KURUMSAL İLETİŞİM DENEYİMİNDE ETKİLEŞİMSEL ADALET SÖYLEMİ: TARİHSEL AÇIDAN DEĞERLENDİRME

Doktora Tezi

Gulistan JUMANIYAZOVA

Eskişehir 2022

KURUMSAL İLETİŞİM DENEYİMİNDE ETKİLEŞİMSEL ADALET SÖYLEMİ: TARİHSEL AÇIDAN DEĞERLENDİRME

Gulistan JUMANIYAZOVA

DOKTORA TEZİ

İletişim Tasarımı ve Yönetimi Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Erhan EROGLU

Eskişehir

Anadolu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Mayıs 2022

ÖZET

KURUMSAL İLETİŞİM DENEYİMİNDE ETKİLEŞİMSEL ADALET SÖYLEMİ: TARİHSEL AÇIDAN DEĞERLENDİRME

Gulistan JUMANIYAZOVA

İletişim Tasarımı ve Yönetimi Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mayıs 2022

Danışman: Prof. Dr. Erhan EROĞLU

Bu araştırmanın temel konusu; adalet kavramının sosyal yönünü içeren, etkileşimsel adalet söylemdir. Araştırmada; adalet, iletişim ve yönetim kavramlarının teorik yönlerinin tespit edilmesi; bu kavramların tarihsel inşasını ve değişimini farklı dönem düşünürlerinin örneğinde göstererek, sosyal ve kurumsal yapı içerisinde oynadığı rolleri; geçmiş ve günümüz arasında bağlantı kurarak, bu kavramların değerlendirilmesi, kıyaslanması ve ortaya çıkan etkisini ortaya koyarak; kurumsal yaşamın belirleyicisi konumunda olan etkileşimsel adalet kavramına ulaşılması ve teorik analizinin yapılması amaçlanmaktadır.

Tarihsel bellekte tüm insanların ortak çabası; yaşamlarını adil, mutlu ve refaha ulaştırma idealine yöneliktir. Bu ortak yaşamda ortaya çıkan her tür adaletsizlik ve iletişimsizlik sorunları, düzeni bozmakta ve insanların davranışlarında değişikliklere neden olduğu gibi, adaletsizlik algısına da yol açmaktadır. Bu bakımdan, adalet ve iletişim olguları, kurumsal yaşamın belirleyicileri olmakla birlikte, bireysel ve kurumsal gücünü de ortaya koymaktadır. Tarihsel deneyimde; tüm kurumların devamlılığını sağlayan ve aynı zamanda etkileyen insan unsurudur. İnsan unsurunun uyguladığı adalet biçimi ve kullandığı iletişim şekli hem insanlar arası ilişkinin kalitesini hem de yönetim biçimini etkilemektedir. Bu nedenle tarihsel deneyimde, yöneticilerin önem vermesi gereken; insan, adalet ve iletişimdir. Zira adalet, insan ile başlamakta ve kişiler arası etkileşim sürecinde ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte iletişim etiği ile eşitlik algısı prensipleri temelinde insanların eylemlerine yansımaktadır. Bunun için, tarihsel deneyimin ortak vurgusu; insanların içsel doğası/hijyeni, dışsal eylemlerini belirlediği yönündedir. Bu eylemler, kuruma ve insanlara yansımaktadır. Bu nedenle erdemli

insanlardan oluşan topluluk meydana getirmek için, öncelikle insanın adil bir birey olarak yetişmesini sağlamak gerekmektedir. Zira tarihsel bellekte adaletin; kurumsal dengeyi, düzeni, birleşimi ve eşitliği sağlayan bir güç olmasını belirleyen, insandır.

Anahtar Kelimeler: Adalet, Yönetim, Kurumsal iletişim, Etkileşimsel adalet, İletişim etiği, Pozitif iletişim.

ABSTRACT

INTERACTIVE JUSTICE DISCOURSE IN CORPORATE COMMUNICATION EXPERIENCE: A HİSTORİCAL ASSESSMENT

Gulistan JUMANIYAZOVA

Department of Communication Design and Management

Anadolu University Graduate School of Social Sciences, May 2022

Supervisor: Prof. Dr. Erhan EROĞLU

The main subject of this study is the interactional justice discourse, which points to the social aspect of the consept of justice. İn this study it is aimed to determine the theoretical aspects of the concepts of justice, communication and management, through indicating the historical construction and also change of such consepts in by assessing the scholars of different periods, the roles they play in the social and institutional structure, the evalution, comparison and the emerging effect of such consepts by ectablishing a connection between the past and the present. Putting, whith purporse to reach the concept of interactional justice, which is the determinant of institutional life, and to make its theoretical analysis.

The joint effort of all people in historical memory; İt is aimed at the ideal of living a just, happy and prosperous life. All kinds of injustice and miscommunication problems that arise in this common life disrupt the order, cause changes in people's behavior as well as a perception of injustice. Thus, while justice and communication are the determinants of institutional life, they also reveal the individual and institıtional power of these consepts. İn historical experience, it is the human element that ensures the continuity of all institutions and also affects them. The form of justice applied by the human element and the form of communication used affect both the quality of interpersonal relations and the management style. Therefore, in historical experience, the elements that managers should give importance to are people, justice and comminication. Since justice occurs with people and emerges in the proces of interpersonal interaction. İn this process, the principles of communication ethics and

perception of equality are reflected in people's actions. The common emphasis of historical experience, regarding this is that the inner nature/hygiene of people determines their outer actions. This actions are reflected in the institution and people. For this reason, in order to create a community of virtuous people, first of all, it is necessary to ensure that people grow up as a just and fair individual. For, in historical memory, the factor that determines justice's being a force that ensures institutional balance order, unity and equality is human.

Keywords: Justice, Administration, Organizational justice, İnteractional justice, Communication ethics, Pozitive communication.

ÖNSÖZ

Bu tez araştırmasının yazım sürecinde; karşılaştığım hukuki, maddi-manevi sorunların üstesinden gelebilmem için; hiçbir çıkar ve karşılık beklemeden, desteğini ve ilgisini esirgemeyen; nasihatleri ile yoluma ışık tutan, Allah dostu Sayın Sabri ÖZTÜRK'e hiçbir zaman ödeyemeyeceğim şükran borcumu bir kez daha dile getiriyorum.

Yüksek lisans döneminden itibaren, hayatımın her aşamasında, sabır ve hoşgörüsüyle her daim yanımda olan; özellikle son üç yıl içerisinde karşılaştığım kötü olaylar, maruz kaldığım sistematik kötü muamele dolayısıyla, hayatımın en kötü dönemi diyebileceğim bu doktora tez araştırması sürecinde; umutsuzluğa kapılmadan bu süreci yürütmemdeki katkıları, yanlış ya da doğru yönlendirmelerinden dolayı, Sayın Prof. Dr. Hasan AKGÜNDÜZ'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Temelinde yöneticilere katkı sağlayacağı düşüncesiyle incelediğim bu tez araştırmasının en başından itibaren görüşlerini paylaşan ve her daim anlayış ve hoşgörüsünü eksik etmeyen tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Erhan EROĞLU'na sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Tez komitesinde bulunan ve aynı zamanda hocam olan sayın Prof. Dr. Ahmet Haluk YÜKSEL ve Sayın Prof. Dr. Şahin KARASAR hocama, her zaman anlayışlı, yapıcı ve teşvik edici konuşmalarından dolayı, ayrıca teşekkür ederim. Tez savunma jürisinde yer alan Sayın Doç. Dr. Hasan ÇALIŞKAN, Doç. Dr. Ferihan AYAZ ve Dr. Öğr. Üy. Birgül TAŞDELEN'e, kıymetli görüşleri ve önerileri için, teşekkür ederim.

Herkese ve her şeye RAĞMEN…

Takdir Allah'tan.

Şükran ve özlemle Babamın anısına…

İÇİNDEKİLER

Sayfa

BAŞLIK SAYFASI i

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI ii

ÖZET iii

ABSTRACT v

ÖNSÖZ vii

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ viii

İÇİNDEKİLER ix

1. GİRİŞ 1

1.1. Araştırmanın Problemi 4

1.2. Araştırmanın Amacı 6

1.3. Araştırmanın Önemi 7

1.4. Araştırmanın Varsayımları 8

1.5. Sınırlılıklar 8

1.6. Tanımlar 10

2. ALANYAZIN TARAMASI 11

2.1. Adalet Kavramı ve Tarihsel Gelişimi 11

2.2. Genel Olarak Adalet Kavramı ve Tanımı 11

2.2.1. Adaletin Sübjektif Anlamı 17

2.2.2. Adaletin Objektif Anlamı 18

2.2.3. Yasal Adalet 18

2.2.4. Yasa Üstü Adalet 19

2.2.5. Adaletin Esası Olarak Eşitlik 19

2.2.6. Adalet ve Haklar 20

2.3. Adalet Türleri 21

2.3.1. Toplumsal Adalet 22

2.3.2. Ekonomik Adalet 23

2.3.3. Dağıtıcı Adalet 23

2.3.4. Siyasal Adalet 25

2.3.5. Düzenleyici (Denkleştirici) Adalet 25

2.4. Adalet Teorileri 26

Sayfa

2.4.1. Liberal Felsefede Adalet Teorisi 27

2.4.2. Prosedürel (Hukuksal) Adalet Teorisi 28

2.4.3. Sosyal Adalet Teorisi 29

2.4.4. Faydacı Teoride Adalet Kavramı 30

2.4.5. Marksist Teoride Adalet Kavramı 35

2.5. Antik Yunan Düşüncesinde Adalet Söylemi..... 37

2.5.1. Sofistlerde Adalet Anlayışı (MÖ 5-4) 39

2.5.2. Sokrates'in Adalet Anlayışı (MÖ 469-399) 41

2.5.3. Platon'un Adalet Anlayışı (MÖ 427-347) 43

2.5.4. Aristoteles'in Adalet Anlayışı (MÖ 384-322)..... 46

2.6. Batı Orta Çağ Düşüncesinde Adalet Söylemi 51

2.6.1. Aziz Augustinus (MÖ 354-430) 52

2.6.2. Pierre Abelard (1079-1142) 54

2.6.3. Aquinolu Thomas (1225-1274) 56

2.7. Türk Düşünce Tarihinde Adalet Söylemi 58

2.7.1. Bozkır Kültüründe Adalet Kavramı 60

2.7.2. Selçuklularda Adalet Kavramı 64

2.7.3. Osmanlıda Adalet Kavramı 68

2.8. Türk- İslam Düşünce Tarihinde Adalet Söylemi 71

2.8.1. Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindi (801-873) 72

2.8.2. Ebu'l Nasr Muhammed B. Tarhan b. Uzluğ el-Farabi (870-950) 74

2.8.3. Ebu Ali A. b. Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh (940-1030)..... 80

2.8.4. Ebu'l H. Ali b. Muhammed b. H. el-Basri el-Maverdi (974-1058)..... 83

2.8.5. Ebu Ali el-Hüseyin İbn Sina (980-1037) 90

2.8.6. Nizâmü'l-Mülk (1018-1092)..... 92

2.8.7. Ebu Muhammed b. Muhammed el-Gazali (1058-1111) 97

2.8.8. İbn Rüşd (1126-1198) 101

2.8.9. Muhyiddin M. b. Ali. b. Muhammed el-Arabi (1165-1240) 109

2.8.10. Tusi (1201-1274) 108

2.8.11. İbn Haldun (1332-1406) 111

2.8.12. Kınalızade Ali Efendi (1511-1572) 114

Sayfa

2.8.13. Defterdar Sarı Mehmet Paşa (1656-1717) 120
2.9. Modern Dönemde Adalet Söylemi 122
2.9.1. Niccolo Machiavelli (1469-1527) 125
2.9.2. Thommas Hobbes (1588-1679) 127
2.9.3. John Locke (1632-1704) 131
2.9.4. David Hume (1711-1776) 134
2.9.5. Jean Jacques Rousseau (1712-1778) 137
2.9.6. İmmanuel Kant (1724-1804) 141
2.9.7. John Stuart Mill (1806-1873) 145
2.9.8. Friedrich August von Hayek (1899-1992) 148
2.9.9. Emmanuel Levinas (1906-1995) 155
2.9.10. John Rawls (1921-2002) 160
2.9.11. Jürgen Habermas (1929-) 168
2.9.12. Jacques Derrida (1930-2004) 177
2.9.13. Ronald Dworkin (1931-2013)..... 182
2.9.14. Robert Nozick (1938-2002) 184
2.9.15. Otfried Höffe (1943-) 187
2.10. İletişim Kavramı ve Tanımı 190
2.10.1. Kişiler Arası İletişim 195
2.10.2. Pozitif İletişim 197
2.10.3. İletişimde Algılama 205
2.11. Yönetim Kavramı ve Tarihsel Gelişimi 206
2.11.1. Eski Türklerde Yönetim Anlayışı 211
2.11.1.1. Karahanlılarda Yönetim 217
2.11.1.2. Selçuklularda Yönetim 219
2.11.1.3. Osmanlıda Yönetim Anlayışı 223
2.11.2. Batı Düşüncesinde Geleneksel Yönetim Teorileri 225
2.11.3. Davranışsal (Neo-Klasik) Yönetim Teorisi 226
2.11.4. Modern Yönetim Teorisi 228
2.11.5. Modern Sonrası, Çağdaş Yönetim Anlayışı 230
2.12. Yönetim Tarzları 231

Sayfa

2.12.1. Yetkeci Yönetim 232

2.12.2. Koruyucu Yönetim 233

2.12.3. Otoriter Yönetim 233

2.12.4. Demokratik Yönetim 234

2.12.5. Danışmacı Yönetim 234

2.12.6. Paternalist (Babacan) Yönetim 235

2.13. Kurum Kavramı ve Tanımı 235

2.13.1. Kurumlarda Yönetici Kavramı 236

2.13.2. Kurumsal İletişim Kavramı ve Amacı 241

2.13.3. Kurumlarda İletişimin Önemi..... 243

2.13.3.1. Kurumlarda Etkili İletişimin Önemi 244

2.13.4. Kurumsal İletişimin Unsurları 244

2.13.4.1. Eşitlik 245

2.13.4.2. Şeffaflık 245

2.13.4.3. Sorumluluk 246

2.13.4.4. Hesap Verebilirlik 247

2.14. İç ve Dış Kurumsal İletişim..... 247

2.15. Kurumlarda Formel İletişim 249

2.15.1. Dikey İletişim 249

2.15.1.1. Yukarıdan Aşağı Doğru Dikey İletişim 250

2.15.1.2. Aşağıdan Yukarı Doğru Dikey İletişim 250

2.15.2. Yatay İletişim 251

2.15.3. Çapraz İletişim 252

2.15.4. Açık İletişim 252

2.16. Kurumlarda Formel Olmayan İletişim 253

2.17. Kurumsal Adalet Kavramı 254

2.17.1. Kurumsal Adaletin Unsurları 258

2.17.1.1. Eşitlik 258

2.17.1.2. Karşılılık 259

2.17.1.3. Rasyonellik 260

2.17.2. Kurumsal Adaletin Önemi 260

Sayfa

2.17.2.1. Duygular Açısından Kurumsal Adaletin Önemi 261

2.17.2.2. Ekonomi Açısından Kurumsal Adaletin Önemi 262

2.17.3. Kurumsal Adaletin Boyutları 263

2.17.3.1. Dağıtım Adaleti 263

2.17.3.2. Prosedürel Adalet 264

2.17.3.3. Etkileşimsel Adalet 267

2.17.4. Kurumsal Adalet Teorileri 269

2.17.5. Tepkisel (Reaktif) İçerik Teorileri 269

2.17.5.1. Göreli Yoksunluk Teorisi 270

2.17.5.2. Homans'ın Dağıtım Adaleti Teorisi 271

2.17.5.3. Adams'ın Eşitlik Teorisi 272

2.17.5.4. Walster ve Berschied'ın Eşitlik Teorisi 273

2.17.5.5.Statü-Değer Teorisi 274

2.17.5.6. Guillermania Jasso'nun Dağıtım Adaleti Teorisi 274

2.17.5.7. Deutsch'in Dağıtım Teorisi 275

2.17.6. Tedbiri (Proaktif) İçerik Teorisi 275

2.17.6.1. Adalet Yargı Teorisi 275

2.17.6.2. Adalet Güdüsü Teorisi 276

2.17.7. Tepkisel (Reaktif) Süreç Teorisi 277

2.17.8. Tedbiri (Proaktif) Süreç Teorisi 278

2.18. Kurumsal Adalet Kavramına İlişkin Araştırmalar 279

2.18.1. Kurum İçi İletişim 280

2.18.2. Kurumsal Vatandaşlık Davranışı ve İşten Ayrılma Niyeti .. 281

2.18.3. Kurumsal Bağlılık ve Kurumsal Özdeşleşme 284

2.18.4. İş Tatmini 285

2.18.5. Kurumsal Performans ve Lider-Üye Etkileşimi 286

2.18.6. Çeşitli Kavramlara İlişkin Araştırmalar 287

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ 291

3.1. Araştırma Modeli 291

3.2. Çalışmada Kullanılacak Veri Kaynaklarının Belirlenmesi 293

3.3. Geçerlilik ve Güvenirlik 293

Sayfa

3.4. Verilerin Analizi 293
4. BULGULAR VE DEĞERLENDİRME 293
4.1. Antik Yunan Düşünürlerinin Adalet Kavramına İlişkin Görüşlerinin Yönetim ve İletişim Ekseninde Değerlendirilmesi 296
4.2. Batı Orta Çağ Filozoflarının Adalet Kavramına İlişkin Görüşlerinin Yönetim ve İletişim Ekseninde Değerlendirilmesi 311
4.3. Eski Türk Düşünce Tarihinde Adalet Kavramına İlişkin Görüşlerinin Yönetim ve İletişim Ekseninde Değerlendirilmesi 314
4.4. Türk-İslam Düşünürlerinin Adalet Kavramına İlişkin Görüşlerinin Yönetim ve İletişim Ekseninde Değerlendirilmesi 322
4.5. Modern Dönem Düşünürlerinin Adalet Kavramına İlişkin Görüşlerinin Yönetim ve İletişim Ekseninde Değerlendirilmesi 347
4.6. Kurumlarda Adalet Söyleminin İletişim Açısından Değerlendirilmesi 393
5. SONUÇ, TARTIŞMA ve ÖNERİLER 399
5.1. Antik Yunan, Batı Orta Çağ, Türk-İslam ve Modern Çağ Düşünürlerinin Etkileşimsel Adalet Söylemine İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırmalı Sonuçları 399
5.1.1. Adalet ve Yönetim Bakımından Karşılaştırmalı Sonuçları 400
5.1.2. Adalet ve İletişim Bakımından Karşılaştırmalı Sonuçları 407
5.2. Genel Değerlendirme ve Sonuç 418
5.3. Öneriler 424
5.3.1. Araştırmacılara Yönelik Öneriler 425
5.3.2. Yöneticilere Yönelik Öneriler 425
KAYNAKÇA 427
ÖZGEÇMİŞ

BABAMIN ANISINA…

1. GİRİŞ

Kurumların anlamını belirleyen ve kurumsal ilişkilerin sosyal yönüne işaret eden etkileşimsel adalet, Antik Yunan tarihi ile başlayan ve sosyal felsefenin sonu gelmeyen problemlerinden birine atfedilmektedir. Adaletle ilgili incelemeler; Antik Yunan dönemi ile başlamakta ve Batı Orta Çağ ile Türk-İslam ve Modern dönemleri ile devam ederek, tüm dönem düşünürlerini meşgul eden önemli kavramlardan biri haline gelmektedir. Farklı dönem düşünürlerinin adalet kavramına ilişkin sorunları; felsefi, ahlaki ve hukuki temellerinin yanı sıra; sosyolojik, politik, siyasal, dinsel ve iktisadi boyutlarını içermektedir. Tüm bunlar, adalet kavramlarının farklı boyutları ile birlikte incelenmesini sağlamaktadır. Bu ise, farklı görüşlerin ve çeşitli teorilerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Öyle ki; adalet kavramına ilişkin görüşler, adaletin farklı yönlerine vurgu yaparak, adalet nedir? Bir devlet yönetiminde adaletin önemi nedir? İktidar, kaynağını nereden almaktadır? Devleti kim yönetebilir ve kim yönetmelidir? Adaletin ölçütü ve sınırları nelerdir? Nasıl yönetilir? Otoritenin kaynağı nedir? Birey-adalet arası ilişki nasıl olmalıdır? Sorulardan yola çıkmaktadırlar. Bu sorular, adalet kavramının çok boyutlu içeriğinin ortaya çıkmasını sağladığı gibi, bir toplum işleyişindeki temellerin yansımasını taşıyan değerleri ortaya koymaktadır. Bu sebeple, tarihsel bellekte adaletin içeriği, koşulsuz ve mutlak değildir; tarihsel ve kültürel olarak spesifiktir. Tarihsel bellekte, adaletin evrensel bir formülü de mevcut değildir; her disiplinin, adalet ile ilgili geniş bir çalışma nesnesinde kendi konusu vardır. Esas olarak bu durum, farklı dönem düşünürlerinin, farklı adalet sorunlarına yöneltmektedir.

Adalet kavramına yönelik çalışmaların teorik ve metodolojik temelleri, Antik Yunan düşünürleri tarafından atılmaktadır. Bunlar arasında; Sokrates, Platon, Aristoteles gibi düşünürler yer almaktadır. Bu düşünürlerin görüşlerinden hareket eden Batı Orta Çağ düşünürleri, adaletle ilgili görüşlerini, teolojik bir sisteme dayandırmaktadırlar. Bu çalışmaları yürüten düşünürler arasında; Aziz Augustinus, Pierre Abelard ve Aquinolu Thomas yer almaktadır. Türk-İslam düşünürleri de adalet kavramını teolojik bir sisteme dayandırarak, adaletin ahlaki yönünü öne çıkarmaktadırlar. Türk-İslam düşünürleri, adaletin teorik zemininden ziyade, pratiğe ya da uygulamaya yönelik çalışmalara ağırlık vermektedirler. Bu düşünürler arasında; Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, İbn Miskeveyh, el-Maverdi, İbn Sina, el-Gazali, el-Farabi, İbn Rüşd, el-Arabi, Tusi, Kınalızade Ali

Efendi, İbn Haldun, Nizâmü'l-Mülk ve Defterdar Mehmet Sarı Paşa gibi düşünürler yer almaktadır. Modern dönem düşünürleri de teoriden ziyade, adaletin uygulanmasına ilişkin konuları ön plana çıkarmaktadırlar. Bunlar arasında; T. Hobbes, J. Locke, İ. Kant, K. Marx, J. Rawls ve J. Habermas gibi düşünürler yer almaktadır. Modern dönem düşünürleri, kendilerinden önceki dönemlerde ortaya koyulan tüm adalet düşüncelerini ve teorilerini geliştirerek, farklı görüşler ve teoriler ortaya koymaktadırlar. Bu çerçevede adalet, toplumsal sözleşme ile birlikte ortaya çıkan, rasyonel söylemin bir sonucudur. Toplumsal sözleşmeye dayalı adalet teorileri, modern dönem düşünürlerinin, adalet sorunlarına yönelik görüşlerinin merkezini teşkil etmektedir. Modern dönem düşüncede adalet, toplum ile birlikte ortaya çıkmakta ve yeniden kendini üretmekte; bireysel ve toplumsal temelleri ile kavramsallaştırılmaktadır. Toplumsal sözleşme teorisyenleri arasında; N. Machiavelli, Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau, İ. Kant gibi düşünürler yer almaktadır. Bu düşüncede, adalet ve yasa, insanlar arasında yapılan sözleşmeye dayanmaktadır. Fakat, modern dönem toplumsal sözleşme teorilerinin modern söylemleri, Antik Yunan toplumsal sözleşme söyleminden farklıdır. Modern dönem toplumsal sözleşme teorileri, prosedürel adalet teorilerine dayanmakta ve karar verme prosedürlerine olan bağlılığı ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda, J. Rawls'un (2018), adaleti bir yansıtıcı denge olarak ortaya koyması veyahut J. Habermas'ın, iletişimde öne çıkan bir ideal konuşma durumu olarak ifade etmesi ile, bu tür düşünürlerin görüşleri, adalete, etkileşimsel ve prosedürel bir yaklaşım getirmektedir. Yine, bu yaklaşımların ortaya çıkmasında etkisi olan ve konumuz açısından önemli olan düşünürler arasında; D. Hume, J. S. Mill, E. Levinas, J. Derrida, Hayek, R. Dworkin, R. Nozick ve O. Höffe yer almaktadır. Böylece, farklı düşünürlerin adalete ilişkin görüşlerinin ve teorilerinin analizi; adalet kavramını karmaşık çalışma konumuna getiren farklı anlamlarının çözümlenmesini sağlamaktadır.

Antik Yunan düşüncesinde adalet kavramı, toplumsal ilişki ve etkileşimlerinin bir sonucu olarak görülmekte ve adalet kavramının ortaya çıkışı ve şekillenmesi, bu düşünceye dayanmaktadır. Farklı dönem düşünürlerinin adalet görüşlerinin dayanağını, bu düşünce oluşturmaktadır. Fakat, adalet kavramı üzerinde uzlaşma sağlanacak bir tanımın yapılmadığı görülmektedir. Adalet kavramı, farklı dönemlerde, çeşitli tanımlar ile açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu tanımları ortaya koyan düşünürlerin uzlaştığı ortak nokta vardır. Bu da adaletin, toplumsal yapı ile ortaya çıktığı görüşüdür. Barry (2015),

birçok düşünürün, adalet ile ilgili açıklamalarının en önemli belirleyici rolünü, toplumda görmektedir. Bu ise, toplumsal sorunların çözümünde ve daha iyi bir toplum ya da ideal bir devlet inancı ile hareket ettikleri gerçeğinde görüldüğünü söylemektedir. Adaletin ne olduğu konusundaki tartışmalar, her ne kadar ortak bir noktada uzlaşılıyor gibi görünse de iki bin yıldan fazla süredir, özellikle, siyaset teorisinin ortaya çıkmasından beri, bu problem devam etmektedir (s. 241).

Kuşkusuz, adalet, toplumsal ve tarihsel süreç içinde ortaya çıkan bir kavramdır. Adalet kavramının tarihsel sürecini ve geçirdiği dönüşümü kavramak, ne gibi anlamlar yüklendiğini görmek açısından, kavramın etimolojik olarak incelenmesi önemlidir. Öte yandan, dilbilim yönteminin her ne kadar kavramları sadece günlük hayatta insanlar tarafından nasıl kullanıldığını gözleyerek açıklama yoluna gittiğini ileri sürmüş olsa da kavramsal analizin önemi yadsınamayacağı açıktır (Miller, 1979, s. 3). Bu sebeple, tez araştırmasının ikinci bölümünde; öncelikle, adalet kavramı, adalet kavramının türleri ile adalet teorileri açıklanmaktadır. Tüm bunlar, sırası ile; Antik Yunan düşüncesinde adalet, Batı Orta Çağ düşüncesinde adalet, Eski Türkler ile Türk-İslam düşüncesinde adalet ve Modern dönemde adalet söylemleri ile ortaya konulmaktadır. Aynı zamanda, araştırma, adalet söylemlerinin içeriğine ve gerçekleşme koşullarını açıklayan, yapısal-işlevsel yönüne odaklanmaktadır. Bu ise hem Antik Yunan'da hem de Batı Orta Çağ'da hem Türk-İslam ile Modern dönem söyleminde yer alan adaletin, hangi yönüne işaret ederek açıklamaya çalıştıklarını ve birbirinden nasıl etkilendiklerini ortaya koymasını sağlamaktadır. Bu bağlamda, öncelikle, adalet kavramının doğasının tanımlanması, daha sonra, Modern döneme kadar izlediği tarihsel serüveni bağlamında yönetim ile iletişim ilişkisini ortaya çıkarmak, araştırmanın birinci amacını teşkil etmektedir. Bunun için, iletişim, yönetim, kurum ve kurumsal iletişim kavramları ortaya konmakta; tanımları ve kapsamı, önemi ve amacı, kurumsal iletişimin iç ve dış çevre ile olan ilişkisi açıklanmaktadır. Bu açıklamalar, etkileşimsel adalet kavramının daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu bakımdan da önemli görülmektedir. Zira, iletişim, tıpkı adalet gibi; kişiler arasındaki etkileşimlerin temelini oluşturan bir kavramdır. Yine, bu kavramlar, kurumların temelini oluşturmaktadırlar. Oskay (2001) iletişimi, insanın varlık sürdürme biçiminin bir ürünü ve insanlık sürdürme biçimindeki gelişmelere göre değişime uğrayan, insana özgü bir olgu (s. 1) olarak tanımlamaktadır. Söz konusu tanım, Antik Yunan düşünürlerinden, Batı Orta Çağ düşüncesine, oradan da Türk-İslam ve Modern

dönem toplumsal sözleşmecilerinin ortak iletişim görüşünü ifade etmektedir. Buna göre, iletişim hem bireye özgü bir kavram hem de toplumsal işleyişin bağlı bulunduğu bir faaliyettir. Söz konusu düşüncelerde iletişim, sadece mesaj gönderen ile gönderilen arasında, belli bir etki ile yaşanan mekanik bir aktarım süreci değil; ortak algılamalar sonucunda oluşturulan anlamdır. Kurumlar açısından iletişim; ortak bir amaca ulaşmak bakımından, yöneticilerin iletişimi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda; öncelikle, iletişim kavramını tanımlamak ve yönetim kavramının tarihsel gelişimini izleyerek, yönetim tarzlarını açıklamak ve kurumlarda iletişimin farklı biçimlerini ortaya koymak, araştırmanın ikinci amacını oluşturmaktadır. Bunlarla birlikte; kurumsal adalet kavramının tanımını, önemini, boyutlarını ve teorilerini açıklayarak; kurumsal adaletin temel içeriğini ve ontolojik durumunu ortaya koymak ve etkileşimsel adaletin teorik ve pratik önemine ulaşmak, araştırmanın üçüncü amacını oluşturmaktadır. Tüm bunlar ile birlikte, etkileşimsel adaletin, kişiler arası iletişimdeki rolünü ve yöneten ile yönetilenlerin algılarına yönelik etkisinin teorik analizini yapmak, araştırmanın ana odağını oluşturmaktadır. Burada adalet, iletişim ve yönetim kavramlarının tarihsel bağlamda analiz edilmesi, bu kavramların teorik olarak ortaya konmasını sağlamaktadır. Böylece, tez araştırmasının ikinci bölümü, araştırmanın diğer bölümlerine dayanak oluşturmaktadır.

Tez araştırmanın üçüncü bölümünde; araştırmanın yöntemine, araştırmanın modeline ve verilerin analizinde kullanılan yöntemlere yer verilmektedir.

Tez araştırmanın dördüncü bölümünde; bulgulara yer verilmektedir. Bu bulgular, kurumsal iletişim deneyiminde etkileşimsel adalet söyleminin tarihsel açıdan değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Araştırmanın son bölümünde ise, sonuç, tartışma ve öneriler yer almaktadır.

1.1. Araştırmanın Problemi

İnsan varlığından söz edildiğinde, toplumsal ve kurumsal bir yaşamdan da söz etmek gerekmektedir. Toplumsal bir varlık olan insan, kendi varlığını sürdürebilmek için, diğer insanlar ile sağlıklı ilişkiler kurmaya ve yardımlaşmaya mecburdur. Yine, ortaya çıkan ya da çıkacak tehlikelere karşı korunmak adına; iş birliği içinde yaşamaya, sosyal ve ekonomik sorunlarını çözebilmek amacı ile; iş bölümüne dayalı bir birliğe ihtiyaç duymaktadır. Toplumda, iş bölümü; kişiler arasında hiyerarşiyi ve yönetimin

oluşmasını, dolayısıyla, devlet kurumunun temeli olan adaleti beraberinde getirmektedir. Bu ise, adalet ve düzenin, herkes tarafından benimsenmesini gerektirmektedir. Bunun için, toplumsal yaşamda kişiler arası ilişkileri düzenleyen değerler ve kurallar ortaya konmaktadır. Değerler ve kurallar ise, insanların düşünebilen, dolayısıyla, akıl sahibi bir varlık olmasından ötürü ileri gelmektedir. (Farabi, 2001; Russell, 1994). Bu düşünceden hareketle, tarihin hiçbir döneminde, insanların iletişim kurmadan ve bir yönetim meydana getirmeden, bir adalet sistemi geliştirmeden yaşam sürmeleri söz konusu olmamıştır. Fakat, tarihsel bellekte, neredeyse tüm toplumlar, kendi iletişim sistemlerini kendileri kurmakta ve kendi yönetim biçimlerini ve kendi kurallarını, yine, kendileri belirlemektedirler; çünkü, hazırda bulunmamaktadır. Burada vurgulanması gereken önemli noktalardan biri; adalet kavramının, iletişim ve yönetim kavramlarından ayrı olarak düşünülemeyen yönünün olmasıdır. Söz konusu kavramlar, sosyal yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır. Adalet, sosyal yaşamı kolaylaştırmakta ve daha iyi koşullarda gerçekleşmesini sağlamakta ve kişiler arası etkileşim biçimlerini de belirmektedir. Adalet arayışındaki tüm tarihsel deneyimler; insanlar adaleti nasıl temsil etmektedirler? Sorusunu ön plana alarak, insanların çeşitli davranışlarından ve eylemlerinden yola çıkarak, adaletli veya adaletsiz etkileşime yönelik çeşitli fikirler ortaya koymaktadırlar. Çeşitli fikirlerin varlığı ise; kişiler arasında gerçekleşen etkileşim problemini gündeme getirmektedir. Bu durum, insanların kişiler arası ilişkisinde veya etkileşiminde tezahür eden adaletin, başkasına ya da başkalarına zarar vermeyen eylem ve davranışlarda bulunmak için, nasıl ve hangi bağlamlarda kullanmaktadırlar? Sorununu öne çıkarmaktadır. Tüm bu sorular, günümüz kurumlarında kullanılan kurumsal adaletin, etkileşimsel boyutunun ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Etkileşimsel adalet, kişiler arası etkileşim sonucunda, insanın algıladığı kurumsal adaletin bir boyutudur. Etkileşimsel adalet; bir kurumun prosedürleri ve bu prosedürlerin nasıl uygulandığından kaynaklanarak ortaya çıkmaktadır. Bir diğer ifade ile, kurumsal süreçlerin yürütülmesi sırasında, insanlara nasıl davranıldığını ve bu süreçlerin iletişim ve insanlar arası etkileşimlerini vurgulayan bir kavramdır (Greenberg, 1990).

Bu doğrultuda, etkileşimsel adaletin belirleyicilerini ve eğilimlerini ortaya çıkarmak gerekmektedir. Yine, etkileşimsel adaletin kurumu hangi anlamda etkileyeceği problemini belirlemek gerekmektedir. Bunun için, öncelikle, adalet kavramının tarihsel

bağlamda ele alınması, incelenmesi ve diyalektik analizinin yapılması şarttır. Bu sebeple, araştırmada, adalet kavramının teorik analizi; Antik Yunan, Batı Orta Çağ, Türk-İslam ve Modern döneme kadar geçirdiği evrimini izleyerek yapılmaktadır. Yine, araştırmada; adaletin insan yaşamındaki yerine, önemine, değişimine, etkilediği ve etkilendiği düşüncelere ve problemlere odaklanmaktadır. Öyle ise, adalet olgusu, Antik Yunan'dan itibaren, günümüze kadar devam eden süreçte, insanların algılarında nasıl temsil edilmektedir? Hangi süreç ve düşüncelerden etkilenerek nasıl değişmektedir? Günümüz kurumları için ne anlam ifade ettiğini ve iletişim ile ilişkisini ortaya çıkarmak, tezin bir diğer problemini oluşturmaktadır. Bu temel problem çerçevesinde, birçok disiplinin düşünceleri temelinde, aşağıdaki alt problemlere cevap aranmaktadır:

a. Antik Yunan ve Batı Orta Çağ söyleminde adalet kavramı, nasıl ele alınmakta ve iletişim ile ilişkisinde neyi ifade etmektedir?
b. Türk-İslam ve Modern Batı söyleminde adalet kavramının ele alınma biçimi ve iletişim ilişkisindeki önemi nedir?
c. Kurumlarda adalet kavramı neden önemlidir ve iletişim ile ilişkisinde, günümüz değerlendirilmesi nasıl olmalıdır?

1.2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmada; adalet, iletişim ve yönetim kavramlarının, teorik yönlerinin tespit edilmesi; Antik Yunan, Batı Orta Çağ, Türk-İslam ve Modern dönemlerinde, söz konusu kavramlar ile ilgili görüşlerin ortaya çıkarılması ve adaletin doğasına ulaşılması; kurumsal yapı içerisinde oynadığı rolleri, kişiler arası ilişkilerde ortaya çıkan etkilerini, örüntülerini, gerçekleştirme mekanizmalarını ve işlevlerini tanımlayan teorik bir model oluşturulması, karşılaştırılması ve tüm bunların günümüz bağlamında değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Bu doğrultuda, aşağıdaki soruların yanıtı aranmaktadır:

a. Antik Yunan ve Batı Orta Çağ söyleminde, adaletin niteliği ve genel amacı nedir?
b. Türk-İslam ve Modern Batı söyleminde, adalet kavramının niteliği ve işaret ettiği amacı nedir?
c. Tarihsel söylemde, iletişim ile adalet arasında nasıl bir ilişki vardır?
d. Adalet olgusunun tarihsel söylemden ortaya çıkan anlamları bakımından,

günümüz kurumlarına etkisi nedir?

e. Kurumlarda, etkileşimsel adalet olgusunun, teorik önemi ve pratik değeri nedir?

Böylece araştırma; tarihsel süreç içerisinde, adalet kavramının kazandığı içeriği, iletişimsel ve kurumsal yönleri ile incelemeyi, açıklamayı ve karşılaştırmayı, dolayısı ile, diyalektik bir analiz yapmayı amaçlanmaktadır.

1.3. Araştırmanın Önemi

Adalet kavramı, tüm toplumlarda ve kurumlarda ihtiyaç duyulan ve insanlık tarihinin her döneminde önem verilen ahlaki bir kavramdır. Toplumsal yaşamın ve kurumların temelinde yatan olumsuzlukların kaynağı, iletişimsizlik ve adaletsizlikten kaynaklanmaktadır. Bu durum, toplumların ve kurumların benimsedikleri iletişim ve adalet anlayışına bağlı olarak değişmektedir. Bir kurumda adalet; dengeyi, birleşimi ve eşitliği sağlayan önemli bir güçtür. Bu sebeple, adalet kavramının anlaşılması, davranışsal ya da eylemsel bir hale dönüştürülmesi ve kurumlarda uygulanması için; iletişim bağlamında kavramın tarihsel ve toplumsal yönleri ile analiz yaparak; geçmiş ve günümüz arasında bir bağlantı kurarak; nasıl tanımladıklarını, neyi amaçladıklarını değerlendirmek ve kıyaslamak, kuruma katkıları bakımından önemli görülmektedir. Kurum yöneticilerinin, bu kıyaslama sonucunda, araştırmada yer alan düşünürlerinin eserlerine ve düşüncelerine ulaşması, onların yoluna ışık tutması ve kendilerini daha iyi anlaması ve kuruma katkıları açısından önemli görülmektedir. Zira yöneticilerin temsil ettiği adalet biçimi, kurumun devamlılığı ve adil bir kurumsal iklimin oluşturulması bakımından önemlidir.

Bunlarla birlikte, adalet kavramının analizi; iletişim biliminin temel kavramlarının ve kategorilerinin gelişimine katkıda bulunması ve adalet kavramının iletişim teorilerindeki yorumunu zenginleştirmesi açısından önemlidir. Yine, kurumlarda etkileşimsel adaletin ortaya çıkarılması, daha sonra yapılacak araştırmalara ve kurumsal politika ve uygulamalara yansıtılması sonucunda katkılar sunacağı düşünülmektedir. Özellikle, daha sonra yapılacak olan araştırmacılara, adalet kavramının, iletişim ve yönetim kavramlarından ayrılmayan bir yönünün olduğunu tarihsel yorumları ile ortaya koyulması, günümüzde, adalet arayışlarının sonu gelmeyen probleminin anlaşılması bakımından ve uygulamalı olarak araştırılması açısından önemlidir.

1.4. Araştırmanın Varsayımları

Araştırmanın bu bağıntısında, varsayımlara yer verilmektedir.

a. Kurumsal işleyişin doğasının belirlenmesinde, adaletin ve iletişimin büyük rolü vardır.
b. Kurumlarda ortaya çıkan kişiler arası anlaşmazlıkların çözümünde, etkileşimsel adaletin önemli yeri vardır.
c. Kurumlarda ortaya çıkan yönetimsel problemlerin ya da ortaya çıkmasının engellenmesi ve giderilmesi hususlarında, etkileşimsel adaletin önemli rolü vardır.

1.5. Sınırlılıklar

Bu araştırmada, adalet, iletişim ve yönetim kavramları ile ilgili düşüncelerini ve görüşlerini kaleme alan bütün düşünürleri ele almak, konumuzu aşacaktır. Dolayısı ile, araştırmaya konu olan önemli düşünürlerin yorumları, tarihsel süreç içerisinde ele alınmaktadır. Bu araştırma, Antik Yunan düşüncesine yön veren önemli düşünürlerinin adalet, iletişim ve yönetim kavramları bağlamında ortaya koydukları düşünceleri ve görüşleri ile sınırlıdır. Antik Yunan düşünürleri;

a. Sokrates (MÖ 469-399)
b. Platon (MÖ 427-347)
c. Aristoteles (MÖ 384-322)

Bu araştırma, Batı Orta Çağ düşüncesinde öne çıkan ve dönemin yadsınamaz reformları ile bilinen düşünürlerinin adalet, iletişim ve yönetim kavramları bağlamında ortaya koydukları görüşleri ile sınırlıdır. Batı Orta Çağ düşünürleri;

a. Aziz Augustinus (MÖ 354-430)
b. Pierre Abaelard (1079-1142)
c. Aquinolu Thomas (1225-1274)

Bu araştırmaya konu olan Türk-İslam düşünürlerinin adalet, iletişim ve yönetim kavramlarına ilişkin düşünceleri, günümüzde de yolumuza ışık tutmaktadır. Söz konusu düşünürlerin görüşleri ve düşünceleri gerek kurum gerek yönetim gerek toplumsal ya da kamusal yaşam bakımından bir pusula niteliği taşımaktadır. Türk-İslam düşünürlerinin önerileri, nasihatleri ve görüşleri; adalet, iletişim ve yönetim kavramları ile sınırlıdır.

Türk-İslam düşünürleri;

a. Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindi (801-873)
b. Ebu'l Nasr Muhammed B. Tarhan b. Uzluğ el-Farabi (870-950)
c. Ebu Ali A. b. Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh (940-1030)
d. Ebu'l H. Ali b. Muhammed b. H. el-Basri el-Maverdi (974-1058)
e. Ebu Ali el-Hüseyin İbn Sina (980-1037)
f. Nizâmü'l-Mülk (1018-1092)
g. Ebu Muhammed b. Muhammed el-Gazali (1058-1111)
h. İbn Rüşd (1126-1198)
i. Muhyiddin M. b. Ali. b. Muhammed el-Arabi (1165-1240)
j. Tusi (1201-1274)
k. İbn Haldun (1332-1406)
l. Kınalızade Ali Efendi (1511-1572)
m. Defterdar Sarı Mehmet Paşa (1656-1717)

Bu araştırma, Modern Batı düşüncesinin ilerlemesini ve dönüşmesini sağlayan görüşleri ile öne çıkan düşünürlerinin adalet, iletişim ve yönetim kavramları bağlamında ortaya koydukları bilgiler ile sınırlıdır. Modern dönemi düşünürleri;

a. Niccolo Machiavelli (1469-1527)
b. Thommas Hobbes (1588-1679)
c. John Locke (1632-1704)
d. David Hume (1711-1776)
e. Jean Jacques Rousseau (1712-1778)
f. İmmanuel Kant (1724-1804)
g. John Stuart Mill (1806-1873)
h. Friedrich August von Hayek (1899-1992)
i. Emmanuel Levinas (1906-1995)
j. John Rawls (1921-2002)
k. Jürgen Habermas (1929-)
l. Jacques Derrida (1930-2004)
m. Ronald Dworkin (1931-2013)
n. Robert Nozick (1938-2002)
o. Otfried Höffe (1943-)

1.6. Tanımlar

Araştırmanın bu bağıntısında; konumuz açısından sık kullanılan adalet, yönetim, kurumsal iletişim, kurumsal adalet, etkileşimsel adalet, iletişim etiği ve pozitif iletişim kavramlarının tanımlarına yer verilmiştir.

Adalet: nesnel ve mutlak bir değerin anlatımı olarak, insan davranışlarını ahlaki açıdan inceleyen ve eleştiren bir düşünce, hakkı, doğruluğu, saygıyı temelinde barındıran ahlak ilkesi, doğru ve uygun muameledir. Adalet, en üstün erdem ve yüce haslet olarak, bir insanın kendisine yapılmasını istemediği bir muameleyi, başkasına yapmaması" olarak tanımlanmaktadır (Gazali, 1969; Cevizci, 1999; Arabi, 2000; Kınalızade Ali Efendi, 2016; Platon, 2018).

Yönetim: bir kurumda yer alan otorite sistemidir. Yine, kurumların amaçları doğrultusunda, madde ve insan kaynaklarını etkili kullanma ve kontrol etme sürecidir (Binbaşıoğlu, 1983; Kafesoğlu, 1980).

Kurumsal iletişim: insanların kurumsal bir amaç doğrultusunda bir araya gelerek, stratejiler belirledikleri bir yönetim sürecidir (van Riel, Cees ve Fombrun, 2007).

Etkileşimsel adalet: kurumsal faaliyetlerin ve prosedürlerin uygulanması sırasında, kişiler arası davranışların kalitesi ve adillik algısıdır (Bies ve Moag, 1986).

İletişim etiği: insanın bireysel ahlaki anlayışının, insanlar arası kurulan iletişim biçiminde dışa vurmasıdır.

Pozitif iletişim: insanlar arası etkileşimlerde, olumlu işlev gören her türlü sözlü veya sözsüz mesajları, pozitif bir şekilde iletmektir (Mirivel, 2014).

2. ALANYAZIN TARAMASI

2.1. Adalet Kavramı ve Tarihsel Gelişimi

Eski Yunan felsefesinde temelini bulan adalet, neredeyse tüm toplumlarda önemli bir olgu olarak görülmektedir. Antik Yunan'dan bu yana, aşamalı olarak gelişen adalet kavramı, birçok düşünür tarafından incelenmekte, tartışılmakta ve çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Bu gelişim sürecinde, farklı dönem düşünürleri, adalet kavramı ile ilgili çeşitli tanımlamalar yaparak, farklı anlam yükledikleri görülmektedir. Bunun nedeni ise, her toplumun kendi yapısına uygun adalet sistemini geliştirmesidir. Şüphesiz, bu sistem içerisinde toplumun yapısını ve işleyişini yansıtıcı görevini üstlenen en önemli unsur, adalettir. Fakat farklı dönem düşünürlerinin adalete ilişkin görüşleri, her zaman birbirini destekleyen nitelikte olmayıp, ortaya atılan görüşlere karşı çıkmışlardır. Fakat, farklı dönem düşünürlerini ortak noktada buluşmalarını sağlayan, adalet kavramının önemi ve devlet için ifade ettiği anlamıdır. Adalet kavramı, çok boyutlu bir kavramdır. Her ne kadar adalet kavramının çok boyutlu yapısı gereği; hukuk felsefesi, felsefe, siyaset bilimi, davranış bilimleri, din bilimleri gibi, birçok alanda açıklanmaya çalışılan bir kavram olduğu anlaşılır bir durum olsa da bu aslında, adalet ile ilgili tanımlama sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle, adalet kavramının anlaşılabilmesi için, ilgili disiplinler ile birlikte incelenmesini gerektirmektedir (Miller, 1979, s. 3; Tammelo, 1993, s. 75; Ryan, 1996, s. 1). Bu bakımdan, adalet düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan kaynakların incelenmesi ve düşünce tarihinde farklı dönem düşünürlerinin adalet anlayışlarının gelişim sürecini; kavramsal ve yöntemsel olarak ele alınması önemlidir.

2.2. Genel Olarak Adalet Kavramı ve Tanımı

Adalet kavramı, hukuk felsefesinin inceleme alanında görülmesine karşın; felsefe, siyaset bilimi, iktisat gibi, sosyal bilimlerin ilgi odağındadır. Bu durum, söz konusu kavramın, disiplinler arası bir inceleme konusu olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, adalet kavramının ilgili disiplinlerden bağlantısız olarak kavranması, bazı güçlükler ortaya çıkaracağı gibi; bu kavramın tanımına ilişkin çabaları da kısıtlayabilmektedir. Aslında, adalet teorisi ile ilgilenen düşünürler incelendiğine; hepsi profesyonel felsefeci değildir. Örneğin; Platon, Atina'nın politik yaşamında aktif rol oynayan bir politika teorisyenidir. Çiçero, Roma'nın önemli bir politikacısıdır. David Hume, tarihçi ve

diplomattır. Adalet teorisine önemli katkılarda bulunan J.S. Mill ise; yaşamını, yöneticilik yaparak idame ettiren bir düşünürdür (Ryan, 1996, s. 1).

Adalet kavramı, sosyal düzenin sürdürülmesinde merkezi bir yere sahiptir. Bu sebeple, tüm sistematik düşüncelerin içinde yer almaktadır (Barry, 1989). Düşünce tarihinde, adalet kavramının tanımlanmasına ilişkin çabalarla dolu olmasına karşın, üzerinde uzlaşma bulunan bir tanıma rastlamak zordur. Çünkü profesyonel bir hukukçunun üzerinde çalışabileceği hukuk alanı ya da bir hukuk sistemi bulunmasına karşın, somut olarak incelenebilecek bir adalet alanından söz etmek zordur (Tammelo, 1993, s. 75). Burada ortaya çıkan sorun, sadece, kişilerin herhangi bir hukuk kuralının ya da uygulamasının adil olduğuna ya da olmadığına inanması ve dayanması değil, hatta normatif düzeyde bir sorun olması değildir. Asıl sorunlara yol açan, adaletin tanımı konusunda bir anlaşmaya varılmamış olmasıdır (Barry, 1989).

Adalet kavramı; doğruluk, hak, hukuk, eşitliğin ifadesi olarak kullanılmaktadır (TDK, 1998, s. 21), Adaletin kelime kökü, Arapça "Adl"dan türetilmiştir. İngilizce karşılığı "*justice*" olan adalet sözcüğünün kökünü oluşturan *"just"*, bir sistemin veyahut düzenin iyi işlemesi için gerekenin yapılması (Hadduri, 1999, s. 23) anlamına gelmektedir. Adalet, en yüksek ahlâk ülküsü ya da en yüksek erdem olmakla birlikte; başkalarının hakkını gözetme, doğruluktan ayrılmama, başkasına haksızlık yapmamak şeklinde tanımlanmaktadır. Adalet, kanunlar aracılığıyla, insanlarının haklarını karşılıklı olarak korunması ve dengeli tutulmasıdır. Adalet, bir ülkede, hak ve hukuku uygulayan kurum anlamında da kullanılmaktadır (TDK, 2012, s. 53; TDK, 2013, s. 26). Böylece, adalet, bir hak arayışı olarak tanımlanabilmektedir. Adalet kavramı, Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim gibi kutsal metinlerde ve kitap olmayan tarihi dokümanlarda da çok önemli bir yer tutmakta ve mutlaka uyulması gereken ilkeler olarak ifade edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de, insanları adaletli olmaya davet eden Nisa süresinin 135. ayetinde: "Ey iman edenler! Haktan yana olun ve adaleti tam yerine getirmeye çalışın ve bütün işlerinizde adaleti olun. Allah için tanıklık eden insanlar olun. Bu tanıklığınız ister kendiniz, anneniz, babanız yahut yakınlarınız aleyhinde olsun. Tanıklık yaptığınız kimseler ister onlar zengin ister fakir olsun; çünkü Allah her ikisine de sizden daha yakındır. Onun için, sakın nefsinizin arzusuna uyarak adaletten ayrılmayın. Eğer dilinizi eğip bükerek, gerçeği olduğu gibi söylemekten çekinir veya büsbütün tanıklıktan kaçarsanız, iyi bilin ki Allah, bütün yaptıklarınızdan haberdardır" (Nisa, 4/135). Kur'an-

ı Kerim'de adalet; haksız bir fiile verilen cezayı ifade etmek için, misli ile karşılık (2/194), denklik, eşit muamele (41/29) gibi anlamlarda kullanılmaktadır (2007). Buna göre adalet; sadece hukuk, felsefe ve iktisat alanının değil, aynı zamanda, en önemli üç kutsal kitabın temeli niteliğinde bir kavramdır. Adalet kavramı, din kapsamında, ilahi adalet ile birlikte anılmakta ve bu yaklaşımın temelinde; bireylerin karşılaştıkları tüm haksızlıkların, bir gün ilahi bir kuvvet tarafından telafi edileceği düşüncesi vardır (Russell, 1972, s. 62).

Adalet ya da adaletsizlik kavramları, toplumsal ve siyasal bilinçte, büyük rol oynayan kavramlardır. Adalet; "iyi" ve "kötü, "doğruluk" ve "haklılık" kavramları ile ilgilidir. Doğruluk anlamı ile adalet, ahlaki bir değerdir ve kişinin bir niteliğine işaret etmektedir. Bu durumda adalet; insanın özüne, haklarına ve gereksinimlerine uygunsa ve karşılık veriyor ya da çatışıyor ise, düzeltilmesi gerekmektedir. Dolayısı ile, adalet ya da adaletsizlik kavramları ile; olumlu ya da olumsuz algılamalar ile tanımlanmaktadır. Adalet ve adaletsizlik kavramları, bir tek fenomene bakılarak ortaya konulmamaktadır. Fakat, iyi ya da kötünün, adalet ya da adaletsizliğin, kişiler arasında nasıl dağıldığına, birçok fenomen dikkate alındığında ve toplu bir şekilde bakıldığında ortaya çıkmaktadır. Bu durum, kişilerin ya da sınıfların toplumda oynadıkları rolleri ve kendi toplumsal konumları arasında yapılan çalışma ile, karşılığının alınması arasındaki; emek ile emeğin karlığı, suç ya da cezayla ilgilidir. Burada, insanların meziyetleri ile insanların toplumda kabul görmeleri arasındaki haklar ve ödevler önem kazanmaktadır. Bu nedenle, adalet ya da adaletsizlik kavramlarının içeriği, tarihsel olarak belirlenmesini gerektirmektedir. Marx ve Engels; adalet ve adaletsizlik kavramlarını, emekçi kitleler ile ele alınması gerektiğini söylemektedirler. Fakat bu durum, nesnel ve tarihsel yasaların bilinçli şekilde anlaşılmasıyla aynı şeyi ifade etmemektedir. Bu sebeple, bilimsel toplum tarihi kuramında, adalet veyahut adaletsizlik kavramlarından yola çıkarak sonuçlara ulaşılmamaktadır. Ancak, adalet ve adaletsizlik kavramları, yasaların işleyişini içgüdüsel bir biçimde farkına varmasını yansıtmaktadır. Bu sayede, emekçi kitleler, kapitalist toplumun adaletsiz olduğuna dair bir bilinç oluşturmaktadırlar (Frolov, 1991, s. 6).

Adalet kavramı, tarihsel açıdan incelendiğinde; kavrama yüklenen anlamlar, değişiklik göstermektedir. Adalet, varlıkların ve yükümlülüklerin, alıcılar tarafından nasıl verileceğinin tahsis edilmesidir. Adalet, tüm sosyal çalışmaların merkezinde yer

alan bir kavramdır. Felsefi açıdan; Aristoteles ve Platon'un çalışmaları, modern ahlakın bir yönü olan adalete en iyi şekilde bir kavrayış sağlamaktadır. Bu yönelimden kaynaklanan adalet kavramı, etik düşüncenin (Kant, 1965) kritik bir unsuru olarak kabul edilmektedir. Etik kurallar, bir işi yürütmek için geçerli olan kurallar anlamına gelmektedir. Örneğin; kurum etiği incelenmesindeki felsefi yaklaşım, kuralcıdır. Zira en önemli amacı, adalete ulaşırken, ne yapılması gerektiğini belirlemektir. Sosyal bilimcilerin yaklaşımı tanımlayıcıdır. Zira adalet konusundaki tutum ve davranışları tanımlamayı amaçlamaktadır (Greenberg ve Bies, 1992, s. 433). Burada, adalet kavramına ilişkin, felsefe ve sosyal bilimciler arasında, tanımlama farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Felsefede; adalet ile ilgili kurallar ve normatif tanımlar, etik kararlarla verilmekte ve uyulması gereken ilkeler ve standartlar oluşturulmaya çalışılmaktadır. Sosyal bilimciler ve örgüt bilimciler ise; bireyin davranışının adil olup olmadığını, bireyin o davranışı adil bulması ile ilgili olduğunu düşünmektedirler. Bu ise, sübjektif bir tanımlamadır ve adaletin algısal bir durum olduğunu açıklamaktadır (Folger ve Cropanzano, 1998, s. 13).

Felsefi açıdan adalet; bir toplumdaki değerlerin, ilkelerin, idealların, erdemlerin somut bir şekilde hayata geçirilmiş olması ve herkesin hak ettiği ödül yahut ceza ile karşılaşma durumudur. Adalet, en yüksek, nesnel ve mutlak bir değerin anlatımı olarak, insan davranışını ahlaki açıdan inceleyen ve eleştiren bir düşüncedir. Adaletin ahlaki ilkeleri, hak ve saygıyı temel almanın yanında, dürüstlük, tarafsızlık, doğru muamele vb. şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede adalet, bir toplumun ya da bireyin hakları ile, bir başkasının (toplumun, halkın, hükümetin ya da bireylerin) hakları arasında bir uyumun bulunması hali, hak ve hukuka uygun olma durumudur. Yine, devletin farklı ya da karşıt çıkarları ile, kişiler arasında, hakka uygun bir denge oluşturma durumunu ifade etmektedir. Böylece, adalet hem bireysel ve hem de toplumsal olmak üzere iki düzlemde ele alınmaktadır. Buna göre, bireysel adalet, bireylerin eylemleri ile ilgilidir; bireylerin bir özelliği olarak adil olma veya adil davranmayı ifade etmektedir. Bu anlamda, adalet, insanların vicdanlarında yer etmiş ya da bulunan, ondan kaynaklanan nesnel bir değer olmak durumundadır. Adalet ister toplumsal ister ekonomik olsun, nesnel bir durumu değil, bireysel bir eylemin özelliği olarak ortaya çıkmakta ve usulü adalet ya da kural adaleti olarak bilinmektedir. Burada, adalet, bir toplumun ya da durumun özelliği olarak görülmemektedir; yalnızca bireylerin eylemleri, adil eylemler olarak görülmektedir. Bu

ise, başkalarının haklarını etkilediği durumlarda ve bu haklara saygı göstermek sureti ile gerçekleştirildiği takdirde, adil olarak görülmektedir. Bir başka ifade ile, eylemler, mülkiyet haklarını koruyan ve sözleşmelerin yapılmasında sahtekârlık ve güç kullanımını yasaklayan, genel kurallar ile uyumlu iseler, adildirler. Toplumsal düzlemde adalet ise; bireylerin eylemeleri ile değil, toplumsal bir durumun özelliği olarak ortaya çıkmaktadır (Cevizci, 1999, ss., 11-12).

Böylece, adalet kavramına ilişkin yapılan yorumların ve tanımların, iki kategoriye ayrıldığı görülmektedir. Birinci kategoride; tek bir adalet kavramına inananlar yer almaktadır. İkinci kategoride ise; her bir düşünürün farklı bir yol izleyen, çeşitli adalet kavramlarının varlığına inananlar yer almaktadır (Miller, 1979, s. 24). Bu bakımdan, adalet kavramı, bir taraftan; bir bütün olarak, toplumsal düzen ile ilgilenmektedir. Diğer taraftan ise; genel bir toplumsal düzenin taleplerine karşı, bireysel hakların bir ifadesidir. Adalet hem geleceğe hem de geçmişe bakan, muhafazakâr ve reformist, iki yüzlü bir kavramdır (Raphael, 1990, s. 11).

