

Negatif Adalet Kavramı^(*)

The Concept of Negative Justice

Muzaffer DÜLGER^(**)

Öz:

Bu makalede, liberal adalete dair tartışmalar içerisinde oldukça fazla taraftar bulmuş bir adalet anlayışını temsil eden “negatif adalet” kavramının siyaset ve hukuk felsefesi tarihi içerisinde belirişi konu edinilmiştir. Bu kavrayışın, 16 ve 17. yy. doğal hukuk düşünürlerince çok fazla üzerinde durulan “tam ve eksik ödevler” ayrımı ile yakından ilişkisi olduğu savunulmuştur. Doğal hukukçu filozoflar tarafından, bu ayrım vasıtasıyla, insanlığın doğal ahlâkî sahasının hangi kısımlarının hukukten tasarlanmaya elverişli olduğunun sınırları çizilmeye çalışılmıştır ve liberal felsefe açısından bu sınır çizme girişimleri kamusal otoritenin sınırlarını çizebilmek için elverişli bir malzeme sunmuştur. Söz konusu çalışmalar çerçevesinde ortaya çıkan başlıca önermeler şunlardır: Adalet, asgari ahlâktır. Hukuk, adaleti sağlamaya çalışır, toplumun ahlâkî inşası hukukun meselesi değildir. Hukukun adaleti negatif karakterdedir, *neminem laedere*, yani bir kimsenin bir başkasına zarar vermesini ve kötülük yapmasını engellemeye dönüktür. Bir kimsenin bir başkasına iyilik yapmasını sağlamaya dönük değildir. Bu yüzden hayırseverlik edimleri hukuki ödevler biçimini alamaz. Hukuk, toplumun salt varoluşu için zaruri olan durumları düzenler. Reaktifdir, talep ya da şikayet halinde bozulan duruma müdahale eder. Ahlak ise toplumun daha iyi bir varoluşuna dönük olup, sorunlar daha henüz ortaya çıkmadan proaktifdir. Tüm bu önermeler çerçevesinde, liberal geleneklerce tıpkı negatif özgürlük gibi benimsenen bu adalet kavrayışı, dağıtıcı adaletin de zıttı bir bakışı yansıtır.

Anahtar Kelimeler:

Negatif Adalet, Hugo Grotius, Adam Smith, Rasyonalist Doğal Hukuk Geleneği, Liberalizm.

^(*) Araştırma Makalesi / *Research Article*
Yayın Kuruluna Ulaştığı Tarih: 01.07.2024
Yayınlanmasının Kabul Edildiği Tarih: 28.08.2024

DOI: <https://doi.org/10.58733/imhfd.1545350>

Bu makaleye atf için; DÜLGER, Muzaffer, “Negatif Adalet Kavramı”, *İMHFD*, C. 9, S. 2, 2024, s. 435-462

^(**) Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı, İstanbul - Türkiye

E-posta: muzaffer.dulger@medeniyet.edu.tr

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0359-9368>

Abstract:

In this article, the emergence of the concept of “negative justice”, which represents a conception of justice that has found many supporters in liberal justice debates, in the history of political and legal philosophy is discussed. It has been argued that this conception is closely related to the distinction between “perfect/imperfect duties”, which was much emphasized by natural law thinkers of the 16th-18th centuries. Through this distinction, they have attempted to delimit which parts of the natural moral sphere of mankind are legally conceivable; and for liberal philosophy, these attempts have provided convenient utilities for drawing the boundaries of public authority. The main propositions emerging from these studies are as follows: Justice is the minimum morality. The law seeks to ensure justice, the moral construction of society is not a matter for law. The justice of law is negative in character, *neminem laedere*, i.e. it is intended to prevent one person from harming to another; not directed towards enabling one person to do good to another. Therefore the acts of charity cannot take the form of legal duties. Law regulates situations that are essential for the mere existence of society. It is reactive, intervening in a deteriorating situation on demand or complaint. Morality, on the other hand, is oriented towards a better existence of society and is proactive before problems arise. Within the framework of all these propositions, this conception of justice, adopted by liberal traditions just like negative liberty, also reflects a perspective that is the opposite of distributive justice.

Keywords:

Negative Justice, Hugo Grotius, Adam Smith, Rationalist Natural Law Tradition, Liberalism.

I. GİRİŞ: ADALET ÜZERİNE İKİ KURUCU KAVRAYIŞ: KOZMOLOJİK ADALET / ERDEM OLARAK ADALET

Adalet kavramı üzerine tarih boyunca sayısız tanımlar üretilmiştir. Tanımların farklılığı ölçüsünde göreceli bir doğaya sahiptir adalet. Her ne kadar adaleti hukukun nihai ereği, *telos*'u, olarak tarif eden pek çok görüş olsa da, adalet ile hukukun arasını biraz daha mesafeli bırakmaya ya da tamamıyla irtibatlarını kesmeye dönük fikirlerin en fazla ön çıkardıkları argüman da işte bu, yani adaletin kavramsal göreceliliğidir. Bu görecelilik içerisinde, dağıtıcı, denkleştirici, sosyal, prosedürel, onarıcı, ödetici, düzeltici, sözleşmesel, dünyevi, ilahi vs. pek çok adalet türü ya da tanımıyla karşılaşırız. Fakat bir başka açıdan bakıldığında, bu çeşitliliğin parçaları olarak düşünülebilecek söz konusu adalet türlerinin pek çoğunun aslında birbirinin bir tür açılımı ya da türevi olduğu da pekâla söylenebilir. Dolayısıyla böylesine göreceli bir kavramı ve bunun türevlerinden herhangi birini, ancak “göre”lerle ve diğer türevlerle mesafesi ve koordinatlarına göre tanımlayabilmek mümkündür. Bu çalışma adaletin göreceli sahasının içerisindeki bir adalet türüne odaklanmıştır: *Negatif Adalet*. Bu tâbir ile ilk olarak, ünlü İskoç filozof Adam Smith'in satırları arasında¹ rastlaşmış olsam da, kavramın felsefe tarihi içerisindeki izini sürdükçe, esasında pek çok zihnin adalet kavra-

¹ Bkz. aşağıda, dn. 13-15.

mını Smith’le benzer bir biçimde ele almış olduğunu fark ettim. Bu makalede, hukuk, ahlâk ve siyaset felsefelerinin ortak tarihinin sayfaları arasında, “negatif adalet” kavramının izleri bulunmaya ve bunun kökü sayılabilecek kavrayışlarla bir takım açılımları teşhis edilmeye çalışılacaktır.

Negatif adalet kavrayışının konumunu, adalet türlerinin yer aldığı haritada işaretleyebilmek ve hangi diğer adalet kavramlarına komşu ve hangilerine en uzak olduğunu saptayabilmek için, öncelikle, mevcut kavramsal haritanın genel hatlarını kısaca ortaya koymak gerekir. Adalet tartışmalarının felsefe tarihindeki ilk sayfalarına gittiğimizde, iki temel taşıyla, Platon ve Aristoteles ile karşılaşırız. Adaletten bahsederken birbirlerinden nispeten farklı şeyler söylerler. Platon için adalet, bir düzenin, kozmosun dengesini gösterir. Düzen içindeki herkesin ve her şeyin kendine ait yerde durması ya da bulunması gereken noktada bulunması, adil bir durumu gösterir. Bu kavrayışın toplumsal veçhesinde onun *Devlet* kitabındaki tasarımını görürüz. Her toplumsal kesim kendi erdemine uygun yaşmalıdır; üretici üreticiliğini, koruyucu koruyuculuğunu, yönetici yöneticiliğini bilmelidir ve sınırlarını aşmamalı, *hybris*’e (küstahlığa) kaçmamalıdır; adil olan budur, adalet de bir durumdur. Biz bu Platoncu kavrayışa bir düzen tasarımı oluşturması nedeniyle, kanımca “kozmozolojik adalet” kavrayışı diyebiliriz².

² Höffe, tanrı ve tanrısal düzen fikirleriyle birlikte düşünülen adalet kavrayışlarının pek çoğunda -Antik Mısır’ın *Ma’at*’ı ya da İbrance’deki *תְּדָנָה* (sadaq/tzedeq) kavramında- bu tip bir kozmozolojik mahiyet tespit eder. Bkz. HÖFFE, Otfried, **Adalet: Felsefi Bir Giriş**, Çev. Muhsin Bulut, 1. Baskı, Runik Kitap, İstanbul 2020, s. 10-13. Bu kozmozolojik kavrayışı, Türk-İslam medeniyetinin siyasetname geleneğinde, çeşitli düşünürlerin eserlerinde göze çarpan “Adalet Çemberi” temalarında da görebiliriz. Adalet çemberi tariflerinde de bir sosyal nizam ve bunun her bir ögesinin birbirini beslediği bir döngüden söz edilir, adalet bu nizamın süreğenliği ve dengesini teşkil eder. Çember modelini kullanan eserlerin temellerine indiğimizde, İslam felsefesinde Aristoteles’e atfedilen (fakat bu ihtimalin çok düşük olarak kabul edildiği) *Sırru’l Esrâr* isimli kitap ile karşılaşırız. Bu eser dışında İbn Haldun’un *Mukaddeme*’sinden Kınalızade Ali Efendi’nin ahlâk üzerine metinlerine dek daha pek çok eser bu kozmozolojik kavrayışa dahildir. Her birinde birbirine benzer mahiyette adalet çemberlerinden söz edilir. Örneğin: “Ey hükümdar! Mülkün izzeti sadece şeriat (hukuk, adalet), Allah’ın rızası için iş görmek ve onun emri ve yasakları dairesinde icraatta bulunmakla gerçekleşir. Şeriatın kıvamı ancak mülk ile, mülkün izzeti (devlet işlerini gören) adamlarla, devlet adamlarının kıvamı (maaş, para ve) mallardır. Memleketi mamur hale getirmeden başka mal temin etmenin yolu olmadığı gibi adalet olmadan da memleketi imar etmenin çaresi mevcut değildir. Adalet halk arasına konulmuş bir terazidir. Bu teraziyi Allah koymuş, hükümdarı da ona kayyum ve nezaretçi tayin etmiştir.” İBN HALDUN, **Mukaddeme (Cilt -1)**, haz. Süleyman Uludağ, 5. baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2007, s. 206. Tıpkı İbn Haldun gibi adalet çemberini Aristoteles’e ithafen (onun Büyük İskender’e derslerine atfen) nakleden Kınalızade, dairenin sekiz ilkesini şöyle ifade eder: “(1) *Dünya* bir bağlıdır duvarı *devlet*; (2) *Devleti* kuran Allah’ın *kanunudur*; (3) Allah’ın *kanununu* ancak *Saltanat* korur; (4) *Saltanat* ancak *ordu* ile zaptedilir; (5) *Orduyu* ancak *mal* ayakta tutar; (6) *Mah* temin eden *halktır*; (7) *Halkı* idare altına alan *Devletin adaletidir*; (8) *Dünyanın düzenini* ve saadetini sağlayan *adalettir*; (1)...” Bkz. KINALIZADE ALİ EFENDİ, **Devlet ve Aile Ahlâkı**, haz. Ahmet Kahraman, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1982, s. 283.

Aristoteles ise bu Platonist kozmolojik adalet kavrayışını *Nikomakhos'a Etik* isimli eserinde önemli ölçüde değiştirir. Adalet, onun fikirlerinde, pek çok ahlâkî erdemın merkezinde duran³, bir ortayı belirleme, dengeleme⁴ ve paylaş-tırma erdemidir. Bazen elmayı eşit parçalara ayırıp insanlara paylaş-tırma adil-dir; bazense bunu farklı oranlarda yapıp dağıtmak... Bugün halen, ilkinde denkleştirici (ya da düzeltici-*corrective*) ikincisine ise dağıtıcı (*distributive*) adalet demektedir. Bir yasakoyucunun kural koyma, statüler oluşturup hak ve borçları bu statülere göre eşit ya da orantısız paylaş-tırma faaliyetini tahayyül ettiğimizde, çoğu zaman denkleştirici ya da dağıtıcı adaletin neticeleriyle ilgili konuşuruz. Bazen “herkesin din ve vicdan hürriyeti vardır” denerek ya da genel olarak “kanun önünde eşitlik” dile getirilerek herkes bir biçimde birbirine denk kılınır; bazen de ulaşım ücretleri öğrencilik, yaşlılık, normal yolcu gibi statülere ayrılarak farklı oranlarda pay edilir, dağıtılır. Dolayısıyla bu iki adalet türünü düzen oluşturmak ve bunun için sınırları çizip bu konuda kural oluşturmak bahsinde net bir biçimde görürüz; fakat o kuralları uygulamak ve karar vermek açısından söz konusu iki adalet türünün yetersizliğini takviye etmek adına, Aristoteles üçüncü bir tür adaletten daha bahseder: Hakkaniyet (*επιεκεια*, *epiekeia*, *equity*)⁵. Romalıların hukuku ona göre tanımladıkları⁶ bu adalet türü, statüler ve standartlar oluşturarak talimatı sabitlemiş olan “yazılı yasanın ötesine geçen bir adalet”

³ Aristoteles’in ahlâkî erdemler konusunda bilindik ortacı, ortayı bulma tavrı da, yine dengeleme ve adalet meselesidir. Eserinin pek çok yerinde ortayı bulma ile adalet arasında bağlantılar bulunur. “Erdem, bir tür orta olmadır; ortayı amaç edinir...” (1106b, 30) “Adalet kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir... Adalette bütün erdemler bir arada bulunur... Adalet erdemın bir parçası değil, erdemın bütünüdür; karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür” (1129b, 25-30, 1130a, 10) “Nitekim yargıç canlı adalet gibi olmak ister; gerçekten de orta olan yargıç aranır; kimileri de ona ‘ortacı’ der; ortaya isabet ederse adil olana da isabet eder diye. O halde adalet, yargıcın da olduğu gibi, orta olan bir şeydir.” (1132a, 20) “Adalet de bir ortadır, ama öteki erdemlerin olduğu şekilde değil; o, orta olanın özelliğidir; adaletsizlik ise uçların özelliğidir.” (1133b, 30) Sırayla bkz. ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, 4. baskı, Bilgesu Yayınları, Ankara 2012, s. 37, 92-93, 96, 98, 102.

