir tarafın bu transferden sonra herhangi bir hak talebinin olamayacağını vurgular (Nozick, 2006, s. 216-217). Yani Rawls'un fark ilkesinin LeBron James'in yüksek gelirine koyacağı bir artan oranlı gelir vergisinin hiçbir gerekçesi yoktur.

Nozick piyasa ekonomisinde gelir ve servetin doğal yeteneklere göre dağıldığı ifadesinin yanlış bir yorum olduğunu düşünür. Gelir ve servet insanların doğal yeteneklerini başkalarına hizmet etmek için kullanmaları sonucunda elde edilir. Örneğimizdeki LeBron James'in yüksek gelirler elde etme sebebi benzeşiz

yetenekleri değildir. James, insanların onu oynarken görmek için para ödeme isteklerine karşılık basketbol oynayarak bu yeteneklerini onların hizmetine sunduğu için gelir elde eder (Meadowcroft, 2011, s. 187-188).

John Locke'a yakın bir çizgiyi takip eden Nozick bireylerin bedenleri ve emekleri, emeklerinin ürünleri ve üretilmeyen veya doğal kaynaklar üzerinde yetkilere veya geniş özel mülkiyet haklarına sahip olduklarını varsaymıştır (Davis, 1991, s. 278). Bu yetkiler yalnızca başkaları tarafından bir mal sahibinin mülküne yapılan belirli müdahale biçimlerine karşı hak talebinde bulunmayı değil, mülkün feragat etme, bağışlama, miras verme ve piyasa değişimi yoluyla elden çıkarılmasına yönelik geniş yetkileri de kapsar. Nozick için bu haklar mutlak bir öneme sahiptir. (Williams A. , 2008, s. 190) Nozick'e göre insanlar doğal varlıkları üzerinde hak sahibidirler. Dolayısıyla bu varlıklarından meydana getirdikleri şeylerin de sahibi olurlar. O hâlde insanların eşit olmayan doğal varlıklarından eşit olmayan payların ortaya çıkmasında herhangi bir haksızlık yoktur. Nozick ahlaki açıdan keyfi olsun ya da olmasın insanların doğal varlıkları ve bu doğal varlıklarının çıktıları üzerinde hakka sahip olduğunu düşünür. Rawls, fıtrat durumundaki tarafların bunun aksini kabul etmeleri için hiçbir geçerli argüman sunamamıştır. Nozick için Rawls'un doğal varlıkların keyfilığının doğal özgürlük sisteminin reddetmek için geçerli bir neden olduğu iddiasının kanıtlanmamış bir varsayımdan ibarettir (Meadowcroft, 2011, s. 189-190).

Onun yetkilendirme teorisi Rawls'un dert edindiği sosyal ve doğal talihlerin yarattığı farkları hafifletmek ya da ortadan kaldırmak için bir önlem içermez. Bu da Nozick'in adil bir sistem için bu eşitsizlikleri ortadan kaldırmak gerekmediğini düşündüğü anlamına gelir. Aksine bu eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya yönelik yeniden dağıtımcı kamu politikaları adaletin önünde bir engeldir. Bu politikalar dolaylı olarak kaynakların dağıtım için uygun olduklarını varsayarlar ancak bireyler kendilerinin ve emeklerinin sahibi olduklarına göre bu varsayım yanlıştır. Bireyler mülkiyet elde etme ve devretme yetkilerini kullanarak maddi kaynaklar üzerinde eşit olmayan haklar elde edebilirler (Williams A. , 2008, s. 490-491) Zira Nozick için insanların birbirine eşit olarak davranmasını meşru olarak talep edecek bir varsayım felsefi olarak gerekçelendirilmesi gereken bir iddiadır. Örneğin bir kişi herhangi bir sebepten belli bir sinemayı tercih edip bütün filmleri diğer sinemalarda değil sürekli olarak orada izleyebilir. Bu durumda bu kişi tercih ettiği sinemanın sahibine diğer sinema sahipleriyle karşılaştırdığımızda eşit davranmamıştır. Eşitlik ilkesi bu tür

eşitsiz muameleyi yasaklar ya da bu muamele sonucu oluşan eşit olmayan gelir ve servet dağılımının düzeltilmesini söyler. Nozick bu durumu eleştirerek insanlar arasındaki farklılıkların niçin haklı nedenlere dayandırılması gerektiğini sorgular. Değiştirebileceğimiz ya da telafi edebileceğimiz bir eşitsizliği neden değiştirip telafi etmemiz gerektiğini düşünelim? Nozick'e göre Rawls bu sorulara haklı bir cevap üretememiştir (Meadowcroft, 2011, s. 188-189).

Nozick, Rawls'un toplumsal iş birliği sonucu ortaya çıkan çıkarların nasıl dağıtılacağı ile ilgilendiğini düşünür ve toplumsal iş birliğinin neden dağıtıcı adalet sorununu getirdiğini sorgular. Toplumsal iş birliği olmadığında, herkes kendi payını kendi çalışmasıyla elde ettiğinde bir adalet sorunu olmayacak mıdır? Nozick'e göre Rawls'un bu soruya cevabı evettir. O zaman şu soruyu ekler: toplumsal iş birliği hangi gerekçelerle adalet dair sorunları gündeme getiriyor? Çünkü iş birliğinin olmadığı durumda herkes kendi emeğiyle bir şey elde eder ve kimse kimseden bir adalet talebinde bulunmaz. Böyle bir durumda kimin ne üzerinde hakkı olduğu apaçık ortadadır ve böyle bir durumda hiçbir adalet teorisine ihtiyaç yokmuş gibi görünür. Ancak birinin bir başkasının sahip olduklarını çalabileceği gerçeğinden dolayı Nozick, yetkilendirme teorisini iş birliğinin olmadığı durum için en uygun adalet anlayışı olarak görmüştür (Nozick, 1999, s. 184-186).

Nozick'in gözlemi dağıtıcı adalet teriminin kendisinin yanıltıcı olduğudur. Çünkü bu terim bütün malların bireylerin kendisi tarafından üretildiğini ya da bir şey karşılığında veya hediye olarak elde edildiğini ihmal ederek bu malların merkezi dağıtımdan kaynaklandığını ima eder. Burada Nozick bizi her biri ayrı bir adada iki yıl boyunca tek başına çalışan Robinson Crusoe'lar düşünmeye davet eder. Bunların ürettikleri her ürün kendilerine aittir. Eğer ki bir şekilde iletişime geçerlerse bu gerçek değişmez. Artık iletişimde oldukları için herhangi bir gerekçeyle daha çok üreten bu yüzden de daha iyi durumda olan Crusoe, daha kötü durumda olana bir şey borçlu olmaz. Nozick bu örnek ile toplumsal iş birliğinden dolayı Rawls'un fark ilkesinin kabul edilebilir olmadığını anlatmak ister. Buna ek olarak doğal yetenekleri sayesinde daha iyi konumda olanlar yeni bir şey icat etmek gibi herkese büyük avantaj sağlayacak şeyler ürettiklerinde, toplumdaki en az avantajlılar da bundan faydalanırlar. Nozick bunun yetersiz görülüp doğal yeteneklere sahip olanlardan daha fazla vergi alınmasına karşı çıkmıştır (Schaefer, 2007, s. 167). Ancak Rawls'un fark ilkesi eşitsizliklerin, en az avantajlıların en yüksek yararına olacak şekilde düzenlenmesini gerektirir. Rawls, Nozick'in bahsettiği durumda en az avantajlıların

bundan faydalandıklarını inkâr etmez fakat bunu yeterli de görmez. Bunun sebebi ise daha önce belirtildiği gibi yetenekleri kişilerden bağımsız ele almasıdır. Hiç kimse sahip olduğu yeteneği hak etmek için bir şey yapmamıştır.

Toplumsal iş birliği, iş birliğinin olmadığı durumdaki açık ve net tabloyu daha karmaşık hale getirir. Artık bireylerin birbirinin üretimine katkıda bulunması söz konusudur. Böylece bir bakıma toplam çıktı herkesin ortak ürünüdür. İşte bu toplam ürünün nasıl dağıtılacağı sorunu, dağıtıcı adaletin sorunudur. Nozick'in burada Rawls'a yönelttiği eleştirisi ise bireylerin emeklerinin ortak üretimdeki paylarının açık olarak bilinemeyeceğidir. Bu durumda dağıtım neye göre yapılır? Nozick'in bu itirazı fark ilkesinedir. Rawls'un fark ilkesi ortak üretime yapılan farklı katkıların birbirinden ayrılması görevini getirmektedir. Ayrıca fark ilkesi bireyleri farklı işler yapmaları ya da herkesin yapamadığı bazı işleri yürütmeleri için teşvik eder. Nozick bu teşviklerin tam olarak kimlere verileceğinin bilinemeyeceğini söyler. Örneğin ortak bir çabanın sonucunda elde edilen bir ürünün üretiminde kimin ne kadar katkı yaptığı nasıl belirlenir? Teşvikler gitmesi gereken kişilere nasıl ulaşır? Bunlara ek olarak teşvik sonucu motivasyonu artan bireylerin ilave katkısı teşvik için katlandığımız maliyetten büyük müdür? Nozick'e göre fark ilkesi bu soruların cevaplarının bilinebileceği varsayımına dayandığından toplumsal iş birliğinin dağıtıcı adalete dair çözülmesi gereken yeni sorunlar yarattığı fikrinin elle tutulur sebepleri yoktur (Nozick, 1999, s. 188-189).

Nozick, Rawls'un oluşturduğu sistemde adalete dair tarihsel bir kavramın ya da bir yetkilenme kavramının ortaya konmadığını düşünür. Fıtrat durumundaki bilgisizlik şalı yetkilenme kavramı üzerinde anlaşmanın önüne geçer. Yetkilenme kavramını savunan Nozick için meşru sürecin sonundaki elde etme adilken, Rawls için sınırlanmış bir birlik içinde ilk durumda ortaya çıkan ilkeler serisinin ortaya koyduğu adalet ilkelerine uygun olanlar adildir (Nozick, 1999, s. 203-207). Rawls'un dağıtıcı adalet teorisi toplum ürünün en kötü durumdakilerin yararına pay edilmesini gerektirir. Nozick'e göre bu gereklilikten ötürü iyi durumda olanlar Rawls'çu adaletin benimsendiği bir topluma katılmak istemeyeceklerdir. Ancak fıtrat durumunda taraflar bilgisizlik şalının ardında olduklarından konumları hakkında bilgi sahibi değildirler. Bu yüzden Rawls herkesin maksimin ilkesine göre tercih yapacağını ve bu seçimlerini özgürce yaptıklarından bir hak ihlali olmadığını düşünür (Coleman, Frankel, & Phillips, 1976, s. 439).

Nozick'e göre Rawls kesin ve net olarak ahlaki hak edişi reddeder. Çünkü fark ilkesi bazı bireylere diğerlerine göre daha çok verilmesini söyler. Bu fazla pay alanların diğerlerinden farkı ahlaki olarak keyfi sebeplere dayanır. Burada Nozick'in kastettiği doğal yeteneklere sahip kişilerin yeteneklerini kullanmaları için alacağı teşviklerdir. Nozick doğal yeteneklerdeki farklılıkların yarattığı eşitsizliklerin ortadan kaldırılması ya da en aza indirilmesinin mümkün olmadığını düşünür (Nozick, 1999, s. 216-227). Fark ilkesi de bu konuda başarısızdır. Zira gelir ve servetin dağılımında doğal yeteneklerin etkisini ortadan kaldırmak istese de kendi içinde doğal yeteneklere göre bir dağıtıma izin verir (Meadowcroft, 2011, s. 188).

Lewis; Rawls ve Nozick'in iki noktada birbirine benzediğini düşünür. İlk olarak ikisi de esasa ilişkin adaletin yerine usule ilişkin adaleti ikame etmek isterler. İkincisi ise ikisinin de iyi ve adil toplum hakkındaki görüşlerinin, iyi yaşama dair herhangi bir temel görüşe dayanmamasıdır. İki düşünür de tasarladıkları toplumda insanlara istedikleri gibi yaşayabilmeleri için en geniş özgürlükleri sağlamayı amaçlarlar (Schaefer, 2007, s. 165-166). Aslına bakılırsa Rawls'un adalet anlayışı hem usule hem de esasa dayalıdır. Lewis'in değindiği ilk noktayı kusurlu bulmakla beraber ikinci noktanın doğruluğu kabul edilebilir. Nitekim Rawls, Sandel gibi bu anlamda Aristo'yu takip eden düşünürlerin aksine adaleti herhangi bir iyi anlayışına dayandırmaz. Nozick de bu konuda Rawls ile aynı çizgide görünmektedir.

Özetle Nozick, hakkaniyet olarak adalete iki temel sebep üzerinden karşı çıkar. Birincisi hakkaniyet olarak adaletin minimal devletin ötesinde, daha kapsamlı bir devleti öngörmesidir. Bu onun özgürlük anlayışıyla da ilgilidir. Rawls için temel özgürlükler bir takım pozitif hak ve özgürlükler ile korunmalıdırlar. Aksi takdirde birçok vatandaş için bu temel özgürlüklerin değeri azalacak hatta kullanımı mümkün olmayacaktır. Nozick ise tam aksine bir kesimin haklarını korumak adına pozitif hak ve özgürlüklerin devreye girmesinin başka bir kesimin temel özgürlüklerini ihlal edeceğinden endişe eder. Böylece ikinci temel sebebe ulaşırız: fark ilkesinin adil olmayışı. Nozick çeşitli sebeplerden Rawls'un ortaya koyduğu fark ilkesini haklı bulmaz. İlk olarak pozitif hak ve özgürlükler başlığına yazabileceğimiz bu ilke temel özgürlükleri tehlikeye atmaktadır. İkincisi ahlaki olarak keyfi sebeplerden dolayı meydana gelen sonuçları düzeltmek istese de ahlaki olarak keyfi sebeplere göre bir dağıtım öngörür. Üçüncüsü ise Nozick'in yetkilenme teorisinde ifade ettiği gibi kişilerin doğal yeteneklerinin ve bunun sonucunda ürettiklerinin üzerinde hak sahibi

olmalarıdır. Bu durumda ortaya çıkan eşitsizlikler haklıdır ve düzeltilmesi gerekmez. Nozick'e göre adaletin bu eşitsizlikleri ortadan kaldırmak gibi bir görevi yoktur.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER VE HAKKANİYET OLARAK ADALET

Bu bölümde özellikle 1980’lerdeki küreselleşme ve serbestleşme hareketiyle beraber çokça tartışılan ve gündemden düşmeyen ekonomik özgürlüklerin Rawls’un adalet anlayışı ile ilişkisi değerlendirilecektir. Bunun için önce ekonomik özgürlükleri tanımlayacak ve iki farklı kurum tarafından hesaplanan ekonomik özgürlük endeksleri hakkında bilgilere yer verilecektir. Ardından bu endekslerin içeriği dikkate alınarak adaletin iki ilkesiyle ekonomik özgürlükler arasındaki ilişki irdelenecektir. Bölümün devamında ekonomik özgürlük endeksinin ekonomik büyüme, yoksulluk ve gelir eşitsizliği ile ilişkisi yer alacaktır.

Ekonomik özgürlüklerle Rawls’un adalet anlayış arasındaki çelişki adaletin iki ilkesinden doğar. Adaletin iki ilkesi sonuç itibarıyla ekonomik özgürlüklerin sınırlandırılmasını isteyecektir. Bunun temel sebebi ekonomik özgürlüklerin negatif özgürlükler üzerinde yükseliyor olması, adaletin ikinci ilkesinin ise pozitif özgürlükleri de dikkate almasıdır. Rawls’un vatandaşların eşit temel özgürlüklerini koruma çabası sınırsız ekonomik özgürlüklere müsaade etmeyecektir.

3.1. EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLERİN TANIMI

Ekonomik özgürlük, bireyin günlük yaşamında ekonomik anlamda kimseye ihtiyaç duymaması, kendi ihtiyaçlarını karşılayabilmesi anlamına gelmez. Burada ekonomik özgürlük ile kastedilen bireyin serbestçe ekonomik faaliyetlerde bulunabilmesidir. Literatürde birçok tanımı olmakla beraber en genel anlamda ekonomik özgürlük: bireylerin üretme, tüketme, yatırım yapma ve bir işte çalışma gibi ekonomik faaliyetleri yerine getirirken özgür olmasını ifade eder. Ekonomik özgürlüklerin var olduğu bir ülkede bu özgürlükler devlet tarafından korunurlar (Miller & Kim, 2013, s. 19).

Ekonomik özgürlüğü farklı kurumlar farklı alt başlıklar ile hesap ederek ekonomik özgürlük endeksleri oluşturmuşlardır. Bunlar içerisinde en yaygın olarak kabul görenler “Fraser Institute” ve “The Heritage Foundation” tarafından hesaplanan ekonomik özgürlük endeksleridir. Literatürdeki çalışmalar genellikle bu iki endeksten biri kullanılarak yürütülmüştür. Bu sebeple öncelikle Fraser Institute’e

göre ekonomik özgürlük hakkında bilgi verilecek ardından bu çalışmada ekonomik özgürlük endeksinden faydalanan The Heritage Foundation için ekonomik özgürlük tanımından bahsedilecektir.

Ekonomik özgürlüklerin esasında Locke'çu bir felsefeden doğduğu söylenebilir. Buna göre bizler kendimizin ve emeğimizin sahibiyizdir. Bu sebeple kendi mülkiyetimizi ilgilendiren işlerde yapacağımız seçimlerde özgür olmamız gerekir. Zamanımızı ve yeteneklerimizi nasıl kullanacağımıza karar vermek hakkımız vardır. Diğer taraftan diğer bireylerinkine de saygı duyma yükümlülüğümüz vardır. Ekonomik özgürlük temelde şu dört kavram üzerinde yükselir: kişisel tercihler, gönüllü takas, açık piyasalar ve açıkça tanımlanmış mülkiyet hakları. Buradan hareketle bireylerin ekonomik özgürlüğü, diğerlerinin kişisel bütünlüğüne ve mülklerine zarar vermemek şartıyla tercih yaparak gönüllü işlerde bulunabilmeleridir. Ekonomik özgürlükler sağlandığında hangi malları nasıl üreteceğimizle ilgili sorulara bireylerin tercihleri karar vermiş olur. Böylece bireyler devletin dayatmaları ya da diğer bireylerin baskı ve şiddetiyle değil kendi kararlarıyla hareket etmiş olurlar (Gwartney J. , Lawson, Hall, & Murphy, 2021, s. 1).

Fraser Enstitüsü tarafından hesaplanan ekonomik özgürlük endeksi (EFW) söz konusu ülkelerdeki kurumların ve politikaların ekonomik özgürlükle ne kadar bağdaştığını görmemizi sağlar. Bir ülkenin iyi bir endeks değerine sahip olabilmesi için hükümetin gönüllü takaslar için gerekli altyapıyı sağlamak ya da şiddet ve hırsızlığın olabildiğince önüne geçmek gibi bazı görevleri yerine getirmesi gerekir. Burada hukukun üstünlüğü ön plana çıkar. O ülkenin mevzuatı ve bunu uygulayan kurumları bireylerin kişisel bütünlüğünü ve mülkiyetini diğerlerinin şiddetinden korumalı ve sözleşmelerin tarafsız bir şekilde yapılmasını sağlamalıdır. Bunun yanında fiyat istikrarı (sağlam para) ve öngörülebilirlik ekonomik özgürlük için en önemli değişkenler arasındadır. Bireylerin sağlıklı kararlar alabilmeleri için istikrarlı bir ortamda önlerini görebilmeleri gerekir. Kişisel tercihleri ve piyasaya girişleri sınırlayan, gönüllü takasa müdahale eden girişimlerden kaçınılmalıdır. Kamu harcamaları, vergiler ve kapsamlı düzenlemelerin yerini gönüllü takaslar, kişisel tercihler ve olabildiğince piyasanın özerk işleyişi alırsa ekonomik özgürlük de artar (Gwartney J. , Lawson, Hall, & Murphy, 2021, s. 2).

Söz konusu endeks beş farklı alt başlığın ele alınmasıyla meydana getirilmiştir. Bunlar devletin ekonomik büyüklüğü, hukuki sistem ve mülkiyet

hakları, sağlam para, uluslararası ticaret serbestisi ve kamu düzenlemeleridir. Her başlık kendi içinde alt başlıklara sahiptir. Böylece endeks toplamda 26 farklı kategori dikkate alınarak meydana getirilir. Her kategori kendi için 0 ile 10 arasında bir değer alır. Bunların ortalaması alınarak her bir başlığın notu elde edilir. Başlıkların ortalaması alındığında da ekonomik özgürlük endeksinin değeri ortaya çıkmış olur. Bu değerin 10'a yaklaşması arzu edilir. Zira değer 0'a yaklaştıkça özgürlüklerin azaldığını ifade ederken, değerin 10'a yaklaşması o ekonomide kişisel tercihlerin daha özgür hareket edebildiği ve kaynakların piyasanın kendi işleyişi içinde dağıldığı anlamına gelir (Özkan, 2021, s. 11-12).

O hâlde ekonomik özgürlüklerin klasik liberal anlayışın bir yorumu olduğu söylenebilir. Hesaplanan ekonomik özgürlük endeksi bir anlamda o ülkenin minimal devlet kavramına ne kadar yakın olduğunu göstermektedir. Arzu edilen endeks değerinin yükselmesi yani minimal devlete olabildiğince yaklaşmaktır. Aksi takdirde kişisel tercihler yeterince özgür olmadığı ve mülkiyet haklarının yeterince korunamadığı durumlar söz konusu olacaktır. Bunlar ekonominin sağlıklı bir şekilde işleyişi ve büyüüp gelişmesi noktasında birer engel olarak görülmektedir.

The Heritage Foundation'a göre ise ekonomik özgürlükler, anlatılanlara paralel olarak, bireyin özerkliği ile ilgilidir. Bireyin ekonomik kaynaklardan faydalanma ve ekonomik malları elde etme konusunda bir tercih hakkı vardır. Özerk birer özne olarak bireyler ihtiyaç ve isteklerini karşılarken hükümete ya da teknokratlara bağımlı olmaksızın kendi kararlarını verebilmelerini sağlayan seçim özgürlüğüne sahiptirler. Piyasa merkezli ekonomilerde bireylerin davranışlarını düzenleyen birincil kurallar hükümet düzenlemeleri değil toplumsal normlardır. Bu normlar o toplumun kendi tarihi, kültürü ve o toplumdaki bireylerin bir arada yaşadıkça kazandıkları deneyimlerle ortaya çıkan organik yapıdaki kurallardır. Bu kurallar hem etik anlayışımıza hem de tüketiciler olarak zevklerimize yol gösterirler. Demokratik bir sistemde bu normlar yasaların ve hükümetin düzenlemelerinin temelini oluşturur fakat anayasa ya da geleneksel kurallarla sınırlandırılmamışsa demokratik hükümetler dahi ekonomik özgürlüklere zarar verebilirler. Yani ekonomik özgürlüklerin durumu hükümet türünden çok o hükümetin düzenlemeler yaparken aşamayacağı sınırlara bağlıdır. Bu sınır bireysel özerkliğe müdahaleye müsaade edecek kadar genişse ekonomik özgürlükler zarar görecektir. Bu yüzden ekonomik özgürlükler birey ve hükümet arasındaki ilişkiye önem verir (Miller, Kim, & Roberts, 2022, s. 12).

Bununla birlikte ekonomik özgürlüklerin tek odağı hükümetin bireyin davranışlarına getirdiği engeller değildir. Ekonomik özgürlüklerin amacı bireyler arasında karşılıklı bir özgürlük hissi yaratmak ve bunu sürdürmektir. Elbette bu noktada hükümetin bazı düzenlemeler yapması gerekir, önemli olan bu düzenlemelerin haddini aşmamasıdır. Aksi takdirde özgürlük duygusunu korumak şöyle dursun, bireylerin özgürlüğü ihlal edilir. Hükümetlerin düzenlemeleri yaparken sınırı aşması daha çok o toplumdaki üst sınıfların çıkarlarına yönelik hareket etmelerinden kaynaklanır. Zira hükümet üzerinde en etkili gruplar bu sınıflardan oluşur. Bu durum belli sınıfların yararına olsa da toplumun tamamı için büyük bir maliyet oluşturur. Hükümetler piyasa kuralları yerine kendi siyasi kurallarını işleme sokarlarsa kaynakların etkin kullanımının önüne geçmiş olurlar. Bu da üretkenliği düşürerek toplumun refahını azaltacaktır (Miller, Kim, & Roberts, 2022, s. 12-13). O hâlde ekonomik özgürlüklerin dert edindiği konu özerk bireylerin özgürce karar alıp bunları uygulayabilmelerinin yanı sıra bu özerkliğin engellenmesinin ortaya çıkaracağı verim kaybıdır. Bu kayıp toplumsal refahta düşüş yani başka bir deyişle yoksulluğun artışı demektir. Hükümetler ve toplumun üst sınıfları arasındaki ilişkiye dair dile getirilen bu endişeyi Rawls da paylaşır. Rawls'un korkusu gelir ve servetteki büyük dengesizlikleri bireylerin siyasete katılımındaki eşitliği bozacağı yönündedir. Ekonomik özgürlüklerin savunucuları da bu korkuyu onaylasa da Rawls açısından baktığımızda ironik bir şekilde aynı zamanda gelir ve servetlerdeki bu büyük farkın sebebini oluştururlar. Ancak bu ilişkiye daha sonraki başlıklarda değineceğiz.

Ekonomik özgürlüklerin kısıtlanmasına karşı olan anlayış insanların ekonomik özgürlüklerinden mahrum kalmasını onların yoksulluğunun temel sebebi olarak görmektedir. The Heritage Foundation tarafından hesaplanan ekonomik özgürlük endeksi (EFI) bazı alt bileşenleri itibarıyla o ülkenin dünya ile etkileşimini de konu edinir. Ancak bu endeks temelde ve çoğunlukla o ülkenin politikalarını dikkate alarak bireylerinin emeğinin ve mali kaynaklarının ne derece sınırlamalardan bağımsız olarak kullanıldığını ölçer. Bu alt bileşenler 4 ana başlıkta toplanır. Bunlar hukuk sistemi (hukukun üstünlüğü), devletin ekonomik büyüklüğü, düzenleyici verimlilik ve açık piyasalardır (piyasanın serbestliği). Hukuk sistemi; mülkiyet hakları, devletin bütünlüğü ve yargının etkinliğini içerirken devletin ekonomik büyüklüğü; kamu harcamaları, vergi yükü ve mali sağlık bileşenlerini kapsar. Düzenleyici verimlilik başlığı altında ise iş özgürlüğü, çalışma özgürlüğü ve parasal

özgürlük yer alır. Son olarak açık piyasalar; finansal özgürlüğü, yatırım özgürlüğü ve ticaret özgürlüğünü içerir. Bu 12 bileşenin her biri 0 ile 100 arasında değerler alır. Ekonomik özgürlük endeksi bu 12 bileşenin hepsine eşit ağırlık verilerek ortalamalarının alınmasıyla elde edilir ve yine 0 ile 100 arasında konumlanır. Bu bileşenlerin her biri birbirini etkiler ve tamamlar. Bir bileşendeki olumsuz değişiklik diğerlerini de olumsuz etkilerken aksine olumlu gelişmeler de diğer bileşenleri olumlu etkiler. Bu durum özgürlüğün bir bütün olarak var olabileceği gerçeğinden kaynaklanır (heritagefoundaiton.org, 2022).

Ekonomik özgürlüklerin önemi, bireyin özerkliğine saygı gösterilmesi ve bu özerkliğin korunmasının yanında daha büyük bir refah sağladığı iddiasından gelir. Ekonomik özgürlüklerin görece yüksek olduğu toplumlarda diğer toplumlara göre daha yüksek bir refah düzeyi ve daha düşük yoksulluk oranı beklenir. Ekonomik özgürlükler ile birçok sosyoekonomik hedef arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu kabul edilir. İşte bu pozitif yönlü ilişki ekonomik özgürlüklerin Rawls'un adalet teorisinde gündeme getirdiği toplumun en az avantajlı kesiminin durumunu iyileştirmeyi ifade eder. O hâlde şimdi ekonomik özgürlükler ile hakkaniyet olarak adaletin ilkeleri arasındaki ilişkiye değinelim.

3.2. EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER VE ADALETİN İKİ İLKESİ

Rawls'un ortaya koyduğu hakkaniyet olarak adalet anlayışı iki temel ilke üzerine bina edilmektedir. Bu ilkelerden birincisi eşit temel özgürlükleri ifade ederken ikinci ilke adil fırsat eşitliği ve fark ilkesini içermektedir. Birinci ilke herkesin eşit temel özgürlüklere sahip olduğu ve bu özgürlüklerin her şeyin üzerinde olduğu anlamını taşır. Bu özgürlüklerden asla feragat edilemez. Bunun tek istisnası daha fazla kişiye özgürlük verilmesinin söz konusu olacağı durumdur. Rawls bu iki ilkenin leksikal düzen içinde sunulduğunu söyler. Yani birinci ilke tamamıyla yerine getirilmeden ikinci ilkeye geçiş yapılamaz. Rawls burada iki ilkenin amaçları arasında bir mübadelenin önüne geçmek istemiştir.

Adaletin ikinci ilkesinin ise iki alt başlıktan meydana geldiğini belirttik. İlki adil fırsat eşitliğidir. Rawls'un buradaki amacı biçimsel fırsat eşitliğini kusurlarını gidermektir. Adil fırsat eşitliği tüm kamu kurumları ve sosyal pozisyonların her vatandaşa açık olmasının yanında, vatandaşların amaçlarına ulaşmasında adil bir şansa sahip olmaları anlamına gelir. Adil şans ile kastedilen aynı yeteneklere sahip

ve bu yeteneklerini geliştirmek için aynı motivasyonla hareket eden insanların ırkı, sınıfı veya inancı ne olursa olsun eşit düzeyde beklentilere sahip olmasıdır (Rawls, 2001, s. 43-44; Freeman, 2018, s. 5).

