

Rasyonel Toplum ve Adalet Sorunu

Muhammet ÖZDEMİR*

Öz Bu çalışma, toplumsal iyi niyet ile gerçek adalet arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Söz konusu iyi niyetin nesnesi önce toplum, sonra devlettir. Toplum ve devlet birbirini zorunlu olarak içeren iki temel olgu ve kavramdır. Çağdaş İslâm toplumlarında nesnesi doğru seçilmiş iyi niyetin eksikliği söz konusudur. Bu vakıa, Ortadoğu’da, şartları dünyevi ve maddi bir adaletin tesisini zorlaştırmaktadır. Çünkü adalet, kurallı ve geçerli bir toplumsal düzene tekabül etmektedir. Bu bağlamda Osmanlı Devlet’inde mevcut olan adalet dairesi kavramı ile Kıta Avrupası menşeli çağdaş sosyal adalet teorileri ve Amerika Birleşik Devletleri menşeli çağdaş liberal felsefi adalet kuramlarının eş-işlevli olduğu saptanmaktadır. Bu meyanda adalet dairesini işleyen mütefekkirler ile sözgelimi Hannah Arendt, Jürgen Habermas, John Rawls, Bernard Williams ve Ronald Dworkin gibi çağdaş düşünürler aynı toplumsal hakikati dile getirmektedirler. Düzen fikri olmaksızın gerçek adalete erişmek mümkün değildir. Ortadoğu’da yaşayanlar globalizasyon süreçleri nedeniyle bu toplumsal hakikate uzak görünmektedirler.

Anahtar kelimeler: Siyaset felsefesi, toplumsal rasyonalite, adalet, Ortadoğu, toplumsal iyi niyet.

The Rational Society and the Problem of Justice

Abstract This study examines the relationship between social goodwill and real justice. The object of this goodwill is firstly the society and then the state. Society and the state are two essential facts and concepts that necessarily contain each other. In modern Islamic societies, it is felt a lack of the situation which the object of goodwill is correctly selected. This fact makes it difficult for the Middle East to establish the justice which has temporal and material conditions. Because the justice is a social order which contain norm and validity. In this context, it is confirmed that the term of “Circle of Justice” in Ottoman Empire and contemporary theories of which contain the social justice theory originated from Continental Europe and the liberal philosophical justice

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı
muhammetozdemir2012@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8465-1924

theory originated from United States of America are co-functional. Within this scope, the philosophers who studied about the circle of justice and some contemporary philosophers of politics such as Hannah Arendt and Jurgen Habermas and John Rawls and Bernard Williams and Ronald Dworkin have expressed the same social truth. Without the idea of an order, it is impossible to gain the real justice. Those who have been living in the Middle East seem to be distant from this social truth because of the process of the glocalization.

Keywords: Political philosophy, social rationality, justice, Middle East, social goodwill.

Giriş

Adaletle dair talep, merak ve beklentilerin meşru nesnesi ve muhtevası konusunda her seviyede bir kararsızlık bulunmaktadır. Dünya uzunca bir zamandır ana muhteva ile itirazları birbirine karıştırmaya alışmış olduğundan, adalet kavramının olgusal kapsamı çokluktan birliğe doğru kaymışa benzemektedir. Adaletin temel gayesi, somut çokluğu soyut bir birliktelikte memnun etmek iken, bu çeşit birliğe kaymada söz konusu olan, soyut birliklerin somut çokluklara bölünerek itibar kaybetmesidir. Özellikle popüler Amerikan kültürünün esir aldığı gelişmekte olan –ve glocalizasyona açık- coğrafyalarda adalet, her bir bireyin bazen ölçüsüz ve kuralsız olabilen tatmininin talebi niteliğinde görülebilmektedir. Bu yaygın vakıa, adaletin rasyonel toplum koşuluyla yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Nitekim bir hak olarak adalet kavramının mucidi olan John Rawls, rasyonel toplum özelliği gelişmemiş toplumlarda kendi adalet kavramının uygulanamayacağını belirtmekte ve daha baştan bir sınırlandırmada bulunmaktadır. Ona göre, kurallı bir düzeni bulunan toplum, adaletin olmazsa olmaz şartlarından biridir.¹

İnsanların her gereksinim ve talepleri adalet başlığı altında tartışılmaz ve değerlendirilemez. Öncelikle şahsi ihtiyaçlardan hangisi ve hangilerinin adalet sorunuyla ilişkili olduğunu teşhis etmek gerekmektedir. Bunun için adaletin gerçek hayattaki karşılığında yola çıkmak ve alışveriş döngüsünde toplumsal işbölümü, haklar ve sorumluluklar ve nadiren açığa çıkması beklenen hak ihlallerinin nazarı itibara alınması icap etmektedir.² İkinci olarak, gelişmekte olan ülkelerde ve sözgelimi Türkiye ve Ortadoğu coğrafyalarında en yoğun şikâyetlerin merkezindeki haklı adalet itirazlarından birine yoğunlaşmak elzemdir. Söz konusu itiraz, toplumda faydaların daima hak etmeyenlerin hanesinde birikmesine dairdir. Adalet sözgelimi bir konum ve fayda bağlamında ehliyetli, liyakatli ve haklı olan kişilerin tarafını tutmalıyken, nasıl oluyor da istikrarlı bir şekilde ehliyetsiz, liyakatsiz ve hak etmeyen kişilerin tarafına gerçekleşmektedir? Kişisel gereksinim, talep ve şikâyetlerin hukuki ve ahlaki adalet bakımından nazarı itibara alınabileceği yer burasıdır. Üçüncü olarak ise, fayda alışverişi ve aynı zamanda faydanın kurallı ve emek merkezli paylaşılması demek olan adaleti tesis edecek ve garantiye alacak rasyonel

toplum meselesidir. Üçüncüsü diğer ikisini de içermekte ve özgürlüğe bir fonksiyon ve somut bir içerik kazandırmaktadır. O halde bu yazının amacı, adaletin kurallı bir düzen fikri etrafında geliştiği ve istikrarlı tarzda tekrarlandığı rasyonel toplumun ne tür vasıflara sahip olduğunu incelemek ve bu arada adaletin vehmi kavrayışlardan nasıl kurtarılabilceğini saptamaktır. Bizim temel iddiamıza göre adalet, hem hukuki hem de ahlaki olarak, dünyevi ve maddi bir meseledir ve teolojik adalet ile psikolojik nitelikli vicdani adalet taleplerinden kesinlikle ayrı değerlendirilmelidir. Burada adalete dair gerçekçilik ile ahlakçılık arasındaki pratik bölünme göz ardı edilmemelidir.³

1- Kurallı Toplum Modeli ve Özgürlüğün Anlamı

Türkiye'nin ve İslâm tarihinin istekli ve isteksiz mirasçısı konumundaki başka modern ülkelerin bilinçlerinde önemli bir yeri bulunan Osmanlı Devleti'nin görece küresel ölçekte etkin toplum modelinin felsefi ve siyasi temelinde adalet dairesi fikri bulunmaktadır. Avrupa-merkezci ölçütler yerine nispeten zaman-dışı bir bakış açısıyla yapılmış yeni çalışmalarda, Osmanlılarda, klasik dönemde, kurallı bir toplum modelinin hâkim olduğu dile getirilmektedir. Osmanlılarda sonradan bir tefessüh veya bozulma meydana gelmişse – ki, gelme tarihini adaleti onun aleyhine olmazdı-, bu, söz konusu adalet dairesi veya kurallı toplum modelinin bozulmuş olduğu anlamına gelmektedir.⁴