⁴ Dengeleme ile adalet kavramı arasındaki bağa, adaletin Arapça etimolojisi üzerinde duran başka çalışmalar da işaret eder. العدل (adl) kökü üzerine etimolojik çalışmaların, at ya da devenin iki tarafındaki yükün denklığı üzerine değerlendirmelerini aktaran: ZELYÛT HÛNLER, Solmaz, “Adaletin Muadili Nedir?” **HfSA 9. Kitap**, haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2004, s. 67-72, s. 67.

⁵ Bu arada hakkaniyete dair Aristoteles öncesi Platon’un *Devlet Adamı* metninde de değiniler söz konusudur. Örneğın: “Hukuk, herkes için, neyin en asil ve adil olduğunu kat’i bir biçimde içeremez ve en iyinin ne olduğunu bir kerede buyuramaz. İnsan ve eylemlerin çeşitlilikleri ile insanoğlunun hareketlerinin bitmek bilmez düzensizlikleri, herhangi bir evrensel tekil kurala imkân vermez. Hiçbir sanat, sonsuza dek aynı kalacak bir kural meydana getiremez (294b) Kanunlar böylesine değışmez bir yönetim türüyle aynı yerde durur. Onlar aynı kendinden emin ama cahil bir adamın emirlerine benzerler; kimseye söz vermeyen, yeni bir duruma katlanamayan ve kendinden önceki emirlere tahammül edemeyen bir insan gibi halihazırdaki durumu kurtarmaya çalışırlar. (294c)” YNTEMA, Hessel E., “Equity in the Civil Law and the Common Law”, **The American Journal of Comparative Law**, Vol. 15, No. 1-2 (1966-1967), s. 60-86, s. 63. Yntema’nın Platon alıntıları ile Platon’un Türkçe (Akderin) çevirisi arasında farklar söz konusudur. Karş. PLATON, *Devlet Adamı*, Çev. Furkan Akderin, 3. Baskı, Say Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 88.

⁶ “*Ius est ars boni et aequi.*” (Hukuk, iyinin ve hakkaniyetin sanatıdır.).

türüdür⁷. Yasaların genelliğinin neticesi olarak onları somut olaya ve kişiye uygulamak için, yani genel kuralı karara dönüştürmek için, onu nispeten düzeltme ve tamamlama ihtiyacının bir gereğidir⁸. Daha sonra Romalılar bu tamamlayıcı niteliği ifade etmek için şu deymi kullanmışlardır: *Aequitas non facit jus, sed juri auxiliatur*. (Hakkaniyet hukuk yapmaz, hukuka yardım eder.) Dolayısıyla Aristoteles'in bahsetmiş olduğu şey, bugün "somut olay adaleti" de dediğimiz türdür ve ilk iki tür (dağıtıcı ve denkleştirici) adalet yöneticinin düzen kurma ve sürdürme erdemi olarak da takdim edilebilecekken, hakkaniyet hükümlerin bireyselleştirildiği ölçüde yargılayıcının bir erdemi ya da onun kararlarına sinen bir nitelik olarak düşünülebilir. Hakkaniyet ile Antik Yunan filozoflarının akliselim karar verebilme yetisi olarak çevirebileceğimiz *phronesis* (φρόνησις) dedikleri meziyetin yakın bir ilgisi bulunur. Bu meziyet, bir kişinin akliselim (*phronimos*) bir biçimde yerinde ve zamanında iyiye dönük doğru seçimler yapabilme ve kararlar verebilme yetisine işaret eder. Bu bağlamda *phronesis*, "geçmiş deneyimlerin ışığında, belirli bir olay ve bağlamın özellikleri eşliğinde müzakere" kabiliyetidir⁹. *Jurisprudence* ile *phronesis* arasındaki bağlantı¹⁰ da keza hakkaniyetin, hukuki muhakemeye has ve karar vermeye dair bir adalet kavrayışı olduğunu göstermektedir.

Genel hatlarını çizdiğimiz, Platoncu ve Aristotelesçi adalet kavrayışları, adalet kavramıyla ilgili çeşitli unsurları da ortaya koyan kurucu kavrayışlardır. Benzer şekilde adaletin mitolojik figürlerde dahi simgelenen pek çok unsuru söz konusudur. *Themis*'in göz bağı (tarafsızlık), terazisi (ölçülülük-oran), kılıcı (cebir) ya da *Erinyes*lerin hıncı (karşılık) gibi... Örneğin, Aristotelesçi dağıtıcı adalette, gömülü vaziyette bir terazi söz konusudur. Hak ve borçların dağıtımında, karşıda duran statülerin (ör. yaşlılık, çocukluk, yetişkinlik vs.) arasında belli nitelikler (ör. yaş) ölçüsünde bir oranlama yapılır. Keza, denkleştirici adalette de adaletin tarafsızlık unsuru gömülüdür. Herkese eşit muamele göstermek ve bir

⁷ ARİSTOTELES, **Retorik**, Çev. Mehmet H. Doğan, 12. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 84-85. [1.13.11-19; 1374a-1374b].

⁸ ARİSTOTELES, **Nikomakhos'a Etik**, s. 112 (1137a-1138a) (Türkçe çeviride *epieikeia* 'hakkaniyet' değil 'doğruluk' olarak çevrilmiştir.).

⁹ UYGUR, Gülriz, **Hukukta Adaletsizliği Görmek**, 3. Baskı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2020, s. 69. *Phronesis* ile hakkaniyetin bağlantısına işaret eden bir başka çalışma olarak bkz. ÖZLEM, Doğan, "Adalet ve Görecelik", **HFSA 9. Kitap**, haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2004, s. 199-205, s. 200.

¹⁰ *Jurisprudence* kavramındaki Latince terim *prudencia*, köken olarak Antik Yunanca *phronesis*'e dayanmaktadır. Bu konuda bkz. ÇEBİ, Sezgin Seymen, "Aristoteles'te Phronesis Kavramı ve Modern Hukukta Muhakeme", **HFSA 27. Kitap**, haz. Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur vd., İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2016, s. 28-53.

tarafı diğerinden daha fazla gözetmemek, tarafsızlığı gösterir. Fakat tarafsızlık adaletin bir unsurudur sadece; adaleti salt tarafsızlıkla tanımlamak mümkün değildir. Bir kral, dükkanlardan mal çalınmasına sol elin kesilmesi cezasını öngörmesi ve bunu tarafsız bir biçimde herkese eşit bir biçimde uygulaması, gene de uygulamaya adil diyebilmek pek mümkün değildir, zira yapılan yanlışla bunun karşılığı arasında makul (*phonimos*) bir insanın orantı kurabilmesi güçtür¹¹. Dolayısıyla adalet dendiğinde, tarafsızlık ve oran başta olmak üzere burada tek tek ve tüketici biçimde ele alınamayacak kadar çok ilintili kavram söz konusudur.

Platon ve Aristoteles'in adalet kavramları aynı zamanda, çağlar boyunca adalet üzerine düşünenlerin adaletin farklı yönlerini işaret eden türev adalet kavramlarını üretmelerine zemin teşkil etmiştir. Örneğin günümüzde ceza muhakemesinde bir imkân olarak beliren uzlaştırma mekanizmasıyla ilgili olarak kavramsallaştırılan “onarıcı adalet” çerçevesinde giderim yoluyla mağdurun zararının karşılanması odaklı yaklaşım, aslında denkleştirici adaletin komütatif (*commutative*) bir formudur. Hatta ceza adaletinin eski kefaretçi biçimleri dahi, göze göze dişe diş (*lex talionis*) nosyonu üzerinden, bir tür denkleştirici adaleti dile getirmişlerdir. “Sosyal adalet” ise, Aristoteles'in dağıtıcı adalet dediği kavrayışın çağdaş bir formudur. Menfaatlerin, hak ve yüklerin dağıtımında toplumun dezavantajlı kesimlerini birer statü olarak tanımlar ve onların faydasına olacak şekilde dağıtımı gerçekleştirmeyi “adil” olarak niteler. “Prosedürel adalet” olarak ifade edilen bir başka adalet kavrayışı da, özneler arası ilişkilerin maddi içeriği üzerinden adalet tartışması yapmayan biçimsel bir kavrayıştır. Adalet tartışması yapılan ilişkisel alanın sınırları ve kuralları belli ise, bunlara uyulmasının otomatik neticesinin “adil” durum olduğunu savunur. Bu yönüyle bir düzenin verili çerçevesi içerisinde hareket etmesi ve bu verili özelliklerin adil olduğu varsayımına bağlı olması dolayısıyla Platonist-kozmozolojik kavrayışın bir görünümünü arz eder.

II. NEGATİF ADALET KAVRAMI

A. Smith Ne Kastetti?

Tüm bu türev adalet kavrayışlarının yanında, liberal felsefe literatüründe göze çarpan bir adalet kavramı da “negatif adalet”tir. Bu kavramı telaffuz edenlerden biri olan Adam Smith (1723-1790), Glasgow Üniversitesi'ndeki öğrencilerinin tuttuğu hukuk üzerine vermiş olduğu derslerin notlarında şunları söyler:

¹¹ SCHMİDTZ, David, *Adaletin Unsurları*, Çev. Hayrettin Özler, Liberte Yayınevi, Ankara, 2010, s. 22.

“Adalet ile murat edilen zarara karşı korunmaktır ve bu devletin temelidir”¹². Bir başka eseri *Ahlâkî Duygular Kuramı*’nda ise adalet erdeminden şu şekilde bahseder: “Salt adalet, çoğu durumda *negatif* bir erdemden ibarettir ve sadece bizim komşumuza zarar vermemizi engeller”¹³. Görüldüğü üzere, Smith, adalet kavramını, halihazırda içinde bulunulan durumu daha da adil hale getirmek ve iyileştirmek için bir şeyler *yapmaktan* ziyade, belli durumlardan (genel olarak zarar ve bozgunculuktan) *kaçınmayla* ilişkilendirir. Dolayısıyla Isaiah Berlin’in çok sonra yapacağı bilindik pozitif ve negatif özgürlük ayrımındaki gibi bir negatiflik ya da çekiniklik bildirir. Başka bir deyişle, pozitif edimsel ya da proaktif biçimde daha iyi ve adil bir dünyanın inşası girişimlerine ilgisizlik içerir. Tersine, zarar ya da saldırı durumuna karşı reaktif bir adalet kavrayışıdır, bu anlayış. Proaktivitesi, her ne kadar Smith’ten çok net bir düşünce çıkarılamasa da, en fazla, olası zararlara önlem almak biçiminde olabilir.

Her devletin ve *commonwealth*’in bilgeliği, toplumun gücünü, yapabildiği ölçüde, onun otoritesine tâbi olan kişilerin, başka birinin mutluluğuna zarar vermesini veya onu taciz etmesini *önlemek* için kullanmaya çalışır. Bu amaçla tesis ettiği kurallar her bir devlet ya da ülkenin medeni (*civil*) hukukunu ve ceza hukukunu teşkil eder¹⁴. (v.e.)

Bu adalet kavrayışı Smith’in hukuk kavramıyla da uyumludur. O’na göre hukuk, tarihsel planda ilk olarak çoban toplumlardaki zenginlik asimetrisi nedeniyle, varlıklı grupların ellerindeki varlıkları görece yoksul (daha az hayvan stoğuna sahip) kesimlere karşı korumak (diğer bir deyişle zarar ve saldırıya karşı koruma) ihtiyaçları eşliğinde ortaya çıkmıştır.