Fark ilkesi ise toplumdaki en az avantajlı kesimin durumunu dikkate alarak eşitsizlikleri bu kesimin yararına düzenlemeyi gerektiriyordu. Burada toplumda daha iyi durumda olanların yüksek beklentilerinin en az avantajlı kesimin yararına olması beklenir. Rawls'un bu durumu bir girişimci ve vasıfsız işçi üzerinden örneklendirdiğini belirtmiştik. Girişimcinin işçiye göre yüksek olan beklentileri işçinin yararına olmalıdır. Böyle bir durumda her iki taraf da kazanır. Zira hem girişimcinin beklentileri olumsuz etkilenmez hem de işçinin beklentileri artar (Rawls, 2007, s. 103-106). Burada gelirin yeniden dağılımı ya da sosyal yardımlarla en az avantajlıların konumunu iyileştirmek amaçlanmaz. Buradaki amaç toplumun temel kurumlarının fark ilkesine göre düzenlenmesidir. Bu maksimin kuralının bir getirisidir. Fıtrat durumundaki taraflar sosyoekonomik kurumların tasarımı dikkate alırken kendilerinin en az avantajlı grup içinde yer alıyor olma ihtimalini göz önünde bulundururlar (Pogge T. , 2007, s. 107).

Rawls'un adalet anlayışı ile ekonomik özgürlük düşüncesi adaletin ikinci ilkesi nezdinde birbirinden ayrılır. Rawls kapitalist sistemden ziyade mülk sahibi demokrasi adını verdiği bir sistem için adaletin iki ilkesinden bahseder. Çünkü kapitalist sistemde üretim kaynaklarının büyük bir bölümü toplumdaki küçük bir kesim tarafından kontrol edilebilir. Rawls'a göre bu durum özgürlüklerin adil değerine zarar verir. En basit tabirle bu durum eşit siyasal katılımı zedeler. Ekonomik özgürlükler bireylerin özerkliğini savunurken sahip olunan gelir ve servete dair bir sınır koymaz. Rawls gelir ve servet eşitsizliklerindeki artışın bir noktadan sonra daha az gelir ve serveti olanların temel özgürlüklerine zarar vereceğini düşündüğünden ekonomik özgürlüklerin bu tutumuna karşıdır. Nozick'in yetkilenme teorisini hatırlayalım. Nozick Rawls'un aksine bu sınırlamanın adil olmadığını düşünür. Yani kapitalist sistemdeki ekonomik özgürlüklere adaletin iki ilkesi penceresinden getirilecek bir yapıcı değerlendirme, bir bakıma Rawls'un pozitif özgürlük savunusu ve fark ilkesini sert bir şekilde eleştiren Nozick'in görüşlerini Rawls'un görüşleriyle modifiye etmeye benzer. Zira ekonomik özgürlükler negatif özgürlük temelinde yükselir ve Nozick'in adalet için çizdiği sınırlar içinde kalır.

Bu noktada Amartya Sen'in (d. 1933) görüşlerine yer vermek faydalı olacaktır. Sen'e göre Nozick gibi birçokları pozitif özgürlüğün bir tür kafa karışıklığı olduğunu düşünürler. Çünkü onlara göre özgürlük denilen şey aslında diğerlerinin (devlet de dâhil) kısıtlama ve müdahalesinin olmadığı durumla ilgilidir. Ancak Sen, özgürlüğün pozitif karakterizasyonunu bireyin seçme özgürlüğü ile yakından ilişkili görür ve bu fikri tutarlı bulur (Sen, 1988, s. 273). Başkaları ya da devletin dayattığı bir kısıtlamanın olmadığı durum yani negatif terimlerle özgürlüğü tanımlayan fikir ile diğer şeyleri de hesaba katarak bireyin gerçekte neleri yapmakta özgür olduğunu ele alan pozitif bakış açısı arasında görüldüğü kadar derin bir ayrılık yoktur. Sen, pozitif özgürlüğe karşı çıkan birçok düşünürün aslında başka isimler altında ona değer yüklediğini söyler. Bunun yanında pozitif özgürlüğe değer vermek Nozick'in aksine Sen için negatif özgürlüğe özel bir önem vermenin önünde bir engel değildir. Ayrıca pozitif özgürlükleri dışlamak özgürlüğe gelen birçok eleştiriye karşı bizi savunmasız bırakır (Sen, 1988, s. 293). Açıktır ki Sen, özgürlük kavramının yalnızca negatif bakış açısıyla ele alınışını eksik bulur. Eksik özgürlük özgür olmadığımız anlamına geleceğinden Sen için özgürlüğün hem negatif hem de pozitif unsurlarla sağlanabileceğini söylemek yanlış olmaz.

Sen, Rawls'un birincil değerler yaklaşımını özgürlük kavramıyla uyumlu bulur. Bir insanın gerçek bir yaşam sürme özgürlüğü büyük ölçüde birincil değerlere sahip olmasında yatar. Bu yüzden Sen birincil değerler endeksini bir özgürlük endeksi gibi görmüştür. Birincil değerler açısından daha zengin olan bireyler daha özgür bireylerdir. Bu Rawls'un diğerlerinden çok daha az gelir ve servete sahip olanlar için özgürlüğün adil değerinin azalacağı düşüncesiyle paraleldir. Birincil değerler seçim özgürlüğünü desteklediği için Sen için de önemli kabul edilir (Sen, 1988, s. 276-277).

Diğer taraftan birey haklarına vurgu yapan ve bu ihlal edilemeyecek haklardan yola çıkarak pozitif özgürlüklerin karşısında duran Nozick'e değinen Sen, Nozick'in bu anlayışını iki yönden eleştirir. Birincisi Nozick'in aksine Sen'e göre pozitif özgürlükleri kabul etmemiz negatif özgürlüklerin kendi başına değerini ortadan kaldırmaz. İkincisi ise negatif özgürlüklerin mevcut olduğu durumda gıda arzında bir yetersizlik olmamasına rağmen modern dünyada yaşanan bazı kıtlıkların önüne geçilememesidir (Sen, 1988, s. 275). Sen için bu faciaların Nozick'in özgürlük anlayışının yetersiz kaldığına ya da başka bir deyişle Rawls'un pozitif özgürlükleri hesaba katmasında haklı olduğuna birer örnek olduğu söylenebilir.

Sen kıtlık örneğindeki gibi yeterli besin alamama veya sağlık hizmetlerinden faydalanamama, temel siyasi ve medeni haklara erişmede sorunlar yaşama durumunu “özgürlüksüzlük” olarak tanımlar. Bu yüzden Sen için özgürlüğü; ekonomik özgürlük, siyasi özgürlük ve sosyal mal ve hizmetlere erişim özgürlüğünden ayrı düşünemeyiz. Ona göre özgürlük kısaca yaşamaya değer bir hayat yaşama yeteneğine sahip olmaktır. Örneğin eğitim ve sağlık hizmetlerine erişim mümkün olmadığında toplumdaki yasalar sınırsız haklar tanısa dahi bazı insanlar için ekonomik özgürlükler kısıtlanmış demektir. Sen burada kalkınma kavramının sadece gelirle ölçülemeyeceğini de hatırlatarak kalkınmanın önündeki engeller olarak gördüğü bu özgürlüklerin eksikliğini hesaba katmak gerektiğini belirtir (Miletzki & Broten, 2017, s. 10-11). Burada yine Sen’in Rawls’un birincil değerler anlayışına verdiği desteği görebiliriz. O hâlde Sen’in bu konudaki görüşlerinin, negatif özgürlük anlayışı üzerinde yükselen ekonomik özgürlüklere getirdiğimiz Rawls’çu eleştirileri destekleyeceği söylenebilir.

Ekonomik özgürlükler gerçekten toplam refahı arttırıp yoksulluğu azaltıyorsa birçokları bu anlayışın adil olduğuna dair Nozick’e hak verebilir. Ancak burada iki noktanın altını çizmek gerekir. Birincisi Rawls’un adalet ilkelerini leksikal düzen içinde sunmuş olmasıdır. Bu durum özgürlüğün önceliğini ifade eder. Yani Rawls yoksulluğun azaltılması uğruna temel özgürlüklerden feragat edilmesini reddeder. Burada hem ekonomik özgürlüklerin artması hem de yoksulluğun azalması söz konusuysa özgürlükten feragat etmek ne anlama gelir? Buradaki özgürlükler Rawls’un birinci ilkede sıraladığı temel özgürlüklerdir ve toplumun bir bölümü diğer bölümüne göre çok daha fazla gelir ve servete sahip olduğunda temel özgürlüklerin adil değeri daha düşük gelir ve servete sahip olan grup için azalacaktır. İşte Rawls toplam refah artışı ve yoksulluktaki azalmaya rağmen (fark ilkesine uygun görünen bir durum) sonuçlarının birinci ilkenin ihlaline yol açacağı nedeniyle bu durumu kabul etmeyecektir. Bu hakkaniyet olarak adaletle göre sınırsız ekonomik özgürlüklerin adil olmadığını gösterir. İkinci olarak mevcut sistemin bir kapitalist sistem olduğunun unutulmaması gerekir. Rawls bu ilkelerin mülk sahibi demokrasinin hâkim olduğu bir sistemde uygulanabileceğini düşünür. Eğer zaten toplumun küçük bir kesimi üretim kaynaklarının büyük bir bölümünü elinde bulunduruyorsa, toplumdaki tüm bireylerin siyasete eşit olarak katıldığı ve onu eşit düzeyde etkilediği söylenemez. Böyle bir tabloda ekonomik özgürlüklerin artışıyla yoksulluğun azalmasını yeterli kabul etmek Rawls’un hakkaniyet olarak adalet

anlayışına ters düşer. Ancak biz ekonomik özgürlükleri kapitalist bir sistem içinde ele alıp bu sistem içerisinde bir Rawls'çu sorgulama gerçekleştirdiğimizden, değindiğimiz bu ikinci noktayı ekonomik özgürlüklere karşı bir iddia olarak sunmuyoruz. Bizim ilgimiz “mevcut duruma nasıl bir ekonomik özgürlük anlayışı uygulanmalı ki hakkaniyet olarak adalet bu sistem içerisinde bunu makul kabul edebilsin?” sorusu üzerine yoğunlaşır.

O hâlde bir başka soruyla devam edelim: Ekonomik özgürlükler hangi adalet ilkesine dâhil edilir veya adalet ilkelerine göre yeri neresidir? Rawls'un ekonomik özgürlükleri ihmal ettiği ve buna dair söylemleri görmezden geldiğine yönelik eleştirilerin haklılık payı var gibidir. Zira ekonomik özgürlüklerin çeşitli tanımlarına göre bazı alt bileşenleri birinci ilkede kendine yer bulma şansına sahip olabilecekken diğerleri için aynı şey söylenemez. Ek olarak Rawls fark ilkesiyle ekonomik özgürlükleri bir bakıma kısıtlar (Langan, 1977, s. 349). Biz Rawls'un özgürlüğün önceliği anlayışından hareketle ekonomik özgürlüklerin birinci ilkedden hemen sonra, ikinci ilkedden hemen önce konumlandırılması gerektiği kanısındayız. Nitekim Schaefer, ekonomik özgürlükler ile Rawls'un temel özgürlükleri arasında ihmal edilemeyecek bir bağ olduğunu hatırlatır (Schaefer, 2007, s. 246-247). Diğer taraftan Milton Friedman, F. A. Hayek ve elbette Nozick ekonomik özgürlüklerin temel özgürlükler kadar önemli olduğunu, onlardan bağımsız ele alınamayacağını ileri sürmüşlerdir (Amdur, 1977, s. 442).

Peki böyle bir konumlandırmada leksikal düzen ile ekonomik özgürlüklerin sınırlandırılması arasındaki çelişki ne olacaktır? Bildiğimiz gibi Rawls'un sunduğu adalet ilkelerinde, üstteki ilke tamamen yerine getirilmeden bir alttaki ilkeye geçilemez. Bu düzende sonraki ilkeler bir üsttekine aykırı olmak bir yana ona hizmet ederler. Ancak adaletin ikinci ilkesi, özellikle bu ilkenin bir parçası olan fark ilkesi, ekonomik özgürlüklere hizmet etmek bir kenara onları sınırlandırır. Bu çatışmanın cevabı eşit temel özgürlükler ile verilebilir. Rawls temel özgürlüklere ve bunların eşit bir şekilde paylaşılmasına her şeyden fazla değer vermiştir. Teorisindeki vatandaşların en önemli özelliği onların “eşit ve özgür” veya “eşit özgürlüğü paylaşan” bireyler olmalarıdır. Bu aynı zamanda Rawls'un ekonomik özgürlükleri görmezden geldiği veya onları sınırlandırmasının adil olmadığı eleştirilerine de bir cevap olabilir. Rawls'a göre ekonomik özgürlükler sınırlandırılmazsa gelir ve servette ortaya çıkacak büyük eşitsizlikler önünde sonunda daha az gelir ve servete sahip olanların temel özgürlüklere erişimini kısıtlar. Özgürlüklerin sadece daha fazla

özgürlük için kısıtlanabileceği deyimini hatırlayalım. Rawls bu deyimle tamamen tutarlı olarak eşit temel özgürlükleri korumak için ekonomik özgürlükleri sınırlar. Başka bir deyişle toplumdaki her vatandaşın temel özgürlüklerden eşit bir şekilde faydalandığı durumu, daha fazla ekonomik özgürlük uğruna toplumun belli kesiminin temel özgürlüklerini kaybettiği (bu durumda onlar için ekonomik özgürlüklerin de anlamı kalmayacaktır) duruma tercih eder. O hâlde Rawls'un teorisinde ekonomik özgürlüklerden ötürü bu tutarsızlık olduğu iddiası kabul edilemez. Ancak biz ekonomik özgürlükleri iki ilkenin tam ortasında konumlandırdığımızdan leksikal düzeni ihmal ederek eşit temel özgürlüklerin yani birinci ilkenin öncelikli ve müdahale edilemez olduğunu varsaymakla yetineceğiz.

Adaletin iki ilkesi ile ekonomik özgürlükler arasında görünürdeki bu çatışmayı Rawls'un anlayışında bir tutarsızlık olmadığını ortaya koyarak açıkladık. Bu çatışmanın derininde yatan sebep ise ekonomik özgürlüklerin bireyi yeteneklerinin sahibi olarak görmesi, Rawls'un ise bu yeteneklerin hak edilmediği gerekçesiyle bizlere ait olamayacağı görüşüdür. Dolayısıyla ekonomik özgürlük savunucuları yetenekler sonucu elde edilen şeyleri tamamen bizlerin mülkü olarak kabul ederken Rawls buradan topluma da bir pay çıkarır. Hatta daha ayrıntıya giderek belli yeteneklerin belli dönemlerde çok talep gördüğünü veya hiç talep görmediğini hatırlatarak, bu durumun da hak edişle bir ilgisi olmadığını söyler. Bir X işini düşünelim. Y zamanında bu işe hiç talep yokken Z zamanında talep patlaması yaşanmış olsun. Y zamanında yaşayıp X konusunda yetenekli olan birey A bu yeteneği ile neredeyse hiçbir şey kazanamazken, Z zamanında yaşayan ve yine X konusunda yetenekli olan birey B büyük paralar kazanır. Rawls A'nın hiç para kazanamadığı ve B'nin çok büyük paralar kazandığı iki durumda da bireylerin bunu hak edecek bir şey yapmadığını düşündüğünden iki durumu da adil bulmaz. Buradan hareketle adaletin ikinci ilkesi ekonomik özgürlükleri sınırlandıracaktır.

İkinci ilkede yer alan fark ilkesine göre gelir ve servet eşitsizlikleri, en az avantajlı olanların tam ve eşit derecede sesinin çıkmasını ve siyasi etkisini olumsuz şekilde etkileyecek ya da tersine daha avantajlı olanların menfaatlerini gözeterek siyasi süreci çarpıtacak kadar büyük olamazlar. En az avantajlılar da diğerleri gibi siyasete katılıp kamusal hayata etki edebilmelilerdir. Bu yüzden de gelir ve servet geniş bir şekilde dağılmalıdır. Bu Rawls'un ekonomik özgürlüklere getirdiği sınırı ifade eder. Fakat Rawls, siyasi eşitliğin korunması için ekonomik eşitsizliklerin sınırının ne olması gerektiğine dair bir bilgi vermemiştir. Freeman'a göre bunun

kesin bir cevabı olmayabilir de. Çünkü Avrupa ülkelerinde de ekonomik eşitsizlikler vardır ama bunun siyaset üzerindeki etkisi ABD'deki kadar net değildir. Yani bu sınır toplumun siyasi kültürüyle de ilişkilidir. Rawls büyük eşitsizliklere karşı oluşunu “paranın laneti” deyimiyile ifade etmişti. Bu eşitsizlikler kamusal tartışmaları ve müzakereleri engellemese de bunları bozar. Bu durumda siyaset şirketlerin veya diğer ekonomik çıkar güden örgütlerin etkisi altına girecektir (Freeman, 2018, s. 4). Bu da adil bir toplumun istikrarını sağlayacak kamusal aklın zarar görmesi ve hakkaniyet olarak adaletin bozulması anlamına gelir.

Fark ilkesinin özünde karşılıklılık ilkesinin bulunduğunu söylemiştik. Buna göre fark ilkesi genel refah seviyesi ne kadar yüksek olursa olsun, mevcut eşitsizlikler, bize olduğu kadar diğerlerine de fayda sağlama koşulunu yerine getirmelidir der (Rawls, 2001, s. 64). Ekonomik özgürlüklerin toplam refahı arttırdığını kabul etsek de toplumda daha avantajlı olanların refahına yaptığı katkı kadar en az avantajlılara da katkı yapar mı? Bundan emin değiliz. Ancak bu görüşün aksine toplumdaki bilimsel ve teknolojik gelişmelerin yoksullara daha büyük faydalar yarattığını savunan bir bakış açısı da mevcuttur. Buna göre yüksek gelir ve servete sahip olanlar bir noktaya kadar teknolojinin yerine emek ve sermayeyi koyabilirler. Örneğin Friedman Antik Yunan'daki varlıklı kesimin modern su tesisatının yokluğunda köleleri ile bu hizmeti ikame etmeye çalıştıklarından bahseder. Bugün birçok yoksul ailenin evinde geçmişteki birçok hükümdarın erişemediği fırsatlar mevcuttur. Bu anlayış bilim ve teknolojiye gelişmelerin varlıklı kesime de fayda sağladığını ihmal ediyor gibi görünse de çoğu zaman bu gelişmelerde en az avantajlıların daha çok yararlandığını söylemek yanlış olmaz (Somin, 2022, s. 17). Diğer taraftan çok daha fazla gelir ve servete sahip olanların refah artışlarında daha az gelir ve serveti olanlardan fazla kazanacağı gerçeğini unutmamak gerekir. Yani ekonomik özgürlükler kişilerin gelir ve servetleri dikkate alındığında daha avantajlıların birçoğuna en az avantajlılardan daha çok kazandırır. Bu Rawls'çu adaletin ekonomik özgürlükleri sınırlaması için bir başka neden olarak görülebilir.

Adalet ilkeleri için söylenenlerin temel yapının adil oluşuyla doğrudan ilgili olduğunu hatırlayalım. Freeman günümüz ABD'sinin Rawls'a göre adaletsiz olarak tanımlanacağını belirtmişti. Bu yapıda en az avantajlı olanların konumunu iyileştirmek için eşitsizliği azaltmanın birçok yolu vardır. Bu yüzden fark ilkesinin herkese daha çok fayda sağlayacak zenginlere yönelik bir vergi indirimi gibi Pareto

önlemleri gerektirdiğini söyleyemeyiz. Çünkü bunun öncesinde hem eşitliği azaltacak hem de en az avantajlılara fayda sağlayacak başka önlemler vardır. Freeman burada gelir transferi ya da aile ödeneklerini örnek göstermişti (Freeman, 2018, s. 13-14). Ancak Rawls'un ihmal edilmesi durumunda çok fazla eleştiriye maruz kaldığı, bu yüzden önemle hatırlattığı şeyi biz de tekrar hatırlatalım. Evet eşitsizlikler azaltıldığında en az avantajlılar zarar görecekseler bunun yerine eşitsizlikler onların en yüksek yararına göre düzenlenir. Fakat bu şu anlama gelmez: eşitsizlikleri örneğin zengine daha çok vergi yoluyla azaltabiliriz ve o an için en az avantajlıların bundan zarar görmesi beklenmez. Aksine durumları iyileşecektir. Ama bu zenginlerin beklentilerinde bir düşüşe sebep olabilir. Bu durum Nozick'in de eleştirilerinde yer verdiği gibi toplam refahın azalmasına ve sonuç olarak en az avantajlılar da dâhil herkesin zararına olabilir. Rawls bu yüzden toplumda daha avantajlı konumda olanların beklentilerinin düşmeyeceğini varsayarak eşitsizliklerin düzenlenmesinden bahseder. Freeman verdiği örneklerde bunu göz ardı etmiş gibidir. Freeman'ın aslında anlatmak istediği leksikal düzenin ihmal edip adil fırsat eşitliğini sağlamadan fark ilkesini yerine getirmeye kalkmanın adaleti sağlamayacağı aksine artmasına bile sebep olabileceğidir. Buna katılmamak elbette mümkün değildir. Burada sadece verdiği örnekler üzerinden ortaya çıkabilecek yanlış anlamının önüne geçilmek istenmiştir. Bununla birlikte Rawls'un bizlere bıraktığı bir soruyu daha hatırlamış olduk: toplumdaki daha avantajlıların beklentilerini düşürmeyecek düzeyde bir düzenlemenin sınırı nedir?

Ekonomik özgürlüklerin ne kadar sınırlandırılacağı ile daha avantajlı olanların beklentilerini düşürmeyecek derecede düzenlemeler getirilmesi birbiriyle yakından ilişkilidir. Eğer daha avantajlı olanların beklentilerini düşürmeyecek sınırı bilseydik muhtemelen müsaade edilebilecek gelir ve servet farklılıklarını da görmüş olurduk. Ancak Rawls bu soru işaretlerini cevapsız bırakır. O sadece gelir ve servet eşitsizliklerinin siyasete eşit katılımı zedeleyecek kadar büyümemesi ve daha avantajlıların beklentilerini düşürecek kadar sıkı düzenlemelerin yapılmaması gerektiğini söylemekle yetinir. Bu soruları cevaplandırmanın kolay olmadığı ortadadır. Bununla birlikte Rawls'un bu ifadelerinin tutarlı ve kabul edilebilir olduğu da bir gerçektir. O yüzden biz de bu sorulara söz konusu toplumun özel olarak ele alınmasıyla cevap verilebileceğini söylemekle yetineceğiz.

Pratik hayata uygulamak için ekonomik özgürlükler ve adaletin iki ilkesini bir bütün olarak ele aldığımızda öncelikle birinci ilkedeki temel özgürlüklerin öneminin

günümüz devletlerinde de kabul edildiğini görürüz. Rawls'un belirttiği temel özgürlüklerin korunması gerektiği maddelerini içermeyen nerdeyse hiçbir anayasa yoktur. O hâlde önemli olan ekonomik özgürlüklerin ve ikinci ilkenin pratikte (kapitalist sistemde) nasıl devreye sokulacağıdır. Biz hakkaniyet olarak adalet düşüncesinin süzgecinden geçmiş yeni bir ekonomik özgürlük anlayışının adaletin ikinci ilkesiyle birlikte uygulanabileceğini, böylece mevcut sistemde hakkaniyet olarak adalete olabildiğince yaklaşacağımızı düşünüyoruz.

Bu çalışmanın nihai amacı son yıllarda literatürde kendine çokça yer bulan ekonomik özgürlüklere Rawls'un hakkaniyet olarak adalet anlayışı çerçevesinde normatif bir yorum getirmektir. Buradan hareketle bu başlık altında ekonomik özgürlükler ile adaletin iki ilkesi arasındaki ilişki ele alınmıştır. Burada ulaşılan sonuçlar kısaca ekonomik özgürlüklerin iki ilkenin tam ortasında konumlandırılacağı ve bu özgürlüklerin ikinci ilke tarafından sınırlandırılacağıdır. Bu sınırlama leksikal düzeni ihmal etmemize sebep olsa da bu durum Rawls'un anlayışında bir bozulmaya yol açmaz. Aksine Rawls'un adalet teorisinin mihenk taşı olarak görebileceğimiz eşit özgürlüklerin korunmasını sağladığı için böyle bir ihmal kabul edilebilirdir. Zira Rawls'un leksikal düzen ile amacının da eşit özgürlüklerin korunması olduğunu biliyoruz. Ayrıca mülk sahibi demokrasinin değil kapitalist sistemin geçerli olduğu bir ekonomide bu ilkelerin hayata geçirilmesinden bahsettiğimiz için leksikal düzenin ihmali ekonomik özgürlüklerdeki sınırlama kadar olağan görülmelidir. Bu konu için son söz aşağıda yer alan Türkiye'ye dair başlıkta kullanılan endeks değeri The Heritage Foundation tarafından hesaplandığı için, söz konusu başlıkta bu endeksin alt bileşenleri ile adaletin iki ilkesi dikkate alınarak yapılan daha spesifik bir yorum ile söylenecektir.

3.3. EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER İLE BAZI EKONOMİK GÖSTERGELER ARASINDAKİ İLİŞKİ

Bu başlıkta ekonomik özgürlüklerin toplam refahı arttırdığı ve yoksulluğu azalttığına dair iddialar irdelenecektir. Bu sebeple ekonomik özgürlüklerin ekonomik büyüme ve yoksulluk/gelir eşitsizliği ile ilişkisine bakacağız. Zira ekonomik büyüme, ekonomik özgürlüklerin toplam refaha olan katkısına dair bilgi edinmemizi sağlar. Yoksulluk ve gelir eşitsizliği üzerindeki etkileri ise ekonomik özgürlüklerin

en az avantajlı kesime yarar getirip getirmediği konusunda fikir yürütmemize yardımcı olur.

3.3.1. Ekonomik Özgürlükler ve Ekonomik Büyüme

Ekonomik özgürlük savunucuları ekonomik özgürlüklerin milli gelirdeki artışa çeşitli yollardan katkı yaptığını iddia eder. Hatta bununla da kalmaz. Friedman “Kapitalizm ve Özgürlük (1962)” adlı kitabında ekonomik özgürlüklerdeki belli artışların Çin’i olumlu anlamda değiştirdiğinden ve eskiye göre daha özgür bir toplum olduğundan bahseder. Aynı şekilde Friedman’a göre eski Sovyetler Birliği üyeleri de ekonomik özgürlüklerdeki artış ile sivil özgürlükleri yakalamaya başlamış ve bu da daha fazla refahı getirmiştir. Bu minvalde o, rekabetçi kapitalizm ve özgürlüğü her daim bir arada olması gereken birbirine muhtaç iki unsur olarak görmüştür ve ekonomik özgürlükleri siyasal ve sivil özgürlükler için bir ön koşul olarak tanımlamıştır. Ancak sonrasında siyasal özgürlüklerin önemini de kabul eder. Zira siyasal özgürlüklerin de ekonomik özgürlükleri teşvik etmesi ya da sınırlandırması söz konusu olabilir (Friedman, 2002, s. VIII - IX). Netice itibariyle Friedman için ekonomik özgürlüklerin en az siyasal özgürlükler kadar önemli olduğu sonucuna varırız.

Kendisine bu derece önem atfedilen ekonomik özgürlüklerin toplam refaha katkısını farklı ekonomik özgürlük endeksleriyle ampirik olarak inceleyen sayısız çalışma bulunur. Bunlardan bazılarında ekonomik özgürlüklerin büyümeye anlamlı bir katkısı görülmemiş olsa da genel itibariyle literatürdeki çalışmalar tam tersini söyler. Burada bu çalışmalardan bazılarına değinilerek ekonomik özgürlüklerin toplam refahı arttırdığı iddiasını kabul ediyoruz.

Ayal ve Karras (1998), 1975 – 1990 yıllarına ait 58 ülkenin verileriyle yürüttüğü çalışmada ekonomik özgürlüklerin hem toplam üretkenliği hem de sermaye birikimini arttırarak ekonomik büyümeye katkı sağladığı sonucuna ulaşmışlardır. Haan ve Siermann (1998), çalışmada Scully ve Slottje tarafından 1991’de oluşturulmuş ekonomik özgürlük endeksi kullanarak ekonomik özgürlük ve büyüme arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Elde edilen sonuçlara göre ekonomik özgürlük ile ekonomik büyüme arasındaki bağlantı kullanılan ekonomik özgürlük ölçüsüne göre değişir. Bazı ölçüler için iki değişken arasında doğrudan sağlam bir ilişki olduğu söylenebilirken diğerleri için böyle bir durum söz konusu değildir.

Gwartney vd. (1999), çalışmalarında dört başlık (para ve enflasyon, ekonomik yapı, vergilendirme, uluslararası ticaret) üzerinden oluşturulmuş ekonomik özgürlük endeksinin büyüme üzerindeki etkisini analiz etmişlerdir. Beşeri ve fiziksel sermaye ile nüfus özelliklerinin de dikkate alındığı ampirik analizin sonuçlarına göre ekonomik özgürlükler ekonomik büyümenin önemli bir belirleyicisidir. Ekonomik özgürlüklerdeki artış büyüme oranlarında da artışa sebep olur.

Haan ve Sturm (2000), ortaya koydukları çalışmada daha fazla ekonomik özgürlüğün daha yüksek ekonomik büyümenin sebebi olduğu sonucuna varmışlardır. Fraser Enstitüsü ve The Heritage Foundation tarafından hesaplanan endekslerin karşılaştırmasını da yaptıkları çalışmada bu iki endekse göre listelenen ülkelerin benzer sıralarda yer aldıkları görülmüştür. Fraser Enstitüsü'nün endeks değerleri kullanılarak 1975 – 1990 dönemi için 80 ülkenin dikkate alındığı analizde elde edilen sonuç ekonomik özgürlüğün büyümeyi teşvik ettiği yönündedir. Bununla birlikte bu etki istikrarlı bir büyüme düzeyine kadar görülür. İstikrarlı büyüme düzeyine ulaşmış bir ekonomide ekonomik özgürlüklerin büyüme etkisi olmadığı sonucu not edilmiştir.

Heckelman (2000), çalışmasında The Heritage Foundation tarafından hesaplanan ekonomik özgürlük endeksini kullanarak ekonomik özgürlükler ve büyüme için bir Granger nedensellik analizi yürütmüştür. Elde edilen bulgulara göre ekonomik özgürlüğün seviyesi ve endeksin alt bileşenlerinin çoğu büyümenin Granger nedenidir. Ancak ticaret politikası ve vergilendirme ile büyüme arasında bir ilişki bulunamamıştır. Sturm ve Haan (2001), ampirik analizlerinin sonucunda ekonomik özgürlüklerdeki artışla büyüme arasında önemli bir ilişki olduğunu bulmuşlardır. Dışsal faktörler dikkate alındığında dahi bu güçlü ilişki devam etmektedir. Diğer taraftan ekonomik özgürlük düzeyinin büyüme ile bir ilişkisi yoktur.