Antik Yunan düşüncesinde: "Adalet nedir?" Sorusu öne çıkmaktadır. Bu sorunun cevabı incelendiğinde ise, bugüne oranla daha az bir belirsizlik içerdiği görülmektedir. Tanımlamalardaki en önemli unsur: "Herkesin hakkini vermektir." MÖ ikinci yüzyıl Roma hukukçusu Ulpian, adaleti: "Şerefli ve dürüstçe yaşamak, kimseye zarar vermemek ve herkese kendisinin olanı vermek" şeklinde formüle etmektedir. Ulpian, adaleti, herkese payını vermek konusunda, sürekli olarak ve sonsuz bir şekilde, çaba harcanması olarak tanımlamaktadır (Flew, 1993, s. 2). Adalet kavramının açıklanmasına ilişkin, Sokrates, Platon, Aristoteles gibi düşünürlerin katkısı yadsınamaz. Sokrates'te adalet, insanın yapısında ve doğasında var olan bir kavramdır. Sokrates, adaleti: "İyiyi, kötüden ayırmak için kullanılan bir araç; yasaların emretmiş olduğu şeyin bilgisi" olarak tanımlamaktadır. İnsanın içinde taşımış olduğu adalet duygusu, bireylere, neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu göstermektedir. Platon, adaleti: "Bireylerin yerini, hakkını ve payını koruyan" ve böylece, toplum içinde hiyerarşik uyumu sağlayan bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Platon, adaleti, toplum düzeninin sağlanmasında bir araç ve erdem ölçüsü olarak ele almaktadır. Platon'a göre, adaletin sağlanması için: "Sistemde herkesin üstüne düşeni yapması ve bunun sonucunda payına düşeni alması" gerekmektedir. Aristoteles'e göre adalet: Erdemlerin bütünüdür ve adaletsizlik kavramı ile birlikte ele alınması gerekmektedir. Ona göre: "Yasaya ve eşitliğe uygun olan şey"

adalettir (Sponville, 2016, ss., 91-94). Glaukon adaleti: "İnsanların doğal bencilliklerini, şiddet dolu anarşiye yöneltmemeleri adına, uzlaşma sağlamanın ürünü" olarak tanımlanmaktadır (Arnhart, 2005, ss., 31-32). Groitus adaleti: "Hakka saygı ve başkasına ait olanın verilmesi" şeklinde tanımlamaktadır. Thrasmakhos'a göre adalet: "Güçlünün işine gelendir" (Platon, 2018).

Batı Orta Çağ düşünürlerinden olan Thomas Aquinolu'ya göre adalet: "İnsanın kendisinin uygun ereğe; nihai mutluluğa yönlendirmek ve eriştirmektir." Aynı zamanda, adalet, devletin ve yönetimin de kaynağıdır (Cevizci, 2009). Augustinus'a göre adalet: "Dünyadaki barışın ve huzurun temelidir" (Arslan, 2010, s. 424).

Türk-İslam düşünürlerinin eserleri incelendiğinde; adalet kavramına ilişkin ve devlet yönetimi ile ilgili, birçok farklı düşüncelere sahip oldukları görülmektedir. Türk-İslam düşünürlerinin neredeyse hepsi, yöneticilerin adil olması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Yusuf Has Hacip'in, Kutadgu Bilig adlı yapıtında, adalet; "hükümdarın sembolü" olarak görülmektedir. Dolayısı ile, yöneticiler açısından önemli bir kavramdır (Hacib, 2006). El-Farabi'ye göre adalet: "Devletin görevlerinden biridir ve yönetici, herkese payını eşit ölçüde dağıtan kişi" olmalıdır (Farabi, 1987). İbn Sina'ya göre adalet; vicdani bir meseledir. Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, adaletli bir dünya düzeni anlayışını, temel bir parametre olarak görmekte ve adaleti: "Lazım olanı istemek ve başkasına eziyet etmemek" şeklinde tanımlamaktadır (Hadduri, 1999). İbn Miskeveyh adaleti: "Hak ölçülerini gözetmek bu doğrultuda her şeyin hakkını vermek" olarak tanımlamaktadır (Cevizci, 2013). El-Maverdi ve İbn Rüşd (2019) adaleti; idare mekanizmasının iyi işlemesi, yöneticilerin işlerini eksiksiz yapması ve devletin temelini adalete dayandırarak; "devletin ayakta kalması ve düzenin, adalete bağlı" olduğunu belirtmektedirler (s. 477). İbn-i Haldun (1997) doğrudan bir adalet tanımından ziyade, düşüncelerinin temeline adalet kavramını yerleştirmektedir. Ona göre, kalkınmanın tek yolu adaletli bir yönetim olmakla birlikte, yönetici, adaleti tesis etmekle sorumludur. El-Gazali (1969) adaleti: "Kişinin kendisine yapılmasını istemediği bir muameleyi, başkasına yapmaması" ve "yöneticin en önemli kalesi" olarak tanımlamaktadır. Tusi (2007) adaleti: "Eşitlik ve orantılık" olarak tanımlamaktadır (s. 114). El-Arabi'ye (2000) göre adalet: "Ahlakın bir türüdür ve temelinde sevgi barındırmaktadır" (s. 43). Kınalızade Ali Efendi adaleti: "En üstün erdem ve en yüce huy" olarak tanımlamaktadır (2016, s.113). Defterdar Sarı Mehmet Paşa'ya göre (1969) adalet: "devlet sorunlarının

çözümünde en önemli kavram" olmakla birlikte, devletin ilerlemesi ve kalkınması, adalet ve ahlak kavramlarına bağlıdır.

Modern düşüncesinde ise, adalet; toplumsal sözleşmeye uymak anlamında, hukuki bir temelde ele alınmaktadır. N. Machiavelli (2008) adaleti: "Güçlüden yana olmak" şeklinde tanımlamaktadır (s. 16). T. Hobbes'ta (2007) adalet: "Toplumsal sözleşmeye uygun davranmak ve yasalara uymaktır" (s. 106). J. Locke (2000) adaleti: "Her insan özgür ve eşittir. Bir insanın diğer bir insana zarar verme hakkı yoktur, insan neyi hak ediyorsa teslim etmektir" şeklinde tanımlamaktadır. J. S. Mill'e (1946) göre adalet: "Eşit muameledir." İ. Kant (1965) adaleti: "Şerefli yaşamak, kimseye zarar vermemek ve herkese payına düşeni vermek" şeklinde tanımlamaktadır. J. J. Rousseau'da (1987) adalet: "Kişiler arasında eşitliğin sağlanması ve vatandaşlar arasında ortak yararın gözetilmesidir." R. Nozick (1974) adaleti: "Hak ve özgürlük temelinde, bireyin biricikliğinin garanti edilmesi" şeklinde tanımlamaktadır. J. Rawls'a (2018) göre adalet: "İnsanlar arasında ortaya çıkan iş birliği için gerekli bir koşul" ve herkesin eşit haklara sahip olmasıdır.

Adalet kavramının günümüzdeki kullanımı incelendiğinde; Antik Yunan dönemi düşünürleri için ifade ettiği anlamlarından birinin kaybolduğu görülmektedir. Bu kadim anlayışa göre adalet, siyasal erdem ile aynı anlama gelmektedir (Miller, 1979, s. 17). Yine, modern Batı düşüncesinde, adil olmanın ilahi bir kaynaktan değil; insanın sadece insan olmasından kaynaklandığı ve herhangi bir toplumsal gruba, aidiyetten bağımsız bir nitelik taşıdığı görülmektedir (Köker, 1992, a. 101). Bugün sözlüklerde ve özellikle, modern hukuk düzenlerinde adalet, kişinin diğerlerine karşı davranışları değil, devletin ve diğer kamu kurumlarının da işlem ve eylemlerinin bir niteliğine işaret etmektedir (Balı, 2001, ss., 56-57).

Araştırmanın bu bağıntısında; adaletin sübjektif anlamı, adaletin objektif anlamı, yasal adalet, yasa üstü adalet, adaletin esası olarak eşitlik ve adalet ve hak anlamları incelenmektedir.

2.2.1. Adaletin Sübjektif Anlamı

Sübjektif adalet, erdem anlamında, kişinin bir özelliğine vurgu yapmaktadır. Kişinin bu özelliği; kişiyi haklı olana yönelmesini, hakkı gerçekleştirecek uygun bir zihniyet ve tutumuna, herkese kendisine düşeni vermek uğrunda, sürekli ve değişmez bir

çabayı göstermektedir. Adaleti gerçekleştirmeye yönelmiş bu düşünce ve tutum; adalet severlik anlamında, hakikat severlik, yardım severlik vb., erdemler ile yan yana bulunmakta ve kişilerin mizacını belirlemektedir. Fakat erdem, adaletli bir kimsenin diğer kimseler ile olan ilişkisinde, gerçekleştireceği davranışın adaletli olup olmadığını, adalet açısından değerini göstermemektedir. Her zaman hakkı yerine getirme ve başka insanlara haksızlık etmeme kaygısı taşıyan bir insanın tek tek somut durumlarda, hangi şeylerin adaletli olduğunu, önceden bilmeye ihtiyaç duymaktadır (Çeçen, 1993, s. 33).

2.2.2. Adaletin Objektif Anlamı

Objektif adalet, kişinin bir özelliği değil; tersine, onun bu özelliğine uygun olarak, somut durumlarda yerine getireceği, ilişki biçiminin bir özelliğine vurgu yapmaktadır. Kişiler arası ilişkilerini düzenleyen hukuk, bu düzenlemede adaleti gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda, objektif adalet, sübjektif adalet gibi; başlangıçta bulunmamakta ve kişilerin, böyle bir tasarım ve bilinçleri de yoktur. Burada insanlar, belirli bir düzen içerisinde, belirli yasalara bağlıdır ki yaşadıkları düzenin adaletli olup olmadığından habersizdiler. İnsanların yaşadıkları; sosyal, siyasal, ekonomik olaylar ve düzenlerin, neden olduğu hoşnutsuzluk ve başkaldırılar, objektif adaletin oluşumunu hazırlamakta ve hızlandırmaktadır. Hukuk alanında, hukuki değer olarak söz konusu olan adalet de objektif anlamda adalettir. Çünkü kişiler arası ilişkileri biçimlendiren ve onlara bir düzen veren normlar bütünüdür. Objektif adalet, genel olarak, kişilerin sübjektif adaleti davranışlarından oluşmakta ve kişilerin bireysel tutumları ile geçersizlik kazanmaktadır. Sübjektif adaletle kıyasla, objektif adaletin gerçekleştirme ihtimali daha sınırlıdır. Bu sebeple, prensip olarak, kendi düzeyinin ötesine geçememektedir (Çeçen, 1993, s. 34).

2.2.3. Yasal Adalet

Yasal adalet, yasalar tarafından uygun olan, davranış ve tutum biçimleri anlamına gelmektedir. Buna göre, yasaların öngördüğü tüm davranış ve ilişkiler, dolayısı ile, yasa koyma ve mahkeme kararları gibi hukuksal işlemlerin dayanakları, hukuk kurallarına aykırı düşmedikleri sürece adaletli sayılmaktadırlar. Burada, yasalar bir ölçü olarak ele aldığında, yasalara aykırı olan bütün kurallar, kararlar ve uygulamalar, adaletsiz

sayılmaktadırlar. Yasal adalet, toplumsal ilişkilerde, devlet ve kişiler arasında, haklı bir denge kurmaktadır (Aral, 1988, s. 161; Çeçen, 1993, s. 32).

2.2.4. Yasa Üstü Adalet

Yasaların tam olarak uygulanıp uygulanmadığı hususunda, herkesin aynı kurala tabi kılınıp eşitliğin gerçekleştirilmediği ve tüm bunların ötesinde yürürlükte bulunan, yasalar tarafından belirlenmiş olan davranış ve ilişki biçimlerinin, mutlak bir biçimde adaleti yansıtıp yansıtmadığı bir sorun olarak tartışmaya açıktır. Bu durumda, yasa üstü olarak adlandırılan adalet kavramı karşımıza çıkmaktadır. Yasa üstü adalet, tüm hukuk sistemlerine ve sistemlerine egemen olan, objektif ve mutlak değer niteliği taşıyan, adalet anlamını taşımaktadır (Aral, 1988, s. 162).

Yasa üstü adalet, her zaman ve her yerde vardır. Bu sebeple, yasalar ile mutlak bir bağlılığı yoktur. Adalet ülküsü ya da adalet düşüncesi biçiminde de tanımlanabilen yasa üstü adalet, yasal adaletin öncüsü olmakla birlikte, bu kavramdan daha geniş kapsamlı bir kavramdır (Çeçen, 1993, s. 33).

2.2.5. Adaletin Esası Olarak Eşitlik

Adaletin temelini ve esasını, eşitlik düşüncesi oluşturmaktadır. Eşitlik, herkesin eşit haklara sahip olması anlamına gelmekte ve adalet kavramı ile eş değer kabul edilmektedir. Aristoteles (2015) adalet ve eşitliği: "Adaletsizlik eşitsizliktir, buna göre adalet eşitliktir" şeklinde tanımlamaktadır (106). Nietzsche (2014) ise: Adalet ve eşitlik anlamında, dürüstçe bir davranışın gerçekleştirilmesini, iki tarafın da kendi rızasıyla bir anlaşma yapmasında görmektedir (s. 106).

Adalet ve eşitlik konusunda, Nietzsche (2010): "Evrende hiçbir şey, birbirine eşit değildir" demektedir. "Eşitler için eşitlik, eşit olmayana eşit olmayan; adaletin gerçek sözü bu olması gerekirdi. Buradan çıkan sonuç; eşit olmayanları, asla eşit yapmamaktır." Eşitliğin sağlanabilmesi, kişilerin davranışlarının niteliklerine göre davranılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durumda eşitlik, sadece hakkın verilmesinde değil, aynı zamanda, suçlu olana, cezanın verilmesinde de göz önüne alınması gereken bir ölçüttür (s. 98). Öyle ise eşitlik, eşitsizlik temelinde bir değer ölçütüdür. Toplumsal hayatın içerisinde belirli bir hiyerarşi söz konusudur ve bu hiyerarşi düzeni bozulduğu

zaman, toplum içerisinde eşitsizlikler meydana gelmektedir. Hiyerarşinin bozulması, herkesin eşitliğine inanan, sürü içgüdüsüne sahip kalabalıklar olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan, sürü insanı ve kalabalıklar, karşılıklı ve eşdeğerlik sonucunda eşitliğe inanmaktadırlar. Bu durumda, tüm insanların eşit değerde olduğunu söylemek, gerçek yaşamda mümkün değildir. Adil olan eşitlik, eşit olana eşit; eşit olmayana eşit olmayan şeklinde davranmak ile olmaktadır. Bu bakımdan, adalet, eşitliği kapsamaktadır. Adalet, insanların sahip olduğu yeteneklere ve toplumda oynadıkları role uygun dağıtılması ile sağlanmaktadır (Nietzsche, 1969, ss., 489; 493).

2.2.6. Adalet ve Haklar

Adalet kavramının, haklar açısından açıklama çabası; klasik dönemden, günümüze kadar devam eden bir sürecin ürünüdür. Adalet ve haklar arasındaki ilişki: "Her bir insana hakkı olanı vermek" şeklinde yorumlanmaktadır. Hak sahibi insanın, adalet ile ilgili, iki türlü yönelişi söz konusudur. Bunlardan birincisi; kişi düzeyinde adalet talebini kapsamakta ve kişilerin haklarının doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak çiğnenmesine yol açan muamelenin ortadan kaldırılması ve hakların tanınması şeklinde gelişmektedir. İkincisi ise; devlet düzeyinde gerçekleşmekte olup, vatandaşların haklarının başka vatandaşlar tarafından çiğnenmesine engel olma ya da bizzat kendisinin hak ihlalcisi olarak ortaya çıkmasını engelleme ve hakların korunması talebini kapsamaktadır (Kuçuradi, 1994, s. 28; 30).

Haklar ve adalet arasında ilişki kurulurken, hakları ahlaki bakımdan değerli olduğu varsayılmaktadır. Özellikle, bireylerin hakkı olduğunu söyleyerek, hak sahibini yüceltmek ve bireyin özerkliğini tanımak, bireyleri tercih yapabilen ve başkaları ile sözleşme ilişkilerine girebilen rasyonel ve ahlaki özneler olarak görmek anlamına gelmektedir. Bu durum, insana adil bir muamele edilmesinin özündeki nedeni açıklamaktadır. Bireyin hakkının tanınması ya da başka ifade ile, kişinin hakkı olanın verileceğini bilmesi, ahlaki açıdan önemli görülmektedir. Bu durum, kişilere güvenli ve özgür bir ortamda eylemde bulunma olanağı vermektedir. Hak sahibi, gelecekte belli bir zarar ya da müdahaleden korunacağını bilmekte ve belli nimetleri elde etme beklentisine girebilmektedir (Miller, 1979, s. 71).

Adil olan, kişinin hakkı olanı vermek anlamına gelmektedir. Kişinin hakkı nedir? Sorusuna gelince, bu konuda, farklı hak türlerinin ayrımı yapılmıştır. Fakat, her çalışma

“ahlaki” ve “hukuki” hak arasındaki ayrım ile başlamaktadır. Hukuki haklar, hukuk sistemine dayanılarak açıklanmaktadır. Kişinin hakkı, pozitif hukuk sistemi içindeki statüsünden kaynaklanmaktadır. Pozitivist düşüncesinde, gerçek hak, mahkeme tarafından teyit edilendir. Diğer tanımlarda hak; sübjektif ve metafizik olandır. Ahlaki hak ise; bunun aksine, yürürlükteki hukuki sisteme dayanılarak açıklanmamaktadır. Ahlaki hakların geçerlilikleri, toplumsal ve ahlaki pratiklere bağlıdır. Örneğin; bir hak, karşılıklı anlaşma ve söz vermeden meydana gelmektedir. Söz verme durumunda, karşılıklı bir hak ve ödev ilişkisi meydana getirmektedir. Sözünde durmamak, kişiyi hakkından mahrum etmektir ve hukuki sistem, bu hakkı tanısın ya da tanımasın, onun özerk bir ahlaki özne olarak, statüsüne zarar vermektedir. Bu açıdan, insan hakları ve doğal haklar; ahlaki haklar olarak adlandırılmakta ve geçerlilikleri, hukuk sisteminin yaptırım gücüne bağlı değildir (Barry, 1989, s. 227). Fakat, zaman içinde hak kavramının kapsamı, aşırı ölçüde genişletildiği görülmektedir. Haklar, artık sadece devlete karşı savunma amacıyla ileri sürülmesinin ötesinde, insan ihtiyaçlarının giderilmesi için, devlete yönelik meşru talepler olarak yorumlanmaktadır. Sosyal ve ekonomik haklar kategorisinde, bir ayrım yapılmaktadır. Bu ayrıma dayanılarak; haklara dayalı adalet ve sosyal adalet ayrımı yapılmaktadır (Miller, 1979, s. 77).

2.3. Adalet Türleri

Adalet kavramı, çok yönlü içeriğe ve farklı fonksiyonlara sahip olması nedeniyle, daha alt bölümlerin oluşmasına neden olmaktadır. Hukuk alanında ve kamu vicdanında önemli bir yeri olan adalet olgusunu, bütünsel bir anlamın belirlenebilmesi için, adaletin alt biçimlerinin bilinmesi önemlidir. Adalet kavramının göreliliğinin belirlenmesinde, birbirinden farklı adalet anlayışları mevcuttur. Adalet, farklı durumlara ve koşullara göre, farklı şekillerde ortaya çıkan bir olgudur. Öyle ki, bu her ayrı ortaya çıkış biçimine göre, adalet kelimesinin başına nitelendiren bir ön ad gelmekte ve bununla belirlenen adalet türleri, kendi özellikleri ile, diğerlerinden kesin olarak ayrılmaktadırlar. Bu nedenle, adalet türlerini incelemeden önce, hukuk ve hukuk dışı adalet ayrımını yapmak önemlidir. Bu ayrım, kesin boyutları ile yapılmaz ise, bazı anlam karışıklıkları kaçınılmazdır. Hukuk dışı adalet türlerinde, kavram hukuk ile özdeşleşmekten uzaklaştırılmış ve hukuk dışı bir boyut da kazanmıştır. Neredeyse, tüm sosyal bilimler

alanında, adalet kavramının farklı içerik ve anlamda ortaya çıktığı görülmektedir. Hukuk dışı olarak adalet kavramı, daha çok; toplumsal, ekonomik, siyasal, felsefi ve dinsel alanlarda görülmektedir (Çeçen, 1993, s. 25).

Adalet, hukukun varlık nedenidir. İnsanların adalet arayışı, bir toplumsal düzeni zorunlu kılmakta ve bu durum, adaletin gerçek manası ve niteliğinin, hukuksal olduğunu ortaya koymaktadır. Adalet, hukukla birlikte düşünülen ve içselleştirilen bir kavramdır. Adalet kavramının hukuk dışında kullanılması ve hukukun diğer alanlarla ilgili kurallar getirmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Adalet kavramının kökeni, hukuksal olması nedeni ile, diğer alanlardaki adalet kavramları da bu anlamda kullanılmaktadır. Hukuk, çok yönlü olması dolayısıyla, hukukun bu yapısı, adalet kavramına da yansımaktadır. Tek bir adaletten söz etmek mümkün değildir. Zira, farklı görünümlerde ve anlamlarda adalet türleri vardır. İlk olarak; hukuk ile ceza adaletini, daha sonra; yasal adalet ile yasa dışı adaleti, nesnel ile öznel, dağıtıcı ile düzenleyici adalet ayrımlarını yapmak ve göz önünde bulundurmak, adalet kavramını daha iyi anlamak açısından önemlidir. Çünkü, tüm bu ayrımlar, adaletin farklı içeriklerini, tanımlarını ve yönlerini ortaya çıkarmaktadır. Tüm bu yönlerin bir araya gelmesi ise, hukuksal adaleti oluşturmaktadır (Çeçen, 1993, s. 31).

Adaletin içeriğini; dağıtıcı adalet, düzeltici adalet, hakkaniyet olarak adalet ve sosyal adalet anlayışları oluşturmaktadır. Adalet türleri arasında işlev farkları olsa da özünde birçok ortak noktaları bulunmaktadır. Temel olarak, tüm adalet türlerinin hukuki normlardan hareketle tanımı yapılmaktadır. Araştırmanın bu bağıntısında; hukuk dışı adalet ve daha sonra hukuksal adalet türleri incelenmektedir. Hukuk dışı kapsamında; toplumsal adalet, ekonomik adalet ve dağıtıcı adalet incelenmektedir. Hukuksal adalet kapsamında ise; siyasal adalet ve düzenleyici adalet incelenmektedir.

2.3.1. Toplumsal Adalet

Toplumsal adalet, tüm toplumsal ilişkileri, ortak bir iyinin ve faydanın gerçekleştirilmesi amacı ile bir araya gelen insanların eylemlerini düzenlemektedir. Toplumsal adalet, toplum düzenini haklar ve görevler çerçevesinde dengelemekte ve korumaktadır (Çeçen, 1993, s. 26). Toplumsal adalet, tüm insanların eşit haklara sahip olduğu kanısından meydana gelmektedir. Tüm insanlara huzur ve mutluluk getirmesine yönelik bir isteğin, iki şekilde ifade edilmektedir. Bunlardan birincisi; tüm insanların

yaşam koşullarının eşit düzeyde olmasıdır. İkincisinde ise; kişiler arasında herhangi bir ayrıma ve ayrımcılığa yer verilmemesi, kurallara herkes tarafından riayet edilmesidir. Toplumsal adalet, hiçbir ayrıcalık içermemektedir (Honore, 1962, s. 103).

Toplumsal adalet, toplumsal bir düzlemde ve kişilerin eylemlerinin değil, toplumsal bir durumun özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, adalet, kendisini iki şekilde göstermektedir. Bunlardan ilkinde; adalet, kuralların uygulamasındaki tarafsızlık ve yeknesaklığı ifade etmekte ve formel adalet olarak adlandırılmaktadır. Buna karşın, bir toplumun, sosyal ya da dağıtıcı adalet, belirli bir adalet ölçüsüne uygun olduğu toplumdaki kaynaklar ve malların dağılımı önceden saptanmış bir ahlaki ölçüt ya da ilkeye uygun düştüğünde adil olduğunu söyleyen adalet anlayışı da vardır. Herksin ihtiyacına, değerine, hak ettiğine ve herkesle yaptığı anlaşmaya göre, toplumsal adaletin temel ilkeleri sayılmaktadır (Cevizci, 1999, s. 12).

2.3.2. Ekonomik Adalet

Ekonomik adalet, ilk kez XVIII. yüzyılda özgürlükçü olarak ifade edilen okulun kurucuları tarafından geliştirilen bir kavramdır. Esas olarak, ekonominin koşulları, tüm toplumlarda insanların yaşam biçimi ve yaşam düzeyini hem etkilemekte hem de belirlemektedir. Kurumların kuruluşunda ya da düzenlenmelerinde ekonominin düzeni, adaletli veyahut adaletsiz olması açısından önem kazanmaktadır (Smith, 1937, s. 651'den aktaran Çeçen, 1993).

İnsanların, bir toplum olarak, düzenli bir yaşam sürmeleri için, ekonomik alanda adaletin sağlanması bir ön koşuldur. Bu sebeple, tüm insanların ekonomik alanda, her türlü özgürlüğe sınırsız derecede sahip bulunması beklenmektedir. Bu durum, insanların mutluluğunu etkilemekte ki bir insanın mutluluğu, toplumun mutlu olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, herkes kendi çıkarı doğrultusunda ekonomik girişimlerde bulunur ise, toplumda kendiliğinden bir doğal denge oluşmakta ve bir eşitlik meydana gelmektedir. Bu durum ise, adaletin sağlandığı anlamına gelmektedir (Schilling, 1971, s. 342'den aktaran Çeçen, 1993).

2.3.3. Dağıtıcı Adalet

Dağıtıcı adalet, Aristoteles tarafından yapılan sınıflamanın bir ürünü ve temelinde

de eşitlik anlayışı vardır. Fakat, bu eşitlik aritmetik değil, orantılıdır. Dolayısıyla, geometrik bir eşitliğe dayanmaktadır (Miller, 1979, s. 3). Mal, mülk, eğitim, imtiyaz, hak ve fırsatların, bütün toplum üyelerine orantılı bir şekilde dağıtılması anlamına gelmektedir. Bir başka ifade ile, dağıtıcı adalet, iki ya da daha fazla kişi arasında, dağıtılması gerekli herhangi bir şeyin, bu kişiler arasında hak ettikleri oranda ve hak ettikleri kadarıyla paylaştırılmasıdır. Bu anlamda, dağıtıcı adalet, kişiler arası hak ve hukuk ilişkilerine farklı bir ölçüt getirmektedirler. Bu da insanların hak ettikleri şeye göre, hakkın belirlenmesi hususunu ifade etmektedir. Dağıtıcı adalet türünde, insanların eylemleriyle, hakkı arasında bir orantının kurulmasını gerektirmektedir. "Herkese hak ettiğinin, eşit olanın verilmesi" şeklinde tanımlanan orantılı bir eşitlik düşüncesinin ürünüdür. Bu adalet türü, eşitlerin eşit ve eşit olmayanların da farklı bir işlem ya da muamele görmesi gerektiğini savunmaktadır. Buna göre, bu anlayışın dayandığı bazı önermeler: "Eşitlere eşit olarak, eşit olmayanlara ise, farklı muamele edilmeli" ve "adalet orantı, adaletsizlik ise orantısızlık" anlamlarına gelmektedir (Cevizci, 1999, s. 197; Kelly, 1992, s. 26). Böyle bir dağıtımda, herkesin aynı yetenekte, özellikte ve gereksinimlere sahip olmadığı açıktır. İnsanların, yalnızca sayısal ve görünüşteki bir eşitliğe göre işlem görmeleri her zaman adaletsizliği meydana getirmektedir. Gerçek anlamda eşitlik, eşit bir oranda gerçekleştiği için, bireysel ve toplumsal değerleri açısından, eşit olmayan insanlara eşitsiz bir işlem yapılmaktadır. Dar anlamda dağıtıcı adalet, orantılı eşitliğin bir ürünü olarak benimsenirken, salt eşitlikte herkesi eşit olanın verilmesi olarak benimsenir ki bu da her insana eşit olanın verilmesi, herkesin eşit bir biçimde işleme tabii tutulması anlamına gelmektedir. Bu durum, bazen kesinlikle eşitliğin bozulması sonucunu doğurmaktadır. Nitekim uygulamada böyle durumlar ile karşılaşmak mümkündür. Kişilerin yeteneği, değeri, yapısı ve gereksinimleri, benzer düzeylerde olmadığı için, herkesi salt eşitlikle ele alınmaması durumunda da bir eşitlikten söz edilebilmektedir. Burada, artık salt ve sayısal bir eşitlikten söz edilmekten ziyade, kişilerin yetenek ve değerlerine uyan, orantılı eşitlik söz konusudur. Bu nedenle, bu adalet türünde salt bir eşitlik değil, nispi bir eşitlik düşüncesi olduğunu, göz önünde bulundurulmalıdır (Çeçen, 1993, s. 36).

Toplumsal gereksinimler sonucunda ortaya çıkan dağıtıcı adalet, "eşit durumda bulunan insanların eşit şeylere sahip olması" şeklinde tanımlanabilmektedir. Dağıtıcı adaletin asıl amacı, kişi veya toplum ile devlet arasındaki ilişkileri düzenlemektir.

Kişinin devlete karşı ödevlerinde, yeteneklerine ve durumuna göre değişikler gösterecektir ki bu da dağıtıcı adaletin bir gereği olarak yerine getirilmektedir. Bu durumda, tüm ayrıcalıklar göz önünde tutulmuş olacaktır (Dias, 1976, s. 66'dan aktaran Çeçen, 1993).

2.3.4. Siyasal Adalet

Siyasal adalet, devlet ve hukuk kuralları sistemleri içerisinde yer alan, üst yöneticiler ile ilgili bir kavramdır. Yönetim sisteminin temeli; doğruluk, hak ve hakkaniyet ise, o yönetimin uzun süre sürmesi beklenmektedir. Siyasal adalet hem bireysel hem de kurumsal yönü ile talep edebilme özelliğine sahip olmakla birlikte, egemen otoritenin talep ettiklerinin içeriğini oluşturmaktadır (Höffe, 1989).

2.3.5. Düzenleyici (Denkleştirici) Adalet

Düzenleyici veya denkleştirici adalet, hukuki adalet ya da mahkemelerin adaleti olarak anlaşılması mümkündür. Bir yanlışı düzeltmek, bozulmuş bir dengeyi yeniden kurmak anlamına gelmektedir (Kelly, 1992, s. 27). Düzenleyici adalet, kişiler arasındaki eşitlik düşüncesiyle ilişkili bir kavramdır. Düzenleyici adalet, bir toplum içinde yaşayan kişilerin, birbiri ile olan ilişkilerini, eşitlik ve dürüstlük içinde düzenlemeyi amaçlayan adalet anlayışını ifade etmektedir. Özellikle, bu tür adalet, kişiler arası eşya ve hizmet alışverişinde kendisini göstermekte ve daha çok bu gibi durumlarda uygulanmaktadır. Düzenleyici adaletin temelinde, eşitliğin sağlanması amacı vardır ve aritmetik eşitliğe dayanmaktadır. Dolayısıyla, sayısal anlamda bir eşitlik düzenine dayanan adalet türüdür (Cevizci, 1999, s. 215).

Düzenleyici adalet, dağıtım adaleti dışında kalan bir adalet türüdür. Düzenleyici adalet, ortaya çıkan herhangi bir zararın sonuçlarını ortadan kaldırmak, ödemek ya da onarmak yolu ile, yeniden eski durumunun sağlanmasını amaçlamaktadır. Zararın ödenmesi, zarara uğrayanın karşı karşıya kaldığı haksızlığın giderilmesi, dolayısıyla, bozulan çıkarların dengesini yeniden kurma açısından, adalet düşüncesinin gereklerine uygun bir davranış sayılmaktadır. Zarar gören kişinin, ödemekle katlandığı bir yükün, kendi kötü davranışının zorunlu bir sonucu olduğu için, adalete aykırı düşmemektedir, aksine, onu gerçekleştirmeye yardımcı olmaktadır. Kötülüğün karşılığı, zararı yapan

kimsenin payı, bu davranışına uygun olan işlemi görmektedir. Düzenleyici adaletin eşitlik ölçüsünde; hiç kimse başkasının kişiliğine saldıramaz ya da malını onun izni olmadan gasp edemez. Düzenleyici adalet türünde, hiç kimse başkasının zararına zenginleşemeyeceği gibi, başkalarına verilmiş olan zararın karşılanması yükümünün, hukuk açısından ele alınan tüm bireysel hakların temelini oluşturmaktadır (Abadan, 1954, s. 103).

Düzenleyici adalet, kişilerin kendi aralarındaki ilişkileri düzenlerken; yasal adalet, kişilerin toplumla olan ilişkilerini biçimlendirmektedir. Karşıt çıkarlar söz konusu olduğunda, uzlaştırıcı ve düzenleyici bir dengenin, uygulamada ne biçimde gerçekleştirilebileceği hususunda, her olayın özelliklerine göre çözümlemektedir. Yasaların belirlediği hal ve adalet ilkeleri, sadece genel ilkeleri içerdiği için; bu ölçülerin olaylara uygulamasında, somut bir durumun özelliklerini göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Kişiler arasındaki iş ve işlev bölüşümünü, karakter ayrılığını, çalışmaların değerlerini ve diğer özelliklerini dikkate almadan, çıkarlar dengesini kurmak zordur. Adaletli bir dengenin kurulması ise, herkesin payı, durumuna göre değişmektedir. Gerçekleştirilmesi istenilen adaletin dayandığı koşullar, farklılık gösterebilmektedir. İlgililer arasında adaletli bir çıkar dengesinin kurulabilmesi, herkesin aynı paya sahip olmasına bağlıdır. Böyle bir durum, adaletin eşitlik ilkesi ile birleşerek, payları eşit oranda dengelemektedir. Tüm bu ilkeler, yasaların düzenlenmesi konusunda göz önünde bulundurulmaktadır. Böylece, düzenleyici adalet, kişiler arasında bozulan dengenin yeniden kurulmasına, uyum durumunun yeniden tesis edilmesine yardımcı olan hukuksal bir durumu ifade ettiği söylenebilmektedir (Abadan, 1954, s. 102).

2.4. Adalet Teorileri

XVII. yüzyılın İngiliz liberal geleneğini, John Locke temsil etmektedir. XVIII. yüzyılın liberal geleneğinde ise, İskoç ahlakçılarının, eleştirel rasyonalist yaklaşımları yer almaktadır. Bu liberal geleneğe bağlı; David Hume, Adam Smith olmakla birlikte, Kıta Avrupası düşünürleri arasında; İmmanuel Kant, J. S. Mill, J. Rawls, R. Nozick ve Hayek gibi düşünürler yer almaktadır. Başlangıçta liberaller, Russel'in (1954) ifadesi ile; "çok radikal" olarak görülmektedirler. J. Locke'un bireyci felsefesinin temelinde, liberalizm akımı vardır. Liberalizm akımı, Batı Orta Çağ'a ait kurumlara karşıt olmakta

ve ticarette, endüstride, bilimde görülmektedir (s. 621). Bu ise, burjuva sınıfının ortaya çıkmasını da sağlamaktadır. Bu dönemde, birçok ihtilaller meydana gelmektedir; Amerika istiklali, Fransız ihtilali, İnsan Hakları ihtilali. Bu dönemi, faydacılık akımı ile liberalizmin felsefi radikalizmi takip etmektedir (Sabine, 1959, s. 23).

Araştırmanın bu bağıntısında; liberal adalet, prosedürel adalet, sosyal adalet, faydacı adalet ve Marksist adalet teorileri incelenmektedir.

2.4.1. Liberal Felsefede Adalet Teorisi

Son iki yüzyıldır, Batı siyaset teorisine, liberal siyaset ve ahlak anlayışı hâkimdir. Bir olgu ve bir ilke olarak ahlak, insan için neyin iyi olduğu veya insan doğasının neyi gerektirdiği gibi soruları, tam bir uzlaşma ile yanıtlayamamaktadır. Zira bu konuda ileri sürülen görüşler arasında, radikal ve giderilmez farklılıklar olduğu ön kabulünden hareket etmekte ve siyaset alanında mutlak anlamda; "iyi" ya da "kötü" olandan söz etmek mümkün değildir. Çünkü bu kavramlar, nesnele indirgenemeyecek nitelikte, kişisel değerlerdir. Bir başka siyaset anlayışında ise; siyaset teorisinin en önemli görevi, insan için ortak "iyi" olanın elde edilmesini sağlayacak, birtakım değerlerin geliştirebileceği bir siyasi toplum inşa etmektir (Plant, 1991, s. 74).

Liberalizm felsefesinin temelleri, Aydınlanma düşüncesinde bulunmakla birlikte, Batı demokrasisinin egemen ideolojisi sayılmaktadır. Liberalizm ister monarşi olsun ister feodal, askeri vb., olsun, siyasal mutlakıyet anlayışına karşıdır. Liberalizm hem iktisadi öğretiler ile hem de anayasal garantiler ve temsili demokrasiler ile, yakından ilişkili bir kavramdır. Bunun içinde tüm vatandaşların; yaşam, mülkiyet, ifade özgürlüğü gibi hakları vardır (Marshall, 1999, s. 456). Liberaller, bu anlamda, her zaman reformcu, yasallığı savunan ve bir ölçüde özgürlükçü bir liberal devletin, vatandaşların özgürlüğünü garanti edebilecek bir devlet olduğu iddiasında bulunmaktadırlar. Vatandaşların özgürlüklerini koruma düşüncesi, her ne kadar küçük gruplar açısından elverişli gibi gözükse de herkesi bünyesine alacak kadar genişleme yolunda ilerleme iddiasında bulunsa da bir azınlık olarak kalmaktadır. Liberaller, her zaman baskıcı olmayan bir düzenden yana olmakta ve bu düzeni, sadece liberal bir devletin garanti edebileceğini düşünmektedirler (Wallerstein, 1995, s. 11).

Liberaller, adalet düşüncesini, özgürlük ve hak bağlamında

değerlendirilmektedirler. Özellikle, liberalizmin önemli kavramlarından olan birey ve özgürlük kavramlarının temeli, adalete dayanmaktadır. Adalet, özgür bireylerin haklarını korumak için vardır ve devletin görevi, bireyin hak ve özgürlükleri çerçevesinde, adalet dağıtmaktır (Ryan, 1996, s, 3).

Liberal düşünürler, adaleti, bireysel haklar temelinde ele almaktadırlar. Özellikle, John Rawls 'un *A Theory of Justice* eseri, bir paradigma niteliği taşımaktadır. Roma hukuku teorisi ile, Yunan Felsefesi, adalet ile bireysel haklar arasında bir bağlantı kuramadığı gibi; Roma hukukçularında haklar, insanların doğuştan getirdikleri olarak değil, hukukun bir gereği olarak görmektedirler. J. Rawls'a göre haklar, adalet ilkeleri tarafından dikta edilmektedirler. David Hume ve J. S. Mill'e göre, adalet ile bireysel haklar arasında sıkı bir bağlantı vardır ve bu iki kavram mantıksal ve ahlaksal olarak birbirini önlemezler. R. Nozick'e göre adalet, bireylerin piyasa kurallarına göre hak ettiklerini alabildikleri zaman anlam kazanırlar (Ryan, 1996, ss., 2-4).

Tüm bu adalet ile ilgili liberal görüşler; araştırmanın "modern dönemde adalet söylemi" başlığı altında ele alınmakta ve yönetim bağlamında incelenmektedir.

2.4.2. Prosedürel (Hukuksal) Adalet Teorisi

Prosedürel adalet, belirli bir kuralların, hukuk aracılığıyla bir suça verilen ceza ya da bir zarar için, öngörülen tazminat borcu ile ilgili bir kavramdır. Prosedürel adalet, iki temel sorunla ilgilenmektedir. Bunlardan ilkinde; bir cezanın hangi şartlarda verileceğini tespit etmekte ve bu cezanın farklı suçlara uygun olmasını sağlamaktadır. Özel hukuk alanında verilen zararın, hangi oranda karşılanacağını söylemektedir. İkincisinde; hukukun belirli bir prosedüre uygun olarak işlenmesini garanti altına almakta; adil yargılama, yargıya başvurma gibi haklar ile, daha çok hukukun şekli kısmı ile ilgilenmektedir (Miller, 1979, s. 22).

Prosedürel adalet teorisinde adalet; sonuçlarla değil, belirli kuralların izlenmesi ile yerine getirilmektedir. Bu nedenle, bu kuralların sonuçları hakkında bir değerlendirme yapılamamaktadır. Adalet, sadece kuralları izleyen, insan davranışının bir özelliğidir. Adalet bir toplumun, bir durumun veya kişiler arasındaki ilişkilerin bir özelliği değil, belirli niteliklere sahip, önceden bilinebilir hukuk kurallarına, kişinin bilinçli eylemleriyle uyması gerektiği için, söz konusu bu eylemlerin sonuçlarının adil olup olmamasından söz etmek anlamlı değildir (Barry, 1989, s. 150).

Liberalizmin prosedürel adalet teorisi, sosyal adaleti reddederken; metodolojik bireycilik geleneğini izlemektedir. Adalet, toplumsal sınıflar veya gruplar ile değil, birey ile ilgilenmektedir. Fakat bireylerin eylemleri adalet ve hakkaniyete göre ahlaklı olarak değerlendirilmektedir. Burada, sosyal süreçleri ve gelir dağılım kalıplarını adalet açısından ahlaksal değerlendirmeye tabi tutmak ya da kınamak, prosedürel adalet yaklaşımı açısından yanlıştır. Eylemler, mülkiyet haklarını koruyan ve sözleşmelerin yapılmasında hile veya güç kullanımını yasaklayan genel kurallar ile uyumlu ise, adildirler. Klasik liberalizm, sosyal süreçleri ya da gelir dağılım kalıplarını kendiliğinden düzen kavramı ile ilişkilendirmektedir. Bu yaklaşımda, kendiliğinden düzenin sonuçları, adalet sorununun dışında kalmaktadır (Barry, 1989, s. 144).

Prosedürel adalet, hukuk önünde eşitlik yaklaşımı ile yakından ilgili bir kavramdır. Önemli olan, adil kuralların herkese eşit olarak uygulanmasıdır. Bu düşünce, klasik liberalizmin negatif özgürlük anlayışından doğmaktadır. Negatif özgürlüğün egemen olduğu yerde, devletin sosyal amaçlara dönük pozitif bir görevine rastlanmaz. Negatif özgürlüğün, prosedürel adalet ile yakın bir bağlantısı vardır. Negatif adalet, toplumda üretilen değerlerin, dağıtımı yolu ile, belli bir amacın ya da durumun gerçekleştirilmesini talep etmeyen bir görüştür. Bundan dolayı, prosedürel adalet, "negatif adalet" olarak adlandırılmaktadır (Erdoğan, 1993, s. 109).

2.4.3. Sosyal Adalet Teorisi

Sosyal adalet kavramı, Antik Yunan dönemine kadar uzanmasına karşın, yeni bir kavram olarak kabul edilmektedir (Barry, 1989. s. 152). Sanayi devriminin, toplumsal yapı üzerinde yol açtığı olumsuz sonuçlar, adalet kavramına sosyal bir boyut kazandırmaktadır (Erdoğan, 1993, s. 109).

Sosyal adalet teorisi, gelirin ve zenginliğin dağıtımı ve bölüşümü ile ilgili ölçülere işaret etmektedir. Bu ölçüler, liyakat ve ihtiyaç olarak sıralanmakta ve gerçek maddi eşitliği sağlamaya yöneliktir. Bu nedenle, adalet; gerçekçi ve somuttur ve toplum içinde yapılması zorunludur. Her ne kadar bu ölçülerin objektif belirlenip belirlenmediği tartışmalı olsa da sosyal adalet, taraftarlarını üzerinde anlaştıkları bir konu olarak, çeşitli ekonomik ve sosyal konularda, devletin pozitif görevler yüklemesi gerekmektedir. Sosyal adalet kavramı ve kuralların uygulanması ile birlikte, sonuç durumlar ortaya çıkmaktadır. Böylece, bireylerin asgari bir refah seviyesine sahip olmaları gerektiği

düşüncesi, klasik adalet teorisinde yer almaya başlamaktadır (Barry, 1989. s. 143).

Bu bakımdan, sosyal adaletin özünde, yeniden-dağıtımcı adalet vardır. Buna göre, sosyal adalet, toplumda nimet ve külfetlerin, bir otorite eli ile dağıtılmasını öngörmektedir. Bu öngörü, toplumsal hayatın içerisinde üretilen her türlü değerin, toplumun ortak malı sayılmasının zorunlu bir sonucudur. Siyaset teorisinde bu yeniden dağıtımcı yaklaşım, genel olarak Aristoteles'in klasik sıralamasındaki "dağıtıcı adalet" anlayışının modern bir uzantısı olarak görülmektedir. Bu çerçevede, toplum içerisinde, şeref ve zenginliklerden, herkesin yeteneğine ve toplumsal konumuna göre kendi payına düşeni almasını öngören dağıtıcı adalet ilkesi, değerli mal ve kaynakların bulunduğu yerde "adil" bir dağıtım mekanizmasının ortaya çıkması zorunludur. Ancak, her ne kadar sosyal adalet ile ilgili yaklaşımlarda "adil" toplum meydana getirme arayışı içinde gibi görünüyor olsa da özünde devlet ve toplum hiyerarşisi anlayışı yer almaktadır (Cook, 1987, ss., 54-55). Bu durum, devlet yöneticilerinin, toplum için "iyi" olarak düşündüklerini; yukarıdan, aşağıya doğru gerçekleştirme iradesinin eseridir. Dolayısıyla, paternalist bir yaklaşımı ifade etmektedir. Yine, bir başka açıdan sosyal adalet, devletin niteliği ve işlevlerine ilişkin bir siyaset yaklaşımının mantıklı bir sonucudur. Sosyal adalet teorisi; devletin kişiler arası ilişkilerde adaleti ve güvenliği sağlama, adil ve refah bir toplumu gerçekleştirme varsayımına dayanmaktadır. Buna göre, tüm ulusal toplumun üyelerinin refahını arttırma ve değerlerin "adil" bir dağıtımını yapması, devletin temel sorumlulukları arasında yer almaktadır (Raphael, 1990, s. 49).

2.4.4. Faydacı Teoride Adalet Kavramı

Faydacılık, XVIII. yüzyılın toplumsal koşulları içinde yükselen bir anlayış olmakla birlikte, temellerini Antik Yunan'dan alan bir felsefi düşünce biçimini ve etik anlayışını ifade etmektedir. Özellikle, Antik Yunan'dan aldığı en önemli miras, teolojik düşünmeye dayalı etik biçimidir. Teolojik etik; kişinin mutluluğunu ve en çok kişinin faydasını gözetme kriterinin, ahlakın ölçüsü saymaktadır (Pojman ve Fieser, 2012, s. 9; Doğan, 2004, s. 63). Fakat faydacılık teorisini, Antik Yunan teorisinden ayıran en önemli yönü; faydacılık, kişinin tek başına mutluluğa erişemeyeceğini düşüncesinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, mutluluğu toplum içinde ve toplumsal yarar çerçevesinde gerçekleşeceğini varsaymaktadır. Antik Yunan anlayışında ise, tek bir kişinin mutluluğuna odaklanılmaktadır. Dolayısıyla, bireycidir ve egoist (bencil)

öğretiler olarak nitelendirilmektedir (Doğan, 2004, s. 64).

Faydacılık, XIX. yüzyılda, özellikle, İngiliz düşüncesine hâkim olan ve pratik akıl yürütmeyi faydaya dayandıran bir teoridir. Bu teori, en yüksek faydayı temin eden eylem, doğru eylem ya da iyi karakter olarak görülen sosyal felsefe anlayışını ifade etmektedir. Bu yönü ile, Aydınlanmanın bireyciliğini, reformizmini ve liberalizmin XIX. yüzyıldaki uzantısını ifade etmektedir. Bu görüşte insan, basit bir makine olarak tasarlanmakta ve hazcı mutluluk telakkisinden yola çıkarak, yararcı bir ahlak görüşü temelinde, her türlü sosyal ve politik teorinin, insandaki hazcı güdülenmeye dayandırılmaktadır. Laissez faire'in (bırakınız yapsınlar), laissez'ine ağırlık veren bu yaklaşım, D. Hume'un ampirizmi ve psikolojik düşüncesini temsil etmektedir. D. Hume, "fayda" anlayışını toplum açısından ifade emekle birlikte, yararlı olan her şeyin, toplumsal hayatın kendine özgü özel koşulları ile belirlendiğini savunmaktadır. Bu nedenle, tümel geçerliliği olan, soyut bir adalet duygusundan söz edilememektedir. Faydacılık teorisinin ve teolojik etiğin kurucusu ise, Jeremy Bentham (1748-1832) olarak bilinmektedir. Faydacılık teorisinin bir başka önemli temsilcisi de John Stuart Mill'dir (1806-1873). Söz konusu düşünürler, önemli teorisyenler olmakla birlikte, sosyal reformculardır (Cevizci, 2013).

Jeremy Bentham, faydacılığın ilk sistematik teorisini geliştirmektedir. Bununla ise, adalet, bireylerin bir özelliği değil, toplumsal refah olarak görülmektedir. J. Bentham, insan eylemlerinin gözlemlenebilir bir özelliğine dayanan bir "etik bilimi" kurmayı amaçlamaktadır. Bu bilim, faaliyet ve politikanın değerlendirilmesini soyut, metafizik ilkelere dayandırmamaktadır. Buna göre, bir eylem, bir doğal hukuk kurallarına uygun olduğu için değil, sadece mutluluk ürettiği için doğrudur. Burada tek iyi, haz veyahut mutluluktur. Bu sebeple, eylemler ve politikalar, ancak sonuçları ile, ürettikleri mutluluk ile değerlendirmek mümkündür (Barry, 1989, s. 135). Bu bakımdan, J. Bentham, insan doğasının ve insan eylemlerinin en güçlü itici gücünün, egoizm ve hedonisttik (haz) olduğunu ileri sürmektedir. Hatta günümüzde kapitalizmin ana akım mutluluk modeli, J. Bentham'ın bu görüşünden kaynaklanmaktadır. J. Bentham, faydacılık teorisinde, insanın tüm eylemlerinde acıdan kaçma ve haz elde etmeye yönelik olması temel ilkedir. Böylece, J. Bentham, liberalizme yeni bir bakış açısı getirerek; insanın, aklıyla mutluluk arayan bir makine olduğunu ve çevresinden gelen etkilere tepkisinin her zaman kendi mutluluğunun en üst düzeye çıkarmak olduğunu

söylemektedir. J. Bentham, söz konusu düşünceyi, gerçekte, Aydınlanma Çağı felsefesinden almaktadır. Genel olarak, faydacılık teorisi, tüm insanların hayattan beklentisinin mutluluk ya da maksimum zevk olduğunu, davranış ilkelerinin tümünün, rasyonel davranış varsayımına dayanmaktadır. Toplum kurumunun ve hukuk yapısının, en yüksek yararı gözeterek, kanunen düzenlenmesi durumunda: "En fazla miktarda en büyük mutluluk" sloganıyla hedef alınmaktadır. Böyle bir toplum yapısında, düzenin yerine, kargaşanın yaşanması kaçınılmazdır (Kazgan, 1993, s. 46; Marshall, 1999, s. 236).

John Stuart Mill'in faydacılık teorisi, siyaset ve ahlak felsefesi ile, toplum kuramında iktisadi liberal bir geleneğe sahiptir (Marshall, 1999, s. 236). J. S. Mill'e göre insanlar, kendi bireysel mutluluklarına toplumsallık ve karşılıklı yarar doğrultusunda ulaşabilirler. Bu nedenle, etik felsefenin temel problemi, bireysel mutlulukla toplumun mutluluğunu bağdaştırabilmektir. Bencillik ve özgecilik, birbirine uyumlandığı durumunda hem toplumsal hem de bireysel mutluluk söz konusu olabilmektedir. J. S. Mill'e göre faydacılık, bir hedef ya da amaç olarak istenen şeydir (Doğan, 2004, s. 67).

Faydacı teorisyenler; tüm adalet ilkelerinin ve ahlaki güçlerinin, genel faydaya hizmet eden birer araç olmalarından kaynaklandığını belirtmektedirler. Bu sebeple, adalet ve fayda düşünceleri, birbirleri ile yakından bağlantılı olmalıdır (Raphael, 1990, s. 139).

Adalet ile fayda arasında ilişki kuran düşünürlerden biri olan D. Hume ise, adaletin topluma faydalı olduğunu ve dolayısıyla, onun değerini kısmen bu düşünceden kaynaklanması gerektiğini kanıtlamaya gerek olmadığını söylemektedir. Kamu faydası, adaletin yegâne kaynağıdır. Bu erdemin faydalı sonuçları ile ilgili düşünceler, onun değerinin biricik temelini oluşturmaktadır (Miller, 1979, s. 39).

Görüldüğü gibi, liberal gelenek içerisinde görülen bu faydacı teori, adaletin tespiti ve tesisi için "fayda" ilkesini esas almaktadır. Faydayı temel alan teorisyenler, adalet ile fayda arasındaki keskin farklılığın geçerliliğini sorgulaması ile birlikte, onlar için adalet ve fayda eş anlamlıdır. Adalet duygusu ve fayda ilkesi arasında bir ilişki kurulmaktadır. Bunun sonucunda, doğru davranışlara yönelerek, adil olmayan davranışlara karşı bir tavır göstermektedirler. Bu nedenle, faydacı teorisyenler için adalet, etik ve politik konulardan bağımsız bir ölçüt niteliğine sahiptir. Ancak, adaletin kendisi, nihai bir etik ilkesine dayanmaktadır. Faydacı teorisyenlerin bu görüşüne karşı çıkanlar, adalete

faydacı düşünceye uyum gösteremeyecek nitelikte, bir üstün ahlaki değer atfedilir. Bir başka görüşe göre, adalet bir dağıtıcı ideal olarak, en yüksek oranda faydayı sağlayarak, tüm amaçları dışarıda bırakan bir kavramdır (Campbell, 2001, s. 124).

Faydacı teorisyenlerin adalet ve fayda arasında yakın bir ilişki kurmak istemelerine karşın, adalet kavramı faydacılara problem yaratmakta ve faydacılığa yöneltilen en güçlü eleştiriler, adalet düşüncesinden doğmaktadır. Bu eleştirilerden biri; matematiksel ve dağıtıcı ilkeler arasındaki ayrıma işaret ederek, faydacılığın özünde matematiksel bir teori olduğu ileri sürülmektedir. Adalet, dağıtıcı bir fikri içermekte ve adaletin en önemli kriteri, haktır. Dolayısıyla, herkesin bir iyiden alacağı pay, sahip olduğu niteliklerle orantılıdır. Seçenekler arasından ise, herkes için en fazla miktarda mutluluğu sağlayacak olanın seçilmesi istenmektedir. Bundan dolayı, faydacılık teorisi, mutluluk ilkesi ile ters düşen adalet ilkelerini uyumlaştırma hususunda başarılı değildir. Dağıtıcı adalet düşüncesini tesahup edenler, mutluluğun nasıl dağıtılacağından ziyade, dış kaynak dağıtımının nasıl yapılacağı ile ilgilenmektedirler. Bu dış kaynak dağıtımının ürettiği mutluluk açısından haklı çıkarılması, faydacılık ile ilgili bir durum ki dağıtımı gerçekleştiren kurallar, toplam mutluluğu arttırıyor ise, adaletlidirler (Miller, 1979, ss., 31-32).

Bir başka eleştiride ise, eşitsiz ve ayrımcı muameleye yol açan faydacı görüşün, en iyi, liyakat esasına göre dağıtımında ortaya çıkacağı ileri sürülmektedir. Ödülü hak eden ya da liyakat esasına dayanan her eylem ve yönelim, topluma faydalı olacaktır (Raphael, 1990, s. 139). Burada adalet, belli bir asgari düzeyin üzerinde ihtiyacın karşılanması için toplumu sorumlu tutmazken, insanlar, toplumun faydası için birer araç olamazlar ki bu noktada adalet ve fayda, önemli ölçüde birbirinden ayrılmaktadırlar (Raphael, 1990, s. 142). Zira adalet ve fayda kavramlarının birbirleri ile farklılaşma noktasına bakıldığında, adalet, toplumsal düzeni koruduğu kadar, kişinin haklarını da koruması gerekmektedir. Bu bağlamda, toplumun çıkarı, kişilerin çıkarından oluşmakta ki bu durumda adalet ve fayda, aynı tür sonuçlar ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Fakat pratikte toplumun çıkarları, çoğunluğun çıkarlarını ifade eder iken, kişinin çıkarlarından söz edilememekte ve faydacılıktan kaynaklanan bir eğilim, genel çıkarın değerini, kişilerin çıkarlarından almaktadır. Burada, adalet, tüm toplumsal değerler olan istek, ihtiyaç, amaç veyahut başarı gibi nihai olarak, kişilerin değerlendirmesine bağlıdır (Raphael, 1990, s. 145).

Faydacılık teorisine yönelik eleştirilere karşı; "eylem faydacılığı" ve "kural faydacılığı" geliştirilmektedir. Eylem faydacılığı düşüncesinde, kişilerin kendilerine fayda sağlamayan sonuçlara karşı, başka kurallara yönelerek, mevcut kuralları ihlal edebilirler. Toplumda bilginin dağılımı, çok küçük bir kısmına ve sınırlı bir akla sahip kişiler, eylemlerin tüm sonuçlarını önceden göremediği için; insanlar kendi davranışlarına rehberlik edecek kurallar geliştirmektedirler. Kural faydacılığı; eylemlerin sonuçlarından ziyade, kuralların izlemenin sonuçlarını değerlendirilmektedir. Sözünde durma, doğruluk, adalet gibi genel kurallar, faydacı temellerde haklı bulunmaktadır. Mutluluk miktarına artış sağlayan bir kuralın ihlaline izin verilmemektedir; çünkü insan refahına katkıda bulunmaktadır. Bu tarz düşünce, D. Hume'un faydacılık teorisinde yer almakta ve buna göre, kurallar, bilinçli plan ya da tasarımla değil, kendiliğinden gelişmektedirler. İnsanların bu kuralları benimseme durumu ise, onların faydasının kanıtıdır. Bu nedenle, kurallar, hemen ortaya çıkacak sonuçlardan bağımsız geçerliliğe sahiptir ve uzun vadede, refah ve fayda ile bağlantılıdır (Barry, 1989, ss., 125-126).

2.4.5. Marksist Teoride Adalet Kavramı

Marksist felsefe, XIX. yüzyıl felsefesidir ve Batı kültürünün tüm büyük felsefe geleneklerinden radikal bir kopuşu ifade etmektedir. Marksist felsefe, esas olarak Karl Marx'ın felsefesi olarak bilinmektedir (Cevizci, 2013).

Marksist teoride adalet; hukuk siteminde içerilmiş bir ideolojidir ve altyapının kendini devam ettirmesine hizmet eden bir kavram olarak görülmektedir. Öyle ki, toplumsal gelişmeyi sağlayan toplumsal üretim, ortak bir düzene bağlama gereksinimini doğurmakta; kişinin kendisini hem üretimin hem de değiş tokuşun ortak kurallarına bağımlı kılmaktadır. "Gelenek" durumunda olan bu kurallar; "yasa" haline gelmeleri ile birlikte, "devlet" zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Yasa ise, toplumun gelişmesi ile birlikte, bir hukuk sistemine dönüşmektedir. Söz konusu hukuk sistemi, karmaşık bir hal aldığı zaman, toplumsal yaşamda süregelen ekonomik koşullarını dile getiren terminolojiden uzaklaşmakta ve kendi iç mantığında bağımsız bir öğe olarak gözükmektedir. Bu durumda, insanlar, hukukların kendi ekonomik yaşam koşullarından kaynaklandığı düşüncesinden uzaklaşmaktadırlar. Hukuk sisteminin karmaşık ve geniş kapsamlı bir bütün haline gelmesi ile, hukuk bilimi ortaya çıkmaktadır. Hukuk

sistemleri, “tabii hukuk” adı altında ele alınmakta ve neyin “tabii hukuk” olup olmadığının ölçütü, hukukun en soyut anlatımı olan adalet kavramında aranmaktadır. Burada söz konusu olan adalet, mevcut ekonomik ilişkilerin bazen tutucu, bazen de devrimci bakış açılarından, ideoloji haline getirilmiş ve yüceltilmiş bir yansımasında kendini bulan bir kavramdır (Marx ve Engels, 2013, s. 27).

Hukuk ve aynı zamanda, devlet, bir üst kurumudur ve üretim araçlarına sahip olduğu ölçüde, topluma da egemen olan sosyal güçlerin çıkarlarını yansıtmakta ve bu sosyal güçlerin faydasına kurulu egemenlik ilişkilerini ya da statükoyu korumaktadır. Aynı zamanda, hukuk, ideolojik açıdan da adalet, eşitlik, hakkaniyet ve özgürlük unsurları bakımından da yeni ekonomik alt yapının bir yansıtıcısı olan “toplumsal bilincin” bir uzantısını meydana getirmektedir. Tüm bu farklı katmanlarda yer alan devinimler, düz bir çizgide oluşmamaktadır. Aksine, farklı prizmalarda kırılmakta ve karşılıklı etkileşim sürecinde gerçekleşmektedir. Bu durum, maddi üretim yaşamının ve aynı zamanda sosyal, sınıfsal yapının son aşamadaki belirleyici olmasına gölge düşürmemektedir (Marx ve Engels, 2013).