Adalet kavramına yüklenen bu negatif anlamla ilk kez karşılaştığım Smith’in metinleri hiç şüphesizki “negatif adalet” kavramının ilk elden üretildiği metinler değildir. Siyaset ve hukuk felsefesi tarihinin sayfalarını karıştırarak, kavramın öncesi ve sonrasına baktığımızda, birçok filozofla karşılaşıyoruz. Bu konuda belki Smithyen negatif adalet düşüncesi ile ilk bağlantıların ve benzer kavrayışların keşfedebileceği yer, Protestan ve Rasyonalist Doğal Hukuk gele-

¹² SMITH, Adam, **Hukuk Üzerine: Adalet, Kamu Düzeni, Devletin Gelirleri ve Silahlı Güçler**, Çev. Ahmet Celiloğlu, Pinhan Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 43.

¹³ SMITH, Adam, **Ahlâkî Duygular Kuramı**, Çev. Derman Kızılay, Pinhan Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 122.

¹⁴ SMITH, **Ahlâkî Duygular Kuramı**, s. 317. Ayrıca Smith, *Milletlerin Zenginliği*’nde, Hükümdara yüklenen “büyük önem taşıyan görevler” arasında *ikincisi* olarak “toplumun her üyesini, mümkün olduğunca, toplumun diğer üyelerinin adaletsizliği veya baskısına maruz kalmaktan koruma görevi”ni dile getirir. (Birinci görev “dış güvenlik”, üçüncü görev de serbest piyasada kâr düşüklüğü nedeniyle kimsenin el atmadığı kamu hizmetlerini üstlenmek”tir.) SMITH, Adam, **Milletlerin Zenginliği**, Çev. Haldun Derin, 5. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, s. 763 (4. Kitap, Bölüm IX).

nekleridir. Özellikle de bu doğal hukuk gelenekleri içerisinde tartışmaya açılan - doğal hukuka göre- insanın “tam (*perfect*) ve eksik (*imperfect*) ödevleri ayrımı” ile negatif adalet kavramının çok yakın bir ilişkisi söz konusudur. Makalede, öncelikle ve özet bir biçimde, Smith öncesi doğal hukukçu filozofların geliştirdiği tam ve eksik ödevler ayrımı doğrultusunda negatif adalet kavrayışının köklerine ilişkin çıkarımlar yapabileceğimiz bir seçki sunulacak; bunun sonrasında da Smith’ten sonra giderek liberal felsefenin adalet kavrayışının merkezine oturan negatif adalet kavramına ilave yorumlar getiren birkaç önemli düşünürün görüşleri ele alınarak, söz konusu adalet kavrayışın hukuk kuramı açısından getirmiş olduğu açılımlar irdelenecektir.

B. Retrospektif: Protestan ve Rasyonalist Doğal Hukuk Geleneklerinde Negatif Adalet Kavrayışının İzleri ve Bu Bağlamda Hugo Grotius’un Tam (*Perfect*) ve Eksik (*Imperfect*) Ödevler Ayrımı ve Şerhleri

Literatürde Adam Smith, Gershom Carmichael’dan geriye Hugo Grotius’a dek izleği kurulan ve Protestan doğal hukuk geleneği olarak adlandırılan bir geleneğin içerisinde konumlandırılmıştır¹⁵. Grotius, aynı zamanda Pufendorf ve Leibniz’e uzanan rasyonalist doğal hukuk düşüncesinin de ilham verici ve kendisine çokça şerh düşülen filozofudur. Dolayısıyla ismini andığımız bu entelektüel çizgiler, Aydınlanma Avrupası’nda çoğu zaman birbirine temas eden geçişli bir karaktere sahiptirler ve hem modern doğal hukuk düşüncesi hem de Smith’in felsefesindeki belli başlı kavramlar açısından kurucu fikirleri barındırırlar. Girizgâhını Smith’in metinlerinden sunduğumuz negatif adalet kavramı da işte bu doğal hukukçu geleneklerde bahsi geçen ve olgunlaştırılan, tam (*perfect*) ve eksik (*imperfect*) ödevler ayrımıyla çok yakından ilişkilidir. Bu ayrım vasıtasıyla bireyin ödev ya da yükümlülükleri iki ana parçaya ayrılmıştır. Buna mukabil bireysel haklar da yine doğal hukukçu ve düalist bir çerçeve içerisinde alınarak tam ve eksik haklar olarak nitelendirilmiştir. Söz konusu ayrım yoluyla, çeşitli doğal hukuk düşünürlerince, bireyin ne zaman -ardına bir kamu gücünün desteğini alarak- kurumsal cebri devreye sokabileceği (hak arama uğraşına koyulabileceği) ya da ne zaman diğer bireyler ile sadece rızaî ve gönüllü bir ilişki sürdürebileceği meseleleri analiz edilmiştir. Bir diğer deyişle, hukuki yükümlülükler sahası ile ahlâkî yükümlülükler sahası arasındaki sınır analiz edilmeye çalışılmıştır. Ahlâk alanı da kendi

¹⁵ Bkz. LIEBERMAN, David, “Adam Smith on Justice, Rights, and Law”, *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Ed. Knud Haakonssen, Cambridge University Press, New York, 2006, s. 214-245, s. 220; YOUNG, Jeffrey T., “Law and Economics in the Protestant Natural Law Tradition: Samuel Pufendorf, Francis Hutcheson, and Adam Smith”, *The Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 30, No. 3, 2008, s. 283-296.

içinde (i) cömert ve iyiliksever davranışlar ile (ii) karşılıklılığa bağlı “adil” davranışlar olarak iki parçada analiz edilmiş; ilki bireyin salt ahlâkî yargı sahasına emanet edilirken, ikincisi ahlâk ve hukukun ortak sahası olarak kontürlenmiştir.

Örneğin Alman doğal hukukçu filozof Christian Thomasius (1655-1728), *Fundamenta Juris Naturae et Gentium* adlı yapıtında, ahlâk ile adalet kavramı arasında bir fark ortaya koyarken, Smithyen negatif adalet kavramının dolayla- rında gezinir:

Adalet (*iustum*) insan ilişkilerini *olanaklı kılan koşulları* ortaya koymak ve bunları gözetmekten ibarettir. İlk kuralı ise şudur: “Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma.” Ama ahlâk, en geniş kavrayışta bundan çok daha fazlasını gerektirir. Başkasının bize yapmasını istediğimiz şeyi başkalarına yapmayı da içerir; kendi vicdanımıza bir görev yükler¹⁶. (v.e.)

Bu açıdan ahlâk, *yapma (pozitif)* ile adalet ise *yapmamayla (negatif)* ilgilidir. Adalet iyiliği içerir; harekete geçerek ‘öteki’nin de gözetildiği *daha iyi* bir durumun oluşturulmasında, ahlâkî özneye ödev biçer. Adalet ise, mevcut durumu bozacak veya *daha kötüye* götürecek edimlerin önüne set çekerek bu konuda *zaruri olan* negatif yükleri özneye yükler. Yani bir başka açıdan değerlendirmek gerekirse, Thomasius’un adaleti, “asgari ahlâk” konumuna dönüştürdüğünü pekâla ifade edebiliriz.

İlk olarak, hak, elbette Grotius’un bir meleke olarak adlandırdığı şekliyle, tam/mükemmel [*perfect*] ve eksik/nâmükemmel [*imperfect*] olmak üzere ikiye ayrılır. İlki, hakkı olanı verme yükümlülüğünü yerine getirmeyen bir başkasını zorlayabileceğim güçtür. İkincisi ise farklı bir konudur. Burada yükümlülüğün yerine getirilmesi, bu hakka karşılık gelen yükümlülüğe sahip olan kişinin utancına ve vicdanına bırakılmıştır¹⁷.

Thomasius’un Hugo Grotius’a (1583-1645) atfen zikrettiği tam/mükemmel (*perfect*) ve eksik/nâmükemmel (*imperfect*) ödev¹⁸ ya da buna mukabil ikili hak kavrayışı, negatif adalet kavramının da içini doldurmaktadır. Bu konuda Grotius’un *Savaş ve Barış Hukuku*’nun farklı edisyonlarındaki ilgili kısımlara (II. Kitap, 22. bölüm “-Savaşın Gayriadil Sebepleri Üzerine”, xvi.) baktığımızda şu pasajlar dikkat çekicidir:

¹⁶ Değerlendirme D’Entreves’ten alınmıştır. Bkz. D’ENTREVES, Alessandro Passerin, **Doğal Hukuk: Hukuk Felsefesine Bir Giriş**, Çev. Furkan Kararmaz, Zoe Kitap, İstanbul, 2023, s. 94.

¹⁷ THOMASIIUS, Christian, **Institutes of Divine Jurisprudence with Selections from Foundations of the Law of Nature and Nations**, Trans. & Ed. Thomas Ahnert, Gen. Ed. Knud Haakkonsen, Liberty Fund Inc., Indianapolis, 2011, s. 77 (§104).

¹⁸ Bundan sonra, bu kavramlar “tam ödev” ve “eksik ödev” olarak zikredilecektir.

Hayırseverliğin *eksik* yükümlülükleri ve aynı türden diğer yükümlülükler bir adalet mahkemesinde görülemeyeceği gibi, bunların yerine getirilmesi silah vasıtasıyla da zorlanamaz, Çünkü bir yükümlülüğün yerine getirilmesini zorlayabilecek olan, o yükümlülüğün ahlâkî doğası değildir, o yükümlülüğün taraflarından biri için yasal bir hak meydana getirmesidir. Çünkü ahlâkî yükümlülük, böyle bir haktan geçici bir ağırlık alır. Bir savaşa adil bir savaş niteliği kazandırmak için bu ek yükümlülüğün birincisiyle birleştirilmesi gerekir. Dolayısıyla, bir iyilikte bulunan bir kişinin, bunun karşılığını talep etme *hakkı* olmaz, çünkü bu durum, bir iyilik eylemini sözleşmeye dönüştürmek olur¹⁹.

Katı manada hukuki olmayan ancak başka bir kaynaktan doğan bir yükümlülükle borçlu olunan bir şeyi elde etme arzusu da, haksız bir savaş nedeni oluşturur. Bu ilke de kabul edilmelidir. Bir kişinin katı adalet açısından bir yükümlülük olmayan, ancak cömertlik, minnettarlık, acıma veya hayırseverlik gibi başka bir erdemden kaynaklanan bir borcu varsa, bu borç mahkemede olduğu gibi silahlı güçle de tahsil edilemez. Her iki usul için de, ahlâkî bir nedenden ötürü yapılan talebin karşılanması yeterli değildir, buna ek olarak bunu uygulamak için bazı haklara sahip olmamız gerekir. Bu hak, diğer erdemlerden kaynaklanan yükümlülükler söz konusu olduğunda bile bazen ilahi ve beşeri yasalar tarafından verilir; ve bu olduğunda, adaletle ilgili yeni bir borçluluk nedeni ortaya çıkar. Bu eksik olduğunda, Roma'nın nankörlük suçlamasıyla Kıbrıs Kralı'na karşı açtığı savaşta olduğu gibi, bu tür gerekçelerle girişilen bir savaş adaletsizdir. Bir iyilik yapan kişinin minnettarlık talep etmeye hakkı yoktur; aksi takdirde ortada bir iyilik değil, bir sözleşme olurdu²⁰.

Bu doğal hukukçu düşünceler dikkate alındığında, insanların bir arada yaşayabilmesi için *zaruri* olan davranışlar sadece ahlâkî ödevler olmayıp, hukukun da düzenleme konusunu oluştururlar; dolayısıyla bunlar salt kişilerin vicdanlarına emanet edilemez; dışsal bir cebir tehdidinde de bel bağlanarak güvence çeperi içrisine alınmaları icap eder. Bu ödevler, en geniş anlamda saldırgan olmamak ve kimseye zarar vermemek ödevinde içerilir. Birlikte yaşayış için faydalı ve başkasına iyilik yapmayı içeren davranışlar ise ahlâkın alanı içerisinde kalmakla birlikte, bunların hukuk nezdinde tanınması konusunda Grotius'un satırlarından belirgin bir düşünce çıkarsayabilmek güçtür; en azından bunların hukuken mutlak bir biçimde tanınmalarının zaruri olarak değerlendirildiğine varamayız. Zaruri olanları tam ödev, faydalı olanları ise eksik ödev biçiminde zihnen kodlamış görünür

¹⁹ GROTIUS, Hugo, **The Rights of War and Peace: Including the Law of Nature and Nations**, Trans. A. C. Campbell, M. Walter Dunne Publication, New York & London, 1901, s. 272-273 [II, 22, xvi].

²⁰ GROTIUS, Hugo; **The Rights of War and Peace: Book II**, Ed. Jean Barbeyrac, Rev. by Richard Tuck, Gen. Ed. Knut Haakonsen, Liberty Fund Inc., Indianapolis, 2005, s. 1112-1113. [Ch. XXII, §16]; Alternatif tercüme olarak bkz. GROTIUS, Hugo, **Savaş ve Barış Hukuku**, Çev. Seha L. Meray, Say Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 202.