Doucouliağos ve Ulubaşoğlu (2005), ekonomik özgürlüğün ekonomik büyümeye etkisine dair literatür üzerinde yaptıkları meta analizi sonucunda ekonomik özgürlük ve ekonomik büyüme arasında genel olarak pozitif yönlü doğrudan bir ilişki bulmuşlardır. Bu ilişki ülkeye veya ekonomik özgürlük endeksinde göre değişmeyen güçlü bir ilişkidir. Ek olarak ekonomik özgürlükler fiziki sermaye oluşumu üzerindeki olumlu etkisi sayesinde ekonomik büyümeyi dolaylı olarak da pozitif etkilemektedir.

Azman – Saini vd. (2010), 85 ülkenin 1975 – 2004 yıllarına ait verilerini kullanarak bir panel veri analizi gerçekleştirdikleri çalışmalarında doğduran yabancı yatırımlar, ekonomik özgürlük ve ekonomik büyüme arasındaki ilişkiyi incelemişlerdir. Elde edilen bulgulara göre doğduran yabancı yatırımlar tek başına büyüme üzerinde pozitif bir etkiye sahip değildir. Doğrudan yabancı yatırımların etkisi ekonomik özgürlüklere bağlıdır. Yüksek ekonomik özgürlüklere sahip ülkeler çok uluslu şirketlerden daha fazla kazanç elde etmiştir. Ekonomik özgürlükler ekonomik büyümeyi pozitif yönde etkiler. Akın vd. (2014), çalışmalarında farklı gelir grupları için ekonomik özgürlük ve ekonomik büyüme arasındaki ilişkiyi irdelenmiştir. Bunun için 94 ülkeden 5 farklı gelir grubunun 2000 – 2010 yıllarına ait verilerle panel veri analizi yapılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre ekonomik özgürlük düzeyi ile ekonomik büyüme arasında, her gelir grubu için, pozitif bir ilişki vardır.

Son olarak Türkiye’yi ele alan Yenipazarlı’nın (2009) çalışmasına değinelim. Bu çalışmada yürütülen 1970 – 2006 dönemine ait Türkiye’nin bazı ekonomik göstergelerinden hareketle hazırlanan ekonomik özgürlük endeksinin kullanıldığı zaman serisi analizinde Türkiye’de ekonomik özgürlükler ile ekonomik büyüme arasında bir eşbütünleşme ilişkisinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Özellikle 1997 – 2006 döneminde ekonomik özgürlüklerdeki iyileşmenin büyümeyi de pozitif yönde etkilediği kaydedilmiştir. Örnekler daha da arttırılabilir. Literatür ekonomik özgürlükler ile ekonomik büyüme arasında kayda değer bir ilişkinin olduğunu belirten ampirik analizlerle doludur. Sayısız çalışma piyasa kurumlarının ve ekonomik özgürlüklerin önemini vurgulamıştır. Ekonomik özgürlüğü destekleyen bir kurumsal ortam büyümenin en önemli belirleyicilerindendir. Bu anlayış çerçevesinde daha fazla ekonomik özgürlük demek daha fazla ekonomik büyüme demektir (Gwartney, Lawson, & Holcombe, 1999, s. 659). Elbette aksi sonuçlara ulaşan çalışmalar da olabilir fakat mevcut literatür bu sonuçları göz ardı edebileceğimizi söyler. Peki toplam refahın artışında payı olan ekonomik özgürlükler en az avantajlılar açısından ne ifade eder? Bu sorunun cevabı bir sonraki başlıkta ele alınmıştır.

3.3.2. Ekonomik Özgürlükler ve En az avantajlılar

Bu çalışmada, daha önce de belirttiğimiz gibi, toplumdaki en az avantajlı kesim olarak asgari ücretliler dikkate alınmıştır. Ancak Rawls’un görüşleri

çerçevesinde gelirden en az pay alan dilimlerin de en az avantajlılar olarak görülebileceğinden bahsetmiştik. Bu başlıkta bu kabule paralel olarak yoksulluk ve gelir eşitsizliği kavramıyla ekonomik özgürlükleri ilişkilendiren çalışmalara yer verilmiştir. Ekonomik özgürlüklerle asgari ücreti konu edinen bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Berggren (1999), çalışmasında 1975 – 1985 döneminde ekonomik özgürlüğünü arttıran ülkelerin 1985 yılından sonra gelir eşitsizliğinin azaldığı bulgusunu elde etmiştir. Çalışmaya göre yoksulların gelirinin zenginlerin gelirinden daha hızlı büyümesi, vergilerdeki azalmayla düşen yeniden dağıtımın getirdiği gelir eşitsizliğin üzerindedir. En etkili alt bileşenler ticaretin serbestleşmesi ve mali kuralsızlaşmadır. Bu yüzden tahminler yoksul insanların serbest ticaret sayesinde büyüyen sanayide iş bulmasıyla daha fazla gelir elde ettiği ve böylece özgürlüklerin eşitsizliği azaltmaya katkı yaptığı yönündedir. Hasan vd. (2003), çalışmalarında 40'tan fazla gelişmekte olan ülkenin yoksulluk rakamlarını tahmin ederek ekonomik özgürlüklerle olan ilişkisini araştırmışlardır. Bu araştırmadan çıkan önemli sonuçlar kısaca: ticari açıklık ve hükümetin ekonomik küçüklüğü yoksulluğun azaltılmasıyla güçlü bir ilişki içindedir. Keza hukuk sistemindeki iyileşmelerin de yoksulluğun azaltılmasında etkili olduğu görülmüştür. Bununla birlikte dışa açılan bir ekonomide işgücü piyasası düzenlemelerinin yoksulluğun azaltılması üzerinde istenmeyen etkileri olabilmektedir. Enflasyonun yoksulluk üzerinde önemli etkileri olmasa da mali disiplinin ciddi bir rolü vardır. Önemli bir diğer sonuç da kamu harcamalarındaki artışın yoksulluğu arttırıyor olmasıdır. Bu kamu harcamalarını yüksek sosyal harcamalarla ilişkilendirmekten ziyade mali disiplinle ilişkilendirmemiz gerektiğini gösteriyor. Bütün bu sonuçlar ekonomik özgürlüğün yoksulluğun azaltılmasında etkili olduğunu ifade etmektedir.

Carter (2006), gini katsayısını ve Fraser Enstitüsü tarafından hesaplanan endeksi kullanarak gelir eşitsizliği ile ekonomik özgürlükler arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Ampirik analizin sonuçlarına göre ekonomik özgürlüklerdeki bir puanlık artış, gini katsayısı değerinin yaklaşık bir buçuk puan artmasına neden olur. Yani artan ekonomik özgürlükler gelir eşitsizliğini arttıracaktır. Clark ve Lawson (2008), ise ampirik analizleri sonucunda daha yüksek ortalama ekonomik özgürlüklerin gini katsayısını 4,5 puan düşürdüğünü görmüşlerdir. Zaman içerisinde ekonomik özgürlüklerdeki her bir puanlık artışlar gini katsayısını 3,7 puan geriye götürür. Açıktır ki artan ekonomik özgürlükler gelir eşitsizliğini azaltır. Kaur (2007),

çalışmasında 37 ülkenin verileriyle bir regresyon analizi gerçekleştirmiştir. Yoksulluk ve gelir eşitsizliği verileri 1990 yılına ait iken, Fraser Enstitüsü'nden elde edilen ekonomik özgürlük verileri 1985 yılına aittir. Bunun nedeni ekonomik özgürlüklerin etkilerinin ancak bir belli süre geçtikten sonra görüleceği düşüncesidir. Analiz sonuçlarına göre ekonomik özgürlükler gelir eşitsizliği ve yoksulluk üzerinde önemli bir etkiye sahip değildir. Ayrıca devletin ekonomideki varlığı 1 puan azaldığında yoksulluğun 3,02 puan arttığı sonucu not edilmiştir. Yani kamu harcamalarındaki azalmanın yoksulluğu arttırdığı sonucu elde edilmiştir. Diğer taraftan azalan kamu harcamaları gelir eşitsizliğini de arttırır.

Apergis vd. (2014), ABD eyaletlerinin 1981 – 2004 dönemine ait verilerinden hareketle gelir eşitsizliği ve ekonomik özgürlükler arasındaki nedensellik ilişkisini araştırmışlardır. Elde edilen bulgular hem kısa hem de uzun vadede iki değişken arasında çift yönlü nedensellik olduğunu gösterir. Çalışmaya göre gelir eşitsizliğini azaltma girişiyle yeniden dağıtımcı politikalara başvurulması ekonomik özgürlükleri azaltacaktır ki bu da gelir eşitsizliğini arttırır. Perez-Moreno ve Angulo-Guerrero (2016), çalışmalarında 28 Avrupa Birliği ülkesinin 2000 – 2010 dönemine ait verileri üzerinden ekonomik serbestleşme ile gelir eşitsizliği arasındaki ilişkiyi incelemişlerdir. Ampirik analizden elde edilen bulgulara göre ekonomik özgürlük ve gelir eşitsizliği arasında sağlam bir ilişki vardır. Ancak bu bütün alt bileşenler için geçerli değildir. Fraser Enstitüsü'nün endeks değerlerinin kullanıldığı çalışmada ekonomik özgürlüklerin alt bileşenlerinden hukuk sistemi ve sağlam paranın gelir dağılımı üzerinde önemli bir etkisi olmadığı sonucuna ulaşılrken, kamu harcamaları ile gelir eşitsizliği arasındaki önemli bir ilişki vardır. Daha düşük kamu harcaması daha fazla ekonomik özgürlük anlamına gelse de eşitsizliği arttırma eğilimindedir.

Doran ve Stratmann (2020), 151 ülkenin 1995 – 2015 dönemine ait verilerini kullanarak ekonomik özgürlüklerle yoksulluk arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Ekonomik özgürlük için The Heritage Foundation tarafından hesaplanan endeks dikkate alınırken yoksulluk için günde 1,90; 3,20 ve 5,50 ABD dolarından az gelir elde edenlerin nüfusu kullanılmıştır. Elde edilen bulgura göre özgürlük endeksinin 10 puan artması günde 1,90 ile 3,20 dolar ile hayatını sürdürenlerin sayısının 1,4 ve 2 puan düşmesine sebep oluyor. Günde 5,50 dolardan az kazananların sayısındaki azalma için de ekonomik özgürlüklerdeki artış güçlü olmasa da bir etkiye sahiptir. Ekonomik özgürlük endeksinin alt bileşenleri de tek tek ele alındığında genel olarak yoksulluğun azalmasında etkili oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Koyuncu ve Ünal

(2020), ekonomik özgürlüğü yoksullukla mücadelede etkili olup olmadığı sorusuna cevap arayan araştırmalarında 1995 – 2015 dönemi için 123 ülkeyi ele almışlardır. Araştırma sonuçları ekonomik özgürlükler ile yoksulluk arasında negatif bir ilişki olduğunu gösterir. Ekonomik özgürlük bileşenlerinden iş ve ticaret özgürlüğü yoksulluk düzeyini azaltır. Ayrıca kamunun eğitim harcamalarındaki yükseliş yoksulluğun azalmasında etkilidir.

Bu konunun ekonomik özgürlük ve ekonomik büyüme ilişkisi kadar rağbet görmediğini ve buna göre çalışmaların daha sınırlı olduğunu belirtmek gerekir. Diğer taraftan örnekleri çoğaltmak mümkünse de var olan çalışmalarda genel itibarıyla sonuçlar benzerdir. Literatürdeki ekonomik özgürlükler ve en az avantajlıları konu edinen bu araştırmalara getirebilecek genel yorum aksini iddia eden bazı çalışmalar olsa da ekonomik özgürlüklerin yoksulluğu/gelir eşitsizliğini azalttığı yönündedir. En azından açıktır ki belli bir noktaya kadar artan ekonomik özgürlükler yine belli bir noktaya kadar yoksulluğu/eşitsizliği azaltmaktadır. Ancak bu yorumu destekleyen bazı bilgileri eklemekte de fayda vardır. Örneğin 2016 yılı verilerine göre ekonomik özgürlükler bakımından, Fraser Enstitüsü'nün gruplandırmasına göre, en özgür grupta yer alan ülkelerde en fakir %10'luk dilimin ortalama geliri 10.700 ABD dolarıyken, en az özgür olan ülkelerde bu 1.300 dolar olarak gerçekleşmiştir. Günde 3,20 doların altında bir meblağ ile yaşamına devam eden yoksulların oranı en özgürden en özgür olmayanlara sırayla: %4, %14, %29 ve %51'dir. Ekonomik özgürlüklerin en düşük olduğu ülkelerdeki oran en yüksek olan grubun neredeyse 13 katıdır. Bu veriler ışığında en az avantajlıların ekonomik özgürlüklerin en yüksek olduğu ülkelerde diğer ülkelere nazaran daha iyi konumda olduğu rahatlıkla söylenebilir (Gissurarson, 2019, s. 4-5).

Bir diğer kanıt The Heritage Foundation tarafından hazırlanan 2015 yılına ait bir çalışmadan gelir. Bu çalışmada ülkeler en özgürden en özgür olmaya doğru beş grupta toplanmışlardır. Ekonomik özgürlüklerin en yüksek olduğu ülkelerde kişi başı gelir (satın alma gücü paritesine göre) yaklaşık 53 bin dolarken, en özgür olmayan ülkelerin ortalaması yaklaşık 8 bin dolardır (Miller & Kim, 2022, s. 7). Bu rakamlar en az avantajlılara odaklanmıyor olsa da paylaşılan gelirin ekonomik özgürlüğün daha yüksek olduğu ülkelerde daha fazla olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Fraser Enstitüsü'nün 2021 yılı raporuna baktığımızda en özgür olan ülkelerde kişi başı gelir yaklaşık 51 bin dolarken en az özgür olan ülkelerde bu rakam 6 bin doların altındadır. Direkt olarak en az avantajlıları dikkate aldığımızda ise, 2016 yılına

benzer şekilde, en özgür ülkelerdeki en fakir %10'luk kesimin 14.400 dolar gelir elde ettiğini, en az özgür olan ülkelerde bu ortalamanın 1.549 dolar olduğunu görürüz. Aradaki fark gerçekten dikkate değerdir. Fakat burada en fakir %10'luk dilimlerin toplam gelirden aldığı paya değil, ülkelerinde kazandıkları gelire göre bir ortalamanın verildiğinde dikkat edilmelidir. Bu dilimlerin toplam gelirden aldığı paya baktığımızda en özgür ülkeler ile en az özgür olan ülkeler arasında kayda değer bir fark yoktur. Bunların aldıkları paylar sırasıyla %2,82 ve %2,57'dir (Gwartney J. , Lawson, Hall, & Murphy, 2021, s. 18-19).

Bu ayrıntı Rawls'çu bakış açısıyla ilgilendiğimiz önemli bir ayrıntıdır. Verilere göre ekonomik özgürlüğü daha yüksek olan ülkelerdeki en az avantajlıların geliri diğer ülkelerdeki en az avantajlılardan çok daha yüksektir ki bu Rawls'un arzu ettiği bir sonuçtur. Fakat en fakir yüzde 10'luk dilimleri o toplum özelinde ele aldığımızda, en özgür ülkelerdeki ortalama yalnızca %2,82'dir. Hakkaniyet olarak adaletin bu dağılımı adil bulması mümkün değildir. Bu durumu daha anlaşılır kılmak için son olarak şu istatistiklere bakalım: günde 1,90; 3,20 ve 5,50 dolar bir gelirle yaşamına devam edenlerin en özgür olan ülkelerdeki oranı sırasıyla %0,94, %1,99 ve %4,53'tür. Yani ekonomik özgürlüklerin en yüksek olduğu ülkelerde en yoksulların toplam nüfus içinde payının ortalaması %1'in dahi altındadır. En az özgür olan ülkelerde ise bu oranlar sırayla %34,10, %53,15 ve %71,50'dir (Gwartney J. , Lawson, Hall, & Murphy, 2021, s. 19). Görüldüğü gibi ekonomik özgürlüklerin en düşük olduğu ülkelerde en yoksullar ortalama olarak toplam nüfusun üçte birinden fazladır. Arada korkunç düzeyde bir fark olsa da bu büyük fark bizi yanıltmamalıdır. Zira yoksulluk tanımını belirttiğimiz üzere belli gelir sınırlarını içerir. Örneğin en kötü durumda olanlar için günde 1,90 dolarlık bir sınır belirlenmiştir. Peki hakkaniyet olarak adalet anlayışı için günde 1,90 dolarla hayatı sürdürmeye çalışanların ortalamasının %1 bile olmadığı ülkeler bu oranının %34'ün üzerinde olduğu ülkelere göre daha mı adildir? Sadece bu oranlar üzerinde bu soruya evet cevabını vermemiz mümkün değildir. Zira Rawls sosyal iş birliği ile yaratılan toplam ürünün adil bir şekilde dağılmasıyla ilgilenmiştir. Buradaki iş birliklerini birbirinden bağımsız (dış ticaretin etkilerini bir an için görmezden gelelim) olarak ele aldığımızda hakkaniyet olarak adalet için önemli olanın belli bir sınırın üstünde kazanmaktan ziyade o toplumda yaratılan toplam gelirden ne kadar pay elde ettiğimiz olduğunu görebiliriz. Bu yüzden ekonomik özgürlüklerin getirdiklerini insani açıdan yeterli bulsak bile adalet cephesinden baktığımızda aynı şeyi söyleyemeyiz. Bu konuya dair ayrıntılı bir

yorum sonraki başlıkta verileceğinden, ekonomik özgürlüklerin en az avantajlılarla olan ilişkisiyle ilgili sözlerimizi burada noktalıyoruz.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER VE EN AZ AVANTAJLILAR

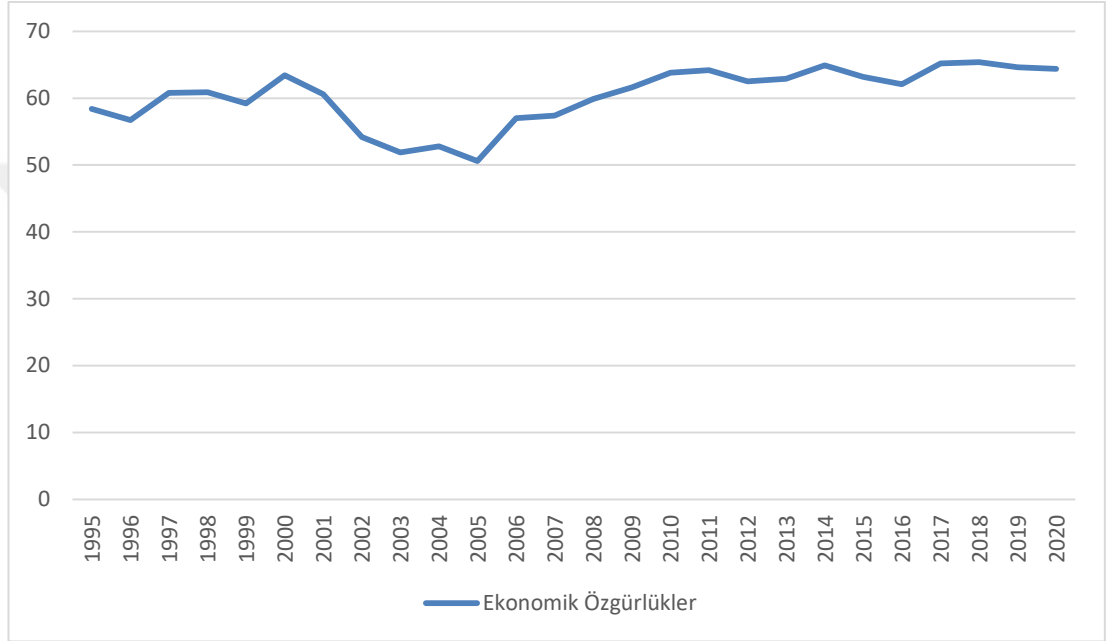
Bu bölümde öncelikle Türkiye’nin son yıllarda ekonomik özgürlüklere dair mevcut puanları ve en az avantajlılar olarak görülen gelirden en az pay alan dilimler ile asgari ücretliler hakkında bilgi verilecektir. Ardından Türkiye özelinde ekonomik özgürlük ve asgari ücret ilişkisinden bahsedilecek ve Türkiye’nin durumu Rawls’çu bakış açısından değerlendirilecektir.

Türkiye’de ekonomik özgürlükler son yirmi yılda arzulanan gelişmeyi kaydedememiştir. Buna paralel olarak Türkiye’de asgari ücretler dışında söz konusu dönem için olumlu seyrine devam eden değişkenden bahsetmek zordur. En az avantajlılar olarak gördüğümüz asgari ücretlilerin reel geliri neredeyse sürekli olarak artmıştır. Ancak bu artışın yeterli olmadığı açıktır. Diğer taraftan toplam gelirden en düşük payı alan nüfus dilimlerinin aldıkları paylar da dönem içinde zaman zaman yükseldiyse de kayda değer bir gelişme elde edememiştir. Türkiye özelinde ekonomik özgürlüklerin asgari ücretle ilişkisine baktığımızda karşılıklı bir nedensellik olduğunu görürüz. Buradan hareketle sınırlandırılmış ekonomik özgürlüklerin Türkiye’de en az avantajlıların durumunu iyileştireceği iddiası gündeme getirilmiştir. Diğer taraftan ekonomik özgürlüklerin alt bileşenlerinin sahip olduğu puanların dikkate alındığı karşılaştırmalarda sınırlandırılmış ekonomik özgürlüklerin gelirden en az payı alan dilimler için de daha iyi bir düzen yarattığı ifade edilmiştir. Türkiye için Rawls’un adalet anlayışı çerçevesinde ortaya konan yorumda ise adaletin ikinci ilkesinin adil fırsat eşitliği gereği üzerinden eğitimin önemi vurgulanmıştır. Buna ek olarak Türkiye’deki vergi sisteminin de fark ilkesine aykırı olduğu hatırlatılmıştır. Böylece ekonomik özgürlük endeksinin belli alt bileşenleri üzerinden sınırlandırılmasıyla, yani Rawls’çu bir ekonomik özgürlük anlayışıyla Türkiye’de en az avantajlılar için daha adil bir düzen oluşturulabileceği ortaya konmuştur.

4.1. TÜRKİYE’DE EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER

Bu çalışmada daha geniş bir veri seti sunduğundan The Heritage Foundation tarafından hesaplanan ekonomik özgürlük endeks değerleri dikkate alınmıştır. Türkiye’nin 1995 yılından bu yana sahip olduğu puanların seyri aşağıda yer almaktadır.

Grafik 2: Türkiye’de Ekonomik Özgürlükler (1995 - 2020)

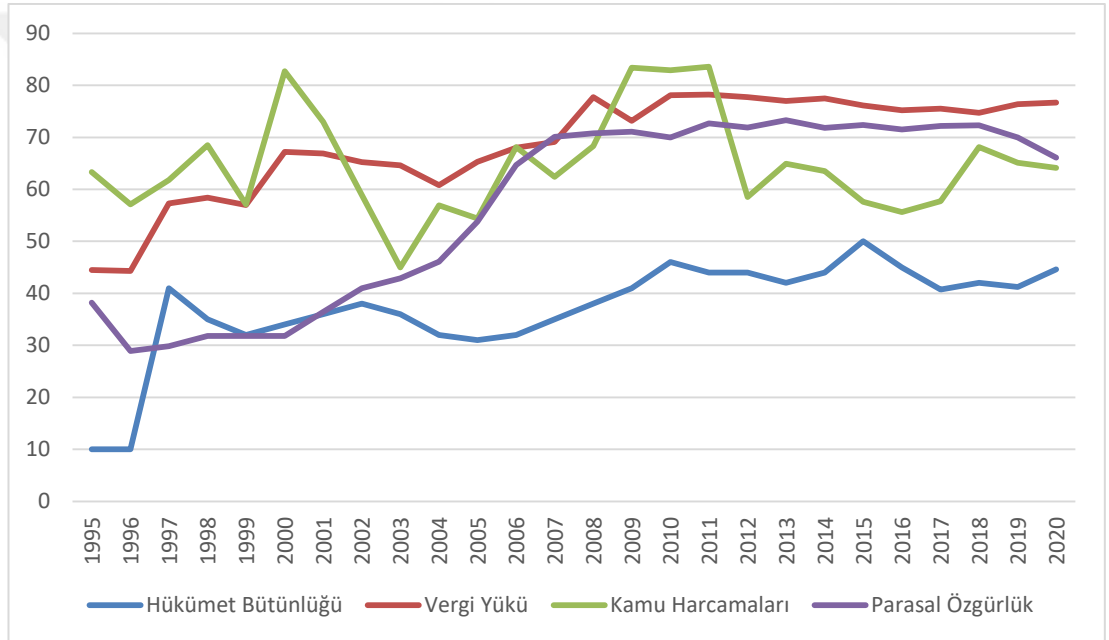


Kaynak: heritage.org adresinden elde edilen verilerle oluşturulmuştur.

Görüldüğü gibi 1995’ten beri Türkiye’nin endeks değerleri iniş çıkışlı bir yol izlemiştir. 2005 yılında 50,6 puana kadar gerileyen endeks değeri, 2018’de 65,4’e kadar yükselmiştir. Türkiye’nin bu seyri, onun kimi zaman çoğunlukla özgür olmayan ekonomiler arasında yer almasına neden olmuş kimi zaman ise orta derece özgür ülkeler sınıfına çıkarmıştır. 2022 yılı için Türkiye’nin puanının 56,9 olduğu hesaba katılırsa şu an için yine çoğunlukla özgür olmayan ülkeler sınıfında olduğu söylenir. O hâlde Türkiye’nin çeyrek asırdan uzun süren bu yolculukta ekonomik özgürlükleri sağlama noktasında başarılı bir ülke olduğunu söylemek zordur. Arzu edilen 70’in üzerinde bir puanla çoğunlukla özgür ya da en özgür ülkeler sınıfında yer almaktır. Ancak bu puanlara erişmede hakkaniyet olarak adaletin bazı sınırlandırmaları vardır. Bunun için bazı alt bileşenlere göz atmak gerekir.

Türkiye'nin ekonomik özgürlüklerinin belli alt bileşenlerine baktığımızda aşağıdaki gibi bir tablo karşımıza çıkar. Grafikte vergi yükü, kamu harcamaları ve bu iki bileşenle yakından ilişkili olan hükümetin bütünlüğüne ek olarak parasal özgürlük yer alır. Grafikte dikkat edilmesi gereken noktalardan ilki Türkiye'nin, yolsuzluk ve kamu kurumlarındaki yozlaşmaların ele alındığı, hükümetin bütünlüğü bileşenine ait puanlarının 2015 yılı hariç her daim 50'nin altında olmasıdır. Bu değer 2022 yılı için 39,4 olarak hesaplanmıştır ki bu 2008'den bu yana en kötü skordur. Bu alanda kötü bir puana sahip olmak toplanan vergilerle oluşturulan kaynakların yeterince verimli kullanılmadığı yorumlarını haklı çıkarabilir.

Grafik 3: Ekonomik Özgürlük Endeksinin Bazı Alt Bileşenlerinin Seyri (1995 – 2020)



Kaynak: heritage.org adresinden elde edilen verilerle oluşturulmuştur.

Grafiğe dair ikinci bir önemli nokta da hükümetin bütünlüğü puanının sürekli olarak vergi yükü ve kamu harcamaları puanlarından düşük seyretmesidir. Halbuki biz Rawls'çu adaletin bu iki alt bileşen için yüksek puanları hedeflemediğini ancak geri kalan alt bileşenlerde olabildiğince 100 tam puana yaklaşmamızı istediğini söylüyoruz. Grafikte ise tam tersi bir durum söz konusudur. Özellikle kamu harcamaları zaman zaman hükümetin bütünlüğünün iki katı puanlara sahip olmuştur. Diğer taraftan grafikte değineceğimiz üçüncü nokta olumlu bir gelişmeye temas eder. Rawls'çu adalet düşük enflasyonu dikkate aldığından parasal özgürlük puanının 100 tam puana yaklaşmasını önemser. Türkiye'nin değerleri özellikle 2007'nin ardından

70 puanın üzerinde seyretmektedir. 70 – 80 arası ekonomik özgürlük endeks puanının çoğunlukla özgür ülkeler sınıfını temsil ettiğini düşündüğümüzde 70'in üzerinde bir parasal özgürlük puanı gayet iyi bir puan olarak görülebilir. Fakat bu değerin 2019 itibariyle tekrar 70'in altına indiği, 2022'de ise 61,9 olarak gerçekleştiğini de not etmek gerekir. Şüphesiz ki burada yükselen enflasyon oranlarının etkisi büyüktür.

Söz konusu iki şekli birlikte ele aldığımızda Türkiye'de ekonomik özgürlüklere dair yapacağımız yorum iki önemli noktaya dikkat çeker. Bunlardan birincisi ekonomik özgürlüklerde kalıcı bir gelişme sağlanamadığı ve seyrin geneli dikkate alındığında ekonomik özgürlüklerin yetersiz olduğudur. Türkiye özellikle 2009 sonrasında orta derecede özgür ülkeler sınıfında yer aldıysa da 2022 itibariyle tekrar çoğunlukla özgür olmayan ülkeler arasındadır. İkinci önemli nokta ise hakkaniyet olarak adaletin ekonomik özgürlük endeks değerini vergi yükü ve kamu harcamaları haricindeki alt bileşenlerle yardımıyla yükseltmemizi istemesiyle ilişkilidir. 2022 itibariyle vergi yükü ve kamu harcamaları puanları sırasıyla 74,7 ve 63,8 iken hükümetin bütünlüğü ile parasal özgürlük puanları sırasıyla 39,4 ve 61,9'dur. Türkiye vergi yükü ve kamu harcamalarını arttırarak bu iki bileşendeki puan kayıplarını dikkate almadan kamu kaynaklarının daha verimli kullanılması ve enflasyonun kontrol altına alınmasıyla hükümetin bütünlüğü ve parasal özgürlük puanlarını arttırmalı ve diğer alt bileşenlerin de yardımıyla kendini çoğunlukla özgür ülkeler sınıfına yazdırabilmelidir.