Araştırmacıların bulgularından bizim anlayabildiğimiz kadarıyla, modern öncesi Müslüman düşünürlerin eserlerinde yer alan ve Osmanlı Devleti'nde uygulanma imkânı bulmuş olan adalet dairesi ile Batılı düşünürlerin rasyonel toplum modelleri arasında şöyle bir benzerlik bulunmaktadır: Somut çoklukların soyut bir birliklilik içerisinde kurallı bir düzenle memnun edilmeleri.⁵ İçerisinde bulunduğumuz dönemde bu pratik ters yönlü yaşandığı için kurallı bir düzene kavuşturulmamış soyut birlikler somut çokluklar tarafından kötüye kullanılmakta ve böylelikle mesela adalet fikri de itibar kaybetmektedir. Burada çözülmesi gereken esas problem, siyasi organizasyon ve adalet fikrinin felsefi içerimleri olmayıp, somut çoklukları meydana getiren somut birliklerin her birinin diğeriyle ilişkisidir. John Rawls'ın iyi niyetlerden hareketle kuramsallaştırdığı adalet fikri, somut birliklerin her birinin iyi niyeti samimiyetle desteklemediği her toplumsal koşulda sürekli ertelenmektedir. Yani insanlar toplumsal bir yekun meydana getirecek ölçekte iyi niyetli değillerse onlara adalet gelemez.⁶ Rawls üzerine yaptığı bir çalışmada onun adalet teorisi ile Amerikan siyasal geleneği arasındaki irtibatla özellikle dikkat çeken David Lewis Schaefer,⁷ nedensel bir alışveriş fikrinin doğurduğu sosyallik (faydacılık) ile rasyonel toplum modelinin birbirini içerdiğini ve biri olmadan diğeri mümkün olamayacağını saptamaktadır.⁸ Açık bir deyişle, doğal durumu Thomas Hobbes'un teorisinde

olduğunun aksine iyi niyetle kavrayan Rawls'a göre, toplumu meydana getiren bireylerin birbirleriyle münasebetlerini ihtiyaç ve çıkarları üzerinden hesaplamaları gerekmektedir ve bu hesabın yerleşik kurallılığı ortak toplumsal akli koşullamaktadır. İnsanların ihtiyaç ve çıkarlarının yarattığı gerçekler somut çokluklara, bunu karşılayacak toplumsal akıl, rasyonel toplum modeli ve nihayet ortak adalet duygusu da soyut birliğe tekabül etmektedir. İkincisi birincisinin neticesi ve aracıdır. Tecrübî ve zamansal açıdan önce araç değildir, sonra araçtır. Adaletten söz edilerek adalet tesis edilemez. Adaletten söz etmek için önce ortak bir zeminin ve nedensel kurallılık ve tutarlılığı şart koşan bir ortak akıl vakiasının bulunması gerekmektedir. Sözelimi dünyayı maddi nitelikli sürekli nedensel bir alışveriş olarak kavramak materyalizm sanılıyorsa, orada henüz ortak akıl teşekkül etmemiş ve bireyler hayatı ve birbirlerini anlamak istemiyorlar demektir.

Hobbes'un doğal durumu ihtiyaç ve çıkarlar nedeniyle negatif yollu ele alışı da, Rawls'un orijinal pozisyonu insanın temelde iyiliği istemesi üzerinden pozitif yollu ele alışı da, kurallı bir toplum modeline dayanan düzen arayışlarının ürünüdür. Osmanlılarda olduğu gibi Amerika Birleşik Devletleri ve diğer gelişmiş ülkelerde adalet ve özgürlük tesis edilmiş bir düzen tarafından başlatılmakta ve garantiye alınmaktadır. Burada bir bakıma adalet ve özgürlük kavramları eş-işlevsel bir pozisyon kazanmakta ve bireylerin somut ayrılıklarının soyut birliktelikte barışçıl sürdürülmesi bilinci özgürlük olarak anlaşılmaktadır.⁹ Ortadoğu ve İslâm coğrafyasının yanı sıra gelişmekte olan ve geri kalmış coğrafyalarda bireylerin ve toplumların bu tür bir bilinçten yoksunlukları, onların doğa ve ekonomi ile ilişkilerinde yeterli olmamalarının yanı sıra kendi aralarındaki münasebetler ve kavramların işlevsizliğiyle ilgilidir. İşin bu kısmında çağdaş adalet ve özgürlük teorisyenleri sessiz ve ilgisiz kalmaktadırlar. Çağdaş teorisyenlerin çoğulculuktan ve haklardan bahsettikleri pasajlar bile Batılı coğrafyalarda yaşayan farklılıklarla sınırlı olup, diğerleri dünyada yaşamıyormuş gibi veya onları siyasi birer mesele olarak incelemeye değmezmiş gibi davranmaktadırlar.¹⁰ Sözelimi Amerikalı çağdaş hukuk ve siyaset felsefecisi Ronald Dworkin'in aralarını ayırdığı ilkesel argümanlar ve politik argümanların farklı içerimlerinin¹¹ herhangi bir yerinde geri kalmış veya gelişmekte olan toplumlara niyetlenilmiş değildir.¹² Dworkin, her ne kadar Bosna Hersek'te yaşanmış olumsuz tecrübeleri insanlık ve insan hakları adına yanlış bulmuş olsa da ve her ne kadar Boşnakların da insan olduğuna işaret etmiş olsa da, onun açısından bu vakıa insan haklarının evrenselliğinin savunulması sadedinde sadece bir argümandır.¹³ Böyle bir vakıa nedeniyle, adalet ve özgürlük tartışmalarını göz ardı edilen toplumlar açısından sürdüren profesyonel uzmanlar, genellikle gelişmemiş veya gelişmiş ülkelerde yaşayıp da kişisel tecrübelerinden yola çıkarak görüş geliştiren düşünür ve yazarlar olmaktadır. Onların rasyonel toplum modeli ve özgürlük kavramını bir kahraman, devrim fikri ve entelektüeller üzerinden kurlmaları, bir çeşit dü-

şünce geleneğinin ortaya çıkışına izin vermemektedir. Geçmişte Avrupa'da Niccolò di Bernardo dei Machiavelli ve hatta Georg Wilhelm Friedrich Hegel gibi bir kurallı düzen ve adalet fikrini bir kahraman etrafında kuran düşünürler bulunmuşsa da, bu düşünürlerin toplumsal dinamizmde ve ortak kültürde bir karşılıkları varolmuştur.¹⁴ Açıkçası gelişmekte olan ülkelerdeki iyi niyetli siyasetçi, asker ve iktisatçıların dışında geniş bir uzmanlar kadrosunun sürekli kişisel meseleler ile meşgul görünmesi, ayrıca fark yaratması muhtemel insanların söz konusu uzmanlar tarafından sürekli cezalandırılmaları, irrasyonel bir toplum modeli temelindeki istikrarın sürmesine yol açmaktadır. Frantz Fanon, Cemil Meriç ve başka çağdaş yazarlar bu sorunlara özellikle dikkat çekmişlerdir.¹⁵ Cemil Meriç'in konuyla ilgili değerlendirmesi şöyledir:

Türkiye'de her asırda birkaç insan düşünür. Bunlar ya susturulurlar yahut dertlerini anlatacak bir kitleden mahrumdurlar. Bu amorf kalabalığın heyecan duyması şarttır. Caliban (Shakespeare'in tembel, ahlâksız halk için kullandığı tabir), Shakespeare'den sonra Batı'da uyanmıştır. Bu uyanma isyanla başlar. Köy kendisi olduğunu idrâk ettiği gün Türkiye kurtuluşunun en fecirli günüdür. 1908'den beri bütün Türk aydınları memleketi batırmışlardır. Ve bütün aydınlar Türk olduklarından utanmaktadırlar. Millet intelijensiyasıyla millettir. Kendisinden utanan bir intelijensiya ne getirebilir? Müslüman değildir, Türk değildir, Anadolu'yla hiçbir münasebeti yoktur...¹⁶

Cemil Meriç'in değerlendirmesi, modernleşen Türkiye'deki toplumsal işbölümünde rastlanılan plansızlığın ve hesap verme mükellefiyetinden yoksunluğun yarattığı sorunlara yer vermiş olması bakımından önemlidir. Çünkü herhangi bir yorumsal ayrılığa yol açmayacak nitelikte Türkiye'nin devlet tecrübesi ve toplumsal düzen başarısı bakımından diğer gelişmekte olan ülkelere kıyasla talihli ve önde olduğu bellidir. Osmanlı Devleti'nin adalet dairesinden nasıl olup da toplumsal bir kuralsızlığa ve düzensizliğe kaydığı, sonra modern Türkiye'nin iyi niyetle kurulduğu halde nasıl olup da sorumluluk bilincinden yoksun aydınlarca tarihi tecrübesinden mahrum bırakıldığı dile getirilmek istenilmektedir. Meriç örneğinde, yazarın düşüncesi toplumsal bir karşılığa sahip bulunmadığı için toplumsal bir yekûn teşkil eden aydınlar zümresi hedef alınmakta ve bu arada adalet ve özgürlüğü negatif vasıfta koşullayan toplumsal bilgilenme pratikleri tenkit edilmektedir. Neticede böyle bir toplumun sorunlarının evrensel adalet ölçütlerini tayin etmesi mümkün olmamıştır.