Grotius. Ve tüm bunları, çatışma durumlarında hangisinin öncelikli addedileceğini göstermek adına çeşitli kategorilere ayırır. Örneğin;

Adaletsizlik, bir *başkasına verilen zarar* ne kadar ağırsa, o kadar büyüktür. Bu nedenle, ciddiyet sırasına göre, ilk sırayı fiilen işlenen suçlar; sonraki sırayı ise belirli eylemlere geçilmiş ancak nihai eylemin yapılamadığı [teşebbüsler] alır. Sonuncu durumlarda eylemler ne kadar ilerlemişse o kadar ciddiyet oluşur. Her iki suç türünde de kamu düzenini bozan ve bu nedenle en fazla sayıda kişiye zarar veren adaletsizlik biçimi öne çıkmaktadır. Daha sonra, önem sırasına göre, bireyleri etkileyen adaletsizlik gelir. Burada en büyük adaletsizlik insan yaşamını etkileyen adaletsizliktir; bir sonraki adaletsizlik, temeli evlilik olan aileyi etkileyen adaletsizliktir; ve sonuncusu da, ya doğrudan ellerinden alarak ya da kötü niyetle kayıplara yol açarak, arzu edilen nesnelere ayrı ayrı etkileyen adaletsizliktir²¹. (v.e.)

Başka bir kimseyi ya da genel olarak toplumu ilgilendirmeyen eylemler konusunda esas yargılayıcının Tanrı olduğunu, bunların yargılanıp cezalandırılmasının gereksiz olduğunu söylerken, adaletin negatif, yani zarar ya da saldırı durumuna dair bir kavram olduğu yönündeki görüşünü farklı bir açıdan yinelemiştir²².

Grotius'un yoğun etkisi altındaki bir diğer doğal hukukçu filozof Samuel von Pufendorf (1632-1694), eserlerinde, Grotius'un yaptığı, doğal hukukun gerektirdiği tam/eksik ödevler ayırımına ve buna mukabil tam/eksik haklar kavrayışına daha detaylı açıklamalar getirmeye çalışır. Bir yerde, tam ve eksik ödev ayırımını iki temel üzerinde kurar. *İyilikseverlik ve insanîyet* temeli üzerinde kurulu olan eksik (*imperfect*) ödevler ve buna bağlı ortaya çıkan eksik haklardır; Tam (*perfect*) ödevler ve buna mukabil tam haklar ise bir *sözleşme* temelinden ortaya çıkar:

Bir kimseye bir şeyin, ya salt doğa yasası temelinde, ancak onun bu konuda tam bir hakka [*perfect right*] sahip olmadığı bir şekilde, insanlık, hayırseverlik ve minnettarlık görevleri gibi; ya da bir anlaşma [*pact*] temelinde, bu ya özel bir anlaşma ya da medeni yasaların ikinci bir kişiye sağlamamızı istediği şeyi sağlamak için kendimizi bağladığımız medeni yasalara karşı yükümlülüğümüzde yer alan bir şey olduğu gözlemlenmelidir. İkincisi bir kimseden esirgendiğinde bunun adı açıkça zarar vermedir; fakat ilki bir kimseden esirgendiğinde, bu doğal hukuka göre bir günah olsa bile zarar değildir²³.

²¹ GROTIUS, **The Rights of War and Peace: Book II**, s. 1005-1006 [Ch. XX, §30].

²² GROTIUS, **The Rights of War and Peace: Book II**, s. 1032 [Ch. XX, §45]; Karş. GROTIUS, **Savaş ve Barış Hukuku**, s. 179.

²³ PUFENDORF, Samuel, **Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence**, Trans. William Abbott Oldfather, [1931], revised & Ed. by Thomas Behme, Liberty Fund Inc., Indianapolis, 2009, s. 161 [I.XVII.VI].

Hak ya tam ya da eksiktir. Tam hakkı ihlal eden kişi, karşı tarafa zarar veren kişi olduğu için, zarar gören tarafından kendisine bir mahkemede dava açma gerekçesi veren bir yanlış yapmış olur. Dolayısıyla onun, bize borçlu olunan şeyi vermesi konusunda tam bir yükümlülüğü söz konusudur. Böylelikle, bu borcu gönüllü olarak ödemeyi reddettiği durumda, ya bir yargıç önünde ona karşı dava açarak ya da bunun için yer olmadığı durumlarda güç yoluyla onu zorlayabilir²⁴.

İnsanlık nâmına talepte bulunmak doğrudur ve bu talepleri yerine getirmek de onur vericidir; ancak karşı taraf kendi rızasıyla bunları yerine getirmeyi ihmal ederse, onu ne kendim ne de bir üstüm tarafından zorla yerine getirmeye zorlayabilirim; yalnızca insanlık dışı davranışından, kabalığından ya da duyarsızlığından şikayet edebilirim. Ancak ve ancak tam bir vaat ya da anlaşmayla ödenmesi/verilmesi gereken şey yapılmadığında zorlamaya başvurabilirim. Bu nedenle, birincisi için ek-sik bir hakka (*jus imperfectum*), ikincisi içinse tam bir hakka (*jus perfectum*) sahip olduğumuz ve benzer şekilde, ilk durumda eksik yükümlü olduğumuz, ikincisinde ise tam yükümlü olduğumuz söylenir²⁵.

Pufendorf, eksik yükümlülüklerin hukuken tanınma zaruretinin olmayışını, bunların toplumun “*daha iyi bir varoluşuna*” hizmet ettiğini, fakat tam yükümlülüklerin hukuken tanınması zaruretinin ardında tüm bunların toplumun “*salt varoluşuna*” hizmet etmeleri olduğunu dile getirir. Yani tam yükümlülükler aykırılıkların neticesi, nihayetinde, toplumun parçalanıp yokoluşuna varır; dolayısıyla bu kapsama hem hukuken hem de ahlâken koruma altına alınmaları gereken zaruretler girer. Eksik yükümlülükler aykırı eylemler ise toplumun varlığını tehlikeye atmasa da en fazla mevcut duruma kıyasen daha iyi bir toplumun oluşmasına ket vurur. Bu yüzden Pufendorf’a göre tam yükümlülükler birer öncelik gözüyle bakılması gerekir²⁶. Ancak bu eksik yükümlülükler önem at-

²⁴ PUFENDORF, **Elements of Universal Jurisprudence**, s. 64 [I.VIII.II]. Ayrıca bkz. PUFENDORF, **a.e.**, s. 65 [I.VIII.V]. Bu pasajlar dışında Pufendorf’un diğer bir eserinde de benzer bir açıklamaya rastlamakta-yız: “Sonuç olarak, bazı şeylerin bize tam, bazılarının ise tam olmayan bir hak gereği ödenmesi gerekti-ği göz önünde bulundurulmalıdır. Birincisine göre bize ödenmesi gereken şey gönüllü olarak verilmedi-ğinde, doğal özgürlükten yararlananların bir başkasını bunu vermeye zorlamak için şiddete ve savaşa baş- vurma hakkı vardır ya da aynı devlet içinde yaşıyorsak, ona karşı hukuk davası açılabilir; ancak ikincisine göre ödenmesi gereken şey savaşa talep edilemez ya da yasa tehdidiyle zorla alınmaz.” *The Laws of Na- ture and Nations* I.VII.VII’den aktaran: SALAM, Abdallah, **Perfect and Imperfect Rights, Duties, and Obligations: From Hugo Grotius to Immanuel Kant** (D. Phil. Thesis), Merton College, t. y., s. 27. Açık Erişim: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:882da778-1126-4909-b38b-5ada51cc8e78/files/m83e4f5406c35d64ba181703829dbbd27>.

²⁵ PUFENDORF, Samuel, **The Whole Duty of Man According to the Law of Nature**, Trans. Andrew Tooke, Ed. Ian Hunter, David Saunders, Liberty Fund Inc., Indianapolis, 2003, s. 74; Türkçe çeviri metni için bkz. PUFENDORF, Samuel, **Doğal Hukuka Göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi**, Ed. James Tully, Çev. Reha Kuldaşlı, Timaş Yayınevi, İstanbul, 2023, s. 102 [I.IX.IV] (çeviride “*imperfect/perfect*” terim-leri “kusurlu/kusursuz” olarak çevrilmiştir.) Ayrıca benzer bir pasaj olarak bkz. PUFENDORF, **a.e.**, I.VIII.VIII.

²⁶ PUFENDORF, **Elements of Universal Jurisprudence**, s. 172 [I.XVIII.XVII].

fetmediği anlamına gelmez. *Doğal Hukuka göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi* isimli eserinde “herkesin herkese karşı ödevleri” bahsinde üç doğal ödevi şöyle sıralar: Birincisi, “kimseye zarar verme”; İkincisi, “herkese kendi eşitin gibi muamele et, kimseyi küçümseme”; Üçüncüsü de “imkânın ölçüsünde herkese faydalı ol” şeklindedir²⁷. Bu üç ödevin her birine bir bölüm açan Pufendorf, daha sonra “herkesin herkese ödevi” faslını kapayıp sözleşme taraflarının birbirlerine karşı ödevlerine geçer. Kimseye zarar vermemek ve herkese eşitin gibi muamele edip küçümsememek, kategorik ödevlerdir. Üçüncüsü ise şarta bağlıdır, imkânlar ölçüsünde iyilik yapmayı salık verir. Önerilir ama zorlama yoluyla insanlar iyilik yapmaya itilemez. Pufendorf insanların birbirine iyilik yapmasını toplumsal bağları kuvvetlendirdiği için *ahlâken iyi* olarak niteler ama bu ödevin mahkemelerin huzurunda çekişme yaratacak bir yasal hak ve ödev olarak düşünülmemeyeceğini vurgular.

Grotius’un tam ve eksik ödevler ayırımına dair bir başka yorum da G. W. Leibniz’den (1646-1716) gelir ve bu yorumunu doğrudan adalet kavramıyla bağlantılandırır. Adaletin üç hiyerarşik derecesi olduğundan bahseder ve bu dereceler sırasıyla birbirinden daha üstün ve mükemmel seviyeleri ifade eder. Şöyle ki:

Bunların ilkinin, en alt ve en basit katmanını katı hukuk kuralları olarak (*ius strictum*) olarak ifade eder ve *Institutiones*’teki üçlemeden *neminem laedere* (kimseye zarar vermeme) *negatif* yükümlülüğü ile ilişkilendirir. Bu katı adalet kavrayışındaki maksat, barış ortamının sağlanmasıdır ve sürdürülmesidir²⁸. Saldırı ve zarar olmaması, bu gibi durumlara karşı tepki gösterilmesidir. Zira saldırı ve zarar durumlarında kavga ve kargaşa çıkar, barış ve sükunet bozulur. Dolayısıyla bir nevi sükunet ilkesi olarak göreceğimiz adaletin bu katı anlamı, aynı zamanda devletin kişilerin malı ve canını koruma fonksiyonunu da ifade eder²⁹. Katı hukuk, Leibniz’e göre, temelde bir savaş ve barış hukukudur. *Persona* (kişi) ile *Res* (şeyler/eşya) arasında sürekli bir savaş hukuku (*jus belli*) söz konusudur. Aslan insanı yiyebilir; insan da aslanı öldürebilir. Bir orman insanın yoluna çıkıp onun ilerlemesine engel olabilir ya da tersine insan o ormanı kesip ortadan kaldırabilir. Yani bu savaş ve birbirine galebe çalma dediğimiz olgu neticesinde, insanın doğaya hakimiyetini, işgal, sahiplenme ve mülkiyet dedi-

²⁷ Bir diğer eserinde Pufendorf “insanlar arasında adaleti”, takriben “Kimseye zarar verme” ve “Herkese hakkını ver” ilkeleriyle açıklar. PUFENDORF, *Elements of Universal Jurisprudence*, s. 142.

²⁸ LEIBNIZ, G. W., “Meditation on the Common Concept of Justice (1702-3)”, *Political Writings*, Trans. & Ed. by Patrick Riley, Cambridge University Press, New York, 1972, s. 45-64, s. 56.

²⁹ LEIBNIZ, “Meditation on the Common Concept of Justice”, s. 61.

ğimiz olguları görürüz. Savaş hukukuna göre henüz sahiplenilmemiş bir şey varsa, onun için herkes mücadele edebilir. Ama eğer sahiplenilmiş bir şey varsa, bu sefer ona dönük saldırılara karşı nefsi müdafaa hakkı, verilecek zarara karşı diyet ya da tazminat hakkı ortaya çıkar. Aldatma, hile, söze aykırılık gibi edimler de bir tür saldırdır ve karşılığını doğurur. Dolayısıyla bu durumda Aristoteles felsefesindeki *commutative* (değişimli/düzeltilici) adalet denilen adalet prensibi işlerlik arz eder³⁰.