Belirtilmesi gereken önemli husus, Karl Marx, soyut bir adalet düşüncesi ya da hukukun biçimi ile ilgilenmemektedir. Onun yerine, adil bir dağıtım sorunu ile ilgilenmekte ve çeşitli dağıtım kalıpları üzerinde durmaktadır. Buna göre adalet, “emek” ve “dağıtım” kavramları ile birlikte anlam kazanmaktadır (Marx ve Engels, 1989, ss., 27-30). Adil bir dağıtımımın gerçekleşme olanağı ise, emeğin özgürleştirilmesi ile mümkündür. Esas olarak, emeğin özgürleştirilmesi, üretim ve dağıtımda kapitalist unsurların ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Bu nedenle, üretim araçlarının toplumun ortak mülkiyetine geçirilmesi ve toplam emeğin kooperatif olarak düzenlenmesi konuları önem kazanmaktadır (Marx ve Engels, 1989).

Marx, toplumdaki ekonomik ilişkileri aşan objektif bir adalet standardının varlığından söz etmektedir (Wacks, 2016, s. 296). Fakat, hukukun bağımsız bir toplumsal olgu olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Çünkü, bir toplumdaki egemen üretim biçimi ve üretim ilişkileri, o toplumdaki hukuk sistemini, dolayısıyla, adaleti de şekillendirmektedir (Collins, 2016, ss., 103-106). Bir başka ifade ile, hukuk sisteminin kendisi bir ideoloji olduğu kadar, egemen ideolojinin de ifadesidir. Çünkü, maddi toplumsal gerçekliği, hukuksal kavramlar ile çarpıtarak gizlemektedir. Hukukun asıl ideolojik işlevi, hukuksal bir dil ile ifade edilmiş kapitalizmin sözleşme serbestisi ve

özel mülkiyetini korumaktır. Hukuk, mülkiyetin "kutsallığını" ve sözleşme "özgürlüğünü" ve dolayısıyla, insanların hukuk önünde her bakımdan "eşitliği" vazetmektedir. Bu nedenle, proletarya her ne kadar fırsatlar bakımından ya da ekonomik güç bakımından göreli eşitsiz olsalar da kapitalistlerin mülkiyet hakkına saygı göstermek zorunda oldukları kadar, burjuvazi ile arasında yapılan sözleşmeye bağlı kalmak zorundadırlar. Bu nedenle, Marx için adalet, kapitalizmin sürdürülmesine hizmet eden bir araçtır. Çünkü, hukuk, sadece biçimsel eşitliği öne çıkarmakta ve dikkatleri eşitsizlikten başka yönlere çekmektedir. Böylece, tüm sınıfların mülkiyetini, sözleşmesini, sorumluluğunu vb., fikirlerini biçimlendirmektedir (Cotterrel, 2018, s. 386).

Marx, düşüncelerin kaynağını, maddi düzenin içinde bulmakta ve adalet, sadece var olan düzeni rasyonalize etmenin ya da meşrulaştırmanın alternatif yolları olarak ortaya çıkmaktadır. Adalet, egemen sınıfın iradesini ve bu sınıfın statükoyu devam ettirme ve üretim ilişkilerinin iradesini ortaya koymaktadır. Egemen sınıfın fikirleri her çağda hâkim fikirlerdir ve toplumun entelektüel gücünü oluşturmaktadırlar. Burada, Marx, liberal geleneğin faydacı ahlak anlayışını yıkmaya ya da maskesini düşürmeye çalışmaktadır. Zira liberal geleneğin faydacı ahlak anlayışında, egemen ide ve değerlerin, genelin çıkarına dönük bir ilgi talep etmek suretiyle, sömürülen sınıfları kendi çıkarlarının peşine düşmesini engellemektedir. Burada, egemen sınıf genelin iyiliği adına, kanunlara itaat etmeye, sıkı ve disiplinli bir şekilde çalışmaya, kişisel taleplerini yumuşatmaya, başkalarının mülkiyetine saygı duymaya davet eden özgeci rolünü ifade etmektedir. Sonuç olarak, üretim araçlarını denetim altında tutan sınıf, yine, maddi üretim araçlarına sahip olan egemen sınıftır ve entelektüel üretim araçlarından yoksun olan sınıfın tüm fikirleri, tamamen ona bağlıdır (Cevizci, 2013).

Marx ve Engels'te, adalet, kapitalist düzendeki sömürünün bir maskesidir. Marxist hukukçu Pashukanis; eşitlik fikrinin ekonomik gelişmenin ilk aşamasındaki malların mübadelesi ile ilgili bir terim olarak kullanıldığını savunmaktadır. Adalet sözcüğü de eşitlik ile, eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Ancak, eşitsizliklerin göz ardı edilmesi, gizlenmesi istendiğinde adalet kelimesi eşitliğin yerine kullanılmaktadır. Bu anlamda, Marx, kapitalist düzenin, adaleti sömürü düzenin bir aracı olarak kullandığını söylemektedir. Bu anlamda da adalet kavramının içinin boşaltıldığını düşünmektedir (Güriz, 2013).

2.5. Antik Yunan Düşüncesinde Adalet Söylemi

Batı düşüncesinin temeli, Antik Yunan düşüncesine dayanmakta ve bu geleneğe ait bir düşünce tarzının nitelendirdiğini varsaymaktadır. Batı düşüncesi, Antik Yunan'da, doğada hüküm süren sebeplerin araştırılmasına tekabül eden bilimsel mantığın; Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Antik Yunan filozoflar tarafından ortaya konulan düşünce tarzlarının, zaman içinde geçirdiği değişimi yansıtmaktadır. Antik Yunan düşüncesi, Batı düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Batı düşüncesi, Roma İmparatorluğu ve Hristiyanlıkta devam etmekte ve sonrasında; Rönesans, modern bilim ve felsefenin ortaya çıkması ile, bir merhaleye gelen bir düşünce halini almaktadır. Batı düşüncesi, esasen; Aydınlanma ile hem zirveye çıkarken hem de kendisini çürütmeye çalışan birçok tez ile, günümüze kadar gelen bir düşünce geleneğini ifade etmektedir (Küçükalp ve Cevizci, 2014, s. 16).

Antik Yunan ve Batı Orta Çağ Hristiyan düşüncenin en temel özelliği, düşüncelerin; Tanrı, doğa, insan vb., ekseninde ele alınması ve akılcı bir karakter arz etmesidir. Bu açıdan, bu düşüncenin yapısının, kendi düşünüm nesnesini; dini, mistik, mitolojik ve benzeri harici kaynaklara referans yerine, akıl yolu ile anlama ve kavrama çabasında olan bir düşünce yapısı olarak görülmektedir (Küçükalp ve Cevizci, 2014, s. 20).

Antik Yunan felsefesinden itibaren, toplum içinde ve doğada bir düzenin bir uyumun olduğu düşüncesi, neredeyse, tüm Klasik Batı felsefesinde esas alınmaktadır. Bu durum, kozmik ve teolojik evren anlayışının bir sonucu olarak görülmektedir. Bu düşünceye bağlı, Batı düşüncesinde adalet, uygulanan felsefenin en temel amacı olarak kavramlaştırılmaktadır (Küçükalp ve Cevizci, 2014, s. 24).

Antik Yunan düşünürleri, ilk dönem felsefesinin; mitoloji, din ve gelenekten ziyade, bilimsel düşünceye önem vermektedirler. İnsan ile ilgili derin soruların sorulduğu ve bir sonraki felsefeler açısından belirleyici olan düşüncelerin savunulduğu dönemi ifade etmektedir. Antik Yunan dönemi düşünürlerinde; insan bilgisinin ulaşılabileceği imkânlar araştırıldığında, ahlak ve siyaset felsefesi alanlarında, kesin bilginin elde edilmesini tartışmaya açan, şüpheci gerçekliğin bilgisinin imkânı gibi konularda, Sofistlere benzer görüşlere sahiptir. Fakat, "ahlak alanında, tümel ve akli bir bilginin mümkün olduğuna inanması nedeniyle", gelecek olan sistematik felsefe ve rasyonalizme en büyük katkıyı sağlamıştır. Antik Yunan düşüncesinde, Sokrates'ten

sonra sistematik felsefe dönemi başlamaktadır. Bu dönemi ise, Platon ve Aristoteles'in felsefeleri temsil etmektedir. Daha önce, belli bir düzen içinde düzenlenmiş bir felsefe ve düşünme etkinliğinde görülen eksikliği, Platon ve Aristoteles felsefesi ile; varlık, insan ve Tanrı gibi konularda, iç bütünlüğü ve mantığı olan bir form içerisinde sunulmaya başlanmıştır. Antik Yunan düşüncesinin son döneminde ise; sistematik, eklektik bir görünümden, etik ve politik konular ekseninde şekillenmektedir (Küçükalp ve Cevizci, 2014, ss., 34-36).

Adalet kavramı, ilk önce, Sofistler ve daha sonra, Antik Yunan felsefesinin önemli düşünürleri arasında yer alan; Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından ele alınarak irdelenmektedir. Platon ve Aristoteles'in adalet anlayışlarına bakıldığında, doğru yaşam ve toplum içerisinde düzen sağlamanın anahtar erdemi olarak görülmektedir. Ancak, Raphael'in (1990) ifade ettiği gibi; Antik Yunan felsefesinde adalet kavramına ilişkin fikirler, daha çok erdem merkezli olsa da adalet fikrinin referansı, toplumsal ve siyasal düzeni ifade etmektedir. Bu, siyasal düzen ister demokratik ister aristokratik olsun, her iki düzenin adalet anlayışı farklı olsa da adaletin temel fonksiyonu, düzeni korumaktır. Toplumda düzenin incelenmesinde olduğu gibi, tabiat olaylarını gözlemleyerek, doğayı referans alarak, kozmik düzen düşüncesine ulaşılmaktadır (ss.,116-117). Onları takip eden düşünürler için adalet ise, toplumsal yapı içinde ortaya çıkan bir kavramdır.

Düzen kavramı ise, daha çok hukuku ifade etmektedir. Antik Yunan'ın hukuk uygulamasında, Yunan adalet tanrıçası Themis, adaletin ve düzenin sembolü olarak gösterilmektedir. Adalet tanrıçası Themis, bir elinde terazi, diğer elinde kılıç tutan gözü bandajlı bir kadın figürü ile temsil edilmektedir. Adalet tanrıçasının terazisi, suçu ve kusuru belirlemesi, kılıç ile suçluyu ve kusurluyu cezalandırmasını ifade etmektedir. Bunları yaparken, gözü bandajlı olduğu için, hiçbir sübjektif etki altında kalmayacağı varsayılmaktadır. Bunun sonucunda, denkleştirici ya da düzeltici adaletin fonksiyonu şekillenmektedir. Ünlü Romalı hukukçu Ulpain'de adalet: "Herkese payına düşeni vermek hususunda, sürekli ve sonsuz çaba harcanmasıdır." Adaleti, herkese payına düşeni vermek olarak nitelendiren bu yaklaşımın hukuk teorisinde, sürekli bir etkinliğe sahip olduğu bilinmektedir (Güriz, 2013, ss.,8-9).

Antik Yunan düşünürleri, adalet kavramına ilişkin düşüncelerini, başlangıçta, adaletsizlik olgusuna dayanarak açıklamaktadırlar. Toplum felsefesinin daha başlangıç döneminde: "Adaletsizlik olgusu önemlidir. Zira adaletsizlik sayesinde insanlar, adaletin

ne olduğunu öğrenmektedirler. Bu düşüncede, adaletsizlik olmasa idi, insanlar, adaletin ne olduğunu bilmeyeceklerdi" savı ileri sürülmektedir. Ancak, bu yaklaşımdaki reddetme yönteminin, adalet konusundaki belirsizliği bertaraf edecek bir yönünün olmadığı açıkça kavramlaştırılmaktadır (Güriz, 2013, s. 7).

Fakat Antik Yunan Felsefesi, Batı düşüncesinin ve Batı ilminin temel kaynağı olsa da bu felsefe, esas olarak, İslâm felsefesinin de önemli dayanağıdır. Antik Yunan felsefesi içinde yer alan düşünürlerin ortaya koydukları görüşlerini, eserlerini ve başlıca felsefe sistemlerini tanımadan, İslâm Felsefesinin temellerini kavranabilmesine imkân yoktur. Orta Çağ'ın ilk devresinde, olgunlaşan ve verimli hale gelen İslâm Felsefesi de tıpkı Batı Orta Çağ felsefesi gibi; Antik Yunan felsefesi içinde yer alan otoritelerle ilgilidir. Bu nedenle; Sofistler, Sokrates, Aristoteles, Platon gibi filozoflarının, başlıca problemleri ile düşünce ve görüşleri kavrandıktan sonra; İslâm, Batı Orta Çağ ve Modern Çağ felsefesinin incelenmesine geçildiğinde, bir bakıma Antik Yunan filozoflarının düşüncelerine bağlı oldukları açıkça görülmektedir (Birand, 1958, s. 3).

Araştırmanın bir bağıntısında; öncelikle, Sofistlerin adalet anlayışı, daha sonra sırası ile; Sokrates, Platon ve Aristoteles'in adalet ile ilgili söylemleri incelenmektedir.

2.5.1. Sofistlerde (MÖ 5-4) Adalet Anlayışı

Sofistler, MÖ IV. ve V. yüzyıllarında, yaşadıkları dönemin siyasi ve toplumsal koşullarına bağlı değişimin ve doğa felsefesinin çökmesinin ardından, insan üzerine felsefenin başlatıcısı olarak oraya çıkan, gezgin felsefe öğretmenlerine verilen isimdir (Cevizci, 1999, s. 780). IV. yüzyılın ünlü denemecisi ve tarihçisi Ksenophanes, Sofistleri: "*Her isteyene para karşılığında bilgelik satanlar*" olarak tanımlamaktadır. Fakat, Sofistlerin, herhangi bir felsefi okul meydana getirmedikleri görülmektedir. Sofistler, bilgiyi amaç değil; bir araç olarak kullanmaktadırlar. Dolayısı ile, kendileri için bir meslek ve yaşam biçimi haline getirmektedirler; para karşılığı eğitim veren, gezgin öğretmenlerdir (Cevizci, 2013).

Sofistler, felsefe tarihinde, rölativizmin ilk temsilcileri olarak görülmektedirler. Sofistler, insanı; bilen, algılayan ve toplum içinde oluşan bir birey olarak görmektedirler. Protagoras'ın: "İnsan her şeyin ölçüsüdür" önermesi, öznel ve insan merkezci bir felsefeyi ifade etmektedir. Sofistler; bilgiyi, daha çok retorik ve siyaset ile açıklamaktadırlar. Sofistler, bilgi kuramı tarihinde, bilen öznenin yetisini ve birliğini

keşfeden ilk düşünürlerdir (Krings ve Baumgartner, 1990, s. 193).

"Bilgelik" ve "güzel söz söyleme ya da retorik" öğreten Sofistler, toplu bir biçimde dini reddederek, doğa fenomenlerini akla dayalı olarak açıklamaktadırlar. Etik ve toplumsal fenomenlere göreceli olarak yaklaşan Sofistler; genel olarak, maddeci bir doğa anlayışını sürdürerek, köleci demokrasiyi savunmaktadırlar. Prtogoras, Elisli, Hippias, Ceoslu Prodikos, Atinalı Antipgon gibi düşünürler, bu grubun temsilcileri olmakla birlikte, Eski Çağ'ın ilk aydınlanmacılarıdır. Bilme sorununa önem veren bu düşünürler, özellikle Gorgias; varlık ve bilgi konusunda kuşkucu sonuçlara ulaşmaktadır. Aristokratik bir gruba bağlı olan Sofistler, daha sonra felsefi idealizm ile ilgilenmektedirler. Sofistler, tartışmalarda, safsata olarak bilinen yöntemi kullanmaktadırlar (Frolov, 1991, s. 429).

Sofist bir felsefeci olan Kallikles'in adalet hakkındaki düşünceleri, Platon'un Gorgias adlı diyalogunda; Sokrates ile aralarında geçen tartışmalarında yer almaktadır. Kallikles'de adalet; uzlaşımsal (yapay) adalet ve doğal adalet (tabii) olmak üzere ikiye ayırılmaktadır. Buna göre uzlaşımsal adalet; toplum içinde yer alan halkın çoğunluğu, zayıf ve güçsüz insanlardan oluşmaktadır. Bu çoğunlukta yer alan insanlar, toplumun azınlıkta olan güçlü insanlarını sınırlandırmak amacı ile, buldukları bir icattır. Kallikles'e göre adalet; toplumun çoğunluğunu oluşturan güçsüz insanların, en fazla elde edebilecekleri eşitliktir ve bu insanlar, en güçlü kişileri şekillendirip, bireysel olarak hak ettiklerinden daha fazlasına sahip olmamaları gerektiğine inanmaktadırlar. Doğal adalet söz konusu olduğunda ise; Kallikles insan doğası ve hayvanlar dünyası üzerinden açıklamaktadır. Doğal adalette, yönetime egemen olacak kişilerin, toplum içinde yaşayan diğer insanlardan, üstün ve güçlü durumda olmasıdır (Cevizci, 2011, ss., 170-171).

Sofist bir filozof olan Thrasmakhos'a göre ise adalet; güçlünün işine gelendir. Tüm ülkelerde, devleti yöneten bir yönetici bulunmaktadır. Fakat, bu yöneticilerin koydukları yasaların hepsi, farklılık göstermektedir. Thrasmakhos'ta adalet, toplumu yöneten kişilerin kendi çıkarıdır. Buna göre, devletin yöneticisinin kendi çıkarına göre yasalarda değişiklik gösteriyor olması, dolayısıyla adaletin ne olduğu konusunda da farlılıklar yaratmaktadır. Bu durum, yöneticinin çıkarı anlamına gelmektedir. Buna göre adalet, yönetici kişilerin menfaatini karşılayan bir şey olmaktan öteye gitmemektedir (Cevizci, 2011, ss., 173-174).

2.5.2. Sokrates'in Adalet Anlayışı (MÖ 469-399)

Atina'da öğretmenlik yapan Sokrates, Maddeci natüralizmden, idealizme dönüşün öncüsü sayılmaktadır. Sokrates, yazılı hiçbir eser bırakmamasına rağmen, tüm öğretileri; Platon ve Aristoteles'in yazılarından bilinmektedir (Frolov, 1991, s. 429).

Sofistlerin rölativist, tikel ve duyumcu tavırlarına karşı; Sokrates, Platon ve Aristoteles; mutlak, tümel ve rasyonalist bir felsefeyi ortaya çıkaran ilk temsilcileridir (Doğan, 2004, s. 170). Yine, Sofist bir geleneğin içinden gelen Sokrates, Sofistlerden farklı olarak, tüm bilgilerin temeline logos kavramını yerleştirmekte ve bu da başka bir tasarıma geri götürülememektedir. Dolayısıyla, bilgiyi geçerli kılan bir bilme olanağı olarak düşünmektedir. Fakat, burada logos; soyut ve aşkın bir gerçektir ve insanda aracısız bir şekilde doğuştan var olan bir şey olmaktan çıkan ve aranılan, araştırılan bir şeye dönüşmektedir. Logos; hakikati içerir evet, ancak, o bizde mevcut değildir ve ona ulaşmak için, onu aramak gerekmektedir. İnsan logosu ararken, aslında derin bilgisizliğini fark etmektedir. Böylece, Sokrates'in karşılıklı konuşma (diyalektik) yönteminde insan, logosa ulaşma çabaları içinde, konuşmacıların sorduğu sorular sırasında, insanın bilme yetisinin bir öz eleştirisine dönüştürmekte; bilindiği sanıldığı şey alaya alınmakta ve böylece, düşüncelerdeki çelişkiler ortaya çıkarılmaktadır. Bu durum, yüzeysel bilgiyi bir yana itmesene neden olmakta ve gerçek hakikati aramaya yönelterek çözülmektedir. Ortaya çıkan doğru bilgi, insanı, ahlaksal yaşama ve doğru eyleme, adalete yöneltmektedir. Bu durumda adalet, iyi olanı, kötü olandan ayırt etme bilgisi olarak karşımıza çıkmaktadır (Krings ve Baumgartner, 1990, s. 193; Frolov, 1991, s. 429). Sokrates'te bilgi ile eylem arasında ayrılmaz bir ilişki vardır ve doğru bilginin ardından zorunlu olarak doğru eylemi ya da erdemli davranışı ortaya çıkarmaktadır. Sokrates'e göre kötülük, eksik ya da yanlış bir düşünmenin ya da akıl yürütmenin bir sonucudur; çünkü hiç kimse bilerek kötülük yapmamaktadır (Arslan, 2007, s. 227). Kötülük ve adaletsizlik, bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Sokrates'in bu bilme yetisi ile bilinmeyen olana yönelme ve bilme ve bilgisizliğin diyalektiği; bilgi kuramının kalıcı olmasını sağlamakta ve günümüze kadar gelmektedir (Krings ve Baumgartner, 1990, s. 193).

Sokrates; insanın kendisi ile, evren ve toplum ile olan ilişkisinin ne olduğunu araştırarak, insan yaşamının; kişisel, toplumsal ve ahlaki boyutlarını öne çıkarmaktadır. Sokrates, özellikle; dilin doğası, düşünme biçimleri, kavram, anlam, mantık ve tanım,

ahlak konularını ele almaktadır. Sokrates bilgeliğin, adaletin, cesaretin vb., anlamının bilmedikçe, bilge olmaktan, adaletten ya da cesur bir eylemden söz edilmeyeceğini savunmaktadır (Cevizci, 1999 s. 782). Bu nedenle, insanlara adalet, erdem, bilgelik gibi konularda derin bir bilgisizlik içinde olduklarını, diyalektik yollardan ortaya çıkabileceğini iddia ederek, kendilerine göstermeye çalışmaktadır. İyi, doğru, erdem, cesaret, adalet gibi kavramların bir doğası vardır. Tüm bunlar, insanın bilincinde olmayıp, rasyonel konuşma yolu ile çıkarılabilmekte ve bu sayede, insanın ahlaksal yaşamı tümel doğrulara göre düzenlenebilmektedir (Doğan, 2004, s. 20; Cevizci, 2013 s. 62).

Sokrates'te adalet, iyi olanı kötü olandan ayırma bilimidir. Adalet, her vicdan sahibi insanın doğasında var olan, zaman zaman kendini duyuran ve insanın yanlış işler yapmasına engel olan iç ses ya da Sokrates'in Daimon dediği; gizemli güç, kutlu derin belirti, ruhsal ses ya da Tanrı sesidir. Bu, aynı zamanda, adaletin de sesidir. İnsanların vicdanlarında Tanrısal bir ses gibi var olan adalet, neyin doğru veya yanlış olduğunu insanlara bildirmektedir. Bu nedenle, Sokrates, insanın yaşamı boyunca bu iç sese kulak vermesi gerektiğini söylemektedir. Sokrates'e göre, insan yaşamını, ilahi olan bu ruhsal ses yönlendirmelidir. İnsanın en büyük görevi, adaletli olmaktır. Dolayısıyla, bu sesi dinlemesi gerekmektedir (Cevizci, 1999 ss., 198; 782).

Sokrates'in düşüncesinde adalet, bir bütün ve aynı iyinin parçalarını oluşturmaktadır. Adalet, toplumsal olmaktan ziyade, bireysel bir erdemdir ve bu doğrultuda; iyilik, ahlak, doğruluk ve yasalara uyum sağlanmaktadır. Sokrates'e göre erdem, insanın tüm etkinliklerinde yer alan bir kavramdır. Erdem, insana kendisine özgü ve uygun olanı seçme imkânı verdiği gibi, kendini gerçekleştirmek için imkânı veren yetkinliktir. Bu nedenle, Sokrates'e göre erdem; bilgi, düşünce, ahlak ve adaletin temelidir (Cevizci, 1999 ss., 311; 786).

Sokrates, ahlaksal yaşamı, doğal yaşamın bir uzantısı sayarak, doğaya kozmolojik düzenin egemen olduğunu savunmaktadır (Doğan, 2004, s. 43). Sokrates, adalet, dostluk ve düzen kavramlarını, bu evrenle ilişkisinde açıklamaya çalışarak, şu şekilde ifade etmektedir: "*Callicles! Bilge kişiler bize der ki, beraberlik, dostluk, düzenli ve ılımlı olma ve adalet yeri ve göğe, Tanrıyı ve insanları birbirine bağlar. Bu yüzden bu evrene düzensizlik yahut ölçüsüzlük değil, kozmos yahut düzen adı verilmiştir*" (Kalın, 2018, s. 242). Sokrates'in burada sözünü ettiği beş erdem, evren düzeni içinde tüm insanların erdemli bir hayat

yaşamaları için, önemli şartlardır. Kaldı ki, bu erdemler olmadan, yeryüzünde adaleti ve dengeyi tesis etmek mümkün değildir (Kalın, 2018, s. 151).

Özetle; Sokrates, insanı iyi yapan, mutluluğa erişmesini sağlayan, insanın mutlu olmasını sağlayan nedir? Sorusundan, insanın bunlara ulaşmak için ne yapması gerektiği üzerine odaklandığı açıktır (Cevizci, 1999 s. 786). İnsan, bunlara ulaşırken, en önemli şey, bilgidir. Çünkü bilgi sahibi olan kimse, adaletsizlik veyahut kötülük yapmamaktır. Dolayısıyla, bu düşüncede erdemli yaşamak önemlidir (Platon, 2010, s. 44). Sokrates'te doğruluk, ölçülülük ve adalet, halkın ve toplumsal yaşamın ana erdemleridir (Platon, 2010, s. 153). Yine, Sokrates, yaşam ve felsefi düşünce pratiğinde, hukukun vicdani gerçekleşmesi olan, adalet olgusunu gösteren düşünürdür.

2.5.3. Platon'un Adalet Anlayışı (MÖ 427-347)

İslam dünyasında Eflatun adıyla bilinen Platon, seçkin bir aileye mensup olarak dünyaya gelen bir filozoftur. Sokrates'in öğrencisi ve Aristoteles'in hocası olan Platon (Arslan, 2006, s.175), ilk sistem kurucusudur. Platon, düşüncelerini belirli bir sistem ya da yöntem içinde kaleme almakta ve bu sistemli düşünce ile, ahlaki tartışmalarını, çok farklı boyutlara taşımaktadır (Cevizci, 1999, s. 686).

Platon, nesnel idealizmin kurucusu ve birçok felsefi diyalogun yazarı olan idealist bir düşünürdür. Sofist düşünürlerin öğretilerinden yararlanan Platon, varlığı açıklamak için, "idealar" adını verdiği ve varlık ile özdeş tuttuğu nesnelerin, maddi ve maddi olmayan biçimlerinin varlığı teorisini ortaya koymaktadır (Frolov, 1991, s. 386). Platon, bu idealar öğretisinde, Sokrates'in bilme ve bilgisizlik arasındaki ilişkiyi, idea ve görünüş arasındaki ilişkiye dönüştürmektedir. Buna dayanarak, bilgide episteme (hakiki bilgi) ve doxa (görünüş bilgisi) ayrımını yapmaktadır. Buna göre; duyusal algılar, hakiki bilginin temelidir; zemini olarak yadsımak ise, doxa olarak nitelemektedir. Burada bilmenin yöntemi, diyalektiktir. Hakiki bilginin objesi idealardır. İnsan, bu idealaların bilgisine, kendi içsel dünyasına yönelerek ulaşmayı denemektedir (Krings ve Baumgartner, 1990, s. 193). Ahlaksal eylemlerin yönelttiği bu erekler, eylemlerin kendi içsel dünyasına yönelerek denetlenebilen ve yargılanabilen, evrensel ölçütlerdir. Platon'a göre, insanın ahlaksal yaşamın ereği; "en yüksek iyi" olarak, mutluluk ideasına ulaşmaktır. Bunun için, insanın bedensel sağlığı ve psişik edim ve işlevlerinin denge ve uyum içinde olması gerekmektedir (Doğan, 2004, s. 44). İnsanın mutluluğa, en yüksek

iyiye, ahlaksal yoldan ulaşmak olarak konumlandıran Platon'un ontolojik temellendirmesi, teolojik temellendirmeye doğru everilmektedir. Yahudi etiğinde, özellikle, Talmud'da: "Tanrı, merhametlidir ve sen de merhametli olmalısın. Tanrı affedicidir, sen de de affedici olmalısın" (Doğan, 2004, s. 46). Bu anlamda, Platon, varlığın bir erek taşıdığını ve kendi teolojisi doğrultusunda doğayı da en yüksek idea olarak, birbirine bağlı işlevsel bir düzen olarak düşünmektedir. İşlevini yerine getiren insan, erdemli ve adaletlidir. Buna göre erdem, bir işlevi yerine getirme yeterliliği ve becerisidir. Bu beceri sonucunda, erdem meydana gelmektedir. Erdem, ruhun parçaları arasında bir denge, bir uyum sağlamakta ve bu parçaların işlevselliğini yerine getirmektedir. Örneğin; şehvet ve arzular için temel erdem ölçülülüktür. Bu ölçülülük, insanın kendisini kontrol etmesini sağlayan, öz denetimdir. Arzu ve iştahın aşırılıklarını önleyen erdem ise; cesarettir. Bu, cesaret erdemi, aynı zamanda, istenç sahibi olmayı sağlamaktadır. Bunu sağlayabilmesi için, bilgelik erdeminin olması gerekmektedir. İki işleve sahip olan akıl hem amaç hem de araçtır. Amaç olarak akıl, bilginin peşinden koşmakta, hakikati ve güzelliği bulmakta ve ideal gerçekliğe ulaşmakta ve Tanrı ile birleşme olanağına kavuşmaktadır. İnsanın zamanını ve enerjisini nasıl harcayacağına karar veren akıl ise, araçtır. İstekler ve arzular sınırsız olduğu için, insanın doyum peşinde koşmaya ve yanlış bir yola sapmasına neden olmaktadır. Bu sebeple, istencin de desteğiyle, istek ve arzuları denetim altında tutmaktadır. Rasyonel varlık olan insan, kendisini tam olarak denetleyebilmesi, son erdem olan adalet erdemine bağlıdır. Adalet hem bireysel hem de toplumsal olarak bir uyum ve denge halidir (Doğan, 2004, ss., 48-49). Mutlu olmak için gereken erdemler; ölçülülük, cesaret, bilgelik ve adalettir.

Platon; ahlak ve mutluluk öğretilerinin yanı sıra, bir siyaset filozofudur ve ana sorunu, siyasal olduğu açıktır. Platon, siyaset konusunu devlet isimli kitabında, ideal bir düzen kurma girişiminde bulunarak düzenlemektedir (Arslan, 2006, ss., 395-396). Siyaset felsefesinin temel konularından biri, doğrudan adalettir. Özellikle, devlet diyaloglarının diğer ismi "adalet üzerine" ya da "adil adam üzerine" olarak çevirmektedir. Bu kitapta adalet, bireysel ahlaki bir erdem olarak ele alınmakta ve bu açıdan tanımlamaktadır. Buna göre adalet: "Doğru olmak ve herkese, hakkı olanın eşit bir şekilde dağıtılması", "dosta iyilik, düşmana kötülük", ya da "adalet, güçlünün işine gelendir" anlamlarına gelmektedir. Bu anlamda, Platon'un adalet ile ilgili düşünsel yargılarının temelinde; doğruluk, adalet ve hak gibi kavramlar vardır (Arslan, 2006, ss.,

398-399; Platon, 2018, ss., 11-14). Fakat, Platon: "Adaleti hakkın, en güçlünün işine gelen ve çıkarına uygun olan şey" yönündeki Thrasymakhos'un görüşüne katılmadığı gibi; adaletin salt bir sözleşme sonucu, herkese eşit şekilde dağıtılması gereken pay olduğu yönündeki görüşe de karşı çıkmaktadır. Çünkü, Platon'da adalet, aritmetik değil, geometrik olarak dağıtılması gereken bir haktır. Bu düşünce, Aristoteles'te de görülmekle birlikte; eşit olmayan insanlara, eşit davranmak adalet değildir. Tam tersine, eşitlere eşit, eşit olmayanlara ise eşit olmayan bir şekilde muamele etmek anlamına gelmelidir (Arslan, 2006, s. 441).

Adalet, devletin ana unsurudur ve çeşitli bölümleri arasında uyum ve uzlaşma sağlamaktadır. Adalet, devletin uyumluluğunu ifade eden en mükemmel erdem olarak, birçok şeylerde düzen sağlamaktadır. Platon'da adalet: "Devletin iyi olma halidir" (Gökberk, 1993, s. 66) ve devletin iyi olma halini sağlayan; bilgelik, cesaret, ölçülülük ve en önemlisi adalet erdemidir. Bilgelik erdemi, cesaret erdemi ve ölçülülük erdemi adalet aracılığı ile var olurlar. Bu anlamda, adalet, en yüksek erdem ve "mutlak eşitlik" anlamlarına gelmektedir. Mutlak eşitlik, kaynakların güce bakılmaksızın, herkesin eşit şekilde faydalanması (Platon, 2018, ss., 153-160; 175) şeklinde tanımlanabilmektedir.

Platon, toplumsal adalet anlamında, devletle ilgili araştırmasının temelinde, adalet ve adaletsizliğin ne olduğunu anlamak için, insan-insan olarak değil, toplum bakımından hareket etmektedir. Toplum açısından adalet nedir sorusuna: "Toplumu ya da devleti ortaya çıkaran kısımların ve sınıfların, kendi işini doğru bir şekilde yapması" ve her bu sınıf insanının, kendi işiyle uğraşması şeklinde cevaplamaktadır (Arslan, 2006, s. 415). Bir başka ifade ile, toplumda ya da devlette adalet, iş bölümü ile yakından ilgili bir kavramdır. Buna göre, insan, kendi işini, kendi görevini yapması ve başkasının işine karışmaması ile, adaletli ve ahlaklı bir birey haline gelmektedir. Bu anlamda, Platon'a göre adalet, bireysel bir erdemdir ve bireylerin, kendilerine düşen vazifeleri yerine getirilmesi anlamına gelmektedir. İdeal bir devletin adaletli olması için, zanaatkârlar, koruyucular ve yöneticiler, başkalarının işine karışmadan, kendi işini yapması gerekmektedir. Devletin üstünlüğünü sağlayan en büyük güç, adalettir (Russell, 1994, ss., 224-225). Zanaatkârlar ölçülülük erdemi ile, koruyucular cesaret erdemi ile, yöneticiler ise bilgelik erdemi ile özdeşleştirilmektedir. Bu, üç farklı sınıf arasındaki en mükemmel uyumu, adalet sağlamaktadır. O halde, bu üç sınıfın birbirinin işine karışmaması, kendi işi ile uğraşması gerekmekte ki aksi halde, devlet için büyük

felakete dönüşmekte ve adaletsizlik ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, adalet, her insanın doğasına uygun işi yapması ile, kendi uzmanlık alanı ile ve kendi işi ile uğraşması ile, devlette devamlılık sağlanabilmektedir (Platon, 2018, ss., 159-161).

Adalet, her insanın ruhunda vardır ve bu biçimsel olarak, insanın edimlerinde değil; iç edimlerde ve gerçek benliğinde ortaya çıkmaktadır. Tıpkı devlette olduğu gibi, bireyin ruhunda; bilgelik, cesaret ve akla denk düşen üç farklı alan vardır. Adalet, bu üç alanın ahengi içinde uyumlaştırılmasıdır. Adaletsizlik; bu üç alanın arasındaki anlaşmazlık, birden çok işi üstlenme, başkasının işine karışma gibi ruhtaki alanların kargaşası ve karışıklığıdır. Adalet, ruhtaki sağlıklı şeylere benzerken, adaletsizlik, vücuttaki hastalıklı şeylere benzetilmektedir. Erdeme gelince ise, erdem ruhun bir nevi sağlığı, güzelliği ve sağlam bir durumudur. Kötülük ise; ruhun hastalığı, çirkinliği ve zayıflığını ifade etmektedir. Sonuçta; hak ve iyilik adalet iken, haksızlık ve kötülük adaletsizliktir. Adalet, bir devlette mükemmel bir şekilde tasarlanmış bir yönetimin ana ilkelerinin belirleyicisi olan, en üst erdemdir (Platon, 2018, ss., 174-177).

Son olarak; Platon, "Devlet" diyalogunda, adalet ve adaletsizliği, toplumsal ve siyasal olarak incelemektedir. Tüm bunları incelerken de adil insan ve adil olmayan insan ile ilgili sonuçlarının neler olduğu sorusu ile ele almaktadır. Dolayısıyla, Platon, ahlak ile politika arasında bir ayrım yapmamakta ve onları aynı şey olarak görmektedir (Arslan, 2006, s. 400).

Günümüzde ise, özellikle hukukta kullanılan adalet, siyaset anlamından çok, Platon'daki adalet anlamına daha yakındır. Demokratik teoride adalet; eşitlik ile bir tutulmaktadır. Fakat, Platon'un adaletinin içeriği, daha çok; yasa ve eşitlik ile bağlantısı olmayan, mülkiyet hakları ile ilgilidir (Russell, 1994, s. 225).

2.5.4. Aristoteles'in Adalet Anlayışı (MÖ 384-322)

Antik Yunan filozofu ve ansiklopedik bilim adamı olan Aristoteles, mantık bilimi ve daha birkaç özel bilgi dalının kurucusudur. K. Marx; Aristoteles'i, Antik Çağ'ın en büyük kurucusu olarak görmektedir. Trakya'da dünyaya gelen Aristoteles, daha sonra Atina'da, Platon'un okulunda eğitim almıştır (Frolov, 1991, s. 26). Yunan dünyasında ilk bilimsel kütüphaneyi kuran Aristoteles, ilk harita koleksiyonunu düzenlemekte ve ilk doğa tarihi müzesini ortaya çıkarmaktadır. Aristoteles, "bağımsız bilimler" kavramını ortaya atarak, bu bilimlerin terminolojilerini oluşturmakta ve bilime yaptığı çeşitli

katkılardan dolayı, ilk bilim tarihçisi unvanını kazanmaktadır. Bu sebeple, Orta Çağ ve Türk-İslam filozofları ve yazarları tarafından: "İlk öğretmen", insanlığın ilk öğretici sıfatı verilmektedir (Arslan, 2007, s. viii).

Erdem ahlakının en önemli temsilcisi olan Aristoteles, modern çağa kadar, en büyük otorite kuran düşünürdür. Aristoteles, Nikomakhos'ta Etik isimli kitabında, kendisinden önceki tüm ahlak öğretilerini sistematik ve eleştirel bir tutumla kaleme almaktadır. Bu nedenle, etiğin ilk sistematik kurucusu sayılmaktadır. Aristoteles, erdemlerin en önemlisi olan adaleti, ahlaki bakımdan konu olarak kaleme almaktadır (Cevizci, 1999, s.74; Doğan, 2004, s. 50).

Aristoteles'te erdemler, duygular ve eylemlerle ilgilidir. Erdem, belli bir duygular sınıfını denetim altına alma ve gerekli şekilde eylemde bulunma eğilimidir (Ross, 2011, s. 316). Platon, dört erdemi; bilgelik, cesaret, nefse hâkimiyet ya da ölçülülük ve adalet şeklinde ele aldığını daha önce ifade etmiştik. Platon bu erdemleri çok geniş bir şekilde yorumlanmakta ve bilgelik ile adalet, bir bütün olarak erdem ile özdeş tutmaktadır. Aristoteles ise, çeşitli erdemlerin alanlarını sınırlandırmaktadır (Ross, 2011, s. 317).

Aristoteles'te erdem, ahlakın amacı ve mutluluğun kaynağıdır. Aristoteles'te erdem, ahlaki ve dianoetik-entelektüel erdemler şeklinde, ikiye ayrılmaktadır. Duygular ve eylemler açısından, ahlaksal erdemde amaç, orta olma halidir. Buna göre, ahlaki eylem; eylem ile erdem arasında yer alan, iki aşırı uç ya da "atın oran" arasındaki ortadır. Bu, "altın orta", iki uç arasındaki doğruyu bulduktan sonra meydana gelmektedir. Bu görüşe göre, iki uç; ifrat ile tefrittir. Örneğin; bir korku duygusu, gereğinden fazla ya da gereğinden az ise, her ikisi de erdemsizliktir. Gereğinden çok korku, korkaklık; fazlası, duyarsızlıktır. Gereği kadar korku ise, altın orta olan *cesaret* erdemidir. Buna göre, cesaretli ya da cesur insan, korku duyan, ancak o korkuya hâkim olandır (Cevizci, 1999 ss., 44; 311; Ross, 2011, s. 318; 320). Aristoteles, cesaret erdemi beş biçime ayrılmaktadır (Ross, 2011, s. 319):

a. Politik cesaret; onur ve ceza korkusu şeklinde ikiye ayrılmaktadır.
b. Askerlerin gösterdiği deneyim cesareti.
c. Öfke ya da acının ortaya çıkardığı primitif cesaret.
d. Ateşli mizacın cesareti.
e. Bilgisizliğin verdiği cesaret.

Aristoteles'in kabul ettiği tek cesaret biçimi, fiziksel cesarettir; çünkü,

denetlenmesi gereken, fiziksel kötünün neden olduğu korkudur. Bu korku, gerçek anlamda sadece savaşta ortaya çıkan, ölüm korkusudur. Cesaretin tam anlamı ile ortaya çıkması için; ölçülülük erdeminin olması gerekmektedir. *Ölçülülük* erdemi; hazlar ile ilgilidir ve insanın kendi nefsine hâkim olmasını ifade etmektedir (Ross, 2011, s. 323).

Dianoetik erdem ise, entelektüel faaliyetlere bağlı olarak ve şeylerin neden olduklarını anlamak ve keşfetmek ile ortaya çıkmaktadır. Bu tür erdemler, metafiziğin konularını ele almakta ve genel olarak; matematik ve doğa bilimleri ile uğraşmanın bir sonucudur. Dianoetik erdem, ahlaki erdemlerden daha üstün ve yüksek erdemlerdir (Cevizci, 1999 s. 311).

Aristoteles, geniş anlamda adaleti, kendi amacını kendi içinde taşıyan bir erdem olarak tanımlamaktadır. Adalet erdeminin varlığı hem bireysel hem de başkası ile olan ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Adalet, esas olarak, başkasına dönüktür, başkasının iyiliğidir ve toplumsal iyidir. Dar anlamda adalet; erdemin bir parçasıdır ve eşitlik temeline dayanmaktadır. Adalet, yasaya uygun olan ve eşitliği gözetende, adaletsizlik ise; yasaya aykırı davrananda ve eşitliği gözetmeyende ortaya çıkmaktadır (Aristoteles, 2014, ss., 92-95). Mutlak anlamda adalet ise; adalet düşüncesinin olup olmadığı tartışmalıdır (Çeçen, 1993, s. 18). Siyasal anlamda adalet; yasaların onayladığı şeydir ve yasa, haksızlığa uğrayanlar için vardır. Buna göre adalet; hak ve haksızlık hakkında bir yargıda bulunmaktır. Yönetsel anlamda adalet; yönetimde kişilerden ziyade, yasanın esas olması gerekmektedir. Çünkü, her ne kadar yönetici adaleti ve eşitliği güvence altına alan, hakkın koruyucusu olsa da kendi nefsini önceleyen herhangi bir davranışta bulunabilmektedir. Yöneticiler, yönetilenlerin hizmetkârı ve adaletin iyilik yapmak olduğu felsefesini anlamadıklarında; kendilerine mükâfat olarak verilen onur ve imtiyazları göz ardı ettiklerinde, yönetilenlerin efendisi haline dönüşmektedir (Aristoteles, 2014, s. 104). Soyut ve somut anlamında adalet; insan, karakter erdemlerini tam olarak gerçekleştir ise, adildir. Adalet, kişiler arası bağlam içinde vardır (Aristoteles, 2014).

Buna göre, Aristoteles, adalet ve adil olanın iki anlamını ayırt etmektedir (Ross, 2011, s. 326):

a. Adil olan, yasaya uygun olan ve yasaya uyan anlamlarında, yasal olan adalet.
b. Doğru ve eşit anlamlarında, hakka uygun olan adalet.

Ancak, Aristoteles, tümel evrensel adaletten çok, özel anlamda adalet ile

ilgilenmektedir. Özel anlamda adalet; başkasına haksızlık yapmama, hakkını verme, dolayısı ile, hakkaniyet anlamında adalettir. Aristoteles, özel adaleti, kendi içinde ikiye, ayırmakta ve adaletin temelinin, ekonomik düzende bulunduğunu ileri sürmektedir. Bunlardan birincisi; onur ve zenginliklerin, yurttaşlar arasında paylaştırılması ve dağıtılması bakımından, dağıtıcı adalettir. Dağıtıcı adalet; geometrik orantıya göre, yani, liyakat ile orantılı olarak, göreli eşit olarak dağıtılmaktadır. İkincisi ise; kişiler arası ilişkiler ile ilgilidir ve bu ilişkilerde ortaya çıkacak her türlü zarar veya haksızlıkların onarma işlevine sahip olan, düzeltici adalettir. Aristoteles'e göre düzeltici adalet, dağıtıcı adalet gibi geometrik orantıya göre değil; aritmetik orantıya göre işlemektedir. Burada, bir orantısal eşitlik değil, mutlak bir eşitliğe dayanmaktadır; çünkü kanun, iyi bir insanın, kötü bir insana haksızlık etmesi, yaralaması vb., ile kötü bir insanın iyi bir insana haksızlık etmesi, yaralaması vb., arasında bir fark yoktur. Burada, yasa, tarafları eşit kabul etmekte ve haksızlığın kendine özgü doğasını, dolayısıyla, kazanç ve kaybını incelemektedir. Bu ise, taraflardan birinin karını ya da kazancını, diğerinin zararını ya da kaybını ortadan kaldırarak; söz konusu ilişkiden önceki eşitlik durumlarına geri getirmeyi yönelmektedir. Böylece, düzeltici adaletin birinci anlamı; kişiler arasında satma ve borç verme gibi, iradi işlemler ile ilgilidir. İkinci anlamı ise; kişiler arasında hırsızlık, saldırı, sahtekârlık ya da şiddet içeren, irade dışı işlemler ile ilgilidir. Bu, iki durumda da adaletsizlik, kişiye karşı yapılmakta ve burada, yargıcın amacı, cezadan ziyade, zararın tazmin edilmesidir. Yasa, fiziki ya da mali haksızlıklar göz önüne aldığı gibi; "ahlaki ve entelektüel zararları" da göz önünde bulundurmaktadır. Aristoteles bu düzeltici ya da denkleştirici adaleti; bir "orta" olarak adlandırmaya çalışmaktadır. Düzeltici adalet; kar ve zararın ortasını aramakta ve Aristoteles bunu matematiksel bir formül ile ortaya koymaktadır (Ross, 2011, ss., 328-330). Bu doğrultuda Aristoteles, adalet kavramını, iki temele dayandırmaktadır. Bunlardan birincisi; bireysel ya da özel adalettir. İkincisi ise; kamusal ya da hukuksal eşitliktir.

Böylece, adalet kavramına ilişkin ilk kavramsal tanımlamasını yapan Aristoteles, adaleti: "Mevcut kaynakların, kişiler arasında adil bir biçimde dağıtılması" olarak tanımlamaktadır (Greenberg ve Colquitt, 1990, s. 1). Aristoteles, adalet ile eşitlik arasındaki bağlantıyı, "aritmetik" eşitliğini "geometrik" eşitlikten ayırarak kurmakta ve açıklamaya çalışmaktadır. Aritmetik eşitlik; değerlerden bağımsızdır ve benzerine eşit payın verilmesi anlamına gelmektedir. Geometrik eşitlikte ise; paylar ve sorumluluklar,

insanların yetenekleri ve liyakati ile orantılı olmalıdır. Bu bakımdan geometrik ya da dağıtıcı eşitlikte görülen farklılık, adalet katı bir eşitlik ilkelerini içermemektedir, tamamen orantılı dağıtım ile ilgilidir. Söz konusu farklılıklar referans alınarak, bir ayrım yapılmaktadır. Aksi halde, tarafsız ayrımdan söz edilmemektedir. Tarafsızlık ilkesini meydana getiren adalet, farklılıkların göz önünde bulundurmakta ve değerlendirme yapmaktadır. Örneğin; ceza hukukunda suçlu ve masum arasında yapılan ayrımdır (Raphael, 1990, ss., 120-121).

Pythagoras adaleti; "karşılıklılık" olarak görmekte ve Aristoteles bu görüşe karşı çıkmaktadır. Aristoteles, karşılıklılık adaletinin, düzeltici ve dağıtıcı adalete uymadığını savunmaktadır. Bu nedenle, karşılıklılık adaletini basit olarak: "Göze göz, dişe diş" anlamına geldiğini söylemektedir. Ancak, karşılıklılık eşitliğine dayanan değil; "orana dayanan karşılılık" olarak anlaşıldığında ve bu anlamda olmak üzere, bir "değiş tokuş adaleti" ya da ticari adaletten söz edilebilmektedir. Aristoteles'e göre, toplumu meydana getiren bu değiş tokuş ihtiyacıdır; çünkü, toplum, yurttaşlar arasında hizmetlerin ve ihtiyaçların değiş tokuşu ile ayakta kalmakta ve eğer insanlar verdikleri şeyin eşdeğerini elde etmezler ise, değiş tokuş yapılmamaktadır. Burada, malların, orantısal eşitliğe dayanması gerekmektedir (Ross, 2011, s. 331).

Aristoteles, adalete uygun davranan üç tip insanı tanımlamaktadır. Bunlardan birincisi; onur ve ödüllerin dağıtımında, devlet adamıdır. İkincisi; zararları ve karları tespit eden, yargıçtır. Üçüncüsü ise; ürünlerini hakça bir fiyata değiş tokuş etmede, çiftçi ve imalatçıdır. Burada sözleşmenin ihlali ve başkasına yapılan haksızlıklar adaletsizliklerin örneği iken, sözleşmelere uyma ve başkalarına haksızlık yapmaktan kaçınma, adaletin örnekleridir. Devlet adamı, onur veya zenginliklerin ya da ödüllerin dağıtımında, adaletin kuralına uygun bir şekilde dağıtırsa, adil bir yönetici örneklerinden iken, uygun olarak dağıtmayan ise, adil olmayan ya da zalim yönetici örneklerindendir. Aynı şekilde, düzeltici adaleti uygulayan yargıç; kar ve zararı, kazanç ve kayıpları uygun bir şekilde düzeltirse adil bir yargıçtır, aksine ise, adil olmayan yargıçtır. Ancak, burada değiş tokuş edilen şeylerin adil bir değerinden söz etmek mümkün değildir; çünkü, değiş tokuşta söz konusu olan şeyleri, adalet ve adaletsizlik olalar nitelendirmek doğru değildir (Ross, 2011, ss., 332-333).

Öte yandan, Aristoteles; aristokrasi, oligarşi ve demokraside adalet kavramının farklı yönlerini göstermektedir. Aristoteles: "eşitlere eşit, eşit olmayanlara eşit olmayan

bir şekilde davranmanın, adalet olduğu" tanımı üzerinde, insanların hemfikir olduklarını göstermektedir. Sorun, bu eşitleri ve eşit olmayanları meydana getiren şeyin, ne olduğu konusunda ortaya çıkmaktadır. Burada, farklı toplumsal statülere sahip olan insanların adalet algıları da farklı olmaktadır. Oligarşi ve demokrasi de bu algıdan ortaya çıkan kavramlardır. Oligarşiyi savunanlar, eşitliği meydana getiren veya eşitliğin kendiliğinden hareketle tesis edilmesi gereken şeyin, zenginlik ya da servet olduğunu söylemektedirler. Bu anlamda, servete sahip olanların, bu servet ile orantılı olarak yönetime sahip olmaları gerekmektedir. Çünkü, oligarşi, özü itibari ile zenginlerin yönetimidir. Buna göre, oligarşi yanlıları için; zenginliğe giden yol daha meşru olarak algılanmaktadır. Oligarşinin yöneticileri; doğuştan soyluluk, zenginlik ve eğitim ile karakterize edilmektedir. Demokrasiyi savunanlar; özgürlük olduğunu söylemektedirler. Yurttaşların özgürlük bakımından eşit olmalarından hareket ile, yönetimden; yasama, yürütme ve yargı faaliyetlerinden, eşit olarak pay almaları gerekmektedirler. Demokrasi; yoksulların yönetimidir ve yöneticileri, aşağı bir soydan gelme, yoksulluk ve orta kalitede bir mesleğe sahip olmakla karakterize edilmekte ve algılanmaktadır. Buna göre, anayasal yönetim orta sınıfın yönetimidir. Bir orta sınıfın dahil olması ile halkın zenginler ve yoksullar olarak ikiye bölünmesi, Aristoteles'in sınıflamasının dayandığı temel ilkedir. Aristoteles, bu her iki görüşe de karşı çıkmaktadır. Aristoteles'e göre, politik hakların ilkesi servet ya da özgülük tek başına yeterli değildir. Politik toplumun ilkesi: "İyi hayat ve tüm yurttaşların ortak iyiliği ve mutluluğu" olmalıdır. Böylece, Aristoteles, devletin özü ve nitelikleri ile ilgili düşüncelerini de açığa kavuşturmaktadır. Aristoteles'te devlet; insanların ortak çıkarları doğrultusunda, bir araya gelmeleri sonucunda ortaya çıkan bir kurumdur. Fakat, devlet, sadece toplumsal hayatın kendisini mümkün kılma hedefine yönelik bir kurum değildir. Devlet, haklının ahlaki özellikleri, erdem veya erdemsizlikleri ile yakından ilgilenen bir kurum olmakla birlikte, amacı; ortak iyiyi, mutluluğu, refahı ve adaleti sağlamak ve korumaktır. Bir devleti ayakta tutan ve ayakta kalmasını sağlayan, adalet erdemidir (Ross, 2011, ss., 388-390; 392-393; 396; 415-418). Buna göre adalet; toplumsal, kurumsal ve siyasal yaşamın temelidir.

2.6. Batı Orta Çağ Düşüncesinde Adalet Söylemi

Batı Orta Çağ felsefesi, Antik Çağ düşüncesinin temelleri üzerinde yükselen bir düşünce yapısını ifade etmektedir. Fakat, belirli bir açıdan temel aldığı için,

Hristiyanlaştırılmış Antik Felsefe olarak adlandırılmaktadır. Bunun nedeni ise, Antik Çağ düşünürlerinin görüşlerinden farklı bir Tanrı anlayışını ortaya koymalarıdır (Gökberk, 1993, s. 149).

Batı Orta Çağ felsefesi, Batı Roma İmparatorluğu'nun V. yüzyılda yıkılmasından sonra, XV. ve XVI. yüzyıllarda erken kapitalist toplum biçimlerinin ortaya çıkışı sürecinde gelişen feodal toplumu ifade etmektedir. Köleci bir toplumun çökmesi sonucunda, felsefe alanında bir duraksama meydana gelmekte ve Antik Çağ mirası kaybolmaktadır. Bu nedenle, Batı Avrupalı düşünürler, XII. yüzyılın ikinci yarısına kadar kapsayan dönemi karanlık; dolayısıyla, bilinmediğini ifade etmektedirler. Batı Orta Çağ düşüncesinde din, egemen bir ideolojidir. Zira, Batı Orta Çağ düşüncesinin merkezi ilgisi, bir taraftan dini öğretilerin temellendirilmesi, diğer taraftan dini dünya görüşlerine kategorik bir zemin hazırlamaktır. Öyle ki; okul ve eğitim, doğa, dünya ve toplum hakkındaki bütün kavramlarının temelini oluşturan, Kiliselerdir. Özellikle XII. yüzyılın ortalarında, ruhani ve dini okulların gelişmesi ve ilk üniversitelerin kurulması ile, dinsel doğmalarla felsefi açıklamalar yapılmasına yol açmaktadır. Bunların başında ve önde gelen Aziz Augustinus, yeni-Platonculuk öğelerini, Hristiyan felsefi öğretilerinde kullanmaktadır. XII. yüzyılın ortalarında, Aristoteles'in eserlerini Latinceye çeviren Abelard, Aristotelesçi öğretilerin, Hristiyanlığın felsefi temeli olarak kabul edilmesine neden olmaktadır. XIII. yüzyılda, skolastiğin başlıca sözcüsü ve kilise tarafından çok yüksek yer verilmekte olan Aquinolu Thomas'ın öğretileri, Kilisenin resmi felsefi öğretisi kabul edilmektedir (Frolov, 1991, ss., 365-366).

Araştırmanın bu bağıntısında; Batı Orta Çağ felsefesinde önemli yer tutan Aziz Augustinus, Pierre Abelard ve Thomas Aquinolu'nun, adalet söylemine ilişkin görüşleri incelenmektedir.

2.6.1. Aziz Augustinus (MÖ 354-430)

Hristiyan bir teolog olan Aziz Augustinus; yeni-Platonculuk görüşüne yakın, gizemci bir filozoftur. Aziz Augustinus, putperestliğe karşı Hristiyan doğmalarını tutan ve dinsel inancın Antikçağ felsefesiyle karşılaştırılamaz olduğunu öne süren Patristik (Kilise Babaları) disiplininin önde gelen ismidir. Patristik disiplini; Yeni-Platonculuk felsefesini, bilimsel bir sistem içerisinde Hristiyanlığa uyarlamaya çalışan bir öğretidir. Aziz Augustinus'un dünya görüşü, temel olarak: "İnancın olmadığı bir yerde, bilgi ve

hakikat de olmaz" ilkesine dayanan, iyi bir şekilde tanımlanmış fideist bir nitelik taşımaktadır. Onun görüşleri, skolastik kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Aziz Augustinus, Yeni Platonculuk felsefesi ile Platoncu kavramlardan faydalanarak, ideal devlet tasarımını ortaya koymaktadır. Aziz Augustinus: "Tanrı ülkesi" adlı eserinde, Hristiyan dünya tarihi anlayışını, Tanrı tarafından önceden takdir edilmekte olan ve kaderci bir biçimde geliştirmektedir. Tanrı ülkesi; kilisenin evrensel yönetimini, Yeryüzü Ülkesinin "günahkâr" laik devletinin karşısına koymaktadır. Aziz Augustinus, Hristiyan teolojisinin gelişmesinde önemli rol oynayan bir düşünürdür. Onun görüşleri, günümüz Kiliseleri tarafından yaygın bir biçimde kullanılmaktadır (Frolov, 1991, ss., 30; 383).

Aziz Augustinus: "Anlayabilmek için inanıyorum, inanabilmek için anlıyorum" ilkesi ile hareket ederek, felsefeyi dine katan önemli düşünürdür. Buna göre Tanrı; ezeli ve ebedidir ve insanlık düzeyinin üstünde bir varlıktır (Cevizci, 1999, s. 86).

Aziz Augustinus; akıl, bilgelik, adalet, güzellik gibi ahlaki ve estetik gibi kavramları, bazı diğer nitelikler ile birlikte ifade etmektedir. İrade, bağışlama, inayet, sevgi, şefkat, merhamet, öfke gibi insani ve psikolojik özellikler ile (Arslan, 2010, s. 389) birlikte, Tanrı evrenin adil bir düzenleyicisidir. Tanrı, en yüce iyilik ve adaletin kendisidir. İnsan, ancak sevginin ifadesi olan Tanrı'ya yakın olur ise, huzurlu ve rahat yaşam sürebilmektedir. Bu sebeple, insanın eylemleri, adalete uygun bir yaşam biçimi ile, sevgiye yönelik olmalıdır. Tanrı, zaman ve mekân dışı bir yapıdır. Tanrı her insanı, akıl ve adalet ruhu ile birlikte, en mükemmel şekilde yaratmıştır. Bu nedenle, herkes aklını kullanarak doğru eylemi ve buna temel oluşturan adaleti, kendi iradesi ile belirleyebilmektedir. Zira, özgür irade; insanı kötü ya da iyi olmasına, düşmesine ve yükselmesine, ahlaki anlamda adil olarak mutluluğa ya da mutsuzluğa götürmesine izin vermektedir. Tanrı'nın adaletine göre, kâinatın ahlak anlayışını düzenleyen, her yerde ve her zaman aynı kalan, değişmeyen bu adalete göre yaşamak, ancak, gerçek tinsel adalet ile mümkündür. Zira, sevgiye yönelmeyen insanın, adaleti elde etmesi güçtür. Bu da ancak, Hz. İsa'ya bağlanmak ile ve kutsal kitap İncil'e dayanan bir düzen sistemi ile olabilmektedir. İnsan, ancak bu sayede adaleti tam olarak anlayabilmekte ve uygulayabilmektedir (Augustinus, 1999, ss., 47; 51-61; 138; 261; 347).