Kurallı bir toplumun tesisi veya teşekkülü olmaksızın adalet ve özgürlükten söz etmek gerçekçi değildir. Esasen gelişmekte olan ve gelişmemiş toplumları ancak kendi toplumsal çıkarları özelinde argümantatif olarak işleyen Batı Avrupalı ve Kuzey Amerikalı düşünürlerin vardıkları hükümler sahibidir. Mesela Hannah Arendt ve Jurgen Habermas gibi çağdaş yazarların söyledik-

leri Kıta Avrupası'nı ilgilendirecek nitelikte sahibidir ve sözgelimi John Rawls, Bernard Williams ve Ronald Dworkin'in tezleri Anglosakson dünya ve özellikle Amerika Birleşik Devletleri'ni ilgilendirecek nitelikte sahibidir. Gelişmiş toplumsal tecrübeler bazı maddi farklılıklar ile de olsa kurallı bir toplumsal düzenin akıllı işleyişine değışen tarihlerde benzer vasıflarda işarette bulunurlar. Osmanlılardaki adalet dairesinin bir benzeri soyut bir kavrayışla çağdaş liberal politikada izlenebilir. Haklar, sorumluluklar ve ödevler, somut bireysel talepler ile soyut kavramsal beraberliklerin düzenli neticeleri olarak olgusallaşırlar. Değerlerin büyük bir şey ve birlik olduğunu dile getiren Dworkin bunun altını özellikle çizmektedir.¹⁷ "İnsanlar kendi fiillerinden ancak bu fiillerin kontrolü kendilerinde olduğunda sorumlu tutulabilirler."¹⁸ Adaletin, fırsatlarda eşitliğin ve özgürlüğün konuşulabilmesi ve gerçek yaşamda izlenebilmesi için insanların tasarruflarındaki etkilerin ve değışkenlerin kurallı ve kendilerine dönebilen bir zeminde yapılanması gerekmektedir. Burada mantıksal düzeyde bir nedenselliğin ve tutarlılığın bulunması şarttır.¹⁹ Bir yoruma göre, Arendt'in "insanlık durumu" kavramıyla hedeflediği çoğulcu huzur da yaklaşık olarak böyle bir şeydir.²⁰ Her ne kadar insanın mutluluğu, onun acıdan uzaklaştırılması ve gereksinimlerinin giderilmesi ekonomik temele gönderme yapan faydacı görüşten zaman zaman azade kılınmaya çalışılmış olsa da,²¹ belirtmek gerekir ki, dünyaya, hayata ve insana dair ilişkisel tutarlı bir nedensellik fikri olmaksızın kurallı bir toplum modeli ve özgürlükten söz edebilmek olası değildir.

2- İslâm Toplumlarında Düzen Fikri ve Adalet Sorunu

İslâm toplumlarında düzen fikri ve adalet meselesi temelde biri edilgen ve sahici, diğeri ise romantik ve gerçeklikten kopuk olmak üzere iki seviyede sorunlaştırılmaktadır. Her ne kadar bu ikisi arasında ve bunların altında daha gri tonlarla işaretlenebilecek pek çok seviye bulunabilirse de, esas itibariyle hepsini ikiye indirgemek mümkün görünmektedir. İlki, bizim yukarıda kısaca aktardığımız Batılı kurallı toplum modeli (demokratik toplum) ve adalet görüşlerini Türkçede tanıtmak ve kimi zaman onları tartışmakla yetinmektedir. Bu, sahici bir toplumsal koşullanma sağlamaktadır, çünkü yaşanan dünyanın gelişmiş fikirlerinden yola çıkmaktadır. Ayrıca edilgendir, çünkü yerli toplumsal pratikler sürekli ertelenmekte ve analiz edilmek için sıra hiçbir zaman onlara gelmemektedir. İkincisi, romantiktir, çünkü gerçeği geçmiş bir tarih veya gelecekte ulaşılabilir bir umut üzerinden kurmaya çalışmaktadır ve yaşamın sahiciliğini inkâra koşullandırmaktadır. Birincisinin anakronizma ve mantıksal uydurma olmaksızın, ikincisinin de mantıksal bir idealleştirme ve zorlamaya başvurmaksızın mesela Türkiye ve Ortadoğu'dan bahsetmeleri aklı uzak gelmektedir.²²

İslâm toplumlarının her çağdaş meselesinde tekrar tekrar “Batı ve diğerleri” ayrımına dönmek zorunda kalmak artık sıkıcıdır, ama modern kültürün bilgiye konu edilmesinde öteki olanların teorilere etkisi ikinci derecedendir. Genellikle bu etki de, Alain Touraine’in çalışmasından izlenebildiği üzere, gelişmiş Batılı şehirlerde yaşamaya çalışan bazı ötekilerin yol açtığı yeni sorunlarla ilgili görünmektedir.²³ Touraine veya sosyal felsefe yapan başka herhangi bir Garplı mütehassıs ve mütefekkirin adaleti ele alırken merkeze koyduğu toplumsal ölçütler, Batı Avrupa ile Kuzey Amerika coğrafyalarından alınmaktadır. Çoğunlukla sandığımızın aksine bu vakia, bir dışlamadan ziyade hem tabii bir hâdisedir, hem de gelişmekte olan ve geri kalmış toplumların adaleti fazla kişisel talep etmeleri bakımından adil bir neticedir. Bunun dışında farklı kültürlerin tanınması ve kültürel çoğulculuk kapsamındaki işleyişler, modernliğin reddettiği ve alabora ettiği tarihi tecrübelerin şahitliklerinden birer toplumsal norm çıkarmak için değildir. Bunlar ile ya Batılı ülkelerde vatandaşlık edinmiş farklılık ve çeşitliliklerin toplumlara entegre olmaları hedeflenmektedir, ya da küresel kapitalizme pazar sağlamak amacıyla her bir kültüre kimlik üzerinden salt mantıksal ve psikolojik bir tatmin olanağı sunulmaktadır.²⁴

Dünyanın verili küresel ve bölgesel şartlarında İslâm toplumlarında rasyonel bir toplum modeli ve adalet sorununa dair sahici süreçlerin yaşanması beklenilmemelidir. Nitekim yerel ölçekte ve küresel ölçekte yukarıda temas ettiğimiz vakialar bunun hem bir etkeni, hem de tekrar tekrar neticesidirler. Rasyonel toplum modeli ve adalet arayışı yerine umumiyetle siyasi tartışmalara bağlanan ve bu nedenle işlevsiz kalan yerlilik sorunundan ve dar ahlak tartışmalarından söz edilebilir. Yerlilik tartışmalarının siyaset tarafından iyi niyetle bile olsa sürekli söylemleştiriliyor olması ve bu arada ahlak tartışmalarının kişisel meseleler ile sınırlı kalması, iyi niyetin toplumsallaşmasına ve sosyal rasyonelitenin oluşumuna mani olmaktadır. Rawls, Habermas ve daha birçok teorisyenin hareket noktası, toplumsal iyi niyetin birlikteliğidir. Daha açık bir deyişle, toplumdaki bireylerin hep birlikte ve büyük ölçüde uyuyacak nitelikte iyiyi istemeleridir. Sözelimi Federal Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri örneğinden hareket eden Habermas’a göre, hukukun belirsizliğine karşı hüküm veren toplumsal rasyonelitedir. O, felsefi adalet tartışması bağlamında Rawls ve başka çağdaş Anglosaksonlardan ayrılmakla birlikte toplumsal iradenin bir tür epistemoloji ve gerçeklik yaratması bakımından onlara katılmaktadır. Habermas, felsefi adalet yerine sosyal hukuk teorisini olumladığı bir pasajında, toplumsal mevcudiyet ve iradenin, siyasi partiler, parlamento ve hükümetten fazla bir şeye tekabül ettiğini belirtmektedir. Ona göre, aile, komşuluk ve eğitim sistemi gibi çatışma yaratabilen pek çok olgu toplumsal iletişim üzerinden adaletin gerçek aktörlerini yaratmaktadır. Her ne kadar resmi bir yönetim organizasyonu ve yönetim erki bulunsa da, top-

lumsal iletişim sosyal varlık alanında hukuka dair belirsizlikleri azaltmakta ve güç merkezlerini çoğaltmaktadır.²⁵