İkinci ve hiyerarşik olarak daha üst katman, Leibniz'in hak ve nisfet ya da hakkaniyet (*equite, equity*) olarak isimlendirdiği adalet katmanıdır. Bunu ise *Institutiones*'teki üçlemeden *suum cuique tribuere* (herkese hakkı/ait olanı ver) *pozitif* yükümlülüğü ile ilişkilendirir³¹. Burada kişi, ahlâkî edimleriyle diğerlerinin zararından kaçınmaktan ziyade, tersine, onların yararına etki eder, yani ilk katmandaki amaç olan barış ortamının bozulmaması için negatif/çekinik davranma (kimseye zarar vermeme) yüklerinden daha fazlası amaçlanır. Hakkaniyetin geniş anlamıyla merhamet ve yardımı da içeren bir ahlâkî boyutu söz konusudur. Leibniz hakkaniyeti açıklarken, Aristoteles'in temas ettiği gibi, katı adaletin katılığının ortadan kalktığı esnekleşme özelliğine vurgu yapar. Bu adalet kategorisi ile, Leibniz tarafından, katı kuralların esnediği ve ortak iyiye dönük bir ahlâkî kategori inşa edilir. Bu mentaliteye sahip oluş, bir ölçüde bilgelik³² görüntüsü arz etmekle birlikte, herkesten bu bilgelik eşliğine erişmesini ummak mümkün değildir. Fakat kendiliğinden aklî yordamla bu eşliğe erişmekte güçlük çekenler, İsevilik'in "herkesi sevme"ye dönük öğretisiyle de esasında aynı çizgiye ulaşabilirler; yani adaletin bu ikinci seviyesi katı adaletin, merhamet ve sevgi ile yumuşadığı bir bilgelik seviyesi görünümü arz eder. Sadece katı hukukun (*ius strictum*) var olduğu bir toplum, sürekli olarak mütakâbil edimler ve çekişmeler ile dolu olur. Hakkaniyet ise zarara ve saldırıya karşı mücadelede, sonuna kadar gidip karşı tarafı yok etme noktasına varmaya engel olur, çünkü içinde sevgi ve merhamet unsuru taşır³³. Bu katmanda, insanlar arasındaki farklılıklara dikkat edilmeyen katı hukuk ya da Aristotelesçi denkleştirir-

³⁰ CAIRNS, Huntington, "Leibniz's Theory of Law", *Harvard Law Review*, Vol. 60, No. 2, December-1946, s. 200-232, s. 219-220.

³¹ Bkz. LEIBNIZ, "Meditation on the Common Concept of Justice", s. 56, 60.

³² Leibniz, erdemi bilgece davranma olarak tanımlar ve tüm erdemlerin üzerinde betimlediği adalet erdeminin "caritas sapientis", yani "bilge insanın hayırseverliği" olarak ifade eder. (LEIBNIZ, G. W., "Codex Iuris Gentium (Praefatio) (1693)", *Political Writings*, Trans. & Ed. by Patrick Riley, Cambridge University Press, New York, 1972, s. 165-176, s. 171) Bu basit bir hayırseverlik değildir, bilgece hayırseverliktir. Tanrı'nın mutlak adaleti karşısında muhakkak sınırlı bir adalettir, fakat içinde bilgece bir hayırseverliği de barındırır.

³³ CAIRNS, s. 220.

ci adaletin, dağıtıcı adalet ve hakkaniyetle yumuşatıldığını görürüz. Herkese hakkı olanı vermek, statüler eliyle dağıtılsa dağıtıcı, somut ve tekil olaya öz-gülenirse kelimenin tam manasıyla hakkaniyetle muamele ortaya çıkar. Yani Leibniz'in nazarında, bizim bugün ayırdığımız bu iki kavram (dağıtıcı adalet ve hakkaniyet) bu katmanda bileşik bir görünüm arz eder.

Üçüncü ve en yüksek adalet katmanı ise, Leibniz'e göre, dini akaide bağlılık ya da adanmışlıktır (*piety*). Bunu da *Institutiones*'teki *honeste vivere (onurlu/doğru yaşa)* ile ilişkilendirir. Dindarlık, Tanrıyı sevmek ve her şeyin aslında O'na ait olduğu inancına bağlı olmaktadır³⁴. Bu bağlılık olduğu müddetçe, Tanrı'nın mükemmel, insanınsa eksik olduğuna kâni olunur ve diğer tüm doğal hukuk ilkeleri mümkün ve yaşanılabilir hale gelir.

Bir Leibniz yorumcusu Cairns, bu üç katmanı şu şekilde açıklar ve yorumlar; birincisi devlet eliyle yaratılan hukuku, ikincisi insaniliğin hukukunu, üçüncüsü ise Tanrı'nın ve evrensel birliğin hukukunu ifade eder. Takip eden her derece daha mükemmeli içerir ve çatışma durumunda önceki basamağı etkisiz hale getirir³⁵. Leibniz ise *Codex Iuris Gentium* başlıklı yazısında, katı hukuk ve hakkaniyetin, sırasıyla Grotius'un tam ve eksik haklar/yükümlülükler arasındaki ayrımına karşılık geldiğini dile getirir³⁶.

C. Prospektif: Adam Smith Sonrası Kıta'dan ve Ada'dan Birer Örnek Olarak J. S. Mill'de ve A. Schopenhauer'de Negatif Adalet Kavramının Görünümü

Sistemik iyimserliğin ünlü filozofu Leibniz'in en büyük eleştirmenlerinden biri olan pesimist Arthur Schopenhauer'in (1788-1860) *Über das Mitleid (Merhamet Üzerine)* başlıklı eserinin adalet erdemine ilişkin kısmında da negatif adalet kavramının bilişsel ve psikolojik öğeler barındıran farklı bir yorumuyla karşılaşmaktayız.

Schopenhauer, "*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva.*" (Kimseye zarar verme; elinden geldiğince herkese yardım elini uzat.) maksimini birbirinden ayrı iki parçada açıklar. İlk kısma (*neminem laede*) "adalet" der; ikincisine ise (*imo omnes...*) "ahlâk". İlkini "yasa" kavramıyla ilişkilendirir, ikincisini ise "sevgi" ile... Hatta Kant'ın ahlâk yasası kavrayışını, bu ikisini birbirine karıştırdığı ve ikincisini de yasa ("ahlâk yasası") olarak tanımladığı

³⁴ LEIBNIZ, "Meditation on the Common Concept of Justice", s. 63.

³⁵ CAIRNS, s. 219.

³⁶ LEIBNIZ, "Codex Iuris Gentium (Praefatio) (1693)", s. 171-2.

için eleştirir³⁷. Dolayısıyla “adalet, asgari ahlaktır” fikrinin bir başka ifadesini dillendirir ve merhametin birinci seviyesinin *neminem laedere* olduğunu zikreder. “Kimseye zarar verme” kavrayışı gelişmedikçe, Schopenhauer’e göre, ikincisinin gelişebilmesi zaten mümkün değildir. Dolayısıyla adaletin birincil adımı, bir kişinin malına, mülküne, sahip olduklarına ve kendine saldırmamak, ona ruhsal ve bedensel acılar yaşatmamaktan geçer. Bunlar yapıldığında kozmolojik denge sarsılmış ya da bozulmuş olur³⁸.

[A]daletsizlik ve haksızlık daima birinin bir başkasını yaralamasıyla olur. Bu sebeple de haksızlık kavramı hak kavramından daha güçlü, daha müspettir [*pozitif*]. Menfi [*negatif*] olan ise haksızlığın olmadığı durumdur³⁹. [*köşeli parantezler sonradan eklenmiştir*]

Hakkın menfi, haksızlığın ise müspet olduğu gerçeği, felsefede hak öğretisinin babası olan Hugo Grotius’un yapıtının girişinde de belirtilmektedir: “Hakkın buradaki anlamı adaletten başka bir şey değildir. Anlam olarak hak, onaylamadan çok ret taraftarıdır. Bu açıdan bakarsak, hak, haksız olmayandır. (Grotius, *De jure belli et pacis*, I, I, 3) Adaletin menfi olduğu gerçeği, gündelik basit sözlerde bile kendini gösterir: “Herkes kendisine ait olanı ver.” Yani bir şeyin sahibi zaten belliyse, bu şeyi o kişiye vermeye [zaten] gerek yoktur: “Kimsenin sahip olduğu şeyi kendisinden almayın [yeter]”. Adaletin talebi oldukça menfi [*negatif*] olduğu için kendisini zorla yerine getirmek zorundadır. Çünkü *neminem laede* herkes tarafından bir arada tecrübe edilir. İnsanları bunlara zorlayabilecek olan zorunluluklar kurumu diye adlandırabileceğimiz yapı ise devlettir. Devletin yegâne ödevi, bireylerin birbirlerinden; toplumuysa düşmanlardan korumaktır. Bu satılık yüzyılın birkaç sözümona filozofu devletin ödevini değiştirmeye, devleti bir ahlâk okuluna, bir ahlâk inşa ku-

³⁷ SCHOPENHAUER, Arthur, **Merhamet**, Çev. Zekâi Kocatürk, 2. Baskı, Dergah Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 79.

³⁸ *Merhamet* isimli eserdeki görüşlere benzer olarak: “Her kim ki hak kavramının müspet olması gerektiği yolundaki peşin kanaatten hareket eder ve onu tanımlamaya girişirse bir sonuca varamaz; çünkü o bir gölgeyi kavramaya çalışmakta, bir hayaleti takip etmekte ve var olmayan bir şeyi aramaktadır. Tıpkı özgürlük kavramı gibi hak kavramı da menfidir; muhtevası safi olumsuzlamadır (nefyidir). Haksızlık kavramı ve en geniş anlamda zarar vermeye ve dolayısıyla *laesio*’ya denktir. İmdi böyle bir zarar bir kimsenin ya şahsını, malını mülkünü ya da şeref ve haysiyetini etkileyebilir. Bu yüzden insan haklarını tanımlamak kolaydır; herkes kimseye zarar vermeyen şeyi yapma hakkına sahiptir.” SCHOPENHAUER, Arthur, **Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, 2. Baskı, Say Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 84.

³⁹ SCHOPENHAUER, **Merhamet**, s. 84. Adaleti adaletsizlik yoluyla kavrayabiliriz biçiminde özetleyebileceğimiz bu tez, diğer bir ifadeyle kavramları olumsuzu üzerinde kavrama anlayışı, Schopenhauer’in insan psikolojisi ve zihnine dair genel bakış açısının bir hususi örneği olarak da değerlendirilebilir. Örneğin aynı eserin bir başka yerinde empati kavramını irdelerken, bir J. J. Rousseau alıntısıyla, hiç kimsenin bir başkasının iyi ve mutlu durumuna kendini koyamayacağı, ancak ve ancak bir başkasının kötü durumunun içine kendisini koyabileceği biçiminde düşüncelerini paylaşır. Kısacası insan bilişi ve zihni, olumsuzlukları kavrama üzerine kuruludur; kavramların ontolojik zeminini olumsuz karşılıkları türetir. Biz adaleti kendi başına kavrayamayız. Onu ancak adaletsizlik durumları aracılığıyla kavrayabiliriz. Bkz. SCHOPENHAUER, **Merhamet**, s. 76.

rumuna çevirmeyi amaçlamaktadır. Fakat bunun arka planında bir Hristiyan misyonerliği yatmaktadır. Amaç, insanların bireysel gelişimlerini tek bir şekle sokmaktır. Devlet, bu anlamda Çin'dekine benzer bir din ve hukuk makinesine; insanlar bu devletin bir çarkı haline getirilmeye çalışılmaktadır. Fakat engizisyon mahkemelerinde gerçekleşen ölümlerin böyle bir yasa gereği ortaya çıktığını unutmamak gerekir⁴⁰.

Schopenhauer'in bu duru pasajında adaletin negatif (menfi) anlamına yaptığı vurgu, yanı başında, hukuki ahlâkçılığa (*legal moralism*) karşı bir itirazı da ortaya çıkarmıştır. Aynı zamandan klasik liberallerin yaptığına benzer biçimde devlete sınırlar çizer. Devletin ödevi, bir kimsenin bir başkasına zarar vermesine (haksızlık yapmamasını) engel olmaktır. Adil ya da hakça bir düzenin sıfırdan inşası değildir. Bu anlamda negatif anlamla donatılı adaleti hedeflemiş bir düzen olarak hukuk reaktif, ahlâk ise proaktiftir. Yine Schopenhauer'in ifadeleriyle:

Hukuk öğretisi, aslında bir bakıma da ahlâkî bir öğretimdir. Çünkü bu öğreti, birilerinin yaralanmamasını sağladığı kadar onların haksızlığa uğramamasını da sağlar. Ahlâk, bu şekilde etken tarafını ortaya koyar. Kanun koyucular ise ahlâkın bu tarafını edilgen taraf olarak düşünürler. Onlar, davranışları sadece izler ve bir haksızlığın ortaya çıkmaması için önceden önlem almaya çalışmazlar. Kanunları, insanları koruyabilmek amacıyla devlet koyar. Devletin amacı kimsenin haksızlığa uğramamasıdır. Ahlâkın hak konusuna bakışı ise farklıdır. Ahlâk, haksızlık henüz ortaya çıkmadan da etkindir. Ahlâka göre, haksızlığın fiiliyata geçmesi dahi yanlıştır⁴¹.