Aziz Augustinus'un etik anlayışının temelinde; erdem ve Tanrı aşkı vardır. İnsanın sonsuz kurtuluşu ise, bu erdem ve Tanrı aşkına bağlıdır. İnsan, yaşamının doğal

amacı olan mutluluğu arayacak şekilde kurulmuştur. İnsan, sonlu ve eksikli olduğundan dolayı, bu mutluluğu Tanrı'da aradığını ifade eden Aziz Augustinus, tüm kötülüklerin düzensiz aşktan meydana geldiğini düşünmektedir. Düzensiz aşk; kibir, fesatlık, kıskançlık, açgözlülük, kötülük ve adil olmayan davranışlara yol açmaktadır. Aziz Augustinus'e göre, kibrin temelinde, insanın kendi kendisine yeter olduğu inancı yatmaktadır. Oysa, eksikli bir varlık olan insan ne fiziki bakımdan ne de duygusal ve ne de manevi bakımdan kendi kendine yeten bir varlık değildir. Dolayısıyla, düzensiz bir aşk meydana gelmektedir. Düzensiz aşk, düzeni bozulmuş uyumsuz insanlar olması dolayısıyla, toplumlarda haksızlıklara, adaletsizliklere neden olmaktadırlar. Aziz Augustinus, adaletli ve düzenli bir toplum kurmanın ve eşitliği sağlamanın en önemli yolu, insanın öncelikle kendisini ve dolayısıyla aşkını düzene sokması ile gerçekleştiğini belirtmektedir. Aşk ya da sevgi, insanı iyiye ve güzele yöneltmekte ve bu sayede, insan, erdemli olmakta ve özgürleşerek, ebedi saadete erişme yoluna girmektedir (Cevizci, 2009).

Adalet; dünyevi barışın temeli, toplumsal ve siyasal hayatın en önemli değeri ve vazgeçilmez unsurudur. Bu noktada, Aziz Augustinus, Antik Yunan geleneği ile hareket ettiği açıktır. Aziz Augustinus'ta adalet, en önemli siyasal erdemdir. Adaletin olmadığı ülkelerde, toplumsal huzur olmamaktadır (Arslan, 2010, s. 424).

2.6.2. Pierre Abelard (1079-1142)

Fransız filozof ve teolog olan Pierre Abelard, Batı Orta Çağ felsefesine özgü, maddecilik ve idealizm arasında bir mücadeleyi dile getirmektedir. Tümellerin doğası ile ilgili tartışmasında, maddeciliğe yakın olan kavramcılığı destekleyen bir düşünürdür. Özellikle, skolastik gerçekliğe karşı bir tartışma açan Pierre Abelard; Katolik kilisesi tarafından dinden sapmakla suçlanmakta ve mahkûm edilmektedir (Frolov, 1991, s. 5).

Pierre Abelard, inanç ve akıl ilişkisi bağlamında, akıl yürütme yolu ile tartışmalarını sürdürmektedir. "Anlamaya çalışan iman" geleneğinin içinde yer alan Pierre Abelard, güçlü bir mantıkçı kimliği ile, bu geleneğin güçlenmesini sağlayan bir düşünürdür. Pierre Abelard, modern anlamda bir rasyonalist olmamasının yanında, bir filozof olduğunu da kabul etmemektedir. Onun için, Hristiyan inancın temeldir ve vahiy önce gelmektedir (Cevizci, 2009).

İnanç ve vahiy karşısında, iradeci değil, entelektüalist bir tavır takınan Pierre

Abelard'ın felsefesi; mantık, ahlak ve teoloji üzerine kuruludur. Antik dönem düşünülerinin erdem anlayışlarının ve Hıristiyan vahyinin temel öğretilerinin, akıl ile bulmuş olmalarını desteklemektedir. Günah kavramını, ahlak temelinde çözümleyen Pierre Abelard, insan davranışlarının, kendi başlarına iyi veya kötü olmadığını; Tanrı katında, insanın iyi olan niyeti ve iradesine bağlamaktadır. Bu noktada, skolastik ahlak teolojisinin önemli kurucularından biri olan Pierre Abelard, Batı Orta Çağ'ın diğer ahlak teorilerinden önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Ahlak ile ilgili birçok Ortodoks görüş, ahlaki eylemin iyiliğini, sadece Tanrı tarafından konulan yasaya ya da emirlere uygunluğuna bağlamakta ve günahı, ilahi yasanın ihlali olarak yorumlamaktadırlar. Bu görüşe karşı çıkan Pierre Abelard; günah, davranış ile değil, insanın yanlış olduğunu bildiği şeye, rıza göstermesiyle olduğunu; bir eylem ya da sonuç ahlakından çok, niyet ahlakının önemli olduğunu savunmaktadır. Pierre Abelard, gerçek ahlaklılığın eylemlerden ziyade, zihinde ve yürekte olduğunu, dolayısıyla; kişinin içsel ya da tinsel yaşantısı ise, tinsel sağlığı ve niyeti ile ilgili olduğunu öne sürmektedir. Niyet ölçütü, önemli olduğu bu görüşte, en kötü eylemler af edilebilirken, en masum ve kolay eylemleri, ahlaki ve hatta bir günah haline getirebilmektedir. İnsanı erdemli kılan da bu niyettir. Özellikle, ölçülülük erdemi açısından niyet kavramı, örneğin; abartılı iştah, giyim ve kuşam vb. Niyet ölçütünün evrensel olduğuna inanan Pierre Abelard, ahlaklılık bütünü ile niyete bağlı olsa da arzular ve şehevi istek, ahlak mücadelesinin temel dayanağını meydana getirmektedir. İnsan, kendisini bu isteklerin insafına mı bırakmalı? Yoksa denetim altına mı alması gerekmektedir? Sorularına vereceği cevap, onun ahlakını ölçen en önemli ölçüt ya da erdemdir. Zira Pierre Abelard'a göre, ahlaklılığın nihai amacı ve insanın en yüksek hedefi, gerçek iyi ve mutluluktur. Mutluluk, insanı ebedi saadete erişmesini sağlamaktadır. Ancak, bu saadete erdemli bir yaşamla ulaşmak mümkündür. Erdem, insanı iyiye, sonsuz mutluluğa ve ebedi saadete ulaştıran en önemli unsurdur. Pierre Abelard hem erdem kavramının hem insan ruhunun iyiye yönelimini, insanın manevi yapısının iyi yönleri olarak hem de insanla ilgili, en yüce iyinin aracı ya da ön koşulu olarak ele almaktadır. Buradan hareketle, ilk erdem, tüm erdemlerin bir değişiklikle kendisinden çıkan ve bir benzerinin sonradan gelen basiret erdemidir. Sonra gelen erdem, insanların hayata geçirebilecekleri tinsel bir yönelimdir ve her şeye ve herkese hak ettiği yeri ve değeri verme olarak tanımlanan adalet kavramıdır. Adalet erdemi; saygı, yardımseverlik, haktan yana olma ve cezalandırma şeklinde, dörde

ayrılmaktadır. Adalet, temel bir erdem olarak, cesaret ve sabırdan oluşan güç ve ölçülülük ile tamamlanmaktadır. Pierre Abelard, adalet erdemini, ahlak düşüncesi temelinde ele aldığı açıktır. Buna göre, tam manası ile erdemli olabilmek için; niyet, basiret, ölçülülük, cesaret ve adalet erdemlerinin arasında, içten bir bağın olması gerekmekte ve biri, ötekini mutlaka gerekli kılmaktadır. Ahlakın içsel boyutu olan manevi hayat; iyi irade, iyi niyet ile dışsal eylemler arasında kurulan bağ ile, adalet ortaya çıkmaktadır. Pierre Abelard; adil ve basiretli olmadan, güçlü ve ölçülü olunmayacağı belirtmektedir. Pierre Abelard'a göre, tüm bu erdemler; Tanrı'nın takdir etmesi koşulu ile, ebedi hayatta en yüce iyiyi, saadeti sağlasa da yine de takdir, Tanrı'nındır. İnsan, kendi iradesi ile, ruhunun en iyi yanlarını hayata geçirmek ile, erdemleri, ruhunda hâkim kılmakla ve iyi niyetli olmakla adaletli olabilmektedir. Zira, basiretli, adil, ölçülü bir insanın iradesi, baştan çıkmış ve niyeti kötü olamaz. Böylece, ahlakın içsel manevi boyutu ile dışsal görünümlü eylemleri arasında, daha önce olmayan bir bağ kurulur (Cevizci, 1999, ss., 7-8; Cevizci, 2009).

2.6.3. Aquinolu Thomas (1225-1274)

Napoli yakınlarındaki Aquino şehrinde dünyaya gelen ve adını da doğduğu yerden alan, Batı Orta Çağ'ın Katolik teoloğu Aquinolu Thomas; nesnel ve idealist felsefeyi savunmaktadır. Bu görüş ise, Aristoteles'in öğretisinin teolojik bir yorumundan ve Hristiyanlığa uyarlamasından meydana gelmektedir. Aquinolu Thomas, var olan her şeyi, Tanrı tarafından yaratılan hiyerarşik düzen içine sokmaktadır. Onun skolastik sistemi: "Katoliklik Felsefesi" olarak adlandırılmaktadır (Frolov, 1991, s. 470).

Platon ve Aristoteles klasik dünya için neyi ifade ediyor ise; Aquinolu Thomas da Batı Orta Çağ felsefesi için aynı şeyi ifade etmektedir. Aquinolu Thomas, sadece bir teolog değil, aynı zamanda, din ile aklı harmanlayan bir düşünürdür. Antik Yunan felsefesi ile Hıristiyan dünya görüşünü bağdaştıran ve büyük bir formül oluşturan Aquinolu Thomas, bu sentezin temel formülünü; fizik, epistemoloji, etik ve benzeri alanlardaki çeşitli özgül sorunlara uygulayarak, tüm özel bilimleri tek bir bilim içerisinde birbirine bağlamaktadır (Cevizci, 1999 s. 68).

Aristoteles'ten yola çıkarak, mutluluk temelli ve teolojik bir etik görüşü geliştiren Aquinolu Thomas, insanın nihai ve gerçek amacını maddi zenginlik, haz ya da iktidar olmadığını söylemektedir. Zira, tüm bunlar, bütünsel insana değil, insanın bir yönüne ya

da iradi boyutuna katkıda bulunarak geliştirmektedir. Nihai ve en yüksek amaç, kusursuz mutluluktur. Bu kusursuz mutluluk; Tanrı'da mevcuttur. Aquinolu Thomas, amaçlı ve düzenli bir dünya görüşü ve değere dayalı bir varlık hiyerarşisi benimsemektedir. Bu neden ile, insanın nihai amacı; Tanrı bilgisidir ve hakikate ilişkin bilgidir. Bilginin mutlak hakikatle buluşmasını; "Tanrı görüsü" olarak adlandırmaktadır. İnsan, Tanrı yasasına uygun, ahlaki eylemde bulunarak ve erdemler geliştirerek, Tanrı yasasına ulaşabilmektedir. Bu yasa, insan eylemlerinin ölçüsü olması nedeniyle, insanın eylemlerine rehberlik etmekte; iyilik yapma, doğru yükümlülükler getirme dolayısıyla, ahlak yasasını temel almaktadır. Aquinolu Thomas, bu ahlak yasasını: "Tanrı'dan çıkan yasalar" olarak adlandırmakta ve üç türe ayırmaktadır. Bunlardan birincisi; ebedi yasadır. İkincisi; doğa yasası ve üçüncüsü, pozitif hukuktur. Aquinolu Thomas'ta insan, nihai amacına erişmek için, gerekli altyapıyı hazırlamalıdır. İnsan, Tanrı tarafından yaratılmış olan bilinci ve şerefiyle, akıllı özüne uygun tarzda doğru ve erdemli olarak yaşaması gerekmektedir. Bu nedenle doğal erdemler, bu dünyada yaşamak için zorunludur. Erdemli insan, doğru ve doğasına uygun olarak yaşayan insandır. Aristotelesçi öğretiden yola çıkan Aquinolu Thomas, erdemleri entelektüel ve fikri erdemler şekilde, ikiye ayırmaktadır. Fikri erdemler; teolojik erdemlerdir ve iman, umut ve aşk gibi doğal erdemler sayesinde ulaşmak mümkündür. Bir başka deyişle, teolojik erdemler, insanın inancında, umudunda, iyilik yapmasında, herkese hakkını vermesinde, samimiyetinde ortaya çıkan erdemdir. Fikri erdemler, insanın akıl sahibi olduğu bilinci ile, ilkelerden doğru sonuç çıkarması, doğru hükümler vermesi ile ilgilidir. Tüm bunlar, bilim ve felsefeyle kazanılan erdemlerdir ve gerçek ifadesini bilgelikte bulurlar. Entelektüel erdemler ise; insan aklını düzene sokarak, özüne uygun bir işleyişe kavuşturmaktadır. Ahlaki erdemler, aklın iradeyi yönlendirmesinin, pratik aklın ruhun hayvanı düzeyi üzerindeki egemenlik tesis etmenin sonucu ortaya çıkan, dört esas ahlaki erdem olan; basiret, adalet, ölçülülük ve cesaret erdemleridir. Ölçülülük ve cesaret; aklın iradesini, arzu, istem ve tutkularını, basiret ve öz kontrolünü sağlamaktadır. Adalet ise, tutkuların dışında kalan eylemleri yönlendirmektedir. Bu erdemler, Aristoteles'te olduğu gibi; ifrat ve tefritten sakınma ile, doğru bir ortayı bulmak ile kazanılmaktadır (Cevizci, 2009).

Aquinolu Thomas'ta, devletin temeli ve yönetimin kaynağı iyilik ve adalet olmalıdır. Sosyal bir varlık olan insan, ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için, başkalarının

yardımına ve toplumun hiyerarşik olarak düzenlenmiş kurumlara ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaçların karşılanabilmesi için, devletin toplumsal hayatta ortak iyiyi ya da yararı sağlamak amacıyla, adaleti tesis etmesi gerekmektedir. İnsan, kendi doğal iyisine, toplum içinde ulaşabilmekte ve devlet, insanın sadece doğal amacını sağlayabileceği çevre olmak ile kalmamakta, aynı zamanda, insanı doğaüstü amacına hazırlayan bir araçtır. Bu anlamda, devlet, öncelikle vicdanının sesini dinlemeyen adaletsiz olan kimselere, doğal hukuka itaat etmeyi zorla benimsetmek gibi disipline edici işleve sahiptir. Diğer taraftan devlet, iyi yurttaşlar olmasını sağlamak, davranışlarını doğa yasasının buyruklarına dışsal olarak uymaktan ziyade, erdemli alışkanlıklardan kaynaklanan yurttaşlar yetiştirmek gibi pozitif bir işleve de sahiptir (Cevizci, 2009). Bu durumda adalet, bir toplumsal yapı içerisinde, insanın eylemlerine yön veren ve dolayısıyla insanların amaçlarına ve yaşamın olanaklarına ulaşmasını sağlayan bir erdem olarak görülmektedir.

2.7. Türk Düşünce Tarihinde Adalet Söylemi

Tarih boyunca, insan hayatının her alanında yer alan adalet, toplum düzeninin temelinde yer alan bir kavram olduğunu, yukarıda ifade etmiştik. Yine, adalet kavramının; ahlaki, felsefi ve hukuksal boyutlarının içerdiği de ifade edilmiştir. Türk düşünce tarihi incelendiğinde ise; başlangıçtan günümüze kadar, adalet kavramını ön planda tutan, adaleti ahlaki ve hukuksal anlamda uygulamaya çalışan ve adalet ile, insanları; huzura, barışa ve refaha kavuşturmaya çalışan, Türkmen'ler ve bunların oluşturduğu Türk Devletleri olduğu görülmektedir.

Özellikle belirtmek gerekmektedir ki; Türk tarihi, Türkmen olan Oğuzlar ile başlamaktadır. Oğuzların tarihi; Müslümanlıktan önce ve Müslümanlıktan sonra şeklinde incelenmektedir. Müslümanlıktan önce Türk tarihi; Hun İmparatorluğu, Göktürk İmparatorluğu ve Uygurlar ile başlamakta ve aynı kültür ve aynı dil hususunda bir olmak üzere, zincirleme bir şekilde devam etmişlerdir. İlk Çağda kurulan bazı önemli devletler; Sümerler, Elamlar, Akadlar, İskitler, Hunlar, Avarlar ve Hititlerdir. Orta Çağda ise; Göktürkler, Uygurlar ve Türkeşler ile, ilk Müslümanlığı kabul eden Saman Oğulları, Karahanlılar, Gazneliler, Babür İmparatorluğu vb., devletlerdir. Söz konusu devletler: "Türklerin kavimi tarihi" olarak adlandırılmaktadır. Türk Kavimi Tarihinde önemli bir yere sahip olan Oğuzlar, bağımsızlıklarını ve özgürlüklerini

kaybetmeden, tarihin her çağında büyük devletler kurmuşlardır. Hun İmparatorluğu, Göktürk İmparatorluğu, Selçuklu İmparatorluğu, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti, Oğuzlar tarafından meydana getirilmektedir. Bir diğer deyişle, temeli Oğuz Türkmen'lerine dayanmaktadır. Bunun için, bu imparatorlukları kuranlar; Türk, Oğuz ve Türkmen adları ile anılmaktadır. Aslında, Oğuz Türkmen'lerinin, X. yüzyılda Müslümanlığı kabul etmesi ile birlikte, Selçuklu İmparatorluğu'nu ve daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nu kurmaktadırlar. Böylece Türkiye tarihi, Oğuzların Müslümanlığı kabul ettiklerinden sonra başlamaktadır (Şapolyo, 1972, ss., 2; 5).

Türkmenlerin, Oğuz töresine dayanarak kurdukları Selçuklu İmparatorluğu'nda adalet, töre anlamına gelmektedir. Bu töre anlamında adalet, eski Türklerin devlet yönetiminde de kullanılmaktadır. Töre; adet ve örflerden meydana gelen kanunları ifade etmektedir. Bu ilk kanunlar, Türkhan tarafından düzenlendiğine inanılmaktadır. Oğuz Han ise, bu töre kanunlarını genişletmekte ve uygulamaktadır. Bu nedenle de "Oğuz Töresi" olarak adlandırılmaktadır. Oğuz töresinin temeli, adalete dayanmakta ve kaynağını, vicdandan almaktadır. Bu sebeple, Cengiz Han, Oğuz töresini temel alarak, kendi: "Cengiz Yasası"nı yapmaktadır. Tüm bunlarla birlikte, Timürlenk de "Timür Tüzükatı" adında, bir kanun meydana getirmektedir. Böylece, hepsinin dayanağı, Oğuz töresi olduğu görülmektedir (Şapolyo, 1972, s. 213).

Oğuz Devleti, Oğuz töresine bağlı kalmak ve saygı göstermek şartı ile ortaya çıkmaktadır. Bu Ata töresi: "Üstte gök çökmediği sürece, aşağıda yer delinmedikçe, Türk Devletini ve kurumlarını kim yıkabilir?" esasına göre kurulmuştur. "Kendini bil ve kendine dön!" düşüncesi, töreye hâkim olan anlayıştır (Şapolyo, 1972, s. 214). Bir başka deyişle, "Özünü bil ve özüne dön" anlayışı hakimdir.

Aslında, bütün Türklerin, tarih içinde oluşturdukları devletlerde, her zaman adalet kavramına önem verilmekte ve ön planda yer almaktadır. Türk Devletleri'nde adalet, hükümdarlar ya da kağanlar vasıtası ile oluşturulmaktadır. Hükümdarların otoritesinin devamı için, adalet gerekli bir unsur olarak görülmektedir. Örneğin; Kutadgu Bilig'de: "Bir memleket almak ve elde tutmak için orduya ve askere ihtiyaç vardır. Askeri ayakta tutmak için, mala ve servete ihtiyaç vardır. Bunu elde etmek için, halkın zenginliğine, bunun için de doğru kanunlara ihtiyaç vardır. Bunlar ihmal edilirse, beylik çözülmeye yüz tutar." Bir hükümdarın uzun süre iktidarda kalabilmesi, adil kanunlara ve bunları tarafsızlıkla uygulayabilmesine bağlıdır (İnalcık, 1966, ss., 263-269).

Kutadgu Bilig, 1068 yılında, Yusuf Has Hacib tarafından, Karahanlılar döneminde yazılan bir eserdir. Kutadgu Bilig'in yazılışındaki başlıca amaç; bir taraftan XI. yüzyıl Türk aydınlarının; ahlak, siyaset ve devlet yönetimi alanındaki geleneksel görüş ve anlayışlarını bir kitapta toplayarak, bu geleneksel ahlak ve devlet anlayışını gelecek kuşaklara bırakmaktır. Diğer taraftan ise; hükümdarlara ve devlet adamlarına bu gelenekleri anlatmak ve devlet düşüncesini aşılamaktır (Arslan, 1987, s. 20).

Yusuf Has Hacib eserinin adını Kutadgu Bilig olarak adlandırılmaktadır. Bunun nedeni ise: "Okuyana kutlu olmasına ve ona yol göstermesine" yönelik olmasıdır. Eski Türk dilinde "kutadmak", devlet yönetmek fiilinin kökünde yer alan "kut" sözcüğünün, dilimizin en eski kültür ve politika terimlerinden biri olarak kaşımıza çıkmaktadır. Söz gelişi Asya Hun Hükümdarı Mete Han, Çin İmparatoruna yazdığı bir mektupta: "Tengri Kut'ı Tanhu" (Tanrı'dan İktidar almış Hakan) lakabını kullanmaktadır. Daha çok bilgi ve belgelerden anlaşılacağı üzere; "kut", "mutluluk veren bilgi" daha çok kutsal, siyasi iktidar, egemenlik anlamlarında kullanılmaktadır. Kutadgu Bilig: "İktidara Ulaştıran Bilgi" ya da "Devlet Yönetme Bilgisi" olarak, bugünkü Türkçe sözlüğüne aktarmak gerekmektedir (Arslan, 1987, s. 3).

Araştırmanın bu bağıntısında; Bozkır kültürü, Selçuklu İmparatorluğu ve Osmanlı İmparatorluğu dönemleri ele alınmaktadır. Söz konusu dönemlerde, adalete en çok önem veren ve adaletin uygulanmasını sağlayan bazı halifeler ve devlet başkanlarından örnekler verilmektedir.

2.7.1 Bozkır Kültüründe Adalet Kavramı

Türk Devleti'nin kurulmasına yol açan "Bozkır Kültürü", en saf şekliyle, milli Türk kültürünün temelinde yer almaktadır. Bozkır kültürü, insanların doğup geliştiği coğrafi çevre, manevi insan gücü bakımından, Türklere özgü temel kavram ve davranışları, diğer yerleşik ve göçebe kavim kültürlerinden farklıdır. Bu nedenle, Türklerin meydana getirdiği devletler de kendilerine has özellikler taşımaktadır. Bozkır Türk ekonomisinin esasen; yüksek ovalar ve yaylalar, Bozkır coğrafyasının iklim şartları gereği, temeli hayvancılık ve hayvansal üretim temelli faaliyetlere dayalıdır. Fakat, tarım bir geçim kaynağı olmadığı için, Türklerde sınıf ya da feodal bir yapının varlığı söz konusu olmadığı gibi; toprak köleliği de yoktur. İlk Türk Devletleri, herhangi bir ailenin kılıç zoru ile meydana gelen topluluklar değil, aksine; hak, özgürlük, eşitlik

ve adalet bilinci ile donanmış fertlerin, kan akrabalığı ile birbirine bağlı ailelerin oluşturduğu kabilelerin, birbirleriyle yakın ve düzenli iş birliğinden meydana gelmektedir. Tüm bunlar, Türk Devleti'nin kuruluş tarzı ile yakından ilgidir (Kafesoğlu, 1976, ss., 307- 308; Öğel, 2001, s. 333; Güngör, 1999, ss., 53-54).

Bozkır kültüründe; insanların göç sırasında, ailelere ve fertlere ait, maddi ve manevi değerlerini beraberinde götürebilmeleri, onların özgürlük duygusunu ve özgür davranma eğilimini, daima canlı tutmalarını sağlamaktadır. Bu durum, eski Türk Devlet'lerinde, köleliği ve feodal yapıyı önlemeye yardımcı olmakla birlikte, Bozkır kültürünün ekonomik özelliği olan; adalet, ahlak, eşitlik ve insana saygı prensiplerinin gelişmesini de sağlamaktadır (Kafesoğlu, 1998, s. 238). Bu prensipler, göçebe hayatla bağlantılı olarak, teşkilatlı ve disiplinli yaşamı örgütlemek için, Bozkır Türk toplumunda merkezi yer almaktadır. Töre, örfi hukuk, devlet gibi kavramlar, adalet düşüncesinin analizinde önemli yapılardır. Eski Türklerde siyasi teşekkülün idare edilebilmesi için, herkesin uymaya mecbur olduğu sözlü olarak ortaya konan, rehber niteliğinde esaslar vardır. Bu esaslar, kişi ya da zümrelerin insafına değil, kanuna dayalı yönetimin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Bu esaslar, töre olarak adlandırılmaktadır. Töre; adalet kavramının karşılığıdır ve en önemli amacı, düzen ve adaleti sağlamaktır. Kutadgu Bilig'de adalet kavramı; "töre" kavramı ile ifade edilmektedir. Töre; kanun, kaide, nizam, hukuk anlamlarına gelmekle birlikte, toplumsal hayatı tanzim eden zorunlu kaidelerdir (Arsal, 1947 s. 399; Kafesoğlu, 1998, s. 246).

Töre "törü" (aslı), Kargaşlı tarafından adalet olarak ifade edilmekte ve adet, görenek, örf anlamlarında kullanmaktadır. Divanü Lügat-it-Türk'te de "Törü" kelimesi kullanılmakla birlikte, kanun ve adalet anlamlarına gelmektedir (İnan, 1987, s. 640). Töre; Türk bozkırlarında fiilen yaşanan hayatın, zaman içinde sosyo-hukuki bir değer kazanmış olan davranışlarını kapsamakta ve genellikle, kanun anlamına gelmektedir. Töre, siyasal, toplumsal ve gündelik yaşamı düzenleyen kurallar olmakla birlikte, bütün bir yapıyı ifade eden, nizam anlamını da içermektedir. Bu anlamda, töre; Türk kamu hayatını düzenleyen, zorunlu kurallar ya da kaideler bütünüdür. Töre hem kurala hem de o kurallar bütünüyle elde edilen bir yapıdır. Fakat töre, değişmez kaideler bütünü olmayıp, yaşanılan dönemin ihtiyaçlarına uygun olarak yapılacak yeniliklere açık, değiştirilebilen, düzenlenebilen bir yapıya sahiptir. Bu özelliği nedeniyle, zaman içerisinde kendi milli özelliklerini koruduğu ve uyum sağladığı gibi, geçerliliğini ve

etkinliğini her dönemde korumuştur. Bunlarla birlikte töre, bir anayasa hükmündedir ve yazılı olmayan, ancak, değişmeyen prensiplere dayalıdır. Törenin anayasa hükmünde olması için, değişmeyen dört prensibe sahip olması gerekmektedir. Bu prensiplerden birincisi; bir kanunun köni (adaletli) olması ve uygulanmasıdır. İkincisi; uzluktur (iyilik, faydalılık). Bir kanunun, toplumun iyiliğini, faydasını ve bu toplumu oluşturan fertlerin faydasını gözetmesidir. Üçüncüsü; tuzlük (eşitlik) ve dördüncüsü; kişiliktir (insanlık). Orhun Abideleri'nde ise, sık sık töreden söz edilmesi, ona verilen önemin bir göstergesidir (Kafesoğlu, 1976, s. 308; Kafesoğlu, 1998, ss., 246-247).

Törenin könilik/adalet prensibi; bir kanunun hükümdar tarafından adil olmasını sağlaması ve adil uygulanmasını ifade etmektedir. Kutadgu Bilig'de, hükümdarda bulunması gereken vasıflar sembollerle ifade edilmektedir. Buna göre, tahtın dengede kalmasını sağlayan üçayağı vardır ve adalet prensibine dayanmayan kanun, üçayaklı tahtın ayaklarından birinin eksikliğine benzetilmektedir. Ayaklardan biri eksilirse, devlet tahtı yıkılır. Hükümdarın tahtını ayakta tutan adalet ve kanunlara dayalı düzendir. Devleti korumak isteyen hükümdar, adil olmalıdır. Zira, devleti ayakta tutan en önemli güç olan adalet, düzeni töreye göre işlemekle birlikte, devletin adil yönetilmesini de sağlamaktadır. Devlet yönetiminin temeli, adalettir (Kafesoğlu, 1980, s. 168). Bu düşünce sonraki yıllarda ve Türk dünyasında, "Adalet mülkün temelidir" şeklinde ifade edilmektedir.

Töre kanunlarının, Asya Hun'larından beri var olduğu bilinmektedir. Türkçe dilinde Hun, kavim ve halk anlamlarına gelmektedir (Kafesoğlu, 1998, s. 58). Hunlardaki askerî ve siyasi teşekkül ise, törenin bir göstergesidir. Hun Devleti'nde tanhu ile sıhrî bağı olan aile bireylerinin, yargıçlık görevine getirildikleri bilinmektedir. Attila, kendisine suikast düzenleyen suçlulardan Bigila'yı bir heyet karşısında aleni bir şekilde derhal sorguya çekilerek, adaleti yerine getirmektedir. Adaleti hemen yerine getirilmesi ile, Hunların, hukuku çok eski çağlarda anlayıp, uygulamaya koydukları anlaşılmaktadır (Kafesoğlu, 1998, ss., 292-293).

Hunlar'ın, devlet içerisinde asayişi ve kamu güvenliği sağlayabilmek için, cezalara çok önem verdikleri görülmektedir. Buna göre suçlar, ikiye ayrılmakta ve devletin suçluları cezalandırma hakkı bulunmaktadır. Yapılan ağır hataların cezası idam iken, hafif suçluların yüzü yaralanarak cezalandırılmaktadır. Buradaki ceza, kamu hukuku çerçevesindedir (Arsal, 1947, s. 206).

Hun Devlet'lerinde hükümdar, bir karar verirken, uygulamadan önce istişare etmek, meclisten onay almak zorundadır. Bu durum gösterir ki; Türk Hükümdarı'nın, diğer devletlerde olduğu gibi, "kanun yapan, fakat kendini kanuna bağlı saymayan" türden bir düşünce tarzı yoktur. Buradan anlaşılacağı üzere, Türkler siyasi gücün kaynağını Tanrı'ya bağlayarak, hükümdarı, Tanrı katında sorumlu tutmaktadırlar (Kafesoğlu, 1998, ss., 257-258).

Kutadgu Bilig'de töre, birçok anlama sahiptir. Töre, düzen anlamına gelmekte ve bu durum: "Âdem'in dünyaya gelişinden bu yana iyi düzen daima anlayışlılar tarafından kurulmuştur" şeklinde ifade edilmektedir. Töre, yasa anlamında da kullanılmakta ve bu durum: "halka yasayı/töreyi doğru/dürüst uygula ki, kıyamet gününde bahtiyar olasın" beytinde açıklanmaktadır. Törenin, asayiş ve adalet ile ilişkisi ise: "Kanunu doğru uyguladım, dünya düzeni değişti, hiç kimse memlekette zorbaya rastlamıyor" şeklinde ifade edilmektedir. Bu bakımdan töre; düzen, yasa, asayiş anlamlarında, adaletin farklı düzeylerini açıklamaktadır. Adalet, bir devletin temel özelliğidir. Dolayısıyla, adalet doğru bir şekilde uygulanmadığında, düzenin bozulacağı ve devletin yıkıma sürükleneceği de açıktır. Bu açıdan, töre anlamında adalet, basit bir yasa olarak değil, aynı zamanda, toplumsal ve siyasal istikrarı ifade etmektedir. Buna göre, gelecek nesillere bırakılan kültürel yaşam da bu töre ile ifade edilmektedir. Yine, yasa, düzen ve asayiş anlamlarında töre: Türklerin, bozkır kültürünün değişen koşullarında, kendi varlıklarını koruma adına, disiplinli bir yaşamı getirmeleri için, yasa bir gereklilik olarak görülmektedir. Bu toplumlarda, yasa, toplumsal işleyişin temelini oluşturmakta, dolayısıyla, düzeni kuran niteliğini daha anlaşılır kılmaktadır. Fakat bir yasanın, toplumsal düzeni sağlayabilmesi için, toplumun tüm fertleri, yasayı adil olarak görmeleri gerekmektedir (Hacib, 2006).

Yusuf Has Hacib (2006), beyitlerinde, törenin sarsılmaz bir doğru olduğunu göstermeye çalışmaktadır. "Bak benim doğam da yana yatmaz doğrudur; eğer doğru olan eğilir ise, kıyamet kopar. Ben işleri bıçak gibi keser atarım; hak arayan kişinin işini uzatmam. Beyliğin temeli doğruluk üzerine kurulmuştur; doğruluğun yolu beyliğin esasıdır" ifadelerinde, adaleti tam temsili ve ahlak olarak, her anlamda suçlu ile suçsuzun ayırt edilmesi hususunda, yerine getirileceği ifade edilmektedir. Yine töre; "göğün direği" olarak nitelendirilmektedir. Adalete dayanan kanun, bu göğün direğidir. Kanun bozulursa, gök yerinde duramaz. Adaletin bozulması, göğün yıkılmasına eşdeğer

bir durumdur. Bu anlamda, doğruluk; insan fikrinin, konuştuklarının, kalbinin, yaptığı işlerin tümünün gerçekte olması gerekene uygun olmasıdır. Dolayısıyla insan, gerçekte olması gerekeni, ahlaka uygun olanı seçtiğinde doğru olur. Doğru kavramı ile ilgili olan adalet kavramı, hak ve hukuku gözetmektir. Başkalarının hakkını gözetmek, doğru olan eylemler anlamına gelmektedir. Doğruluk, özü ve sözü bir olmak anlamına gelmektedir. Doğru olan hükümdar, toplum tarafından sevilmekte ve doğru olan bir hükümdardan hiç kimseye zarar gelmemektedir. Türk Devletleri'nin ve toplumun temeli adalettir. Hükümdarların adaleti doğru olarak uygulaması, halka mutluluk getirir (Hacib, 2006).

2.7.2. Selçuklularda Adalet

Tarihte Türk sözünün, Türk milleti isminin ilk defa geçtiği ve resmi devlet olarak benimseyen Göktürk (Kafesoğlu, 1998, s. 94) devrinden kalan Orhun Kitabeleri (Kafesoğlu, 1998, s. 227) incelendiğinde; Türkler, adaleti devletin temeli sayan hukuk anlayışına sahip oldukları görülmektedir. Bu anlayış, daha önce yukarıda açıklandığı gibi, Kutadgu Bilig'de: "Beyliğin temeli adalettir", "beyliğin direği", "gökyüzü" metaforları ile ifade edilmektedir. Halkın ve devlet yönetmenin en temel prensibi, adalettir (Hacib, 2006).

Tarih boyunca, Türkler için adalet kavramının önemli bir yere sahip olduğu, yadsınamaz bir gerçektir. Türkler, yayıldıkları sahalarda, birçok devlet kurmuş ve adları farklı olmaların rağmen, bu devletler bir devamlılık göstererek, günümüze kadar gelmişlerdir. Öyle ki, eski Türkler; İlk Çağlardan başlayarak ve Orta Çağların sonlarına kadar, İç Asya'dan Uzak Şark, Hindistan, Orta Avrupa, Balkanlar ve Yakın Şark istikametlerinde birçok istila ve göçler yaparak, farklı ülkelerde çeşitli devletler ve imparatorluklar, geçici ve sürekli yurtlar kurdukları görülmektedir. Dünya üzerinde Türklerin yayılması ve hakimiyet hareketleri, dört büyük devreye ayrılmaktadır. İslamiyet'ten önce; Hun ve Gök Türk Kağanları, İslam'dan sonra; Selçuklu ve Osmanlı Sultanlıkları, bu dört devri teşkil etmektedirler. Büyük Selçuklu Devleti ise; Hun, Gök Türk, Selçuklu, Osmanlı gibi, dört devletin siyasi teşekkülü içinde yer alan, üçüncü devlettir (Turan, 1969, s. xv; Kafesoğlu, 1998).

Selçuklular, XI-XIV. yüzyıllarda; Türkistan, Horasan, İran, Afganistan, Irak, Suriye ve Anadolu'da hüküm süren devletin ve onu yöneten hanedanın adıdır. "Küçük sel" anlamına gelen Selçük, "Salçuğ" şekli ile; "mücadeleci" anlamına da gelmektedir

(Kafesoğlu, 1972, ss., 3-4; Turan, 1969, s. 30).

İslam medeniyeti ve kavimleri tarihinde, yeni bir devir açmalarına neden olan Selçuklular (Turan, 1969, s. 30) hanedanının kurucusu, Selçuk Bey'dir. Selçuklu hanedanı, Oğuzların Kınık boyuna mensuptur. Selçuk Bey'in torunları olan Tuğrul ve Çağrı Beyler (Ortaylı, 2008, s. 97), 23 Mayıs, 1040 yılında, cuma günü Dandanakan zaferini kazanmakla birlikte, daha önce var olan devlet anlayışınındın farklı olarak, zulmü kaldıran bir adalet sistemi temelinde, bir devlet kurmuşlardır. Bütün Selçuklu beylerinin katılımı ve kararı ile Tuğrul Bey, taht üzerine çıkmakta ve böylece, Horasan'ın Hükümdarı ilan edilmektedir (Turan, 1969, s. 66). Tuğrul Bey, devletini kurar iken, millete ve özellikle, âlim ve şeyhlere karşı, son derece saygılı davrandığı görülmektedir. Tuğrul Bey, hâkimiyetinin manevi kuvvetler ile takviye etmenin yanı sıra, adalete önem vermesi ile tanınmış bir hükümdardır. Tuğrul Bey: "Allah, adalet ve iyiliği emreder" ayetini temel alarak, adalet yolunda yürüyen, merhametli, sabırlı, tahammüllü, büyük devlet adamı vasıfları ile din adamları ve halkın gönülleri üzerinde hâkimiyet kuran bir hükümdardır (Turan, 1969, s. 68). Tuğrul Bey, keskin zekâsı ve siyası görüşlerindeki yanılmazlık ile, Selçuklu Devlet'inin ilk Sultan'ıdır. Büyük Selçuklu İmparatorluğunun temelini attığı bu yirmi beş yıl süren saltanatında, yakın Doğuda dini anlaşmazlıklarına son veren, güvenliği kalıcı hale getiren ve sarsılmaz siyasi bir teşekkül olarak gelişmesini sağlamaktadır. Bu sebeple, Tuğrul Bey, Türk ve İslam tarihinde önemli bir yere sahiptir (Kafesoğlu, 1972, ss., 41; 42).

Tuğrul Bey'den teslim aldığı Selçuklu İmparatorluğu'nun gücünü ve genişliğini arttıran Alp Arslan (1071), dokuz yıl süren saltanatı sırasında, çok büyük işlerin başarmasının yanı sıra, adalet kavramına da büyük önem vermektedir. Özellikle, Hristiyan ve Müslüman kaynaklarda: "Adil Sultan" olarak adı geçen Alp Arslan'ın "fetihler babası" unvanı da verildiği görülmektedir. Öyle ki, iyiliği, merhameti ve düşkünlere karşı merhameti ve yardımı ile tanınan (Turan, 1969, ss., 110; 148; Şapolyo, 1972, s. 89) Alp Arslan, adalet duygusu yüksek, başka dinlere karşı saygılı ve mensuplarına adalet götürmesine hiçbir zaman mâni olmamış büyük bir hükümdardır. Bu sebeple, Alp Arslan'ın ölümü, tüm Türk-İslam âlemini yasa boğmuştur. Türk-İslam tarihinde; ahlak, erdem, iman, mefkûre ve kudretinin en mümtaz karakterlerinden biri olarak tarihe geçen Alp Arslan'ın en büyük eseri: "Anadolu'da Türk vatanının kurucusu ve garp Türklüğünün de atası" olmasıdır (Turan, 1969, s. 113).

Selçuklu Devleti'nin bir diğer hükümdarı olan Melik-Şah ise; Türk-İslam hükümdarları arasında, yüzyıllarca azametin ve adaletin bir örneği olarak anılmakta ve tıpkı babası Alp Arslan gibi: "Adil Sultan" lakabı ile tanınmaktadır. Melik Şah, insanların en mümtazı, hayrı ve şefkatin, adeta temsilcisi olmakla birlikte, Hristiyanlara karşı adaleti ve iyiliği ile tanınmaktadır. Melik-Şah'ın bu adaleti; din ve mezhep farkını gözetmesi ve tüm tebaasına karşı şefkati, Müslüman ve Hristiyan kaynakların ve belgelerin ittifakıyla sabittir. (Turan, 1969, s. 173).

Selçuklu Melik Şah devrinin en önemli vezirlerinden biri olan Nizâmü'l-Mülk'ün (2009), devlet yönetimine dair kitabı siyasetnamede, devlet içinde adâlet sisteminin düzenli olarak uygulanması için, başta hükümdarın kendisinin adil olması gerektiğini vurgulamaktadır. Hükümdar adil davrandığı takdirde, diğer yönetici ve memurlar da örnek alacaklardır. Zira hükümdar adil ve meselelere vâkıf olsaydı, atadığı kadı da doğru dürüst olurdu. Kadı'nın nizamsızlığından, hükümdarın ihmalkâr davrandığı anlaşılmaktadır (s. 102). Adaletin yerli yerinde uygulanabilmesi için; Hz. Peygamberlerin ashabı, adalet işleriyle bizzat kendileri ilgilendikleri için, adalet yerini bulmaktadır. Böylece, adalete olan güven artmakta ve insanlar mahkemeden kaçınmazlar (Nizâmü'l-Mülk, 2009, s. 53). Nizâmü'l-Mülk (2009), Siyasetnamede önemle vurguladığı husus, hukukun hiç kimseye fark göstermeksizin, herkese eşit bir şekilde uygulanması gerektiğidir (s. 58). Ancak, devlet düzeni ve ceza sisteminin temelleri sağlam olduğu zaman, hukuk herkese eşit bir şekilde uygulanabilmektedir (s. 58).

Nizâmü'l-Mülk (2009), bir yönetimde adaletin önemini, ayet ve hadislerde yer alan örneklerle açıklamaktadır: "Adâlet dünyanın izzeti ve Sultanın gücüdür." Adâlet, ordu ve reayanın selameti, iyiliğin mihenk taşıdır. Nitekim Allah Teâlâ buyurur ki: "Göğü yükseltti ve ölçüyü koydu" (Rahman, 7). Adâletten daha hayırlı bir şey yoktur. Hükümdarlığa en çok yaraşan kişi, kalbinde Allah'ı barındırıp; hanesinde dindarların ve âlimlerin huzur içinde kaldıkları, adamlarının Allah korkusu taşıyan Müslüman ve vicdanlı oldukları kişidir (s. 64).

Selçuklu Devleti'nin hukuk sistemi incelendiğinde, temel anlamda; şer-i, örfi ve askeri yargı üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Üçlü bir örgütlenme biçiminde organize olan hukukî yapı, birbirlerine bağlı olmayan dinsel ve geleneksel hukuk kuralları çerçevesinde işlem yapılmaktadır. Selçukluların benimsediği şer'i hukuk,

dinsel sistemin bütününe işaret etmekte ve temeli, Kuran'ı-Kerim, hadisi şerifler vb., dayanılarak uygulanan bir sistemdir. Adalet, mülkün temeli düşüncesi içinde olan Büyük Selçukluların adalet teşkilatlarının en önemli unsuru, kadılardır. Bu sistem, kadılar tarafından yürütülmekte ve hukukun uygulanmasında belirleyici rolleri vardır (Kafesoğlu, 1998, s. 369). Fakat Nizâmü'l-Mülk (2009), hükümdarın haftada iki gün Divan-ı Mezalime toplantılarında, eziyet ve haksızlığa uğrayan mazlumların hakkını zalimden alarak, adaleti sağlaması ve konuyu aracısız bir şekilde tebaadan bizzat kendisinin dinleyip, ona hükmetmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu sebeple, Selçuklularda, en büyük yargı organı, Mezalim Mahkemesidir. Özellikle, böyle durumlarda, Sultanın kendisinin bizzat başkanlık yapıldığı görülmektedir (s. 17). Sultanın kendisi, vicdan sahibi ve adaletli olduğu sürece, halk da huzur içinde olacaktır. Halkın mutluluğu ve huzuru, padişaha bağlıdır. Padişah/hükümdar adaletli olursa ve herkese hukuk çerçevesinde eşit bir şekilde muamele eder ise, halk da mutlu ve güvenli bir şekilde, yaşamını refah içinde sürdürmesi olasıdır (Nizâmü'l-Mülk, 2009, s. 59). Bunun için, hiçbir ayrım yapmadan herkese uygulanabilir nitelikte bir devlet düzeni ve ceza sistemi, sağlam temellere oturtulması gerekmektedir (Nizâmü'l-Mülk, 2009, s. 58).

Görüldüğü gibi, Selçuklular Devlet yönetimi ile ilgili konularda, adalet kavramı önemli bir yere sahiptir. Adalet hem dini hem de siyasi kavramlar arasında en yüksek değer taşıyan bir kavramdır. Öyle ki; Türk Devletleri'nin yöneticileri, adalet kavramını fiilen uygulamakta ve herkesin hakkını ödeyerek, her zaman hakkaniyetten yanadırlar; tüm insanlara hak buyurduğu gibi davrandıkları görülmektedir. Bu nedenle, birçok şehir ve kasaba, halkın kendi isteği ile fethedilmektedir. Hatta Hristiyanlar, kendi yöneticilerinin zulmünden kaçarak, Selçuklu Devletleri'ne sığınarak, onların şehirlerini fethetmelerine yardımcı oldukları da görülmektedir. Selçuklu Hükümdarları, hiç kimseyi iman etmeye zorlamadan, herkesi özgür bırakıp, sosyal adalet ve sosyal haklardan eksiksiz bir biçimde, hiçbir şekilde ayrımcılık yapmadan, yararlanmalarına müsaade etmişlerdir. Büyük Selçuklu Devletini yöneten hükümdarlar, Selçuklu Devleti'nin gölgesinde yaşayan herkese adaletli ve merhametli davranarak onların; rengine, diline, ırkına hatta inanç ve dinine bakmadan, zalime karşı, mazluma ümit olmuşlardır. Bu nedenle, Yahudiler, İspanya Devletleri'nden kaçarak, kimse sahip çıkmadığı halde, Selçuklu topraklarına sığınmakta ve Selçuklu yöneticileri buna izin verdikleri görülmektedir. Selçuklu yöneticileri, haçlı seferlerine karşı yine adaletten

ayrılmayıp, savaş halinde de adaletli davrandıkları görülmektedir (Yahya, 2006, ss., 54-56).

Son olarak, adaletin sağlanmasında güçlü olma, önemli bir güç ve koşul olarak karşımıza çıkmaktadır. Eski Türk Devletleri'nin temelinde, halkın Tanrı buyruğu ile adalet çerçevesinde idare edilmek olduğu görülmektedir. Söz konusu adalet, toplumun hem manevi hem de maddi bakımdan, refaha kavuşması anlamına gelmektedir. Türk Kağanları, toplum düzenini ve güvenliğini sağlamak için, kendilerinin ve halkın önemli vasıflara sahip olmasını, aksi durumda caydırıcı olması bakımından ceza uygulanmasını ön görmektedirler. Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, eski Türk Devletleri'nin adalet anlayışlarının temelinde, güçlü bir inanç, sağlam irade ve suçlulara uygulanan cezai yaptırımlar bulunmaktadır (Tutar, 2002, s. 871).

2.7.3. Osmanlıda Adalet

Tarihin en ilginç gelişmelerinden biri, Osmanlı (1280-1566) hanedanının, Avrupa ve Asya kıtasının büyük bir bölümüne egemen olmasıdır. XIII. yüzyılda Osmanlılar, Bizans Devleti'ni çevreleyen Türkmen beyliklerinden sadece birine egemen olsalar da iki yüzyıl içinde, Güneydoğu Avrupa ve Anadolu'daki eski Bizans topraklarının yanı sıra, Macaristan ve Arap dünyasını da içine alarak, Modern Çağlara kadar sürecek olan büyük bir imparatorluk kurdukları görülmektedir (Shaw, 2008, s. 17).

Osmanlılar, göçebe toplumlarının soyundan gelmektedirler. Günümüzde, dış Moğolistan toprakları içerisinde yer alan Baykal Gölü ve Yenisey nehrinin güneyinde ve Avrasya bozkırların doğusundaki Altay Dağları bölgesinde yer almaktadırlar. Ancak, siyasal, askeri ve iklim koşullarındaki değişikler, yerleşmiş uygarlıklara doğru ilerlemeye zorlamıştır. Güneye ve Batıya doğru, Doğu Avrupa, Orta Doğu ve Orta Asya'ya yayılarak, kendi aralarında "Oğuz"; saldırdıkları halklar arasında ise, genel anlamda "Türkmen" olarak adlandırılmaktadırlar (Shaw, 2008, s. 18). Yakın Çağ başlarında ise; Osmanlı İmparatorluğu, toprak bakımından, dünyanın en büyük imparatorlukları arasında yer almakta ve geniş coğrafyaya yayılmaktadır (Karal, 1995'a, s. 1).

Osmanlı İmparatorluğu'nda, devletin başlıca iki vazifesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki; halkı adalet esasları dairesinde idare etmektir. Ayrıca bu vazife, devletin kuruluş sebebi ve amacı olmasının yanı sıra, varlığının da amilidir. İkincisi ise; sınırları,

yabancı saldırışa karşı korumaktır (Karal, 1995b, s. 134).

Osmanlı Devlet yönetimi geleneğinde, nasihatname ya da siyasetname olarak adlandırılan kitap, önemli bir yere sahip olmakla birlikte, fermanlarda, adalet namelerde vazgeçilmez yönetim kurallarının kaynağı olarak görülmektedir. Özellikle, Hint-İran geleneksel teorisine dayanan bu kitap, devlet idaresi teorisi ya da adalet dairesi olarak adlandırılmakta ve formüle edilmektedir. Adalet dairesi formülüne göre, Devlet her zaman adalet ile yönetilmelidir. Bu formül, XVI. yüzyıl sonlarından itibaren, XVII. yüzyılın başlarında, Devleti kalkındırma çabası içinde olanlar, her zaman bu idare teorisini izlemişlerdir. Zira, teori, nasihatname adı altında, hükümdarlara ve yöneticilere sürekli ve mutlu bir otorite sağlamanın koşullarını özetlemekle kalmamakta, bu kurallara bağlılık, etik prensipler doğrultusunda hareket etme, amaç ve sürekli siyasi egemenliği garanti ettiği görülmektedir. Adalet, zayıf olanı, güçlü olana karşı koruma anlamını taşımaktadır çünkü; halk, otorite sahipleri karşısında her zaman zayıf konumunda ve hükümdar otoritesini temsil eden güçlüleri; valiler, kadılar, beyler ve kumandanlardır. Söz konusu güçlülerin, hükümdardan aldıkları egemenliği, kötüye kullanma potansiyelleri vardır. Burada, hükümdarın en önemli ödevi, söz konusu kötülükleri önlemektir ki bunun adı da adalettir. Adalet ile korunan halk, daha fazla çalışmakta ve daha üretken hale gelmektedirler. Böylece, vergi kaynaklarının gelişme olasılığı yükselmekte, hükümdar gücüne güç katmakta ve güçlü bir hükümdar, ortaya çıkan kötülüklerin ya da olumsuzlukların önüne geçerek, adaleti yerine getirme konusunda etkindir. İşte Osmanlı Devleti, üretici sınıfları koruyan, mutlak otorite sahibi, adil hükümdar idealini ve temel devlet felsefesini, bir kılavuz olarak uygulamaya çalışmaktadır (İnalcık, 2009, ss., 53-54).

Osmanlı İmparatorluğu'nda adalet, şeriat hükümlerinin yerine getirilmesi anlamına gelmektedir. Şeriat ise: "Tanrı'nın, insanlar için koymuş olduğu din ve dünya görüşü hükümlerinin tümünü" ifade etmektedir. Bununla birlikte, İslam'ın gelişmesi ise, şeriat esaslarına uygun, bir İslam hukuku sistemini meydana getirmektedir. Buna göre, Osmanlı Devleti'nde şeriat, ana hukuk kaynağını oluşturmaktadır (Karal, 1995b, ss., 134-135). Fakat, her ne kadar Osmanlı Devleti, şeriata dayalı bir devlet olarak nitelense de Osmanlı toplumunda yaşayan Müslüman olmayan kişilere, hoşgörü gösterilmekte ve hukuki açıdan bir özerklik tanıyarak, bunların kendi mahkemelerinde yargılandıkları görülmektedir (Ortaylı, 2008, s. 200). Özellikle, II. Mahmut: "Bundan sonra, tebaamda

yer alan Müslümanları, camide, Hristiyanları kilisede ve Musevileri havrada tanımak isterim" ifadesi ile, hukuk ve kanun yönünden, Osmanlı halkını eşit saydığını ortaya koymaktadır. İnsanların ırk ve mezhebine bakılmaksızın, tebaa için; can, ırz ve namus, mal ve mülk mensupluğunu tespit ve tevsik ederek, mahkeme kararı olmadan, hiç kimsenin suçlu tutulmayacağını ve cezalandırılmayacağını ilan edilmesi ile, bütün tebaa, devlet dairesine iştirak etmek konusunda, eşit haklarına sahiptir. Bu nedenle de Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslim halkı ifade etmek için kullanılan "reaya" tabiri, artık kullanılmamaktadır (Karal, 1995c, ss., 163-164).

Osmanlı İmparatorluğu'nda, adaleti ifade eden beş çeşit mahkeme bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; Nizamiye Mahkemeleri, Osmanlı tebaasının medeni işler dışında kalan anlaşmazlık görevleri ile ilgilidir. İkincisi; Şeriat Mahkemeleri, halkın boşanma, evlenme, miras konularına ve bu konulardan meydana gelen anlaşmazlıklara bakmaktadırlar. Üçüncüsü; Cemaat Mahkemeleri, gayrimüslim halkın aynı cinsten işlemleri ile bakmaktadırlar. Dördüncüsü; Karma Ticaret Mahkemeleri ve son olarak beşincisi; Konsolosluk Mahkemeleridir. Farklı adalet mercilerinin varlığı, İslam hukukunun gayrimüslimlere uygulanamaması hakkındaki anlayışın bir sonucudur (Karal, 1995d, s. 342).

Osmanlı İmparatorluğu'nu hükümdarları incelendiğinde; adalet kavramına çok önem verdikleri görülmektedir. Hükümdarlık sembollerinde yer alan güneş ve aslan, hükümdarı temsil ederken; bıçak, hemen yerine getirilmesi gereken adaleti temsil etmektedir. İlk Osmanlı İmparatorluğu hükümdarlarından olan Orhan ve II. Murad, sarayın kapısı önünde, bizzat halkın şikâyetlerini dinlediklerini ve hüküm verdikleri bilinmektedir. Divan-i Hümayun'un birincil görevi, şikâyet dinlemektir. Osmanlı hükümdarları, davaları, Kasr-i Adalet ya da Adalet Köşkü olarak adlandırılan bir yerde, divana açılan pencere arkasından dinlemeyi bir ödev saymaktadırlar. Yavuz Selim, en adil Osmanlı padişahı olarak görülmektedir. Keza Kanuni Süleyman, 1526 seferinde, ekilmiş olan tarlalara zarar veren kişileri, idam ile cezalandırdığı görülmektedir. Genel olarak, ülkede zulüm ve haksızlıkların tespiti yapılmakta ve adalet nameler yaygınlaşmaktadır Adaletnameler, Osmanlılardan önce var olan bir geleneğin devamıdır. Burada adalet, hakimiyeti elinde bulunduranların yönetilenleri, güçlülerin zayıfı ezmesini ve haksızlıkları önlemektedir (İnalcık, 2005, ss., 76-78).

Bu bakımdan, Osmanlı İmparatorluğu hükümdarları, insanlığını ön planda tutarak

ve göz önünde bulundurarak, adaleti yaymaya çalıştıkları açıktır. Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucusu olan Osman Bey, bizzat kendisi, adalet kavramını benimseyerek, kimsenin dinine veyahut mezhebine bakmadan, eşit ve adaletli davrandığı görülmektedir. Yine, Osmanlı İmparatorluğu'nun adaleti ile tanınan padişahlardan biri olan Fatih Sultan Mehmet, İstanbul fethinden sonra, gayrimüslimler de dâhil, herkese adaletli bir şekilde davranmakla, gayrimüslimleri kendi dinlerinde özgür bırakmakla ünlenmiş önemli yöneticilerden biridir (Yahya, 2006).

2.8. Türk-İslam Düşünce Tarihinde Adalet Söylemi

Türk-İslam felsefesinde adalet kavramı, önemli bir yere sahiptir. Türk-İslam düşünürleri, adalet kavramını; adaletli davranışta, hükümlerde doğru olma, hak ve hukuku gözetme, eşitlik gibi anlamlarda kullandıkları görülmektedir. Özellikle; bireysel adalet, davranışsal adalet, sosyal adalet, pratik adalet, düzen, eşitleyici adalet gibi adalet türleri ön plana çıkmaktadır. Aynı zamanda, adalet; erdem ya da fazilet kavramı ile eş değer tutulmaktadır. Hadduri (1999): "Türk-Müslüman filozofları, adalet kavramını akıl ve vahiy ile uyum içinde tutmaya ve yorumlaya çalıştıklarını" söylemektedir. Zira, felsefi adalet; teolojik adaletin tersine, akıl ile tanımlanmakta ve tespit olunmaktadır. Tıpkı, doğal adalette olduğu gibi, felsefi adalet de rasyoneldir ve özde zaruri olarak doğaldır. Bu nedenle de zamana ve mekâna bakmaksızın edebi ve değişmezdir (s. 97).

Türk-İslam düşünürleri incelendiğinde; Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, kelamdan felsefeye geçişi sağlayan, ilk kişi olarak görülmektedir. Bu felsefeyi devam ettiren el-Farabi; terminoloji, yöntem ve problemler açısından sistemleştiren ilk düşünürdür. İbn Sina; kendi dönemine kadar gelen bu zengin birikimi, yeniden işlemekte ve büyük bir külliyat haline getirerek değerlendirmektedir (Cevizci, 2013).

Türk-İslam dünyasında, İslam felsefesi adı altında, birden fazla harekâtın ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlar arasında, yukarıda ifade ettiğimiz gibi; el-Farabi, İbn-i Rüşt, İbn-i Sina, İbn-i Haldun, el-Gazali ve diğer düşünürlerinin temsil ettiği düşünce: "Yunan tarzı felsefe harekâtı" olarak adlandırılmaktadır (Cevizci, 2013). Öyle ise, bu Yunan tarzı felsefe harekâtında; insan, evren ve zorunlu varlık olarak Tanrı bulunmaktadır. Orta Çağ'ın neredeyse tüm filozoflarında, hiyerarşik bir varlık anlayışı vardır (Cevizci, 2013).

Araştırmanın bu bağıntısında; Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, Ebu'l Nasr

Muhammed B. Tarhan b. Uzluğ el-Farabi, Ebu Ali A. b. Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh, Ebu'l H. Ali b. Muhammed b. H. el-Basri el-Maverdi, Ebu Ali el-Hüseyin İbn Sina, Nizâmü'l-Mülk, Ebu Muhammed b. Muhammed el-Gazali, İbn Rüşd, Muhyiddin M. b. Ali. b. Muhammed el-Arabi, Tusi, İbn Haldun, Kınalızade Ali Efendi ve Defterdar Sarı Paşa'nın ahlak ve adalete ilişkin düşüncelerini; bireysel ve toplumsal anlamları dikkate alınarak, yönetimdeki önemi bağlamında incelenmektedir.

2.8.1. Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi (801-873)

IX. yüzyılın başlarında, Basra'nın Kinde kabilesine mensup, aristokrat bir Arap aile içinde dünyaya gelen Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, babasının Küfe valisi olarak görev yapması (Nasr, 2003, s. 19) dolayısıyla, Basra ve Bağdat'ta çok iyi eğitim almış, entelektüel bir düşünürdür. İran kültürü ile, Yunan felsefi düşüncesinin etkisi altında yetişen (Sunar, 1967, s. 52) Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, yabancı ilimlerin ilk temsilcisi olması dolayısıyla, İslam tarihinde en ünlü düşünürler arasında yer almaktadır. Çok yönlü bir bilim adamı olan Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi; metafizik, mantık, tıp, müzik, ilahiyat, felsefe gibi disiplinler üzerinde ciddi çalışmalarda bulunarak, bu disiplinlere ait birçok eser meydana getirerek, Türk-İslam âlemine ciddi katkılar yapan bir düşünürdür. Bu nedenle, insanlık tarihinin en etkili ve en önemli entelektüel şahsiyetlerden biri olarak tanınmaktadır (Nasr, 2003, ss., 19-21).