Türkiye’de 15 Temmuz 2016 tarihinin gecesinde vuku bulan darbe teşebbüsüne karşı insanların ortak bir irade göstererek yabancı menşeli teröristçe bir müdahaleyi başarısızlığa mahkûm etmeleri, yukarıdaki tahlillerimize karşı bir itiraz olarak geliştirilebilir. Gerçekten de modern Türkiye’nin tarihinde İstiklal Harbi’nden sonra bu hâdisenin istisnai olduğu kabul edilmelidir. Ne var ki, söz konusu olayda biz, toplumsal rasyonaliteden ziyade bir toplumsal kahraman olayının meydana geldiğini düşünüyoruz. Türkiye Cumhuriyeti’nin Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’a duyulan toplumsal güven ve onun sömürge süreçlerine karşı gösterdiği samimi dirençlerin halk arasında takdir ve iltifat görmüş olması, 15 Temmuz 2016 tarihi gecesinde kendi ülkelerine saldıran bir grup silahlı insanın darbe teşebbüsünü başarısızlığa uğratacak bir toplumsal iradeyi teşekkül ettirmiştir. 15-16 Temmuz 2016 tarihinden sonra Türk toplumu sadece liderlerine duydukları güven sayesinde birçok farklı konuda daha –sözgelimi Afrin Zeytin Dalı Operasyonu- basiretli davranabilmiştir, ama siyasi ve askeri vasıflı olmayan ve bu arada toplumsal rasyonalitenin mevcudiyetini imleyen başka bazı konularda aynı etkileyici başarıyı yakalayamamışlardır. Akademisyenler üniversitelerde, köşe yazarları ve haberciler çalıştıkları gazetelerde, öğrenciler okullarında, televizyoncular çalıştıkları televizyon kanallarında, bir lokanta veya restoranda çalışanlar buralarda, başkaları da insan-insan ilişkilerini ilgilendiren diğer tasarruflarında liderlerindeki samimiyeti ve sahiciliği yeterince gösterebilmiş değillerdir. Belki 1688 İngiliz Şanlı Devrimi ve 1789 Fransız İhtilali’nden sonra da benzer süreçlerin yaşandığı, 15 Temmuz 2016 tarihi gecesinde vuku bulanların, söz konusu tecrübeleri çağrıştırdığı; şimdiki Türkiye’yi, çağdaş dünya yerine bu olayların vuku bulduğu şartlar ile mukayese etmenin daha isabetli olacağı söylenilebilir. Böyle bir itiraz kuramsal zeminde mümkün görünmektedir, ama her iki tarihi hâdiseye eşlik eden sonraki entelektüel ve akademik söylemlerin felsefi ve bilimsel bir temelini bulduğu hatırlanmalıdır. Henüz Türkiye’de 15 Temmuz 2016 tarihi gecesinde vuku bulanların kayda değer bir felsefi, tarihi ve sosyal bilimsel kuramsallaştırılmasının yapıldığı iddia edilemez. Türkiye’deki birçok bilim insanı bu olayı hala anlayabilmiş değildir ve bazıları başarısız darbenin psikolojik maksatlarına uygun davranıyor bile görünmektedirler. Bu olaya dair siyasi, gazetecilik ve sanat düzeyleri aşılabilmiş değildir. Oysa sözgelimi Britanya’daki olaydan sonra John Locke gibi bir filozofun temayüz edişine tanıklık etmekteyiz. Dolayısıyla Ortadoğu coğrafyasında aykırı ve istisna bir hâdiseye olmakla beraber tek başına 15 Temmuz 2016 tarihi gecesinde Türk halkının gösterdiği muvaffakiyeti toplumsal rasyonalite için bir ölçüt veya gösterge olarak alamayız. Bu olayda gösterilen hassasiyetin tüm toplumsal ilişki ve tasarruflara dikkat çekecek ölçüde yansımaları gerekmektedir.

Rasyonel toplumun adaleti temin için taşıdığı vasıflardan en önceliklisi olan toplumsal iyi niyet bakımından Türkiye ve Ortadoğu ülkeleri hakkında ümitvar olmak mümkünse de hemen olumsal konuşmak kolay değildir. Toplumsal iyi niyetin nesnesi toplumu meydana getiren bireylerin her biri ve bir bütün olarak toplumdur. İyi niyetin nesnesi tek başına devlet değildir ve devlet kavramı toplumsal gerçeklikten kopuk değildir. Toplumsal gerçeklik olmaksızın somut çokluklara, somut çokluklar olmaksızın da devleti meşrulaştırın ve yaşatan soyut birliklere ulaşamaz. Türkiye’de hâlihazırda insanların iyi niyetleri kişiseldir; söz konusu iyi niyet, nedensel alışveriş fikrine mesafelidir ve nesnesi sağlıklı durumlarda genellikle devlettir. Geçmiş yıllarda demokratikleşme süreçlerinin akamete uğramış olmasının temelinde bu toplumsal gerçeklik yatmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti, halkının refahı için son yıllarda çeşitli reformlar yaptığı halde insanlar buna gerektiği ölçüde ayak uyduramamışlardır. Ayak uyduramamanın en önemli nedeni, sağlıklı iyi niyetin nesnesi durumunda olan bencil kendiliklerin –bunların iyi niyetlerinin tek nesnesi daima kendileridir- toplumun nedensel alışveriş bilincinden yoksunluklarını suiistimal etmeleridir. Türk toplumu buna çare üretememiş ve gerginlikler gitgide artmıştır. Nedensel alışveriş bilincinin umumiyetle materyalizmle karıştırılması ve ona mesafeli durulması, bireysel iyi niyetlerin toplumsallaşmasına mani olmakta ve toplumsal rasyonelitenin teşekkülünü güçleştirmektedir. Ayrıca sağlıklı iyi niyetlilerin veya aslında art niyetlilerin, nedensellikten yoksun olduğu için bireysel nitelikte kalmaya mahkûm olan iyi niyetleri suiistimal etmesi yüzünden sahici iyi niyet sahipleri topluma ve yaşama olan güvenlerini büsbütün kaybetmektedirler.²⁶ Burada ilginç olan, iyi niyetin karşılıksız olduğunu düşünen insanların suiistimaller karşısında nedensel bir tepki vererek güvenlerini yitirmeleridir. Böylelikle toplumsal öğrenme ve iyi niyetlerin koruma altına alınması yerine kişisel öğrenmeler ve güvensizlikler meydana gelmektedir. Ayrıca tepkiler daima duygusaldır ve kalıcı bir nedenselci mantık ya da rasyoneliteye varılmak için çabalanmamaktadır. Bu durum da insan bireylerini toplumdan koparmakta ve darbe teşebbüsünde bulunan terör örgütüne benzer art niyetli mihrakların oyuncuğu haline getirmektedir. Amerikancı popüler kültür ve küresel kapitalizmin olumsuz etkilerinin yanı sıra bu vakıa, bizzat yerel kimliklerinin küresel pazara açılması peşinde olan toplumsal süreçler (“glocalization”) tarafından yaratılmakta ve sürdürülmektedir.²⁷

Türkiye’de mesela insanların son yıllarda birbirlerine borç alıp vermemelerinin ikna edici bir izahı glocalizasyonda ve iyi niyetin gösterildiği kişilerin seçilmemesinde bulunabilir. Glocalizasyonda, yerli kimlik korunarak küreselleşmenin imkânları değerlendirilecek iken,²⁸ ‘küresel vatandaşlık’ diyebileceğimiz yeni bir tür kontrolsüz süreç içerisinde bireyler dar bir sosyolojide de olsa sürdürdükleri değerlerini yitirmişlerdir. Borç alıp vermenin bir yardım ve iyilik olmasının yerine artık ‘düşüncesizce davranış’ gibi izlenimler yer-

leşmiştir. İkinci olarak, borç alıp verilerek iyilik edilen insanlar konusunda seçici davranmamak ve iyiliğin karşılıksız bir tasarruf olduğu bilinciyle yardımda bulunmak, -ekonomik karşılıklılık inkâr edilmiş de olsa- beklenen karşılığını doğurmadığında, yanlış olanın, yardım etmek ve iyilikte bulunmak olduğu düşünölmeye başlamıştır. Burada yanlış olan aslında yardım etmek ve iyilik etmek değil, yardım ve iyilikte seçici davranmamak ve iyiliğin karşılıksız bir tasarruf olduğunun vehmedilmesidir. Glokalizasyona hazırlıksız yakalanan ve iyiliğin karşılıksız bir edim olduğu önyargısından iyiliğin yanlış bir tasarruf olduğu fikrine ulaştıran aslında nedenselci alışveriş bilincinden mahrum olma halinin toplumsal bir durum olarak yerleşmesidir. Burada daha önce sözünü ettiğimiz sağlıksız iyi niyetlilerin veya daha isabetli bir deyişle art niyetli insanların etkisi vardır, ama toplumsal rasyonalite eksikliğinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Sonra bir de kapitalistleşme yüzünden borç alıp vermelerin tükendiği dile getirilerek özrü kabahatinden büyük ve meseleyi izah etmek yerine içinden çıkılmaz hale sokan izahlarda bulunulabilmektedir.