Felsefe tarihinden belki başka pek çok yorum örneği tespit edilebilir, fakat biz bir makale ölçülerini zorlamamak adına, Grotian tam/eksik ödevler ayrımı ile negatif adalet ilişkisini kuran bir örnek daha seçip değerlendirme kısmına geçeceğiz. Bu örnek, Grotius'un ödevler yaklaşımından etkilendiği ciddi manada sezilebilen, fakat ona kendince bir yorum getiren İngiliz liberal filozof J. S. Mill'dir (1806-1873).

Mill, kendinden önce pek çok yorum getirilen tam ve eksik ödevler ayrımını kabul ederek sürdürür, fakat birincisini ismini andığımız filozofların yaptığı gibi neredeyse aynen kabul ederken, ikincisini revize eder. Daha önceden eksik ödevler içerisinde gördüğümüz bazı unsurları Mill, kendi ayrımında, "ödev" olmaktan çıkararak, "takdir edilesi davranışlar" biçiminde telakki edebileceğimiz ayrı bir kategori içerisinde toplar. Kendi deyimiyile;

⁴⁰ SCHOPENHAUER, *Merhamet*, s. 84-85.

⁴¹ SCHOPENHAUER, *Merhamet*, s. 87.

Tam yükümlülükten kaynaklı ödevler, bazı kişi ve kişilere ait bağıntılı (*correlati-ve*) haklar vasıtasıyla [vücut bulan] ödevdirler. Eksik yükümlülük ödevleri ise her hangi bir hakkı vücuda getirmeyen ahlâkî yükümlülükleri oluşturur⁴².

Tam ödevler (*perfect duties*), Mill'e göre, doğrudan adalet kavramı ile bağıntılıdır. Birinin hakkının ihlal edilmesi ve ona zarar verilmesi biçiminde vuku bulan bu yanlışlar, o kişinin adalete olan inancını sarstığı gibi, bunların bilinir olması toplumdaki adalet hissine de zarar verir. İkincil ödevler ise Mill'in deyimiyile adalet kavramı içerisinde değerlendirilemeyecek bir ödevler kategorisi oluştururlar (*non-justice obligations*) ve başkalarının zarar görmesini önlemeye yardımcı olacak faaliyet alanını içerirler. Tam ödevlere mukabil oluşan tam hakların ihlali, somut olarak belli bir kişinin ya da kişilerin haklarına saldırıdır ve doğrudan somut zararlar oluşturur. İkincil ödevlerin yerine getirilmemesi de, tıpkı birincil ödevlerin ihlali gibi toplumsal açıdan hoşnutsuzluğa sebep olur, ancak buradaki zarar doğrudan değil dolaylıdır. Mill, ikincil ödevlere, mahkemelerde tanıklık yapmak, milli savunmaya kendi payını ölçüde katkıda bulunmak ve imkan dahilinde ise bir başkasının hayatını kurtarmak gibi ödevleri örnek gösterir. Hem birincil hem de ikincil ödevlerin yerine getirilmesi, toplumun cebri gücü ve hukuk eliyle, yaptırımlar yoluyla, birey üzerinde baskı kurularak sağlanabilir. Fakat *Good Samaritan*⁴³ (karşılıksız iyilik içeren) davranışlar olarak da isimlendirilen hayırseverlik edimleri bu türden ödevlerden olmayıp, ne birincil ne de ikincil kategoriye dahildir. Hayırseverlik edimleri toplum nezdinde takdir görür; ancak bunlar gerçekleştirilmezse, kişiler baskı altına alınmaz ve yaptırımlarla muhatap edilemez. Çünkü bu tip hayırseverlik edimleri kişisel vicdan ile ilişkili olup tamamıyla ahlâkî edimlerdir; başkalarına zarar meydana getirmedikleri için hukukun zorlama sahasına girmezler⁴⁴.

III. NEGATİF ADALET KAVRAYIŞININ LİBERAL TAKİPÇİLERİ VE AÇILIMLARI

J. S. Mill'in tam/eksik ödevler ayrımı ile adalet kavramı arasında kurduğu ilişki Schopenhauer'inki gibi bilişsel-psikolojik unsurlar değil, politik bir unsur

⁴² MILL, John Stuart, "Utilitarianism (1861)", *Essays on Ethics, Religion and Society*, Collected Works: Vol. 10, Ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, Canada, 1969, s. 203-260, s. 247 [ch. V, par. 15; Karş. MILL, John Stuart, *Faydacılık*, Çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, Milli Eğitim Yayınları, Ankara, 1946, s. 84.

⁴³ Özellikle yabancı ahlak felsefesi literatüründe karşılıksız iyilik içeren ahlaki davranışları nitelerken, İncil'deki (Luka 10: 25-37) İyi Samiriyeli kıssasından esinle "Good Samaritan" ifadeleri çokça kullanılmaktadır.

⁴⁴ MILL, "Utilitarianism", s. 256 [ch. V, par. 34]; Karş. MILL, *Faydacılık*, s. 104. Aksi yönde, hayırseverlik edimlerini de birer ikincil ödev olarak yorumlayan bir çalışma olarak bkz. LYONS, David, *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*, Oxford University Press, New York, 1994, s. 103.

taşımaktadır. Mill aslında bunları yazarken, dolaylı olarak, Adam Smith'in de daha önceden alâkadar olduğu, yoksullara yardım meselesi ile ilgili, İngiltere'de dönen uzun soluklu tartışmalara bir biçimde yorum getirmiştir. *Yoksul Yasaları* üzerine tartışmalar, belki yukarıda adını andığımız doğal hukukçu filozofların hepsinin temas etmek gibi bir gayelerinin olmadığı, fakat özellikle İngiltere merkezli beliren önemli bir tartışma olup, liberal felsefenin kemikleştiği 18 ve 19. yy.'ları ciddi biçimde domine etmiştir⁴⁵. Bu tartışmalarda dönen başlıca sorular şunlardır: Devlet, kurumsal gücünün bir kısmını zorda olana yardım etmeye vakfetmeli midir? Ya da olanakları görece iyi olan toplumsal kesimleri, bu doğrultuda, dezavantajlı olan kesimlere yardım etmeye zorlayabilir mi⁴⁶; Yoksa devletin amacı -yardım değil- sadece düzenin korunması ve adalet midir? Bu tartışmaya katılım örneklerini negatif adalet anlayışı bağlamında arttırabiliriz. Örneğin bu konunun en önde gelen tartışmacısı Herbert Spencer, aile etiği ile devlet etiği ayrımı yaparak, ilkinin temelini paternalizme, altruizme ve cömertliğe dayandırırken, ikincisinin temelini adaletle dayandırır. İlkinin tersine ikincisi, karşılıklılığa dayanan (*reciprocal*) bir doğaya sahiptir. Dolayısıyla diğer klasik liberaller gibi Spencer'in adalet anlayışı da negatiftir, esas itibarıyla bireylere diğerlerinin haklarını ihlâlden kaçınma yükümlülükleri yükler ve devlete de bu minvalde caydırıcılık, koruyuculuk ve cezalandırıcılık görevi atfeder⁴⁷. Ama devletin görevi bunun dışına çıkamaz. Onun görevi ve fonksiyonu yardım değildir. Yani aslında negatif adalet kavrayışı, bir bakıma, dağıtıcı adalet ve onun çağdaş bir formu olan sosyal adaletle dönük bir itiraz biçimini almıştır. Çünkü dağıtıcı adalet, pek çok *laissez faire* liberalinin “doğal” olduğunu düşündüğü toplumsal eşitsizliklerin devlet eliyle (“yapay” biçimde) giderilmesi nosyonunu içermesi itibarıyla, devlete proaktif ve pozitif edimsel bir rol yük-

⁴⁵ Bu konuda önemli bir çalışma: GÖKÇEOĞLU BALCI, Şebnem, **Tutunamayanlar ve Hukuk**, Dost Kitabevi, Ankara, 2007.

⁴⁶ Bu sorulara ilişkin bolca örnek verilebilir; ancak henüz hafızamızda canlı bir örnek olarak, 7409 (md.4) ve 7456 (md.23) sayılı kanunlar vasıtasıyla Borçlar Kanununa eklenen (Geçici Madde 1 ve 2) konut kiralarının yıllık artışlarına getirilen %25 yasal üst sınır benzer tartışmaları tetiklemiştir. Toplamda yaklaşık iki yıl süren ve 01/07/2024 itibarıyla sonlanan bu uygulamaya, barınma ihtiyacının giderilmesinde sosyal devletin salt zor gücünü devreye sokmak dışında hiç bir şey yapmadığı, konut ve barınma hakkı konusundaki kendi pozitif edimsel yüklerini neredeyse bütünüyle konut sahiplerine yüklediği ve bunun çalışan ücretleri artışı ve enflasyonist piyasa koşulları dikkate alındığında konut sahipleri ile kiracılar arasındaki adil dengeyi sarstığı, netice olarak da konut sahiplerini kiracılara yardım etmeye zorlamak dışında hiçbir anlam ifade etmediği gibi eleştiriler yöneltilmiştir. Bu ve farklı açılardan konuyu tartışan detaylı bir çalışma olarak bkz. DEMİR, Hande Seher, “Konut Kira Bedeli Artışında Belirlenen Yasal Üst Sınırın Anayasal Hak ve İlkeler Bakımından Değerlendirilmesi”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 73, S. 1, 2024, s. 621-669.

⁴⁷ YAYLA, Atilla, **Liberalizm**, 6. Baskı, Liberte Yayınevi, Ankara, 2011, s. 106-107.

ler⁴⁸. Devlet, burada mevcut olandan hep daha iyi bir düzeni (kozmolojik adalet) tesis etme görevini üstlenerek, adil bir düzenin yaratıcısı olarak çalışır ve sürekli her şeye müdahale eder.

Oysa negatif adalet kavramındaki “negatif” terimi ise, tıpkı negatif özgürlük kavramındaki gibi bir tür çekinikliği ya da proaktif olmamayı, zarar koşullu reaktif olmayı imler. Bu, adil bir dünya tasarlayıp buna göre faaliyetlerde bulunmanın tam tersi demektir. Dolayısıyla negatif adalet, “adil” bir düzeni meydana getirmek yerine, adalete aykırı durumların meydana geldiğine dönük şikayetler söz konusu *olduğunda* reaksiyon gösterip meseleyle ilgilenecek bozulan durumun düzeltilmesini ifade eder. Dolayısıyla herhangi bir şikayet ya da talep yokken, bir hükümetin, *re’sen* toplumsal adaleti sağlamak adına icraatlarda bulunma girişimleri, negatif adalet kavramına tezatlıklar barındırır.

Negatif adalet kavrayışı, klasik liberalizmin iki esaslı öğretisi olan, İskoç aydınlanmasının kendiliğinden düzen (*spontaneous order*) fikriyle de, John Locke felsefesindeki hükümetin oluşum tezleriyle de belli ölçüde uyum arz eder. Bilindiği üzere, Locke, hükümet ve yargının, birilerinin diğer insanlar için iyi ve adil bir yaşam oluşturma iddiasıyla oluşturulmadığını, doğa durumundaki insanların arasında ortaya çıkan husumetlerin, sürekli karşılık vermeler, misillemeler yoluyla giderilemezliğinden ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bu sorunu, yargılama ve cezalandırma yetkilerinin taraflar dışında bir üstün varlığa devretmekle çözüme kavuştururken, devlete ve hukuka bir *neden* de sunmuş olur. Yani yargısal faaliyet ve hukukun adaleti, doğası gereği pozitif edimsel değil, negatif edimseldir; öznelerin doğal ilişkilerine her daim karışmaz; “iyi”yi inşa etmeye yönelik değil, “kötü”ye karşı reaktif, tepkisel ve yanıt vericidir. Keza toplumsal düzenin kendi kendini dengeye aldığı yönünde optimist bir düzen tasarımı sunan Adam Smith de adaleti “negatif” bir erdem olarak nitelerken, onun insanlar için yararlı olan bir durumu oluşturmakla ilgili değil, zararlı olandan kaçınmak veya ortadan kaldırmakla ilgili bir erdem olduğunu belirtir. Dolayısıyla negatif adalet kavrayışında, “cebri hukukun uygulanması geçmiş bir adaletsizliği telafi etmek veya düzeltmek ödeviyle” sınırlı olup⁴⁹, “esasen bir kimse sırf hareketsiz kalmak suretiyle bile adil davranabilir⁵⁰.”

⁴⁸ TOPUZKANAMIŞ, Engin, “Yeniden Paylaşım, Vergilendirme ve Adalet”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 14, S. 1, 2012, s. 103-131, s. 113.