Antik Yunan felsefesinin adalet kavramı ile, İslam adalet kavramını yan yana getirmek sureti ile, adalet kavramını ele alan Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, ana ilgi alanının adalet olmamakla birlikte, adaleti bir kavram olarak tartışan ilk Müslüman düşünürdür. Böylece, kendisinden sonra gelen İslam düşünürlerinin yolunu açarak, ilahi adalet ile ilgili bilgiler vermekle birlikte, ilahi adaletin nereden itibaren köprü kurulacağını, uyumun nasıl sağlanacağını açıklamaktadır (Hadduri, 1999, s. 98).

Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, adaleti; ilahi adalet ve akli (beşerî) adalet, olarak ikiye ayırmaktadır. "Akıl, insanın gerçeği bulup anlamasında vazgeçilmez bir unsurdur" diyen Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, böylece rasyonalist kimliğini ortaya koymaktadır. Fakat hiçbir zaman vahyin varlığını inkâr etmemektedir. Buna göre, "gerçek" ister akıl yolu ile ister vahyi yolu ile algılanmış olsun, özde Bir'dir ve gerçeğe giden yolların, birbirleriyle çatışmaması gerekmektedir. Akıl ve vahyi bağdaştırmaya çalışan Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, aklın da vahyin de kabul ettiği nihai gerçeği bilmek yeterli

değildir; pratikteki gerçeği de bilmek gerekmektedir. Bu pratik ise, gerçek filozofu ilgilendiren gerçektir. Böylece Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, adaleti iki düzeyde ele almaktadır. Birincisi; akıl ve vahyin varlığında birleştiği ilahi adalettir. İkincisi ise; rasyonel adalettir. Rasyonel adalet; doğal adaletin bir türü olmakla birlikte, aklın bir ürünüdür. Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi'de, bir filozofun öncelikle ilgi duyacağı adalet türü; rasyonel adalettir. Gerçeğe giden iki yol tanımakla birlikte, Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, pratik yolun, filozofun önde gelen yolu olduğunu vurgulayarak, Antik Yunan rasyonalistlerinin düşüncelerine, özellikle, Aristotelesçi natüralizme olan eğilimini açığa vurmaktadır (Hadduri, 1999, ss., 99-100).

Platoncu görüşten hareket eden Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, radikal bir düalizmin içinde; insanın, ruh ve beden bileşenden meydana geldiğini söyleyerek, bedeni sadece ruhun amaçlarını gerçekleştirebilmesi için, bir araç olarak görmektedir. İnsanın özü, üç parçaya ayrılmaktadır; akli ya da ilahi ruh, hayvani ruh ve şehevi ruh. Bu Aristotelesçi görüşten hareket eden düşüncede, bundan sonra ruh, rasyonalist Razi'de, rasyonel parça ve akıl dışı parça şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Edem, bu durumun sonucunda meydana gelmektedir (Cevizci, 2009). Razi, her bir nesnenin, her bir parçanın kendi doğasına uygun gelen, gerçek işlevini eksiksiz bir şekilde yerine getirme anlamında erdem anlayışına uygundur. Alkın görevi; yaradılışı, Yaratıcısını ve evren düzenini bilmektir. Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi'nin etik anlayışında iki temel erdem; bilgelik ve adalettir (Cevizci, 2009). Adalet aklın buyruğundadır ve insanı doğru harekete bulunmaya ittiği gibi, aklı yaratan da Tanrı'dır. Adaletsizlik ise, aklın, ölçüyü aşan güdülerin (gazap, şehvet) kontrol edemediği durumlarda ortaya çıkmaktadır (Hadduri, 1999, s. 101).

Adalet, tinsel ahengin ve her türlü dengenin ölçüsü olduğunu söyleyen Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi'de, adalet; kişinin suç işlemekten, haddini aşmaktan, taciz ve tecavüzde bulunmaktan alıkoyan, davranışlarını kontrol eden bir mekanizmadır. Adil kişi için amaç, hikmet ya da bilgeliktir. Zira huzur ve itidal, bilgelikle gelmektedir. Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, tıpkı, Sokrates ve Platon'da olduğu gibi, dört erdemden söz etmektedir. Bunlar: Bilgelik, itidal, cesaret ve adalettir. Bunlar arasında en önemlisi bilgelik erdemi olup, insana gerçek amacını bildirmektedir (Cevizci, 2009). Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi'de bilgelik, itidal ve cesaret erdemleri arasında, adalet, merkezi bir yer almaktadır. Adalet, diğer tüm erdemleri dengeleyen ve koordine eden, üst bir erdemdir. Böylece, Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, temel erdemleri tek bir erdeme, adalet kökünden

türemiş olan, itidal erdemine indirgemektedir (Hadduri, 1999, s. 101).

Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi'nin rasyonalist adalet teorisi, kayıtsız değildir. Adalet teorisinin arka planında, vahyi anlayışı egemendir. Çünkü, Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, adaleti, yukarıda ifade edildiği gibi, aklın bir ürünü olarak görmektedir. Akıl da Tanrı tarafından yaratılmıştır. Her ne kadar adalet, doğrudan aklın bir ürünü olarak görülse de hem adalete ilham veren hem insana aklı veren, Tanrı'dır (Hadduri, 1999, s. 102).

2.8.2. Ebu'l Nasr Muhammed B. Tarhan b. Uzluğ el-Farabi (870-950)

El-Farabi olarak bilinen filozofumuzun tam adı, Ebu'l Nasr Muhammed B. Tarhan Uzluğ el-Farabi Türki'dir. Türki ise, el-Farabi'nin bütün kaynaklarda geçen Türk olduğunun bir işaretidir (Farabi, 2001, s. 7). Aristoteles'ten sonra yetişmiş en önemli Meşşai filozofu sayılan el-Farabi, Aristoteles'in eserleri üzerinde çalışması ve her konuyu derinliği ile ele alması sonucunda, Müslüman bilginler; "el-Muallim'üs-Sani" (ikinci muallim) lakabını vermişlerdir. Türkistan'ın Horasan eyaletinde, Farab şehrinin Vasic kasabasında dünyaya gelen el-Farabi (Sunar, 1967, s. 58; Nasr, 2003, s. 24), tabiat felsefesinden daha çok, metafizik konularla ilgilendiği görülmektedir. Merv mektebine mensup bir düşünür olan el-Farabi'nin, özellikle; gramer, belagat, mantık, aritmetik, müzik, geometri, astronomi üzerine çalışmaları bulunmaktadır. Birçok dil bildiği tahmin edilen el-Farabi'nin, musiki hakkındaki yazıları, matematik alanında da geniş bilgisi olduğunun bir göstergesidir (Sunar, 1967, s. 58).

El-Farabi, sistem olarak, Aristoteles'in akılcı metafiziğini savunmakta ve bu anlamda, bir rasyonalist ve siyaset filozofudur. Bu yönü ile İslam'da, siyasal felsefenin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Fakat el-Farabi, salt bir Aristotelesçi değil, Platon ve Aristoteles'in hikmetini birleştirme yolunu arayarak, tüm diğer Müslüman düşünürler gibi; hikmetin, nihai düzlemde vahyi olandan kaynaklandığını ve dolayısıyla, bütünü ile bir çelişki olamayacaklarını kabul etmektedir. Bu amaç ile, Platon, Aristoteles ve Yeni Platoncu anlayışlarının felsefi düşünceleri temelinde, İslam sentezini yapmaya çalışmakta ve bununla ilgili birtakım eserler ortaya koymaktadır (Nasr, 2003, s. 26). Bu anlamda, el-Farabi, Antik Yunan döneminin düşünsel mirasını hakkı ile değerlendiren ve Antik Yunan felsefesinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayan, önemli bir düşünürdür. Mantık, ahlak ve siyaset ile ilgili sorunlara büyük önem veren filozof, konumuz ile ilgili olmak üzere, "El-Medinetül-Fazıla", "Fusülul-Medeni" ve "Es-

Siyasiyetu'l-Medeniyye" isimli, birbirinin tamamlayıcısı niteliğinde eserleri meydana getirdiği görülmektedir (Nasr, 2003, s. 26).

El-Farabi'nin kişiliği, adalet teorisinin doğasını ve kapsamını yansıtmaktadır. Çocukluk yıllarından itibaren, yalnızlığı tercih eden el-Farabi, maddiyattan çok ruhani hayata önem vererek, bütün ömrünü huzur içinde ve tamamıyla ilim ve tefekküre adayan bir düşünürdür. Üretkenliğiyle tanınan el-Farabi, kamu düzeni ve adaletle ilgili yukarıda ifade edilen üç eserini meydana getirmektedir. Onun teorilerinde adalet, aklın ve vahyin uyumu temelinde gerçekleşmekte ve esas olarak, Platon ve Aristoteles'in düşüncelerine dayanmaktadır (Hadduri, 1999, s. 103; 104).

El-Farabi'nin bu doğrultuda oluşturduğu adalet teorisi, siyasi nizam teorileri ile iç içedir. Platon ve Aristoteles gibi el-Farabi de seçkin, erdemli ve adil olmayan siyasi yapılanmaların varlığını sürdüremeyeceğini düşünmektedir (Hadduri, 1999, s. 104). El-Farabi'ye göre, insan varoluşunun amacı, en yüksek mutluluğu elde etmektir. İnsanın tüm davranışları mutluluğa yönelik olup, bunu gerçekleştirmek için çabalamaktadır. Bu mutluluğa ulaşmak için, insanların bilgi ve erdem yönünden yetkin hale gelmeleri gerekmektedir. Bu yetkinleşme durumu, iyiyi, kötüden ayırt erme yeteneğine sahip olan insanın, akli ve düşünsel çabaları ile gerçekleşmektedir. Fakat, bu çabalar, tek başına yeterli değildir; çünkü, seçme yeteneği, özgür ve bağımsız bir ortamın varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu ise, her insan bakımından mümkün olmadığından, bütün insanların mutluluğa ulaştıracak başka bir şeye ihtiyaç vardır. Bu noktada, el-Farabi, Aristoteles'in tezini kullanarak, insanı, sosyal bir varlık olarak tanımlamaktadır. İnsanın, bilgi ve erdem yönünden yetişkin hale gelmesinin ve böylece, mutluluğa ulaşabilmesinin tek yolu, bir topluluk içinde ve siyasal bir kurum ile gerçekleşebileceğini savunmaktadır (Bayraklı, 1983; s. 61; Olguner, 1987, s. 55).

Topluluk; insanların bir araya gelmesi sonucunda, karşılıklı dayanışma esasına dayalı olarak meydana gelmektedir. Böylece, toplumun fiziki yapısı ve toplumsal birlikteliği oluşmaktadır. Toplumlar, tam mükemmel ve eksik olmak üzere, ikiye ayrılmaktadırlar. Mükemmel topluluklar; büyük, orta ve küçük olmak üzere, üç çeşittir. Büyük topluluklar; birbirine yardım eden uluslardan, orta topluluklar; tek bir ulustan ve küçük topluluklar bir şehirde bulunanlardan oluşmaktadır. Bu üç topluluk, yetkin olan topluluklardır. Eksik topluluk ise; köy, mahalle veya ev halkından oluşmaktadır (Farabi, 2001, s. 79). Mükemmel toplum, insanların gerçek anlamda mutluluğu elde etmek amacı

ile, birbirleri ile yardımlaşma sonucunda, bir şehirle ortaya çıkmaktadır. Bu mutluluğa ulaşmak amacı ile kurulan her topluluk, erdemli ve mükemmel bir şehirde meydana gelmektedir (Farabi, 2001, s. 80). Bu doğrultuda, el-Farabi, toplum ile insan bedeni arasında bir ilişki kurmakta ve tıpkı Platon'da olduğu gibi, devleti bir vücuda benzeterek, kendi teorisini ortaya koymaktadır. El-Farabi'de adalet, insan bedeninin, ahenk ve denge içinde çalışmasına bağlıdır. İnsan kalbi, bünyenin hâkim uzvudur ve ısıyı diğer organlara dağıtması ile, insan bedeninde bir denge sağlamaktadır. Beyin, kalbin yüksek emirlerine hizmet etmekte ve kalbin dağıttığı harareti düzenleme ve ayarlama görevi vardır. Aynı zamanda, duyma sinirlerinin kuvvetlerini de korumaktadır. Erdemli şehrin kamu düzenini sağlayan hükümdar, şehirde adaletin gerçekleşmesini ve insanları mutluluğa ulaştırılmasını sağlamak için; yönetim fonksiyonlarını, bedenin organlarını denetlemesini sağlayan doğal süreçler gibi; sıradan olmayan üstün niteliklere ve erdemlerle donatılmış olması gerekmektedir. Hükümdar; kente hükmetmek görevi dışında, yasama, yürütme ve yargı güçlerini elinde bulundurmalıdır (Hadduri, 1999, s. 104; 105).

Böylece, el-Farabi (1987) siyaset felsefesinde, hükümdarın özellikleri ile ilgili bilgileri ortaya koymaktadır. Buna göre, erdemli şehri yöneten hükümdar, yönetme sanatına sahip olmalıdır. Burada, hükümdarın amacı ve hedefi, kendisine ve şehir halkına, gerçek mutluluğu sağlamaktır (s. 40). Hükümdar, başka bir kimsenin, kendisini yönetmesine gerek duymayan kişidir; çünkü, bilim ve marifeti vardır. Bu nedenle, hiçbir konuda, kendisine yol gösterecek bir insana gerek duymamaktadır (Farabi, 1980, ss., 44-45). Faziletli hükümdar, bir filozof ve peygamber anlamında, mükemmel olmalıdır; bilgili, anlayışlı, hafızası kuvvetli. Bildiği kelimelerle, hitabet gücüne sahip olmalıdır. Göndericinin iletilerini iyi anlamalı, iletinin amacını kavrayabilmelidir (Farabi, 1987, s. 87). Bunun için, hükümdar, adalet gücü hususunda, korkuya, zorbalığa ve kaba kuvvete dayandırmamalıdır (Farabi, 1987, s. 71). Hükümdar, itidalli olmalı ve adaleti ve adalet ehlini sevmesi gerekmektedir. Bununla birlikte, mutedil bir karaktere sahip olmalıdır (Farabi, 1987, s. 80). Kısacası, el-Farabi, ideal devleti yönetecek olan kişinin, her yönden mükemmel olması gerektiğini vurgulamaktadır. Hükümdarın mükemmel davranışlarda bulunması için ise, itidalli olması gerektiği açıktır.

El-Farabi, adalet kavramını farklı anlamlarda ve alanlarda kullanmaktadır. Buna göre adalet, mevcutlarda, insan vücudunda, denge, sosyal hukukta, eşitlik gibi anlamlara

gelmektedir. Bu durum, adalet kavramının çok anlamlı olmasının bir göstergesidir (Bayraklı, 1983). Bu anlamlardan biri, El-Medinetül-Fazıla eserinde, ilk olarak, varlığın sebebi, her şeyin kendisinde sudur ettiği varlık ile, "İlk Neden/Mevcut" ile başlamaktadır. İlk Mevcut, diğer var olanların nedenidir (Farabi, 2001, s. 15). "İlk Mevcut/Neden" varlığının, sadece kendilerini gerçekleştirmesi için var olacağı bir amacı ya da hedefi yoktur (Farabi, 2001, s. 16). Bütün varlıklar, İlk Nedenden/Mevcuttan taşmak sureti ile meydana gelmektedirler (Farabi, 2001, s. 28). Varlıklar, İlk Mevcuttan aldıkları pay sırasında ortaya çıkmaktadırlar. Bu durumu, el-Farabi: "Varlığın en mükemmeli, haktan payını alandır. Hak, var olmaya tekabül etmekte ve aynı zamanda, aklın varlığa intibak için rastladığı makule denilmektedir." Varlığın en mükemmel hale gelmesi için, hak olan Mevcuttan pay almalıdır (Farabi, 2001, s. 21). Bu anlamda, adalet, "insanların her birinin kendi payına düşeni almaktır." Adaletten payını alanlar arasındaki düzeni ve bağı sağlayan şey ise, sevgidir. Sevgi, insanları birbirine yaklaştıran ve bağlayan önemli unsurdur. Buradaki sevgi ve adalet, Tanrı'dan geldiği için, adaletten payını alanlar arasındaki düzeni sağlayıp, onları birbirine bağlamaktadır. Diğer bir ifade ile hem adalet hem sevgi, İlk Sebepten gelmekte ve adaletten payını alanlar arasındaki düzeni sağlayarak, bizzat onları birbirine bağlamaktadır. Böylece, adalet içerisinde oluş ile, âlemde her şey nizam içinde olmaktadır. Aksi halde, varlıklarda bozukluk meydana gelmektedir. Bu ise, Tanrı'nın Adil ismine zıt bir oluş olarak karşımıza çıkmaktadır (Farabi, 1987, s. 52; Farabi, 2001, s. 31). Ayrıca, el-Farabi, cevher ve öz ayrımına karşı çıkarak, adaletin varlıklar arasındaki ilişkiye işaret etmekte bu ilişkiden kaynaklandığını belirtmektedir (Bayraklı, 1983).

Varlıklardaki bu adalet ve sevgi bağı, erdemli şehrin de temelidir. Nasıl ki varlıkları birbirine bağlayan sevgi gibi bir bağ varsa, aynı şekilde, şehirlerin kısımlarını, kısımların derecelerini birbirine birleştiren sevgi bağı vardır. Şehrin kaynaşmasını sağlayan, sevgi unsuru iken; şehrin varlığını devam ettiren olgu, adalettir. Bu nedenle, el-Farabi'nin erdemli şehir düşüncesinde "sevgi", temel prensiptir. Erdemli şehirde adalet ile sevginin birleşimi ile, bir uyum meydana gelmektedir. Sevgi, doğuştan olabilmekte bazen de irade ile meydana gelmektedir. İrade ile olan sevgi, üç şekilde gerçekleşmektedir. Bunlardan ilki; fazilete iştirak ile sevgidir. İkincisi; menfaat için sevgidir. Üçüncüsü de zevk için sevgidir. Adalet ise, sevgiye tabidir. Bu durumda, önce sevgi, daha sonra adalet vardır. Sevgi, toplumsal bir varlık olan insanların ihtiyaçlarını

karşılanması istemi ile ortaya çıkmaktadır. Adalet ise, öncelikle, toplumun ortak olarak sahip olduğu iyi şeylerin, hepsinin arasında adil bir şekilde paylaştırılması daha sonra, paylaştırılan bu şeylerin korunması ile ortaya çıkmaktadır. Erdemli bir şehir, bu adalet ve adil eylemler ile korunmaktadır. Sevgi ve adalet birbirine bağlanan tutkal gibi; evde, ailede ve toplumda olmaları zorunludur. Toplumları birbirine yaklaştıran sevgi, devam ettiren ise, adalettir. Halkı yöneten yöneticilerin halkını sevmesi, halka haklarını eşit ve adaletli bir şekilde dağıtmaları gerekmektedir. Hakların adil dağıtımı, gerçek toplumun meydana gelmesini sağlamaktadır. Bu nedenle, toplumda adaleti sağlayabilecek adil bir yöneticiye ihtiyaç duyulmaktadır (Farabi, 1987, ss., 52-53).

Bu görüşü ile, el-Farabi (1987), günümüz ekonomi ve sosyal adalet anlayışına ışık tutmaktadır. Adalet, şehir halkının mallarının paylaştırılması ve korunması durumunda ortaya çıkmaktadır. Paylaştırılacak olan bu iyi şeyler; servet, güven, rütbe ve şehir halkının ortak olduğu diğer şeylerdir. Bunların hepsinde, herkesin payı vardır. Bu payın az ya da çok verilmesi, zulümdür. Ayrıca, pay edilen bu şeylerin ellerinden çıkarmamak suretiyle korunması, çıkartılırsa da çıkartılan bu paydan dolayı ne ona ne de şehir halkına zararı dokunmaması sağlanmalıdır. Gönüllü ya da gönülsüz bir şekilde elden payı çıktıysa, bunun bedelinin ya elden çıkanın aynı ya da başka cinsten eşit değerle ona iade edilmesi gerekmektedir. Bu noktada, "adalet, daha önce paylaştırılmış olan iyi şeylerin, şehir halkı için korunmuş olarak baki kalmasını sağlayan" önemli bir unsurdur. Bu durumun tersi ise, adaletsizliktir. Zira, toplum kazançlarının, kendisinin rızası dışında elinden zorla alınması, doğru ve erdemli bir davranış değildir ki bu, adaletsizliktir. Fakat, toplumun faydası için kişinin hakkının elinden çıkarılması gerekiyor ise, o vakit hakkı alınan kişiye elinden çıkan şey değerinde başka bir kıymetli şey verilmelidir. Böylece, adalet-i mahza sağlanabilmektedir (s. 53). Yine, "devletten bir payın haksızca çıkmasına sebep olana, ceza verilmelidir. Kişiye uygulanacak ceza, adaletsizliği ölçüsünde olmalıdır. Zira, fazla ölçüde ceza verilir ise, kişinin kendisine zulüm; eşit ölçüde verilir ise, adalet yerini bulmaktadır. Az bir ceza verilirse de şehir halkının aleyhine bir adaletsizlik durumu ortaya çıkmaktadır. Haksız bir iş yapan kimse, cezasız kalmamalıdır. Toplumun huzurlu ve güven içinde olması için, adaletin olması zaruridir. Özellikle, şehir yöneticileri, şehirde meydana gelen adalet konusunda hassas olmaları gerekmektedir; çünkü, verilecek cezanın affedilmesi durumunda, ihtilaf olunmaktadır. Bazıları, kendisine adaletsizlik yapılan kişiyi affederse, affedilmektedir.

Burada, adalet-i mahza mı? Yoksa adalet-i izafi mi? Yöneticinin duruma göre uygulaması gerekmektedir. Böylece, sosyal adalet ve hukuki adalet sistemi, hak ve liyakat esasına dayanarak, ücret ya da mal dağıtımındaki dengesizliğinin önüne geçmektedir (Farabi, 1987, s. 54).

Aslında, el-Farabi Platon ve Aristoteles ile uyumlu olarak, seçkin, erdemli ve adil olmayan siyasi yapılanmaların varlığını sürdürmeyeceğini düşünmektedir. Antik Yunan filozofları, şehirde mükemmel bir toplumun oluşacağına inanmaktadırlar. El-Farabi'de ise, mükemmel bir toplum; evrensel bir dünya devleti, ulus ve şehir devleti şeklinde üç düzeyde var olabilmektedir. El-Farabi, Antik Yunan'ın ideal siyasi nizam teorisinden ayrılarak; İslami siyasi düzen ile uyumlu, kendi adalet teorisini ortaya koymaktadır. El-Farabi'ye göre adalet, en yüce erdem ve eşitlikçi bir siyasi düzenin temelidir (Hadduri, 1999, s. 104).

Sevgi ve adalet, erdemli şehrin önemli unsurları olmakla birlikte, bu unsurlar, fazilet anlamını da taşımaktadırlar. Fazilet, ahlaki ve akli olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Akli faziletler; hikmet, akıl, zekâ, anlayış, mükemmellik vb., iken, ahlaki faziletler ise; iffet, şecaat, cömertlik, adalet gibi arzular ile ilgilidir (Farabi, 1987, s. 31). Faziletli insan; iki uçta yer alan aşırılıklardan kaçınan, iki uç arasındaki ortayı bulan, ölçülü ve mutedil olan kimsedir. Zira, faziletli kişi, kendisini kontrol altında tutarak, maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılama hususundaki aşırılıklara kaçmadan, itidal içinde arzularını karşılamaktadır (Farabi, 1987, ss., 34-35). Ayrıca, faziletli davranan kimsenin, hitabet gücünün olması gerekmektedir. Hitabet, tercih edilmesi ya da kaçınılması gereken şeylerin her birisinde, insanları etkileyebilecek, ikna edebilecek şekilde konuşma gücüdür. Fakat iletişimde bulanacak faziletli bir kişi, bu hitabet gücünü iyi şeyler için kullanırken, kurnaz kişiliğe sahip olan kişi, bunu kötü şeyler için kullanmaktadır. Ameli hikmete sahip olan kişi ise, hitabeti hem iyi hem de kötü şeyler için kullanılmaktadır (Farabi, 1987, s. 48).

Bu kapsamda yöneticiler; mükemmel, rasyonel ve erdemli kişiler olmalıdır. Yöneticin asıl görevi, devleti adil bir şekilde yönetmektir. Çünkü, bir devlette adil bir yönetici yok ise, devlet bozulmakta, dolayısıyla, karmaşaya ve her türlü istismara açık hale gelmektedir. Bu nedenle, adalet, devlet için temeldir. Faziletli bir yönetici, halkına iyilik ve mutluluk dağıtan, eşitliği sağlayan, şehir halkının haklarını koruyup muhafaza eden kişidir. Hükmetme aracı siyasi akıldır ve temsil eden sınıf filozoflar zümresidir.

Devlet, meşruiyetini her şekilde akıldan almaktadır (Farabi, 1987). El-Farabi'nin ütopik özellikte tasvir ettiği yöneticinin bulunması zor da olsa, imkânsız değildir.

2.8.3. Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh (940-1030)

Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh, tarihsel bellekte, daha çok kısa adı ile bilinmekte ve İbn Miskeveyh olarak anılmaktadır. Bu nedenle, bu araştırmada, kısa adı ile ifade edilmektedir.

İbn Miskeveyh, Doğu Meşşai felsefesinin son örneklerinden biri olmakla birlikte, çok yönlü bir filozof kimliğine sahiptir (Cevizci, 2009). Felsefe, kimya, mantık, edebiyat, tarih gibi alanlarda önemli yapıtları ile bilinen İbn Miskeveyh (Sunar, 1967, s. 78), daha çok, etik alanında kendini gösteren bir düşünürdür. Felsefesinin büyük ölçüde Antik Yunan düşüncesine dayandıran İbn Miskeveyh, felsefede eklektik bir yaklaşım benimsemektedir. İbn Miskeveyh, el-Farabi'nin Okuluna mensup, İslami bir hümanist olarak nitelendirilmektedir. İslam düşüncesinde, İslam'ı tüm insanlığa ortak ve rasyonel pratikler sistemine uygun bir eğilimi temsil ettiği kabul edilmektedir (Cevizci, 2009). El-Farabi'nin yolunu izleyen ve onun sistemini tasavvuf ve İhvan-ı Safa görüşüne bağlayan İbn Miskeveyh, Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinden de büyük ölçüde etkilendiği görülmektedir. Fakat, el-Farabi'de, teori, birinci planda iken; pratik, ikinci plandadır. Buna göre, pratik, teoriye bağlıdır. İbn Miskeveyh ise; birinci plana pratiği, ikinci plana ise, teoriyi koymaktadır. Diğer bir ifade ile, önce pratik ahlak, sonra ilim gelmektedir. Bu sebeple, İbn Miskeveyh, mantıktan ziyade, ahlaki felsefe üzerine durmaktadır (Sunar, 1967, s. 78). Felsefe tarihinde, İbn Miskeveyh, Aristoteles ve el-Farabi'den sonra, üçüncü muallim olarak anılmaktadır (Sunar, 1980, s. 27).

İbn Miskeveyh, ahlaki adalet ile ilgili çalışmalarında, İslami değerleri ihtiva eden bir adalet standardı geliştirmeye çalışmaktadır. Buna göre, ahlaki adalet; sadece dini ve hukuki ödevlerden ibaret değildir. Aynı zamanda, ahlaki bir ölçü çerçevesinde, adaleti dikkate alan kişinin, uyması gereken, insani yükümlülüklerin yanında, hayır ve şer eğilimleridir (Hadduri, 1999, s. 129).

İbn Miskeveyh, ahlaki anlayışında, ruhun iki ayrı hareketi ile belirlenen, iyi ve kötü tasarımından yola çıkmaktadır. Zira, insan söz konusu olduğunda, İbn Miskeveyh için, ruh ölümsüzdür. İnsanın amacı ise, bir bütün olarak kendini gerçekleştirmek ve

yetkinleşmek çabası ile, gerçek bir mutluluğa ulaşmaktır. Bu ise, yetkinleşmeyi ifade eden, erdemli bir yaşamdan hem teorik hem de pratik anlamda, birtakım erdemleri hayata geçirmek ile mümkün hale gelmektedir. Erdemler, tıpkı, Platon'da olduğu gibi, ruhun güçlerine ya da melekelerine bağlı olarak ortaya çıkmaktadırlar. Buna göre, ruhun üç gücü vardır. Bunlardan ilki; rasyonel güç ya da düşünme melekesidir. İkincisi; hayvani güç ve üçüncüsü, öfke gücüdür. İbn Miskeveyh, erdemi, söz konusu üç erdeme bağlamaktadır. Bu ise, Aristoteles'in "altın orta" yaklaşımını da ifade etmektedir. Buna göre, erdem ruhunun düşünme gücü, insanlığın özünü temsil etmekte ya da onu diğer varlıklardan ayıracak şekilde yetkinleşmesini sağlamaktadır. İnsanın erdemi; düşünme yeteneğini geliştirebildiği ve aklını bir bütün olarak hayatında kullanabilmeyi başardığı ölçüde gelişmektedir. İnsan, bu iki aşırı uç arasındaki ortayı gözettiği ölçüde, en temel erdem olan adaleti gerçekleştirebilmektedir. Böylece temel erdemler; ruhun üç gücüne bağlı olarak üçe ayrılmaktadırlar (Cevizci, 2013). Ruhun düşünen tarafı mutedil olduğunda, ortaya bir güç olarak, bilgelik erdemi ortaya çıkmaktadır. Şehvet gücü itidali bulduğunda, aklın yönlendirmelerine ulaşmakta ve ortaya iffet ve cömertlik erdemleri meydana gelmektedir. Öfke gücü ise; düşünme gücü tarafından yönetildiğinde, kendini kontrol altına alma ve yiğitlik erdemleri ortaya çıkmaktadır. Tüm bu erdemlerin bileşiminden, adalet erdemi meydana gelmektedir. Fakat, adalet erdeminin tam olarak meydana gelmesi için, söz konusu tüm diğer erdemleri birbirine bağlı olmaları ve uygun ölçüye göre hareket etmesini gerektirmektedir (Cevizci, 2013). İbn Miskeveyh (1983), ahlak sisteminde, buradan hareketle; bilgelik, iffet, cesaret ve adalet erdemlerini geliştirmektedir. Bu dört erdem, en üstün erdemlerdir ve her erdem kendi zıddı ile mevcuttur. Bunlar; cehalet, kendine hâkim olamama ya da açgözlülük, korkaklık ve haksızlık ya da zulümdür. Bu dört erdemin uyumundan meydana gelen adalet, en üstün olanı olarak kabul edilmektedir. Adalet, insanı malik sahibi yaparken; cehalet, iffetsizlik ve korkaklıktan meydana gelen zulüm, insanı adaletsiz yapmaktadır. Adalet; dostlukla, merhametle, sevgiyle, kötülüğe iyilikle karşılık vermekle, insaflı olmakla vb., erdemleri ile kişiye kazandırılmaktadır. Tüm bu erdemler, iki uçta yer alan kötülüklerin ortasında yer almakta ve kendilerine has yerden çok az saparlarsa bile, kötülüğe yaklaşılmış olmaktalar. Adalet, haksızlık etme ile, haksızlığa uğrama arasında yer almaktadır. Adil olan kişi, tam ortada olandır (ss., 24-34).

İbn Miskeveyh (1983), adalet kavramının eşitlik anlamından türediğini

düşünmektedir. Eşitlik kavramından meydana gelen adalet, üç alanda bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; mal ve şereflerin dağıtımıdır. İkincisi; alım ve satım gibi irade ile yapılan işlerde ve üçüncüsü; haksızlık ve tecavüzde bulunan alanlarda bulunmaktadır. Tüm bu işlerdeki orta yolu ve ölçüyü tayın eden ölçek, hukuktur. Nitekim Aristoteles: "Para, adil bir kanundur" demektedir. Fakat, Aristoteles'e göre, en üstün kanun: "Yüce Tanrı'dan gelen kanundur. Hâkim de O'nun katından gelen, ikinci bir kanundur. Para ise, üçüncü kanundur. O'nun kanunu, bütün kanunlar için örnek teşkil etmektedir." Buna göre, hukuk, hâkim ve para sıralaması, Allah'ın kanununa uymaktadır. Farklı şeyler arasında dengeyi sağlayan, paradır. İnsan, yaradılışı itibari ile, sosyalleşmeye yatkın bir varlık olması, dolayısıyla, toplum hayatında dengeyi hukuk ya da adalet sağlamaktadır. Bu bakımdan, adalet, kaynağını ve gücünü dinden almaktadır. Toplumsal yaşamda, insanlar arasında doğabilecek anlaşmazlıkların çözümünde, öncelikle, ilahi adalete başvurulmaktadır. Çünkü, insanlar tarafından yapılan yasalar, adil ve tarafız değildir ve genelde, bir kesimin menfaatlerine hizmet etmektedirler. Bu sebeple, adalet, ancak ve ancak, üstün ve yetkin bir güç olan Tanrı katından geldiği zaman, adalet gerçekleşebilmektedir. Aksi halde, toplumsal hayatta denge sağlanamamaktadır. İlahi ya da Tanrısal adalet kapsayıcıdır. Toplumsal düzende siyasi adalet, bu şekilde sağlanmaktadır. Buna göre, adaleti belirleyen, denge ve eşitlik unsurlarıdır; çünkü adalet, nefsi isteklerinin ortasında yer almakta ve denge, ölçülü olmayı sağlamaktadır. Bu dengeyi ve eşitliği bozan ise, zalim kişidir. Zalim kişi ise, üç gruba ayrılmaktadır (ss., 102-106):

a. Hukuku tanımayan ve boyun eğmeyen kişidir
b. Adil bir hâkimin hükmünü tanımayan kişidir
c. Kendi kazanıp malları gasp eden kişidir.

İbn Miskeveyh, Aristoteles'in; doğal adalet, geleneksel adalet ve ilahi adalet şeklinde ortaya koyduğu üç kategorisine bağlı kalmakta ve bu üç kategoride adaleti açıklamaktadır. Bunlara ilaveten, dördüncü kategoriyi eklemekte ve "isteme bağlı" olarak adlandırmaktadır. Aristoteles, doğal adalet ile, insan ürünü olan geleneksel adalet arasında bir ayrım yaparak, Tanrı arasındaki ilişkiye denk gelen adaleti, doğal adalet kategorisinde açıklamaktadır. İbn Miskeveyh, Aristoteles'in bu kategorilerine, İslami bir çerçevede yer bulmaya çalışmaktadır. Buna göre, ilahi adalet; Tanrı arasındaki ahlaki ilişki prensibiyle değil, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır (Hadduri,

1999, s. 130).

İbn-Miskeveyh'de, Neo-Platoncu ve Aristotelesçi geleneksel adalet, kişiler arası ilişkileri düzenlemektedir. İlahi adalet, maddi olmayan; metafizik ve ezeli nesnelere hâkimdir. İlahi adalet, insan ile Tanrı arasında, ruhani bir ilişkidir ki insan ile tabiat ya da kişiler arası fiziki ilişkiyi aşmaktadır. Diğer deyişle, ilahi adalet; insanın, Tanrı'ya karşı hukuki ve dini görevlerinin yerine getirmesidir. Doğal adalet; sadece maddede vardır. İsteme bağlı adalet ise, daha çok, beşerî ya da geleneksel adalet kategorisinde yer almaktadır. Zira, ilahi ya da doğal adalet üzerinde, doğrudan bir etkisi yoktur. İbn Miskeveyh, tüm bunlara, ahlaki bir yükümlülük yüklemektedir. Söz konusu yükümlülükleri; İslami, ahlaki ve dini değerler ile formüle etmektedir (Hadduri, 1999, s. 131).

İbn-Miskeveyh'de, gerçek anlamda adil olabilmek için; insan, kendi amaçlarının yanı sıra, adaletin tüm gayelerine ve tahakkukuna hem hizmet etmeli hem de ona uygun hareket etmelidir. Çünkü, insanlar, gerçekte adil olmasalar bile, adil kimseler gibi davranmaları olasıdır. Gerçek anlamda adil bir kimse, bütün melekelerini ve fillerini bir hizaya sokan ve öncelikli endişesi adalet olandır. Bu ise, ancak, tüm fiillerin kaynağı ve rehberi olan, ahlaki bir yapı ile mümkün olabilmektedir (Hadduri, 1999, s. 132).

2.8.4. Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Maverdi (974-1058)

Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Maverdi, tarihsel bellekte daha çok kısa adı ile bilinmekte ve el-Maverdi olarak anılmaktadır. Bu nedenle, bu araştırmada, kısa adı ile ifade edilmektedir.

Basra'da dünyaya gelen Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Maverdi'nin babası, gül suyu satıcılığı ve hayatını gül suyu ile iştigal ettiği için; "gül suyu" anlamına gelen "Maverdi" lakabıyla tanınmaktadır. Fıkıh, tefsir ve ahlak dersleri veren el-Maverdi; vakar, hayâ, tevazu, ihlas, feraset ve üstün zekâ sahibi olarak nitelendirilmektedir. Birçok diplomatik heyetlerde görevlendirilen el-Maverdi, İslam dünyasında siyaset ve ahlak kuramcısı olarak tanınmaktadır. Özellikle, Kâim-Biemrillâh tarafından, Büveyhî emirleri Ebu Kalıçar, Celalüddevle ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e gönderilen diplomatik heyetlerde görevler alan el-Maverdi, devlet adamlarının saygı ve sevgisini kazanan bir düşünürdür (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 28).

El-Maverdi, ahlak ve dini yükümlülükleri esası bakımından, aklın dinden önce

geldiğini savunmakta ve devletin örgütlenmesi ve işleyişi için, gerekli olan unsurlara yer vererek, bu doğrultuda, yöneticilere çeşitli nasihatlerde bulunmaktadır. Özellikle, el-Maverdi, Emevi yöneticilerinin bazı yanlış davranışlarını ve haksız uygulamalarını, ilahi takdirin gereği gibi göstererek, meşrulaştırmaya çalışmalarına fırsat vermemek için; "ahlak, insanın nefsinde gizlidir. Ahlak, çeşitli sebepler ile, kişilikle birlikte dışa vuran iradeli davranışlar" olarak tanımlamaktadır. Kişilik ise; insanın fıtratından kaynaklanan ve sonradan kazanılan huylar şeklinde, iki boyutludur. El-Maverdi'de, mutlak anlamda erdemli veya kötü bir insan yoktur. İnsan, iyi erdemleri, kendi çabası ile elde etmektedir. Erdemli insanın kişiliğinde, faziletler daha baskın iken, erdemli olmayan insanın kişiliğinde, rezillikler daha baskın olarak görülmektedir. Bu nedenle, el-Maverdi, ahlaka önem vermekte ve her alanda güzel ahlakın bulunmasını zorunlu olarak görmektedir. Bu anlamda, el-Maverdi'nin temel kaygısı, ahlaki bir yapı ortaya koyarak, toplumsal ilişkilerin, iyi ve güzel olana yönelmesini sağlamaktır. Bu, iyi ve doğru davranışların ortaya çıkması için, erdem, en temel unsur olarak görülmektedir. Yine el-Maverdi'de din, ahlakın ve adaletin temelini oluşturmaktadır. Devletin varlığı ve devamı ise, bu yöneticilerin ahlaklı ve adaletli olmalarına bağlıdır (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 28).

El-Maverdi (2019), adalet kavramını, ahlak temelinde hem bireysel hem de siyasal boyutları ile incelemektedir. Bireysel adalet; nefsin sahip olduğu özellikler ile, diğer insanlar ile ilişkisinde kendini göstermektedir. Öyle ise, bireysel adalet; insanın kendi nefsini yenmesi, kibre kapılmaması, tüm kötülüklerden sakınması ve kendini bilmesidir. Kişiler arası ilişkilerde adil insan; başkalarına iyi davranan, haddini aşmayan ve nefsine hâkim olabilen kimse olarak tanımlanmaktadır. Zira, kendi nefsini yönetemeyen insanın, başkalarına zulüm edebilme potansiyeli yüksektir. "Kendi nefsini kontrol etmeyi bilen kimse, insanları yönetmeyi bilir" cümlesinden hareketle, insan, ahlakını denetlemesini bilmelidir. Bunun için insan, bu durumu zorlaştıran kibir ve kendini beğenme nefislerini denetim altına alarak, ancak ve ancak, üstün ahlaklı insanlarda bulunan asil davranışları sergilemelidir (ss., 29-30). Fakat, insanların karakterini şekillendiren dış etkenler vardır. Bunlardan, başkanlık ve riyaset, insanların huy ve karakterlerinde, bir takım davranış değişikliklerine neden olabilmektedir. Bunun için, başkanlık edecek insan, ahlak ile siyaseti birbirinden ayırmamalıdır. Aksi halde, kaybedilecek ilk hazine adalet olacaktır. Böyle bir durumda, makam hırsı, gurur ve ihtiras meydana gelebilmekte ve devletin işlevinde bozukluklara sebebiyet verebilmektedir (Maverdi, 2013, s. 477).

Toplumsal yaşamın dirliği ve düzeni için, bir insanda bulunması gereken üç temel unsur vardır. Bunlardan birincisi; itaat eden nefis hem yöneten hem yönetilen açısından önemlidir. Zira, nefsine hâkim olamayan kişiler, başkalarına da hâkim olamaz. İkincisi; toplumları birbiri ile birleştiren, istişare birliğine götüren ve dayanışma ruhu aşılayan; din, soy, dostluk, yardım severlik gibi unsurlar, insanları birbirine bağlayan, toplumsal bağlardır. Üçüncüsü ise; medeni toplumların ortaya çıkmasına neden olan, yeterli maddiyat, ihtiyaç maddelerinin üretimindeki dayanışma ve iş bölümündeki eşitliği kapsamaktadır (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 28). Fakat, el-Maverdi, bir devletin ve topluluğun ortaya çıkışını, sadece, üretim ilişkilerine yönelen bir süreç olarak değil, aynı zamanda, Allah'ın bir takdiri olduğuna inanmaktadır (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 28).

El-Maverdi, köklerin asaleti bakımından, hükümdarda doğuştan gelen erdemlerin, diğer insanlara kıyasla, daha fazla bulunduğunu ve daha fazla dışa vurduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca, halife olan kimselerde, nesep şartı aranmasının nedeni, hem soydan gelen doğal erdemlerin baskınlığına hem de devletin kuruluşu ve bekası için gereklidir. El-Maverdi, edebi, şeriat edebi ve ülkenin bayındırlığını sağlayan siyaset edebi şeklinde, ikiye ayırmakta ve her ikisinin de adalete yöneldiğini söylemektedir. El-Maverdi'de, toplumun gelişmesi ve aynı zamanda, toplumsal hayatın güzelleşmesi ve siyasal hayat şartlarının uyumlu hale gelmesi, adalet olgusunun varlığında bağlıdır. Burada, adaletin asıl işlevi; siyasal ve toplumsal barışı ve mutluluğu sağlamaktır. Adaletin olmadığı her yerde, bireysel ve toplumsal zulüm kaçınılmazdır (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 28).

Bunlarla birlikte, Antik Yunan filozoflarından etkilenen el-Maverdi, sosyolojideki ihtiyaç doktrinini savunmaktadır. Bana göre; kişiler arası ilişkilerde, rekabet ve çekişmeleri düzenleyecek, aşkın bir değer olan dine ihtiyaç duymaktadırlar. Zira din; iç huzur vermekte ve insanlar arasında güzel davranış ve ilişkiye, insafa ve sevaba, dolayısıyla, ahlaklı ve adaletli davranışlara yöneltmektedir. İnsanların yaradılışından kaynaklanan doğal eşitsizliklere, toplumsal yaşamdan kaynaklanan bazı eşitsizlikler eklenebilmektedir. Bu nedenle, sosyal adalet; huzur ve güvenliği sağlamak için, siyasi bir iktidara ihtiyaç duymaktadır. Burada, devlet, öznel yargılardan ziyade, nesnel yargıları temel alarak, barışı ve adaleti sağlayabilmektedir. Devletin amacı, toplumun geleneklerine ve hilafet görevine göstereceği sadakattir (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 28).

El-Maverdi (1982), ahlak ve adalet kavramlarını akıl ile açıklamaktadır. Buna göre, her erdemin ve her edebin bir kaynağı vardır. Bu kaynak ise, akıldır. Akıl, dinin ve dünyanın temeli olarak yaratılmıştır. Dünyadaki düzen, dinin kemale ermesi ile ve akıl aracılığı ile meydana gelmektedir. Akıl, birbirine benzemeyen ve birbirinden farklı fıtratlara ve özelliklere sahip insanları, birlikte yaşayabilmesini sağlamaktadır. Aklı kâmil olan insan hem ahlak açısından hem de adap açısından tam olan kimsedir (ss., 17-18).

El-Maverdi'de (2019) yönetici, aklı kâmil olan bir kimsedir. Buna göre, iyi bir yönetici; iktidarını din ile değil, iktidarı ile dini koruyan, zulümden kaçınan, sünneti yaşatan, adaleti ile devamını sağlayan, halkını koruyan ve memnun eden kimsedir. Böyle davranan hükümdar, Allah'ın emrine uymuş olmaktadır. Hükümdar, iktidarın dayanağını, adalet ile sağlamlaştırmakta ve devletin temelini adaletle yükseltilmektedir. Bir devletin yönetim mekanizmasının işlevsel olması, yöneticilerin görevlerini yerine getirmesine, ülkenin refahı ve gelişmesi ise, adalet olgusuna bağlıdır (s. 66; 68).

Aslında, el-Maverdi, Antik Yunan felsefesinin etkisi ile, ütopik bir ideal devlet tasarısı yapan el-Farabi gibi felsefecilere ve aynı zamanda, devlet adamlarına pratik ve pragmatik nasihatler üzerine yoğunlaşan ulema ve bürokratlara karşı, sosyo-politik bir sözleşmeye dayalı, halife merkezli bir hukuk devleti tasarlamaktadır. Buna göre, bir devletin omurgası ya da hükümdarı, halife olarak adlandırılmaktadır. Halife hem dini hem de dünyevi yetkilerle donatılmış kimsedir (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 28). Bir halifenin ya da hükümdarın, temel özelliklere sahip olması gerekmekte ve özellikle, ahlaki davranışlarının temelinde, adaletin olması gerekmektedir. Hükümdar, kanun yapma meşruiyetine ve İslam'ın kamu düzenlemelerini yapma hakkına sahip bir kişi olarak, çeşitli sorumlulukları ve görevleri vardır. Dolayısıyla, yöneticilerde, devlet yönetimi ve yöneten-yöneten ilişkisi açısından, bulunması gereken nitelikler vardır. Söz konusu nitelikler, aşağıda sıralanmaktadır (Maverdi 2019, ss., 28-60):

a. Adaletli yönetici; öncelikle kendi nefsini yönetmesini bilen, kibre ve kendini beğenmeye yönelmeyen, öfkeden sakınan kimsedir. Özellikle, yöneticiler kendine dalkavukluk yapan insanlara itibar edip, kibre kapılmamalıdır. Zira Nebi: "Sizi övenleri ve dalkavukluk yapanların yüzüne, toprak serpiniz" buyurmaktadır. Bu durum, eşitler arası adaletin özünü açıklamaktadır.
b. Adaletli yönetici; ağırbaşlı, iletişim dili güçlü ve vakar kimsedir. Zira vakar

insan; arzularını gerçekleştirmede acele etmeyen, şüpheli durumları araştıran, tavırlarında nazik, nerede konuşmasını ve nerede susmasını bilen, ölçülü kişidir.

c. Adaletli yönetici; sözlerinde doğruluğu esas alıp, yalandan kaçınan kimsedir. Hz. Peygamber: "Allah, dilini düzelten, konuşma vasıtası dilini hak yolunda tutan, kötü söze alıştırmayıp, yalandan kaçınan kişiye rahmet etsin" buyurmaktadır. Yönetici, tatlı dil ile konuşan ve doğruyu açıkça söyleyendir.

d. Adaletli yönetici; akıl ve takva sahibi, güvenilir kişiler ile istişare eden kimsedir. Zira, tek görüş yanlış yapabilmekte ve tek akıl doğrudan sapabilmektedir Akıllı yönetici, kendi aklı ile, âlimlerin görüşlerini birleştiren kişidir. Fakat, istişare sonucunda son kararı veren kişi, yine, yöneticidir.

e. Adaletli yönetici; merhamet, sertlik, cimrilik ya da cömertlik gibi konularda dengeyi, orta yolu bulan kimsedir. Zira insanlara hak ve hukuk dağıtımında eşitliği gözetmek elzemdir. Orta yolu bulan kimse ölçülüdür ki bunun özü adalettir.

f. Adaletli yönetici; hayırda ve iyilikte yarışan ve haset etmeyen kimsedir. Zira, haset, zarar görmeye yöneliktir ve amacı, erdemli insanın faziletini kaybetmesini sağlamaktır. Yönetici, tüm işlerinde ifrattan ve tefritten kaçan, itidalli olan kişidir.

g. Adaletli yönetici; iyiliği emreden, kötülüğü yasaklayan, kendisini kınamadığı bir konuda, hiç kimseyi kınamayan kimsedir. Zira, yöneticiler, yaşantıları, davranışları ve konuşmaları ile örnek olan kişilerdir. Yönetilenler, genelde, yöneticinin ahlakına uyarak, onları rol model almaktadırlar. Bu nedenle, adil bir yönetici, öncelikle, kendi nefsini yöneterek işe başlaması gerekmektedir.

h. Adaletli yönetici; insanları güzel ve iyi olana yönlendiren şefkatli ve samimi (rağbet), bazen düzenin ve istikrarın kaynağı olan korkuyla (rahbet) ve rağbet ile rahbet arasındaki dengeden oluşan, insafı ve adaleti içinde barındıran kimsedir.

El-Maverdi'de (2019) adalet, yöneticinin kılavuzudur. Dünya hayatı da iktidarın büyüklüğü de adaletin hâkim kılınması ile sağlanabilmektedir. Bu nedenle, adalet; devletin, siyasetin ve dinin temelidir. İyi bir yöneticinin görevi, dini korumaktır; çünkü din ve adalet temeldir. Devlet ise, bekçidir. Bekçisi olmayan bir devletin kaybolması,

temeli olmayan bir devletin yıkılması, kaçınılmazdır. İyi bir yöneticinin, iktidarı ile dini koruması, adaleti ile sünneti yaşatması ve aynı zamanda, halkını koruması ile, halk mutluluk ve huzura kavuşabilmektedir. Zira, adalet, din ve vicdan duygusunu harekete geçirmekte ve insanın iç dünyasını kontrol ederek, insanların davranışlarına ve toplumsal düzene iyi veyahut kötü şeklinde yansımaktadır. Ahlaki olmayan davranışlar, siyasi otorite gücü ile engellenmekte ve toplumsal düzen sağlanmaktadır. Toplumsal düzeni sağlamanın ölçüsü, adalettir. Adalet, halk arasında kaynaşma ve yakınlık temin etmekte, halkın yöneticilerine karşı itaat etmesini sağlamaktadır. Devlet, adalet ile bayındır olmaktadır. İktisadi yaşamın gelişmesi; malların ve servetin artması, halkın huzuru ve devletin emniyeti, adalet ile sağlanmaktadır. Bu durumda, maddi bolluk ortaya çıkmakta ve buna bağlı olarak, insanların refah seviyesi artmakta ve aralarında eşitlik sağlanmaktadır. İnsanlar, haklarının korunduğu duygusu ile, kendilerini güvende hissedeceklerdir. Böylece, iktidarın dayanakları sağlam olmakta, devletin temeli yükselmekte ve Allah'ın emrine uyulmuş olmaktadır (ss., 66; 68).

El-Maverdi (2019), devlet görevinde bulunan başkan yardımcılarının ya da vezirlerin, adalet terazisini elinde bulunduran yargıç ve hâkimlerin, devleti koruyan komutanlarının ve haraç memurlarının, sahip olması gereken ölçütlerden söz etmektedir. Buna göre, hükümdarın birinci yardımcıları olan başkan yardımcıları ya da vezirler; adil ve zeki olmaları gerekmektedir. Yöneticinin ikinci yardımcıları olan yargıçlar ve hâkimler; verdikleri hükümlerde adaletli olmaları gerekmektedir. Mazlumun, zalimden gördüğü haksızlığın önlenmesi, zayıf olanın güçlüden hakkının alınması, yalnız onlar vasıtası ile yerine getirilmektedir. Zira, takvaları az ve tamahkarlıkları çok olan hâkim ve yargıçların uydurma hükümleri, sünneti öldürmekte, dine zarar vermekte ve adaletin yıkılmasına sebebiyet vermektedirler. Bu nedenle; "yargıçları doğrudan sapan, valileri bozulan bir yöneticinin adil ve düzgün olması imkânsızdır." Yine, devletin köşe taşları ve yöneticinin üçüncü grup yardımcıları olan komutanların da adil ve düzgün olmaları gerekmektedir. Halk ile yönetici arasında vasıta olan haraç memurları ise; devletin mallarına karşı dürüst, görevlerinde adıl davranması ile, yöneticinin hazinesinde mal birikmekte olması dolayısıyla, adalet yaygınlaşmakta ve ülkesi mamur olmaktadır. Aksi halde, bir devletin harap olması, zarar görmesi kaçınılmazdır (ss., 74; 76).

El-Maverdi'de (2019), yöneticinin en önemli yükümlülüklerinden biri, kendisinin halka eşit görmesi ve eşit davranmasıdır. Hukuki yargılama ve ekonomik paylaşımda,

güçlü veyahut güçsüz ayrımı yapmadan, herkese eşit mesafede olmalıdır. Zira siyasetin anlamı ve kurtuluşu, üç adalet türünde saklıdır. Birincisi; "yargılamada adil olmaktır." İkincisi; "eşit paylaştırmak" ve üçüncüsü "kendini halktan biri gibi saymaktır." Siyaset: "Seçkin kimselerin samimi sevgileri yanında, saygı göstermelerini sağlamak, adil davranarak halkın gönlünü kazanmak, zanaatkârların küçük hatalarını anlayış ile karşılamaktır" (ss., 92; 94).

Görüldüğü üzere, el-Maverdi'de ve özellikle, devlet yönetiminde, adalet kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Ayrıca, el-Maverdi'nin devlet tasarımında; mutlakiyetçi bir yaklaşım benimsediğini gösteren bazı ilkelerden, anayasal bir devlet ve nomokratik bir yönetim tasavvur ettiği anlaşılmaktadır. Hükümdar, dini görevlerine rağmen, baş kadıdan daha fazla içtihat yetkisine sahip değildir. Vezir, yürürlükte olan hukuki prosedüre uygun bir icraat ya da harcama yaptı ise, hükümdarın hiçbir şekilde yürürlüğü durdurma yetkisi yoktur. Hükümdar, yetki kargaşasına ve devletin yetkilerini aşmasına izin vermemelidir, âkitlere uymalıdır. Hükümdarın kendisi, dünyevi konularda halk, dini hususlarda, Allah murakabe altında tutmaktadır (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 28).

El-Maverdi, rejimi ya da mülkü, iki temel olan kuruluş ve yönetim üzerinde istikrar kazanacağını savunmaktadır. Rejimin kuruluşu da din, kuvvet ve servet temellerine dayanmaktadır. Bunlardan en güçlüsü, süreklisi ve toplumun kurucu unsuru, dindir. Güce dayalı ve "mülk kahir" olarak adlandırılan bu rejim, iktidarın ihmalinden ya da zulüm ve istibdadından kaynaklanmaktadır. Baskıcı bu rejim, gücünü kaybederek zayıfladıkça, güçlüler iktidara gelmek için ya da zulmü durdurmak için harekete geçmektedirler. Eğer soy, cesaret ve zekâ açısından, ileri gelen kimsenin emirinde toplanan yeterli sayıda bir ordu varsa, iktidarı ele geçirebilmektedir. El-Maverdi, söz konusu güce dayalı rejimin, halka karşı adaletli davranması sonucunda onaylanacağına ve kök salacağına inanmaktadır. En zayıf olan mal ve servete dayalı rejimde ise, zengin olan bir zümrenin devlet içindeki gücünü kullanarak, iktidarı ele geçirmesi ile kurulmaktadır. Toplumsal dirlik ve düzen; dini, siyasi, hukuki, inzibati, iktisadi ve beşerî ya da psikolojik temellerine dayanmaktadır. El-Maverdi; din, etkin yönetim, yaygın adalet, genel güvenlik, refah ve geniş emel şeklinde her birini ayrı ayrı olarak açıklamaktadır. Özellikle, geniş emel, hükümdarlara verilmektedir. Bu sayede, büyüme, kalkınma ve ilerleme sağlanmakta ve maddi kültür, nesilden nesle aktarılmaktadır. Ayrıca, el-Maverdi, hükümdarın, ağır davalara bizzat kendisinin başkanlık etmesini,

adaletin bir gereği olarak görmektedir (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 28).

El-Maverdi, yetkili makamın sorumlulukları arasında; güç sahiplerinin özel mülkiyetine saygıyı muhafaza etmek, zorbalıkları engellemek, vergi ve harcamaların idari düzenlemelere uygun olup olmadığını denetlemek, tahsildarların, divan ve ordu mensuplarına karşı yapılacak suiistimallerin önüne geçmek olduğunu söylemektedir. Yine el-Maverdi'de, valilerin ve haraç görevlilerinin, daha etkin çalışması ve halktan aşırı vergi almamaları için, yerleri aralıklarla değiştirilmesi gerekmektedir. Hıyanet içinde olan yöneticiler, görevden alınması gerekirken; melik, dürüst ve üretken memurlara karşı, iyi davranılması gerekmektedir. Devletin harcamaları ise; israfa yer vermeden, kamunun yararı gözetilerek gerekli ve zorunlu kalemlerle yönetilmelidir. El-Maverdi, kamu gelirlerinin harcanması sürecinde; adalet, hakkaniyet, liyakat, itidal, şeffaflık ve dürüstlük gibi ilkelerin göz önünde bulundurulması gerektiğinin öneminin altını çizmektedir. Böylece, el-Maverdi, yöneticilerin ve memurlarının görevleri gereği, öncelikle, kendilerinin adaletli olmalarını ve ahlaklı davranmalarının gerektiğini tavsiye etmektedir. Bunun yanı sıra, herhangi bir makama getirilecek kişilerin, bu makamı hak edecek kişiler olmalı ve görevlerinin gerektirdiklerini, her şartta yapmalarını nasihatte bulunmalıdır (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 28).

2.8.5. Ebu Ali el-Hüseyin İbn Sina (980-1037)

Ebu Ali el-Hüseyin İbn Sina, tarihsel bellekte daha çok kısa adı ile bilinmekte ve İbn Sina olarak anılmaktadır. Bu nedenle, bu araştırmada, kısa adı ile ifade edilmektedir.

"Hekimler Sultanı" unvanı verilen ve Batı dünyasında Avicenna ve "filozofların prensi" olarak bilinen İbn Sina, Buhara şehrine yakın Efşene köyünde dünyaya gelmiştir. Büyük İslam bilginleri arasında sayılan İbn Sina hem Batı hem de Doğu dünyasında önemli bir yere sahiptir (Nasr, 2003, s. 33; İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 20). İslam düşüncesinde, el-Farabi ile başlayan Aristotelesçi geleneğin en önemli ismi olan İbn Sina; felsefe, mantık, matematik, psikoloji, kozmoloji, müzik, tıp gibi disiplinler arası alanlarla ilgilenen, çok yönlü bir düşünürdür. İbn Sina'nın ilmi incelemelerini sağlayan kaynak ise, Buhara emirinin sarayındaki kütüphanedir. Genç yaşta birçok ilme vakıf ve birçok eser ortaya koyan İbn Sina (Sunar, 1967, s. 85), İslam kültürünü ve uygarlığını zirveye taşıyan önemli isimler arasında yer almaktadır. Özellikle, Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi ve el-Farabi gibi düşünürlerin başlattığı çok

boyutlu çizgiden yürüyen İbn Sina, zaman içinde bir felsefe ortaya koymaktadır (Cevizci, 2013). Fakat, İbn Sina'nın ortaya koyduğu bu felsefe, eklektik değil, özgün bir sistem içinde meydana getirmektedir. İbn Sina'nın en önemli sentezi; İslam teolojisini, felsefe ve din ile sentezlemesidir. Bu sebeple, felsefe ve diğer bilimleri sistematik ve didaktik şekline getirdiği için, Orta Çağ İslam dünyasında "eş-şeyhü'r-reis" unvanı verilmektedir (Cevizci, 2013).