İslâm toplumlarında bireylerarası ve toplumlararası ilişkilerde birbirine güvenin bulunmayışı ve somut çoklukların her birinin soyut birlikleri suüstimal etmeye başlaması, fayda temelli ve nedenselci bir bakış açısının hayatın tabiatında bulunduğunun reddediliyor olmasıyla süreğen kılınmaktadır. Burada İslâm toplumlarında samimi bir düzen fikri ve adalet sorunlaştırmasının bulunmadığını açıkça saptamak gerekmektedir. Bunun nedeni, siyaset ve ekonomi ya da dış mihraklardan ve tahriklerden önce toplumun bütüncül bir iyi niyet konusunda gereken sorumluluğu almamasıdır. Batılı toplumlarda düzen fikri ve adalet sorunlaştırması, her bir bireyin çıkarını eşit ölçüde ilgilendirdiği için sahiplenilmekte ve bu sahiplenmeye iyi niyet denilmektedir. Adalet dairesi gibi bir kavram geçmişte bulunduğuna göre, bahsettiğimiz toplumsal rasyonalite eksikliği son 200 yılın ürünü olmalıdır. O halde diyebiliriz ki, Türkler, Ortadoğu halkları ve bütün olarak Müslümanlar aslında duygusal değildirlir. Böyle bir yargı tüm tarih için istikrarlı olacak tarzda temellendirilemez. Ne var ki, sömürge süreçlerinin yapılandığı ve istikrarlı hale geldiği son 200 yıl içerisinde böyle bir vakıa vücuda gelmiştir ve hâlihazırda nihayete ermiş değildir.

3- Adalet Nedir?

Avrupa-merkezci tarihyazımına göre Ortaçağa tekabül eden bir zamanda yaşamış olan Müslüman sistem filozofu Ebû Nasr el-Fârâbî, insan için mutluluğun şehir hayatında bulunabileceğini kabul etmektedir. Ona göre, ister kuramsal seviyede, isterse gerçekçi seviyede dile getirilsin, mutluluk ancak şehir yaşamından edinilebilir. İnsan başka insanlar olmaksızın yapamaz ve toplumsal işbölümünün yeterlilik, seçme özgürlüğü ve memnuniyet esasına da-

yandırıldığı bir şehir düzeni bilimlerin ortak amacıdır. Felsefe, bilim, din ve farklı fikirler bunu temin etmek üzere vardılar. İnsanın ihtiyaç ve gereksinimlerinin kurallı bir düzen içerisinde giderilebildiği şehir iyidir ve erdemlidir (adildir). İlle de köylerden ve mahallelerden söz edilecekse, her ikisinde de gayenin şehir olduğu; köylerin şehirlerin hizmeti için var olduğu ve mahallelerin de şehrin unsurları olduğu belirtilmelidir.²⁹

Fârâbî'nin kuramsal görüşleri tarih-dışı evrensel ölçütlere işarette bulunduğu için günümüzde de değerlidir. İslâm filozoflarının en temel erdem niteliğinde işledikleri adalet için toplumsal bir yaşamı ve bu yaşamda mutluluğu isteyen insanı gözettiğimizi saptayabiliriz. Ayrıca insanın mutluluğu için şehrin, bilimlerin ve sanatların gerekli olduğunu eklememiz lazımdır. Dolayısıyla adalet, insan-insan ilişkisini/ilişkilerini temel alan ve bu arada doğayla ilişkiyi/ilişkileri de içeren bir kavramdır. Adalet dairesi pratiği, liberal felsefi adalet kuramları ve Kıta Avrupası'ndan çıkmış sosyal adalet kuramları bu genel çerçeveye aykırı değildir. Daha fazla olarak, adaletin, toplumsal işbölümü, para ve menfaatlerin paylaşımı ve bu ikisinin idaresiyle ilgili bir kavram olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu temel bağlamı korumak kaydıyla, günümüzde örneğin haklar, sorumluluklar, fırsatlar, zenginlik, mallar, hizmetler ve eşitlik gibi kavramlar adaletin temel meseleleri vasfında belirginleşmektedirler.³⁰

Böyle bir bağlam ve insanın mutluluğu gibi bir işlev tespit ettikten sonra adalet için şöyle basit ve somut bir tarif geliştirebiliriz: İnsanların ihtiyaç ve gereksinimlerinin giderilmesi gereğini kurallı bir düzene bağlayan ve bu arada meydana gelen aksaklıkları tarafları memnun edecek nitelikte görece bertaraf edebilen toplumsal mevcudiyete biz adalet diyoruz. Gelişmiş ülkelerde bu adalet çeşitlenip siyasi, hukuki, iktisadi, psikolojik ve felsefi açılardan özerk birer çerçeve yaratabilir. Bizim çalışmamızın kapsamı özellikle İslâm ülkelerinin çağdaş adalet ihtiyaçları olduğu için özerk çerçevelere evrilmiş bir adalet çeşitlenmesinden söz edemiyoruz. Türkiye ve Ortadoğu ülkelerinde insanlar için en gerçekçi toplumsal gereksinim, hayatı yaşamının gereksiz yere zor ve meşakkatli olmamasıdır. Hayatın düzenli ve kurallı, öngörülebilir ve hakkaniyetli olması anlamında kolay olması, Müslüman toplumların en belirgin adalet ihtiyacıdır. Bilhassa Türkiye'nin güneyindeki coğrafyada insanlar toplumsal yaşamda bir standart ve bir istikrar talep ediyorlar. Onların beklentileri, absürt engellerin rutinleşerek hayatı yaşanmaz hale getirmemesidir. Zaten olması gerekenin olması için rüşvet, adam kayırma ve mafyaya ihtiyaç olmamalıdır. Ortadoğu toplumları rüşvet, adam kayırma, suiistimal ve mafyanın normal günlük yaşamda olanları ayarlamak üzere devlet ile toplum ve birey arasına girmesinin artık bir standart olduğu toplumlardır. Böyle bir standartta gelişmiş ve özerk adalet içerimlerinden söz etmenin gerçeklikte bir karşılığı bulunamaz. Türkiye, Ortadoğu toplumlarından genellikle farklı,

güvenli ve ileridir. Türkiye’de hayatın her safhasına dair güvenilebilen ve inanılabilen kurallar mevcuttur. Bu ülkedeki eksiklik de, kuralların kesin bir güven ve inanç yaratacak nitelikte geçerli, istikrarlı ve garantili olmayışında bulunabilir. Bu meyanda yaptığımız adalet tarifine döndüğümüzde, onun, Müslüman toplumlar açısından, insanların bireysel ve toplumsal gereksinimlerinin şehirli yaşam içerisinde giderilmesinin garantiye alındığı kurallı bir düzen olduğunu ifade edebiliriz. Bizim tarifimizde köyler dışlanmış olmayıp, belki bir nevi Kıta Avrupası tecrübesinde izlenebileceği üzere, önce köylerin kentleştirilmesini ve köylerin de şehre dâhil edilmesini içermektedir. Ayrıca meydana gelebilecek hak ihlallerinin hakkaniyetli nitelikte bertaraf edilebilmesi, bahsettiğimiz garantinin kapsamında yer almaktadır.