⁴⁹ Liberteryen filozof Robert Nozick’in yetkisel adalet kuramı ve onun “düzeltme ilkesi” de pekâla bu minvalde değerlendirilebilir. O ve onun gibi düşününlerin liberal düşünceden sapma örnekleri olarak değerlendirildikleri başta John Rawls’un eşitlikçi liberalizmi ve kısmen Ronald Dworkin’in ada faraziyesi üzerinden kurguladığı dağıtıcı adalet kuramı, başlangıç tahsisatları (*initial allocations*) ve yeniden dağıtımları (dolayısıyla da pozitif edimsel müdahaleleri) devreye soktukları için negatif adalet kavrayışından

Smith ve Locke üzerinden belirgin bir biçimde fark edilebilen bu temelleri takip eden sonraki liberal düşünürler de adalet kavramına bu negatif anlamı yüklemeyi ve açılımlarını genişletmeyi sürdürmüşlerdir. Bazı liberal yazarlar bu bakış açısı doğrultusunda yasama faaliyetinin pozitif edimsel (diğer bir tabirle “müdahaleci”) karakteri ile hukukun (ya da onla ilişkili tutulan adaletin) negatif (reaktif, tepkisel) karakterini karşı karşıya koyarlar. Örneğin Bruno Leoni, yasama faaliyetinin pozitif anlamda müdahaleci doğasıyla hukukun “negatif” hareket tarzını birbirinin karşıtı olarak konumlandırır. Liberalizmin bilindik “devleti sınırlama” yönünde gelişmiş siyasal *telos*’unun hukukun üretilme biçimine dair boyutu itibarıyla “sınırlı yasama” kavramını bu anlayış üzerinden izah eder. Meâlen şunu der: Yasama faaliyetiyle ortaya çıkarılmış bir hukuki düzen doğası gereği planlamacı ve müdahalecidir. Modern yasama faaliyetiyle bir arada düşünülme hatasına⁵¹ düşülen hukuk ise, esasında, doğası itibarıyla kimseye durduk yere karışmaz, talep ve şikayet üzerine harekete geçer ve önüne konan durumları inceler. Ayrıca hukuk, esas olarak bir uyumsuzluğun taraflarını ilgilendirir ve bağlarken, yasama faaliyeti çok geniş bir insan kitlesinin durumunu aynı anda etkiler. Dolayısıyla Leoni’ye göre yasama faaliyetine bağlı kılınmış bir hukuk düzeni, bireysel özgürlükler açısından daima müdahalecidir⁵².

Leoni ile benzer bir bakış açısına sahip Friedrich Hayek de, hukuk ve hukukun adaletine yüklenen bu Smithyen negatif anlama sahip çıkmayı sürdürür. Hukuku o da yasama faaliyetiyle özdeşleştirmez ve onun -spontan biçimde- insanların karşılıklı doğal ilişkilerinden zuhur eden kaynaklarını ön plana çıkarır. Hukukun bu doğal ve kendiliğinden gelişen kaynak alanı karşısında teşrii hukuku ise “yapay” bir hukuk üretme biçimi olarak değerlendirir. Hayek’in *thesis* ile kavramsallaştırdığı yasama faaliyetiyle oluşturulmuş teşrii hukuk ile *nomos* olarak adlandırdığı toplumda kendiliğinden gelişen hukuk arasında yaptığı ayırım bu açıdan önemlidir. Onun idare hukuku gibi birkaç sınırlı alanla

görece uzak adalet teorileri görünümü arz etmektedirler. Bu konular ile ilgili bkz. SAĞLAM, Rabia, “Liberal Adaletin İki Farklı Görünümü: John Rawls ve Robert Nozick: ‘Hakkaniyet Olarak Adalet’ Eleştirisinden ‘Yetkisel Adalet’ Eleştirisine”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 11, S. 1-2, 2007, s. 181-217; YÜKSELBABA, Ülker, *Liberal Dağıtıcı Adalet Tartışmaları: Bentham, Mill, Rawls, Dworkin ve Nozick*, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2016, s. 139 vd.

⁵⁰ BARRY, Norman P., *Modern Siyaset Teorisi*, Çev. Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, 3. Baskı, Liberte Yayınevi, Ankara, 2012, s. 243.

⁵¹ Leoni, tıpkı Hayek’teki gibi bu hukuk algısını bir hata olarak ifade eder. Onlara göre hukuk, salt yasama aktivitesiyle oluşmuş bir normatif düzen değildir. Toplumsal alanda kendiliğinden gelişmiş örf ve adet kuralları ve *jurisprudencia* (yargısal sağgörü) yani yargı organlarında geliştirilmiş formüller, yargısal temüller ve kural koymalar, hukukun en önemli kaynaklarını teşkil eder. Bu açıdan söz konusu iki klasik liberal filozof oldukça benzer fikirler dile getirmişlerdir.

⁵² LEONI, Bruno, *Özgürlük ve Hukuk*, Çev. Mustafa Erdoğan, Hukuk Yayınevi, Ankara, 2020, s. 27-36.

ilişkili gördüğü *thesis* tarzındaki normlar, bir emir komuta sistemi içindeki emir iletileri gibidir. Bu açıdan Hayek'in *emir (command)* ile *yasa (law)* arasında yaptığı ayırım da hukuk kurallarının negatif karakterini göstermek açısından önemlidir. *Yasa*, çizdiği sınırlar içerisinde bireylere irade ve hareket serbestisi tanıyıp, her daim değil *gerektiğinde* müdahale ederken; *emir*, çok daha net ve sert bir şekilde böyle bir serbesti alanı bırakmadan, her an ve koşulda direktifini sürdürür⁵³.

Son bir liberal düşünür ile birlikte, negatif adalet kavrayışının reaktif (müdahaleci olmayan) hukuk fikrini nasıl beslediğini örneklendirerek, bu kavrayışın açıklarına yeterince değinmiş olacağımızı tahmin ediyorum. Ronald Coase'nin literatürde *Coase Teoremi* olarak adlandırılan bakış açısı bu konuda iyi bir örnektir⁵⁴. Sosyal maliyetlerin minimize edilmesi uğraşısıyla ilgili olan Coase, iktisadi eylemlerin doğrudan etkileri değil yan etkileri üzerinden bu meseleye bir yanıt arar. Teoremi, bir diş hekiminin muayenehanesinde çalışması sırasında, alt katındaki bir tekstil atölyesinin yüksek gürültüsünden⁵⁵ dolayı rahatsızlık duyması üzerine başlatılmış ve yaşanmış bir hukuk davası üzerine kuruludur⁵⁶. Ancak örnekleri, bu örneklem üzerinden çeşitlendirebilmek mümkündür: bir çimento fabrikasının ya da inşaatın bulunduğu muhitteki komşu binalar için toz kaynağı oluşturmaması, bir okulun yan binalar açısından çocuk gürültüsü kaynağı olması ya da bir pide fırınının üst katındaki konut için yüksek ısı kaynağı ya da yemek kokusu kaynağı oluşturmaması vs... Soru: tüm bu hallerde, nasıl bir zarar söz konusudur? Sorumluları kimlerdir? Husumetlerin, toplumsal maliyeti en düşük olacak şekilde çözümü ne olabilir? Coase'ye göre, bu olumsuz yan etkilerin ya da negatif dışsallıkların tek bir müsebbibi yoktur; tüm bunlar ve bunlardan doğan husumetler, birbirine uyumsuz bir şekilde hareket eden iktisadi aktörlerin karşılıklı eylemlerinden vücuda gelir. Çözüm ihtimalleri ise Coase'ye göre;

- (i) İlk ihtimal, regülasyon yani idari düzenleme; örneğin kural çıkararak ve denetleme memuru/ekibi istihdam ederek, gürültü/koku/toz denetimi yapmaktır ki, bu yol, denetim sistemi kurup işletmek adına kamusal kaynak gerektirir, vergi yükünü artırır ve toplumsal açıdan maliyetlidir.

⁵³ HAYEK, Friedrich August von, *Özgürlüğün Anayasası*, Çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, BigBang Yayınları, Ankara, 2013, s. 235-6.

⁵⁴ COASE, Ronald, "The Problem of Social Cost", *Journal of Law and Economics*, Vol. 56, No. 4, November-2013, s. 837-877.

⁵⁵ Yüksek gürültü, tekstil üretimi faaliyetinin, atölyeye komşu mukimler açısından, olumsuz yan etkisi, ya da iktisadi bir dille telaffuz edersek "negatif dışsallığı"dır (*negative externality*).

⁵⁶ *Sturges v Bridgman* (1879) LR 11 Ch D 852.

- (ii) İkinci ihtimal, bir iktisadi eylemin (ör. Tekstil/çimento üretimi) kazananından, elde ettiği artı değerın bir kısmını kesip, bununla kaybedenleri (ör. Gürültü/toz nedeniyle rahatsızlık yaşayan veya gelir kaybına uğrayanlar) sübvans etmek, ki bu da klasik vergilendirme yolu olup yine bir çeşit regülasyondur ve toplumsal maliyet içerir.
- (iii) Coase'nin ilk iki yola alternatif olarak toplumsal açıdan maliyeti en düşük yol olarak önerdiği ise serbest pazarlık (piyasa) yoludur. Burada toz/koku/gürültü yayanlar ile bundan olumsuz etkilenenler pazarlık masasına oturup orta yolu müzakere ederler; pazarlık yoluyla gerektiğinde iki taraf da tavizler vererek sorunu ortadan kaldırırlar. Belki çimento fabrikası tozdan etkilenen her komşu konuta birer çamaşır kurutucusu alıp, toz çıkarma hakkını elde etmiş olur. Ya da fabrika bacasına filtre sistemi kurmak daha az maliyetli olacaktır. Bu konuda etkin neticeye pazarlık masasına varılır.

Aslında *deregülasyon* olarak tarif edilebilecek piyasa yolunda, diğer iki alternatifteki gibi kamusallaşmayan, yani taraflar haricinde hiç kimseyi ilgilendirmeyen bir süreç oluşturulur. Hatta alt katından gelen yemek kokusundan ya da gürültüden rahatsızlık duymayan bir üst kat söz konusuysa, teoreme göre, hiçbir şey yapılmasına gerek olmayan (kimsenin kimseye haksızlık yapmadığı) bir ("adil") durumun zaten var olduğunu kabul etmek gerekir. Dolayısıyla Coase'nin alternatifi, hiçbir meseleyi kamusal hale getirmeyen, aksine her şeyi taraflar-arası bir mesele haline getiren bir çerçeveye sahiptir ve bu yol sosyal maliyeti en düşük yol olarak takdim edilir. Haksızlık/zarar durumu karşılıklı (*reciprocal*) bir doğa içerisinde kavranır ve şikayet/talebe bağlı olarak müzakere edilir. Dolayısıyla çözüm için, re'sen ve proaktif biçimde hareket eden bir dışsal otorite yerine, bizzat taraflar reaktif bir şekilde hareket eder ve çözümü kendileri geliştirir. Tüm bu unsurlar birlikte düşünüldüğünde, Coase Teoremi kamu hukukunun çeperlerini daraltan negatif adaletçi bir örnek olarak pekâla tasavvur edilebilir.

SONUÇ

Negatif adalet kavramı, tıpkı pozitif özgürlük karşısında negatif özgürlük kavramının sahiplenilişi gibi klasik liberal ve liberteryen pek çok düşünür ve gelenekçe sahiplenilmiş bir adalet kavrayışıdır. Bu adalet kavrayışı dolayısıyla, devlet mekanizmasının hukuku vasıta kılarak toplumsal adaleti sağlamak adına re'sen ve proaktif hareket etmemesi gerektiğinin, devletin esas görevinin adaletsizlik (haklara saldırı ve zarar) durumunda reaksiyon gösterip devreye girerek

bozulan durumu düzeltmek olduğunun altı çizilir. Dolayısıyla negatif adalet kavramının önemli ölçüde dağıtıcı adalet ve onun çağdaş bir türevi olan sosyal adaletin antipodu niteliğinde özellikleri bünyesinde barındıran bir adalet kavrayışını ifade ettiğini bir değerlendirme olarak kenara not etmek gerekir. Bu yönüyle negatif adalet, denkleştirici adaletin bir türevi olarak düşünülebilecek komütatif (*commutative*, değişmeli) adaletin bir başka biçimi olarak da pekala yorumlanabilir.

Örneklerden de anlaşılabilceği üzere, negatif adalet kavramının ardında, rasyonalist doğal hukuk geleneğindeki pek çok düşünürün ele aldığı ve birbirlerine şerhler düşerek yürüttükleri tam (*perfect*) ve eksik (*imperfect*) ödevler tartışması önemli bir fikrî zemin oluşturmuştur. Bu noktada Thomasius, Pufendorf ve Smith gibi düşünürlerin, önemli ölçüde Hugo Grotius'un yapmış olduğu doğal hukukçu tam/eksik yükümlülükler ayırma şerhler düşerek onu açtıkları görülmektedir. Ahlâk ile onun asgari seviyesi olarak telakki edilen adaletin, keza başkalarına yardım etme edimleriyle adilâne davranışlar arasındaki ayırım çizgileri bu gelenek içerisinde çizilmeye çalışılmış, hangi sahanın hem hukuk hem de ahlâkın normatif alanına gireceği, hangisininse pür ahlâkî olduğu yönündeki fikirler bu zemin üzerinde geliştirilmiştir. Liberal felsefe de devletin, hukukun, yasama faaliyeti ve yargı gücünün makul ve “adil” sınırları tartışmasını yürütürken bu fikrî zeminden oldukça faydalanmış görünmektedir. Devlet mekanizmasının, uyukları üzerinde ahlakî bir inşa gerçekleştirme ve hukuku buna araç kılma gibi misyonlarla donatılı olup olmadığı tartışmaları da yine muhtemelen Grotius'a yaslanan fikirlerin 19. yy.'da Mill ve Schopenhauer gibi yazarlarca alınıp işlenmesi suretiyle, negatif adalet kavramının birer açılımı mahiyetini kazanmıştır. Bu yönüyle negatif adalet kavramı, toplumsal iyiliği ya da iyi durumu yaratmak adına ahlâkın proaktif hareket tarzının tersine, hukukun reaktif hareket tarzıyla uyumluluk arz eder biçimde takdim edilmektedir. Bu liberal “negatif” adalet temaları, devlet ve hukukun yetki alanı tartışmalarında Hayek, Leoni ve Coase gibi 20. yy. düşünürlerince de ciddi ölçüde benimsenmiş görünmektedir.