İbn Sina'nın adalet anlayışı, Antik Yunan felsefesi ile bağlantılı el-Farabi'nin rasyonel adalet kavramı ile Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi'nin Antik Yunan natüralizmini vurgulayan, rasyonel adalet anlayışından önemli ölçüde ayrılmaktadır. El-Farabi'nin düşüncelerinden etkilenmesine rağmen, İbn Sina'nın rasyonel adalet anlayışı, doğal adalet anlayışına yakındır. İbn Sina, adalet anlayışını, toplumsal sözleşme kuramı üzerinde temellendirmektedir. İbn Sina'dan önce, hiçbir Türk İslam düşünürü, siyasal düzenin oluşumunu, toplumsal sözleşme kuramı ile açıklamaya çalışmamıştır. Her ne kadar, el-Farabi'nin "erdemli şehir" tasavvurunda, toplumsal sözleşme kuramına bir işaret var ise de İbn Sina'da olduğu kadar açık değildir (Hadduri, 1999, s. 107).

İbn Sina, insanlar bir topluluk ve bir siyasal kurum içinde yaşamak zorunda olduklarını belirtmektedir (Sunar, 1967, s. 104). Bu siyasal kurum, egemen güç ile halk arasında yapılan sözleşmede ortaya çıkmaktadır. İbn Sina'da "Adil devlet" tasavvuru, bir siyasal kurumu ifade etmektedir. Bu kurumun temelleri ise, sözleşmenin taraflarınca kabul edilen bir adalet ölçüsüne uygun olarak, devletin kurucuları belirlemektedir. Adil bir devlette dünyaya gelenler ya da sonradan o devlete dâhil olanlar, kurulu siyasal düzeni kabul etmiş sayılırlar. Bu siyasal düzende, her kişiye bir işlev yüklenmektedir. Her birey, işlevini ve rütbesini, devletin siyasal yapısının amaçları doğrultusunda yerine getirmektedir (Hadduri, 1999, ss., 107; 108).

Adil bir devletin üzerine kurulu olduğu amaçların gerçekleştirebilmesi için, bir yasası ve bir de yasama ve yürütme gücü ile donatılmış hükümdarı olmalıdır. Bu hükümdar, üstün ahlaki niteliklere sahip, ilahi yetki ile donatılmış bir peygamber olmalıdır. Bu Peygamber-hükümdar, toplumsal ilişkileri, tüm yönleriyle düzenleyecek şekilde yasa koyan otoritedir. Böyle bir hükümdar, nadirattan olduğu için, yaptığı yasa kendisinden sonra da geçerli olacaktır. Söz konusu yasanın amacı, temeli adalet olan bir siyasal düzen kurmak, insanların gerek bu dünyada gerekse ahirette mutluluğunu sağlamaktır. Adil devlet içerisinde; yöneticiler, esnaf ve muhafızlar şeklinde, üç sınıf

yer almaktadır. Bu her sınıfın başında, bir yönetici ya da lider vardır. Söz konusu liderin emri altında, sıradan insanlar ve hiyerarşik bir şekilde, yukarıdan aşağıya doğru inen amirler yer almaktadır. Her insana iş verilmekte ve çalışmayanlar, cezalandırılmaktadır. Adil devleti; davranışlarında kararlı, adil ve ölçülü bir hükümdar yönetmelidir. Kamu düzeni için, halk fonu düzenlenmeli, beyhude işler olan kumar, hırsızlık vb., yasaklanmaktadır. Yasa; aile birliğini sağlamakta, boşanma ve veraset adil olmaktadır. Kadına boşanma gücü verilmemektedir. Şehirde, bir hükümdarın halef seçilmesi için, yasa düzenlenmekte, haksız olarak hilafete baş koyan öldürülmesi gerekmektedir. Özellikle, yasaya karşı çıkan vatandaşlar, cezalandırılmalı ve köle olarak kullanılmalıdır. Şehrin vatandaşlarına, yasa tatbikinde hükümdar eşit davranmalı, hareketlerinde ılımlı, orta yolu ve dengeyi takip etmelidir. Bu denge, pratik adalettir. Halk da vasatı kabul eden faziletleri kendinde geliştirip, pratik ile nazariyeyi, yani, ilahi adaleti birleştirir ise, adaleti ifade eden nihai mutluluğa ulaşmaları mümkündür. Burada, Sina'nın ideal devleti, el-Farabi'nin devletine nazaran, daha adildir; çünkü, toplumsal menfaatler, emniyet ile nizam ve asayiş daha belirgindir. Yine, İbn-Sina, hareket noktasını el-Farabi'nin eserlerinde bulmuş görünüyor olsa da düşüncelerindeki derinlik açısından farklılaştığı açıktır. Zira, el-Farabi'nin ütopik olan adalet nosyonunun aksine, İbn Sina'da adalet, pratik bir olgudan ve İslam'ın dini ve ahlaki ilkelerinden ibarettir. Böyle bir adalet kavramı, rasyonel unsurları sergilemektedir. Bu durum, İbn Sina'yı, Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi'nin rasyonel adalet anlayışı ile aynı çizgide buluşturmaktadır (Hadduri, 1999, ss., 109; 110-111).

Adil bir devlet içerisinde, adil düzen ve adil bir toplumda yaşamak için, ahlaklı ve adil bir hükümdarın varlığı ile mümkündür. Hükümdar, şehir içerisinde çalışmayan insanları tespit etmeli ve onların çalışmasını sağlamalıdır. İlgili insanların çalışmama sebepleri bir hastalık veyahut felaket ise, bulunduğu yeri onlara ayırarak, muhafız tarafından denetlenmelidir. Adil devlet içerisinde, hasta ve engelli vatandaşlar varsa, onların geçimlerini sağlayabilmek için, şehir içerisinde gerçekleştirilen zirai faaliyetlerden zorunlu bir miktar vergi toplamalı ve bu insanların geçimleri, bu vergiler ile sağlanmalıdır (İbn Sina, 2005, s. 195).

2.8.6. Nizâmü'l-Mülk (1018-1092)

Ebu Ali Kıvamüddin Hasan b. Ali b. İshak-El Tusi, Nizâmü'l-Mülk lakabı ile

tanınmış bir düşünürdür. Büyük Selçuklu veziri ve Orta Çağ İslam dünyasının en başarılı devlet adamlarından biri olan Nizâmü'l-Mülk, Horasan'ın en eski kültür merkezlerinden, Tus şehrine bağlı Nukan kasabasında dünyaya gelmiştir. Babası, Ali b. İshak, Gazneliler Devleti'nin Tus amili ve Nukan kasabasında, dihkanı olmasından ötürü, iki kardeşi ile birlikte, devrin en iyi şartları ile yetişme ve eğitim alma imkânlarına sahip olmuşlardır (Nizâmü'l-Mülk, 2009, s. vii; İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 33).

Nizâmü'l-Mülk, Devlet sistemine birçok katkı ve kalıcı hizmetler veren, önemli bir düşünürdür. İlk önce, babası ile birlikte, Gazneliler Devleti'nin, Horasan Valisi Ebu'l Fazl Sûri'nin yanında görev alan Nizâmü'l-Mülk, Dandanakan Meydan Muharebesi ile kurulan Büyük Selçuklu Devleti'nin hizmetine geçmektedir. Nizâmü'l-Mülk, bir süre, Melik Alparslan'ın veziri Ebû Ali Ahmed b. Şâdân tarafından, idarî hizmetlerde görevlendirilmektedir. Fakat, anlaşamadığı için, Çağrı Bey'in yönetiminde olan Merv şehrine gitmekte ve burada büyük ilgi ve yakınlık ile karşılanmaktadır. Öyle ki; Çağrı Bey, oğlu Alparslan'a Nizâmü'l-Mülk'ü takdim ederken, onu bir baba olarak kabul etmesini istemektedir. Çağrı Bey'in vefatından sonra, Tuğrul Bey döneminde Horasanı yöneten Nizâmü'l-Mülk, Alp Arslan'ın kardeşi ile giriştiği taht kavgası sırasında, Alparslan'ın yanında yer almaktadır. İdari ve siyasi kabiliyetiyle dikkat çeken Nizâmü'l-Mülk, Alparslan'ın tahta geçmesi ile vezirliğe tayın edilmektedir (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 33). Nizâmü'l-Mülk, Alparslan'ın ardından, oğlu Melik Şah'ın vezirliğini yapmaktadır (Nizâmü'l-Mülk, 2009, s. viii). Nizâmü'l-Mülk, Alparslan'ın iktidarı sürecinde ve Sultan Melik Şah ile son zamanlarına kadar, büyük bir uyum içinde çalıştığı bilinmektedir. Melik Şah döneminde, kendisine verilen yetkileri akıllı ve tedbirli şekilde kullanarak, adaletli bir yönetim sergilemesiyle birlikte, Büyük Selçuklu Devleti, gücünün zirvesine ulaşmaktadır (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 33). Özellikle; askeri, idari ve iktisadi alanlarda getirdiği yeni düzenlemeler ve aldığı tedbirler sayesinde, Büyük Selçuklu Devletini, Orta Çağ döneminin en parlak, en şanlı ve en güçlü devletleri arasında bulunmaktadır (Nizâmü'l-Mülk, 2009, s. xiii). Bu anlamda, Nizâmü'l-Mülk (2009), devlet yönetiminde birçok görev üstlenerek, uzun süre vezirlik yapmakta ve dönemin Sultanlarına hizmet ederek, önemli bir ideolog ve büyük devlet adamı olarak görülmektedir (s. viii).

Nizâmü'l-Mülk, devlet teşkilatında; adaleti, güzel ahlakı, bilgeliği, idari kabiliyeti,

mücadeleci ruhu ve cömertliği ile ve özellikle, halkın hak ve hukukuna gösterdiği özen ile tanınmaktadır. Bu konuda insanların zulme uğramamaları için çaba göstererek, devlet kapılarını hakla ve halkın şikâyetlerine daima açık olması gerektiğini söylemektedir. Nizâmü'l-Mülk, Büyük Selçuklularda bir görev unvanı olarak ortaya çıkan, "atabeg" sıfatını alan ilk vezir olarak, tarihe geçen önemli bir isimdir (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 33).

Nizâmü'l-Mülk, Doğu'nun en meşhur yöneticilerinden biridir. XI. yüzyılın ikinci yarısında, Siyasetname adlı kaleme aldığı eseri; ideal bir devlet adamının sahip olması gereken özellikleri sıralayan bir "akıl kitabı" değildir. Siyasetname; Emeviler, Sasaniler, Abbasiler, Buveyhiler, Samanoğlulları, Gazneliler, Karahanlılar vb., Büyük Selçuklu Devleti'nden önceki devletlerle ilgili hem medeniyetler ve kurumlar, tarihi hem de Büyük Selçuklu Devleti'nin; askeri, idari, mali ve hukuki durumu arasında kıyaslamalar yaparak, Büyük Selçuklu Devleti'nin toplumsal hayatını ortaya koyan bir eserdir. Zira, Nizâmü'l-Mülk, yazdığı eserde, sadece Sultana öğütler vermekle kalmaz, aynı zamanda, devlet sistemi ve devlet yönetimi ile ilgili tavsiyelerde bulunmaktadır (Kafesoğlu, 1955, s. 231). Nizâmü'l-Mülk (2009), eserinde, çeşitli devlet kademelerinde yer alan devlet adamlarının ve iyi bir yönetimin nasıl olması gerektiğine dair bilgilere ve tavsiyelere yer vermektedir (s. xv).

Nizâmü'l-Mülk (2009), Siyasetname eserinde, özellikle, iyi ve adil bir yönetimin temelini araştırmakta ve gözlemleri ile ortaya koymaktadır. Buna göre, devlet, yönetme gücünü ve meşruiyetini dine değil, yöneten ve yönetilen ilişkisine dayandırmaktadır. İyi bir yönetimin temelinde din olmakla birlikte, ahlak ve adalet temelleri üzerine inşa edilmesi gerekmektedir (s. xxii). Nizâmü'l-Mülk (2009), adaleti, esere hâkim olan ana tema olarak işlemekte ve bir padişahın padişah olmasının, meşruiyet kazanmasını ve idamesini temin eden tek kıstas olarak tarif etmektedir. Dolayısıyla, esere egemen olan genel fikir, adalettir. Zira, zülüm ve adaletsizlik, padişahların saltanatlarını sarsmakta ve hatta, başkasına geçmesine neden olmaktadır. "Adil padişahların hüküm sürdüğü zamanlar, en güzel zamanlardır." Padişah, doğası gereği ve güç açısından, sıradan bir insan değildir. Bu sebeple, padişahın adaletli olması bir şart halini almaktadır. Adalet, halkın mutluluğu, huzuru ve refahı için önemli bir unsurdur. Padişahların en önemli görevi, adaleti dağıtmaktır. Devletin mamur olması, padişahın gönlündeki adalet ile sağlanabilmektedir. Bu nedenle, bir padişahın kalbinde taşıması gereken en önemli

duygu, adalettir (Nizâmü'l-Mülk, 2009, ss., xxii; 64).

Nizâmü'l-Mülk (2009), eserinde, ahlak ve adalet kavramlarının ne olduklarına ilişkin detaylı bir bilgi vermek yerine, bu olguların yönetsel ve toplumsal açıdan önemine değinmektedir. Bu nedenle, eserde, adaletin doğrudan tanımına rastlamak mümkün değildir. Fakat, bunun yerine, bunların önemine ait birçok ayet, hadis, hikâye ve ifadeler yel almaktadır. Yöneticilerin ve diğer kamu çalışanlarının ahlaklı olmalarını ve bu doğrultuda davranış sergilemelerini gerekmektedir (ss., 66-67). Nizâmü'l-Mülk (2009), adalet ile ilgili: "Saltanat küfür ile devam etse bile, zulüm ve gaddarlık ile devam etmez" önermesi ile, devletin varlığı için, adaleti şart koşmaktadır (s. 15).

Nizâmü'l-Mülk'te (2009) padişah, adaleti dağıtmak ile yükümlüdür. Bu nedenle, padişah, haftada iki gün, Divan-ı mezalimde halk ile bir araya gelmeli, onların şikâyetlerini dinlemeli ve onlara çözüm olmalıdır. Padişahın bu davranışı, zalimlerin ve hırsızların ceza alma korkusuna yol açacağından, hiç kimseye haksızlık ve yolsuzluk ya da zulüm yapmayı göze alamazlar (s. 17). Bu, adalet dağıtma görevi, halkın mutluluğu ve huzuru ile doğrudan bağlantılı olduğundan, padişahın adaletli olması gerekmektedir. Zira, adalet, dünyanın izzeti ve padişahın gücüdür. Adalet hem ordu hem de reayanın selameti ve iyiliğinin mihenk taşıdır (Nizâmü'l-Mülk, 2009, s. 64).

Bunlarla birlikte, tüm hükümdarlar; güler yüzlü, şefkatli ve merhametli, iyi huylu, mert ve bilgili olmalıdır. Ayrıca, binicilikte ve farklı silahları kullanmada usta, çeşitli sanatlara vakıf, sözünde duran, dini vecibelerini yerine getiren, din âlimlerine karşı saygılı, ilim ve hikmet sahiplerini kollayan, yoksullara iyilik eden, halkına kaliteli bir yaşam sunan, zalimlerin halka zulmetmesine engel olacak özelliklere sahip olması gerekmektedir. Padişah, devletin devamı için gerekli olan yegâne kişidir ve devletin devamlılığı, padişahın sahip olduğu ahlak ve adalet ile yerine getirilmektedir (Nizâmü'l-Mülk, 2009, s. 13). Nizâmü'l-Mülk (2009), bu durumu: "Yüce Allah, her asırda halk arasından birini seçmekte ve onu övgüye değer padişahlık hünerleriyle donanmaktadır. Dünya işleri ve halkının kamu düzeninden sorumlu kılmaktadır. Kargaşanın ve fitnenin kapıları, padişah eliyle kapatılmaktadır. Böylece insanlar, onun adaleti sayesinde huzur ve güven içinde olurlar" (s. 11). Bu nedenle padişah, dindar bir kişiliğe sahip olmalıdır. Zira, padişah için önemli olan, sağlam bir dindir. Din ve padişah kardeş gibidir, birbirinden ayrılamazlar. Padişahın dininde bozukluk varsa, o ülkede acı vardır; çünkü, dini bozuk olanlar, sırası ile bozguncuları meydana getirmekte, ülkede kargaşa hâkim

olmakta ve padişahlık itibarı sarsılmaktadır. Bu nedenle, padişahın dini bütün olmalıdır (Nizâmü'l-Mülk, 2009, s. 78). Ülkede kargaşaya ve yıkıma sürükleyen bir başka neden ise, insanların padişaha ulaşmasındaki zorluktur. Bu nedenle, padişah, halkın kendisine zahmetsizce ulaşmasını ve etkileşimde bulunmasını sağlamalıdır. Bu durum, devlet memurlarının her türlü rüşvet ve zorbalığa tenezzül etmesinin önüne geçmektedir. Tüm bunlarla birlikte, padişah, ülkede cehalet ile savaşan, bilime önem veren, bilim adamları ile arkadaşlık eden ve aynı zamanda onları destekleyendir (Nizâmü'l-Mülk, 2009, s. 79).

Nizâmü'l-Mülk'te (2009) padişah, ülkenin ihtiyaç duyduğu hizmetleri karşılamak ile yükümlüdür. Su kanalları açmak, ırmaklara yataklar yaptırmak, yerleşim yerlerini düzenlemek, köprüler, konaklar ve medreseler inşa etmek vb., görevleri vardır (s.12). Ayrıca, padişah, kendilerine görev verdiği insanları mutlaka denetlemelidir. Yargı ve mali işlerden sorumlu olan insanların, yolsuzluk yapmamaları ve rüşvet almamaları için, dürüst ve namuslu olanlar arasından seçmelidir. Yine, emeklerinin karşılığını almaları ve yeni bir sorunların ortaya çıkmaması ve söz konusu insanların, rüşvete ve yolsuzluğa bulaşmamalı için, yaptıkları işin ücretleri hazneden karşılanmalıdır. Fakat, memurlar, yine kanunlara aykırı davrandıklarında ya da ahlaksızlık yaptıklarında, diğer memurlara ibret olması bakımından, cezalandırmalı ve derhal görevlerinden uzaklaştırılmalılardır (Nizâmü'l-Mülk, 2009, ss., 27-28; 83). Padişah, bir karar almadan önce, sabırlı olmalı ve mutlaka istişare etmelidir. Daha önce yapılan hatalardan ders çıkarmalı, halkın durumundan, ayrıntılı bir şekilde haberdar olmalıdır (Nizâmü'l-Mülk, 2009, s. 128).

Nizâmü'l-Mülk'te (2009) padişah hem dünya malında hem de devlet işlerinde, aşırıya kaçmamalı, adil ve ölçülü davranarak, kadim töre ve alışkanlıklarını kendisine ilke edinmeli, sapkın işlere girmemeli ve bunlara müsaade etmemelidir. Padişah, akıllı ve zeki olur ise, mali işlerde ölçülü olur ve herkes hak ettiği payı alır. Padişah hak dağıtımında, eşitlik ilkesini göz önünde bulundurmalı ve mutlaka orta olmalıdır (s. 343). Padişah, halk ve çalışanları, ailesi gibi görmeli (Nizâmü'l-Mülk, 2009, s. 171), belirli zamanlarda onlarla bir araya gelmelidir. Uzak bölgelerde yaşayan halkın durumunu ise, çalışanlarından öğrenmelidir. Bu konuda, küçük veya büyük konum farkı olmaksızın, tüm çalışanlar, padişaha bilgi vermelidir. Bu durum, halkın kolayca padişaha ulaşmasını ve sorunlarını iletmesini sağlamaktadır (Nizâmü'l-Mülk, 2009, ss., xxiii; 16).

Nizâmü'l-Mülk (2009), devletin bürokratik yapısı içerisinde yer alan görevliler ile ilgili ve kurumların nasıl iyileştirilmesi konusunda, farklı önerilerde bulunmaktadır.

Buna göre vezir, bürokratik yapının etkin bir şekilde işlemesini sağlayan ve yürütme rolünü üstlenen, devlet işlerinin düzenli işlemesi için kurallar belirleyen, bu kuralların uygulanmasını sağlayan ve denetleyen, yanlış uygulamaları kaldıran kimsedir (ss., 29-30; 227; 244; 247). Fakat, padişah da denetim yapma görevini üstlenen kişidir. Padişah, görevlerini yapmayan görevlileri, işlerinden uzaklaştırmalıdır (Nizâmü'l-Mülk, 2009, s. 28). Devlet dairesinde görev üstlenen memurlar, nitelikli, faziletli ve liyakatli olmalıdır. Memurlar görevlerini zamanında ve tam olarak yapmalıdır. İşlerin durumu hakkında padişaha ve vezire bilgi verilmeli, çalışanın yeterliliği ölçüsüne göre görev verilmelidir. Böylece, iki çalışana bir iş, bir çalışana da iki iş verilmemiş olmaktadır. Buna göre hareket edildiğinde ise, padişah asla müsaade etmemeli ve tıpkı kadım adalet dengesi ve yönetim kılıcı ile tanzim edilmelidir. Sorunsuz bir bürokrasi, her zaman devleti bayındır kılmaktadır (Nizâmü'l-Mülk, 2009, ss., 144; 230; 244; 254).

2.8.7. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazali (1058-1111)

Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazali, tarihsel bellekte daha çok kısa adı ile bilinmekte ve el-Gazali olarak anılmaktadır. Bu nedenle, bu araştırmada, kısa adı ile ifade edilmektedir.

İslam felsefesinin istikbali üzerinde en belirleyici etkiyi yapan el-Gazali, güçlü zekâsı, yol gösterici eleştirileri ve rabbani kişiliğiyle, İslam'ın Doğusunda Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi ile başlayan ve el-Farabi ile devam eden din ve felsefe birlikteliğini sona erdiren bir düşünürdür. Antik Yunan tarzı rasyonalist bir felsefenin sona ermesine ve hikmeti temel alan yeni felsefenin başlangıcı olan tasavvufun doğmasına yol açmaktadır (Cevizci, 2009). Güçlü bir felsefe tenkitçisi olan ve Tus şehrinde dünyaya gelen el-Gazali, birçok ilim alanlarında, devrinin en önde gelen düşünürlerinden biri olmakla birlikte; siyaset, matematik ve felsefe gibi farklı alanlarda eserler kaleme alarak, İslam felsefesine ciddi katkılar sağlayan bir düşünürdür (Sunar, 1967, s. 120).

Antik Yunan ahlak felsefesi ile yakından ilgilenen el-Gazali, Antik Yunan ahlak anlayışını, İslami geleneklerle bağdaştırmaya çalışmaktadır. Adalet ile ilgili ise, ayrı bir bölüm açmadan, itidal kavramı ile birlikte incelemektedir. "İhya-u Ulumu'd-Din" adlı eserinde, ahlaki adaletin pratik yönü ile uğraşmakta ve insan davranışına yol gösterici olmak üzere, bir ahlak yasası ortaya koymaktadır. Adalete giden yolu göstermeye çalışırken, el-Gazali, teolojik ve felsefi adalet kavramlarının eksik kapsamlı olduğu

görüşüne varmakta ve bunun üzerine yoğunlaşarak, incelemelerde bulunmaktadır. İslam düşünürleri gibi; el-Gazali de ilahi ve beşerî adaletin varlığından söz etmektedir İnsan davranışlarını güden iki temel ilke vardır. Bunlardan birincisi; Tanrı iradesinin ifadesi olarak, ilahi adalettir. İkincisi ise; Tanrı'nın, insana bahşettiği kudretin ifadesi olarak, rasyonel adalettir. İlahi iradenin yansıması olan şeriat, insanın dış davranışlarına egemendir. Akıl ya da insan davranışlarını içerden yönlendirmektedir. Her ikisi birlikte ise, adalete giden yolu çizmektedirler (Hadduri, 1999, ss., 133-134).

Ahlak konusuna büyük bir ilgi ile bakan el-Gazali (1998), insanların, hangi ahlak ilkelerine bağlı kalması gerektiği hususunu tartışmakta ve geleneksel anlayışı sürdürerek, dört temel erdemden söz etmektedir. Söz konusu erdemler; hikmet, cesaret, iffet ve adalettir. Hikmet; akli kuvvetin erdemini ifade etmekte ve doğruyu, yanlıştan veyahut iyi ve kötüyü ayırt edebilme yetisini açıklamaktadır. Cesaret erdemi ne fazla saldırganlık ne de fazla korkaklık olup, ikisinin arasında ortayı bulma durumudur. İffet erdemi; şehevi kuvvetinin olgunlaşmasıdır. Aksi durum, doyumsuzluk, onursuzluk gibi ahlaki olmayan davranışları ifade etmektedir. Adalet erdemi ise; aşırılıklardan uzak, hikmete uygun davranış biçimini ifade etmektedir. Adalet, insandaki bu üç erdemin itidalde olması anlamına gelmektedir. Bu, hikmet, cesaret ve iffet erdemlerinin itidalde olduğu zaman, dördüncü bir erdem olan adalet oluşmaktadır. Güzel ahlakın esası da bu dört temel erdeme dayanmaktadır. Tüm bu erdemlere sahip olan bir insan; adildir ve dolayısıyla, güzel ve ahlaklıdır. Dünya düzeni, yine, bu temel erdemler ile şekillenmektedir (s. 69).

Toplumsal yaşamda ve insanlar arasındaki ilişkilerde, adaletin uygulanması için, bireysel adalet önemlidir. Zira, adaletin varlığı, kişinin kendi nefsinde kurduğu adalet sistemine bağlıdır. İnsanlar, adaleti, bireysel olarak nefislerinde kurmadıkça, toplumda adaleti tesis etmek mümkün değildir. Buna göre, adalet hem bireysel yaşamda hem de toplumsal yaşamda, ifrat ve tefritten uzak olmayı ifade etmektedir (Gazali, 1998, s. 75).

Adalet ve ahlak, yöneticilerin yaşamında ve davranışlarında bulunması gereken önemli kavramlardır. Zira, "Allah, yeryüzünde adaletten daha üstün bir şey yaratmamıştır" (Gazali, 1969, s. 64). Adalet güneşinin ortaya çıktığı ilk yer, yöneticinin kalbidir. Bu, güneşin ışığı, daha sonra ailesine, yakınlarına, çalışanlarına ve bütün insanlığa yayılmaktadır. Yönetici, sadece kendisini değil, kendisi ile birlikte yakınlarını ve kendi hiyerarşisi altında çalışan görevlileri de zulümden uzak tutmalıdır. Zulüm

yapanları ise, yanından, görevinden uzaklaştırmalı ya da vatandaşlıktan çıkarmalıdır. Bunun sağlanabilmesi için, öncelikle, yöneticinin kendisinin adil olması gerekmektedir. Yöneticinin adil davranabilmesi için ise, akıllı olması gerekmektedir. Çünkü, aksi halde, aptal bir yöneticinin yönetiminden, hiç kimseye hayır gelmez (Gazali, 1969, ss., 38-39).

Dünyanın mamur ya da harap olması, adalete bağlıdır. Bir yönetici, işini hakkıyla yaparak, halk arasında adaleti sağlarsa, dünya mamur olmaktadır. Bu durum, toplumda emniyeti, huzuru ve mutluluğu getirmektedir (Gazali, 1969, s. 53). Bunun için, işini hakkı ile yapan yöneticinin bir saatlik ömrü, başkasının ömrünün tamamı kadar kıymetlidir (Gazali, 1969, s. 27). Yine, bir saatlik adalet, altmış yıl ibadetten daha üstündür (Gazali, 1969, s. 8). Bu sebeple, yönetici hem adil olmalı hem de güzel ahlaka sahip olmalıdır. Öncelikle, iyi bir ahlaka sahip olmayan bir yöneticinin adaletli olması mümkün değildir. Öyle ki; kötü ahlaklı bir yönetici, amacına kötü yollarla ulaşarak, ortaya koyduğu çirkin davranıştan kendisini temizlemek ve güzel göstermek için, çaba sarf eder ve bunun sonucunda, bütün insanları düzenden çıkarabilir ya da kendisi gibi, kötü ahlaklı insanları yönetimde tutabilir (Gazali, 1969, s. 100). Böyle bir yönetici, çevresinde bulunan güzel ahlaklı insanları yönetimden temizleyerek, yerine, kendi karakterinde olanları seçmekte ve iş başına yerleştirmektedir. Bu durum, devletin düzenini bozacağı için, yöneticinin ahlakından emin olunan kimselerden seçilmesi gerekmektedir (Gazali, 1969, s. 93).

El-Gazali'de (1969) yönetici; halkına ve çalışanlarına zulüm etmeyen, adil ve insaflı davranışlarda bulunan kimsedir. Yöneticilere nasihatlerde bulunan el-Gazali, adalet ve insafın prensiplerini aşağıdaki gibi ortaya koymaktadır (ss., 25-114):

a. Bir yöneticinin öncelikle, rütbe ve mevkiine layık olup olmadığına ve görevini hak edip etmediğine bakılması gerekmektedir. Adil bir yönetici; halkına, çalışanlarına baskı, zorbalık etmekten kaçınan kimsedir.
b. Adaletli yönetici; söylediklerini bizzat yerine getiren, mert kimsedir. Çünkü, yönetici, sözüne itibar edilen kişi olmalıdır.
c. Adaletli yönetici; doğruyu konuşan, çalışanlarına ya da halkına hürmet eden, seferlerinden dürüst olanları takip eden ve kibri olmayan, alçakgönüllü kimsedir.
d. Adaletli yönetici; çalışanının hakkını gözeten, işçinin ücretini zamanında ödeyen, hak yemeyen örnek kimsedir.

e. Adaletli yönetici; hâksiz itham ve haksız yere zülüm etmekten sakınan kimsedir.

f. Adaletli yönetici; hükmümde zulüm yapmayan, rüşvet almayan, harama göz dikmeyen kişidir.

g. Adaletli yönetici; dürüst, bildiklerini hayatta tatbik eden, bilginlerin nasihatlerini dinleyen, uyarmalarında insaf ve şefkat bulunan kimsedir.

h. Adaletli yönetici; her suç işleyen çalışana, suçuna göre ceza veren kimsedir.

i. Adaletli yönetici; şiddet uygulamaktan kaçınan kimsedir.

j. Adaletli yönetici, olgun ve akıllı kimsedir; çünkü adalet, ancak olgun ve akıl ile sağlanmaktadır. Yönetici sağlam bir akla sahip olmadığı sürece, onun yönetiminden hayır beklenmesi yanlıştır. Aklın olgunluğu, nesneyi bütünüyle anlamak ve iç bünyesinin gerçekliğini tamamı ile kavramak ve bunların dışına bakıp gururlanmamak ile mümkündür. Aklı olmayan yöneticiden insaf, merhamet, adalet ve tasavvur beklenememektedir. Akıl, bütün mutlulukların başıdır.

k. Adaletli yönetici; bir başka yöneticinin yaptığı zulmü karşısında susmayan kimsedir. Aksi halde, gerçekte işlenen zulmü, kendisi yapmış sayılmaktadır.

l. Adaletli bir yönetici; halkına ve çalışanlarına karşı merhametli olan kimsedir. Merhametli olmayan yöneticiler, görevinden uzaklaştırılmalıdır.

m. Adaletli bir yöneticinin kalbinde, adalet duygusu vardır; çünkü, adaletin yeri kalptir. Emrinde çalışan diğer yöneticilerin doğasında adalet duygusunun olup olmadığını, hemen sezmelidir.

n. Adaletli yönetici; haksız yere öfkelenmekten ve kızmaktan kaçınan kimsedir. Hz. Ömer R.A.: "Kızgınlık anında, ahlakı tecrübe edilmeyen kimseye itimat edilemez" demektedir. Öfkelenen bir yöneticiye kimse güvenmez.

o. Adaletli yönetici; halkını ve çalışanlarını, gücendirmekten kaçınan, takva sahibi kimsedir.

p. Adaletli bir yönetici; halkı ya da çalışanları arasına adaleti sokarak, emniyet ve huzuru sağlayan kişidir. Adalet ile hareket eden yöneticinin adil tutumu, bütün kitleye yayılmaktadır. Böylece, bütün halk adil davranışlarda bulunarak, hak ve hukuka riayet etmektedir.

q. Adaletli yönetici; çalışanları ile iş birliği içinde çalışan, işinde dirayetli, kalbi

pisliklerden uzak, dürüst olan kimsedir.

r. Adaletli yönetici; iletişim kuvveti güçlü, susması gerektiği yerde susabilen, nerede nasıl konuşması bilen, yapmacık ifadelerden kaçınan, açık iletişimden yana olan, stratejik düşünme kabiliyetine sahip olan kimsedir. Kalp, sırrın kabı ve dudaklar, kalbin kilididir. Dil ise, onun anahtarı olmalıdır. Akıllı yönetici, anahtarını korumayı bilen kimsedir.

s. Adaletli yönetici; aile hayatı ile herkese örnek olan, ciddi, vakur, sabırlı, inançlı, şerefli, emanete riayet eden, cömert, çalışkan, tevazu sahibi, tedbirli, kötü işlerden ve dünyevi zevklerden sakınan kimsedir.

Böylece, el-Gazali'de, bir yöneticinin ahlaki nitelikleri, adalet ile hükmetme kapasitesinin kalbini teşkil etmektedir. Buna göre, adaleti yerine getirmenin temel aracı, bizzat yöneticinin kendisinin adil olmasıdır. Özellikle, adalet; ahlak ve gerçek iyiliğin temeli, dine bağlı olan alçak gönüllülüğe dayanmaktadır. Yöneticilerin erdemi; Allah korkusundan ileri gelmektedir. El-Gazali'de ahlaki adalet, rasyonel ve teolojik anlayışlarının bir birleşimini ifade etse de yine ilahi anlayış ağırlıklı olduğu açıktır. Zira onun anlayışında devlet, meşruiyetini dinden almaktadır. Meşruiyeti sağlayan ise, siyasal stratejinin parçası olan iyiliktir. Erdem için gerekli olan eylem ise, niyettir. Adalet ve nizam, toplumun kuruluşundaki temel değerlerdir (Gazali 1969; Gazali, 1998).

2.8.8. İbn Rüşd (1126-1198)

İslam dünyasının en önemli filozoflarından biri olan İbn Rüşd, Antik Yunan tarzı felsefenin ve Meşşai ekolünü en son temsilcisi sayılmaktadır. Aristoteles'e büyük önem veren İbn Rüşd, içinde yaşadığı dönemin İslam dünyasında, Platon felsefesinin önemini kaybetmesine ve onun yerine, Aristoteles felsefesinin önem kazanmasına neden olan, etkin bir düşünsel faaliyet göstermektedir. Felsefeyi savunan birçok eser kaleme alan İbn Rüşd, bu eserleri sayesinde, Hıristiyan dünyasında büyük önem kazanmaktadır. Fakat, İbn Rüşd'ün bu eserleri, İslam dünyasında yasaklanmakta ve en kötü durumda da yakılmaktadır. İbn Rüşd'e ve yakılan eserlerine sahip çıkan ve o zamanlar gerçek bir karanlık içinde bulunan Hıristiyan Avrupası, böylelikle, bilim ve felsefe hazinesinin, İslam'dan Hristiyanlığa geçişinin bir sembolü olarak görülmektedir (Cevizci, 2013). Yine, İbn Rüşd'ün çevrilen eserleri, İbn Rüşdcü ekolün kurulmasına neden olmaktadır.

Söz konusu ekolün ana teması, akıl ile vahyin uyumudur. Bu düşüncede, adalet, ahlaki bir kavramdır (Hadduri, 1999, s. 124). Fakat İbn Rüşd, birçok eser ortaya koymuş olsa da sadece üç eserinde doğrudan adalet kavramına yer vermektedir. Bu eserlerin ikisi; Platon'un "Devlet" ve Aristoteles'in "Ahlak" adlı eserlerinin yorumudur. Üçüncüsü ise, İslam inancını rasyonel metoda uyguladığı bir eserdir (Hadduri, 1999, ss., 112-113).

Aristoteles'in etkisinde olan İbn Rüşd, ahlak kavramına çok önem vermektedir. İnsan, nihai hedefine, erdemli ve ahlaklı bir yaşamla erişmektedir. Bu durum ise, ancak ve ancak, ideal bir toplum düzeninde mümkündür. Böylece, İbn Rüşd, Aristotelesçi bir yaklaşımla, Eşari düşünürlerinin, ahlaki doğruluğu ve yanlışlığı, tamamen Tanrı'nın emirlerine uygunluk olarak açıkladıkları görüşlerine karşı çıkmakta ve eleştirmektedir. İbn Rüşd, Eşari düşünürlerinin, insanın gerçek doğasını açığa çıkarmadığını savunarak, her şeyin bir özü vardır söz konusu öz, o şeyin amacını belirlemektedir. Buna göre, insan varlığının bir doğası vardır. Söz konusu bu doğa, insan davranışlarının yöneldiği amacı belirlemektedir. Söz konusu amaç ise, mutluluktur (Cevizci, 2009).

Platon'un etkisinde olan İbn Rüşd, adalet kavramına yönelmeden önce, aklın dinsel sorunlarına uygulanmasını irdelemeye çalışmaktadır. İbn Rüşd'e göre, bütün adil olan ve adil olmayan ahlaki eylemler: "Emirler" ve "yasaklar" başlığı altında hukuken belirlenmektedir. Sünniliğin önder düşünürü Eşari: Yasaklanan bütün eylemleri zulüm, diğerlerinin de adil olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu görüşü İbn Rüşd kesinlikle desteklememektedir. İbn Rüşd'e göre, ahlaki ve adil olan eylemlerin doğasında, iyilik ve güzellik olduğunu söylemek hem akla hem de vahiye aykırıdır. Aksi takdirde, Allah'a ortak koşmak din açısından yasaklandığı için, kötüdür. Bu nedenle, burada iyilikten ya da kötülükten söz edilemez ve dolayısıyla, bu düşünce, vahiye aykırıdır. Zira Allah, Kuran-ı Kerim'de, kendisini adil olarak nitelemekle kalmaz, Enfal süresinin 51. ve Hac süresinin 10. Ayetinde: "Kim zulmederse, ancak ve ancak, kendi nefsine zulmetmiş olur" denilmektedir. Dolayısıyla, insan kendi başına bireysel olarak da zulüm ile adaleti ayırt edebilmektedir (Hadduri, 1999, s. 113). İbn Rüşd, adalet kavramını zulüm kavramı ile birlikte incelemekte ve ayetler ile konuyu desteklemektedir. Eşari'nin adalet ve zulüm görüşlerini kabul etmeyerek, kendi adalet görüşünü ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd, vahiy ile aklın beraberliğini sağladıktan sonra, kendi adalet kavramını tartışmaktadır. Öncelikle, ilahi adalet ve akli ya da beşerî adalet arasında bir çizgi çekmektedir. Buna göre, farklı kaynaklarda yer alan adalet kavramları, özde birdir. Akli

adalet konusundaki teorisini kurarken, Platon'a ve Aristoteles'e başvuran İbn Rüşd, adaletin teorik olanı ile pratik olanı birbirinden ayırmakta ve bunlardan ikincisi üzerinde durmaktadır (Hadduri, 1999, ss., 115-116).

İbn Rüşd, ahlak ve adalet kavramlarını, toplumsallık üzerine inşa emekte ve daha çok siyasal boyutta ele almaktadır. Buna göre, insan; ahlaki erdem olan adaleti, toplumsal hayatta öğrenmekte ve toplumsal hayat olmadan, yaşayamamaktadır. İnsan, yaşamını sürdürebilmesi ve temel ihtiyaçlarını karşılaması için, siyasi bir topluluk içinde yaşaması gerekmektedir. Bu sayede insan, erdemleri elde edebilmekte ve mutluluğa kavuşabilmektedir. İnsan, ahlaksal erdemler olmadan, Allah'a ve emirlerine ulaşması mümkün değildir. Ulaşabilmesi için, eylemlerinin erdemli olması gerekmektedir. Eylemdeki erdemlere ise; bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet ile ulaşmak mümkündür (Hadduri, 1999, s. 116; İbn Rüşd, 1998, ss., 68-71).

Adalet, bir insanın ulaşabileceği en yüksek erdemdir. Adalet, vatandaş kimliği kazanmış insanlarda görülmekte ve bu kimselerde olgunluk haline kavuşmaktadır. Adalet, ancak, erdemler silsilesi üzerine kurulmuş olan devlette gerçekleşebilmektedir. Bu erdemler; bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalettir. Söz konusu erdemler, tam anlamı ile düşüncelere yerleştiği zaman, devlet, ideal bir devlet olarak ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda, devlet yöneticilerinin ve devlet çatısı altında yaşayan bir toplumun, bu erdemleri bünyesinde taşıması gerekmektedir. Devletin yetkinliği, bütün bireylerin ve sınıfların kendi tabiatlarına uygun işleri yapmasına ve kendi görevleri dışındaki işlerle uğraşmamasına bağlıdır. Fakat adalet erdemlerinin vatandaşlarında olgunlaşması için, devletin, filozoflar tarafından yönetilmesi gerekmektedir. Adil bir devlet, adil bir toplum ile meydana gelmektedir (Hadduri, 1999, s. 117; İbn Rüşd, 1998, s. 119;135). Diğer deyişle, Platon etkisinde olan İbn Rüşd (1998), her bir ferdin, mesleki alanda yetişkinleşmesini ve bu alanda kendi işi ile meşgul olmasını ve başkasının işine hiçbir şekilde müdahale etmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Bir insanın, farklı mesleklerde çalışması doğru değildir. Zira bir kişi, aynı anda, birden çok meslekte kendini yetkin kılacak düzeye ulaştıramamaktadır. Buna ulaşsa bile, insan kendi mesleğini iyi bir şekilde yapamayacak duruma gelmektedir. Bu durum ise, adalet ve özgürlük açısından önemlidir (s. 69). Buna göre, bir devlette olması gereken adalet düzeni, öncelikle, bireylerde olmalıdır. Bireyde bulunan tinsel adalet, devletteki adalete, dışsal adalet olarak yansımaktadır. Bu anlamda, içsel ya da tinsel adalet olmadan, dışsal adaleti tahsis

etmek mümkün olmamaktadır. Bireysel adaletin olmadığı yerde, toplumsal anlamda haksızlıklar ve eşitsizlikler hüküm sürecektir. Diğer bir deyişle: "Bireyin nefsinde bulunan adalet, devlette bulunan adaletin kendisi ya da dışavurumudur (İbn Rüşd, 1998).

İbn Rüşd'e göre, adalet erdemi, tarafsızlığı ve nefse egemen olmayı temsil eden bir erdemdir. Bu erdem sayesinde, devlet, ayakta kalmakta ve gerek yöneticilerin ve gerekse yönetilenlerin, hukukun emrettiğini yapmaları ve yasakladıklarını yapmaktan kaçınmak konusunda anlaştıkları sürece, varlığını devam ettirebilmektedir. İdeal ve adil bir devlet, bütün halkın adil olması ile mümkün hale gelmektedir. Diğer devletler ise, zalimce tasarrufları ile, zulüm devletleri ya da gafil devletlerdir (Hadduri, 1999, s. 118). İbn Rüşd'e göre, en korkunç zulüm, din adamlarının zulümleridir. Emevi zulmü, buna en iyi örnektir (Sunar, 1967, s. 159).

İbn Rüşd, adalet ve bütün erdemlerin uygulanmasını, üç şarta dayandırmaktadır. Öncelikle; erdemlerin doğasını anlamak yetmez, bunların uygulanması da önemlidir. İkinci şart; genç insanların ruhlarına, bu erdemlerin aşılanması ve kemal derecesine işlenmesi önemlidir. Üçüncü şart ise; tüm erdemlerin birleşimi, bu erdemi mükemmel hale getiriyor ise, bunların ne olduğunu ve nasıl olduğu izah olunmalıdır. Tüm erdemlerin vatandaşların ruhuna nasıl işleneceği ise, hitabet ve cebir yolu ile anlatılabilmektedir. Hitabet ya da ikna metodu; kamu düzeni ve demokratik olan devletler için gerekmektedir. Adil bir devlet, vatandaşları açısından önemlidir (Hadduri, 1999, ss., 116-117).

İbn Rüşd, tıpkı Platon'da olduğu gibi; Adil devlete ilişkin dört tür ortaya koymaktadır. Bu devletlerin her biri, farklı adalet terazisi kullanmaktadır. Bunlardan ilkinde; nizam, onur üzerine kurulu ve onur adaletten daha önemlidir. Onur, servet ve güç bir araya gelerek, insanları üstünlük, şer ve zulme götürebilmektedir. Hükümdar, onları denetim altında tutan ve onur dağıtan kişidir. Bu da bir teokrasi yönetim biçiminde olan adalet anlayışıdır. İkincisi; yönetimini ve gücünü servetinden alan kimselerin elinde olan, plütokrasi yönetimidir. Burada en önemli ölçü erdem değil, servettir. Bu tür devlette güç ve servet, imtiyazlı azınlığın elindedir. Böylece çoğunluk, fakir ve ezilmiş insanlardır. Üçüncüsü; herkesin özgür olduğu demokratik devlettir. Buna göre, insanların vasıfları farklıdır; bazıları onur, servet, hâkimiyet peşindedir. Buna göre, herkesin amacı farklıdır. Her tür yeteneklerden, "ideal devlet" oluşmaktadır

(Hadduri, 1999, ss., 119-120).

Adalet, bir devlet çatısı altında yaşayan her bir insanın kendi sınıfına en çok yakışan erdeme sarılması ile korunabilmektedir. Adil devlet; hikmet sahibi, cesaret sahibi ve ölçülüdür. Bu erdemler, bir devlette gerçek ölçülerde var olduğu sürece, adil devlet hikmet sahibidir. Fakat, bunun en önemli şartı, aklın diğer yetilerin üstünde olmasıdır (Hadduri, 1999, s. 118).

Sonuç olarak, İbn Rüşd'ün adalet anlayışı; Platon'un "Devlet" ve Aristoteles'in "Ahlak" isimli eserlerinin yorumlaması ile ortaya çıkmaktadır. Ancak, onun kaleminden çıkan adalet teorisi, bu filozofların görüşlerinin birebir kopyasını yansıtmamaktadır. Yorumların amacının, söz konusu düşüncesi ile, vahyi temsil eden İslam düşüncesini bastırmaya çalışıp çalışmadığı, yorumlarının okunduğu ilk günlerden bugüne kadar tartışma konusudur (Hadduri, 1999, s. 121).

2.8.9. Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabi (1165-1240)

Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabi, tarihsel bellekte daha çok kısa adı ile bilinmekte ve el-Arabi olarak anılmaktadır. Bu nedenle, bu araştırmada, kısa adı ile ifade edilmektedir.

Tasavvuf ve İslam düşünce tarihinde, büyük etkileri olan el-Arabi, Endülüs'ün güney doğusunun, Tüdmir bölgesinin, Mürsiye şehrinde dünyaya gelmiştir. Tam ismi, Muhyddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabi et-Tai el-Hatimi olan düşünürün (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 20) görüşleri, kendinden önceki düşünürlerin doğrudan ve doktrin tarzında bir etkisi olmadığı gibi, aynı görüşü de paylaşmamaktadır. Yine, el-Arabi, Aristotelesçi anlamda bir filozof veyahut kelamcı değildir (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 20). El-Gazali'nin yolundan yürüyen ve İslam felsefesinin son döneminin önemli düşünürlerinden biri olan el-Arabi, yeni bir sistem inşa etmek amacı ile, mutasavvıf ve kelamcı felsefecilerin eserlerinden yararlanmaktadır. "Vahdet-i vücut" teorisini, el-Gazali'den yararlanarak ortaya koyan el-Arabi, İslam düşüncesini son derece olumlu bir yolda ilerlemesini sağlayan mistik bir düşünürdür. Hıristiyan felsefesi ile, İslam düşüncesinin birbirinden ayrılmasını veyahut tamamen kopmasını temsil ettiği öne sürülmektedir (Cevizci, 2009). El-Arabi, ortaya koyduğu eserlerini, herhangi bir yazar gibi, düşünsel bilgilerin zihinsel ürünleri olmaktan ziyade, daha çok "ilahi imla" olduğunu vurgulamaktadır (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 20). El-Arabi, bütün

eserlerinde marifetullahı merkeze alarak ve buradan hareketle, hakikate dair ilimlerin çeşitli konularına açıklamalar getirmektedir. Bu Marifetullah anlayışı; tasavvuf, tefsir, hadis, fıkıh, tarih, ilm-i havas gibi eserlerinin çıkış noktasını oluşturmaktadır (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 20). Hıristiyan düşüncesi, İbn Rüşdçülüğün de etkisiyle, akıl ve sezgi arasındaki ikiliği dikkate almadan, rasyonel ve tek yanlı bir çizgide ilerlediği görülmektedir. Arabi'de, akıl ve gönül ve rasyonalizm ve mistizm ikiliği, önemli yer tutmaktadır (Cevizci, 2009).

El-Arabi, eserlerinde, sembolik tefsir yöntemini kullanmaktadır. Yazılarında kullandığı dil; soyut ve temelde semboliktir. Şiirsel semboller kullanmasındaki ilke, bir şeyi kaynağına götürmektir. Dünyada, hiçbir şey göründüğü gibi değildir. Her "fenomen", bir "numen"e, dolayısıyla, her zahir bit batın olana işaret etmektedir. Manevi tefsir işlemi; zahirden batına, dış gerçeklikten, iç gerçekliğe gitmektir. Bu anlamda, sembolik iletişim, el-Arabi'de hayati önem taşımaktadır; dünya, sembollerin dili ile konuşmakta ve her şeyin zahiri bir değeri vardır (Nasr, 2003, ss., 128-129).

El-Arabi (2005), adalet düşüncelerini, daha önce alışık olmayan, kendine has bir tarz ile açıklamaktadır. Adalet; öncelikle iyilik, sevgi, aşk ve ahlak ile meydana gelen bir olgudur. Buna göre adalet, Tanrısal olandır. İnsan, bu ilahi adalet ile ahlaklanmakta ve doğru yolu bulmaktadır. İnsan, Allah'ın; bilen, söyleyen, kudret, besleyen, adalet dağıtan, yöneten niteliklerinin, kendinde zuhur emesi ile doğru yolu bulmaktadır. Tanrı'nın terazisi, adalettir. Adalet, Allah'ın adalet isminin tecellisinden başka bir şey değildir. Herhangi bir adil eylem, ancak adil birinden ortaya çıkmaktadır. Allah, her yönüyle mükemmeldir. Bu nedenle, Allah'ın her eylemi, adildir. Hakkın ve hakikatin diğer adı, adalettir. Tanrı, her şeyin tabiatı olarak, kimin neye ihtiyacı varsa, ona göre ölçülü bir şekilde yaratan, herkese hak ve uygun olanı, dengeli dağıtandır. Adalet; Tanrı'nın ölçülülüğü, düzeni, hak ve hukukun dağıtıcısıdır (ss., 106; 108-109; 132).

Adalet, ahlakın bir türüdür. Ahlakın türleri ise; hikmet, iffet, kanaat, sevgi, merhamet, vefa, pozitif iletişim, cesaret, adalet gibi erdemlerdir. Tüm bu erdemler, ahlakı meydana getirmektedir. Adalet tıpkı aşk gibi, Tanrı özünün bir ifadesidir. Bu nedenle adalet, "dengenin gerektiği yolu izlemek" anlamına gelmektedir. Olguları yerinde, zamanında, amacına uygun olarak ve ölçüsünde kullanmak, aşırıya kaçmamak, eksiklik göstermemek, öne almamak ya da geciktirmemek gibi anlamları da içermektedir (Arabi, 2014, s. 22).

El-Arabi (2014), nefsin ya da ruhun iyi olma halini, ahlak olarak ifade etmektedir. Nefsin güçleri; şehvet nefsi, gazap nefsi ve konuşan nefistir. İnsanda mevcut olan tüm huylar, söz konusu güçlerden meydana gelmektedir. Ahlak; bazı insanlarda içgüdü, huy ve tabiat şeklinde meydana gelirken, bazı insanlarda riyazet ve çalışma ile sahip olunmaktadır. Hikmet, cesaret, iffet ve adalet duygusu, birçok insanın doğasında vardır. Üstün ahlakın unsurlarına; riyazetle, egzersizle ve çalışma ile, her insan sahip olabilmektedir. Kötü ahlak ise; korkaklık, cimrilik, zulüm, kötülük gibi erdemsiz huyları içermektedir. Söz konusu huylar; adaletsiz, hâksiz davranışlara zemin hazırlar ki bu huylar, insanların çoğuna hâkimdir. Bu durumda, insanların adil olmayan davranışlar sergilemesi kaçınılmazdır. Bunları insan, ancak, iyi ve güzel ahlakla düzeltebilmektedir. Buradaki iyi ve kötü huyların nedeni, ahlak eksikliğinden kaynaklanmaktadır (ss., 11-13).

El-Arabi, Yeni Platoncu İslam felsefecilerin iddiasının aksine, insanın şehvet nefsinin, hayvaniden farklı olarak, maddi ve külli nefsin bir parçası olmadığını ve külli nefisle birleşmeyeceğini savunmaktadır (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 20). Şehvet nefsi; ilkel hayvansal içgüdüler ile yönetilmektedir. Şehvet nefsine sahip olan kişiler; erdemsiz, iffetsiz davranışlar sergilemesi muhtemeldir. Zira, bu özelliğe sahip olan kişilerin; yalan söylemesi, başkasının malını gasp etmesi, hırsızlık yapması, ihanete zorlaması, hakkı olmayanı alması gibi davranışlar ile, zarar veren kimselerdir. Yönetim mevkiinde bulunanlar, bu erdemsiz ve adaletsiz, şer sahibi kimseleri tedip etmesi, toplumdan uzaklaştırıp sürgün etmesi bir zorunluluktur ki toplum içine karışmasınlar ve adaletin bozulmasına neden olmasınlar. Gazap nefsi ise; öfke, cesaret, galip gelme isteğinden kaynaklanmakta ve şehvet nefsinden daha güçlüdür. Söz konusu nefsin altına giren kişi veyahut iktidar, her türlü kötülüğü ve adaletsizliği yapmaları muhtemeldir. Zira, kıskançlık, kindarlık, çirkeflik, düşmanlık ve zorbalık, gazap nefsinden meydana gelmektedir. Fakat, gazap nefsini kontrol edebilen kişiler; ağırbaşlı, vakur, adil ve izledikleri yolda övülen kimselerdir. Konuşan nefis ise; insanı ayrıcalıklı kılan bir nefistir, çünkü, akıl ile ilgilidir. Düşünme, ayırt etme ve anlama yetisi, akıldan kaynaklanmaktadır. İnsan; akıl ile diğer iki nefsini terbiye ederek ve arındırarak, onları kontrol altına alabilmesi mümkündür. Akıl, isabet eden hâkim ve adaletli kadıdır. Böylece, insan, nefis erdemlerini, ilim ve adap yolu ile elde etmekte ve tüm kötülüklerden ve adaletsiz davranışlardan uzaklaşmaktadır. Bu nefsi elde edemeyen

insanlar; aldatma, kötülük, ayak oyunları, kıskançlık, kötülük, riyakârlık gibi erdemsiz davranışları gösteren cahillerdir. Konuşan nefis ise; ancak ahlaklı ve erdemli kişilerde bulunmaktadır (Arabi, 2014, ss., 14-18). Bunun için, kişi, önce kendi gerçeğini anlamalıdır. Kendisini anlaması ve bilmesi için, önce Hakkı bilmelidir. Fakat, Hakkı bilmek kolay değildir. Bunun için, insan, nefsini bilmelidir. "Nefsini bilen, Rabbini bilir." Kendini nefsini bilene, İbnü'l-Vakit makamı denilmektedir. Bu makama ulaşan insan; ahlaklıdır, adildir, her şeye ayna olandır. Yine, bu hikmet sahibi insan; kendi gerçeğini anlayan, özünü bilen ve saygı ile dinlemesini bilen, mistik bilincine ulaşan kimsedir. Bu mistik bilince ulaşan insan, adaletlidir ki burada insan; arifin, irfanın ve bilginin, bilenin ve bilinenin tek Tanrı olduğunu görmektedir (Arabi, 2000 ss., 32-43).

Görüldüğü üzere, el-Arabi'de aşkın nihai temeli, Tanrı güzelliğidir. İlahi adalette aşk, bütün dinlerin hedefidir ki onları birbirine bağlamakta ve onlardaki sevgi güdüsünü ortaya çıkarmaktadır. El-Arabi'de, tıpkı, el-Gazali'de olduğu gibi; toplumsal adaletin meydana gelmesini sağlayan, bireysel adalettir. El-Gazali'nin ortaya koyduğu adalet konusundan, adaletin felsefi ve ahlaki perspektifinden farklı olarak, el-Arabi, adaleti salt sufi bir perspektiften ele almaktadır (Hadduri, 1999, ss., 91-93).

2.8.10. Tusi (1201-1274)

Tam ismiyle, Ebu Cafer Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. el Hasen et-Tusi, Tus'ta dünyaya gelmiştir. Felsefi ve tecrübi ilimler alanında, değerli eseler kaleme alan Tusi'nin düşünce hayatı, birkaç evrede incelenmektedir. Eğitim çağı olan ilk evresini; İbn Sina okuluna mensup düşünürlerden, ders aldığı dönemi temsil etmektedir. İkinci evresi; Kuhistan'ın İsmaili hâkimi Nasırüddin b. Muhteşem'in daveti ile başlamaktadır. Kuhistan'ın Moğollar tarafından işgal edilmesi ile birlikte, düşünce hayatının üçüncü evresi başlamaktadır. Bu üçüncü evrede, Meşşai felsefesi ile ilgili çalışmalarının yanı sıra, felsefi kelam alanında da eserler kaleme alan Tusi, Fahreddin el-Razi ile, sistematik bir kimliğe bürünen felsefe geleneğinin hem temsilcilerinden hem de felsefi kelamın kurucularından biri sayılmaktadır (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 41).

Tusi'nin adalet teorisi, tıpkı İbn Miskeveyh'de olduğu gibi; Antik Yunan düşünürlerinin teorilerine dayalıdır. Fakat Tusi, ahlaki adalet kavramını, İslami öğretiler içinde yer alması için, Antik Yunan felsefesine katkıda bulunmamaktadır. Tusi'nin ahlaki adalet kavramını; "musavvat" ve "vahdet" kavramları ile açıklanmaktadır. Adil

bir insan; "orantı" ve "tekabül" kavramlarını dikkate alırken, adil olmayan insan, orantısızlığı kendine amaç edinmektedir. Yine, adil bir insan, adaleti, önce kendinde uygulamakta, daha sonra, başkalarına tatbik etmektedir. Adil hükümdardan beklenen; eşitliğin sağlanması ve kötülüklerin engellenmesi için, hâkimlik yapmasıdır (Hadduri, 1999, ss., 141-142).

Tusi'nin (2007) adalet tanımında; eşitlik, hak ve denklik, özgürlük gibi kavramlar öne çıkmaktadır. Zira, adil insan, orantılı ve eşit olmayan durumlarda orantılık ve eşitlik sağlayan kimsedir. Eşitlik ise, durumların dengelenmesi ile ilgilidir. Fakat, nihai anlamda, ortaları belirleyen ve şeyleri itidale döndüren asıl unsur, "ilahi kanundur." Zira, birliğin kaynağı Tanrı'dır (s. 114). Öyle ki, Allah, adaleti sağlayan her bir iyiliğin bahşedicisidir. Tusi'nin, Neo-Platonik kaynaklardan yararlanan İbn Miskeveyh benzeri bir mantıkla, ilahi adalet açıklamalarında yer almaktadır (Hadduri, 1999, s. 143).

Tusi (2007), ahlakı meydana getiren erdem türlerini, adalet temelinde açıklamaktadır. Erdemler, insan nefsinde bulunan; düşünme, cesaret ve iffet güçleri ile ortaya çıkmaktadır. Söz konusu güçler, iradenin de etkisi ile, fiil ve etkilerin kaynağını da oluşturmaktadırlar. Buna göre, düşünme gücü; ayırt etme ve işlerin hakikati hakkında inceleme yapma ilkesidir. Cesaret gücü; yırtıcı nefis olarak adlandırılan, öfke kuvvettir. Bu kuvvet; gazap, cesaret gibi yüksek mevki arzuların ilkesidir. Üçüncüsü ise; şehvani kuvvetten alınan, beslenme gibi ilkel arzuların ilkesidir. İnsanın erdemli olması, bu üç kuvvenin, orta ya da dengede olma durumuna bağlıdır. Bu sayede, gerçek bilgilere ve adalete erişebilmektedir. Bu erdemlere tamlık sağlayan adalet, insanın teorik ve pratik güçlerinin terbiyesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu durum, aslında, daha önceki ve sonraki bütün felsefecilerin erdemleri; hikmet, cesaret, iffet ve adalet olarak, sınırlama konusunda hemfikir olmasının sebebidir (ss., 89-90). Burada, Tusi'nin, Aristoteles'in "altın orta" ilkesinden hareket edildiği açıktır. Buna göre, gerçek, orta olan adalettir ve bu orta olma hali, adaletin referans noktasını oluşturmaktadır.