Günümüzde İslâm toplumları –Batı toplumlarında gözlemlendiği tarzda- birbirleriyle rekabet içerisinde değildirlir. Bununla beraber rekabet gibi algılanabilecek bazı çatışma alanları özellikle siyasal ölçekte izlenebilmektedir. Söz konusu çatışma alanlarını yaratan etken, rasyonel bir toplum inşâ etmek gayesinde değil, özellikle bazı ülkeler açısından, uydu devlet olma amacıyla bulunabilir. Burası, Ortadoğu’nun kaderinden bahsedilebilecek yerdir. Zira sömürge süreçlerine karşı olduğunu, yerel kimlik ve kültürlere sahip çıkılması gerektiğini (glokalizasyon) ve Müslümanların kendi dinamikleriyle gelişebileceğini iddia eden insanlar, gerçekten gelişmekle ilgili bir süreç başladığında bu söylemleriyle uyuşmayacak vasıfta tasarrufta bulunmaktadır. Arap ülkeleri arasındaki aktüel çatışmalar böyle bir arka plandan beslenmektedir. Benzeri Türkiye’nin kendi iç politikasında da mevcuttur. Siyasi parti taraftarlarının birbirleriyle ilişkileri, birbirlerine düşman insanların birbirleriyle ilişkileri gibidir. Adaleti samimiyetle talep eden insan aritmetiği açısından değerlendirildiğinde her iki vakıya da yanlıştır. Çünkü yukarıda tarifini yaptığımız adaletin teşekkül ve garanti şartları, toplumsal iyi niyette bulunabilir. Hem hayatın alışveriş ve fayda üzerine kurulu olduğuna karşı çıkıp, hem de maddi beklentileri karşılanmadığı için birbirini düşman niteliğinde algılayabilen insanların bulunduğu bir toplumu iyi niyetin gerçekleşmiş olduğu bir toplum olarak göremeyiz. İyi niyetin bulunmadığı bir toplum, Fârâbî’nin bahsettiği bağlamda, erdemli davranışlar geliştiremediği gibi, onda, gerekli bilimler ve sanatlar da ortaya çıkmaz. Nitekim adalet aynı zamanda erdemli şehir ve ona hizmet eden bilimler ve sanatlardır.

Ortadoğu’nun adaletle ilişkisi hakkında –kimi zaman Türkiye’yi de kapsamına alacak vasıfta- uzaktan kaleme alınmış olan İngilizce ve başka Batılı dillerdeki bilimsel metinlerin haklılaştırılmaması için topluma mal olmuş iyi niyet önemlidir. Çünkü toplumsal iyi niyetin gerçekleştirilemediği küresel koşullarda üç önemli olumsuz netice ortaya çıkmaktadır. Birincisi, Ortadoğu’da Filistin-İsrail anlaşmazlığı örneğinde görüldüğü üzere, barışın başarılamadığı durumlarda uzaklardan müdahale etme gereği ve hakkı ihsas ettirilmektedir.

Noam Chomsky, Ortadoğu'da barış, adalet ve milliyet/ulus kavramlarını tahlil ettiği bir kitabında, uzaktan müdahalenin Amerika Birleşik Devletleri merkezli arka planını betimlemektedir. Ona göre, 1970'lere değin Ortadoğu'nun bir parçası olan Yunanistan'ın Avrupa'nın bir parçası olabilmesi, Amerika Birleşik Devletleri sayesinde gerçekleşmiştir.³¹ İkincisi, Ortadoğu'da son 200 yıldır mevcut olan adalet sorunlarının tarih boyunca hiç değişmemiş istikrarlı ve asli sorunlar olduğu, bu sorunların Ortadoğu kimliğinin doğuştan getirdiği bir özellik olduğunu hissettiren bir tarihyazımı benimsenmektedir.³² Oysa Elizabeth F. Thompson'ın işaret ettiği üzere, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki özgürlüğün Ortadoğu'daki karşılığı olan adalete dair sorunlar en fazla 17. yüzyıla kadar geriye götürülebilir.³³ Üçüncü olarak ise, toplumsal iyi niyet kendi nesnesini önce toplumu, sonra devleti yapacak şekilde gerçekleşmediğinde, toplum ve devlet birbiriyle yakın olamadığında, iyi niyetlerin kişiselliği ve gelişigüzelliği gibi bir problem ortaya çıkmaktadır. İyi niyetler seçici olmayıp da art niyetli insanların tasarılarına kurban edildiğinde, henüz tecrübesiz ve nötr gençler ve başka yetişkin insanlar için iyilik yerine önce kötülük bir esin ve güven kaynağı olmaktadır. Toplumsal iyi niyetin duygusal ve çoğunlukla olumsuzlayıcı/negatif bir temele dayanması, o toplumdaki insanların iletişim ve birlikteliğini genellikle ertelemektedir. Ayrıca toplumda adil hiyerarşik yapının teşekkülü ve statüye erişimde gerekli olan ehliyet ve liyakat sistemi yanlış meydana gelmekte ve sonradan görme sorunu, toplumun asli bir vasfı gibi gelişmektedir. Her üç bağlam ve olumsuz netice de toplumda iyi niyetin meydana gelmemiş olmasıyla ilgilidir. İyi niyet teşekkül etmediğinde kurallı bir düzen tesis edilemez. Dahası bir toplumda kişisel erdemlerin gelişmesi ve bireylerin ahlaklı insanlar olarak davranmaları da kurallı bir düzenin tesisıyla yakından ilişkilidir.

Kurallı bir düzen tesis edildikten ve hakkaniyetli bir toplumsal işbölümü ve fayda paylaşımı gerçekleştirildikten sonra adaletle ilişkili veya bazen eşanlamlı başka kişisel ve toplumsal erdemlerin teşekkülünü de umabiliriz. Dostluk, sadakat, dürüstlük, tutarlılık, cesaret ve ölçülü davranış gibi kişisel erdemler ile vatanseverlik gibi nispeten toplumsal erdemler birer adalet olarak daha sonra gelişebilir. Türkiye'deki insanların örneğin Almanya, İsviçre ve İngiltere'ye duydukları saygı ve hatta hayranlık duygusu, bu ülkelerin toplumsal iyi niyete dayanan garantili birer kurallı düzen tesis etmiş olmalarından ileri gelmektedir. Söz konusu ülkelerin nasıl algılandıkları, buralara giden Türk vatandaşlarının yorumlarından anlaşılabilir. Bazen yapılan tanıklıklara ve aktarımlara göre, gittikleri Avrupa ülkelerinde de kuralsız davranışlarını sürdüren vatandaşları dolayısıyla Müslüman ülkelerin genelini imajı olumsuz olabilmektedir. Aslında hepsi sözgelimi Türkiye ve Ortadoğu özelinde, yurt içindeki insanların birbirlerine karşı nasıl davrandıkları ve ortak iyi niyeti nasıl işlettikleriyle ilgilidir. Doğrudan bir özdeşleştirme ile gerçekliğe dökülmüş toplumsal iyi niyetin adalet olduğu söylenilebilir. İyi niyet burada bazen

temsili ve bazen de fazla kurgusal görünebilir, çünkü gelişmiş toplumlardaki iyi niyet kesinlikle faydanın garantili oluşuyla ilgilidir –yani bunlar zengindir-, ama felsefesi ve bilimi yapılabilecek ölçütlerde adaletten ancak böyle söz edilebileceğinin kabul edilmesi gerekmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada adalet olgusunun ve kavramının, primitif koşullardan gelişmiş medeni koşullara değin, rasyonel nitelikli bir toplumun dünyevi ve maddi özellikleriyle ilgili bir durum olduğuna yer verilmiştir. Söz konusu durum, özgürlük ve hakkaniyetli bir mevcudiyetle eşanlamlıdır. Aynı zamanda o, insani ihtiyaç ve gereksinimlerin kurallı karşılandığı bir düzen ile eşanlamlıdır. Bunun manası, meşru ve haklı talep ve beklentilerin garantiye alındığı kurallı bir düzendir. Adaletin bulunduğu bir toplumda, iyi niyetin nesnesi toplumun kendisidir ve topluma yönelmiş iyi niyetin garantisi olarak devlet daima saygı duyulan bir konumdadır. İnsanların toplumsal yaşamı maddi koşulları ihmal etmeksizin ve fayda alışverişinin nedensel kuşatıcılığını kabul ederek iyi niyet kazanmaları gerekmektedir. Böylelikle iyi niyet, dünyanın ve yaşamın maddi, kurallı, nedensel ve seçici oluşunun benimsenmesiyle eşanlamlı olmaktadır.