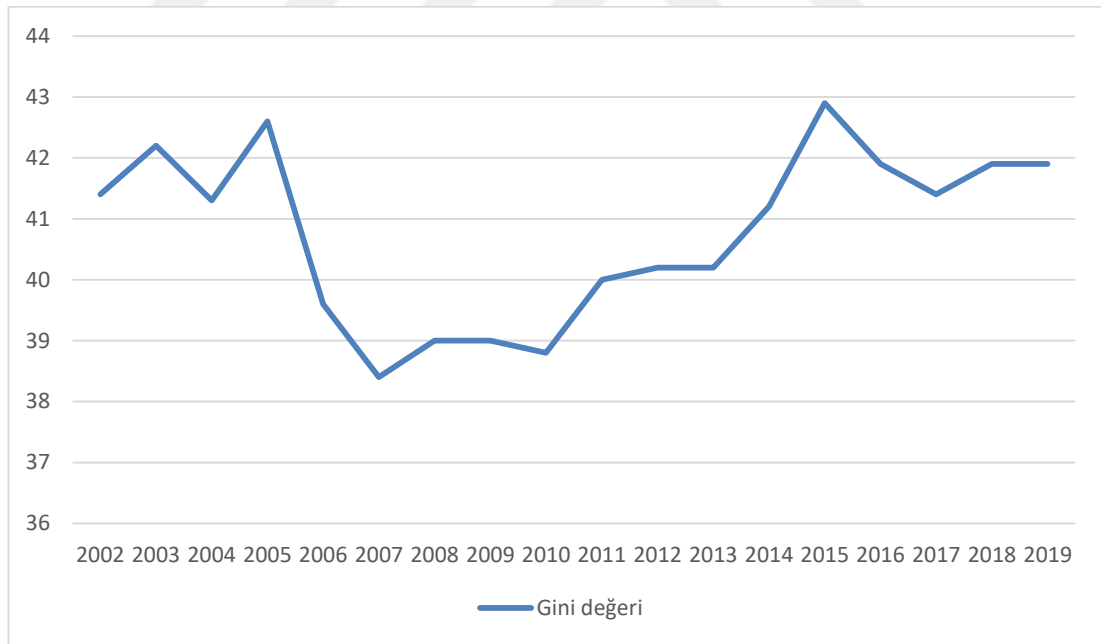
4.2. TÜRKİYE'DE EN AZ AVANTAJLILAR

Rawls'un bakış açısıyla günümüz ekonomilerinde en az avantajlılar asgari ücretliler olarak kabul edilir. Ancak yine onun fikirlerine paralel şekilde o toplumdaki toplam gelirden en az payı alan yüzdelik dilimler de Rawls için en az avantajlılar olarak görülebilir. Bu minvalde bu başlıkta öncelikle Türkiye'de gelir eşitsizliğine ve yaratılan toplam gelirden en az payı alan %10 ve %20'lik dilimlerin son yıllardaki durumuna yer verilmiştir. Ardından Türkiye'deki asgari ücretlerin gelişimi irdelenmiştir.

4.2.1. Türkiye’de Gelir Eşitsizliği

Gelir eşitsizliği Türkiye ekonomisinin kronik rahatsızlıklarından biridir. Gelir dağılımında adaletin sağlanamaması en az avantajlıların yaratılan toplam refahtan arzu edilen payı alamamaları anlamına gelir. Bu noktada ilk olarak gini katsayısından bahsedilebilir. Bu katsayı Lorenz Eğrisi’nden türetilmiştir ve 0 ile 1 arasında değerler alır. Değerin 0’a yaklaşması daha adil bir dağılımı temsil ederken 1’e yaklaşması aksini, gelirin daha adaletsiz dağıldığını gösterir. Kimi zaman bu değer 0 ile 100 aralığında da ifade edilir (Çalışkan, 2010, s. 98-99). Veriler dünya bankası veri tabanından elde edilmiştir. Veri tabanında genel itibarıyla 2002 – 2019 dönemine ait veriler yer aldığından tüm değişkenler için bu yılların verileri dikkate alınmıştır. 2019 sonrası verilere başka kaynaklardan erişmek mümkünse de hesaplama farklılıklarından dolayı aynı yıl için farklı değerler söz konusu olduğundan diğer kaynakların verileri yanlış yorumlardan kaçınmak adına göz ardı edilmiştir.

Grafik 4: Türkiye’de Gini Katsayısı (2002 - 2019)



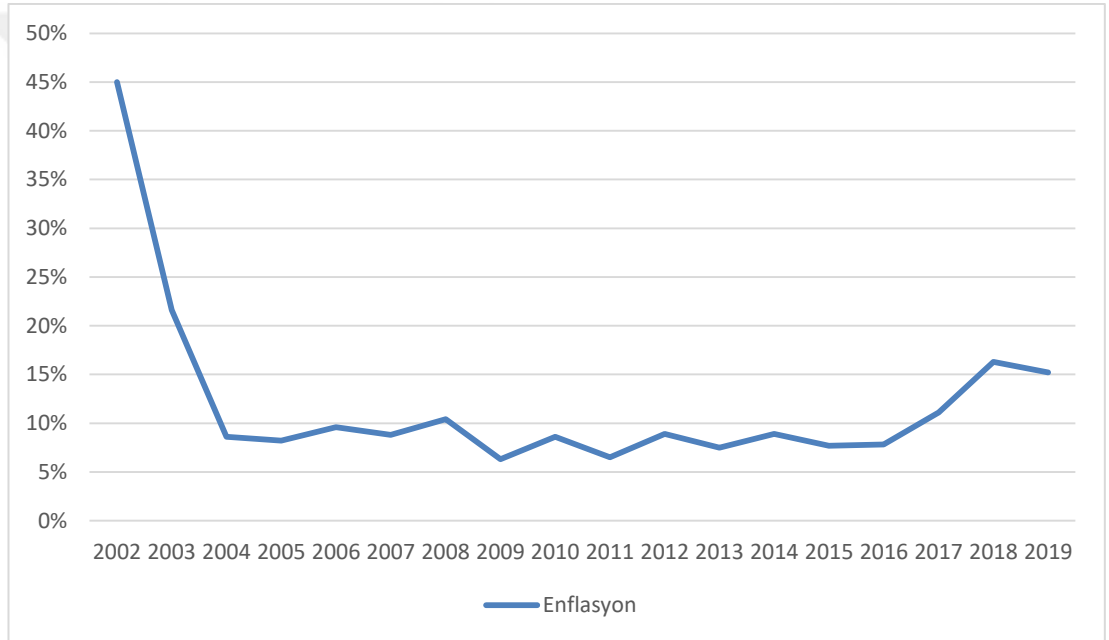
Kaynak: “data.worldbank.org/indicator” adresinden elde edilen verilerle düzenlenmiştir.

Yukarıdaki grafikte Türkiye’nin gini katsayısının son yıllardaki seyri görülür. Grafiğe göre 2005’te 42,6’ya kadar çıkan gini değeri 2007’de 38,4’e kadar düşmüştür. Ancak bu olumlu hava uzun sürmemiş 2010’daki 38,8’lik değerinden tekrar 40’lı sayıların üzerine çıkan gini katsayısı 2015’te 42,9’u görmüştür.

2019’da bu değerin 41,9 olarak hesaplanması süreç içerisinde olumlu gelişmeler olsa da sonuç itibariyle Türkiye’nin gelir eşitsizliğini azaltmada yol alamadığını gösterir.

Grafik 5’te yer alan enflasyon oranları dikkate alındığında, enflasyondaki düşüşün 2004’ten itibaren gelir dağılımına olumlu bir yansımasının olduğu ancak bu etkinin 2011 itibariyle ortadan kalktığı söylenebilir. Enflasyon oranlarının 2004’ten 2018’e kadar %10’a yakın seyretmesine rağmen gelir eşitsizliğinin tekrar 2000’lerin başlarındaki değerlere dönmesi hatta daha kötü bir konuma gelmesi dikkat çeker. Bu durum enflasyonun kontrol altına alınmasının tek başına Türkiye’de gelir dağılımında adalet için yeterli olmadığı yorumunu destekler.

Grafik 5: Türkiye’de Enflasyon (2002 - 2019)

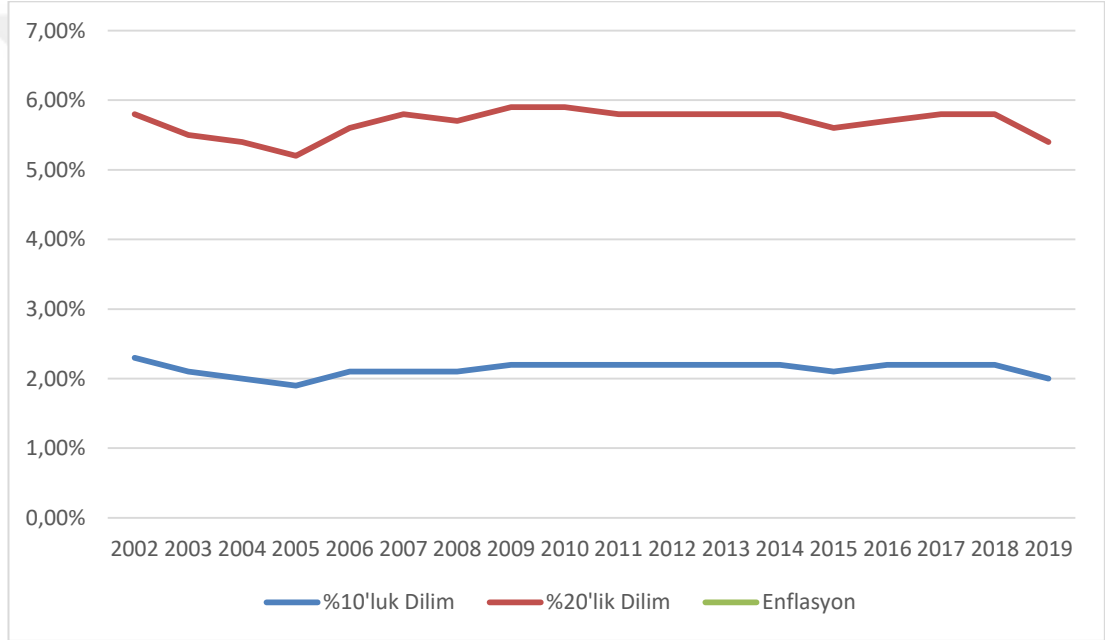


Kaynak: “data.worldbank.org/indicator” adresinden elde edilen verilerle düzenlenmiştir.

Türkiye üzerine yapılan birçok çalışmada enflasyon ile gelir eşitsizliği arasında uzun dönemli bir ilişki bulunmuştur. Örneğin Gülmez ve Altıntaş (2015) hem kısa hem de uzun dönemde Türkiye’de enflasyonun (1981 - 2011) gelir eşitsizliğinin nedeni olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Akbulut (2021) da buna benzer şekilde Türkiye’de enflasyondaki artışların gini katsayısını arttırdığını söyler. Aynı şekilde Bükey ve Çetin (2017) Türkiye’de enflasyondaki bir birimlik artışın gini katsayısını 0,06 birim arttırdığı sonucuna erişmiştir. Dışbudak ve Süslü (2007) de yükselen enflasyon oranlarının (1963 - 1998) gelir eşitsizliğini arttırdığı sonucuna ulaşmıştır. Kalaycı ve Öztürk (2017) ise Türkiye’de enflasyon, eğitim harcamaları ve

işsizlik değişkenlerinin gelir eşitsizliği üzerinde etkili olduğunu göstermiştir. 1980 – 2013 döneminde enflasyon diğer değişkenlerden de önce gelir eşitsizliği üzerinde en etkili olandır. Onun hemen ardından ise eğitim harcamaları gelir (Kalaycı & Öztürk, 2017, s. 166). Tüm bu çalışmaların aksine Türkiye’de 2004 – 2017 döneminde görece düşük enflasyon oranlarına rağmen gini katsayısında herhangi bir iyileşme olmaması gelir eşitsizliğini etkileyen diğer faktörlere bağlanabilir. Gelir eşitsizliğinin azaltılmasında enflasyonun düşürülmesinin yanında ekonomik büyüme, eğitim harcamaları ve vergiler gibi birçok değişken etkili olabilmektedir.

Grafik 6: En yoksul %10 ve %20’lik dilimlerin toplam gelirden aldığı pay (2002 – 2019)



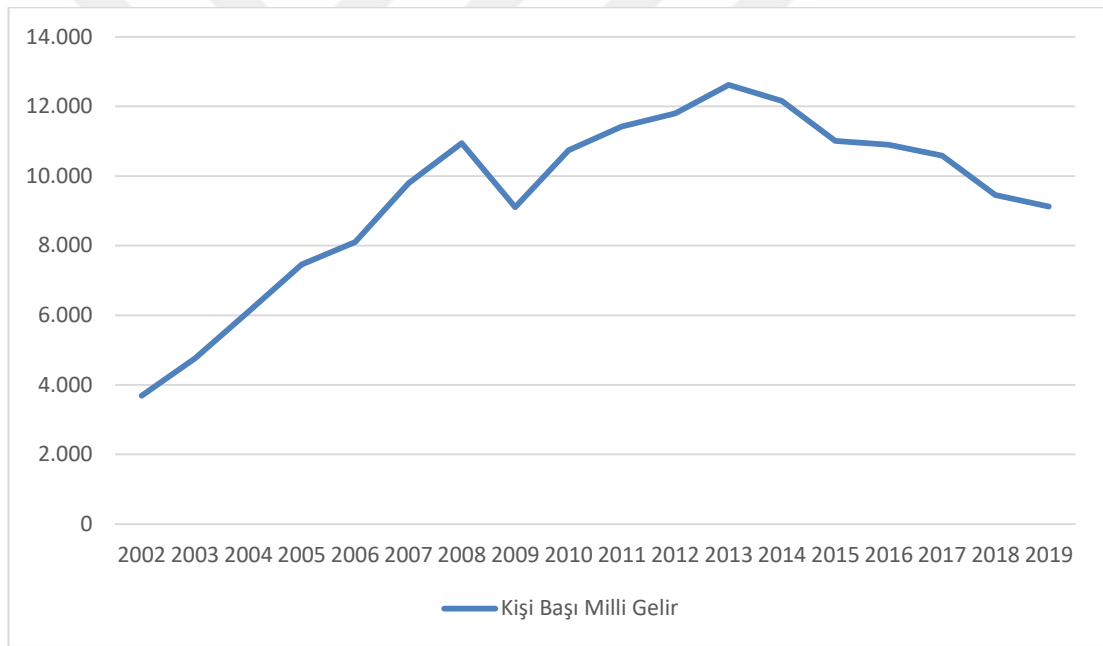
Kaynak: “data.worldbank.org/indicator” adresinden elde edilen verilerle düzenlenmiştir.

Yukarıdaki grafikte ise Türkiye’de yaşayan en yoksul %10’luk dilim ile %20’lik dilimin toplam gelirden aldığı paylar yer almaktadır. Grafikte görüldüğü gibi Türkiye’de en az avantajlılar olarak en yoksul %10’luk dilimi dikkate aldığımızda, 2002’den bu yana herhangi bir gelişme olduğunu söylemek mümkün değildir. Değer sürekli olarak %2 civarında seyrederek. Türkiye’de en yoksul %10’luk dilimin toplam gelirden aldığı pay 2002 yılında %2,3 iken 2005’te %1,9’a kadar gerilemiş, 2009 yılında tekrar yükselerek %2,2’ye kadar çıkmıştır. Bu payın değeri 2019’a kadar neredeyse her yıl aynı kalmış ve 2019’da %2 olarak gerçekleşmiştir. En az avantajlıları daha geniş bir kitle olarak ele aldığımızda da benzer durum karşımıza

çıkar. Türkiye’de en düşük gelire sahip %20’lik dilimin toplam gelirden aldığı pay 2002 yılında %5,8 iken 2005’te bu oran %5,2’ye kadar düşmüştür. Ardından yükselerek 2009’da %5,9’a geldiyse de 2019 itibariyle bu değer %5,4 civarındadır.

Grafiğe göre son 20 yılda Türkiye’de en az avantajlılar için olumlu bir gelişme görülmemektedir. Gini katsayısına dair söylenenlere benzer grafikte enflasyon oranlarındaki düşüşün en az avantajlılar üzerinde olumlu bir etkisi olduğunu söylemek zordur. Ancak bu yorum yüksek enflasyonun gelir dağılımında adaleti daha çok bozmayacağı anlamına gelmez. Bu noktada enflasyondaki iyileşmelerin tek başına yeterli olmadığını söylemek daha doğrudur. Türkiye’nin daha yüksek ekonomik özgürlük endeks değerleriyle daha yüksek toplam refah ve bu refahtan daha çok pay elde eden en az avantajlıları görmek mümkün olabilir.

Grafik 7: Türkiye’de Kişi Başına Düşen Milli Gelir (2002 – 2019, ABD Doları)



Kaynak: “data.worldbank.org/indicator” adresinden elde edilen verilerle düzenlenmiştir.

En az avantajlıların gelirden aldığı payla birlikte Türkiye’de kişi başına düşen milli gelirin seyrine göz atmak yerinde olur. Zira bu değerler en az avantajlılara dair getireceğimiz yorum hakkında bize fikir verecektir. Yukarıdaki grafikte Amerikan doları cinsinden Türkiye’de kişi başı milli gelirin son yıllardaki gelişimi yer almaktadır. 2002 yılında 3.688 dolar civarında olan kişi başı milli gelir 2008 yılında 10 bin doların üzerine çıkarak 10.941 dolar olarak gerçekleşmiştir. 2013’te bu değer 12.614 dolar ile zirve yapmış ardından düşüşe geçerek 2019’da 8.536 doları

görmüştür. Genel olarak bakıldığında Türkiye’de kişi başına milli gelir 2000’li yılların başlarına göre oldukça yüksek seviyelerdedir. Ancak en az avantajlıların gelirden aldığı pay için aynı şeyleri söyleyemiyoruz.

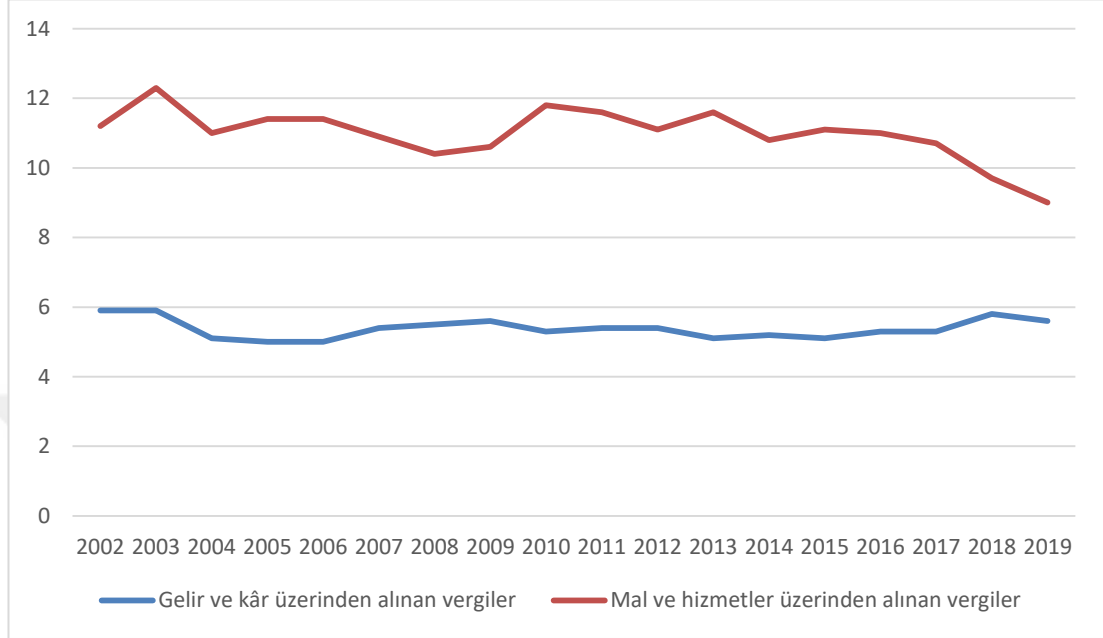
O hâlde Türkiye’deki vatandaşların belli bir bölümünün artan toplam refahla birlikte elde ettikleri gelir de artmıştır. Ancak grafiklerden gördüğümüz üzere en az avantajlılar bu artıştan yeteri kadar faydalanamamışlardır. Artan refahla birlikte en az avantajlılar aynı payları alsalar bile artık daha yüksek gelir elde ettikleri anlamına gelir. Ancak hakkaniyet olarak adalet en az avantajlıların en yüksek yararını gerektirir. Örneğin Türkiye’deki en yoksul %10’luk dilimin 2004 yılında toplam gelirden aldığı pay %2’dir. 2019’da da bu oran %2 olarak gerçekleşmesine rağmen artan toplam gelirle 2019 yılında en yoksul dilimin daha yüksek bir gelire sahip olduğu ortadadır. Fakat aynı şey daha avantajlılar için de geçerlidir. Bu durum en az avantajlılar ile daha avantajlılar arasındaki gelir makasının daha da açılmasına sebep olur.

Türkiye’de kişi başına düşen milli gelir ile gelir eşitsizliği arasındaki ilişki de pek çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmalar arasında, aksi sonuçlar elde edenler oluyorsa bile, Türkiye’de bu iki değişken arasındaki ilişkinin Kuznets’in iddia ettiğinin aksine “ters U” değil “U” şeklinde olduğu sonucunu elde edenler dikkat çeker. Ak ve Altıntaş (2016) çalışmasında ampirik analiz sonucunda ekonomik büyümenin (1986 – 2012) kısa dönemde gelir eşitsizliğini azalttığı ancak uzun dönemde tekrar artmasına sebep olduğunu göstermiştir. Yani bu ilişki “U” şeklindedir (Ak & Altıntaş, 2016, s. 100). Abdioğlu vd. (2019) de benzer şekilde Türkiye’de ekonomik büyüme ile gelir eşitsizliği arasında “U” şeklinde bir ilişki olduğu sonucuna varmıştır. Çalışmada kurulan iki modelden ilkinde 15,92 bin, ikincisinde ise 16,44 bin lira kişi başına düşen milli gelir için belli bir sınırı ifade eder. Bu sınırların üzerinde bir kişi başı milli gelir gelir eşitsizliğini arttırmaktadır. Başka bir ifadeyle bu sınırlar “U” şeklinin minimum noktalarıdır. Bu noktadan sonra kişi başı milli gelir artarken gelir eşitsizliği de artar (Abdioğlu, Yamak, & Yamak, 2019, s. 730-732).

O hâlde ekonomik özgürlük savunucularının iddia ettiği gibi ekonomik büyüme, en azından Türkiye için, gelir eşitsizliğini azaltmamaktadır. Bunun pek çok sebebi olabilir. Nasıl ki enflasyonun kontrol altına alınması tek başına gelir dağılımında adaleti sağlayamıyorsa, toplam refahtaki artışlardan da tek başına bunu yapması beklenemez. Bu noktada bizim gündeme getireceğimiz bir diğer önemli

nokta dolaylı vergilerin toplam vergiler içindeki payıdır. Buna ek olarak eğitim harcamalarının da gelir eşitsizliği üzerinde etkili olduğunu iddia ediyoruz.

Grafik 8: Türkiye’de Vergilerin Milli Gelire Oranı (2002 – 2019)



Kaynak: “stats.oecd.org” adresinden elde edilen verilerle düzenlenmiştir.

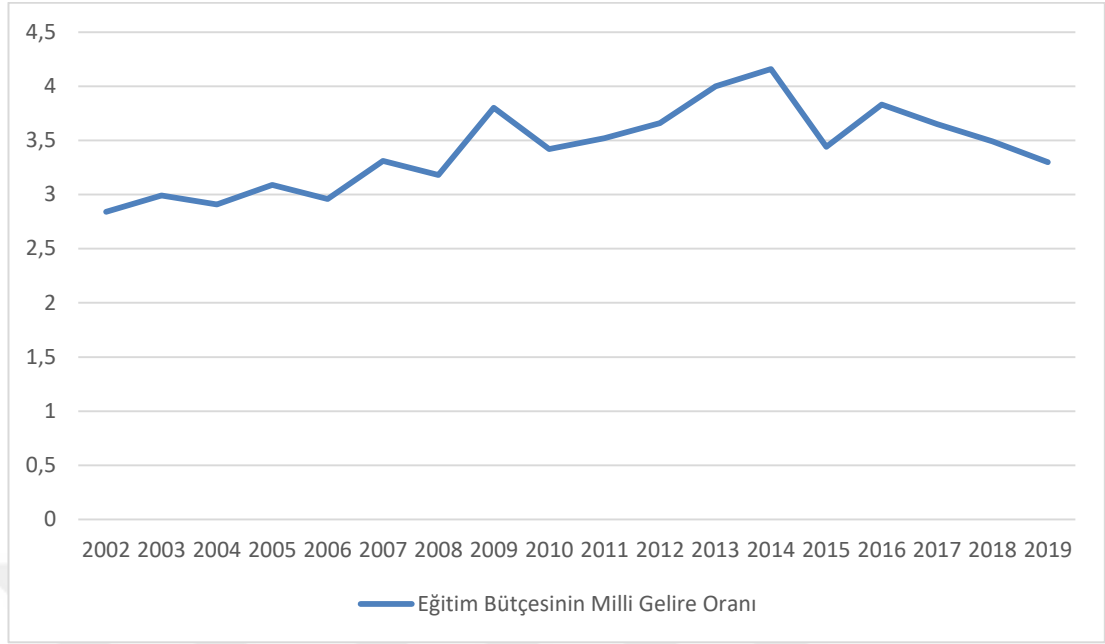
İlk olarak vergileri ele alalım. Yukarıdaki grafikte Türkiye’de gelir ve kâr üzerinden alınan vergiler ile mal ve hizmetler üzerinden alınan vergilerin milli gelire oranı yer almaktadır. Görüldüğü gibi dolaysız vergiler olan gelir ve kâr üzerinden alınan vergiler sürekli olarak dolaylı vergilerin yani mal ve hizmetler üzerinden alınan vergilerin altında yer almıştır. Dolaylı vergilerin aldığı değer çoğu zaman dolaysız vergilerin iki katından bile fazladır. Son birkaç yılda aradaki makas kapanma eğiliminde gibi gözükse de 2020 yılında gelir ve kâr üzerinden alınan vergilerin milli gelire oranı %5,2, mal ve hizmetler üzerinden alınan vergilerin oranı ise %10,2’dir. Bu durum gelir dağılımında adaleti bozucu bir etki yapar. Özellikle tasarruf oranları daha avantajlılara göre çok düşük olan, neredeyse tüm kazançlarını harcamak durumunda olan en az avantajlılar bu vergilendirme politikasından büyük zarar görürler. En az avantajlılardan diğerleriyle eşit oranda bedel talep eden dolaylı vergilerin yüksek olması, gelir eşitsizliğini artırır.

Türkiye’de toplam vergi gelirleri içinde dolaylı vergilerin oranı dolaysız vergilere göre çok daha yüksektir. Özellikle 1980’lerdeki serbestleşme hareketlerinden sonra dolaylı vergilerin payı artmış, dolaysız vergilerin payı ise git

gide azalmıştır. Örneğin 1980’de toplam vergiler içinde dolaysız vergilerin payı %63’ken, 2014’te bu oran %32’ye gerilemiştir. Buna paralel olarak dolaylı vergilerin payı da %37’den %68’e çıkmıştır. Bu oranların arzuladığımız oranlardan çok uzak olduğunu anlamak adına söz konusu oranların OECD ortalamasına göz atabiliriz. Aynı yıllar için OECD ülkelerinin ortalaması sırasıyla %67 - %33 ve %68 - %32’dir (Makale 1 sayfa 121). Yani OECD ülkelerinin ortalamasına baktığımızda vergi gelirlerinin üçte ikisi dolaysız vergilerden kaynaklanırken Türkiye’de durum tam tersidir. Türkiye’nin bu durumu kişi başına milli gelirdeki artış ve enflasyon oranlarındaki düşüşe rağmen uzun zamandır gelir eşitsizliğinde iyileşme olmamasının bir nedeni olarak görülebilir. Örneğin Demirgil’in (makale 1) çalışmasına göre Türkiye’de gini katsayısı ile dolaylı vergiler arasında pozitif, dolaysız vergilerle ise negatif yönlü bir ilişki vardır. Yani dolaylı vergilerdeki artış gelir eşitsizliğini arttırırken, dolaysız vergilerdeki artış gelir eşitsizliğini azaltır (s. 129).

Son olarak Türkiye’de kamunun gerçekleştirdiği eğitim harcamalarına değinelim. Aşağıdaki grafikte Milli Eğitim Bakanlığı’nın paylaştığı resmi istatistiklerden elde edilen kamunun eğitim bütçesinin milli gelire oranları yer almaktadır. Eğitim bütçesinin içinde MEB’e ayrılan pay, Yüksek Öğretim Kurulu’nun payı ve Yükseköğretim Kalite Kurulu ile üniversitelerin bütçeleri yer almaktadır. TÜİK tarafından açıklanan veriler daha kapsamlı olsa da daha geniş bir veri seti sunduğundan MEB’in verileri dikkate alınmıştır. Grafığe göre 2000’li yılların başından 2010’a doğru devletin eğitime ayırdığı payda net bir yükseliş vardır. 2002 yılında %2,84 olan bu oran 2009’da %3,80’e kadar çıkmıştır. Ardından bir düşüş söz konusu olsa da 2014 yılında eğitime ayrılan toplam bütçe milli gelirimizin %4,16’sını oluşturmaktadır. Fakat bu değer bu yılın ardından tekrar düşüşe geçmiş ve 2021 itibariyle %3,41 olarak gerçekleşmiştir.

Grafik 9: Türkiye’de Eğitime Ayrılan Bütçenin Milli Gelir İçindeki Payı



Kaynak: Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim 2020/2021’den elde edilen verilerle oluşturulmuştur.

Bu verileri Türkiye’deki en az avantajlılarla birlikte ele alıp yorumlarsak eğitime ayrılan bütçenin artırılmasına rağmen en az avantajlıların lehine bir gelişme olmadığı söylenebilir. Bunun temelde eğitimin kalitesiyle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Nicelikteki ilerleme nitelikte desteklenmediğinde istenilen sonuçlar elde edilememektedir. Nitekim Türkiye’nin son yıllardaki PISA testlerinde aldığı puanlar ortadadır. Bu testlerin sonuçlarına bakarak Türkiye’de eğitimin kalitesinin arttığını söylemek zordur. Sonuçlar aksini yani bozulmaların söz konusu olduğu göstermektedir. Buna ek olarak eğitime ayrılan bu paylar OECD ülkeleri ile karşılaştırıldığında oldukça yetersizdir. OECD ülkeleri arasında gelirin Türkiye gibi birçok ülkeye göre daha adil dağıldığı ülkelerde eğitim ayrılan bütçenin çok daha fazla olduğu görülebilir.

4.2.2. Türkiye’de Asgari Ücret

Asgari ücret, adında olduğu gibi kişinin veya kişi ve ailesinin yaşamını sürdürebilmesi için gerekli mal ve hizmetleri karşılayabilmesini sağlayacak asgari miktarda geliri ifade eder. Günümüzde kimi ülkeler asgari ücretin tanımında sadece

bireyi ele alırken kimileri de birey ve ailesini dikkate alır. Türkiye’de asgari ücret tanımına henüz aile kavramını dâhil etmemiştir.