Tusi, insanların, kişiler arası ilişkilerini incelemekte ve bunu, adalet ile cömertlik, iyilik, şefkat ve sair gibi nitelikler arasındaki ilişkiyi belirlemektedir. Adalet; servet ediminde zahirdir. Cömertlik ise; servetin elden çıkarılmasında zahirdir ki bu fiiliyata daha yakındır. Bu sebeple, insanlar cömert olan kimseyi, adil kişiden daha çok sevmektedirler. Dünyanın düzeni cömertliğe değil, adalete bağlıdır. Fakat, cömertliğin de adalet olduğuna inanan Tusi, her cömert kişinin adil olmayacağını, ancak, her adil

kişinin de cömert olmayacağını belirtmektedir. Bu noktada, adalet, bir özgür irade meselesi ise, onun zıddı da bir hür irade meselesi olmak zorundadır. Burada, Tusi, insanın aklına değil, iradesinin sesini dinlemesi gerektiğini, zorbalığı seçerken de kötülüğe ve şerre karşı çıkması gerektiğini söylemektedir (Hadduri, 1999, s. 143). Şer ve zulüm ise, bir insanın diğer bir insana yaptığı kötülüğün sonucudur. Bu zarar, dört şekilde verilebilmektedir. Bunlardan ilki; tüketme hırsıdır, dolayısıyla, zülüm ortaya çıkmaktadır. İkincisi; kötü kalpli olmaktır. Bunun sonucunda, cevr ortaya çıkmaktadır. Üçüncüsü; hatalı davranışlardır. Bunun sonucu, hüzündür. Dördüncüsü ise; endişedir ki bunun sonucunda, huzursuzluk ve pişmanlık ortaya çıkmaktadır. Tüketme hırsı, insanın elinde olmadan bir kötülüğü yol açmaktır ve burada bir kasıt yoktur. Fakat, kötü kalpli olan kimse, sadece başkalarına eziyet etmek için sebebiyet vermektedir. Hatalı davranışlar ise, zararı meydana getirebilmekte, ancak, kötü niyetin olması gerekmemektedir. Yine, dengesizlik ve öfke, zulmü meydana getirebilmektedir. Bu nedenle, insan aklı her zaman ölçüsüzlüğe ve ifrata karşı tetikte olduğunda, adil bir insandan söz edilebilmek mümkündür (Hadduri, 1999, s. 145).

Tusi (2007), diğer felsefeciler gibi, adaleti toplumsal bir düzlemde açıklamaktadır. Toplumsal anlamda, kişiler arası adaleti korumanın üç temel unsuru vardır. Bunlardan birincisi; ilahi kanundur. İkincisi; para ve üçüncüsü, hâkimdir. Tüm bunlar, insan ilişkilerini düzenlemekte ve bu şekilde denge ortaya çıkmaktadır. İnsan ilişkilerinin eşitlik anlamında sağlanması, aynı zamanda, sosyal adaleti de ortaya çıkarmaktadır. Zira dünya, sosyal adalet ile bayındır kılınmaktadır. Harap edilmesi ise, sosyal zulüm ile mümkün hale gelmektedir. İlahi adalete uymayan kişiler; her türlü zulüm, hırsızlık ve hainliğe sebebiyet vermektedirler. Adalete ve kanunlara riayet eden kişilerin eylemleri de adaletlidir. Böylece, iyiyi de mutluluğu da kazanılması mümkün hale gelmektedir. Çünkü, ilahi adalet, iyiye ve mutluluğa ulaştıracak unsurları emretmektedir. İlahi adalet, düzeni korumak için; yiğitliği ve şerefi dolayısıyla, iftira ve kötü sözden korumak için iffete yöneltmektedir. Buna göre, insanları erdemsiz davranışlardan uzaklaştıran, ilahi adalettir. Adaletli insan, adaleti, öncelikle kendisine, daha sonra, yakındakilerine uygulayan kimsedir (ss., 115-116).

Tusi (2007), el-Farabi'nin siyaset teorisinden hareketle, ideal devlet düşüncesini ortaya koymaktadır. Tusi'de, devleti yöneten kimse, halkını ve adalet kanunlarını korumaya özen göstermelidir. Zira, bir devletin düzeni, adalet ile sağlanmaktadır.

Dengeli toplumlar, dört sınıf aracılığı ile meydana gelmektedirler. Bunlardan birincisi; ilim ve maarif erbabı olan kadılar, fakihler, kâtipler, muhasebeciler, doktorlar ve şairlerin oluşturduğu "kalem ehli" kimselerdir. Savaşçılar; devlet bekçilerinden oluşan, "kılıç ehli" kimseler olarak, ikinci sınıfta yer almaktadırlar. Tüccarlar, zanaatkârlar, sanat ve meslek erbabı olan "muamele ehli" kimseler, üçüncü sınıfta yer almaktadırlar. Dördüncü sınıfta ise; toplumun besin ihtiyacını karşılayan çiftçiler gibi kimselerden oluşan "ziraat ehli" bulunmaktadır. Söz konusu sınıflar arasında, belirli bir dengenin sağlanması gerekmektedir. Bu durum, adaletin birinci şartı olan; farklı sınıfların birbirine denk tutmasını ifade etmektedir. Adaletin ikinci şartı; yöneticinin, halkının ortaya koyduğu fiillere bakarak, hak ettikleri ve yaradılış itibari ile, yatkın oldukları duruma göre, onların mertebesini belirlemesidir. Adaletteki üçüncü şart; yöneticinin, sınıfları denkleştirme, mertebeleri dengeleme, ortak yararları taksim etme konusunda, eşitliği gözetmesidir. Bir yönetici; cezaları, zulmün ölçüne göre belirleyen, halkına zulüm ve haksızlık yapmaktan sakınan kimsedir. Dolayısıyla, başlıca görevi, devleti ve toplumu adaletli bir şekilde yönetmektir (Tusi, 2007, ss., 296-299).

2.8.11. İbn Haldun (1332-1406)

XIV. yüzyılın ilk yarısında, Tunus'ta dünyaya gelen İbn Haldun, Tunus'un Zeytuniye medresesinden mezundur. Küçük yaştan itibaren; kelam, fıkıh, tabiiyet, mantık ve felsefe dersleri alan İbn Haldun, yirmi yaşında siyasi hayata adım atmaktadır. İbn Haldun; siyaset, tarih ve felsefeyi, bir disiplin olarak ele alan ve farklı alanlarda birçok eser ortaya koyan, ilk İslam düşünürüdür. İbn Haldun, devletin çeşitli kademelerinde görevler alarak, tüm hayatını ilime adamaktadır. İslam sosyolojisinin ilk kurucusu sayılan İbn Haldun'dan önceki düşünürler; toplumu, devleti, ahlak ve adaleti, rasyonalist felsefe yöntemleri ile düşünerek, meseleleri genellikle, kelam ve fıkıh açısından irdelemelerine karşın, İbn Haldun'un incelemeleri sosyolojiktir. İbn Haldun, toplumların sorunlarını tespit etmeye çalışarak, onları; felsefe, ahlak, devlet, adalet gibi olgulara ve sorunlara çözüm ve öneri getirmek için irdelemektedir. İbn Haldun'un tarih felsefesi, ilk objektif toplum incelemesi mahiyetinde olan mukaddime kitabı ile meşhurdur. İbn Haldun'un siyasi ve psikolojik gözlemleri çok önemlidir. Tarihi ve siyasi alanda, doğu devlet adamları pratik anlamda faydalanırken, nazariye alanında sadece Batı'da takip edilmektedir. İbn Haldun, bireysel adalet ve toplumsal adalet

konularına vurgu yaparak, adaleti, özellikle; toplumsal, idari ve iktisadi açıdan inceleyerek, önemini ortaya koymaya çalışan, önemli bir düşünürdür (Sunar, 1967, ss., 176-177).

İbn Haldun, adalet kavramını bireysel anlamdan çok, toplumsal anlamları üzerinde odaklanmaktadır. Onun toplumsal teorisinin çekirdeğinde, adalet kavramı vardır. Bu sebeple, adalet kavramı, İbn Haldun'un devlet anlayışının temelini oluşturmaktadır. İbn Haldun, adalet ve ahlak olgularını; toplumsal yaşam, ekonomi ve devlet yönetimindeki önemini ortaya koymaya çalışmaktadır. İbn Haldun'a göre, adaletin, sosyal düzenin bozulmasını önleyen toplumsal bir yanı vardır. Toplumda ortaya çıkan dengesizliklerin, eşitsizliklerin ve haksızlıkların önüne geçen adalet, kişileri zulmetmekten ya da zulme uğramaktan alıkoymaktadır. Burada adaletin ölçüsü, şeriata ya da dine dayalı olmayıp, her devletin ve toplum düzeninin belirlediği bir ölçüye dayanmaktadır. İbn Haldun, üç ayrı devlet tipinde görülen adalet olgusunu açıklamaktadır. Bunlardan ilki; devletlerin kamu düzeni, vahiye dayalıdır. Bunların adalet ölçüsünü, din ve Şeri Şeriyye belirlemektedir. İkincisi; devletler, insan yapısı, yapay kanunlara dayalı bir toplum düzeni üzerinde kuruludur. Adalet, doğası itibariyle laik değerlerdir ve kaynağı ise, akıl ya da örf ve geleneklerden doğan normlardır. Buradaki adalet, büyük ölçüde yöneticinin irade ve isteklerine bağlıdır. Hükümdar, teorik alarak halkının refahını için çalışmakta ve halk da hükümdara sadakatle bağlıdır. Bu tip toplum düzeninin adalet terazisi, akıldır. Fakat hukuk laiktir ve gücü tekelinde bulunduran bir hükümdara kayıtlar getirmeyeceği için, mükemmel olmaktan uzak bir devlet tipidir. Üçüncüsü; devlette toplum düzeni hem laik hem de dini kuralların bir karmasına dayalıdır. Bu tür adalet, İslam dünyasında hilafet sisteminden monarşiye geçişte ortaya çıkmaktadır. Bu tür devlet ne ideal ne de rasyoneldir. Burada, daha çok sosyal ya da pozitif adaletten söz edilmektedir. Bu ise, bir zaman İslam toplumuna hâkim olmuş normlardan oluşmaktadır (Hadduri, 1999, ss., 203; 208).

İbn Haldun (1997) adaletin önemini ortaya koymak için, Nuşirevan'ın ifadesine yer vermektedir: "Devlet, orduyla, ordu mal ve para ile, mal ve para vergiyle, vergi bayındırlıkla, bayındırlık adaletle ve adalet valilerin, çalışanlarının durumlarını düzeltmek ile ayakta tutulabilmesi mümkündür. Bu ise, devlet adamlarının doğru yolda bulunmalarına bağlıdır. Bunların hepsinin başında, hükümdarın, halkın durumunu doğrudan doğruya kendini incelemesi, halkının iş ve gidişini normal bir doğrultuda

tutabilmesi gelmektedir" sözlerini, adalet hakkında bir örnek olarak göstermektedir. Aristoteles'in "Siyaset" adlı kitabı, yukarıda aktarılan sözlere işaret etmekle birlikte, "adalet üflet edilen bir şeydir ve dünya adaletle kaim olunmaktadır (ss., 94-95). Bu toplumsal yaşam içerisinde, onların ahlaklarını ve adaletli davranışlarını etkileyen, birçok etmen bulunmaktadır. Devletlerin kuruluşunda, hükümdarın adil olması ve habere yalanın karışmamasına bağlıdır. Zira, yalan habere inanan ve bu yalan haberle hareket eden bir hükümdar, devletini yıkılmaya mahkûm etmektedir. Haberlere yalan karışmasının sebebi, iletiyi aktaran kişinin veya kişilerin adaletli veyahut sözüne güvenilir kimse olup olmadığının araştırılmamasıdır. Adalet, insanları doğru olanı yapmaya yönlendiren, sözlerinde ve davranışlarında adil olmayı gerektiren bir olgudur. Ahlaksal açıdan adalet; aktarılan bilgi ya da habere herhangi bir yalanın karışmaması, doğru bir şekilde aktarılması, çarptırılmadan ya da amacına uygun olarak iletilmesi, gerçek anlamını bozmadan ve farklı şekillere sokmadan aktarılmasıdır. Hâlbuki şekli değiştirilmiş, zarar görmüş iletilerin özü kaybolmakta ve yanlış anlaşılmalara neden olmaktadır. İletilere yalan karışmasının bir başka sebebi de bilgiyi aktaranların, övmek ve kendilerini güzel göstermek ve bu sayede şöhretini yaymak amacıyla, yüksek derece ve mevki sahiplerine yaranmak ya da dalkavukluk yapmaktır. Habere yalanın karışmasının en önemli sebebi, ümranın ya da toplumsal yaşamın, tabiatının hallerini bilememekten ileri gelmektedir. Haber ve bilgilerin hangi türü olursa olsun, hakkı batıldan ayırmak ve vukuu mümkün olup olmadığını anlamak ile olmaktadır. Bu sebeple, hükümdarın, özenle düşünmesi ve bunun sonucunda, haberin anlamını çözmesi önemlidir (ss., 83-85; 89).

İbn Haldun, özellikle, devlet yönetiminde, adalet ile ahlak kavramlarının önemine vurgu yapmakta, yöneticilerin adil olmalarını nasihat etmekte ve devleti yöneten kişiler için bir şart olarak görmektedir. Adalet; Tanrı ile insanlar arasında kurulmuş bir ölçüdür. Bu ölçünün başında, bir iktidar bulunmaktadır. Devlet, ancak devleti yönetecek iktidar sayesinde şefkatli ve kudretli olmaktadır. Bir devletin; kişinin elinden malını karşılıksız olarak alması, halkın malını, olması bedelden daha az miktarda alması, kamu malını zorla pahalı bir fiyata satması, haksız bir şekilde vergi toplaması, halka hakkının verilmemesi, hukuka aykırı hükümler getirmesi gibi durumlar, zulümdür. Adaletli bir hükümdar; toplumu, zalimce yönetmeyen, doğru yoldan ve iyilikten sapmadan, idraksizlikten ve zaaftan uzak duran, kin ve hasede başvurmayan kimsedir. Adaletin

ölçüsü ise; basiret gözü açık, akıllıca düşünen yöneticinin kendi fikirlerini, düşüncelerini ve eylemlerini incelemesine dayalıdır (Haldun, 1996, ss, 78; Haldun, 1997, ss., 52-53).

İbn Haldun'da (1996) devleti idare edecek yönetici; ahlaklı, erdemli, dindar ve edep ehlinden cömert, bahadır, civanmert ve adil davranan kimse olmalıdır (s. 66). Adaletli yönetici; harama göz dikmeyen, hazine servetini koruyan ve bu konuda eşitliği gözeten, halkının çıkarları doğrultusunda eşit davranan, şeriat ve akıl siyaseti ile hareket eden kimsedir (Haldun, 1996, ss., 69-70). Zira, adalet temelinde yönetilmeyen bir devletin; harap olması, çökmesi veyahut yıkılması kaçınılmazdır. Devlete ait mal ve ticaret eşyası konusunda, yöneticinin hevesine ve arzularına göre hareket edildiğinde, halka istediği gibi zulüm edip boyunduruğu altına alabilmektedir. Zulüm, suç ve zararları, devlete aittir. Zulüm, halkın elinden alınan haksız mal ve mülkün yanı sıra; işçinin ücretini eksilten, kesen, bir nesneyi haksız olarak birinden isteyen veyahut bir hakkı bir başkasına yükleten, insanların hak ve hukukunu tanımayan, ödemeyen kimsedir. Bu durum, adaletin önüne engel teşkil eden, önemli bir unsurdur (Haldun, 1996, ss., 79-80).

İbn Haldun'da laik adalet anlayışı ve geçerliliği oranında, adaletin ölçüleri; sosyal alışkanlıklar, adet ve göreneklerdir. Onun adalet düşüncesi, kişilerdeki ahlaki ve vicdani boyutunun yanı sıra, kişilerin denetimi dışında olan, toplumsal düzenin belirlediği bir ölçüdür. Adalet, sosyal değişmenin bozulma tarafına kaymasını önleyen bir toplumsal anlayıştır. Toplumu ve hukukun yaralarını saran ve zalimliğin ve dejenerasyonun önüne geçen bir etkisi vardır. Buna göre, İbn Haldun adaleti, sosyal bir kavram olarak ortaya koymaktadır. Ayrıca Mısır'da kadılık yapan İbn Haldun, adaletin dağıtım yönünü de incelediği görülmektedir (Hadduri, 1999, ss., 208-209).

2.8.12. Kınalızade Ali Efendi (1511-1572)

Ahlak-ı Alai adlı eseriyle tanınan Osmanlı âlimi Kınalızade Ali Efendi, devlet adamı ve şairdir. Isparta'da doğan (İslam Ansiklopedisi 2013, cilt 25) Kınalızade Ali Efendi, entelektüel kişiliğiyle tanınmakta ve hemen hemen her konuda malumat sahibi bir düşünürdür. Özellikle; tefsir, fıkıh, felsefe, riyaziyat, belagat ilimlerine ait zengin bir bilgi birikimine sahiptir. Ayrıca; erdem sahibi, ahlaklı ve kâmil bir insan olarak bilinmektedir (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 25).

Kınalızade Ali Efendi (2016), Ahlak-ı Alai eserinde; bireysel ahlak, aile ahlakı ve

devlet ahlakı olmak üzere, üç ana konu üzerinde durmaktadır. Tıpkı İbn Miskeveyh gibi, Aristoteles'in adalet anlayışını, İslam dünyasına yansıtan Kınalızade Ali Efendi, tüm bu ahlaki ilimleri öğrenen insanın, gerçek anlamda yetkinliğe ulaşacağını, mutluluğu ve kesin bilgileri elde edeceğini söylemektedir. Zira, bu ilimler, insan nefislerine başarı ve mutluluk kazandırmakta, kutsallık ve temizlik sağlamaktadır (s. 32). Mutluluk ise, iki şekilde kazanılmaktadır. Bunlardan ilki; doğru bilgi ve salih inançları elde etmek için, teorik bilgiye ulaşmak gerekmektedir. İkincisi; davranışlarda güzel huylar edinmek ve çirkin davranışlardan sakınmak için, ameli fiilleri kazanmak gerekmektedir (Kınalızade, 2016, s. 45).

Kınalızade Ali Efendi'de (2016) adalet, en şerefli fazilettir. Bu, adaletin temeli, eşitliğe dayanmaktadır. Buna göre, eşitlik, bir başka bir şey ile kıyaslandığında ya da değerlendirildiğinde hem nitelik hem de nicelik ya da herhangi başka bir özellikle, aynı olmasıdır. Bunun sonucunda ise, "Birliğe" ulaşılmaktadır. Bu anlamda, eşitliğin temeli, birliğe dayanmaktadır. Birlik, sıfat ve hal olarak, en yüksekte yer almaktadır. Birliğin özünde, hakiki bir olan Allah'a dönüş ve yakınlık vardır. Birlik, hakiki bir olan Allah'ın birliğinden tecelli eden ışık ve gölgedir. Adalet, ifrat ve tefritin ortası olan vasattır. Orta olandan çıkarak, herhangi bir uca ya da ifrat ve tefrite yönelen şeyleri adalet olarak adlandırmak yanlıştır. Bu durumda, adaletin orta olduğunu ve bu ortadan ayrılarak iki aşırı uca yönelmenin ne anlam ifade ettiğini bilinmesi gerekmektedir (s. 113).

Bireysel anlamda, insan nefsinde bulunan adalet; bitkisel nefis, hayvani nefis ve insani nefis olmak üzere, üç sınıfa ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi olan bitkisel nefis; daha çok bitkiler, hayvanlar, insanlar ve büyüyen her cisimde bulunmakta ve temel ilkeleri; beslenme, büyüme ve türün devamlılığının sağlanabilmesi için üremedir. Her hayvanda bulunan hayvani nefiste; hayat, his ve iradeli hareket gibi özellikleri kapsamaktadır. Son olarak insani nefis ise; sadece, insana aittir. Yine, diğer türlerden ayıran, akıl etmek ve iletişim kurmak gibi özellikleri kendinde barındırmaktadır. Bir insanın, ahlak ilmini öğrenebilmesi için, önce insani nefsi anlaması gerekmektedir (Kınalızade, 2016, ss., 58; 59). Zira, insanı diğer varlıklardan ayıran en temek özellik; "nutuk" olarak adlandırılan düşünme yetisine sahip olmasıdır. Akıl ile ilgili olan; idrak etme gücü ve düşünme yeteneğidir. İyi huyları, kötü huylardan ayırt etmeyi sağlayan, bu nutuk yetisidir (Kınalızade, 2016, s. 76). İnsanlarda; meleksi nefis, yırtıcı nefis ve hayvanı nefis olmak üzere, üç temel nefis bulunmaktadır. Meleksi nefis; akıl ile olan

şeyleri idrak etmeyi sağlayan güçtür. Yırtıcı nefis; öfke, kızgınlık, intikam, atılganlık, hâkimiyet kurma gibi ilkeleri kapsayan güçtür. Hayvani nefis; lezzet, haz gibi ilkeleri içeren güçtür. Tüm bu güçler, temel erdemler ile birlikte işlemektedir. Meleksi nefis; itidal derecesinde olduğunda adalet gerçekleşmektedir. Aksi olan ifrat gerçekleşir ise, yani, akıl gücünü sahtekârlık, hile gibi kötü şeyleri elde etmek amacıyla kullanılması durumunda, erdemsizlik olan hilekârlık ortaya çıkmaktadır. Yırtıcı nefsin ilkeleri dengeli bir şekilde tasarrufta bulunduğu zaman, yiğitlik oluşmaktadır. Hayvani nefsin itidali ise, iffettir. Tüm bu hikmet, yiğitlik ve iffet erdemlerinin bir araya gelmesiyle, bireysel adalet erdemi oluşmaktadır (Kınalızade, 2016, s. 88; 89).

İyi bir ahlaka ve mutluluğa ulaşmak için, dört temel erdem olan; hikmet, iffet, cesaret ve adalete sahip olmak gerekmektedir. Hikmet erdemi; fillerin teorik gücünün dengesini ifade ederken, iffet erdemi; eğitilmiş şehevi güçten, dengeli fiillerin çıkmasını sağlamaktadır. Cesaret erdemi; gazabı güçten, dengeli fiillerin çıkmasını sağlamaktadır. Adalet erdemi, fiillerin eğitilmiş pratik güçten, mutedil olarak çıkmasını sağlamaktadır. Söz konusu erdemler içerisinde adalet erdemi, tüm diğer erdemleri kendi bünyesinde barındırmaktadır. Bu durumda; hikmet, iffet, cesaret erdemlerinin bir araya gelmesi ve birbirleriyle uyumlu olması ile, erdemler yetkinlik kazanmakta ve adalet erdemi ortaya çıkmaktadır. Hikmet, iffet ve cesaret erdemlerinden, herhangi birisinin bulunmaması durumunda, adaletsizlik/zulüm oraya çıkmaktadır. Bir kişinin ahlaklı ve adil olması için, tüm bu erdemleri kendisinde bulunması gerekmektedir (Kınalızade, 2016, ss., 87; 89).

Böylece, adalet; hikmet, yiğitlik ve cömertlik erdemlerinin birleşiminden meydana gelen ve aynı zamanda, erdemlerin en üstün olanını ifade eden bir kavramdır. Adalet, en üstün bir erdem olarak, eşitlik ve en yüce huy anlamlarına gelmektedir. Eşitlik ise; bir şey bir başka bir şey ile değerlendirildiğinde, nitelik ya da nicelik bakımından ya da herhangi bir özellikte, aynı olması anlamına gelmektedir. Adaletin uygulanacağı üç alan vardır. Bunlardan ilki; insanlar arasında yer alan mal, şeref, ödül ya da mertebe paylaştırılması için gereklidir. Adalet, itidal üzere davranmaktır. Dolayısıyla, orta/denge olmalıdır ki bu iki aşırı uçtan, başka tarafa yönelmemelidir. Zira, iki aşırı uç zulümdür; çünkü, adalet orta olmaktan çıktığı zaman, başkasına haksızlığı ya da kişinin kendisine haksızlık yapmaktadır. Adalet, nasıl tüm yetkinlikleri kendinde topluyor ise; zulüm, bütün eksiklikleri kendisinde toplamaktadır. Adaletsizlik, başkasının haklarını çiğnemek, namusuna tecavüz etmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısı ile, kişinin

adil ve ahlaklı olabilmesi için, söz konusu erdemlerin tam olarak kendisinde bulunması gerekmektedir. Adaletin uygulanacağı ikinci alan ise; toplumsal yaşamda etkileşim halinde olan insanların alışveriş, kira, rehin gibi muamelat ve tazminatla ilgili durumlarda ortaya çıkmaktadır. Adaletin uygulanacağı üçüncü alanda ise; edep, had, siyaset, kısas ve taciz cezalarında ortaya çıkmaktadır. Bu üç alanın her birinde, uyum ve orantılılık olması gerekmektedir. Bu uyum orantısının sağlanması ile birlikte, adalet gerçekleşmektedir. "Allah'ın yeryüzündeki terazisi" orta ve adalet evresini ifade etmektedir. Bu terazi, ilahi bir kanun olmakla birlikte, en yetkin ölçüdür (Kınalızade, 2016, ss., 102; 113).

Adalet, insanın nefsinde, daha sonra da toplumsal yaşam içerisinde ortaya çıkmaktadır. Adalet, öncelikle; kişinin sahip olduğu sıfatları, güçleri, zatı ve organları ile ilgilidir. İkincisi ise; insanların aileleri, hizmetçileri, maiyeti, dostları, ortakları ve yönetici kişilerin vatandaşlarıyla ilgili olan adalettir. Bu adalet türünde, kişilerin şeriat ve aklın ölçülerine göre davranmaları gerekmektedir. İkram, cömertlik, bağışlama, ihsan etme gibi davranışlar, şeriatın ölçülerine göre davranışlardır. Akıl sahibi insanların uygun gördüğü ve razı olduğu davranışları ise, aydınlanmış aklın ölçülerine göre davranışları ifade etmektedir (Kınalızade, 2016, s. 116). Bu durum, adaletin hem bireysel hem de toplumsal bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Toplumsal bir varlık olan insan, ihtiyaçlarını tek başına karşılayamamaktadır. Bundan dolayı, diğer insanların yardımına ihtiyaç duymakta ve toplumsal hayata sevk edilmesiyle, birçok sorunla karşılaşmaktadır. Çünkü, insanların, toplumsal yaşamda diğer insanlar üzerinde üstünlük kurma, istediklerini elde etme hırsı ve çabası, beraberinde haksızlık sorununu getirmektedir. Bu haksızlıkları önlemek ve insanların haklarının korumak; ancak, adaletin sağlanmasıyla olabilmektedir. Toplumsal yaşamda adaletin tesisi için; ilk olarak ilahi yasa, sonra hükümdar/yönetici ve nihayet insanlar arasındaki ilişkilerde geçerli olan, paranın olması gerekmektedir (Kınalızade, 2016, 114; 378).

Adalet, devlet yaşamı içinde tüm erdemleri içerisinde barındıran, diğer erdemlerden daha önemli olan bir kavramdır. İnsan tabiatı itibariyle, yöneten ve yönetilen arasında müşterektir ki bu ilişkide adaletin sağlanması önceliklidir (Kınalızade, 2016, s. 96). Bu durumu Kınalızade Ali Efendi (2004), doktor ve devlet başkanı arasında bir benzerlik kurarak açıklamaktadır. Buna göre; işinin ehli, uzman bir doktor, hastalıkla ilgili teşhis koyabilmesi için, yeterli bilgiye sahip olmak zorundadır.

Devlet başkanı da tıpkı doktor gibi, halkın ihtiyaçları, sağlık durumu gibi bilgilere hâkim olmak mecburiyetindedir. Devletin sağlıklı olması; toplumsal yaşamda adalet, denge, uyum ve korunma sağlanmaktadır. Aksi halde, devletin bozulması kaçınılmazdır (ss., 208; 209).

Kınalızade Ali Efendi (2004) adaleti, iktisadi durumlarda, kullanılması zorunlu bir kavram olarak görmektedir (s. 209). Adalet, hazinenin bollaşmasına neden olduğu gibi, hazine, devletin bayındır olmasını da sağlamaktadır. Harap olan bir devlet, maldan nasipsiz kalmakta ve halkın, zenginlikten hakkına düşeni alması zordur. Bunların önlenebilmesi için, her koşulda adaletin olması şarttır. Zira, devlet, ancak ve ancak, adalet ile mamur olmaktadır (Kınalızade, 2016, s. 444).

Devlet yönetiminde adaletin gerçekleştirebilmesi için, üç önemli şartın yerine getirilmesi gerekmektedir. Bunlardan ilki; toplumsal yaşamda herkese eşit muamelede bulunulması, çalışanlar ve halk arasında eşitliğim gözletilmesidir (Kınalızade, 2016, s. 446). İkinci şart; herkese liyakat ve istidadına göre davranılmasıdır Üçüncü şart ise; toplumsal yaşamdaki insanların bulundukları konum, makam, mevki ve görev dağılımında liyakatli olmak ve işi ehline, hak eden kişilere, haklarını vermek esastır. İşlerin ehil olmayanlara verilmesi durumunda; devlete, topluma ve dine, geri dönüşü olmayacak bir biçimde zarar veren başka bir şey yoktur. Bu sebeple; liyakat şartını gözetmemek, zulüm ve sapıklık anlamlarına gelmektedir. Devlet yönetiminde bulunan kişilerin, rüşveti engellemesi gerekmektedir. Rüşvet adaletsizliğe neden olacağından dolayı, adalet, mutlaka devlet içerisinde olması gerekmektedir (Kınalızade, 2016, ss., 454-455). Adaletin tam olarak uygulayabilmesi için; yöneticiler, halkını adalet kanunlarına uyması hususunda onları zorlamalı ve erdemli olmalarını yükümlü kılmalıdır. Bu ise, ancak devlet başkanının halkının sorunlarını ve şikâyetlerini dikkate almakla gerçekleşebilmektedir. Zira, haksızlığa uğrayan kişi veyahut kişilerin ihtiyaçlarının ve uğramış oldukları haksızlıkların giderilmesi için, başvuracakları bir makamın yokluğunda, şikâyet edecek vaziyete gelmektedirler. Bu durum, bir devlette, adaletin uygulanmadığının bir göstergesidir; çünkü, karşılarındaki insanları dinleyecek, anlayacak, sıkıntılarını giderecek bir kamu kurumu yoktur. Bu nedenle, devlet başkanı, halkından gizlenmeden, her fırsatta onların sıkıntılarını dinlemeli, çözüm üretmeli ve bunu adet haline getirmelidir. Bunun aksine, halkından uzak ve halkı ile ilgili bilgileri başkalarından alan bir devlet başkanının, yanlış ve yalan haberlerle bilgilendirilmesine

sebebiyet vermektedir. Bunun için, toplumsal yaşamda meydana gelen olayları ve haberleri eksiksiz bir şekilde aktaracak, kendisine sadık ve erdemli bir grup muhbiri olması gerekmektedir (Kınalızade, 2004, s. 233-234).

Kınalızade Ali Efendi (2016), devlet başkanının etkin ve verimli bir yönetimi için, kendilerinde bulunması gereken yedi özelliğin taşıyor olması gerektiğini ifade etmektedir. Bunlardan ilki; bir işi yapmak ve mutluluğa ulaştırmak için hem dünyevi hem de dini alanda yüksek gayretli olmaktır. İkincisi; padişahın zeki, akıllı ve yaşananları tecrübe ederek, sağlıklı kararlar alması için, isabetli düşünce yapısına sahip olması gerekmektedir. Üçüncüsü; padişahın yönetsel kararlar aldıktan sonra, kararların sonucunu görebilecek azim ve kararlıkta olmasıdır. Dördüncüsü; padişahın olumsuz durumlar karşısında, sabırlı ve tahammüllü olmasıdır. Beşincisi; padişahın halkının mülküne tamah etmemesi için, zengin olması gerekmektedir. Altıncısı; padişahın ve devletin emirlerine ve kurallarına itaat edecek uygun asker ve itaatkâr tebaanın olması zorunludur. Yedincisi ise; padişah, şerefli ve saltanat sahibi bir soydan gelmesi gerekmektedir (ss., 426-440).

Kınalızade Ali Efendi (2004), Aristoteles'in adalet dairesi ile ilgili bilgilere yer vermektedir. Buna göre; her şeyin doğru ve eksiksiz bir biçimde öğrenilmesi, eşyanın hakikatinin iyi kavranması amacıyla, âlemin düzen ve uyumu meydana getiren unsurları bir çember içine yerleştirmekte ve bu unsurların birbirleriyle olan ilişkilerine işaret etmektedir. Bu çemberin unsurları (s. 310):

a. Adalet, dünyanın iyileşmesinin nedenidir
b. Dünya, duvarı devlet olan bir bahçedir
c. Devlete düzen ve uyum veren kanundur
d. Kanunu sadece mülk korur
e. Mülkü sadece asker koruyabilir
f. Askeri sadece para bir araya getirir
g. Parayı ya da malı toplayan halktır
h. Adalet, halkı devlet başkanına bağlayabilecek tek unsurdur.

Toplumsal yaşamda düzenin sağlanması, zulmün engellenmesi ve mutluluğun olması için; adaletten daha üstün olan, sevginin hâkim olması gerekmektedir. Zira adalet, insanların haklarını talep etmeleriyle ortaya çıkarmaktadır. İnsanlar arasında sevgi hâkim olunca, kişi arzu ettiği şeyi istemesi halinde, sevdiği kimseye cömertçe

davranmakta ve adalete ihtiyaç kalmamaktadır. Sevgi adaletten üstündür; çünkü, birliği gerektirmektedir. Bu nedenle sevgi, tabii birliğe benzemektedir. Adalet ise, ikili bir durumun meydana gelmesinden sonra oluşmaktadır. Adalet insaftır, dolayısıyla, bir kimsenin bir şey aldığında, o şeyin yarısını başkası ile paylaşmasıdır. Bu nedenle adalet, sınai birliğe benzemektedir. Sevgi, adaletin aksine, ikiliğin ortadan kalkmasını sağlamaktadır (Kınalızade, 2016, ss., 484; 485).

2.8.13. Defterdar Sarı Mehmet Paşa (1656-1717)

Defterdar Sarı Mehmet Paşa, XVIII. yüzyılın ilk yıllarında, uzun süre defterdarlık mevkiinde bulunan, bütün devlet işlerinin görüldüğü devlet Divan'ında görev alan bir devlet adamıdır. İstanbul'da bir bakkalın oğlu olarak dünyaya gelen Defterdar Sarı Mehmet Paşa (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 9), Türk yönetim tarihinde, devlet adamlarına rehberlik edecek bir nitelikte: "Nesayihu'l-Vüzera V'el Ümera" kitabını ortaya koymaktadır. Siyasetname niteliğinde olan bu kitap, devletin önemli mevkilerinde uzun yıllar hizmet eden Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın, bütün deneyimlerine dayanmakta ve devlete ve yöneticilere rehber olması amacını taşımaktadır. Yönetimle ilgili olan bu kitap; dokuz bölümden ve iki zeyilden oluşmaktadır. Bu bölümler; sadrazamın ahlak ve davranışları, makam sahiplerinin hallerinden ve rüşvetin zararlarından, halka eziyetin doğuracağı kötü sonuçlardan, cimrilik, cömertlik, hırs, haset, tevazu, gurur ve riyakârlık gibi iyi ve kötü huylardan, sadık ve güvenilir dostlardan, dedikodu ve kötü yönetimin ne olduğu ile ilgilidir. Özellikle, defterdarlık görevinden sonra, bütün tecrübelerine dayanarak, devlet düzeni ve devlet adamları hakkındaki düşüncelerini söz konusu kitapta toplanmaktadır. Defterdar Sarı Mehmet Paşa, bu kitabında Osmanlı Devleti'nin yönetsel sisteminden ziyade, devletin işleyişi ve yönetim şekliyle ilgilendiği görülmektedir. Devlet yönetiminde en başta; zekâ, bilgi, dürüstlük ve tecrübenin bulunması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca, devlet memuriyetine yapılacak olan tüm tayinlerde de söz konusu niteliklerin mutlaka aranması gerekmektedir (İslam Ansiklopedisi, 2013, cilt 9).

Defterdar Sarı Mehmet Paşa'ya (1969) göre, genel olarak sorunların temelinde adaletsizlik vardır ve bunların çözümünde adalet önemlidir. Yönetici ve memurlar dâhil olmak üzere, tüm kamu kurumlarında çalışan bireylerin kişilikleri ve huyları dikkate alınmaları gerekmektedir. Zira bir devletin gerilemesinin temel nedenlerinden biri,

çalışanların sahip olduğu ahlaki yozlaşmadır (xii). Devlet ve yönetimde, ahlak ve adaletin yozlaşması ise, tüm sorunların temelini teşkil etmektedir. Bu sebeple, kamu kurumlarında çalışan memurlar; açık ve gizli daima edep üzere bulunmalarına gayret etmeleri gerekmektedir. Ayrıca, hayır işlerde yarışmalı ve halka karşı daima güler yüzlü olmaları gerekmektedir. Güzel huylu olmak önemlidir; çünkü iki cihanda mutluluk getirecektir. Güzel huylu olmak; insanlarla iyi geçinmek ve onları sevmek ve alçak gönüllü olmak anlamlarına gelmektedir (Defterdar Sarı Mehmet Paşa, 1969, ss., 32-34; 100). Bu durumda, güzel huy, kamu kurumlarındaki kişiler ile, iletişim içerisinde bulunulanların işlerini daha güzel bir şekilde yürümesi açısından elzemdir. Kamu düzeninin sağlanması için; tüm kamu görevlilerinin adalet üzere iş görmeleri, ahlaklı olmaları, rüşvet almamaları ve yolsuzluk yapmamaları gerekmektedir. Yine, personel atamalarında, kayırmacılığın ortaya çıkmasını engellenmesi için, liyakat kuralı dikkate alınmalıdır. Tüm bu unsurlar, kamu düzeninin temelidir. Kamu düzeninde kullanılan temel formül: "Sultanlık, devlet adamlarıyla, devlet adamları mal ile, mal bayındırlık ile, bayındırlık ise, ancak adalet ve iyi yönetimle olur" şeklindedir (Defterdar Sarı Mehmet Paşa, 1969, s. 76). Adalet; ahlak, rüşvet, yolsuzluk, kayırmacılık ve liyakat gibi kavramlar ile ilgilidir ve devlet yönetiminde bunların dikkate alınmaması durumunda, söz konusu formül, sekteye uğramaktadır. Bu sebeple, adalet konusuna tüm kamu çalışanları ve özellikle bir padişahın önem vermesi zorunludur. Zira adalet, sadece işlerin iyi işlemesi için değil, aynı zamanda ülke refahı bakımından da önemlidir. Adalet, hazinenin artmasını ve halkın çoğalmasını sağlamaktadır. Devletin kalkınması, büyük ölçüde, adaletin uygulanmasına bağlıdır (Defterdar Sarı Mehmet Paşa, 1969, ss., 8; 20-22). Yine, personel seçimi konusunda; "emanetleri ehline veriniz" düsturu ile hak edene hak ettiği görevlerin verilmesi gerekmektedir. Kayırmacılık, rica veya rüşvet ile değil, işin üstesinden gelebilecek kişilere verildiği zaman; vatana, millete faydası olmaktadır. Bunun için, adalet kılıcının kullanılarak, zulüm ve adaletsizliğe sapanların görevlerinden alınması ve rütbelerin layık olana verilmesi gerekmektedir (Defterdar Sarı Mehmet Paşa, 1969, ss., 42-44). Aksi halde, kayırmacılık, rica ve rüşvet kaçınılmazdır. Rüşvet felaketin nedenidir ki hem halka büyük zararlar vermekte hem de din ve devletin kökünden yıkılmasına neden olmaktadır. Rüşvet, bulaşıcı bir hastalık gibidir ve bütün zulümlerin başlangıcıdır. Rüşvetin engellenebilmesi için; adaletli olmak gerekmektedir. Yöneticilerin rüşvet konusunda hassas olmaları ve rüşveti alana ya da verene karşı

düşman kesilmeleri ile, bunun önüne geçmek mümkündür (Defterdar Sarı Mehmet Paşa, 1969, ss., 44-46).

Kamusal hizmetlerin sunulması konusunda ise; makam sahiplerinin hallerinin bilinmesi, kamusal sorunların önüne geçmede büyük fayda sağlamaktadır. Ortaya çıkacak olan sorunların engellenebilmesi için, merkez ve taşra birimleri arasında sıkı bir iletişim bağı kurulması önemlidir. Taşra birimlerinin gerçekleştirdiği faaliyetlerden, merkezin haberdar olması ve merkezin taşra birimlerini denetlemesi ve gerektiğinde uyarılması gerekmektedir (Defterdar Sarı Mehmet Paşa, 1969, s. 42).

Görüldüğü üzere, insanın olduğu her yerde, iletişim, yönetim ve adalet kavramları öne çıkmaktadır. Türk-İslam düşünürlerinde adalet, doğru ve veyahut yanlışı ortaya koymak olması dolayısı ile, daha çok, ahlaki açıdan değerlendirmektedirler. Yine, adalet hem bireysel hem toplumsal bir güç olarak görülmenin yanında, hak kavramı ile ilişkilendirilmekte ve hakların gözetilmesi, adalet kavramı içerisinde incelenmektedir.

2.9. Modern Dönemde Adalet Söylemi

Modern düşüncenin temelleri, Antik Yunan düşüncesine dayanmaktadır. Rönesans ile birlikte, hümanizm akımı ün kazanmakta ve Modern düşünce ile birlikte, günümüzdeki anlamına kavuşmaktadır.

"Modern" kavramı, Orta Çağ düşüncesinden farklı olarak, yeni düşünce sistemine geçişi simgelemekte ve genel bir zihin yapısını ifade etmektedir. Orta Çağ düşüncesinden, modern hayata geçişte ortaya çıkan ve modernliğin felsefi temellerini oluşturan Rönesans döneminde, iki temel değişim meydana gelmektedir. Bunlardan birincisi; bilimsel devrim ya da bilimin artan otoritesidir. İkincisi; kilisenin azalan otoritesidir. İktidarın kaynağı, din adamlarına değil, halka dayandırılmaktadır (Russell, 1973, ss., 30; 36).

Rönesans, XV. yüzyıldan XVII. yüzyılın başlarına kadar, feodalizmin çökmesi ile burjuva toplumunun ortaya çıkması döneminde, Avrupa'da gelişmiş sosyolojik ve felsefi öğretileri gösteren bir terimdir. Rönesans döneminde, hümanist kültür yükselişe geçmekte ve Antik Yunan'ın felsefi düşüncesi yeniden canlanmaktadır. Yine, doğa bilimlerinde bir dizi önemli bulgulamalar, Orta Çağ'ın teolojisi ile bağlantısını kesmesine neden olmakta ve toplumun pratik ve politik hayatını önemli ölçüde etkileyen bir akım haline gelmektedir. Rönesans döneminde, doğa felsefesinin gelişme çizgisi,

dünyaya ilişkin maddeci anlayışın giderek üstünlük kazanması biçiminde meydana gelmektedir. Rönesans döneminde yer alan bilimsel eğilimlerin en önemli sonuçları arasında; Leonardo da Vinci, özellikle Galileo'nun doğayı deneysel olarak matematiksel yönden araştırma yöntemleri; Skolastiklerin teolojik yorumuna karşı, gerçekliğin bilinmesi yorumu ve doğanın gerçek bilimsel yasaların ortaya konması yer almaktadır. Mutlak, niteliksiz ve cansız, doğanın bazı öğelerine ilişkin metafizik bir anlayış ile birlikte, tarihsel doğa görüşünden yoksun bir görüş, buna bağlı sonsuz dünyada Tanrı'ya bırakan deistçe bir tutarsızlık, Rönesans'ın belirleyici çizgileridir. Rönesans ile birlikte ortaya çıkan sosyo-ekonomik değişimler ile, bireycilik anlayışı yükselişe geçmekte ve toplumu, tek başına bireylerin bir toplamı olarak gören, birçok sosyolojik anlayışta görülmektedir (Frolov, 1991, ss., 404-405). Yine, Rönesans'ın ortaya çıkışında, XV. yüzyılda, Batı ülkelerine kâğıdın girişi ile, matbaanın bulunmasının etkisi büyüktür (Cevizci, 2009).

Rönesans döneminin ideolojik hareketi, Hümanizm öğretisi adı altında ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, Hümanizm, Rönesans ideolojisi ve kültürünü belirtmek için kullanılan bir terimdir. Hümanizm, insan haklarına ve onuruna, bir kişilik olarak insanın değerine, insanın çok yönlü gelişmesine ve toplumsal yaşamda, insanca koşulların oluşturulmasına ve saygıyı temel alan bir görüşler sistemini ifade etmektedir. Hümanizm, insanların görüşlerine ve bilgisine saygısızlığın, hoşgörüsüzlüğün, şiddet ve bağnazlığın karşısında yer almaktadır. Burjuva Hümanizmi; eşitlik, kardeşlik ve özgürlük sloganları ile, insanın kendini özgürce geliştirme hakkını ilan eden XVIII. yüzyıl Aydınlanmacı düşünürlerinin eserlerinde, doruk noktasına ulaşmaktadır. Böylece Hümanizm, kapitalizmin ortaya çıkışı ile, teorik anlamlarda büyük çaplı değişimlere verilen terimdir. Hümanizm, Tanrı'yı evrenin merkezine koyan teolojik düşünceler yerine, evrenin merkezine insanı konumlandırmaktadır (Frolov, 1991, s. 219).

Rönesans dönemi, Hümanistlerinin önerisi ile XV. yüzyıl Avrupa'sında, dünyaya ve insanın dünyadaki yerine yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır (King, 2007 s. 4). Yunan felsefeci Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" savından ilham alan Orta Çağ düşünürlerinde; bir toplumda devlet, adalet, yasaklar ve ahlak kuralları, Tanrı tarafından belirlenirken; XV. yüzyıl Rönesans hümanistleri de tıpkı Antik Yunan ve Romalılarda olduğu gibi, bu kurumlar insan ürünü olması nedeniyle, sorgulamaya ve değişime açıktırlar. Hümanistler; Orta Çağ anlayışındaki, "İnsan, ilk günah ile birlikte, doğru

yoldan sapmış ve Tanrı'nın lütfu ile kurtuluşa muhtaç bir varlık" görüşüne karşıdırlar. Aksine, insanı; özgür, yaratıcı, iradeli hem yüksek akıl hem de sefil tutkulara meyilli bir varlık olarak (King, 2007 s. 4) görmektedirler. Bu düşünceyle ortaya çıkan dönüşümler, küresel düzeyde toplumsal bağlantı biçimlerinin kurulmasında etkilidir. Reform Hareketleri ve Aydınlanma düşüncesinin temelini oluşturan modernite; XVII. yüzyıldan itibaren neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alarak, toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerini değiştirmektedir. Bu değişimler; bilimsel, ekonomik, kültürel, toplumsal, politik ve sanayi alanında kendini göstermektedir (Giddens, 1994 s. 9; 12). Bu bilimsel devrimlerle birlikte; insan varlığının, kendi aklını kullanması, kendinden önceki dogmatik emirleri eleştirmesi, Tanrısal ve kutsal inançları sarsmakta ve akıl sahibi olan özneyi öne çıkaran bir dünya şekillenmektedir.

Burada önemle vurgulanması gereken, modern öncesi dönemde doğal olarak görülen şey, modern anlayış içerisinde değişime uğramış olmasıdır. Yukarıda ifade edildiği gibi, modern imgelemi, insan elinden çıkan bir yapıdır. Bu yapı, doğal olanın yapısını bozmakta ve yapay olarak ortaya çıktığı mekânda ve zamanda başlamaktadır. Burada ifade edilen "doğal" kavramı, Aristotelesçi yorumu ile, "doğadan kaynaklanan" düzenleme anlamına gelmektedir. Modern düzenleme, tamamı ile yapaydır (Heller, 1995, s. 121).

Modern felsefe, F. Bacon ve T. Hobbes'ten itibaren, kozmosun parçalanması ve onun ortaya çıkardığı sonuçların etkisi ile gelişmektedir. Bu durum, Antik Yunan ve Orta Çağ'ın teolojik evren anlayışını yıkmakta ve bilginin konusunu oluşturan evrensel amaçların geçerliliğinin yitirmesine neden olmaktadır. Modern dönemde, Antik Yunan'ın bilgi ve hakikat arasında tesis etmiş oldukları özdeşlik parçalanmaktadır. Onun yerine, bilgi ve bilim temele alınmaktadır. Bu yeni temeli Bacon: "Bilgi güç içindir" şeklinde ifade etmektedir. Söz konusu ifade, modern ruhunun somut hale getirmektedir. Modern dönem, bilginin artık insandan ve insan ihtiyaçlarından hareketle talep edildiğini ortaya koymaktadır (Cevizci, 2009).

Modern düşüncesinde, sebep-sonuç ilişkisinin ön plana çıktığı, "niçin?" sorusunun yerini, "nasıl?" sorusu almaktadır. Evrene müdahil olan bir Tanrı düşüncesi yerine, "kendisini, sebep-sonuç ilişkisinde gösteren, düşünce anlayışı yerleşmektedir (Küçükalp ve Cevizci, 2014, s. 26).

Modern dönemde, adalet ile ilgili söylemler incelendiğinde; adil olmanın ilahi

kaynaktan değil, insanın sadece insan olmasından kaynaklandığı düşüncesi, Batı dünyasına ait olmakla birlikte; adalet herhangi bir toplumsal gruba aidiyetten bağımsız bir nitelik taşıdığı görülmektedir (Köker, 1992, s. 101). XVII. ve XVIII. yüzyılın adalet söylemi, daha çok, devlet ile ilgilidir. Modern devlet kavramı ise; XVI. yüzyılda ortaya çıkmakta ve bu dönemin örneği, N. Machiavelli'nin Cumhuriyetinde görülmektedir.

Modern dönemde adalet; toplumsal sözleşme düşünürleri tarafından, antlaşmaya uymak anlamında, hukuki bir temelde ele alınmaktadır. Fakat sözleşmenin kendisi hem etik hem de politik olanın olması dolayısı ile, adaletin de daha söz konusu olmadığı bir hipotetik "doğal durum" tasvirine dayanmaktadır. Modern dönem, insanın değişmeyen bir doğası olduğunu ve bu doğaya uygun olarak tesis edilmiş yasalarla adil ve mutlu bir yaşamı sürdürebileceği söylemine karşı: "Kanunlardan daha çok, daha ağır, daha geniş haksızlıklara yol açan başka ne vardır?" sorusunu ortaya çıkarmaktadır (Montaigne, 2011, s. 14).

XX. yüzyılın başlarından itibaren, günümüze kadar devam eden dönemin adalet söylemlerinin temelleri; Antik Çağ ile Aydınlanma sonrasına dayanmaktadır. Modern söylemde adalet kavramı, onun İlk Çağ düşünürleri için ifade ettiği anlamlardan birinin kaybolduğu görülmektedir. Adalet düşüncesinin felsefi kökenlerinden biri etik kavramına dayanırken; bir diğeri de siyaset felsefesine dayanmaktadır. Bu kadım anlayışa göre adalet, siyasal erdem ile aynı şeyi ifade etmektedir (Miller, 1979 s. 17).

Araştırmanın bu bağıntısında; N. Machiavelli, T. Hobbes, J. Locke, D. Hume, J. J. Rousseau, İ. Kant, J. S. Mill, Hayek, E. Levinas, J. Rawls, J. Habermas, J. Derrida, R. Dworkin, R. Nozick, O. Höffe'nin adalete ilişkin düşünceleri; bireysel ve toplumsal anlamları dikkate alınarak, yönetimdeki önemi bağlamında incelenmektedir.

2.9.1. Niccolo Machiavelli (1469-1527)

İtalyan düşünür ve burjuvazinin önemli ideologlarından biri olan N. Machiavelli, toplumu: Tanrı'nın iradesinde değil, doğasal nedenler ile gelişmesinde görmektedir. N. Machiavelli; halk kitleleri ile, yönetici sınıflar arasında bir çıkar çatışması olduğunu ortaya koymaktadır. N. Machiavelli, feodal iç çatışmaların olmadığı, halk ayaklanmalarını bastırabilecek güçlü bir devletin kurulmasını istemekte, dolayısıyla: siyasal mücadele sırasında büyük hedeflere ulaşabilmek için, ahlak kurallarının çiğnenmesini haklı görmektedir. Bu anlamda, N. Machiavelli, siyaseti, ahlaktan ve

dinden bağımsız bir alan olarak gören ve ele alan ilk düşünürdür. Nitekim, K. Marx, N. Machiavelli'nin tarihsel değerini: "Devlet kurumunun yasalarını, teolojiden bağımsız, akıl ve deneyimden almış ilk insan olmasından ileri gelmektedir" sözleri ile ifade etmektedir (Frolov, 1991, ss., 307-308).

Rönesans dönemi, kuramsal alanda çalışan bir filozof yetiştirmemesine karşın; siyasal felsefede öne çıkan ve modern anlamda "Devlet" kelimesini kullanan ve açıklayan ilk filozof, Niccolo Machiavelli'dir (Russell, 1973 s. 49).

N. Machiavelli'nin siyaset ve toplum felsefesinin temelinde, Rönesans'ın parçalanması ve farklı yönetim birimlerine bölünmesi ile ortaya çıkan İtalya'sının duyduğu birlik ihtiyacı yatmaktadır. N. Machiavelli, monarşik mutlaklığı vurgulaması ve temellendirmeye çalışmasının altında, kralların ilahi yönetme yanılsamalarından ziyade, güçlü ve istikrarlı bir birliğin, ancak ve ancak, mutlak monarşi yoluyla elde edilebileceğinin sarsılmaz inancı vardır (Cevizci, 2009).

N. Machiavelli'nin hükümdar isimli eseri; bir prensliğin nasıl elde edileceğini, nasıl elde tutulacağını ve nasıl yitirileceğini, tarihten ve modern dönemi olaylarından çıkarmaya çalışmaktadır (Russell, 1973 s. 51). N. Machiavelli, eserinde, devlet kavramını, yöneten ile yönetilenler arasında bir araç olarak görmektedir. Yönetimin amacı ise; halkın esenliği olmaktan ziyade, devletin istikrarlı ve kurulu düzeninin sürdürülmesidir. Devlet yönetiminde; özgürlük, eşitlik ve adalet gibi ilkeler, mutlaka yer almalıdır. N. Machiavelli'de (2008) adalet, güçlüden yana olmaktır. İnsan doğası gereği; nankör, gelgeç gönüllü, sahtekâr, çıkarcı, kıskanç, dolandırıcı ve hilebazdır. İnsan tehlike anında kaçan ve kar peşinde koşan yaratıktır; iyiliğini düşündüğün ve çalıştığın sürece, bütünüyle yanında olan, tehlike anında senden yüz çevirendir. Bu nedenle Prens, toplumun sevgi ve saygısını kazanması için, nefretten uzak durmalı, kimsenin malına dokunmamalı, ancak korku uyandırması gerekmektedir. Ancak böyle bir Prens, adaleti sağlayarak adil olabilmektedir (ss., 16-25; 116-117).

N. Machiavelli'de: "Bir kişinin nasıl yaşaması gerektiği ile gerçekte nasıl yaşadığı arasındaki uçurum çok büyüktür." Bu nedenle, Prens, yapılması gerekeni dikkate alarak, gerçekte yapılana aldırış etmez ise, kendini koruması mümkün değildir. Bir Prensin erdemli davranması; sözünü tutması, merhametli olması gerektiği ile ilgili nasihatler kulağa hoş gelmektedir. Ancak, bu ahlak kurallarının siyaset arenasında uygulamaya kalkarsa, erdemli olmayan birçok insan arasında hüsrana uğraması kaçınılmazdır. Bu

nedenle, bir Prens, hükümdarlığını devam ettirebilmesi için, erdemsizliği kendi çıkarları doğrultusunda kullanmalıdır. İyi bir lider olabilmesi için; "kötülük" yapmayı bilmesi gerekmektedir (King, 2007 s. 122).

N. Machiavelli, iktidarın dünyevileştiği bir çağda, herhangi bir ahlaki ilkeden hareket etmeyi kabul etmeyerek, rasyonalizmden tam bir kopuşu gerçekleştirmektedir. Bu nedenle, doğal yasa ya da hukuk kavramından ziyade, yasa koyma hükümdarın iradesinde olup, adaletin kendisi, bu yasa ile ilişki içindedir. Adaletin yasaya uygunluğu dışında, hiçbir ölçütü yoktur. Aynı şekilde, yasanın da uymak durumunda olduğu hiçbir rasyonel ölçüt yoktur. Hükümdar, ortak iyi ya da genel çıkarları gerçekleştirmek amacı güttüğü gibi, ortak iyinin ölçüsü ya da yargıcı yine, hükümdardır (Cevizci, 2009). N. Machiavelli'de, adalet, özgürlük, eşitlik ve ahlakın, gerektiğinde ihlal edilebilecek ve amaca ulaşmada, iyiliğin ve kamusal yararın sağlanmasında birer araçlardan ibarettir.

2.9.2. Thommas Hobbes (1588-1679)

Thomas Hobbes, XVII. yüzyıl felsefesinin önemli ve en az Bacon ve Descartes kadar kurucu filozofudur (Cevizci, 2009). İngiliz filozof ve Aydınlanma döneminin toplum kuramcısı olan T. Hobbes (Marshall, 1999, s. 304), genel görüşünü Galileo'dan esinlenmektedir (Russell, 1973 s. 107). XVII. yüzyılda gerçekleşen iki büyük devrime tanıklık eden T. Hobbes, bunlardan entelektüel veya bilimsel devrim söz konusu olduğunda, ilerici bir düşünür olarak bilinmektedir. T. Hobbes'ta, modern dünyanın sorunları; Bacon, Descartes ve J. Locke'de olduğu gibi, ancak akıl ve bilim yolu ile çözülebilmektedir (Cevizci, 2009).

Tıpkı N. Machiavelli gibi; tek adam yönetimi şeklinde gerçekleşecek merkezi mutlakiyetçiliği savunan T. Hobbes; hukuk ve devlet öğretisinde, toplumun kutsal kökleri kuramlarını ret ederek, toplumsal sözleşmeyi savunmaktadır. Buna göre, hükümdarların ilahi yönetme hakkı inançtan değil, toplumsal ve ulusal birliğin mutlak bir iktidar sonucunda sağlanmaktadır (Frolov, 1991, s. 215).

T. Hobbes'un felsefesi; savaşların, süreksizliğin olduğu bir dönemde gelişmekte ve bu nedenle, düşüncelerinde, barış ve süreklilik özlemi gibi temalar yer almaktadır. T. Hobbes, felsefesini temellendirmek için, öncelikle, insanın doğasını anlamaya çalışmakta ki onun insan doğası görüşü, Galileo'dan aldığı biçimiyle, mekanik bilimin son derece önemli ve dâhiyane boyutunu oluşturmaktadır. T. Hobbes'ta insanların

psikolojik nitelikleri (duyu, algı, hafıza, hayal gücü, düşünce, konuşma, tutku), diğer maddi yapılar gibidir ve bizim onlardan oluştuğumuz maddenin küçük parçacıklarının hareketlerinin sonucudur. İnsan doğasına yön veren duygulardır. Bunun sonucunda, sözsüz iletişim biçimleri oluşmaktadır. Burada tutkular, ahlaki yargının temelidir ve kaynağını, kendini korumaya eğilimli olan eylemlerden almaktadır. Tutkular, insanı savaş haline sürükleyen en büyük itici güçtür; çünkü insanın davranışlarına, ölüm korkusu ve iktidar arzusu gibi tutkular yön vermektedir. İnsanları, sürekli bir "korku halinde" tutacak hukukun getirilmesinden önce, doğa halinde yaşadıkları varsayarak, başkalarından iyi niyet beklemeyen bencil bir varlık olan insan, daha fazla güç elde etmek için bir savaş halinde olacaktır. Böyle bir durum, insanlarda güvence elde etme arzusu, uzlaşmazlık ve istikrarsızlık doğurmaktadır. Ancak, akıl sahibi varlık olan insan, ileriyi görme (vizyon) yeteneğine sahiptir. Bu nedenle, insanlar, doğa durumundan ya da ölüm korkusundan kurtulmak için, tüm bireysel güçlerini kendi iradeleriyle, hepsi üzerinde bir otorite kuracak bir kişiye ya da gruba gönüllü olarak devretmekte ve kendi güvenliklerini güvence altına almaktadırlar. Aksi halde, insanlar birbirleri üzerinde egemenlik kurmaya çalışmakta ve insan karşısındaki durumu birbirinin kurdu şeklindeki ifadeye benzer bir durumu ortaya çıkarmaktadır. İnsan doğası hakkında hiç iç açıcı görüşünde olmayan T. Hobbes'ta, burada yönetimin tek işlevi, vatandaşların güvenliğini garanti altına almaktır (Marshall, 1999, s. 304).