Adalet, somut farklılıkların soyut bir birliktelik altında örgütlenmesinin toplumsal muhtevası olarak, ancak rasyonel bir toplum özelinde iyi niyetlerin suiistimallerinden ve soyut birliğin itibar kaybetmesi riskinden korunabilir. Bunun gelişmiş bir ekonomi ve fayda alışverişi bilincine sahip olmakla ilişkisi yadsınamaz. İlkçağda Sümerlerden başlayarak Ortadoğu'da arka planı teşekkül etmiş ve sonraları Büyük Selçuklular ve özellikle Osmanlı Devleti'nde somut bir içerik kazanmış adalet dairesinin, Kıta Avrupası'nda ortaya çıkmış sosyal adalet teorilerinin ve Amerika Birleşik Devletleri'nde geliştirilmiş liberal felsefi adalet kuramlarının zemini, nesnesi ve rasyonel toplum pratiği birbirine benzemektedir. Gelişmiş her medeniyet tecrübesi için geçerli olan hakikat, toplumsal iyi niyetin nesnesi olan toplumun her üyesini kapsamına almış kurallı bir düzen ve böylelikle sağduyu üreten bir beraberlik olmaksızın adaletin mümkün olamayacağıdır. Soyut bir birlik ve kavram olarak adalet, fırsatlar ve hukuki normlar bakımından insanlığın eşitliğine aykırı değildir, fakat soyut bir kavrayış olarak eşitliğin her koşuldaki insanın diğeriyle statüsel denkliği anlamına geldiği bir beklenti veya talep adaletle uyumsuz. Özellikle ekonomik seviye bakımından altta olanların emeğe bakılarak zamana yayılmaksızın üstte olanlar ile denkleşmeyi beklmeleri ve talep etmeleri iyi niyete dayanan adalet fikrine ve olgusuna kesinlikle aykırıdır. Bu nedenle bir toplumda özenilen üst fayda imkânına sahip bir toplumsal kesimin bulunması ve bunların sadece sosyalleşme ve zevk bakımından ayrıcalık talep etmeleri adalete aykırı değildir. Hatta böyle bir sınıfın mevcudiyetinin ölçsüz

bir eşitlik fikrini ima eden ütopyik bir demokrasi talebine kıyasla adalet daha uygun olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Nitekim adalet şehir ve kentlilik ile ilgili bir olgu ve kavramdır. Köylerin kentleşemediği veya kentleştirilemediği toplumsal koşullarda köylü kimliğin sosyal yaşamındaki ani değişikliklerin şehir içerisinde mevcut olan adaleti olumsuz etkileyebileceği göz ardı edilmemelidir. Bu açıdan adalet biraz da günün sonundaki huzuru temin eden olağan ve rutin düzendir.

Böyle yaklaşıldığında İslâm toplumlarının umumiyetle rasyonel toplum özelliğinden mahrum buldukları, Türkiye'nin diğer ülkelere kıyasla ileride olduğu ve onun da bazı zafiyetler ile malul olduğu görülmektedir. İslâm'ın toplumsal iyi niyetten mahrumiyet ve duygusal alışveriş tasarrufuyla özdeşleştiği pratikler, tarihin istikrarlı pratikleri olmayıp, son iki yüzyıldaki ekonomik geri kalmayla ilgilidir. Bu arada Ortadoğu'da toplumların iyi niyetlerinin nesnesinin genellikle güç olduğu ve birbirlerine güvenmek yerine güce inandıkları kabul edilmek durumundadır. Gelişmiş rasyonel bir toplum birlikteliğinden evvel primitif toplumsal iyi niyet de Ortadoğu toplumlarında kolaylıkla izlenmemektedir. Bu, karamsarlığa itecek bir tablo değildir, çünkü ümitvar olunmayı gerekçelendirebilecek olumlu gelişmelere tanıklık edilebilmektedir. Ortadoğu toplumlarında nedensel bir alışveriş bilincinin hala yerleşmeyişi ve iyiliğin maddi koşullardan azade kabul edilmesi, iyi niyetin nesnesinin bazen seçilemeyişi ve bazen de öznenin kendisiyle özdeşleştiği bir art niyet pratiğini sonuç verebilmektedir. Bu vakta, dış müdahalelerin yanı sıra ve daha ziyade Ortadoğu toplumlarının kendi iç tecrübelerinin ve bazen sorumluluktan kaçmış olmalarının bir neticesidir. Hayatı doğru kavramayla modernleşmenin birbirine karıştırılmadığı ve maddi dünyanın nedensel alışveriş gerçeğiyle materyalizmin özdeşleştirilmediği bir toplumsal bilinç zamanında adalet için primitif bir arka plan teşekkül edebilir. Ayrıca soyut birliklerin en tümeli olan adaletin somut birliklere feda edilmediği bir toplumsal iyi niyet ile söz konusu teşekkül tamamlanabilir. Bu gerçekleştiğinde adalet için gerekli zemin yaratılabilir. Böyle bir adaletin rasyonel zeminini üretecek olan, gücün ayrı ayrı sahiplerinin bir arada bulunduğu bir toplumun sahip olduğu ve nesnesini kendisi olarak belirlediği bir toplumsal iyi niyettir.

Kaynakça

- Barth, William Kurt, *On Cultural Rights: The Equality of Nations and the Minority Legal Tradition*, Martinus Nijhoff Publishers, 2008, Leiden and Boston.
- Brown, Alexander, *Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives*, Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2009, Hampshire and New York.
- Car, Stuart C., *Globalization and Culture at Work: Exploring Their Combined Glocality*, Kluwer Academic Publishers, 2004, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow.

- Chomsky, Noam, *Middle East Illusions: Including Peace in the Middle East? Reflections on Justice and Nationhood*, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2003, Lanham, Boulder, New York, Oxford.
- Çağan, Kenan, *Münevverden Entelektüelle: Modernleşme, İslâmcılık ve Yerlilik*, Tezkire, 2015, İstanbul.
- Darling, Linda T., *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, Taylor and Francis Group, 2013, London and New York.
- Dworkin, Ronald, *Justice for Hedgehogs*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, Cambridge, Massachusetts, London.
- Dworkin, Ronald, *Principles for A New Political Debate: Is Democracy Possible Here?*, Princeton University Press, 2006, Princeton and Oxford.
- Fanon, Frantz, *Black Skin White Masks*; Çev.: Charles Lam Markmann, Pluto Press, 2008, London.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medenîyye*; thk.: Ali Bû Mülhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.s., Beyrut.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbü Tabsîli's-Saâde*; thk.: Ali Bû Mülhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995, Beyrut.
- Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*; Çev.: William Rehg, The MIT Press, 2. Basım, 1996, Cambridge and Massachusetts.
- Hedrick, Todd, *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*, Stanford University, 2010, Stanford and California.
- Kazemzadeh, Masoud, "The Sources of the Middle East's Crises and American Grand Strategy", *Comparative Strategy*, 2018, Vol. 37, No. 1, s. 56-72, Routledge, Taylor and Francis Group.
- Kömbe, İlker, "Bir Devletin İki Farklı Döneminde Aynı Eserin İki Âlim Tarafından farklı Şekilde Okunuşu ve *Adalet Dairesi* Kavramı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 24, Ekim 2013, s. 283-303.
- Langton, Rae, "Whose Right? Ronald Dworkin, Women, and Pornographers", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 19, No. 4 (Autumn 1990), Wiley, s. 311-359.
- Laws, Sir John, "The Rule of Law: The Presumption of Liberty and Justice", *Judicial Review*, Routledge, Taylor and Francis Group, 2017, Vol. 22, No. 4, s. 365-373.
- Lucchese, Flippo Dell, *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh University Press, 2015, Edinburgh.
- Macready, John Douglas, "Hannah Arendt and the Political Meaning of Human Dignity", *Journal of Social Philosophy*, Vol. 47, No. 4, Winter 2016, s. 399-419, Wiley Periodicals, Inc.
- Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yayınları, 16. Baskı, 2013, İstanbul.
- Miller, David, *Justice for Earthlings: Essays in Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, New York, Madrid.
- Özdemir, Muhammet, TÜRKMEN, Metin, "Hak ve Adalet Kavramlarının Psikolojik Meşruiyetinde Yeni Bir Tartışma: İhtiyaç ve Çıkar Nedir?", *Sosyal Adalet İçin İnsan Hakları: Sosyal Haklar Bildiriler Kitabı*, Ed.: Akkoyunlu Ertan, Filiz Kartal, Yeliz Şanlı Atay, Ankara: TODAİE, 2014, s. 33-57.
- Pogge, Thomas, "Real World Justice", *Current Debates in Global Justice* içinde; Ed.: Gillian Brock, Darrel Moellendorf, Springer, 2005, Dordrecht, Norwell.
- Pogge, Thomas, *John Rawls: His Life and Theory of Justice*; Çev.: Michelle Kosch, Oxford University Press, 2007, Oxford and New York.
- Pothier, Jacques, "From Anthropophagy to Glocalization: A Hundred Years of Postcolonial Responses to Globalization", *Globalization and "Minority" Cultures: The Role of "Minor" Cultural Groups in Shaping Our Global Future* içinde; Ed.: Sophie Croisy, Brill Nijhoff, 2015, s. 23-30, Leiden and Boston.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 2. Basım, 1996, New York.
- Ritzer, George, *Globalization: The Essentials*, Wiley-Blackwell, 2011, Malden and Oxford.