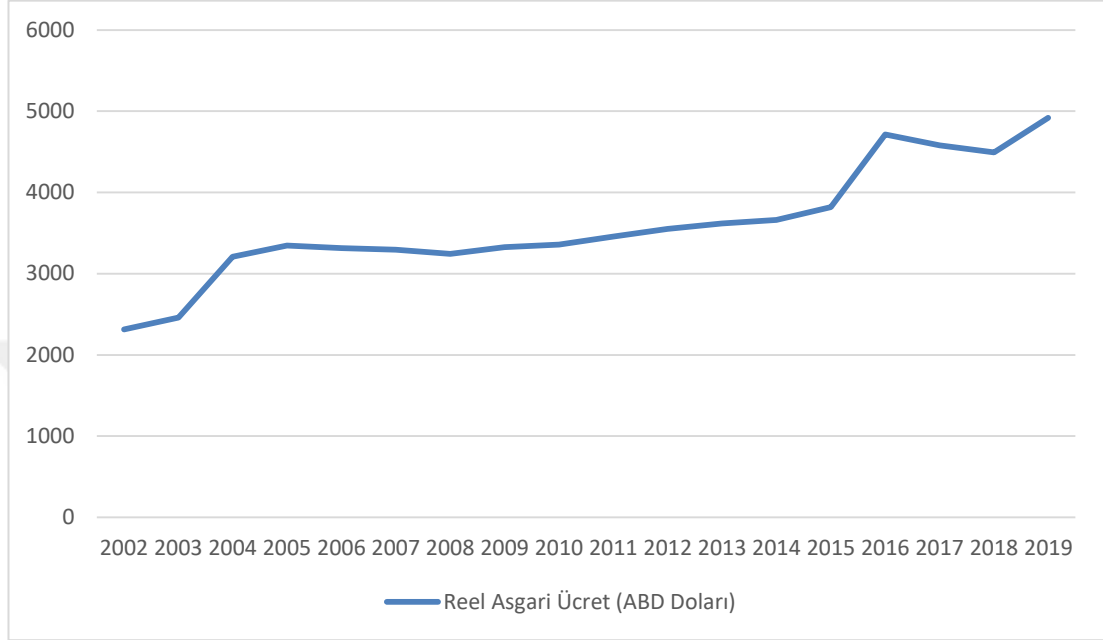
Türkiye’de asgari ücretin belirlenmesine dair ilk yasal düzenleme 1936’da 3008 sayılı İş Kanunu ile yapılmıştır. Ancak asgari ücretin belirlenmesi ilk olarak 1951 yılında başlamıştır. Bu yüzden asgari ücret uygulamasının başlangıcı 1951 olarak kabul edilir. 1951 – 1967 yıllarında asgari ücret “mahalli komisyonlar” tarafından belirlenmiş, 1967 sonrasında ise “asgari ücret tespit komisyonu” oluşturulmuştur (Korkmaz, 2004, s. 7). İşçi, işveren ve hükümet temsilcilerinden oluşan bu komisyon günümüzde de asgari ücretin belirlenmesinde görev yapar. Asgari ücretlerin ekonomik krizlerden veya ekonomide meydana gelen daha küçük ölçekli olumsuzluklardan kolayca etkilenmesine karşılık ekonomik büyüme ve bununla birlikte toplam refahtaki artıştan payını almakta zorlanması, asgari ücrete ve bu komisyona olan ihtiyacı açıklar.

Türkiye’de asgari ücretli çalışanlar ile yoksul aileler arasında güçlü bir ilişki vardır. Bunun yanında son yıllarda git gide artan asgari ücretli çalışan sayısı da gelir eşitsizliğinin azaltılması noktasında asgari ücretleri daha önemli hale getirmiştir (Korkmaz, 2004, s. 69). Ülkemizde en az avantajlılar olarak kabul ettiğimiz asgari ücretli çalışanların son yıllarda elde ettiği ücret geliri aşağıdaki grafikte yer almaktadır. Önceki başlıklarda ele alınan değişkenlere istinaden grafik 10’da reel asgari ücretlerin 2002 – 2019 dönemi kapsayan seyri gösterilmiştir.

Grafikte enflasyon etkisinden arındırılmış asgari ücret rakamlarının ABD doları cinsinden yıllık değerleri yer almaktadır. Ücretlerin yıllar içindeki seyri izlendiğinde 20065 – 2010 yılları arasındaki duralama haricinde sürekli bir artış olduğu göze çarpar. 2002 yılında 2311 dolar civarında olan yıllık reel asgari ücret, 2013 itibarıyla neredeyse iki katına ulaşarak 3616 doları aşmıştır. 2020 yılı için ise bu değer 5038 doların üzerindedir. Reel asgari ücretlerdeki bu gelişme Türkiye’de en az avantajlıların yaşanan ekonomik büyümeden pay elde ettiklerini göstermektedir. Ancak mevcut grafik kişi başına düşen milli gelir artışıyla karşılaştırıldığında reel asgari ücretlerin kişi başına milli gelir kadar artmadığı görülür. Özellikle 2002 – 2013 yılları arasında bu fark göze çarpar. Bu dönemde reel asgari ücret 2002’ye göre yaklaşık 1,56 katına çıkmışken, kişi başına düşen milli gelir 3,4 katı bir değere ulaşmıştır. Ancak bu 2013’ün ardından kişi başına düşen milli gelir azalırken reel asgari ücretin artmaya devam etmesi aradaki farkın azalmasını sağlamıştır. 2002 – 2019 dönemi ele alındığında reel asgari ücretlerin yaklaşık 2 katına, kişi başına düşen

milli gelirin ise 2,5 katına çıktığı görülür. Bu farkın eksiye nazaran azalmış olması olumlu bir gelişme olsa da en az avantajlıların toplam refahtan yeterince pay alamadığı görülür.

Grafik 10: Türkiye’de Yıllık Reel Asgari Ücret (2002 - 2019)



Kaynak: “stats.oecd.org” adresinden elde edilen verilerle hazırlanmıştır.

Bu konuya dair Türkiye özelinde birçok ampirik analiz yapılmıştır. Bu araştırmaların çoğunda ekonomik büyümenin asgari ücret artışlarında etkili olduğu görülmektedir. Örneğin Tütüncü ve Gönülaçan (2017) 1983 – 2014 dönemi için Türkiye’de ekonomik büyümenin reel asgari ücretteki artışları desteklediği sonucuna ulaşmışlardır. Ancak reel asgari ücret artışları ekonomik büyümeyi desteklememektedir. Asgari ücretin yoksulluk sınırının altında seyretmesi bunun sebebi olarak görülebilir. Gümüş ve Akgüneş (2020) de yürüttükleri ampirik analizde 1982 – 2018 döneminde enflasyon oranları ve ekonomik büyüme oranlarının asgari ücret üzerinde etkili olduğu sonucuna ulaşmışlardır (Gümüş & Akgüneş, 2020, s. 123 - 124). Keza Sunal ve Alp (2015) 1987 – 2012 yılları arasında reel milli gelirdeki artışların reel asgari ücret artışının nedeni olduğunu ortaya koymuşlardır. Ayrıca enflasyon ile nominal asgari ücret arasında da çift yönlü bir nedensellik tespit edilmiştir (Sunall & Alp, 2015, s. 124-125). Özyiğit vd. (2018) ampirik analiz sonucunda milli gelir, enflasyon ve verimlilik değişkenlerinin Türkiye’de reel asgari ücretin nedeni olduğunu elde etmişlerdir (Özyiğit, Çelik, & Petek, 2019, s. 1031 -

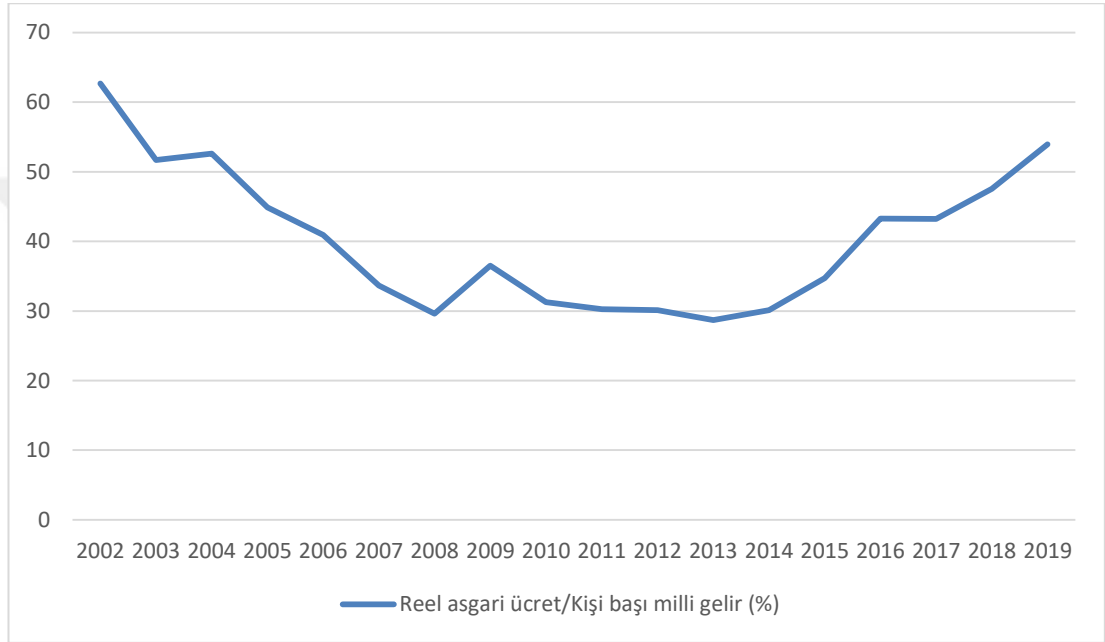
1032). Bulut-Çevik ve Macit (2017) çalışmadaki nedensellik analizinin ardından asgari ücretlerin belirlenmesinde işsizlik, enflasyon, milli gelir ve ticaret hacminin etkili olduğu sonucuna ulaşmışlardır (Bulut-Çevik & Macit, 2017, s. 441). Bunun yanında Kargı'nın (2013) çalışmasında olduğu gibi asgari ücret ile milli gelir artışları arasında herhangi bir ilişkiye rastlamayan araştırmalar da vardır. Bu durum asgari ücretlerin milli gelir artışları tarafından yeterince desteklenmediğini gösterir.

Diğer taraftan sözü geçen çalışmalardan da anlaşılacağı gibi asgari ücret ile enflasyon arasındaki ilişki de önem arz eder. Asgari ücret uygulamasının olumsuz sonuçları olduğunu ileri süren ana akım iktisat yükselen asgari ücretlerin enflasyonda artışa sebep olabileceğini düşünür. Yukarıdaki çalışmalara ek asgari ücret ve enflasyon arasındaki ilişkiyi baz alan diğer çalışmalara da göz atılması yerinde olur. Bu çalışmaların çoğu asgari ücret ile enflasyon arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkinin olduğunu ortaya koyarken bazıları da asgari ücretteki artışların enflasyona sebep olmadığını göstermiştir. Örneğin Bulut-Çevik ve Macit (2017) Türkiye'de 1988 – 2016 döneminde asgari ücretlerdeki değişimin enflasyonu istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde etkilemediği sonucuna ulaşmışlardır. Bu durum Türkiye'deki asgari ücretlilerin borçlanmış olmalarına ve bu yüzden asgari ücretteki artışın talep yaratmamasına bağlanmıştır (Bulut-Çevik & Macit, 2017, s. 441). Altınöz (2016) 1980 – 2014 yıllarında uzun dönemde asgari ücret ve enflasyon arasında bir ilişki olduğu sonucuna ulaşmıştır. Akgül ve Bükey (2020) çalışmalarında 1987 – 2018 dönemini ele almış ve enflasyon ile asgari ücret arasında uzun dönemli çift yönlü nedensellik olduğu sonucuna varmışlardır. Bu sonuca göre söz konusu dönem için ücret – fiyat sarmalından bahsedilir (Akgül & Bükey, 2020, s. 278). Karamızrak (2019) 1984 – 2017 dönemi için asgari ücret ve enflasyon arasında bir ilişki olduğu, asgari ücretlerdeki artışın sonraki dönem enflasyon oranını arttırdığı sonucunu elde etmiştir. Sunal ve Alp (2015) çalışmalarında nominal asgari ücret ile enflasyon arasında çift yönlü nedensellik tespit etmiş, 1987 – 2012 dönemi için Türkiye'de bir ücret – fiyat sarmalının söz konusu olduğunu belirtmişlerdir (Sunal & Alp, 2015, s. 124). Diğer taraftan Kargı (2013) 2005 – 2012 dönemi için çeyreklik verilerle yürüttüğü çalışmada Türkiye'de asgari ücretler ile enflasyon arasında bir ilişki olmadığını tespit etmiştir. Bu durumda Türkiye'deki asgari ücret artışlarının enflasyona sebep olacağı söylenemez.

Bu çalışmaların hepsi Türkiye'yi ele almış olsa da araştırmalar farklı dönemler üzerinde yapılmıştır. Ancak 2002 – 2019 döneminde reel asgari ücretlerin

seyrini enflasyon oranlarının seyriyle birlikte ele aldığımızda, asgari ücret ve enflasyon arasında ilişkini olmadığı sonucuna ulaşan çalışmalara paralel olarak, artan reel asgari ücretin enflasyon oranlarını yukarı yönlü baskılamadığı yorumu yapılabilir. Buna ek olarak son birkaç yılda gittikçe artan enflasyon oranları ve bununla birlikte asgari ücrete gelen yüksek oranlı zamlar, bu iki değişken arasındaki ilişkiye dair yeni bir çalışmaya ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Grafik 11: Türkiye’de Asgari Ücretlerin Kişi başı milli gelire oranı



Kaynak: Yukarıdaki kişi başına milli gelir ve reel asgari ücret verileri kullanılarak tarafımızca oluşturulmuştur.

Türkiye’de asgari ücrete gelir eşitsizliği cephesinden baktığımızda ise reel asgari ücretlerin kişi başı gelirin bir hayli gerisinde kaldığını görürüz. Yukarıdaki grafik Türkiye’de yıllık reel asgari ücretin yıllık kişi başına düşen milli gelire oranının 2002 sonrası seyrini göstermektedir. Grafikte de görüldüğü gibi bu oran önce azalmış sonra tekrar artmıştır. 2002’de reel asgari ücret kişi başına düşen milli gelirin yaklaşık %63’ü kadar iken, 2008’de bu değer %29’lara kadar düşmüştür. Bunun sebebi söz konusu dönemde kişi başına milli gelirin 10 bin dolar seviyesini yakalamasıdır. Yani reel asgari ücret yaşanan ekonomik büyümeden payını alamamıştır. 2013’te %28 civarında seyreden bu oran sonrasında artışa geçmiş ve 2019’da yaklaşık %54 olarak gerçekleşmiştir. Bu durum 2013’te zirveyi gören kişi başına milli gelirin bu yılın ardından azalmaya başlamasıyla açıklanabilir. Sonuç

itibariyle bu dönemde Türkiye’de reel asgari ücret büyümeden hak ettiği payı alamadığı görülür. Reel asgari ücretin kişi başına milli gelire oranının yükseldiği yıllar kişi başına milli gelirin düşüşe geçtiği yıllardır. Kişi başına milli gelir artarken asgari ücret bundan yeteri kadar pay alamadığından oran düşmektedir.

Son olarak Türkiye’de asgari ücretleri bazı Avrupa ülkeleri ile karşılaştırarak ülkemizdeki asgari ücret seviyesine dair yorumumuzu neticelendirelim. 2019 yılında Türkiye’deki aylık net asgari ücret Euro cinsinden 22 AB üyesi ülke ile karşılaştırıldığında, Türkiye 422 euro ile yalnızca aylık asgari ücretin 286 euro olduğu Bulgaristan’ın önüne geçebilmektedir. Geri kalan 21 AB üyesi ülkenin asgari ücret rakamları Türkiye’nin üzerindedir. Aşağıdaki tabloda seçilmiş bazı ülkelerin değerleri yer almaktadır. 2008 ve 2013 yıllarının dikkate alınmasının sebebi kişi başına milli gelirin ilk kez 2008’de 10 bin doları aşması ardından düşüşe geçse de tekrar artışa geçerek 2013’te 12 bin doları aşmasıdır.

Tablo 1: Türkiye ve Bazı AB Ülkelerinde Asgari Ücret (Aylık - Euro)

Yıllar	Ülkeler	Türkiye	Bulgaristan	Polonya	Fransa
2002		174,87	51,38	217,43	1.127,23
2008		354,34	112,49	313,34	1.280,07
2013		415,52	158,50	392,73	1.430,22
2019		422,26	286,33	523,09	1.521,22

Kaynak: Eurostat montly minimum wages sayfasından elde edilen verilerle hazırlanmıştır.

Tabloya göre Türkiye’de asgari ücretler diğer ülkelerde olduğu gibi sürekli olarak artmıştır. Bulgaristan’ın sahip olduğu değerlerin üzerinde yer alan Türkiye’nin değerleri 2008 ve 2013 yıllarında kişi başına milli gelirdeki yüksek rakamlarla görülen ekonomik büyüme sayesinde Polonya’yı da geride bıraktıysa bile 2019’da onun da gerisine düşmüştür. Avrupa’nın en büyük ekonomilerinden biri olan Fransa ile karşılaştırıldığında Türkiye’nin 2019 asgari ücreti Fransa’nın üçte biri dahi değildir. Ancak bu değerler satın alma gücünü dikkate almadığından ülkemizin durumunu fazlaca kötü gösterdiği söylenebilir. Satın alma gücü paritesine göre bir sıralama yapıldığında 2019 yılında Türkiye’de asgari ücret birçok AB ülkesini geride bırakır ve dokuzuncu sıraya kadar yükselir (Yücel, 2019, s. 354).

Hakkaniyet olarak adaletin bir toplumda yaratılan gelirin bölüşümüyle ilgilendiğini hatırlayalım. Fransa’da asgari ücretlerin Türkiye’den çok daha yüksek

olması tek başına en az avantajlılar için Fransa’da daha adil bir düzen olduğu anlamına gelmez. Bu karşılaştırmaların amacı Türkiye’deki en az avantajlıların durumunu daha net görebilmek ve durumlarını iyileştirme noktasında daha iyi bir yorum getirebilmektir.

4.3. TÜRKİYE’DE EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER VE ASGARİ ÜCRET İLİŞKİSİ

Bu çalışmada Türkiye’deki en az avantajlı grup olarak asgari ücretli çalışanlar ele alınmıştır. Bunun Rawls’a dayalı sebebi fark ilkesi başlığında açıklanmıştı. Özel olarak tek bir ülkenin ele alınmasının nedeni ise yukarıda belirtilmiştir. Rawls’un adalet anlayışına göre var olan farklı iş birliklerini karşılaştırıp en az avantajlıların daha yüksek gelir elde ettiği iş birliğinde toplumun daha adil olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin A ülkesindeki en fakir %10’luk dilim yılda 24 bin dolar gelir elde ediyor olsun. B ülkesindeki aynı dilim ise yılda 48 bin dolar kazanç sağlasın. Sadece bu veriler üzerinden B’deki iş birliğinin daha adil olduğunu söylemek mümkün müdür? Bu soruya cevabımız hayır olacak. Zira adil bir dağılımdan bahsedebilmemiz için o dağılımda bize düşen payı dikkate almamız gerekir. Şimdi iki ülke için bu payları da ekleyelim. A ülkesinde en fakir %10’un toplam gelirden aldığı pay yaklaşık %5 olsun, B’de ise bu oran %2,5’tur. Şüphesiz ki Rawls’çu adalet gereği A ülkesindeki iş birliği daha adildir. Adaletin ikinci ilkesinin amacı büyük gelir ve servet eşitsizliklerinin önüne geçmektir. B ülkesinde A’ya göre çok daha fazla gelir yaratıldığından en fakir %10’un elde ettiği kazanç çok daha yüksektir. Ancak toplam gelirden aldığı pay A ülkesindekilerin yarısı kadardır. Bu da B’de çok daha büyük bir gelir eşitsizliği olduğu anlamına gelir. Bu karşılaştırmalarda asgari ücretler yerine gelir eşitsizliğini kullanma sebebimiz de yukarıdaki örnekle paraleldir. Bir toplumdaki asgari ücretin diğer toplumdakine göre yüksek olması o toplumdaki iş birliğinin daha adil olduğu anlamına gelmez. Bu yüzden tüm karşılaştırmaları gelir eşitsizliğine dayanarak yapıyoruz.

Peki, pratikte B ülkesindeki en fakir dilimin A ülkesindekilere göre çok daha fazla kazanmasının hiçbir önemi yok mudur? Bu elbette Rawls için de göz ardı edilemeyecek bir öneme sahiptir. Rawls’un en az avantajlılar olarak vasıfsız işçileri örnek göstermesi ve dolayısıyla bizim asgari ücretlileri ele almamız üzerinden örnek

verelim. Aynı ülkeleri ele alalım ve A’da asgari ücret B’ye göre daha düşük olsun. Fark ilkesi A ülkesinde de B ülkesindeki gibi yüksek asgari ücrete erişmek ister. Amaç iş birliğini en az avantajlıların konumunu iyileştirecek şekilde düzenlemektir. Ancak fark ilkesi bu amacına ulaşırken gelir eşitsizliğinin daha da bozulmasını kabul etmez. Aksine en az avantajlıların en yüksek yararını gözettiğinden asgari ücretin olabildiğince arttığı ve eşitsizliğin azaldığı durumu hedefler. İşte bu noktada ekonomik özgürlükler devreye girmektedir. Önceki başlıklarda gösterdiğimiz gibi ekonomik özgürlükler toplam refahı artırırken gelir eşitsizliğini azaltma noktasında etkilidir. Bu minvalde ekonomik özgürlükler ile asgari ücret arasındaki nedensellik sorgulanacaktır.

Burada Türkiye’nin The Heritage Foundation tarafından hesaplanan ekonomik özgürlük endeksi ile Türkiye’de reel asgari ücret arasındaki ilişkiyi değerlendireceğiz. Özel olarak Türkiye’nin ele alınmasının sebebi, hakkaniyet olarak adaletin toplumları birbiriyle kıyaslamaktan ziyade bir toplumu ele alarak o toplumdaki farklı iş birliklerini kıyaslamamızı gerektirmesidir. Ayrıca ekonomik özgürlük endekslerinin 1995’ten itibaren yıllık olarak hesaplanması şu an için uzun dönem eşbütünleşme analizlerine müsaade etmemektedir. Fraser Enstitüsü’nün verileri 1970 yılına kadar gidiyor olsa da bu veriler 2000 yılına kadar 5 yılda bir hesaplanmıştır. Bu sebeplerden dolayı iki değişken arasındaki nedensellik ilişkisinin analiz edilmesi uygun görülmüştür.

Analiz 1995 – 2020 dönemini kapsar ve yıllık verileri içermektedir. Reel asgari ücret verileri OECD’den elde edilmiştir. Ekonomik özgürlük endeksi daha önce belirtildiği gibi “0” ile “100” arasında değerler alır ve değerdeki artış özgürlüğün arttığı anlamına gelir. Reel asgari ücret verileri ise enflasyon etkisinden arındırılmış ve Amerikan dolarına çevrilmiş olarak yıllık rakamlardır. Ekonometrik analiz için “EViews 10.0” paket programı kullanılmış ve “Toda – Yamamoto nedensellik testi (1995)” ile iki değişken arasındaki nedensellik ilişkisi sorgulanmıştır. Aşağıdaki tabloda logaritması alınmış değişkenlerden “lnasgari” reel asgari ücreti, “lnefi” ise ekonomik özgürlükleri temsil etmektedir.

Tablo 2: Veri Seti

Değişkenler	Değişkenlerin Kısaltması	Veri Kaynağı
Reel Asgari Ücret	lnasgari	OECD
Ekonomik Özgürlük Endeksi	lnefi	The Heritage Foundation

Toda – Yamamoto nedensellik testinin özelliği serilerin durağan olma zorunluluğunun olmamasıdır. Böylece veri kaybı yaşamadan düzey değerleri ile analiz yapılabilir. Ancak bu testin uygulanabilmesi için öncelikle birim kök testlerinin sonucuna göre maksimum bütünleşme derecesinin belirlenmesi gerekir (Yenilmez & Erdem, 2018, s. 16). Bu yüzden ilk olarak serilerin durağanlığı test edilmiştir. Aşağıda “ADF” (Augmented Dickey – Fuller, 1981) ve “PP” (Phillip – Perron, 1988) birim kök testlerinin sonuçları yer almaktadır.

Tablo 3: Birim Kök Testi Sonuçları

Değişken	ADF Birim Kök Testi		PP Birim Kök Testi	
	I (0)	I(1)	I(0)	I(1)
lnasgari	-1.210 (0.653)	-5.707 (0.000)	-1.125 (0.689)	-6.068 (0.000)
lnefi	-1.471 (0.531)	-4.916 (0.000)	-1.512 (0.511)	-4.916 (0.000)

Tabloda yer alan parantez içindeki değerler olasılık değerleridir. Hem ADF hem de PP birim kök testi sonuçlarına göre iki değişken de seviyede durağan değilken birinci farkta durağandır. “I(1)” sütunlarında parantez içindeki olasılık değerleri hem lnasgari hem de lnefi’nin %1 anlamlılık düzeyinde durağan olduklarını gösterir. Buna göre ihtiyacımız olan maksimum bütünleşme derecesi d_{max} değerimiz “1” olarak belirlenir. Şimdi ise VAR modelinde uygun gecikme uzunluğunun tespit edilmesi gerekir. Bu uygun gecikme uzunluğunu ifade eden “p” değeri ile “ d_{max} ” değerinin toplamı bize modeli kaçınıcı gecikme ile tahmin edeceğimizi gösterir (Doğan B. , 2017, s. 24).

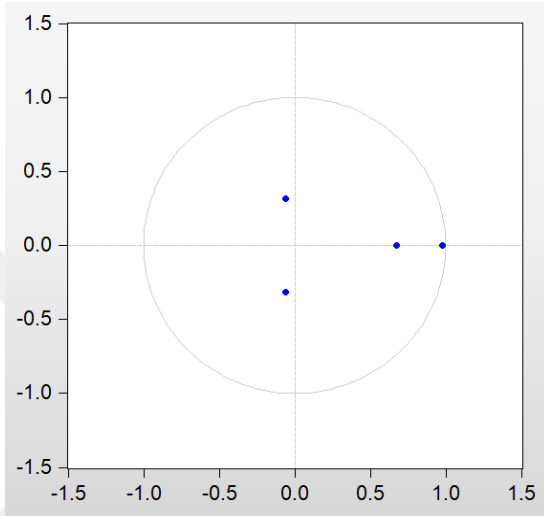
Tablo 4: VAR Modelinde Uygun Gecikme Uzunluğu

Lag	LogL	LR	FPE	AIC	SC	HQ
1	66.03910	60.55841*	2.31e-05*	-5.003258*	-4.708745*	-4.925124*
2	69.24027	5.068523	2.49e-05	-4.936689	-4.445834	-4.806465

Yukarıdaki tabloda VAR modeli için uygun gecikme uzunluğunun bütün kriterlere göre “1” olduğunu görüyoruz. Toda – Yamamoto nedensellik testini uygulayabilmek için uygun gecikmeyi belirleyen “p” değerine “ d_{max} ” değeri eklenir

ve model buna göre tahmin edilir. Bu iki değer için de “1” sonucu elde ettiğimizden modelimiz 2. gecikmeye göre tahmin edilmiştir. Fakat bu model üzerinde devam edebilmek için bir dizi koşulun yerine getirilmesi gerekir. Bunlardan ilki sũrecin durağan olmasıdır. Aşağıdaki grafikte bũtũn noktaların dairenin içinde yer alması modelin durağanlık koşulunu sağladığını gũsterir.

Grafik 12: AR Karakteristik Polinomun Ters Kũklerinin Birim ember İçindeki Konumu



Sũrecin durağanlığından sonra VAR modelimizin istikrar koşulunu sağladığını gũrebilmek için sırasıyla otokorelasyon testi, normallik testi ve değişen varyans testi uygulanmıştır. Aşağıdaki tabloda gũrũleceęi gibi bũtũn olasılık değerleri 0,05’in üzerindedir. Bu modelimizde otokorelasyon ve değişen varyans olmadığını, modelin normallik varsayımını sağladığını gũsterir. Kısaca VAR modelimiz istikrar koşulunu yerine getirir.

Tablo 5: VAR Modelinin İstikrarı

Uygulanan Test	Test İstatistiği	Olasılık Değeri
Otokorelasyon LM Testi	6.063	0.194
Normallik Testi	3.446	0.486
Değişen Varyans Testi	36.261	0.051

Nihayetinde “görüşünüşte ilişkisiz regresyon” modeline göre yaptığımız tahmin üzerinden Toda – Yamamoto nedensellik testini gerçekleştirdik ve sonuçlarını aşağıda listeledik.

Tablo 6: Toda – Yamamoto Nedensellik Testi Sonuçları

Nedensellik Yönü	Test İstatistiği	Olasılık Değeri
$\ln efi \Rightarrow \ln asgari$	5.781	0.016
$\ln asgari \Rightarrow \ln efi$	5.417	0.019

Tabloda yer alan sonuçlara göre hem ekonomik özgürlüklerden reel asgari ücrete doğru hem de reel asgari ücretten ekonomik özgürlüklere doğru bir nedensellik ilişkisi vardır. Zira iki değişken için de %5 anlamlılık düzeyinde, “nedensellik ilişkisi yoktur” şeklindeki sıfır hipotezi reddedilir. Başka bir deyişle ekonomik özgürlükler reel asgari ücretin granger nedenidir. Diğer taraftan reel asgari ücretin de ekonomik özgürlüklerin granger nedeni olduğu sonucu elde edilmiştir. Bu bulgular ekonomik özgürlüklerin asgari ücret uygulanmasından olumsuz etkilendiği yönündeki yorumlar ve ekonomik özgürlüklerin toplam refahtaki artışa katkı yaptığı sonucuna ulaşan çalışmalar paralelinde değerlendirildiğinde: Türkiye’de ekonomik özgürlüklerin reel asgari ücret üzerinde pozitif etki yaratacağı söylenebilir. Diğer taraftan asgari ücretlerdeki artışların bir noktadan sonra ekonomik özgürlükleri azaltma eğiliminde olduğu yorumu da getirilebilir.