Bununla birlikte, negatif bir erdem olarak adalet kavramı, haksızlık yapılmaması yönünde çekinik kalma erdemine vurgu yapmak suretiyle, adalet fikriyle *neminem laedere* (*kimseye zarar verme*) maksimi arasında neredeyse özdeşlik kurmuştur. Diğer bir deyişle adaleti olumsuzu ile, yani haksızlık/adaletsizlik yapmama erdemi olarak tanımlamıştır. Bu, çok açık bir biçimde, adalet gibi sınırlarını ve boyutlarını teşhis etmenin kolay olmadığı derin bir kavramı, ve hatta nihayette Antik Yunanların *phronesis*'inden Latinlerin *sapientia*'sına dek, Lorenzetti fresklerindeki Adalet figürünün talimat alırcasına baktığı -

tepesindeki- Bilgeliğe dayandırılan, bu vesileyle de basit bir ölçüm-tartım uğraşı ya da meziyeti olmadığının (ya da bunun bir meseleyi her yönüyle kavrama yetisi -*phronesis*- olmadan tam olarak mümkün olamayacağını) anlatıldığı bu kavramı, oldukça basite indirgemek ve tek bir ögesini bütüne hasretmek biçimini almıştır. Bu indirgemeyle adalet, sanki mevcut bir durum mümkün dünyaların en iyisiymişçesine, onun bozulmaması üzerinden telakki edilmektedir. Ayrıca düzen fikriyle olan bu sıkı bağı nedeniyle -tıpkı liberal düşüncenin bir o kadar benimsemiş olduğu prosedürel adalet kavramı gibi- kozmolojik bir adalet kavrayışının özelliklerini gösterir. Oysa ki, mevcut bir durum, o durumu yaşayan bazı kimselerde ya da onların hepsinde hoşnutsuzluklar meydana getiriyorsa, bunun yine de adil -bozulmasının da gayriadil- olduğunu iddia etmek, adalet kavramının -hiç de yüzyıllarca kendisine atfedilen- o iyi ve arzu edilen anlama sahip olmadığını söylemek olur. Adalet, mevcut bir durumu salt muhafaza etmekle ya da bunun bozulmasına karşı salt eski halin yeniden inşa edilmesiyle eşanlamlı düşünülemez. İnsan, ileriye dönük de düşünebilen bir varlıktır ve hiç şüphesiz ki daha iyi ya da adil durumları tahayyül edebilir.

Diğer yanda hukuk-ahlak ilişkiseliliği ve insanın doğal hukuktan kaynaklanan ödevleri meselesi kapsamında, hayırseverlik ile adalet arasındaki ayrım hattını kurgulayan filozoflar, hukukun güç alanı içerisine çekilemese de hayırseverlik edimlerini iyi ya da takdir edilesi davranışlar olarak değerlendirmektedirler. Devlete hayırseverlik misyonu yüklemeyip bunu sivil toplumun gönüllü ilişkilerine havale edenlerde ise, belki devlet denen mekanizmayı, sanki o toplumsal biraradalıktan meydana gelmemiş yapay bir oluşummuş gibi görme eğilimleri etken olabilir. Bunun karşısında geliştirilebilecek tezler, hiç şüphesiz ki, devletin doğallığı üzerinden kurgulanabilecek tezler olacaktır. Ayrıca negatif adaletçi akıl yürütmenin, özellikle liberteryen ve bazı klasik liberal versiyonlarda ya hep ya hiç tarzında yürütüldüğü, devletin ödevi adaletse kesinlikle yardım/hayırseverlik olamaz biçiminde telakki edildiği, devletin bu eksik ödevlerin gerçekleştirilmesinin icbar edici gücü gibi düşünülmesi yerine, onun rızâ hayırseverliklere yönlendirici ve katalizör olabilme potansiyeline dair orta yolcu çözümlerin çok fazla irdelenmiyor ya da peşin hükümle düalitenin kötü kanadına zıfâ ediliyor olması da aynı şekilde devlete ve hukuka dönük yapaylık odaklı düşünme eğilimlerinin zorunlu neticelerinden ibaret bir görünüm arz etmektedir.

Hakem Değerlendirmesi : Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması : Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek : Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review : *Externally peer-reviewed.*

Conflict of Interest : *The author has no conflict of interest to declare.*

Grant Support : *The author declared that this study has received no financial support.*

KAYNAKÇA

ARİSTOTELES, **Retorik**, Çev. Mehmet H. Doğan, 12. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014.

ARİSTOTELES, **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, 4. Baskı, Bilgesu Yayınevi, Ankara, 2012.

BARRY, Norman P., **Modern Siyaset Teorisi**, Çev. Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, 3. Baskı, Liberte Yayınları, Ankara, 2012.

CAIRNS, Huntington, "Leibniz's Theory of Law", **Harvard Law Review**, Vol. 60, No. 2, December-1946, s. 200-232.

COASE, Ronald, "The Problem of Social Cost", **Journal of Law and Economics**, Vol. 56, No. 4, November-2013, s. 837-877.

ÇEBİ, Sezgin Seymen, "Aristoteles'te Phronesis Kavramı ve Modern Hukukta Muhakeme", **HFSA 27. Kitap**, haz. Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur vd., İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2016, s. 28-53.

DEMİR, Hande Seher, "Konut Kira Bedeli Artışında Belirlenen Yasal Üst Sınırın Anayasal Hak ve İlkeler Bakımından Değerlendirilmesi", **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 73, S. 1, 2024, s. 621-669.

D'ENTREVES, Alessandro Passerin, **Doğal Hukuk: Hukuk Felsefesine Bir Giriş**, Çev. Furkan Kararmaz, Zoe Kitap, İstanbul, 2023.

GÖKÇEOĞLU BALCI, Şebnem, **Tutunamayanlar ve Hukuk**, Dost Kitabevi, Ankara, 2007.

GROTIUS, Hugo, **The Rights of War and Peace: Including the Law of Nature and Nations**, Trans. A. C. Campbell, M. Walter Dunne Publication, New York & London, 1901.

GROTIUS, Hugo; **The Rights of War and Peace: Book II**, Ed. Jean Barbeyrac, Rev. by Richard Tuck, Gen. Ed. Knut Haakonssen, Liberty Fund Inc., Indianapolis, 2005.

GROTIUS, Hugo, **Savaş ve Barış Hukuku**, Çev. Scha L. Meray, Say Yayınevi, İstanbul, 2011.

- HAYEK, Friedrich August von, **Özgürlüğün Anayasası**, Çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, BigBang Yayınları, Ankara, 2013.
- HÖFFE, Otfried, **Adalet: Felsefi Bir Giriş**, Çev. Muhsin Bulut, 1. Baskı, Runik Kitap, İstanbul, 2020.
- İBN HALDUN, **Mukaddeme (Cilt -1)**, haz. Süleyman Uludağ, 5. Baskı, Dergah Yayınevi, İstanbul, 2007.
- KINALIZADE ALİ EFENDİ, **Devlet ve Aile Ahlâkı**, haz. Ahmet Kahraman, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1982.
- LEONI, Bruno, **Özgürlük ve Hukuk**, Çev. Mustafa Erdoğan, Hukuk Yayınevi, Ankara, 2020.
- LEIBNIZ, G. W., “Codex Iuris Gentium (Praefatio) (1693)”, **Political Writings**, Trans. & Ed. by Patrick Riley, Cambridge University Press, 1972, s. 165-176.
- LEIBNIZ, G. W., “Meditation on the Common Concept of Justice (1702-3)”, **Political Writings**, Trans. & Ed. by Patrick Riley, Cambridge University Press, New York, 1972, s. 45-64.
- LIEBERMAN, David, “Adam Smith on Justice, Rights, and Law”, **The Cambridge Companion to Adam Smith**, Ed. Knud Haakonssen, Cambridge University Press, New York, 2006, s. 214-245.
- LYONS, David, **Rights, Welfare, and Mill’s Moral Theory**, Oxford University Press, New York, 1994.
- MILL, John Stuart, “Utilitarianism (1861)”, **Essays on Ethics, Religion and Society**, Collected Works: Vol. 10, Ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, Canada, 1969, s. 203-260.
- MILL, John Stuart, **Faydacılık**, Çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, Milli Eğitim Yayınları, Ankara, 1946.
- ÖZLEM, Doğan, “Adalet ve Görecilik”, **HfSA 9. Kitap**, haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2004, s. 199-205.
- PLATON, **Devlet Adamı**, Çev. Furkan Akderin, 3. Baskı, Say Yayınevi, İstanbul, 2014.
- PUFENDORF, Samuel, **The Whole Duty of Man According to the Law of Nature**, Trans. Andrew Tooke, Ed. Ian Hunter, David Saunders, Liberty Fund Inc., Indianapolis, 2003.
- PUFENDORF, Samuel, **Doğal Hukuka Göre İnsanın ve Yurttaşın Ödevi**, Ed. James Tully, Çev. Reha Kuldaşlı, Timaş Yayınevi, İstanbul, 2023.
- PUFENDORF, Samuel, **Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence**, Trans. William Abbott Oldfather, [1931], revised & Ed. by Thomas Behme, Liberty Fund Inc., Indianapolis, 2009.

- SAĞLAM, Rabia, “Liberal Adaletin İki Farklı Görünümü: John Rawls ve Robert Nozick: ‘Hakkaniyet Olarak Adalet’ Eleştirisinden ‘Yetkisel Adalet’ Eleştirisine”, **Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 11, S. 1-2, 2007, s. 181-217.
- SALAM, Abdallah, **Perfect and Imperfect Rights, Duties, and Obligations: From Hugo Grotius to Immanuel Kant** (D. Phil. Thesis), Merton College, t. y., <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:882da778-1126-4909-b38b-5ada51cc8e78/files/m83e4f5406c35d64ba181703829dbbd27>.
- SCHOPENHAUER, Arthur, **Merhamet**, Çev. Zekâi Kocatürk, 2. Baskı, Dergah Yayınevi, İstanbul, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur, **Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, 2. Baskı, Say Yayınevi, İstanbul, 2010.
- SCHMIDTZ, David, **Adaletin Unsurları**, Çev. Hayrettin Özler, Liberte Yayınevi, Ankara, 2010.
- SMITH, Adam, **Milletlerin Zenginliği**, Çev. Haldun Derin, 5. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.
- SMITH, Adam, **Ahlâkî Duygular Kuramı**, Çev. Derman Kızılay, Pinhan Yayınevi, İstanbul, 2018.
- SMITH, Adam, **Hukuk Üzerine: Adalet, Kamu Düzeni, Devletin Gelirleri ve Silahlı Güçler**, Çev. Ahmet Celiloğlu, Pinhan Yayınevi, İstanbul, 2018.
- THOMASIIUS, Christian, **Institutes of Divine Jurisprudence with Selections from Foundations of the Law of Nature and Nations**, Trans. & Ed. Thomas Ahnert, Gen. Ed. Knud Haakkonssen, Liberty Fund Inc., Indianapolis, 2011.
- TOPUZKANAMIŞ, Engin, “Yeniden Paylaşım, Vergilendirme ve Adalet”, **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 14, S. 1, 2012, s. 103-131.
- UYGUR, Gülriz, **Hukukta Adaletsizliği Görmek**, 3. Baskı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2020.
- YAYLA, Atilla, **Liberalizm**, 6. Baskı, Liberte Yayınevi, Ankara, 2011.
- YNTEMA, Hessel E., “Equity in the Civil Law and the Common Law”, **The American Journal of Comparative Law**, Vol. 15, No. 1-2 (1966-1967), s. 60-86.
- YOUNG, Jeffrey T., “Law and Economics in the Protestant Natural Law Tradition: Samuel Pufendorf, Francis Hutcheson, and Adam Smith”, **The Journal of the History of Economic Thought**, Vol. 30, No. 3, 2008, s. 283-296.
- YÜKSELBABA, Ülker, **Liberal Dağıtıcı Adalet Tartışmaları: Bentham, Mill, Rawls, Dworkin ve Nozick**, On İki Levha Yayınevi, İstanbul, 2016.
- ZELYÜT HÜNLER, Solmaz, “Adaletin Muadili Nedir?”, **HfSA 9. Kitap**, haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2004, s. 67-72.