- Schaefer, David Lewis, *Illiberal Justice: John Rawls vs. The American Tradition*, University of Missouri Press, 2007, Columbia and London.
- Sleat, Matt, “The Value of Global Justice: Realism and Moralism”, *Journal of International Political Theory*, 2016, Vol. 12(2), s. 169-184.
- Thompson, Elizabeth F., *Justice Interrupted: The Struggle for Constitutional Government in the Middle East*, Harvard University Press, 2013, Cambridge, Massachusetts, London.
- Touraine, Alain, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, Çev.: Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2011, İstanbul.
- Tunick, Mark Tunick, *Hegel's Political Philosophy*, Princeton University Press, 1992, Princeton and New Jersey.
- Uçar, Aslı Yılmaz, “Osmanlı Siyaset-Yönetim Düşün Geleneği: Daire-i Adalet'in Yönetimi”, *MEMLEKET Siyaset Yönetim*, Cilt 7, Sayı 17, 2012/17, s. 1-33.
- Williams, Bernard, *Morality an Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, 1993, Cambridge and New York.

Notlar

- ¹ Thomas Pogge, *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, Çev.: Michelle Kosch, Oxford and New York: Oxford University Press, 2007, s. 137-139.
- ² Thomas Pogge, “Real World Justice”, *Current Debates in Global Justice* içinde; Ed.: Gillian Brock, Darrel Moellendorf, Dordrecht, Norwell: Springer, 2005, s. 29-30.
- ³ Bu konuda yapılmış başarılı bir çalışma için bkz. Matt Sleat, “The Value of Global Justice: Realism and Moralism”, *Journal of International Political Theory*, 2016, Vol. 12(2), s. 169-184.
- ⁴ Bu bağlamda yapılmış iki faydalı çalışma için bkz. Aslı Yılmaz Uçar, “Osmanlı Siyaset-Yönetim Düşün Geleneği: Daire-i Adale'tin Yönetimi”, *MEMLEKET Siyaset Yönetim*, Cilt 7, Sayı 17, 2012/17, s. 1-33; İlker Kömbe, “Bir Devletin İki Farklı Döneminde Aynı Eserin İki Âlim Tarafından farklı Şekilde Okunuşu ve *Adalet Dairesi* Kavramı”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 24, Ekim 2013, s. 283-303. Adalet dairesini İslâm öncesi Ortadoğu ile irtibatlandırarak betimleyen ve tahlil eden araştırmalar da vardır. Bu yönde son zamanlarda yapılmış İngilizce bir çalışma için bkz. Linda T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, London and New York: Taylor and Francis Group, 2013, s. 2-5.
- ⁵ Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, s. 3-4, 143-144, 146-148, 141-154, 158-161.
- ⁶ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 2. Basım, 1996, s. 22-28.
- ⁷ David Lewis Schaefer, *Illiberal Justice: John Rawls vs. The American Tradition*, Columbia and London: University of Missouri Press, 2007, s. x.
- ⁸ Schaefer, *Illiberal Justice: John Rawls vs. The American Tradition*, s. 164-165, 172, 178.
- ⁹ Sir John Laws, “The Rule of Law: The Presumption of Liberty and Justice”, *Judicial Review*, Routledge, Taylor and Francis Group, 2017, Vol. 22, No. 4, s. 365-373.
- ¹⁰ Çoğulculuğu Kıta Avrupası'nı içerecek nitelikte işleyen ünlü bir çağdaş düşünür ile aynı çoğulculuğu daha sınırlı bir kapsamda işleyen Anglosakson bir düşünürün mukayese ve tahlil edildiği örnek bir çalışmayı incelemek üzere bkz. Todd Hedrick, *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*, Stanford and California: Stanford University, 2010.
- ¹¹ Rae Langton, “Whose Right? Ronald Dworkin, Women, and Pornographers”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 19, No. 4 (Autumn 1990), Wiley, s. 315-316.
- ¹² Ronald Dworkin'in eşitlik teorisini incelerken yoksul toplumların yarattığı uluslararası problemlere de değinen bir çalışma için bkz. Alexander Brown, *Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives*, Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2009.

- ¹³ Ronald Dworkin, *Principles for A New Political Debate: Is Democracy Possible Here?*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006, s. 46.
- ¹⁴ Flippo Dell Lucchese, *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, s. 65-71; Mark Tunick, *Hegel's Political Philosophy*, Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1992, s. 3-23.
- ¹⁵ Frantz Fanon, *Black Skin White Masks*; Çev.: Charles Lam Markmann, London: Pluto Press, 2008, s. 9.
- ¹⁶ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 16. Baskı, 2013, s. 196.
- ¹⁷ Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, s. 1-2.
- ¹⁸ Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, s. 219.
- ¹⁹ Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, s. 219-220.
- ²⁰ John Douglas Macready, "Hannah Arendt and the Political Meaning of Human Dignity", *Journal of Social Philosophy*, Vol. 47, No. 4, Winter 2016, s. 401-402.
- ²¹ Bernard Williams, *Morality an Introduction to Ethics*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1993, s. 81 vd.
- ²² Bir fikir vermesi için şu kaynağa bakılabilir: Kenan Çağan, *Münevverden Entelektüele: Modernleşme, İslâmcılık ve Yerlilik*, İstanbul: Tezkire, 2015, özellikle s. 96 vd., 225 vd.
- ²³ Bkz. Alain Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*; Çev.: Olcay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2011, s. 49-55, 218-223.
- ²⁴ Jacques Pothier, "From Anthropophagy to Glocatization: A Hundred Years of Postcolonial Responses to Globalization", *Globalization and "Minority" Cultures: The Role of "Minor" Cultural Groups in Shaping Our Global Future* içinde; Ed.: Sophie Croisy, Leiden and Boston: Brill Nijhoff, 2015, s. 25. Burada tasvir edilmiş durum bugün de geçerlidir. Kültürel haklarla ilgili aynı zamanda Avrupa-merkezci tarihyazımı özelinde bir tarihçe bilgisi için bkz. William Kurt Barth, *On Cultural Rights: The Equality of Nations and the Minority Legal Tradition*, Leiden and Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2008.
- ²⁵ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*; Çev.: William Rehg, Cambridge and Massachusetts, The MIT Press, 2. Basım, 1996, s. 194-197.
- ²⁶ Muhammet Özdemir, Metin Türkmen, "Hak ve Adalet Kavramlarının Psikolojik Meşruiyetinde Yeni Bir Tartışma: İhtiyaç ve Çıkar Nedir?", *Sosyal Adalet İçin İnsan Hakları: Sosyal Haklar Bildiriler Kitabı*, Ed.: Akkoyunlu Ertan, Filiz Kartal, Yeliz Şanlı Atay, Ankara: TODAİE, 2014, s. 50-51.
- ²⁷ George Ritzer, *Globalization: The Essentials*, Malden and Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, s. 159-160, 173-174.
- ²⁸ Stuart C. Car, *Globalization and Culture at Work: Exploring Their Combined Glocality*, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic Publishers, 2004, s. 4-7.
- ²⁹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*; thk.: Ali Bû Mülhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.s., s. 73-74; a.m.f., *Kitâbü Tâhsîli's-Saâde*; thk.: Ali Bû Mülhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995, s. 25, 63-70.
- ³⁰ David Miller, *Justice for Earthlings: Essays in Political Philosophy*, Cambridge, New York, Madrid: Cambridge University Press, 2013, s. 1 vd.
- ³¹ Noam Chomsky, *Middle East Illusions: Including Peace in the Middle East? Reflections on Justice and Nationhood*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2003, s. 159-164.
- ³² Ortadoğu'daki aktüel Sünni-Şii çatışmasını Osmanlılar ile Safeviler arasındaki tarihi rekabetle eş-kaynaklı gören ve bu arada Amerika Birleşik Devletleri olmadığı takdirde Ortadoğu'nun bir kan gölüne döneceğini öne süren şu makalenin muhtevasına örnek olarak bakılabilir. Masoud Kazemzadeh, "The Sources of the Middle East's Crises and American Grand Strategy", *Comparative Strategy*, 2018, Vol. 37, No. 1, s. 57, 67.
- ³³ Elizabeth F. Thompson, *Justice Interrupted: The Struggle for Constitutional Government in the Middle East*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2013, s. 1, 6.