4.4. TÜRKİYE EKONOMİSİ İÇİN RAWLS’ÇU BİR DEĞERLENDİRME

Asgari ücret ile ekonomik özgürlükler arasında karmaşık bir ilişki vardır. Asgari ücret düzenlemesi ekonomik özgürlükleri azaltır. Buna karşın ekonomik özgürlüklerdeki artışın reel asgari ücreti arttıracakı söylenebilir. Bizim odak noktamız alım gücü esasında reel asgari ücretlerdir. Ekonomik özgürlüklerin reel asgari ücretin bir belirleyicisi olduğu kabulümüz ise Türkiye için yürütülen nedensellik analizine dayanır. Belli bir noktaya kadar artan ekonomik özgürlükler daha büyük ekonomik büyüme sağlar. Belli bir noktadan sonra ise ekonomik özgürlüklerin en büyük getirisinin istikrar olduğu söylenebilir. Bunun dolaylı olarak daha yüksek reel asgari ücret sağlayacakı yorumunu yapıyoruz. Örneğin parasal özgürlük alt bileşeni reel asgari ücretin en büyük düşmanı olarak göreceğimiz

enflasyonun kontrol altında tutulmasını gerektirir (Miller, Kim, & Roberts, 2022, s. 16). Asgari ücretlerin hükümet eliyle nominal olarak artışı nihai anlamda vasıfsız işçiye bir kazanç sağlamaz. Bu yüzden ekonomik özgürlükler yasaları belli bir minimum ücret belirlemekten çok daha etkilidir.

Ekonomik özgürlük savunucularına göre asgari ücret uygulaması ekonomik özgürlüğü kısıtlayan bir fiyat kontrolünden ibarettir. Asgari ücretlerin kanun düzenlemeleri ile arttırılması ekonomik özgürlük endeks puanının düşmesine yol açar. Üstelik bu düşüş göz ardı edilemeyecek kadar büyük olabilir. Örneğin ABD için asgari ücretlerin yaklaşık %40 arttırılmasının, ekonomik özgürlük puanının 92'den 87'ye kadar düşmesine yol açabileceği tahmin edilmiştir. Devlet tarafından belirlenen asgari ücret emek arzını ve talebini bozma eğilimindedir. Yapay olarak yükseltilem emek fiyatı olduğundan daha düşük emek talebine neden olur. Dolayısıyla bu görüş asgari ücret uygulamasıyla yarar sağlamaya çalıştığımız insanların bazılarının bu uygulama yüzünden işsiz kalarak daha çok zarar göreceğini iddia eder. Bu iddialarını da literatürdeki ampirik çalışmalarla desteklemişlerdir. Kesin olarak çalışmalarının büyük bir çoğunluğu asgari ücret uygulamasının istihdam üzerinde olumsuz bir etkisi olduğunu söyler. Asgari ücret uygulaması uluslararası rekabet gücünü de düşürebilir. Bu yatırımların azalması ve işsizlik artışıyla sonuçlanabilir. Özetle bu uygulama emeğin verimsiz dağılımına sebep olacağı için işsizliği arttırır. Bu yüzden asgari ücreti yapay yollarla arttırarak vasıfsız işçilere yardımcı olmaya çalışmak yerine bu işçilerin rekabet gücünü arttırmaya çalışmak devletin asıl görevi kabul edilir (Kim & Kane, 2007).

Öncelikle bu söylemlerdeki eksik ve hatalı yönleri değinelim. İlk olarak asgari ücret uygulamasının işsizliği olduğundan yüksek bir noktaya getireceğine itiraz etmiyoruz. Nitekim ampirik çalışmalar bunu doğrular niteliktedir. Ancak belli sebeplerden işsizliğin sıfırlanamayacağını bildiğimiz gibi asgari ücret uygulaması olmasa dahi belli bir sınırın altındaki ücret düzeyinde işçiler yine çalışmamayı tercih edebileceklerdir. Böylece asgari ücret uygulamasının işsizliğin tek veya temel sebebi gibi görülmemesi gerektiğini hatırlatmak gerekir. İkinci olarak kapitalist sistemde tam rekabet piyasasının tüm kuralları pratikte eksiksiz olarak işlemez. Sermaye sahipleri emek sahipleri karşısında büyük bir pazarlık gücüne sahiptir. Emek fiyatlarının kontrolünü tamamen piyasaya bırakmak çoğu emek sahibinin sadece hayatını devam ettirmek zorunda kaldığı için kabul edeceği ücretlerle istihdam edilmesine yol açar. İşsizliğin bu etkiyle azalması durumu ihmal edilemeyecek

derecede önemlidir. Hakkaniyet olarak adalet cephesinden yorumladığımızda bu her şeyden önce bireyin temel özgürlüklerinin çiğnenmesi anlamına gelir. İnsanlara amaç değil araç gibi davranmış oluruz ve onları daha verimli bir üretim sistemi için kullanırız. İkincisi ise emek sahiplerinin hak ettiğinden düşük ücretlerle çalıştırılmaları durumunda emeklerinin adeta gasp edilmesiyle ortaya çıkan adaletsizliktir. Bu iki önemli sonucun negatif özgürlük anlayışı üzerinde yükselen ekonomik özgürlükler tarafından görmezden gelinmesi oldukça ironiktir. Zira bu iki durumda da negatif özgürlükler zarar görür. İşte Rawls tam da bu sebeple adaletin ikinci ilkesini uygulamaya koyar. Asgari ücret uygulaması Rawls'çu anlayışa uygun bir uygulamadır. Bu uygulamanın gerekli olup olmamasından ziyade asgari ücretle çalışanların durumunun nasıl daha iyiye götürüleceği hakkaniyet olarak adaletin ilgi alanına girer.

Burada ekonomik özgürlük savunucularının haklı olduğu noktayı gündeme getirelim. Gerçekten de ücretlerin yapay olarak yükseltilmesi çok kötü sonuçlar doğurabilir. Asgari ücretler ekonomik göstergelerden bağımsız popülist amaçlarla kanun yoluyla arttırılırsa bu artış sadece nominal artış olarak kalır. Reel asgari ücreti bu şekilde yükseltmek mümkün değildir. Aksine vasıfsız işçilerin alım gücünü arttırmak bir yana düşüşe bile neden olabiliriz. Reel asgari ücret için en önemli faktör enflasyondur. Zira yüksek enflasyon oranlarından en çok düşük gelir grubu etkilenir. Bu anlamda hükümetlerin odak noktası parasal özgürlük alt bileşeni olmalıdır. Bu yüzden hakkaniyet olarak adalet belli bir noktaya kadar ekonomik özgürlükleri destekler. Böylece reel asgari ücret artabilir. Diğer taraftan asgari ücret uygulaması da ekonomik özgürlük puanının düşmesine (özellikle emek özgürlüğü kanalından) yol açar. Bu düşüş ekonomik özgürlüklere getirilen haklı sınırlamalardan biridir.

Ancak hakkaniyet olarak adalet bununla yetinmez. Rawls'un adalet anlayışı çok daha geniş bir perspektife sahiptir. En az avantajlılar olarak kabul ettiğimiz asgari ücretlilerin durumunu iyileştirmenin tek yolu reel asgari ücreti arttırmak değildir. Negatif özgürlüklere dayalı bir ekonomik özgürlüğü savunanlar asgari ücretlilerin adil fırsat eşitliğine sahip olmaları durumunda daha yüksek maaşlı bir işte çalışmalarının mümkün olduğu gerçeğini gözden geçirir. O güne kadar kayda değer herhangi bir nitelik kazanamadığından asgari ücretle bir fabrikada çalışan bir işçiye ele alalım. Bu işçi bir eğitim kurumunda beyaz yakalı olarak çalışan ve kendisinden iki kat daha fazla kazanç elde eden başka bir bireyle aynı yetenek ve motivasyona sahip olsun (Rawls, 2001, s. 43 - 44). Ancak adil fırsat eşitliği yokluğunda gerekli

adımları atamamış ve diğer birey gibi beyaz yakalı olacakken fabrikada bir işçi olmuştur. Burada ekonomik özgürlükler için kamunun büyüklüğü başlığındaki vergi yükü ve kamu harcamaları alt bileşenleriyle ilgili olan ikinci sınırlandırma gündeme gelir. Rawls'çu adalet bu iki bileşenin puanlarının belli bir seviyenin altında olmasını ister. Ekonomik özgürlükler ise bu iki bileşenin olabildiğince büyük değerler olarak 100 tam puana ulaşmasını arzular. Örneğin vergi yükü ne kadar yüksekse bireylerin ekonomik faaliyetlerinden elde ettiği kazançlar o kadar düşük olur. Bu da bireylerin iş yapma isteklerini azaltır ve vergi yükü alt bileşenin alacağı puan azalır. Devlet bireylere kendi gelir ve servetlerini kendi çıkarları için kullanmalarına izin vermelidir. Oysa bireyler ve kurumlar üzerindeki vergiler bu özgürlükleri kısıtlar. Diğer taraftan kamu harcamalarını ele alalım. Altyapı harcamaları ya da beşerî sermayeyi geliştirmeye yönelik harcamalar birer yatırım olarak kabul edilebilir. Keza üretimi özel sektöre bırakılamayacak kamu malları için yapılan harcamalar da ekonomik özgürlüklere zarar vermez. Ancak bunların ötesinde aşırı olarak kabul edilen kamu harcamaları ekonomik özgürlükleri düşürür. Zira gereğinden fazla kamu harcaması demek daha yüksek vergiler demektir. Bu vergilerin fırsat maliyeti, toplanan vergilerin özel sektöre bırakılması durumunda yaratacağı tüketim ve yatırımdır. Gereğinden fazla kamu harcaması özel ekonomik faaliyetlerin kısıtlanması anlamına gelir. Kamu harcamalarının yüksek büyüme oranlarını beraberinde getirmesine aldanmamak gerekir çünkü bu durum kaynakların verimli dağılımı bozulduğu ve yatırım teşvikleri kısıtlandığı için geçicidir. Ayrıca yatırımların devlet eliyle yapılması daha fazla bürokrasi ve daha düşük verim anlamına gelir ve yeni kamu borçlarına sebep olabilir. Tüm bunlar kamu harcamalarının sınırlandırılmasının gerekçelerini oluşturur (Gwartney, Lawson, & Clark, 2005, s. 579; Miller, Kim, & Roberts, 2022, s. 14 - 15).

Hakkaniyet olarak adalet vergi yükü ve kamu harcamalarıyla ilgili bu söylenenlerin çoğunu kabul etmekle birlikte adil fırsat eşitliği ve fark ilkesi üzerinden bu iki alt bileşen için bir minimum belirler. Yeteneklerimizi hak etmediğimiz gerçeğinden yola çıkarak vergi yükünün olabildiğince düşük olmasını değil belli bir sınırın üzerinde olmasını ister. Bu sınır toplumdaki daha avantajlıların çalışmaya teşvik olmaya devam etmeleriyle ilgilidir. Vergiler bu kesimin çalışma arzusunu düşürecek kadar yüksek olmamalıdır. Zira bu durum en az avantajlıları da olumsuz etkiler (Rawls, 2001, s. 61; Freeman, 2018, s. 4). Yani hakkaniyet olarak adalet bireyleri ve kurumları ekonomik faaliyetlerden elde ettikleri kazançtan adil bir

düzen için belli bir pay vermeye davet eder. Bu Rawls'un doğal yeteneklerin kişinin mülkü olarak görmediği anlayışından kaynaklanır. Diğer taraftan kamu harcamalarını ele aldığımızda altyapı çalışmaları veya kamu mallarının üretimine yapılan harcamalara ek olarak adil fırsat eşitliği için eğitim harcaması yapılması gerekir. Toplanan vergilerin büyük bir kısmı eğitimde adil fırsat eşitliği için harcanmalıdır. Zira Rawls'a göre adil toplum her vatandaşına eşit eğitim fırsatı sunmalıdır. Rawls için fırsat eşitliği yeteneklerimizi geliştirmek için gittiğimiz ve yüzüncü katına çıkmamız gereken bir gökdelenin girişinde ya da içinde hiçbir engelle karşılaşmamamızdan ibaret değildir. Asansörler şifreliyse ve biz şifreye sahip değilsek, merdivenlerin yarısını tamamlamadan yorgunluğa yenik düşmemiz ya da diğerlerinden çok geri kaldığımız için o kata ulaşmamızın anlamını yitirmesi muhtemeldir. Oysa yüzüncü kata çıkmamız için görünürde önümüzde duran hiçbir engel yoktur. Bu Rawls'un fırsat eşitliğinin resmiyette kalmasından kastettiği şeydir. O biçimsel fırsat eşitliğini yetersiz bulur, ihtiyacımız olan liberal eşitlik (Rawls, 2001, s. 43 - 44). Biçimsel fırsat eşitliğinin en ileri uygulaması, merdivenleri çıkarken tükenen enerjimiz için, girişte bizlere bir şişe su ve bir paket bisküvi vermek olacaktır. Bu ne zayıf düşerek yüzüncü kata ulaşamama ihtimalimizin önüne geçer ne de oraya daha erken ulaşmamızı sağlar. Liberal eşitlik ise asansörlerin şifresini iptal edip herkesin kullanımına açar. Böylece o gökdelende bulunmasını gerektirecek yeteneğe sahip herkes yüzüncü kata herkesle aynı şekilde çıkabilir.

Rawls'un bu anlayışını Türkiye özelinde örneklendirelim. Türkiye'de farklı illerde doğan iki çocuk düşünelim. Bir çocuk Türkiye'nin en büyük üçüncü şehri İzmir'de dünyaya gelmiş olsun. Bu çocuğun ailesinin üst gelir grubunda yer aldığını varsayalım. Sayısal alanda yetenekli olan bu çocuk ailesinin desteğini alarak belli bir çalışma motivasyonu ile şehrin en iyi liselerinden biri olarak kabul edilen İzmir Fen Lisesi'ni kazanmış olsun. Şimdi Türkiye'nin küçük şehirlerinden biri olan Burdur'da orta gelirli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen diğer çocuğu düşünelim. Bu çocuğun da İzmir'deki çocuk kadar yetenekli ve onunla eşit çalışma motivasyonuna sahip olduğunu varsayalım. Ancak bu çocuk hem ailesinin geliri hem de şehrinin sunduğu kısıtlı imkânlar sebebiyle Burdur'un orta seviyede bir lisesini kazanabilmiştir. Şüphesiz ki bu iki çocuğun iş hayatı göz önüne alındığında İzmir'de doğan çocuk çok daha şanslıdır ve ileride çok daha yüksek bir gelir elde etmesi muhtemeldir. İşte adil fırsat eşitliği bu duruma karşı çıkar. Burdur'da doğan çocuk için çalışıp İzmir Fen Lisesi'nin kazanmasının önünde görünürde resmi hiçbir engel

yoktur. Ancak hem ailesinin gelir sınırı hem de şehrin sunduğu imkânların diğerine göre daha geride olması pratikte koca birer engeldir. Adil fırsat eşitliği Burdur'daki çocuğun da en az İzmir'deki kadar iyi bir ilköğretim eğitimi almasını ve herhangi bir gelir sorunuyla karşı karşıya kalmadan İzmir Fen Lisesi'ne gidebilmesini ya da Burdur'da da bu seviye bir okulun varlığıyla en az o çocuk kadar kaliteli bir eğitime kavuşmasını hedefler. Tüm bunlar için siyasi güç eğitime önemli bir pay ayırmalıdır. Böylece eşit yetenek ve motivasyona sahip her birey isterse diğerleriyle aynı pozisyona ulaşabilir. Sen'in özgürlük hakkındaki görüşlerini hatırlayalım, Burdur'da doğan ikinci çocuk hayattan daha düşük beklentilere sahiptir. Bunun sebebini pozitif özgürlüklerle yeterince desteklenmediği için bireysel özgürlüğünü tam olarak kazanamamış olmasında aramak gerekir. Pozitif özgürlüklerin yokluğunda seçim özgürlüğü zarar görmektedir (Sen, 1988, s. 273). Kimse aynı yetenek ve motivasyona sahip olduğu hâlde beklentilerini düşürmek zorunda kalmayı hak etmez.

Buraya kadar söylenenler daha çok adil fırsat eşitliği ilkesiyle ilgiliydi. Fark ilkesi ise herhangi bir yeteneğe sahip olmayan veya yetenekleri o dönem ya da o toplumda bir karşılık görmeyenlerin yararını gözetir. Bu da reel asgari ücretin olabildiğince yüksek tutulması ve işsizlik ödemeleri gibi transferler yoluyla kendini gösterir. Burada asgari ücretlerin suni olarak yükseltilmesinin kastedilmediği tekrar hatırlatmak gerekir. Odak noktamız reel ücretlerdir. Fark ilkesi asgari ücret uygulamasının kaldırılmasına karşı çıkarken nominal artışları değil enflasyonun kontrol altına alınmasını ve diğer ekonomik istikrar tedbirleriyle asgari ücretin reel değerini korumasını arzu eder (ekonomik büyümeden en yüksek payı almasını). Nitekim Rawls için diğer insanlar kadar yetenekli doğmamış olmak benim suçum değildir. Aynı şekilde var olan yeteneklerimin toplumda bir karşılık görmemesi de. Toplumun temel kurumları bu sebeple en az avantajlı konum içinde yer alanları gözetmelidir. Bu da temel kurumların fark ilkesine göre düzenlenmesi anlamına gelir.

Son olarak ekonomik özgürlüklere getirdiğimiz bu Rawls'çu yorumu, ekonomik özgürlük puanları yüksek ve aynı zamanda en az avantajlılar açısından gelir eşitsizlikleri görece düşük olan ülkelerin alt bileşenlerinin aldığı değerler üzerinden haklılaştırmaya çalışacağız. Aşağıdaki tabloda belli ülkelerin The Heritage Foundation tarafından hesaplanan ekonomik özgürlük endeks değerleriyle, bu ülkelerdeki en fakir %10'un toplam gelirden aldığı paylar yer almaktadır. Tabloda yer alan ülkelerin ortak özelliği yüksek ekonomik özgürlük puanlarına sahip

olmalarıdır. Ülkelerin hepsi en özgür ülkelerin hemen altındaki çoğunlukla özgür sınıfta yer alır. Hatta 2005 – 2019 arası belli yıllarda Kanada ve ABD en özgür ülkeler sınıfına kadar yükselmiştir. Buna paralel olarak Kanada ve ABD'nin ekonomik özgürlük puanları 2015 yılı haricinde sürekli olarak Danimarka ve Finlandiya'nın üzerindedir. Ancak tablo 7'de görüldüğü gibi Danimarka ve Finlandiya'daki en yoksul %10'luk dilimin toplam gelirden aldığı pay ABD ve Kanada'nın çok üzerindedir. Zira söz konusu dilim en kötü durumdaki %10'dur. Değerlere bakıldığında yarım puanlık farkların dahi kayda değer olduğu söylenebilir. Örneğin 2005 yılında Danimarka ve Finlandiya'da bu değer %4 iken, ABD ve Kanada'da sırasıyla %1,8 ve %2,6'dır (2004). Danimarka ve Finlandiya'da en yoksul kesimin gelirden aldığı pay ABD'deki kesimin aldığı payın iki katından fazladır. Kanada ile bir karşılaştırma yaptığımızda ise Danimarka ve Finlandiya'nın değerinin Kanada'nın değerinden yaklaşık %54 daha fazla olduğunu görürüz. Biz bu farkın ülkelerin vergi yükü ve kamu harcamaları puanlarından kaynaklandığını iddia ediyoruz. Ekonomik özgürlük anlayışında düşük vergi yükü ve düşük kamu harcaması arzulandığından, bu koşullardan uzaklaşan ülkelerin vergi yükü ve kamu harcamasına dair alt bileşenlerinin puanları da en yüksek puan olan 100 değerinden aşağı doğru uzaklaşmaktadır. 2005 yılı için Danimarka'nın vergi yükü ve kamu harcaması puanları sırasıyla yalnızca 33,9 ve 8,3'tür. Finlandiya'nın puanları 58 ve 22,3 olarak gerçekleşmiş ve Danimarka'nın bir hayli üzerinde yer almışsa da değerleri ABD ve Kanada'nın değerlerinin çok altındadır.

2019'a geldiğimizde Danimarka'nın vergi yükü puanı 42'ye, kamu harcamaları puanı ise 14,4'e yükselir. Finlandiya'nın değerleri de 66,8 ve 7,2 olarak gerçekleşmiştir. Finlandiya'nın vergi yükü puanı gitgide yükselirken kamu harcamaları puanı 7,2'ye gerilemiştir. ABD ve Kanada'nın puanları ise yine bu iki ülkenin puanlarının oldukça üzerindedir. Diğer taraftan ülkeler arasındaki gelir adaletsizliği farkı neredeyse korunmaktadır. Danimarka ve Finlandiya'da en yoksul %10'luk dilim toplam gelirden %3,8 pay alırken, ABD ve Kanada için bu oran sırasıyla %1,8 ve %2,7'dir (2017).

Tablo 7: Ekonomik Özgürlük ve En Fakir %10'luk Dilimlerin Gelirden Aldığı Pay

Yıllar	Ülkeler	Gelir Payı	EÖ Puanı	Vergi Yüğü	Kamu Harcamaları	Emek Özgürlüğü
2005	Danimarka	%4	75,3	33,9	8,3	99,9
	Finlandiya	%4	71	58	22,3	49
	ABD	%1,8	79,9	68,6	60	95,4
	Kanada*	%2,6	75,3	73,6	50,5	-
2010	Danimarka	%3,7	77,9	35,9	22	93,7
	Finlandiya	%3,7	73,8	58	22,3	49
	ABD	%1,8	78	67,5	58	94,8
	Kanada	%2,7	80,4	76,7	54,1	81,7
2015	Danimarka	%3,7	76,3	39,6	1,8	92,1
	Finlandiya	%3,8	73,4	65,4	32,9	43,8
	ABD	%1,8	76,2	66,2	51,8	98,5
	Kanada	%2,5	79,1	79,9	48,3	76,1
2019	Danimarka	%3,8	76,7	42	14,4	86,4
	Finlandiya	%3,8	74,9	66,8	7,2	50,3
	ABD	%1,8	76,8	75,1	57,1	89,4
	Kanada*	%2,7	78,5	77,4	52,3	73,1

Kaynak: Tablo gelir payları Dünya Bankası veri tabanından, ekonomik özgürlükle ilgili değerler ise The Heritage Foundation'ın sitesinde bulunan interaktif ısı haritasından elde edilerek tarafımızca oluşturulmuştur. *Kanada'nın 2005 ve 2019 değerlerine erişilemediği için 2004 ve 2017 değerleri girilmiştir.

Tabloyla ilgili son olarak asgari ücret uygulaması, işe alma – işten çıkarma düzenlemeleri, çalışma saatlerinin sınırlandırılması gibi kalemleri dikkate alan, kısaca gönüllü mübadelenin esas alındığı emek özgürlüğünün kendi başına gelir eşitsizliği üzerinde net bir olumlu etkisi olduğunun söylenemeyeceğini ekleyelim (Miller, Kim, & Roberts, 2022, s. 16). Tabloda görüldüğü gibi Danimarka ve ABD'nin ikisinin de emek özgürlüğü yüksektir ve verileri birbirine paralel ilerler. Ancak Danimarka'da en yoksulların payı ABD'dekilerin iki katından fazladır. Finlandiya'nın emek özgürlüğü 2019'daki 50,3'lük değer hariç sürekli olarak en kötü sınıfa ait değerleri almasına rağmen gelir payları ortadadır ya da Kanada'da emek özgürlüğü ABD'den düşükken Kanada'nın gelir payı değerlerinin hepsi ABD'den daha iyidir. Elbette bu tablo kesin bir kanıt değildir ancak Rawls'un adalet

anlayışının daha adil bir dağılım için ekonomik özgürlükleri sınırlandırmasının dikkate değer olduğunu düşünmemiz için güzel bir örnek oluşturur. Zira hakkaniyet olarak adalet belli düzeyde kamu harcaması ve buna paralel olarak bir vergi yükü gerektirir. Böylece adaletin iki ilkesinin pratik hayatta uygulanabilirliği söz konusu olabilir.

Aynı kaynaklardan Türkiye'nin erişebildiğimiz verilerine göz attığımızda ise 2002'de ekonomik özgürlük puanının 54,2 olduğunu, en yoksul %10'luk dilimin toplam gelirden aldığı payın ise %2,3 değerini aldığını görürüz. 2012 değerleri ise 62,5 ve %2,2 olarak gerçekleşmiştir. Son olarak 2019 yılında ekonomik özgürlük puanı 64,6 iken en yoksul dilimin gelirden aldığı pay sadece %2'dir. Türkiye'ye dair söz konusu verilerin hepsi tablo 7 için yaptığımız yorumlarla tutarlıdır. Zira 2002, 2012 ve 2019 yıllarında vergi yükü ve kamu harcamaları puanları sırasıyla: 65,2 ve 58,9; 77,7 ve 58,5; 76, 4 ve 65,1 olarak gerçekleşmiştir. Vergilerin olabildiğince düşük olmasını arzulandığı ve altyapı harcaması ile kamu malları için yapılan harcamalar dışında kamu harcamalarının neredeyse tamamen sınırlandırılmasını gözetken puanlamada Türkiye'nin aldığı rakamlar ortadadır. Vergi yükü puanları Danimarka'nın değerlerinin çok üzerindeyken Finlandiya ile birbirine yakındır. Ancak Finlandiya'nın kamu harcamaları puanları Türkiye'nin bir hayli altında gerçekleşmiştir. Diğer taraftan Kanada'daki en yoksul dilimin gelir paylarının Türkiye'deki dilimden iyi olduğuna dikkat etmek gerekir. Bunun bir sebebi olarak Kanada'nın kamu harcamaları puanlarının Türkiye'den düşük olmasını gösterebiliriz. Bunun yanında Kanada'nın ekonomik özgürlük puanlarının yüksek olması da ekonomik özgürlüklerin bir noktaya kadar en az avantajlıların yararına olduğunu kabul ettiğimiz görüşümüzle tutarlıdır. Örneğin 2022 ekonomik özgürlük endeksine göre dünyanın en özgür üçüncü ülkesi olan İrlanda'yı ele alalım. 2002, 2012 ve 2018 yıllarında ekonomik özgürlük puanı sırasıyla 80,5; 76,9 ve 80,4 olarak gerçekleşmiştir. İrlanda'da en yoksul %10'luk dilimin toplam gelirden aldığı pay ise aynı yıllar için sırasıyla: %2,9; %3 ve %3,6'dır. Görüldüğü gibi İrlanda'nın ekonomik özgürlük puanı da en yoksul diliminin gelirden aldığı payların değerleri de Türkiye'nin sahip olduklarından yüksektir. İrlanda'daki bu gelir payları vergi yükü ve kamu harcaması alt bileşenlerinin düşük puanlarından kaynaklanmamaktadır. Zira bu alt bileşenler düşük sayılabilecek puanlara sahip değildir. Bu durum artan ekonomik özgürlüklerin sınırlı olumlu etkisi ile açıklanabilir. Bununla birlikte hükümetin dürüstlüğü alt bileşenini de unutmamak gerekir. İrlanda'nın bu alt

bileşene dair puanları gayet yüksekken Türkiye'nin söz konusu yıllar için aldığı puanlar sırasıyla: 38; 44 ve 41,2'dir. Vasat olarak görülebilecek 50 puanın bir hayli altında kalan bu değerler Türkiye'deki devlet kurumlarının yozlaşma ve yolsuzluk tehlikesinden pek de uzak olmadığını gösterir. Böyle bir durumda yapılan kamu harcamalarının en az avantajlılar için verimliliği de şüphelidir. Bu Türkiye'de 17 yıllık periyotta ekonomik özgürlük puanı yükselmesine rağmen en yoksul dilimin durumunun iyileşmesinin aksine kötüleşmesini açıklayabilecek nedenlerden bir diğeridir.

Burada sınırsız ekonomik özgürlük savunucularının İrlanda gibi ülkeler üzerinden getirebileceği itiraza da cevap verelim. İrlanda gibi ülkeler örnek gösterilerek yüksek ekonomik özgürlüklerin en az avantajlıların yararına olduğu iddiası öne sürülebilir. Fakat bu iddia sahipleri ABD'nin verilerini nasıl açıklar? Biz İrlanda'nın verilerini ekonomik özgürlüklerin sınırlı iyileştirmesi olarak görüyoruz ve İrlanda'nın vergi yükü ve kamu harcamaları puanlarını düşürüp diğer alt bileşenlerin puanlarını arttırarak en az avantajlıları daha da iyi bir konuma getireceğini iddia ediyoruz. Bu minvalde ABD için yapılabilecek en iyimser yorum zaten yüksek olan ekonomik özgürlük puanını arttırıp en özgür ülkeler sınıfına girmesiyle ekonomik özgürlüklerin sınırlı iyileştirmesinden yararlanabileceğidir. Oysa ABD'den daha düşük ekonomik özgürlük puanına sahip Finlandiya'daki en az avantajlılar toplam gelirden ABD'dekilerin iki katı pay alırlar.

Son olarak vergi yüküne dair bir ayrıntıyı hatırlatalım. Öncelikle Türkiye'de vergi yükü OECD ülkeleri ile karşılaştırıldığında yüksek değildir. Örneğin Türkiye'de vergi yükünün 1965 – 2013 dönemine ait ortalama değeri %29,26 iken aynı dönem için OECD ortalaması %34,15, Danimarka'nın ortalaması ise %47,6'dır. Bu değerler Danimarka'daki en yoksul dilimin paylarının Türkiye'den çok daha yüksek olmasının bir sebebi olarak görülebilir. Bunun yanında Türkiye'de gelir dağılımını bozucu etkisi bilinen dolaylı vergilerin toplam vergiler içindeki payı arzu edilenin çok üzerindedir. Örneğin aynı döneme ait kişisel vergi yükünün oranı Türkiye için sadece %4,06, Danimarka için ise %26,10'dur. Bu değerlerin OECD ortalaması %8,77 olarak gerçekleşmiştir. Kurumlar vergisi için de benzer şeyler söylenebilir. Ancak harcamalar üzerinden alınan vergilerde durum tam tersidir. Özellikle 1980'li yıllardan itibaren büyük bir artış eğilimine girmesiyle mal ve hizmet üzerinden alınan vergi yükünün ortalama değeri 1965 – 2013 yılları için %13,47 olarak gerçekleşmiştir. Bu oran %10,96 olan OECD ortalamasının

üzerindedir (Kılıçaslan & Yavan, 2017, s. 38 - 44). Belli oranda bir vergi yükü hakkaniyet olarak adaletin gereği iken bu vergi gelirlerinin çoğunluğunun dolaylı vergilerden elde edilmesi bu adalet anlayışı ile tamamen çelişir. Türkiye'nin ihtiyacı olan vergi reformu hakkaniyet olarak adaletle de hizmet edecektir.

Sonuç itibarıyla hakkaniyet olarak adalet cephesinden ekonomik özgürlüklere getirdiğimiz yeni yorum temelinde Türkiye için aşağıdaki adımları öneriyoruz:

1. Türkiye ekonomik özgürlükleri arttırmaya çabalamalı ve çoğunlukla özgür ülkeler sınıfına dâhil olmalıdır (Türkiye bugün 56,9 puanla çoğunlukla özgür olmayan ülkeler sınıfındadır). Böylece hem toplam refah artacak hem de ekonomik özgürlüklerin belli bir seviyeye kadar gelir eşitliği üzerindeki olumlu etkisinden faydalanılacaktır.

2. Ekonomik özgürlüklerin artırılmasında hükümetin dürüstlüğü, vergi yükü ve kamu harcamaları alt bileşenleri ayrı bir önem taşır. Bu sebeple:

a. Hükümetin dürüstlüğü bileşenin puanını olabildiğince arttırmak için gerekli düzenlemeler yapılmalı ve uygulanmalıdır. Böylece kamu kurumlarının yozlaşması ve siyasette yolsuzluğun önüne geçilerek kamu kaynaklarının daha verimli kullanılması sağlanır. Bu şüphesiz ki en çok en az avantajlıların lehinedir.

b. Vergi yükü ve kamu harcamaları alt bileşenleri puanlarını yükseltme veya bu puanların düşmemesi kaygısıyla hareket edilmemelidir. Hakkaniyet olarak adalet dolaysız vergilerinin payının fazla olması koşuluyla belli bir vergi yükünü ve altyapı hizmetleriyle kamu malları haricinde eğitimde adil fırsat eşitliği için yapılması gereken kamu harcamalarını gerektirir.

3. Emek özgürlüğü puanını arttırmak adına asgari ücret uygulamasından vazgeçmek, işçi haklarını koruyan mevzuatı esnetmek gibi en az avantajlıları savunmasız bırakacak düzenlemelerden kaçınılmalıdır. Emek özgürlüğü, vergi yükü ve kamu harcamaları alt bileşenlerinin sınırlandırılmasının yanında diğer ekonomik özgürlük alt bileşenleri için amaç 100 tam puana erişmek olmalıdır.

Bu reçete Rawls'çu bakış açısına göre hem toplumdaki daha avantajlı olanların çalışma şevklerini kırmayacak hem de en az avantajlı olanların en yüksek yararına bir düzen oluşturacaktır. Bu adımlar ekonomik özgürlük savunucularının iddialarındaki gibi verimliliğin düşmesine ve dolayısıyla toplam refahta bir azalmaya sebep olsa dahi bu düzen mevcut kapitalist sistem için en adil düzeni ifade eder. Daha fazla refah uğruna ki bundan daha çok toplumdaki daha avantajlı kesim faydalanacaktır, vatandaşların eşit olarak paylaştığı temel özgürlüklerden feragat

edilemez. Refahtaki artış en az avantajlılara en yüksek yararı sağlamalıdır. Adil fırsat eşitliği için gereken harcamaların yapılmadığı, kurumların fark ilkesini dikkate almadığı bir sistemde pozitif özgürlükler ihmal edilmiş olur. Bu şüphesiz ki Rawls için negatif özgürlüklerin adil değerini azaltır. Sen'in de deyimiyle özgürlüksüzlük gündeme gelir (Miletzki & Broten, 2017, s. 10 - 11). Ancak yukarıdaki adımlar takip edilirse hem en az avantajlılar grubunda görülen asgari ücretle çalışan bir işçinin reel geliri artar hem de her bireyin seçim özgürlüğünün korunmasıyla küçük bir şehirde dar gelirli bir ailede dünyaya gelen bir çocuk dahi aynı yetenek ve motivasyona sahip üst gelir grubundaki bir ailenin çocuğu ile aynı beklentileri paylaşıp aynı sosyal amaçlara erişebilir.

SONUÇ

Adalet insanlık tarihi boyunca yaşamımızın en temel ve önemli değerlerinden biri olmuştur. “Adil olan nedir?” sorusu tarih boyunca insanlığın cevabına ihtiyaç duyduğu bir sorudur. Yapılması gereken doğru şey ancak adil olanın ne olduğuna kanaat getirdiğimizde mümkündür. Ancak adaletin esasında ne olduğu bugün bile cevaplanabilmiş değildir. Bireyler bu soruyu kendi iyi anlayışları çerçevesinde yanıtlama eğilimindedir. Bu da insanların inandığı din, benimsediği ideoloji veya ahlaki bir doktrine göre adaleti tanımlaması anlamına gelir. Böyle bir durumda birbirinden çok fazla ayrışan hatta birbirine taban tabana zıt adalet anlayışları ortaya çıkar. Bu çalışmada John Rawls ile birlikte birçok düşünürün adalet fikrine yer verildi. Aristo için adalet kimi zaman erdemlerden biri kimi zaman ise erdemlerin bütünüdür. Aristo adaleti kıtlık ve aşırılık arasındaki ölçü olarak ifade eder. Böylece ölçülü davranmak adil olmak demektir. Diğer taraftan adaleti düzeltici ve dağıtıcı olarak ikiye ayırmıştı. Düzeltici adalet, adil davranmayanların yol açtığı adaletsizliklerin giderilmesi, dağıtıcı adalet ise toplumda yaratılan değerlerden kime ne kadar pay edileceği ile ilgilidir. Düzeltici adalet için sayısal eşitlikten, dağıtıcı adalet ise oranlı eşitlikten beslenir. Nihayetinde Aristo için adalet yasalara itaat etmektir. Benzer şekilde Hobbes, adaletin kaynağı olarak yüce gönüllülük ve cömertlik gibi kavramlardan bahsetse de sözleşmeye uygun davranmamız durumunda adaletin sağlanacağını söyler. Hobbes için adalet bütün haklarımızı egemene devrettiğimiz sözleşmeye itaattir. Locke ise adaleti Hobbes gibi bir temel

doğa yasası olarak görmekle beraber yaşamımız, özgürlüğümüz ve mülkiyetimizin korunmasıyla ilişkilendirmiştir. Yani adalet başkalarının doğal haklarına zarar verilmemesini şart koşar. Bireylerin doğal haklarının korunduğu bir toplumda adaletin varlığına şüphe yoktur. Diğer taraftan Rousseau adaleti daha geniş bir çerçeveye oturtur ve onu genel eğilimin belirlediği yasalarda bulur. Genel eğilimin koyduğu kurallarla yönetilen toplum adil bir toplumdur. İnsanlar içindeki adalet duygusu genel eğilimin evrensel adaletten sapmasının önüne geçer. Kant'ta ise adalet, ahlak yasalarına göre eylemekte bulunur. Burada sadece evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğimiz şekilde davranmak ve insanlara kendinde amaçmış gibi davranmak şeklinde iki temel yasa mevcuttu. Bu iki buyruğa boyun eğen insan adil davranmış olacaktır.

Kant'ta bu iki temel yasaya boyun eğme aynı zamanda özgürlüğün de bir gereğidir. İnsanın akıl sahibi bir varlık olması ve aklıyla eriştiği kesin buyruklar onun özgür iradeye sahip olduğunu gösterir. Böylece Kant için ahlak, özgürlük ve adalet arasında sıkı bir ilişkiden bahsedilir. Diğer düşünürler için de özgürlüğe baktığımızda birbirinden ayrı özgürlük anlayışları görülür. Aristo özgürlüğü gönüllü eylemde bulur. Eylemi gerçekleştirirken baskı altında değilsek, bilgimiz ve mantığımızla hareket ediyorsak gönüllü eylemden söz edilebilir. Gönüllü eylemin önündeki engeller özgürlüğün önündeki engeller olduğundan Aristo'nun pozitif özgürlükleri desteklediği yorumunu yapabildik. Zira eğitim ile Aristo için gönüllü eylemin engelleri olan bilgisizlikten ve mantıksız olmaktan kurtulabiliriz. Hobbes ise özgürlüğü sadece kişinin eylemde bulunmasının önünde bir dış engel olmamasına bağlamış ve güç ile ilişkilendirmiştir. Gücü arzulayan insan güçlenip bu engellerden kurtuldukça daha fazla özgürlüğe kavuşur. Bu açıdan bakıldığında toplumdaki yasalar kişinin özgürlüğünü kısıtlar. Hobbes'a göre yasalar doğası gereği özgürlükle çatışma halindedir. Rousseau ise tam tersi bir anlayışla karşımıza çıkar ve genel iradenin belirlediği yasalara itaatin insana özgürlüğünü bahsettiğini düşünür. Zira kişinin özgür olması demek kendi aklıyla koyduğu yasalara itaat etmesi demektir. Yani Rousseau'da adalet ve özgürlük birbiriyle uyum içindedir. Rawls için de aynı yorumu yapmak mümkündür.

Rawls başta diğer düşünürler gibi bir adalet tanımı ortaya koymakla ilgilenmiştir. *Bir Adalet Teorisi* eseriyle hakkaniyet olarak adalet anlayışını kendi adalet tanımı olarak bizlere sunar. Hakkaniyet olarak adalet esas olarak iki temel ilkeyle ifade edilir. Bunlardan birincisi vatandaşların eşit temel özgürlüklerinin

içerirken diğeri o toplumda adil fırsat eşitliğinin var olmasını ve toplumdaki en az avantajlıların en yüksek yararının gözetilmesini şart koşar. İlk ilke temel özgürlüklerin önceliğini vurgular. Buradaki “temel” sözcüğü Rawls’un teorisinde çok önemli bir yere sahiptir. O özgürlükleri bir nevi sınıflara ayırmış ve ekonomik özgürlükleri temel özgürlüklerden aşağıda bir konuma yerleştirmiştir. Temel özgürlükler hiçbir şekilde feda edilemeyecek en büyük değerlerdir. Rawls’un teorisindeki özgürlüğün önceliği anlayışı, Kant’ın tüm insanlara kendinde amaçmış gibi davranmamızı istediği anlayışının bir tezahürüdür. İnsan yaşadığı toplumda temel özgürlüklerini yitirirse amaç olarak değer görmez. Bu anlamda Rawls insanlık onurunu her şeyin üzerinde görür. Adaletin ikinci ilkesi aslında birinci ilkenin bir sigortasıdır. Birinci ilkede var olan negatif özgürlükleri muhafaza etmek için ikinci ilkeyle pozitif özgürlükler gündeme gelir. Nozick gibi negatif özgürlük savunucularının Rawls’a getirdikleri eleştiriler de genel olarak adaletin ikinci ilkesinden kaynaklanır.

Rawls amaç olarak insanın bu özelliğini koruyabilmesi için pozitif özgürlüklere ihtiyaç duyduğunu düşünür. Locke gibi negatif özgürlükleri yeterli görmez. Bu konuda Aristo’nun izinden giderek kişinin özgürlüğünü sağlamasında sadece dış engellerin ortadan kalkmasının yeterli olmadığını düşünür. Özellikle günümüz toplumlarında ekonomik gerçekler dikkate alınmadan amaç olarak insanın korunması mümkün değildir. Rawls bu durumu çok iyi okur ve belli bir seviyenin üzerindeki gelir ve servet eşitsizliklerinin o toplumdaki en az avantajlılar için büyük bir tehlike yarattığını anlar. Artan eşitsizlikler nihayetinde daha kötü durumda olanları araçsallaştırır. Toplum bu insanlara her biri kendinde amaçmış gibi davranmamış olur. Bu insanlar için, Rawls’un deyiimiyle, temel özgürlüklerin adil değeri azalır. Yani gitgide temel özgürlüklerini dahi kullanamaz hale gelirler. Adaletin ikinci ilkesi bu felaketi önlemek için vardır. Rawls’un takdire şayan tarafı temel özgürlükler ve adalet arasındaki ayrılmaz bağ üzerinden aslolanın temel özgürlüklerin korunması olduğu ve bunun adaletin de temeli olduğunu bize göstermesidir. Her ne kadar, özellikle liberteryen kanattan, bu konuda ağır eleştiriler almış olsa da teorisi kendi içinde tutarlıdır. Zira adaletin ikinci ilkesi iki temel varsayım üzerinde yükselir. Bunlardan birincisi yeteneklerin ahlaki olarak hak edilmediği kabulüdür. İkincisi ise yüksek gelir ve servet eşitsizliklerinin siyasete eşit katılımı engelleyeceğidir ki bu çoğunlukla fark ilkesiyle bağlantılıdır.

İlk varsayım bireyin mülkiyetinin ihlal edildiği şeklinde eleştirilere rağmen kabul edilebilir bir varsayımdır. Zira Sandel ve MacIntyre’ın söylediklerine benzer şekilde bizler bir toplum içinde yaşarız ve o toplum ile var oluruz. Biz bir çocuğun babası, bir kardeş, bir milletin üyesi veya bir mesleğin icracısı olarak toplumla iç içe geçmiş sosyal varlıklarızdır. Dolayısıyla Rawls’un belirttiği gibi ahlaki olarak keyfi dağılan yani hak ettiğimizi söylememizin mümkün olmadığı yeteneklerimizi geliştirerek kazandıklarımızın belli bir kısmını toplumla paylaşmamız mülkiyetimizde olan varlıkların gasp edilmesi olarak görülemez. Üstelik Rawls bu paylaşımın bizim çalışma şevkimizi kırmayacak kadar küçük olması gerektiğini kabul eder. Böylece en az avantajlıların konumu iyileştirecek adil fırsat eşitliğini yaratmak için bir kaynak oluşturulmuş olur. Rawls burada eğitimin önemini vurgular. Hangi sınıftan, hangi ırktan, hangi dinden olursa olsun toplumdaki her bir birey aynı eğitim olanaklarından eşit bir şekilde faydalanmalıdır. Zira kimse hayatına dair beklentilerini düşük tutmak zorunda değildir. Aynı yeteneğe ve aynı çalışma arzusuna sahip olmasına rağmen iki gençten birinin, örneğin ailesinin düşük gelir grubunda yer alması sebebiyle diğer gence göre hayat beklentilerinin düşük olması adil toplumun gidermesi gereken bir pürüzdür. Bu adil fırsat eşitliği ile sağlanır. Rawls’a göre toplanan vergilerle yaratılan kaynağın büyük bir bölümü eğitimde adil fırsat eşitliği için harcanmalıdır.

Rawls adaletin iki ilkesine belli araçları kullanarak ulaşmıştır. Bireyler fitrat durumunda, bilgisizlik şalının ardında kendi konumlarından bihaber ancak rasyonel kararlar alacak kadar temel bilgilere sahip birer temsilci gibi görülürler. Bu temsilciler adil toplumu kurmak için gerekli ilkeleri bulmaya çalışır. Bilgisizlik şalının getirisiyle maksimin kuralı ve verimlilik ilkesi çerçevesinde hareket eden taraflar Rawls’un düşünsel denge dediği süreçte adaletin iki ilkesine erişmişlerdir. İnsan bu iki ilkeye göre eylediğinde özgür ve adildir. Bunu içindeki adalet duygusuyla yapar. Rawls’un bu varsayımları Kant’ın kategorik imperatif söylemini hatırlatır. Adaletin iki ilkesi aklımızın bize getirdiği kesin buyruk olarak görülebilir.

Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi Rawls’un adalet ilkelerine erişebilmek için ortaya koyduğu bu birey anlayışı Sandel tarafından sert şekilde eleştirilir. Rawls’un bireyi adeta toplumdan kopuk yükümsüz bir öznedir. Ancak adaletle ilgilenmeyi bırakmayan Rawls *Bir Adalet Teorisi*’nden yıllar sonra karşımıza *Siyasal Liberalizm* ile çıkar. Bu eleştirileri de dikkate almış olacak ki artık adalet ilkelerinin pratikte bir topluma uygulanabilme ihtimalini göz önüne almaktadır ve adaletin cevabını

vermekten çok, ki bunun cevabı hakkaniyet olarak adalet idi, hakkaniyet olarak adalet anlayışından sapmadan bir toplumda farklı kapsamlı doktrinleri benimseyen insanların nasıl olup da bir arada yaşayacağı ve bu düzenin nasıl adil olabileceği ile ilgilenmiştir. Bu noktada bireye makuliyet özelliğini ekleyerek makul kapsamlı doktrinler ile bunun mümkün olabileceğini göstermeye çalışmış bu çerçevede hakkaniyet olarak adaletin bir siyasal adalet anlayışı olarak tasvir etmiştir.

Rawls'un siyasal liberalizmi bireyin kimliğini iki ayrı parçadan oluştuğunu kabul eder. Böylece ahlaki kimliğimiz ile benimsediğimiz makul kapsamlı doktrine göre hayatımızı sürdürebilirken kamusal kimliğimiz ile de siyasete katılırız. Çünkü amaçlarımız siyasal ve siyasal olmayan olarak birbirinden ayrılabilir. Böylece adaletin iki ilkesi temelinde eşit özgürlüğü paylaşan makul ve rasyonel vatandaşlar örtüşen görüş birliğine varacaklardır. Bu görüş birliğinin korunması ise kamusal akıl ile mümkündür. Kamusal akıl eşit ve özgür vatandaşların aklısıdır. Konusu toplumun iyiliği ve temel adalet meselelerinden oluşur ve doğası gereği içeriği kamusaldır. Siyasal adalet anlayışıyla karar verecek kamusal akıl adil bir iş birliği sisteminin istikrarını sağlar.

Rawls'un teorisini günümüz devletleri için, örneğin ülkemiz için, hayata geçirmenin önünde birtakım engeller vardır. Her şeyden önce Rawls adaletin iki ilkesine belli varsayımlar üzerinden ulaşmıştır. Onun varsayımsal sözleşmesi bilgisizlik şalının ardında yapılır. Bu şal zamanla aralanmaktadır. Pratikte bizler birilerini temsil eden ve temsil ettiklerimizin bilgilerinden yoksun soyut taraflar değil kanlı canlı kim olduğumuzu bilen gerçek kişilerizdir. Bir diğer engel ise mevcut kapitalist sistemden kaynaklanır. Rawls tarafların kabul ettiği iki adalet ilkesinden yola çıkarak adil bir düzen oluşturur. Bu düzende aşırı gelir ve servet eşitsizliklerine izin verilmez. Rawls bunun için bir sınır vermemiş olsa da amacı siyasete eşit katılımı korumaktır. Günümüzde Türkiye'nin de aralarında bulunduğu çoğu devlet için Rawls'un arzuladığı sınırın üzerinde bir eşitsizlik olduğu söylenebilir. Rawls mülk sahibi demokrasinin geçerli olduğu bir sistemde adalet ilkelerinin uygulanmasından bahseder. Çalışmada bu gerçekler dikkate alınarak pratik hayatta var olan kural ve anlayışların adaletin iki ilkesiyle adeta törpülenerek daha adil bir topluma erişebileceğimiz varsayımında bulunuldu. Bunun için de Rawls'un ihmal ettiği noktada eleştirildiği ekonomik özgürlükler ele alındı. Zira ekonomik özgürlükler sonuna kadar mevcut kapitalist sistemin mihenk taşı olan serbest piyasa ekonomisini savunur. Ancak piyasa mekanizması pratikte tam olarak kâğıt

üzerindeki gibi işlemez ve gelir dağılımı bozulur. Rawls'un anlayışında temel özgürlükler için en büyük tehlike siyasete eşit katılımı zedeleyecek bir gelir ve servet eşitsizliğidir. Bu zedelenme adaletin zarar görmesinden başka bir şey değildir.

Bu sebeple bu çalışmada Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti çerçevesinde ekonomik özgürlüklere normatif bir yorum getirilmeye çalışıldı. Bu yorumun temel çıkarımı veya iddiası ekonomik özgürlüklerin sınırlandırılması gerektiğidir. Öncelikle ekonomik özgürlüklerin Rawls'un teorisindeki yeri adaletin iki ilkesinin tam ortası olarak belirlenmiştir. Bu durum Rawls'un varsayımlarından biri olan leksikal düzeni ihmal etmemize neden olur. Leksikal düzene göre adalet ilkeleri bir öncelik sırasına sahiptir. Birinci ilke tamamen yerine getirilmeden ikinci ilkeye geçilemez. Aynı şekilde ikinci ilkede de adil fırsat eşitliği fark ilkesine göre önceliklidir. Ancak nasıl ki Rawls'un özgürlüğün önceliği fikrinden hareketle ekonomik özgürlükler temel özgürlüklerden hemen sonra konumlandırıldıysa leksikal düzen de bu sebepten ihmal edildi. Zira ekonomik özgürlüklerin sınırlandırılmasındaki amaç da leksikal düzenin amacı gibi temel özgürlükleri korumaktır. Görüldüğü gibi adaletin iki ilkesini mevcut sistemde bir topluma uygulamaya kalktığımızda işe tersten başlamış oluyoruz. Günümüz devletlerinin neredeyse hiçbiri hakkaniyet olarak adalet anlayışına göre adil bir düzene sahip değildir. Rawls'a göre adil olmayan bir düzende adalet ilkelerini uygulamaya koymakla gerçekten adil bir düzen yaratamayız. Ancak bu çalışma Rawls'un adalet anlayışı süzgecinden geçen ekonomik özgürlüklerin şu ankinden daha adil bir topluma erişebileceğimizi savunur.

Bu minvalde önce Rawls için toplumdaki en az avantajlılar ile ekonomik özgürlükler arasındaki ilişkiye değinildi. Ulaştığımız sonuçlar ekonomik özgürlüklerin bir taraftan toplam refah artışını sağlarken diğer taraftan gerçekten de belli bir noktaya kadar gelir eşitsizliğini ve yoksulluğu azalttığı, yani en az avantajlılara fayda sağladığı yönündeydi. Ancak Rawls'un anlayışının bunu yeterli bulmayacağını ifade edildi. Toplumdaki eşitsizlikler en az avantajlıların en yüksek yararı dikkate alınarak düzenlenmelidir. Bundan da önce, evvela o toplumda adil fırsat eşitliği yaratılmalıdır. Bunlar adaletin ikinci ilkesinin bir gereğidir ve ekonomik özgürlüklerin sınırlanma sebebidir. Bu sınırlama ekonomik özgürlük endeksinin alt bileşenleri üzerinden net bir şekilde gösterilmeye çalışıldı. Sonuç itibarıyla ekonomik özgürlük anlayışının aksine emek özgürlüğünü ihlal eden asgari ücret uygulaması,

vergi yükü ve kamu harcamaları gibi başlıklarda hakkaniyet olarak adalete göre belli revizyonlar gerekli görüldü.

Söz konusu kesimin toplam gelirden en az payı alan yüzdelik dilimler olarak görülmesi de mümkündür ancak Rawls'un en az avantajlı kabul ettiği kesim asgari ücretli çalışanlardır. Bu yüzden pazarlık gücü düşük emek sahiplerinin asgari ücretle korunması gerektiği vurgulandı. Ancak odak noktamız reel ücretlerdir. Buradan hareketle asgari ücret uygulamasıyla kastedilen hükümetin kanun yoluyla suni olarak nominal ücretleri arttırması değildir. Arzu edilen, ücretlerin belli bir seviyenin altına düşmemesi ve vatandaşların sağlam paraya erişiminin mümkün olmasıdır. Bu da enflasyonun kontrol altında tutulmasıyla mümkündür. Böylece asgari ücretlerin reel değeri korunabilir. Ayrıca artan ekonomik özgürlüklerle toplam refah ve reel asgari ücretler de artabilir. Fakat ekonomik özgürlük puanını arttırmak vergi yükü ve kamu harcamaları kalemleri hariç tutularak hedeflenir. Bu yüzden amaç en özgür ülkeler sınıfına girmekten ziyade ekonomik özgürlüklerin en az avantajlılar için sınırlı etkisinden faydalanmak ve toplam refahı arttırmak adına çoğunlukla özgür ülkeler sınıfında yer almaktır. Zira asgari ücret uygulaması başta olmak üzere emek sahibini korumak amacıyla çalışma hayatına getirilmiş yasal düzenlemeler emek özgürlüğü puanının belli bir seviyenin üzerine çıkmasını engeller. Bunun yanında vergi yükü ve kamu harcamaları puanlarında herhangi bir artış hedeflenmez. Ekonomik özgürlüklerin savunduğu olabildiğince düşük vergi yükü ve kamu harcamasının tam aksine hakkaniyet olarak adalet belli bir seviyenin üzerinde kamu harcamasını ve buna paralel olarak belli bir vergi yükünü şart koşar.

Bugün anayasamız başta olmak üzere birçok devlet ve onların anayasası eşit temel özgürlükleri kabul eder. Asıl problemimiz bunların korunmasında yatar. Rawls'un adalet anlayışında bu özgürlüklerin korunması en büyük amaçtır. Bu adaletin ikinci ilkesiyle mümkün olduğuna göre, ekonomik özgürlükleri ikinci ilkeyle sınırlandırmak ve böylece adil fırsat eşitliğini hayata geçirip temel kurumlarımızı fark ilkesi çerçevesinde düzenlemek hakkaniyet olarak adaleti kesin olarak gerçekleştirmese de bizleri kuşaktan kuşağa hakkaniyet olarak adalet yaklaştıracak ve daha adil bir düzen sağlayacaktır. Böylece belli alt bileşenler üzerinden sınırlandırılmak kaydıyla artan ekonomik özgürlükler ve adaletin ikinci ilkesi çerçevesinde eğitimde adil fırsat eşitliği ile asgari ücretliler ya da gelirden en düşük payı alan nüfusa yönelik kamu politikalarıyla hem refah düzeyi daha yüksek hem de adalete daha yakın bir Türkiye'ye erişmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdioğlu, Z., Yamak, N., & Yamak, R. (2019). Türkiye'de Gelir Eşitsizliği ve Ekonomik Gelişme Arasındaki Uzun Dönem İlişki. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6(3), 721 - 735.
- Ak, M. Z., & Altıntaş, N. (2016). Kuznets'in Ters U Eğrisi Bağlamında Türkiye'de Gelir Eşitsizliği ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: 1986 - 2012. *Maliye Araştırmaları Dergisi*, 2(3), 93 - 102.
- Akarsu, B. (1999). *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Akbulut, E. (2021). Türkiye'de Enflasyon, Faiz, Vegiler ve Gelir Dağılımı İlişkisi: Ampirik Analiz. *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 17(1), 147 - 169. Nisan 5, 2022 tarihinde <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esad/issue/62547/902454> adresinden alındı
- Akgül, O., & Bükey, A. M. (2020). Türkiye'de Enflasyon ile Asgari Ücretler Arasındaki İlişki ve Ücret - Fiyat Sarmalı. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*(78), 257 - 282.
- Akın, C. S., Aytun, C., & Aktakas, B. G. (2014). The Impact of Economic Freedom Upon Economic Growth: An Application on Different Income Groups. *Asian Economic and Financial Review*, 4(8), 1024-1039. Mart 23, 2022 tarihinde THE IMPACT OF ECONOMIC FREEDOM UPON ECONOMIC GROWTH: AN APPLICATION ON DIFFERENT INCOME GROUPS adresinden alındı
- Alejandro, R. (1993). Rawls's Communitarianism. *Canadian Journal of Philosophy*, 23(1), 75-99. doi:10.1080/00455091.1993.10717311
- Altınöz, U. (2016). Türkiye'de Asgari Ücret, İşsizlik ve Enflasyon Arasındaki İlişkinin Sınır Testi Yaklaşımıyla Analizi. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 30(5), 1055 - 1063.
- Amdur, R. (1977). Rawls' Theory of Justice: Domestic and International Perspectives. *World Politics*, 29(3), 438-461. doi:10.2307/2010005
- Apergis, N., Dinçer, O., & Payne, J. E. (2014). Economic Freedom and Income Inequality Revisited: Evidence from a Panel Error Correction Model. *Contemporary Economic Policy*, 32(1), 67 - 75. doi:10.1111/j.1465-7287.2012.00343.x
- Aristoteles. (1944). *Politika*. (N. Berkes, Çev.) Ankara: Maarif Matbaası.
- Aristoteles. (2017). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Arnhart, L. (2008). *Siyasi Düşünce Tarihi Platon'dan Rawls'a*. (A. K. Bayram, Çev.) Ankara: Adres Yayınları.

- Arslan, A. (2018). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Eksi Kitaplar.
- Arslan, H. (2013). John Locke'un Siyaset Felsefesinin Temelleri Üzerine Bir Deneme. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(17), 181-204.
- Ayal, E. B., & Karras, G. (1998). Components of Economic Freedom and Growth: An Empirical Study. *The Journal of Developing Areas*, 32(3), 327-338. Mart 24, 2022 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/4192775> adresinden alındı
- Bakanlığı, M. E. (2021). *Milli Eğitim İstatistikleri: Örgün Öğretim 2020/21*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı. Mayıs 6, 2022 tarihinde https://sgb.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=424 adresinden alındı
- Baker, E. (1985). Sandel on Rawls. *University of Pennsylvania Law Review*, 133(4), 895-928. doi:10.2307/3312128
- Barry, B. (1973). *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in "A Theory of Justice" by John Rawls*. London: Oxford University Press.
- Beck, L. W. (1987). Five Concepts of Freedom in Kant. J. T. Szrednicki (Dü.) içinde, *Stephan Körner - Philosophical Analysis and Reconstruction* (s. 35 - 51). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers. doi: 10.1007/978-94-009-3639-3
- Beever, A. (2004). Aristotle on Equity, Law and Justice. *Legal Theory*, 10(1), 33-50. doi:<https://doi.org/10.1017/S1352325204000163>
- Bercuson, J. (2014). *John Rawls and the History of Political Thought*. New York: Routledge.
- Berggren, N. (1999). Economic Freedom and Equality: Friends or Foes? *Public Choice*, 100(3/4), 203 - 223. doi:10.1023/a:1018343912743
- Bobbio, N. (1993). *Thomas Hobbes and The Natural Law Tradition*. (D. Gobetti, Çev.) London: The University of Chicago Press.
- Buchanan, A. (1980). A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice. H. G. Blocker, & E. H. Smith (Dü) içinde, *John Rawls's Theory of Social Justices* (s. 5- 41). Athens: Ohio University Press.
- Buchanan, A. (2004). *Justice, Legitimacy and Self - Determination: Moral Foundations for International Law*. New York: Oxford University Press.
- Bulut-Çevik, Z. B., & Macit, S. S. (2017). Türkiye'de Asgari Ücretin Kısa Dönem Belirleyicileri: Nedensellik Analizi. *Uluslararası Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 3(3), 429 - 445.

- Bükey, A. M., & Çetin, B. I. (2017). Türkiye'de Gelir Dağılımına Etki Eden Faktörlerin En Küçük Kareler Yöntemi ile Analizi. *Maliye Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 103 - 117. Nisan 5, 2022 tarihinde <https://dergipark.org.tr/tr/pub/finance/issue/61463/917924> adresinden alındı
- Carter, J. R. (2006). An Empirical Note on Economic Freedom and Income Inequality. *Public Choice*(130), 163 - 177. doi:DOI 10.1007/s11127-006-9078-0
- Chappell, T. D. (1995). *Aristotle and Augustine on Freedom: Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*. London: Macmillan Press Ltd.
- Clark, J. R., & Lawson, R. A. (2008). The Impact of Economic Growth, Tax Policy and Economic Freedom on Income Inequality. *The Journal of Private Enterprise*, 24(1), 23 - 31. Nisan 30, 2022 tarihinde http://journal.apee.org/index.php?title=Fall2008_2 adresinden alındı
- Cohen, J. (2003). For a Democratic Society. S. Freeman (Dü.) içinde, *The Cambridge Companion to Rawls* (s. 86-138). New York: Cambridge University Press.
- Coleman, J. S., Frankel, B., & Phillips, D. L. (1976). Robert Nozick's Anarchy, State and Utopia. *Theory and Society*, 3(3), 437-458. Kasım 14, 2021 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/656974> adresinden alındı
- Corbin, H. (1986). *İslam Felsefesi Tarihi*. (H. Hatemi, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Corsa, A. J. (2013). Thomas Hobbes: Magnanimity, Felicity, and Justice. *Hobbes Studies*, 26, 130-151. https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1350178X.2012.683601?casa_token=RdH-TJuuNw4AAAAA%3Ap_1snEk2IsTtnJZfovulj7NrIrPMIVzspMeWxBopqdaepQEVjCSQRBMXhf8s3OpKdinzht-Zc182s adresinden alındı
- Cranston, M. (1986). Locke and Liberty. *The Wilson Quarterly*, 10(5), 82 - 93. Mart 23, 2020 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/40257094> adresinden alındı
- Çalışkan, Ş. (2010). Türkiye'de Gelir Eşitsizliği ve Yoksulluk. *Sosyal Siyaset Konferansları*(59), 89 - 132.
- Çamlı, A. Y. (2020). Michael Sandell'in Piyasa Toplumu Eleştirisi ve İktisadi Adalet Arayışı. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22(4), 1617 - 1635. doi:10.16953/deusosbil.756212
- Çuhadar, C. (2007). Bazı Filozofların Düşüncesinde Devlet Kavramı. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 111-129.

- Dasgupta, P. (1974). On Some Problems Arising from Proffesor Rawls' Conception of Distributive Justice. *Theory and Decision*, 4(4), 325-344.
doi:10.1007/bf00136653
- data.worldbank.org*. (2022, Mayıs 15). *data.worldbank.org*:
<https://data.worldbank.org/indicator> adresinden alındı
- Davis, M. (1991). Nozick's Argument for the Legitimacy of the Welfare State. J. A. Corlett (Dü.) içinde, *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick* (s. 276-297). London.
- Demir, A. (2012). Hak, Adalet ve Özgürlük Bağlamında Rousseau. *Akademik Bakış Dergisi*(33), 1-9. Haziran 5, 2020 tarihinde
<https://www.akademikbakis.org/akademikbakis/akademik-bakis-sayi-33-kasim-aralik-2012/> adresinden alındı
- Dickey, D. A., & Fuller, W. A. (1981). Likelihood Ratio Statistics for Autoregressive Time Series with a Unit Root. *Econometrica*, 49(4), 1057 - 1072.
doi:10.2307/1912517
- Dişbudak, C., & Süslü, B. (2007). Türkiye'de Kişisel Gelir Dağılımını Belirleyen Makroekonomik Faktörler. *Ekonomik Yaklaşım*, 18(65), 1 - 23.
- Doğan, A. (2005). Locke on Liberty and Necessity. *Bilig/Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*(35), 207 - 228. Nisan 2, 2020 tarihinde
<http://www.ajindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423873385.pdf> adresinden alındı
- Doğan, B. (2017). Ekonomik Küreselleşme ve Büyüme İlişkisi: Türkiye Örneği Toda - Yamamoto Nedensellik Analizi. *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar*, 54(628), 19 - 27. Mayıs 2, 2022 tarihinde
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/fpeyd/issue/48015/607277> adresinden alındı
- Doran, C., & Stratmann, T. (2020). The relationship between Economic Freedom and Poverty Rates: Cross Country Evidence. *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 176(4), 686 - 707. Nisa 3, 2022 tarihinde
https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3911478 adresinden alındı
- Doucouliaos, C., & Ulubaşoğlu, M. A. (2006). Economic Freedom and Economic Growth: Does Specification Make a Difference? *European Journal of Political Economy*, 22(1), 60-81. doi:10.1016/j.ejpoleco.2005.06.003
- Duran, B. (2020a, Mart 14). *Aristo'da Adalet*. Prof. Dr. Bünyamin Duran:
<http://www.profduran.com/index.php/guencel-makaleler/21-tuerkce-dilinde-yay-nlanm-s-makaleler/253-aristo-da-adalet> adresinden alındı

- Duran, B. (2020b, Eylül 21). *Kant'ta Ahlak ve Adalet*. Prof. Dr. Bünyamin Duran: <http://www.profduran.com/index.php/guencel-makaleler/21-tuerkce-dilinde-yay-nlanm-s-makaleler/249-kant-ta-ahlak-ve-adalet> adresinden alındı
- Ekici, E. (2006). Hobbes ve Rousseau: Toplumsal Sözleşme Kuramı. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*(6), 78-89. Temmuz 17, 2020 tarihinde <https://acikerisim.uludag.edu.tr/handle/11452/16634> adresinden alındı
- Englard, I. (2009). *Corrective and Distributive Justice from Aristotle to Modern Times*. New York: Oxford University Press.
- eurostat montly minimum wages. (2022, Mayıs 9). eurostat montly minimum wages: <http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/submitViewTableAction.do> adresinden alındı
- Eyal, N. (2005). "Perhaps The Most Important Primary Good": Self - Respect and Rawls's Principles of Justice. *Politics, Philosophy & Economics*, 4(2), 195-219. doi:10.1177/1470594X05052538
- Farabi. (1955). *İlimlerin Sayımı (İhsa'-ül Ulûm)*. (A. Ateş, Çev.) İstanbul: Maarif Basımevi.
- Farrelly, C. (1999a). Public Reason, Neutrality and Civic Virtues. *Ratio Juris*, 12(1), 11-25.
- Farrelly, C. (1999b). Does Rawls Support the Procedural Republic? A Critical Response to Sandel's Democracy's Discontent. *Politics*, 19(1), 29-35. doi:10.1111/1467-9256.00083
- Freeman, S. (1990). Reason and Agreement in Social Contract Views. *Philosophy & Public Affairs*, 19(2), 122-157.
- Freeman, S. (2018). Rawls on Distributive Justice and the Difference Principle. S. Olsaretti (Dü.) içinde, *The Oxford Handbook of Distributive Justice* (s. 1-31). Oxford: Oxford University Press.
- Friedman, M. (2002). *Capitalism and Freedom*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Gardiner, B. S. (1988). Rawls on Truth and Toleration. *The Philosophical Quarterly* (1950-), 38(150), 103-111. doi:10.2307/2220272
- Gardner, E. C. (1992). John Locke: Justice and The Social Compact. *Journal of Law and Religion*, 9(2), 347-371. Mayıs 7, 2020 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/1051205> adresinden alındı
- Gazali, İ. (2011). *Yöneticilere Altın Öğütler*. (H. Okur, Çev.) İstanbul: Sistem Matbaacılık.

- Gissurarson, H. H. (2019). Redistribution in Theory and Practice: A Critique of Rawls and Piketty. *Journal des Économistes et des Études Humaines*, 25(1), 1-9. doi:10.1515/jeeh-2019-0004
- Göçmen, D. (2013). Thomas Hobbes'tan Adam Smith'e Adalet Kuramının Aydınlanmacı Harekette Dünyevileştirilmesi ve Dönüştürülmesi. *Felsefi Düşün: Akademik Felsefe Dergisi*(1), 95-136. Ocak 12, 2020 tarihinde https://www.academia.edu/7233478/Thomas_Hobbestan_Adam_Smithe_Adalet_Kuram%C4%B1n%C4%B1n_Ayd%C4%B1nlanmac%C4%B1_Harekette_D%C3%BCnyevile%C5%9Ftirilmesi_ve_D%C3%B6n%C3%BCst%C5%9F%C3%BCr%C3%BClmesi adresinden alındı
- Guriz, A. (1990). Adalet Kavramı. *Anayasa Yargısı Dergisi*, 7, 11-20.
- Gutmann, A. (1985). Communitarian Critics of Liberalism. *Philosophy & Public Affairs*, 14(3), 308-322.
- Guyer, P. (2000). *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gülmez, A., & Altıntaş, N. (2015). Türkiye'de Ticari Açıklık ve Enflasyonun Gelir Dağılımına Etkisi: Ekonometrik Bir Analiz. *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6(9), 33 - 44. Nisan 4, 2022 tarihinde https://www.researchgate.net/publication/329566591_TURKIYE'DE_TICAR_I_ACIKLIK_VE_ENFLASYONUN_GELIR_DAGILIMINA_ETKISI_EKONOMETRIK_BIR_ANALIZ adresinden alındı
- Gümüş, İ., & Akgüneş, A. O. (2020). Türkiye'de Asgari Ücretin Makroekonomik Değişkenlerle İlişkisi. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 18(2), 110 - 127.
- Gwartney, J. D., Lawson, R. A., & Clark, J. R. (2005). Economic Freedom of the World, 2002. *the Independent Review*, 9(4), 573 - 593. Mayıs 5, 2022 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/24562088> adresinden alındı
- Gwartney, J. D., Lawson, R. A., & Holcombe, R. G. (1999). Economic Freedom and Environment for Economic Growth. *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 155(4), 643 - 663. Mart 27, 2022 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/40752161> adresinden alındı
- Gwartney, J., Lawson, R., Hall, J., & Murphy, R. (2021). *Economic Freedom of the World: 2021 Annual Report*. Canada: Fraser Institute. Nisan 20, 2022 tarihinde <https://www.fraserinstitute.org/sites/default/files/economic-freedom-of-the-world-2021.pdf> adresinden alındı
- Gwartney, J., Lawson, R., Hall, J., & Murphy, R. (2021). *Economic Freedom of the World: Annual Report 2021*. Fraser Institute. Ocak 20, 2022 tarihinde

<https://www.fraserinstitute.org/sites/default/files/economic-freedom-of-the-world-2021.pdf> adresinden alındı

Haan, J. D., & Siermann, C. L. (1998). Further Evidence on the Relationship between Economic Freedom and Economic Growth. *Public Choice*, 95(3/4), 363 - 380. Mart 24, 2022 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/30025113> adresinden alındı

Haan, J. d., & Sturm, J.-E. (2000). On the Relationship between Economic Freedom and Economic Growth. *European Journal of Political Economy*, 16(2), 215-241. doi:10.1016/S0176-2680(99)00065-8

Habermas, J. (1995). Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*, 92(3), 109-131.

Haldun, İ.-i. (1989). *Mukaddime* (Cilt 2). (T. Dursun, Çev.) Ankara: Onur Yayınları.

Hansen, M. H. (2010). Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*(50), 1 - 27. Ekim 22, 2020 tarihinde <https://grbs.library.duke.edu/article/view/13041#:~:text=Mogens%20Herman%20Hansen-,Abstract,eleutheria%20to%20a%20social%20context> adresinden alındı

Hartz, E., & Nielsen, C. F. (2015). From Conditions of Equality to Demands of Justice: Equal Freedom, motivation and Justification in Hobbes, Rousseau and Rawls. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 18(1), 7-25. doi:10.1080/13698230.2014.995498

Hasan, R., Quibria, M. G., & Kim, Y. (2003). Poverty and Economic Freedom: Evidence from Cross - Country Data. *East - West Center Working Papers, Economics Series*(60), 1-32. Nisan 5, 2022 tarihinde <https://www.eastwestcenter.org/publications/poverty-and-economic-freedom-evidence-cross-country-data> adresinden alındı

Heckelman, J. C. (2000). Economic Freedom and Economic Growth: A Short - Run Casual Investigation. *Journal of Applied Economics*, 3(1), 71-91. doi:10.1080/15140326.2000.12040546

heritagefoundation.org. (2022). *The Heritage Foundation*. Şubat 21, 2022 tarihinde The Heritage Foundation: <https://www.heritage.org/index/about> adresinden alındı

Hilâv, S. (1985). *100 Soruda Felsefe El Kitabı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Hobbes, T. (1998). *Leviathan*. (J. C. Gaskin, Dü.) New York: Oxford University Press.

- Hobbes, T. (2018). *Leviathan*. (S. Lim, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Holtman, S. W. (1999). Kant, Ideal Theory and the Justice of Exclusionary Zoning. *Chicago Journals*, 110(1), 32-58. Ekim 27, 2020 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/10.1086/233203?origin=JSTOR-pdf> adresinden alındı
- Hurtado, J. (2016). On the Possibility of Justice in Commerical Society According to Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith. *Documenta CEDE*, 2 - 39. doi:10.2139/ssrn.2799
- James, D. (2021). *Practical Necessity, Freedom, & History: From Hobbes to Marx*. Oxford: Oxford University Press.
- Jan-Egbert, & Haan, J. D. (2001). How Robust is the Relationship between Economic Freedom and Economic Growth? *Applied Economics*, 33(7), 839-844. doi:10.1080/00036840121977
- Johnson, G. R. (2002). The First Founding Father: Aristotle on Freedom and Popular Government. T. R. Machan (Dü.) içinde, *Liberty and Democracy* (s. 29 - 59). California: Hoover Institution Press.
- Kalaycı, S., & Öztürk, A. (2017). Türkiye'de Eğitim, İşsizlik ve Enflasyona Dayalı Gelir Dağılımı Adaletsizliği. *Turkish Studies*, 12(31), 151 - 168.
- Kant, I. (1994). *Etik Üzerine Dersler I*. (O. Özügül, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kant, I. (1999). *Metaphysical Elements of Justice*. (J. Ladd, Çev.) Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kant, I. (2002). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2015). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2016). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, & F. Akatlı, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Karagözlüoğlu, H. (2006). "Homo Homini Lupus" Thomas Hobbes'un Ahlâk Felsefesi Üzerine. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0(31), 215-242. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruifd/issue/17569/183992> adresinden alındı
- Karamızrak, B. (2019). Türkiye'de Enflasyon, İşsizlik ve Büyüme'nin Asgari Ücret Üzerindeki Etkisinin Ekonometrik Analizi. *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(6), 88 - 101.

- Kargı, B. (2013). Ücret Yapışkanlığı Hipotezi'nin Test Edilmesi: Türkiye'de Asgari Ücret ve Büyüme Üzerine Zaman Serileri Analizi (2005 - 2012). *Çalışma ve Toplum*, 37(2), 183 - 210.
- Kaufman, A. (1997). Reason, Self - Legislation and Legitimacy: Conceptions of Freedom in the Political Thought of Rousseau and Kant. *The Review of Politics*, 59(1), 25 - 52. Mart 3, 2021 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/1408116> adresinden alındı
- Kaur, S. (2007). Economic Freedom, Inequality and Poverty: Re-examining the Role of Government. *The Indian Economic Journal*, 55(2), 96 - 118. doi:10.1177/0019466220070207
- Kelly, E., & McPherson, L. (2001). On Tolerating the Unreasonable. *The Journal of Political Philosophy*, 9(1), 38-55.
- Keyt, D. (2018). Aristotle on Freedom and Equality. G. Anagnostopoulos, & G. Santas (Dü) içinde, *Democracy, Justice, and Equality in Ancient Greece: Historical and Philosophical Perspectives*. (s. 225 - 241). Springer International Publishing. doi:10.1007/978-3-319-96313-6
- Kılıçaslan, H., & Yavan, S. (2017). Türkiye'de Vergi Yükünün Değerlendirilmesi: OECD Ülkeleri ile Karşılaştırma. *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13(2), 33 - 51. Mayıs 7, 2022 tarihinde <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/529314> adresinden alındı
- Kim, A., & Kane, T. (2007, Mart 8). *The Heritage Foundation*. Mayıs 3, 2022 tarihinde The Heritage Foundation: <https://www.heritage.org/jobs-and-labor/report/higher-minimum-wage-equals-less-economic-freedom> adresinden alındı
- Kocaoğlu, M. (2017). *John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*. Ankara: İmaj Yayınevi.
- Korkmaz, A. (2004). Bir Sosyal Politika Aracı Olarak Türkiye'de Asgari Ücret: 1951 - 2003. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(1), 53 - 69.
- Koyuncu, C., & Ünal, H. S. (2020). Is Economic Freedom Effective on Poverty Alleviation? *Balkan Journal of Social Sciences*, 9(17), 146 - 151. Nisan 10, 2022 tarihinde <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1135722> adresinden alındı
- Kukathas, C., & Pettit, P. (1990). *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Kymlicka, W. (1988). Rawls on Teleology and Deontology. *Philosophy & Public Affairs*, 17(3), 173-190. Eylül 19, 2021 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/2265243> adresinden alındı

- Langan, J. P. (1977). Rawls, Nozick and the Search for Social Justice. *Theological Studies*, 38(2), 346-358. doi:10.1177/004056397703800206
- Larmore, C. (1999). The Moral Basis of Political Liberalism. *Journal of Philosophy*, 96(12), 599-625.
- Larmore, C. (2003). Public Reason. S. Freeman (Dü.) içinde, *The Cambridge Companion to Rawls* (s. 368-393). New York: Cambridge University Press.
- Leyden, W. v. (1985). *Aristotle on Equality and Justice His Political Argument*. New York: The Macmillian Press Ltd. doi: 10.1007/978-1-349-07737-3
- Locke, J. (2016). *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*. (F. Bakırcı, Çev.) Ankara: İmaj Yayınevi.
- Locke, J. (2018). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. (F. Bakırcı, Çev.) Ankara: Eksi Kitaplar.
- Lomasky, L. E. (1990). *Person, Rights and the Moral Community*. New York: Oxford University Press.
- Lusting, B. A. (1991). Natural Law, Property and Justice: The General Justification of Property in John Locke. *The Journal of Religious Ethics*, 19(1), 119-149. Mayıs 9, 2020 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/40015119> adresinden alındı
- Meadowcroft, J. (2011). Nozick's Critique of Rawls: Distribution, Entitlement and the Assumptive World of Theory of Justice. R. M. Bader (Dü.) içinde, *Nozick's Anarchy, State and Utopia* (s. 168-196). Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL9780521197762
- Miletzki, J., & Broten, N. (2017). *An Analysis of Amartya Sen's Development as Freedom*. London: Macat.
- Miller, A. T., & Kim, A. B. (2013). Defining Economic Freedom. H. K. R., & F. E. J. (Dü.) içinde, *2011 Index of Economic Freedom* (s. 19-27). The Heritage Foundation. Ocak 12, 2022 tarihinde http://www.tusciafisco.it/images/files/6_Chapter%202.pdf adresinden alındı
- Miller, F. D. (1996). Aristotle and the Origins of Natural Rights. *The Review of Metaphysics*, 49(4), 873-907. Ekim 17, 2020 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/20129946> adresinden alındı
- Miller, T., & Kim, A. B. (2022, Nisan 19). *The Heritage Foundation*. heritagefoundaiton.org: <https://en.llri.lt/wp-content/uploads/2015/06/IEF-highlights-2015.pdf> adresinden alındı
- Miller, T., Kim, A. B., & Roberts, J. M. (2022). *2022 Index of Economic Freedom*. The Heritage Foundation. Şubat 19, 2022 tarihinde

https://www.heritage.org/index/pdf/2022/book/2022_IndexOfEconomicFreedom_FINAL.pdf adresinden alındı

Mosher, M. A. (1991). Boundary Revisions: the Deconstruction of Moral Personality in Rawls, Nozick, Sandel and Parfit. *Political Studies*(XXXIX), 287-302. Eylül 19, 2021 tarihinde

<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9248.1991.tb01368.x> adresinden alındı

Neuhouser, F. (1993). Freedom, Dependence, and General Will. *The Philosophical Review*, 102(3), 363 - 395. doi:10.2307/2185902

Nozick, R. (1999). *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

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

oecd.org. (2022, Mayıs 11). oecd.org: <https://www.oecd.org/tax/revenue-statistics-2522770x.htm#:~:text=Tax%20to%20GDP%20ratio%3A%20New,of%20GDP%20relative%20to%202019>. adresinden alındı

O'Neill, O. (1997). Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, Political Liberalism. *The Philosophical Review*, 106(3), 411-428.

Özkan, İ. E. (2021). *Liberal Perspektif Rapor*. Ankara: Özgürlük Araştırmaları Derneği. Şubat 3, 2022 tarihinde <https://oad.org.tr/wp-content/uploads/2022/01/Ekonomik-O%CC%88zgu%CC%88rlu%CC%88kler-Raporu-2.pdf> adresinden alındı

Özyiğit, M., Çelik, A., & Petek, A. (2019). Türkiye'de 1980 Sonrası Reel Asgari Ücretin Belirleyicileri. *Çalışma ve Toplum*, 2(61), 1029 - 1068.

Perez-Moreno, S., & Angulo-Guerrero, M. J. (2016). Does Economic Freedom Increase Income Inequality? Evidence from EU Countries. *Journal of Economic Policy Reform*, 19(4), 327 - 347. doi:10.1080/17487870.2015.1128832

Phillips, P. C., & Perron, P. (1988). Testing for a Unit Root in Time Series Regression. *Biometrika*, 75(2), 335 - 346. doi:10.2307/2336182

Pink, T. (2011). Thomas Hobbes and the Ethics of Freedom. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 54(5), 541 - 563. doi:10.1080/0020174X.2011.608886

Platon. (2008). *Devlet*. (N. Akbıyık, Çev.) İstanbul: Lacivert Yayıncılık.

Pogge, T. (2007). *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. (M. Kosch, Çev.) New York: Oxford University Press.

- Pogge, T. W. (1989). *Realizing Rawls*. New York: Cornell University Press.
- Proudfoot, W. (1974). Rawls on Individual and the Social. *The Journal of Religious Ethics*, 107-128. Mayıs 17, 2021 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/40017752> adresinden alındı
- Rawls, J. (1963). The Sense of Justice. *The Philosophical Review*, 281 - 305. doi:10.2307/2183165
- Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (2006). *Halkaların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*. (G. Evrin, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rawls, J. (2007). *Siyasal Liberalizm*. (M. F. Bilgin, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rawls, J. (2017). *Bir Adalet Teorisi*. (V. A. Coşar, Çev.) Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Rousseau, J. -J. (1990). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (R. N. İleri, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. -J. (2018). *Tophum Sözleşmesi*. (V. Günyol, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseliere, G. (2016). Rousseau on Freedom in Commercial Society. *American Journal of Political Science*, 60(2), 352 - 363. doi:10.1111/ajps.12222
- Rüşd, İ.-i. (2011). *Siyasete Dair Temel Bilgiler*. (M. H. Özev, Çev.) İstanbul: BS Yayın.
- Saini, W. A., Baharumshah, A. Z., & Law, S. H. (2010). Foreign Direct Investment, Economic Freedom and Economic Growth: International Evidence. *Economic Modelling*(27), 1079 - 1089. doi:10.1016/j.econmod.2010.04.001
- Sandel, M. J. (1994). Political Liberalism: Reviewed by Michael J. Sandel. *Harvard Law Review*, 107(7), 1765-1794.
- Sandel, M. J. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sandel, M. J. (2018). *Adalet "Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?"*. (M. Kocaoğlu, Çev.) Ankara: Eksi Kitaplar.
- Scanlon, T. M. (1999). Rawls's Theory of Justice. H. S. Richardson, & P. J. Weithman (Dü) içinde, *The Philosophy of Rawls: Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice* (s. 53-89). New York & London: Garland Publishing Inc.
- Schaefer, D. L. (2007). *Illiberal Justice*. London: University of Missouri Press.
- Schaefer, D. L. (2007). Procedural versus Substantive Justice: Rawls and Nozick. *Social Philosophy and Policy*, 24(1), 164-186.
doi:10.1017/S0265052507070070
- Scheffler, S. (1994). The Appeal of Political Liberalism. *Ethics*(105), 4-22.
- Schwarzenbach, S. A. (1991). Rawls, Hegel and Communitarianism. *Political Theory*, 19(4), 539-571. Ekim 20, 2021 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/192057?seq=1> adresinden alındı
- Scott, J. T. (1997). Rousseau and the Melodious Language of Freedom. *The Journal of Politics*, 59(3), 803 - 829. doi:10.2307/2998638
- Selim Çapar, Ş. Y. (2012). Hobbes ve Locke'un Devlet Düşüncesine Katkıları. *Türk İdare Dergisi*(474), 77-102.
<http://www.tid.gov.tr/Makaleler/HOBBS%20ve%20LOCKE'un%20Devlet%20D%C3%BC%C5%9F%C3%BCncesine%20Katk%C4%B1lar%C4%B1.pdf> adresinden alındı
- Sen, A. (1974). Rawls Versus Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem. *Theory and Decision*, 4(3), 301-309.
doi:10.1007/bf00136651
- Sen, A. (1988). Freedom of Choice: Concept and Content. *European Economic Review*, 32(2-3), 269-294. doi:10.1016/0014-2921(88)90173-0
- Sen, A. (2012). Values and Justice. *Journal of Economic Methodology*, 19(2), 101-108. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1350178X.2012.683601> adresinden alındı
- Somin, I. (2022). Immigration and the Economic Freedom of Natives. *George Mason Legal Studies Research Paper*, 22(8), 1-25. doi:10.2139/ssrn.4046973
- stats.oecd.org. (2022, Ocak 22). stats.oecd.org:
<https://stats.oecd.org/Index.aspx?DataSetCode=RMW> adresinden alındı
- Sunal, O., & Alp, Ö. S. (2015). Türkiye'de Reel Asgari Ücretler ve Reel GSYİH Değişimleri Arasındaki Nedensellik İlişkisi: Enflasyon Oranına

Endekslenmiş Bir Nominal Asgari Ücret Politikası. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 70(1), 111 - 129.

Şenel, A. (1995). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Talisse, R. B. (2003). Rawls on Pluralism and Stability. *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, 15(1), 173-194. doi:10.1080/08913810308443578

Tampio, N. (2007). Rawls and the Kantian Ethos. *Polity*, 39(1), 79-102. doi:10.1057/palgrave.polity.2300044

The Heritage Foundaiton - Interactive Heat Map. (2022). Mayıs 5, 2022 tarihinde The Heritage Foundaiton: <https://www.heritage.org/index/heatmap> adresinden alındı

The World Bank - Data. (2022). Mayıs 5, 2022 tarihinde The World Bank: <https://data.worldbank.org/indicator> adresinden alındı

Tikveş, Ö. (1969). Eski Yunan'da Devlet Anlayışı. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 35(1-4), 164-207.

Toda, H. Y., & Yamamoto, T. (1995). Statistical Inference in Vector Autoregressive with Possibly Integrated Processes. *Journal of Econometrics*, 66(1 - 2), 225 - 250. doi:10.1016/0304-4076(94)01616-8

Topakkaya, A. (2009). Aristoteles'te Adalet Kavramı. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(6), 628-633.

Tütüncü, A., & Gönülaçan, A. (2018). Asgari Ücret ve Ekonomik Büyüme Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Türkiye Örneği. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18(2), 65 - 77.

Varden, H. (2015). Immanuel Kant - Justice as Freedom. G. Fløistad (Dü.) içinde, *Philosophy of Justice* (s. 213-237). Springer. doi:10.1007/978-94-017-9175-5_13

Waldron, J. (2004). *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.

Walsh, J. (2022). Locke on Power and Freedom. J. Gordon, R. Weinberg, & S. Weinberg (Dü) içinde, *The Lockean Mind* (s. 217 - 236). New York: Routledge.

Warburton, N. (2016). *Klasiklerle Felsefe*. (A. F. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.

Ward, C. (2020). Theories of Justice Underpinning Equity in Education for Refugee and Asylum-seeking Youth in the U.S.: Considering Rawls, Sandel and Sen. *Ethics and Education*, 1-21. doi:10.1080/17449642.2020.1774721

- Weithman, P. (2010). *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. New York: Oxford University Press.
- Wenar, L. (1995). Political Liberalism: An Internal Critique. *Ethics*(106), 32-62.
- Williams, A. (2008). Liberty, Equality and Property. J. S. Dryzek, B. Honig, & A. Phillips (Dü) içinde, *The Oxford Handbook of Political Theory* (s. 489-506). Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780199548439.003.0027
- Williams, D. L. (2005). Justice and General Will: Affirming Rousseau's Ancient Orientation. *Journal of the History of Ideas*, 66(3), 383-411. Temmuz 9, 2020 tarihinde <https://muse.jhu.edu/article/188688> adresinden alındı
- Winthrop, D. (1978). Aristotle and Theories of Justice. *The American Political Science Review*, 72(4), 1201-1216. <https://www.jstor.org/stable/1954534> adresinden alındı
- Worland, S. T. (1973). the Economic Significance of John Rawls' "A Theory of Justice". *Nebraska Journal of Economics and Business*, 12(4), 119-126. Şubat 15, 2021 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/40472471> adresinden alındı
- Yalvaç, F. (2007). Rousseau'nun Savaş ve Barış Kuramı: Adalet Olarak Barış. *Uluslararası İlişkiler*, 4(14), 121-160.
- Yenilmez, F., & Erdem, M. S. (2018). Türkiye ve Avrupa Birliği'nde Ekonomik Büyüme ile Enerji Tüketimi Arasındaki İlişki: Toda Yamamoto Nedensellik Testi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(1), 71 - 95. Mayıs 2, 2022 tarihinde <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ogusbd/issue/40472/457078> adresinden alındı
- Yenipazarlı, A. (2009). Doktora Tezi. *Ekonomik Özgürlükler ve Ekonomik Büyüme Üzerine Etkisi: Türkiye Üzerine Bir Zaman Serisi Analizi*. Nazilli.
- Yücel, K. G. (2019). Avrupa Birliği ve Türkiye'de Asgari Ücret Uygulamasının Karşılaştırmalı Değerlendirilmesi. *Politik Ekonomik Kuram*, 3(2), 338 - 363.
- Zwolinski, M. (2008). The Separateness of Persons and Liberal Theory. *The Journal of Value Inquiry*(42), 147-165. doi:10.1007/s10790-008-9107-y