T. Hobbes'un felsefesinin daha iyi anlaşabilmesi için, onun toplumsal sözleşme teorisini incelemek gerekmektedir. T. Hobbes'ta (2007) toplumsal sözleşme, düzenli topluma geçmeden önceki bir tabiat hali tasviri vardır. T. Hobbes (2007) felsefesinde, örgütlü ve siyasi bir kurumun olmadığı tabiat halinde insanlar, her bakımdan eşit ve özgür yaratılmışlar ve bu doğal yaşamda, yasa yoktur. Eşitlik ve özgürlük önemlidir; çünkü, insanlar ayrı şeylere ulaşmaya çalıştıklarında, aralarında çatışma çıkmakta, hepsi eşit koşullar altında olduğundan, biri diğerinden çekinmemekte ve çatışmaya katılmaktadır. Böyle bir ortamda, rekabet ve güvensizlik ortaya çıkmakta ve bütün insanlar, birbirine düşman; "insan insanın kurdu" olduğu, bir savaş hali meydana gelmektedir. Böyle bir savaş durumunda, insanların tek amacı, kendi hayatlarını güvence altına almaktır. Savaşın hâkim olduğu tabiat halinde, çalışmaya yer yoktur; çünkü, yapılan karşılığın alınacağı belli değildir ve sanayi, ticaret, kültür, sanat vb., yer yoktur. İnsan hayatı; yalnız, kötü, vahşidir ve böyle bir yaşama ölüm korkusu hâkimdir.

Tabiat halinde, hiçbir şey adalete aykırı değildir; çünkü bu savaş, herkesin birbirine karşı olduğu savaştır. Bu nedenle; hiçbir şey adalete aykırı değildir. Böyle bir durumda doğru ve yanlış gibi kavramlardan söz edilmeyeceğinden dolayı, adalet ya da adaletsizlik kavramlarından da söz edilememektedir. Çünkü devletin ve kanunların olmadığı yerde, adaletsizlik, kargaşa ve savaş hâkimdir. Böyle bir durumda, insanlar doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarını dikkate almamaktadırlar. Öyle ise, genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur ki yasanın olmadığı yerde de adalet ve mülkiyet yoktur. Böyle bir durumda, zulüm ve hile savaşın en büyük erdemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Adalet ve adaletsizlik bedenin ve zihnin melekeleri değildir ki böyle olsalardı, insan sadece duyuları ve duyguları ile var olurdu, akla ve düşünmeye ihtiyaç duymazdı. Adalet ya da adaletsizlik kavramları bireysel değil, toplumsal kavramlardır ve toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir. İnsan, ancak doğa tarafından verilen akıl ve duygular aracılığı ile, barış durumuna ulaşabilmektedir. İnsanların tabi oldukları ilk doğa yasası; "barışa kavuşmak için, barış ara", ikinci doğa yasası; "bir kimse barışı ve kendini korumayı istiyor ise, her şey üstündeki hakkını elden bırakmalı ve başkaları üstünde, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmeli" şeklinde olmaktadır. İnsanların kendilerini koruma güdüleri ve rahat yaşama tutkuları ile birlikte, akıllarının onlara dikte ettiği bu yasalar, insanları uzlaşabilecekleri uygun barış şartlarını göstermektedir. İnsanların, yabancıların baskısından ve birbirlerine verecekleri zararlardan koruyabilecek, çatışmalarını ve yeryüzünün ürünleri ile kendilerini beslemeleri ve huzurlu bir şekilde yaşamalarını güvence altına alabilecek bir barış ortamına ulaşmanın tek yolu; herkesin yetkilerini ve haklarını bir kişiye veya bir kurula devretmesinden geçmektedir. İnsanların, karşılıklı olarak anlaşmayı gerçekleştirmesi ile, toplumsal sözleşme yapılmakta ve bir devlet oluşmaktadır. Bu şekilde bir anlaşma olmaz ise, savaş devam etmektedir. Savaş halini uzaklaştırabilmek için, herkesin üstünde bir yargı gücü olmalıdır. Aslında, bu barış şartları; "doğa yasası", hukuk ya da doğal hukuk olarak da adlandırılmaktadır. Doğa yasası, akıl aracılığıyla bulunan ve insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü ilke ya da genel kurallardır. Akıl, insan davranışlarının ana eğilimidir ve istençlerle birlikte hareket ederek, insana yön vermektedir. Bu durumda, adalet, aklın ve isteklerin birbirine ters düşmediği ilk doğa kanunu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda adalet ve mülkiyet, devletin önemli kuruluşlarıdır. Adaletsizlik ise, mülkiyetin korunmaması ve hakkın eşit

bölünmemesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Burada, yasalar yolu ile ya da toplum sözleşmesine uymak ile adil olunabilmektedir (ss., 92-98).

T. Hobbes (2007), adalet kavramını, devlet bağlamında ele aldığı açıktır. Adalet kavramı, iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bunlar; insanların adaleti ve eylemlerde adalet. İnsanların adaleti; davranışların ve hayat tarzlarının akla uygun ya da uygun olmaması durumudur. Eylemlerde adalet ise; davranışların değil, belirli eylemlerin akla uygun olmasını ya da tam tersi anlamına gelmektedir. Bu nedenle adil kişi; eylemlerinin tümüyle adil olması için, çaba gösteren insandır. İnsan eylemlerini adaletli yapan şey, mutluluğa ulaşmak için, bir kişinin hiçbir sahtekârlığa başvurmadan, dürüst bir şekilde yaşamını sürdürmesini ifade eden soyluluk ya da büyüklüktür (s. 109). Ancak, kişi rıza gösterdiği halde bazı şeyler yerine getirilmiyorsa, örneğin; borcun gecikmesi, burada adaletsizlik ya da haksızlıktan söz edilememektedir. Bu nedenle, rıza kavramı önemli görülmektedir. Eylemlerde adalet; mübadelede adalet ve bölüşümde adalet olmak üzere, kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Mübadelede adalet; sözleşme yapılan şeyin değerinde, sözleşmeye katılan kişinin eşit değer bölüşümüne, dolayısıyla, aritmetik oranda iken; bölüşümde adalet ise geometrik oranda olup, liyakat olarak, eşit insanların eşit derecede dağıtımından faydalanmasıdır. Mübadele adaletinde, değer kavramı ön plandayken; bölüşüm adaletinde ise, fayda kavramı ön plandadır. Fakat liyakat, adaletin bir gereği olmadığı için, belirlenimi bir diğeri tarafından nezaketen yapılmakta ve burada, net bir ayrım yapılamamaktadır. Dolayısıyla, mübadelede adalet, satın alma işleminde olduğu gibi, sözleşmeye katılanın adaletini ifade ederken; bölüşümdeki adalet, bir hakemin adaletidir. Bu durum, adil olanın, hakem tarafından belirlenmesini içermektedir. Burada, bölüşüme katılanlar, bir hakem tayin ederek, bölüşümü bir üst makam tarafından yapılmaktadır. Bu, üst makam, güvene uygun davranır ise, yani, hakkaniyete dayanarak bölüşümü gerçekleştirmesi durumunda, adaleti ifade etmektedir. Bu da bir doğa yasası olarak adlandırılmaktadır (Hobbes, 2007, ss., 110-111).

T. Hobbes (2007), adalet kavramını, hak, özgürlük, eşitlik gibi kavramlar üzerine inşa etmektedir. Özellikle, insanların, diğer insanlar ile olan ilişkilerinde ortaya çıkan savaş ortamını sonlandırmak ve kendi güvenliğini güvence altına almaları için, birtakım haklardan feragat etmeleri ve başkalarına tanıyacağı özgürlük kadar özgürlüğe sahip olmaları beklenmektedir. İnsanlar, dilediği gibi davranır ise ve istediğini yapar ise, savaş ortamı kaçınılmazdır. Bu sebeple; özgürlük, eşitlik, hak ve adalet bağlamında, kutsal

kitap İncil'in: "Kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi, başkasına yapma" ilkesi, bir sözleşme niteliğini taşımaktadır (s. 97).

Son olarak T. Hobbes (2007); adalet kavramını hukuksal bir zemine oturtmaktadır. Adalet; insanların diğer insanlarla yapmış oldukları anlaşmalara uygun davranması ve yasalara uymasıdır. Doğal hukukun temeli; hak, eşitlik, özgürlük ve adalet ilkelerine dayanmaktadır. Hak için yapılan adil iken, haksızlık ile yapılan şeyler eşitsizliği ve adaletsizliği doğurmaktadır. Bu sebeple, devletin temel amacı; insanların, başkalarına zarar vermeden, özgür ve eşit bir şekilde yaşayacakları adil bir toplumun devamlılığını sağlamak olmalıdır. Aksi halde, hiçbir iktidar varlığını devam ettiremez. Bunun için, adalet sözleşmeye uymak anlamına gelmektedir (s. 106).

2.9.3. John Locke (1632-1702)

Liberal felsefenin ilk kapsamlı ifadesi olarak kabul edilen İngiliz filozofu ve siyaset kuramcısı John Locke, XVII. yüzyılda ortaya çıkan ve merkezinde büyük bir makinenin kapladığı, ölçümlenebilir bir mekanik dünya görüşünü geliştirme hareketinin en yeni üyesidir. Klasik dünya görüşü, Galileo ve Newton ile başlayan modern bilim anlayışı, eleştirilerin odağında yer almakta ve bu süreçte Tanrı, evrenin merkezinden çıkarılarak, yerine insan konulmaktadır. Modern dünya görüşünde insan; kendi kendinin rehberi olan, çevresini anlayabilen ve kontrol altına alabilen güce sahip, rasyonel bir varlıktır (Cevizci, 2009). İnsan eylemlerini yöneten ve insan davranışlarına yol gösteren ahlaki ilkeleri arayan J. Locke, bunu bilgiyi sorgulayarak yapmaktadır. J. Locke'ta bilginin yolu, akıl olmaktan ziyade, deneyim ile kazanılan, zihnin boş bir levhasıdır (Cevizci, 2009). J. Locke'ta, yeryüzündeki bütün insanlar akılcıdır. Akla uygun olarak yaşayan insanlar, tam olarak doğa durumundadırlar (Russell, 1973 s. 222). Doğa durumu, politik iktidarın bireyden hareketle, ancak halkın rızası ile ve toplum sözleşmesi ile temellenmektedir. Bu doğa durumu, T. Hobbes'ten farklı olarak, tarihsel bir olgu olarak ele alınmakta ve herkesin, herkese karşı savaş durumu olarak karakterize edilmemektedir. Bunun nedeni, doğa durumundaki fiili savaş tehlikesinden ötürü, sivil toplum durumunu, güçlü bir politik otoriteyi temellendirmekten ziyade, politik iktidarın yükümlülüklerini ve temel ilkeleri türetmek için başvurmasıdır. J. Locke, bu nedenle doğa durumunu: "Tüm insanların eşit olduğu bir düzen" olarak tanımlamaktadır (Cevizci, 2009).

J. Locke'ta (1990) doğa durumu, egemen bir güç olmaksızın, insanların birlikte akla göre yaşadıkları bir durumdur. Bu durum; barış, iyi niyet, karşılıklı yardımlaşma ve koruma durumudur (s. 88). Buna göre, doğa durumunda olan insanların arasındaki ilişkileri düzenleyen ve onların bağımlı olduğu üstün bir iktidar bulunmamaktadır. Böyle bir iktidarın olmaması, bu durumdaki insanların; eşit, bağımsız ve özgür olmalarını sağlamaktadır. Bağımsız olmaları; herhangi bir iradeye bağımlı olmamaları anlamına gelmektedir. Eşit olmaları; hiç kimsenin diğerinden daha fazla güce sahip olmaması, aynı doğal avantajlarla doğmaları, aynı yetileri kullanmaları ve bir diğerine bağlı olmamaları anlamındadır. Özgür olmaları ise; davranışlarını düzenlemek ve sahip olduklarını kullanmak bakımından, serbest olmaları anlamındadır. Öte yandan bu özgürlük, doğa yasası sınırları içinde kullanılacak bir özgürlüktür. Buna göre, doğa durumunda sınırsız gibi görünen özgürlüğü sınırlayan tek şey, yine, doğa yasasıdır. Bu yasa, doğa durumunda bulunan herkese yükümlülük getirmektedir. Bu yükümlülük ise: "Bütün insanların, Tanrı tarafından eşit ve özgür yaratıldığını, hiç kimsenin, başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlük ve sahip oldukları kazanımlara zarar vermemesi" (Locke, 1990, ss., 85-86), ortadan kaldırmaması, tahakküm altına almaması ya da araç gibi kullanmamasıdır. Bu sebeple, her bir insan, başkasının iradesine ve otoritesine tabi olmadan, kendi doğal özgürlüğünü sağlayacak eşit haklara sahiptir. Buna göre, doğa durumundaki özgürlük, eşitlikten doğmaktadır. Fakat buradaki özgürlük, başıboşluktan değil, yasalardan meydana gelmektedir. Doğa durumundaki barış, özgürlük ve eşitliğin güvencesi olarak doğa yasası, pozitif hukuktan da bağımsız olarak, insanlara, olması gerekeni gösteren normatif evrensel kurallar ya da akla dayanan yasadır (Cevizci, 2009). Ayrıca doğa yasası, başkaları yanında, kendini koruma yükümlülüğü de getirmektedir. Bu yükümlülük; başkalarına zarar vermeme yükümlülüğüyle bağdaşacak şekilde yerine getirilmesini ifade etmektedir (Locke, 1990, s. 86). Böylece, T. Hobbes'un insan doğası hakkındaki kötümser varsayımlardan farklı olarak, J. Locke; insan doğasına ilişkin görüşlerini daha iyimser varsayımlara dayandırdığı açıkça ortaya çıkmaktadır.

J. Locke (1990), insan doğasının sadece barışçıl özelliğine değil, kavgacı özelliğine de işaret ederek, doğa durumunu bir barış durumu ile özdeşleştirmeyi engellemektedir. Savaş durumu, doğa durumunun karşıtı olabilmektedir. Savaş durumu; düşmanlık ve yıkıcılık durumudur. Bu durumun belirgin özelliklerini ise; düşmanlık, kötülük, şiddet ve karşılıklı yıkıcılık oluşturmaktadır. İnsan doğasında, potansiyel olarak

bu özelliklerin var olması sebebiyle, insanların diğerleri üzerinde güç kullanma söz konusudur. Gücün haksız kullanımı, başkalarının kendini koruma hakkına başvurması ile sonuçlanmaktadır. Zira kendini koruma hakkı, Tanrı'ya karşı yerine getirilmesi gereken ödevi iken; öte yandan bu durumdaki insanların sahip olduğu haklardan biridir. Bu şekilde ortaya çıkan durum, savaş durumunu ifade etmektedir. Savaş durumundan kaçmanın tek yolu ise, sivil topluma geçmektir. Sivil topluma geçmenin ve devleti oluşturmanın bir diğer nedeni ise, mülkiyeti güvence altına almaktır (ss., 88-89).

J. Locke (2004), sivil topluma geçme ve böylece, devlet kanunlarının altına girmenin en önemli amacını; yaşam, özgürlük ve mülkiyetlerin korunması olduğunu belirtmektedir. Burada, devletin temel amacı; mülkiyet, özgürlük ve adalet gibi ilkelerin doğa durumundan daha iyi korumasıdır. Ortak ve tarafsız bir yetkenin gerekliliği, barışın sağlanabilmesi açısından önemlidir. Sosyal bir devlet inşa edilirken, kişiler, kendi özgür iradeleri ile toplum sözleşmesine katılmaktadırlar (ss., 13-14; 83).

Sivil toplumun, doğa durumunun sakıncalarını azaltan bir toplum olabilmesi için, ilk olarak; ortak rıza tarafından kabul edilmiş bir hukukun var olması gerekmektedir. Bu hukuk; doğru ve yanlışın standardı olmakta ve kişiler arasındaki anlaşmazlıkları çözen, adalettir. Doğa durumunda egemen olan doğa yasası, uygulamadan doğan güçlükler nedeniyle, herkes için bağlayıcı olmamaktadır. Sivil toplumdaki yasa ise, bu güçlükleri gidermektedir. İkincisi; sivil toplumda bu yasayı uygulayacak, tarafsız bir yargıç yani, yasa organı olacaktır; zira doğa durumunda herkes, doğa yasasını kendisi uygularken ve bu yasaya göre karar verirken, yeterince tarafsız olmamaktadır. Üçüncüsü; yargılama ile ilgili verilen kararların yürütülmesi ve yerine getirilmesi, yargıya ait olmaktadır. Böylece, insanlar sivil topluma geçmekle, doğa durumunda sahip oldukları yargılama ve yürütme haklarından da vazgeçmektedirler (Locke, 1990, s. 101). Devletin, tam olarak ülkede hukuku uygulayabilmesi ve dolayısıyla, adaleti sağlaması, bu yasama ve yürütme kuvvetlerinin ayrılığı gücüne bağlıdır. Yasama, toplumsal sözleşme ile ortaya çıkmakta ve bütün insanların hayat, özgürlük ve mülkiyet haklarını korumalıdır. Fakat keyfi kararlarla hareket etme hakkı yoktur. Yasamanın en önemli görevi, adalet dağıtmak ile sınırlıdır (Locke, 2004, s. 186). Yürütme, yasamaya karşı sorumludur. Yasama; yürütme erkine verdiği tüm yetkileri, gerektiği durumlarda geri alabilme hakkına sahiptir. Yönetim, bunları garanti altına aldığı sürece, meşrudur. Yürütmenin kendine tanınan yetkileri kötü kullanılması durumunda ve toplumunun yararına kullanmadığı takdirde,

yasama tarafından cezalandırılmaktadır (Locke, 2004, ss., 190-191).

J. Locke'un düşüncesinde de görüldüğü gibi, XVII. yüzyıl toplumsal düşüncesinin hukuka en önemli katkısı, meşruti yönetim anlayışı ve insanların doğal hakları fikridir. J. Locke ile birlikte, doğal adalet kavramı literatüre kazandırılmaktadır. Doğal haklar ya da doğal adalet düşüncesi de liberal düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. T. Hobbes, kendi çıkarlarının peşinde koşan bencil bireyi ortaya çıkarırken; J. Locke, doğuştan özgürlüklere sahip olan bireyi ortaya çıkarmaktadır. J. Locke, özgürlüklere ve ihtilal hakkına yaptığı vurgu ile birçok düşünceyi, özellikle; ABD Anayasasının gelişimini etkilemektedir. Amerikan Anayasaları, bireyin istiklal ve ihtilal hakkını, Locke'tan mülhem olarak ele almaktadırlar (Abadan, 1954; Locke, 1990). J. Locke, Batı düşüncesine yaptığı katkı bununla sınırlı değildir. Doğa yasası gereği, eşit olan insanlar düşüncesinden hukukun üstünlüğü anlayışı da doğmaktadır. Hangi sınıftan olursa olsun, bütün vatandaşların mahkemede eşit koşullarda yargılanması anlamında hukukun üstünlüğü anlayışı, J. Locke'ta açıkça görülmektedir. J. Locke; toplumu yönetecek olan her kimse, yürürlükte olan ve insanlar tarafından bilinen kanunlara uymak durumunda olduğunu belirtmektedir. Herkes mevcut kanunlara göre yönetilmektedir. Mahkemede zengin ve fakire, toplumun ileri gelenlerine ya da sabanının başındaki köylüye eşit muamelede bulunulmalıdır (Kelly, 1992 s. 237).

Son olarak, adalet ve dürüstlük, ortak toplumsal bağlardır. Adalet ve sözleşmeye bağlılık kötü ya da iyi insanların üzerinde anlaştığı ilkeler gibi görünmektedir. Bu sebeple, kendileri dışındaki dünyadan kopuk yaşayan ve doğasında kötülük barındıran insanların arasında onların birliklerinin bozulmaması için, adalet inançlarının ve kurallarının korunması gerekmektedir. Ancak, bir dolandırıcı ya da sahtekâr bir insanın kabul ettiği adalet ve dürüstlük ilkelerini doğuştan sahip olduğunu söylemek güçtür. Zira rasyonel olan insan, ahlaki eylemde bulunma ya da seçme yetisine sahiptir. Bu bakımdan, insan, kendisinin efendisi olma yetisine de sahiptir (Locke, 2000, ss., 74-75).

2.9.4. David Hume (1711-1776)

İngiliz idealist, filozof, psikolog, tarihçi (Frolov, 1991 s. 217) ve İskoç Aydınlanmasının en önemli temsilcisi olan David Hume: "Doğa durumu" ve "toplum sözleşmesi" düşüncelerini kabul etmemektedir. D. Hume, Smith ve Ferguson gibi, İskoç Aydınlanmacılar; İngiliz ve Fransız Aydınlanmasının klasik görüşlerinden önemli

ölçüde ayrılarak, daha çok, pozitivist tutum sergilemektedirler. Bu tutum; psikoloji, antropoloji, tarih, hukuk, ekonomi, politika gibi alanlarda görülmektedir. Söz konusu düşünürler; İngiliz ve Fransız filozoflarda olduğu gibi, toplumsal normların, akli bir kavrayışın ya da sosyalleşmenin bir ürünü ve meşruiyetin pratikte rıza ya da benzeri bir rasyonel ilkeye değil, duygulara dayandığını varsaymaktadırlar. İskoç düşünürleri, olayları, sadece art arta dizilmekte olan ve yalın bir tarihsel alıntıların ötesinde görmektedirler. Bu neden ile, neden-sonuç ilişkilerinden oluşan diziler, tarihi dönemlerle sınıflayan şema oluşturmaktadırlar ve temel varsayımı; insan doğasının temel ilkeleri ve işleyişi her yerde aynı olmalıdır (Cevizci, 2009).

D. Hume'un felsefesi, XVIII. yüzyıl akla uygunluğunun iflasını temsil etmektedir (Russell, 1973, s. 283). D. Hume, Kartezyen felsefenin başlangıç öncülünü (cogitoyu), felsefenin dışarıdan değil, içeriden hareketle kurulması gerektiği düşüncesini temel almakta ve buradan mantıksal sonuçlar çıkararak hayata geçirmektedir (Cevizci, 2009). D. Hume'un sosyal teorisinde, dikkat çeken en temel nokta; aşırı rasyonalizmden uzaklaşması ve laik, doğal teorisine kapıyı kapatmadan, adaleti, teolojinin metafizik dünyasının dışında tutmasıdır. Bu teorinin dayandığı iki temel değer vardır. Bunlardan birincisi; insanın güvenliğidir. İkincisi ise; insanın özgürlüğüdür. D. Hume'de bu kavramlar, birbiri ile uyum içinde olması nedeni ile, birbiri ile çatışmamaktadırlar. Dolayısıyla, bunlardan yalnızca birini seçmek diye bir zorunluluk yoktur; çünkü, güvenlik olmadan, özgürlüğe ve özgürlük olmadan, güvenliğe sahip olunmaz. Burada adalet düşüncesinin ayırt edici özelliği, hak duygusudur (Kukathas, 1990, ss., 25- 26).

D. Hume'de, bütün diğer ahlaki kurallar gibi, adaletin kuralları da soyut ya da akıl yoluyla keşfedilebilir nitelikte değildir; aksine, tarih içinde farklı biçimlerde ortaya çıkan değişken kurallardır. Adalet suni bir erdemdir; çünkü, adil davranmak doğal bir güdü değildir. Fakat adaletin suni bir erdem olması, adalet kurallarının keyfi ve istendiğinde değiştirilebilir bir nitelikte olduğu anlamına gelmemektedir (Barry, 1986, s. 26).

D. Hume felsefesinde adalet, karşılıklı iyilik bağlamında, aklın, duyguları harekete geçirerek, ortaya koyduğu yapay bir erdemdir. Adalet kuralları, ancak toplum içinde vardır. Toplum ise; doğanın etrafını çevirdiği çaresizliklere, yalnız başına, başa çıkmaya gücü yetmeyen insana, iş bölümü yolu ile bu zorlukların üstesinden gelme olanağı vermektedir. Bu sebeple adalet, toplumsallık temelinde, insanların sözleşmesinden

ortaya çıkan insan ürünüdür ve esasında, genel refahı gerçekleştirmeye yöneliktir. Toplumun bir arada kalması, ancak bir ortak çıkar ile mümkün olabilmektedir. Adalet konvansiyonu, bu ortak çıkar için önemli bir belirleyicidir. İnsanların birlikte yaşamaları sonucunda, adalet kurulmakta ve bu çıkar doğrultusunda gerçekleşmektedir (Kukathas, 1990, ss., 23-24; Hume, 2007 ss., 317-320). Böyle bir konvansiyon olmadan, adalet gibi erdem ya da eylemleri düzenlemek güçtür. Ahlakın temeli olan adalet, insanların yaşam koşulları çerçevesinde, ortak yaşamın getirisi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan, bir erdem olarak adalet, toplu yaşamanın getirilerine çözümler bulmak için, insanlar tarafından icat edilmiştir. Dolayısıyla, adalet, yapay ve doğal olmayan bir erdemdir. Bu anlamda adalet; insan ilişkilerini düzenlemekle yükümlü sayılmaktadır. Adalet, insan doğası ve dünyadaki durum çerçevesinde ortaya çıkan bir olgudur (Hume, 2007 s. 338). Aslında, D. Hume, adaleti ahlaki bir erdem olarak, toplumsal yaşamın sonucunda ortaya çıktığını söylerken, gerçekçi temellere oturttuğu açıktır.

Buna göre problemler, insan doğasının iki temel özelliği nedeni ile ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki; adaletin tarihi süreç içerisinde, insanların beşerî ihtiyaçları doğrultusunda nasıl ortaya çıktığı ile ilgilidir. Bu sorunun cevabı, insanın toplumsal olarak yaşama ihtiyacından doğmaktadır. Burada belirtilmesi gereken nokta, insanların toplumsal yaşama geçişi rasyonel bir değerlendirmeyle değil, doğal güdüler yolu ile olduğudur. İnsan, kendi etrafındakilere kayıtsız olmayan; "çıkar gözeten" bir yaratıktır. Tutku, tamah ve kendini sevmeden, kibre, arkadaşlığa ve kamu ruhuna kadar birçok değişken güdü insanı eyleme yöneltmektedir. İkincisi; insanın "gerçek" ya da "daimî" çıkarlarını kavramakta çok defa aciz kalan ve o anki haz ve yararın güdümünde hareket eden bir varlık olmasıdır. Bu da adaletin, ahlakın alanına nasıl girdiğini, insanın neden adil olanı iyi görüp tasvip ederken, adaletsiz bir durumu kötü gördüğü sorusu ile ilgilidir (Ponko, 1983, s. 46; Barry, 1986, s. 24). Tüm bunlar, insan doğasında saklıdır ve insan bunları tedavi edemediği için, hafifletmelidir. Bunu sağlayan ise, toplum ile birlikte; adalet, hukuk, ahlak ve hükümet gibi kurumlardır. Bunlar ya kişinin anlık çıkarına göre davranmaktan kaçınmasına ya da kendi bencil eylemlerinin sonucuna kayıtsız kalmaya yardım etmektedir (Kukathas, 1990, ss., 23-24).

D. Hume, adaletin kuralları olan mülkiyetin ve onun rıza yoluyla devrinin istikrarı ve sözlerin yerine getirilmesi, kamu yararına oldukları halde, gerçekte kişiler tarafından kendini-sevme güdüsü ile kendiliğinden yaratılmaktadır. Mülkiyeti, hakkı ve

yükümlülüğü belirleyen bu kuralların hepsinin kamusal iyiye, doğrudan ve açık bir eğilimi vardır. Ancak, bunların gerçek kaynağı, kendini sevmedir. İnsanlar, kendi doğal etkinlikleri içinde, kendi özel çıkarları için düzenlemeler yapmaktadırlar. Bu düzenleme ile, onlar, herkesin çıkarına olan bir sistemi de geliştirmektedirler (Barry, 1986, s. 26).

Son olarak, D. Hume, bireyin duygulanımlarının ve tutkularının asıl öğelerinin "haz ve acı" duyguları olduğunu belirtmektedir. Buna göre vicdan, insanda doğuştan gelen bir şey değildir, toplumsal yaşamda sempati duygusu ile birlikte gelişmektedir. Özellikle, ahlak olaylarında sempatinin, insanın sadece kendi faydasına yönelik değil; "başkalarının faydasına olanı" da doğru bulmaya ve buna karşıt olanı "uygun kabul etmemeye" zorunlu bıraktığını, bunu ruhun zorunlu bir hareketi olarak sunulmaktadır. Akıl ise; sadece başkalarının iyiliğine olanı ya da başkalarının iyiliğine olmayanı göstermektedir. Böylece, aklın yol göstermesinin, bir eylemin doğru olup olmadığına karar vermek için, yeterli olmadığı sonucuna varmaktadır. Toplum ise; "dış bir kudret" olmaktan çok, "ortak bir iç hayat" olgusudur. Toplumsal hayatta, sosyal erdemlerin içinde asıl erdem olan adaleti, "bütün insanların iyiliğini destekleyip, onları ileri götüren eylemler ile tüm karakterlerin özü" olarak tanımlamaktadır. Fakat "faydalı olan" toplumsal hayatın özel koşulları ile belirlenmektedir. Zira D. Hume'de, tümel geçerliği olan soyut bir adalet duygusu yoktur. Her koşulda soyut bir hukuk, dolayısıyla, doğal hukuk gibi olmayacağını savunmaktadır (Gökberk, 1993, ss., 376-377). Bu noktada, D. Hume, tıpkı J. Locke gibi, adaletin ne olduğunun tespit edilmesi konusunda, herkesin ortak noktada buluştuğu hukuk kurallarına uyulması gerektiğini savunmaktadır.

2.9.5. Jean Jacques Rousseau (1712-1778)

Fransız Aydınlanmacı, filozof, sosyolog, estetikçi ve pedagoji kuramcısı olan J. J. Rousseau (Frolov, 1991, s. 404), insan doğası ile ilgili çözümlemeleri ile bilinmektedir. J. J. Rousseau, insanın doğası itibari ile iyi olduğuna ilişkin görüşü ve toplumsal sözleşme öğretisiyle tanınan bir düşünürdür (Cevizci, 1999). J. J. Rousseau, Aydınlanma hareketine ve modernlik düşüncesine sert eleştiriler yöneltmesi ile de tanınmaktadır (Cevizci, 1999). Feodal sınıf ilişkilerini ve despotizmi sert bir dil ile eleştiren J. J. Rousseau; burjuva demokrasisinin ve sivil özgürlüklerinin, insanların doğuşlarına bakmadan, eşitliği savunmaktadır. Eşitliğin nedenini, esas olarak, özel mülkiyetin kurulmasında görse de J. J. Rousseau, küçük mülkiyetin korunmasından yanadır.

Toplumsal sözleşme teorisinin önde gelen ismi olarak, J. J. Rousseau, T. Hobbes'ten farklı olarak; doğa durumunu herkesin herkesle bir savaşların yer almadığını, insanlar arasında dostluk ve uyumun hüküm sürdüğünü düşünmektedir. Yine, J. J. Rousseau; İmmanuel Kant'ı ve romantik filozoflarını derinden etkileyen önemli bir düşünürdür (Frolov, 1991, s. 404).

J. J. Rousseau, XVIII. yüzyılın N. Machiavelli'si olarak görülmektedir. Cumhuriyetçi bir politik sistemi kabul eden J. J. Rousseau, bu sistemin içerisindeki yükümlülük ve görevler önemli yer tutmaktadır. N. Machiavelli gibi, J. J. Rousseau da Antik Çağ'ın şehirleri ile özdeş tutulduğu demokrasi kavramına yönelik, eleştirel bir tutum sergilemektedir. Buna göre, J.J. Rousseau, Atina şehrinin ideal bir politik sistem olduğunu savunmak mümkün olmadığını söylemektedir. Zira Atina şehri, yasama ve yürütme işlevleri arasında kesin bir ayrım yapmamaktadır. Bu durumun sonucunda ise; istikrarsızlık, verimsiz mücadeleler ve kriz durumunda kararsızlık gibi sorunlar ile karşı karşıya kalmaktadır (Held, 1998, s. 54).

J. J. Rousseau'nun (1986) toplumsal sözleşme teorisi, doğa durumu ve toplum üyelerinin bir araya gelerek sözleşmesi açısından, kendini önceki filozofların teorilerine benzese de nitelik ve amaç bakımından, öncekilerinden farklı olduğu görülmektedir. İlk olarak; J. J. Rousseau, doğa durumunu siyasi bir güç ya da otoritenin bulunmadığı bir durumu göstermek için kullanmaktadır. İkincisi; sivil toplumun, siyasi eşitsizliklerin ve özel mülkiyetin kökenini açıklamak için kullanmaktadır. Doğa durumu bir varsayıma dayanmaktadır. Bu durum, nesnelerin asıl kaynağını göstermekten çok, niteliğini aydınlatmaya yarayan bir durumdur. Doğa durumu; ilk aşamada ilkel, sosyal olmayan ya da saf doğa durumu aşamasıdır. Bu durumdaki insan, kendi gereksinimlerini karşılayabilecek düzeydedir. İnsanların gereksinimleri, temel ihtiyaçları ile sınırlı olduğu için, diğer insanlarla ilişkiye girmemekte, doğada tek başına dolaşmaktadır (s. 101). İnsan, hayânlar gibi içgüdülere sahiptir; ancak insan, ahlaki ve adalet duygusu bakımdan hayvanlardan ayrılmaktadır. Ahlaki bakımdan insanın farklı olmasının nedeni; eylemlerini özgür olarak seçmesinden kaynaklanmaktadır. Hayvanlar ise, sadece içgüdüleri ile hareket etmektedirler (Rousseau, 1986, s. 102). İnsanların saf doğa durumundan çıkmasının ilk nedeni; sahip oldukları olgunlaşma veya yetkinleşme yetisidir. İkincisi; doğa olaylarıyla ilgili olmayan, insanın doğal içgüdüleri ile kendi yetileri arasında bir denge kurduğu bir durumdur. Bu durumda, insanlar, artık tek başına

değiller; diğer insanlar ile iletişim halindedirler. İnsan, bu iletişim içerisinde adalet duygusunu kazanmakta ve davranışlarında ortaya çıkan içgüdünün yerine adaleti koymakta ve bu anlamda da doğa haline kıyasla, bir farklılık meydana gelmektedir (Rousseau, 1987, ss., 29-30). Bu durum da yarı toplumsal durumun başlangıcını oluşturmaktadır. Ancak, bu durumda da insanlar, bağımsızlıklarını sürdürmektedirler. Yarı toplumsal durumun ardından, sivil topluma geçilmektedir (Rousseau, 1986, ss., 145-146).

Sivil topluma geçiş ile, doğa durumundaki; özgür, mutlu ve iyi insan kaybolmaktadır. Sivil toplum, sosyal ve ekonomik eşitsizlikler nedeniyle çatışma içinde bulunan bir ortamda kurulmaktadır. İnsanlar, siyasi topluma geçişle birlikte, doğa durumunda sahip oldukları özgürlükleri tamamıyla kaybetmektedirler; çünkü, ortaya çıkan siyasi kuruluşlar, zenginlerin yararına olmasının yanı sıra; iş bölümünü ve mülkiyet eşitsizliğini ortaya çıkarmaktadır. Bu tür toplum, toplumsal sözleşmeyle kurulmaktadır (Rousseau, 1986, ss., 155-156). Bu topluma, yaşanan çatışmayı sona erdirmek için geçilmektedir. Fakat, burada ortak çıkar rol oynamamakta, zenginler kendi özel çıkarları için, siyasi toplumu oluşturmayı amaçlamaktadırlar. Diğer insanlar ise, özgürlük adına kandırılmakta ve böylece, toplumsal sözleşmeyi yapmaya ikna edilmektedirler. Hile ile yapılan bu sözleşmenin iyi tarafı bulunmamaktadır. Zira, bu sözleşme, insanlar arasında mülkiyete ve iş bölümü hiyerarşisine dayalı bir eşitsizlik bir köle-efendi ilişkisi oluşturmaktadır. Bir diğer ifade ile, toplumsal sözleşme, adaletsiz bir toplum düzenini ortaya çıkarmaktadır. Bu düzen; siyasi ve toplumsal eşitsizliğin sürdüğü, zenginin güçlü olup, yoksulun ise, kul haline getirildiği bir düzendir. Toplum, bu eşitsiz ilişkilerin kurumsallaştığı kusurlu bir sözleşme ile bir araya gelmektedir. Burada adalet, doğa durumunda olduğu gibi, uygar insanın yaşamını sağlayacak bir araç haline gelmekte ve adaletin toplumsal esası olmasının nedeni de eşitlik ve özgürlük anlayışından meydana gelmektedir (Rousseau, 1986, ss., 157-158; Rousseau, 1987, s. 63). Eşitlik; güç ve zenginlik oranlarının herkes için kesinlikle aynı olması durumundan ziyade, bu gücün hiçbir zorbalığa kaçmaması ve ancak mevki ve yasalar tarafından kullanılması, varlık bakımından da hiçbir vatandaşın başkalarını satın alacak kadar ne zengin ne de kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmamasıdır. Bu da herkesin ölçülü olmaları anlamına gelmektedir (Rousseau, 1987, s. 64). Bu, eşitlik; insanların kendisini düşünmesinden, kişinin kendini üstün tutmasından ileri gelmektedir. Bu

anlayışta adalet, her insanın, özünün birliğine dayanarak, doğadan gelme bir iç güdü ile, herkesi eşit düzeyde görmek anlamına gelmektedir. Adalet, en yüksek kamusal çıkar olduğu için, herkesin çıkarı olan bir durumdur (Rousseau, 1987, ss., 41-43).

Adalet, tamamı ile Tanrı'dan gelmekte ve kaynağını da O'ndan almaktadır. Fakat, insanlar, böyle bir kavrayışa sahip olmadıkları için, hükümete ve kanunlara ihtiyaç duymaktadırlar. Şüphesiz, sadece akıldan meydana gelen evrensel bir adalet vardır ve insanlar arasında kabul edilmesi için, bu adaletin karşılıklı olması gerekmektedir. Toplumsal yaşamda adalet yasaları, doğal yürütme güçleri değildir. Dolayısıyla, insanlar arasında etkisizdir. Doğru ve dürüst bir insan, herkese ve kanunlara karşı saygılı insandır. Ancak, insanın, kendisine karşı uymadığı takdirde, kanunların kötünün yararına, iyinin zararına işlemektedir. Bu sebep ile, hakları görevler ile uzlaştırmak ve adaleti kendi konusuna yöneltmek için, sözleşmeler ve kanunlara ihtiyaç vardır (Rousseau, 1987, ss., 47-48).

Adil bir adalet sistemi, ancak demokratik bir yönetimden ve kanunların yapılması sürecinin vatandaşların eşitliğini temel alan bir yerden ortaya çıkmaktadır (Fleischacker, 2013, s. 121). J. J. Rousseau'da (1987), demokrasi yönetimi çerçevesinde gelişen adalet, Tanrı ülkesinde mümkündür. Böylesi bir olgun bir yönetim, insanların harcı olmadığı için (s. 81), mülkiyet temelinde almak gerekmektedir. Adalet, vatandaşların mülkiyet haklarının ihlal edilmesi durumunda ortaya çıkan bir kavramdır. Bu noktada önemli olan bir unsur, mülkiyetin dağıtımı konusunda, kimlere pay biçildiği durumudur. J. J. Rousseau, mülkiyetin dağıtımı konusunda, sadece yurttaş olanlara pay biçmektedir. Mülkiyetin dağıtımı, yurttaş olmayanları kapsamamaktadır. Bir devlet altında vatandaş olarak yaşayan kimseler, bu dağıtımdan vatandaş oldukları için faydalanabilmektedirler. Onların yoksul olma ihtimali, J. J. Rousseau'nun göz ardı ettiği önemli bir unsurdur (Fleischacker, 2013, s. 122).

Toplum sözleşme teorisinde temel kavram, genel iradedir. Genel irade, toplumsal sözleşme yapmak için bir araya gelen irade sahibi insanların, ortak iradesinin bir ifadesidir. Toplumsal sözleşmenin ardındaki genel irade, yasamanın kaynağıdır. Hukuk, meşruiyetini genel iradeden almaktadır. İktidarda olan insanın kendi iradesi ile verdiği emirler, yasa niteliği taşımamaktadır. Bu anlamda, genel irade, bir egemenlik ve yasayı oluşturmakta hem de bir yönetimi oluşturmaktadır. Buradaki egemenlik, ilkesinde parçalara ayrılmaktadır. Genel irade; yasama gücü ve yürütme gücü, vergi, adalet ve

savaş hakları gibi parçalara bölünmektedir (Rousseau, 1987, ss., 36-37).

Genel irade, her zaman doğru ve tamamı ile toplumun yararına yöneliktir. Genel irade, tek tek insanların özel çıkarlarından ayrı olarak; insanların ortak çıkarları, genel iradeye yön vermektedir. Aksi halde, eşitlik ve özgürlük ilkelerine, dolayısıyla; adalete zarar gelmektedir. Özgürlük, genel iradeye ve onun yasalarına uyarak ya da uymaya zorlanarak, eşitliğin ve adaletin yeniden tesis edilmesi anlamına gelmektedir. Genel irade, toplum içinde sadece ortak faydayı göz önünde tutmaktadır. Burada vurgulanması gereken nokta, özgür bir varlık olan insanın, siyasi bir toplum içine girmekle, kanunlara tabi olması sonucunda, özgürlüğünü yitirmiş olmayacağıdır; çünkü, irade sahibi olan insan, kendi isteği ile, özgür iradesi ile aldığı karar sonucunda, hürriyetini genel iradeye tevdi etmektedir. Genel irade, otonom kişilerin özgür kararlarının bir araya gelmiş halidir. Bu durumda, insan, uyacağı kanunları kendisi belirlemektedir. İnsanın kendisi için koyduğu yasaya boyun eğmesi ise, özgürlüktür (Rousseau, 1987, ss., 30; 36; 39-40).

2.9.6. İmmanuel Kant (1724-1804)

Alman filozof ve bilim adamı, klasik Alman idealizminin ve eleştirel idealizmin kurucusu olan İmmanuel Kant (Frolov, 1991, s. 254), felsefede ve tüm entelektüel disiplinlerde, derin ve kalıcı etki yapan modern bir düşünürdür. İ. Kant eleştirisinin özünü, epistemolojinin egemenliğinde yer alan iki karşıt gelenek; ampirizm ve rasyonalizmin sentezi oluşturmaktadır (Marshall, 1999, s. 380). İ. Kant, Orta Çağ'ın dünya görüşünün son izlerini modern felsefeden silerek, mutlak bir hümanizmi tüm unsurları ile hayata geçirmekte; kendisinden önceki rasyonalist ve deneyci okullarının bazı önemli vukuflarını bir araya getirerek, bilim ve ahlakın temel ilkelerinin, öznel kökenlerini ortaya koyan bir model oluşturmaktadır. İ. Kant, bir Aydınlanma filozofu olarak, öncelikle; bilimi felsefi olarak temellendirmektedir. Bu temellendirmeyi de kendisinden önce gelen filozofların, tek yanlı spekülasyonları ile değil, deneysel yöntemi temel alarak başarmaktadır. İkincisi; eleştirel felsefe ile insan aklının sınırlarını ortaya koyarak, metafiziğe karşı eleştirel bir tavır almaktadır. Son olarak; özgül bir etik tavır ile, bilginin perspektifini, aklın içsel eleştirisini etik anlayışında da varsayarak, aklın mutlak otoritesini kabul etmektedir. İ. Kant, sadece bilimi temellendirmek ile kalmamakta; dini ve ahlaki yaşamı da korumaya çalışmaktadır (Cevizci, 2009). Böylece, İ. Kant (1965), ahlakın kaynağı olarak gördüğü akıl görüşü ile, ahlak felsefinde bir

dönüm noktasını oluşturmaktadır (s. 76).

İ. Kant (1965) ahlak felsefesinde, kişinin ahlaki özerkliğine önem vermektedir. İ. Kant'ın toplumsal sözleşme görüşü, T. Hobbes ve J. J. Rousseau'nun görüşleri ile benzerlik gösterse de gerçekte oldukça farklıdır; T. Hobbes ile sadece doğa durumundan çıkış nedenine ilişkin görüşleri benzerlik göstermektedir. Doğa durumunda her bir insan, başkalarının görüşünden bağımsızdır ve kendine adil ve iyi görünen şeye ilişkin hakka sahiptir. Bu nedenle de başkalarının şiddeti ile karşılaşmayacağına dair bir güvenceye sahip değildir (s. 76). Doğa durumundaki insan, sadece sahip olduğu hakları korumak için değil, bütünü ile adaletten vazgeçmemek için de sivil topluma geçmek durumundadır. Doğa durumu, adaletsizliğin şartı değil, adaletin olmadığı bir durumdur; çünkü, hakların çatışması durumunda, bu çatışmayı yasa gücüne sahip karar alma ile çözebilecek bir yargıç bulunmamaktadır. Bu nedenle, sivil topluma geçmek gerekmektedir (Kant, 1965, s. 77). Doğa durumundan sivil topluma geçişin simgesi; toplumsal sözleşmedir. Toplumsal sözleşme, varsayımlara dayanmaktadır, dolayısıyla; tarihsel gerçekliği bulunmamaktadır. Bu toplumsal sözleşme, pratik aklın bir idesidir (Kant, 1991, s. 79). Toplumsal sözleşmeyi diğer sözleşmelerden ayıran en temel fark, toplumsal sözleşmenin kendisinin bir amaç olması ve adalet ilkelerinin saf pratik akılda temellendirilmesidir. Bu amaç; herkes tarafından paylaşılması gereken bir amaçtır ve bu amaç, ancak sivil devleti oluşturan bir toplumda bulunmaktadır. Burada bulunan bütün insanlar, başlı başına bir amaçtır ve bu ilkenin izinde olan insanın iradesi, hiçbir zaman bir insanı başka amaçlar ve çıkarlar için kullanılan bir araç düzeyine indirgemeyecektir. Her akıl sahibi olan insan, kendinde bir amaç olması ilkesinden, genel bir yasa koyucu olarak, her akıl sahibi varlığın iradesi ortaya çıkmaktadır. Akıl sahibi her insan, ahlaki olarak yasa koyucudur ve insanların birlikteliğinden, ahlaki ilkeleri vaaz eden, genel irade ortaya çıkmaktadır (Kant, 1986, ss., 178; 180; Kant, 1991, s. 73).

Sivil toplumun en önemli özelliği, özgürlüktür ve bu özgürlük, sınırsız değildir. İnsan, ahlaki ilkelere uyduğu zaman özgürlüğünü yitirmez; çünkü kanunu ya da yasayı koyan, yine, kendisidir. İnsanın, yasa koyabiliyor olması, onun özgür olduğunun bir göstergesidir. Bu ise, "iradenin otonomisi" olarak adlandırılmaktadır. İnsan, başka herhangi bir otoritenin etkisi altında olmaksızın, kendisinin uyacağı yasalar belirlemektedir. İnsan, kendi koyduğu yasalara uyan, otonom, özgür bir varlıktır. Ancak, tüm insanların özgürlüğü, başkalarının özgürlüğü ile bir arada bulunabilecek şekilde

sınırlanacaktır. Bu sınırlamayı da hukuk düzeni getirecektir. Hukuk düzeninin getirdiği sınırlama, zorlayıcı kuralları içermektedir. Bu anlamda, zorlayıcı kurallar, özgürlüğü engellemek için değil, özgürlüğü korumak için gereklidir (Kant, 1986, ss., 180; 193; Kant, 1991, ss., 45-46).

Böylece İ. Kant'ta toplumsal düzen, insanın evrensel yasalar koyabilen bu akli kapasitesi sayesinde mümkün görünmektedir. Siyasi ve hukuki kurumlar, kendi kendine yasa koyma yetisinin bir dışa vurumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal sözleşme, bireysel iradenin genel iradeye tabi olması sonucunda oluşan rasyonel birlikteliğin, toplumsal düzenin temelini oluşturması düşüncesinin bir ifadesidir. İ. Kant'ta bu rasyonel zeminin, toplumsal düzen için koyduğu adalet ilkesi: "Evrensel bir yasaya göre iradenin özgürce kullanımı, her kişinin özgürlüğü ile uyumlu olacak şekilde hareket edilmesi" şeklindedir (Abadan, 1954).

Toplumsal sözleşmede evrensel adalet ilkesi, evrensel bir yasa gereğince herkesin özgürlüğüyle bağdaşacak şekilde eylemde bulunmayı içermektedir (Kant, 1965, s. 53). Adalet kavramı, zor kullanmaya ilişkin bir yetkilendirme ile ilgilidir ve zor kullanmanın haklı gösterilmesi için, dış eylemlere ilişkin olması gerekmektedir. Bu eylemler, adalet ilkesine göre hareket edenlerin özgürlüğünü engelleyen eylemlerdir. Devletin adil olmaması, adalet ilkesine bağlı olmaması dolayısı ile, adaletsiz bir şekilde zor kullanması durumunda ortaya çıkmaktadır. Zor kullanan birine karşı zor kullanmak, eşitlik ilkesinin gereğidir. Haklı zor kullanma, kişiler arası ilişkilerde ortaya çıkmaktadır. Zor kullanmada, belirli isteklerle hareket etmemeli, eylemi ya da maksimi, evrensel bir istemeye karşılık gelecek şekilde olmalıdır (Kant, 1991, s. 133).

Böyle bir durum, devletin saf pratik akılda temellenen ve adalete dayanan bir devlet olmasına yol açmaktadır. Buna göre, toplumsal sözleşme, bir anlamda, adil bir devlet düzeninin nasıl olanaklı olabileceği sorusuyla da ilgilidir. Zira, toplumsal sözleşme idesi, sadece adalete ilişkin değildir; ampirik yasa koyucuya da yöneliktir. Yasa koyucu bu ideye uygun olarak yasa yapma gücünü kullanma ve yasaları halkın bir bütün olarak birleşmiş iradesine uygun düşecek biçimde çıkarmak durumundadır (Kersting, 1992, s. 149). Toplumsal sözleşme idesi, devletin temel düzenini biçimlendirmelidir. Hukuk devleti, adalet ilkesinden üretildiği için, devletin yapısal özellikleri ile ilgili ilkeleri içermelidir. İ. Kant'ta, hukuk devletinin ilkeleri, apriori ilkelerdir. İ. Kant'ta adalet, özgürlüğe ilişkindir ve bu ilkeler, özgürlük çerçevesinde

değerlendirilmesi gerekmektedir (Kersting, 1992, ss., 150-151). Öyle ki, devlet, adalete dayanmalı ve amacı; özgürlükleri korumak, hakları geliştirmek olmalıdır. Devlet, bu amacını zorlayıcı hukuk kuralları aracılığıyla yerine getirecektir. Bu kuralların zorlayıcı olması, özgürlük ile çatışmamaktadır; çünkü, amaçları, en büyük özgürlüğü sağlamaktır. Devletin, özgürlük ve hakla ilgili amacının yerine getirebilmesi için, kuvvetler ayrılığını getirmektedir. Dolayısıyla, J. Locke'tan farklı olarak, sadece yasama ve yürütmenin birbirinden ayrılması yetmez, yargının da ayrı olması gerekmektedir. Yasama, yürütme ve yargı güçleri, birbirinden ayrı güçlerdir. Bu güçler, aynı kişide toplanmamalıdır. Çünkü, bu üç gücün, birbirinden ayrı olması sayesinde, devletin özgürlük yasalarına göre yönetilmesi olanaklıdır (Kant, 1991, s. 142).

İ. Kant'ın üç kuvveti birbirinden ayırması, egemenlik anlayışına ters düşmemektedir; çünkü, egemenlik, bir bütün olarak, sadece, genel iradeye aittir. Bu nedenle, kuvvetlerin farklı organlara verilmesi, egemenliğin özüne zarar vermemektedir. Çünkü, egemenlik ile kuvvetler ayrılığı, birbiri ile bağdaşmaktadırlar (Kersting, 1992, s. 155). İ. Kant'ta önemli önemli olan şey, egemenliğin nasıl kullanıldığıdır. Bir devletin, Cumhuriyette olduğu gibi, hukuki özgürlük ilkesine uygun olarak mı? Yoksa despotizmde olduğu gibi, bu kurallar ile kendisini bağlayıcı görmeyen bir yönetici tarafından mı yönetildiği? Soruları önem kazanmaktadır (Kersting, 1992, s. 159).

Son olarak, İ. Kant'ta adalet, ahlaki temeli belirleyen ve oluşturan bir olgudur. İ. Kant, adalet uygulaması ile ilgili üç önemli özelliğini ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan ilki; ahlaki anlamda bireye yüklediği akıl, özgürlük ve hak kavramları gibi, onu en iyiyi istemeye yönlendiren en önemli etkendir. İkincisi; adalet, bu iyiyi isteme ya da iyi irade sonucunda ortaya çıkmaktadır. Ancak, bu kişilerin istekleri ile değil, sadece, bir kişinin istemesinin başkasının istemesi ile ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Kişinin ahlaki yönü ve ahlaki eylemini, adaletin kendisi belirlemektedir. Adalet ahlaki ve felsefi zeminde, kişiye yüklenen görevler çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle adalet, kişilerin tüm eylemidir. Üçüncüsü ise; adalet olmadan, hukukun varlığından söz etmek güçtür. Zira, "adaletin hüküm sürmediği bir dünyada, yaşam anlamsızdır" ve dünyada "iyi niyet" dışında iyi sayılabilecek başka bir mutlak bulunmamaktadır. Adalet veya hukuki ya da politik ödevlerin tüm erdemlerin karşısında, bir önceliği vardır. Adalet, insanlar arası ilişkilerinde, kişilerin özgür tercihleri ile, evrensel özgürlük yasasına uyumlu olması durumunda gerçekleşmektedir. Buna göre, adalet, akılsal ve evrensel olarak

yapılandırılmış kurallar ile gerçekleşmektedir. Bir eylemi adil yapan şey ise, eylemin içeriği değil, eylemin yapılma biçimidir. Bu anlamda, adalet, hukukun dışsal kısıtlama ya da sınırlamasına tabi olan harici eylemlerle ilgilidir. Adalet daha çok olması gereken ile ilgilidir. Bu neden ile, İ. Kant, evrensel adalet ilkesini: "Kişinin onurlu bir yaşam sürmesi, hiç kimseye zarar vermemesi, hiç kimseye zulüm etmemesi" gibi anlamlarda kullanmaktadır (Kant, 1965, s. 34; Kant, 2013, ss., 8-9; Cevizci, 2009).

2.9.7. John Stuart Mill (1806-1873)

İngiliz burjuva filozofu, mantıkçı ve iktisatçı; pozitivizmin temsilcisi olan J. S. Mill, felsefede D. Hume, Berkeley ve Comte'un bir izleyicisi olmakla birlikte, etikte; Bentham'ın faydacılık düşüncesinin etkisindedir (Frolov, 1991, s. 340). J. S. Mill, liberal insan ve liberal toplum görüşünün, XIX. yüzyıldaki en aktif savunucusu ve adeta; "liberalizmin azizi" olarak görülmektedir. J. S. Mill, Aydınlanma çizgide bulunan pozitivist bir filozoftur. J. S. Mill, yaşadığı dönemin en temel problemlerini; kişilerin manevi, entelektüel ve toplumsal özgürlüğü olduğuna inanmaktadır. Bu problemin çözümünde en büyük engelleri; irrasyonalizm, dogmatizm ve mutlaklık inancını, bilim ile bağdaştırmakta ve bilimsel bilginin, bireysel özgürlük ile, insani mutluluğun ilerlemesine pozitif katkı sağlayacak bir felsefe geliştirmeye çalışmaktadır (Cevizci, 2009).

J. S. Mill (1946), Bentham'ın fayda ilkesi üzerindeki eleştiriler bağlamında bu ilkeyi geliştirerek, daha az hesaplayıcı ve daha çok insancıl bir yaklaşım olarak tasarlamaya çalışmaktadır. Bu noktada, faydacılığı bireysel haklar ile bağdaştırabilmek için, bireysel özgürlüklere odaklanmaktadır. J. S Mill, Bentham'ın faydacılık etiğini, "fayda ilkesi" ya da "en yüksek mutluluk ilkesi" şeklinde ele almaktadır. J. S. Mill, faydacılık etiğini hem içerik hem de isim bakımından yeni açıklık getirmekte; bireysel mutluluğu, toplumsal mutluluğa bağlamaktadır. Böylece, en yüksek sayıda, en büyük mutluluğun önündeki engelleri kaldıracak bir özgürlük felsefesi ortaya koymaya çalışmaktadır (Cevizci, 2009). J. S. Mill, toplumu; ortak çıkar ve karşılıklı sorumluluklar ile birbirine bağlamakta ve bireylerden meydana gelen bir toplam olarak görmektedir. İnsanların topluma karşı sorumlulukları, başkalarına zarar vermemektir. Bu zarar vermeme koşulu ile, bireysel özgürlükler ortaya çıkmaktadır. Ancak, buradaki özgürlük, erdem ya da adalet değildir; tamamen faydacı temellere dayanmaktadır

(Cevizci, 2009).

J. S. Mill (1946), adalet kavramını metafizik olmasından ötürü reddetmekte ve hiçbir şekilde üzerinde durmamış olan Bentham'dan farklı olarak, doğrudan adaletin kendisi ile ilgilenmekte ve adalet ile fayda arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmaktadır. J. S. Mill (1946), felsefe tarihi boyunca yapılan adalet ile ilgili düşüncelere karşı çıkmakta; adaletin doğadaki varlıkların kendilerinde bulunduğunu, onlarda içkin ve mutlak bir niteliğe sahip olduğunu savunmaktadır. Bu niteliği ile adalet, her türlü fayda düşüncesinden hem uzak hem de ona zıttır. Adalet, özel bir içgüdü gibi ani ve keskin güçlü bir duygudur. Fakat, bu duygunun kökeni ile zorlayıcıları arasında, zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Bu duygunun da diğer içgüdülerimiz gibi, daha nitelikli bir neden tarafından aydınlatma ve kontrol edilme ihtiyacı vardır. İnsanları doğrudan durumlar hakkında yargıda bulunmaya yönlendiren entelektüel ve hayvani içgüdüleri bulunmaktadır. Bu içgüdüler, kendi alanlarında insanlara yanlış eylemler telkin edebilmektedir. Bu sebeple, daha yüksek bir nitelik olan adalet duygusu tarafından kontrol edilmesi gerekmektedir. Bu duyguların doğa tarafından insanlara bahşedilmiş olması, o duygunun bütün sonuçlarının da doğal, dolayısıyla, meşru olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak, yine de adaletin doğal bir duygu olması sebebiyle, insanların davranışlarının nihai ölçütü olması arasında çok yakın bir ilişki söz konusudur. Aslında, adalet, "genel faydanın bir türü ya da dalı" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle, adalet, faydacı öğretinin bir üst niteliğidir (ss., 71-72).

J. S. Mill (1993), genel olarak adil ve adil olmayan şeklinde nitelendirilen, çeşitli eylem biçimlerini ele almaktadır. Adalet, ilk olarak; belirli bir pozitif hukukun, insanlara tanımış olduğu haklara riayettir. Bu hakları ihlal etmek ise, adaletsizlik anlamına gelmektedir. Burada adalet, ilk anlamı ile; "kanuni haklara riayet" etmek anlamına gelmektedir (s. 53). İkinci anlamı ile adalet; ahlaki haklara riayet etmektir. Üçüncü anlamı ile adalet; "herkesin hak ettiğini almasıdır." Bu ise, herhangi bir iyi davranışta bulunan kişiye iyilik ile, kötü davranışta bulunan kişiye kötülük ile karşılanması, anlamına gelmektedir. Bir başka ifade ile, adalet; kişinin hak ettiği şekilde muamele görmesi iken; bunun tersi, adaletsizliktir. Bu durum; "her şey zıddıyla bilinir" kaidesine benzer bir mantık ve evrensel görüş ile, adil ya da adaletsiz olarak sınıflandırılmış çeşitli eylemleri içermektedir. Dördüncü anlamı ile adalet; "verilen sözün tutulmasıdır", dolayısıyla, "yemin ile verilen sözü, açık ya da içten bir söz vermeyi ifade ederken, bir

taahhüdü bozma" adaletsizliktir. Adaletin beşinci anlamı ise; "tarafsızlıktır." Bu ise, bir insana, diğer bir insan karşısında ayrıcalıklı davranmamasını ifade etmektedir. Taraf tutmak; adaletsizlik anlamına gelmektedir. Bu kavram ile yakından ilgili olan bir başka kavram ise, eşitlik erdemidir. Eşitlik erdemi; adaletin hem kavram hem de uygulama yönünden ayrılmaz bir parçasıdır. Bu da bir insanın gözünde, eşitliğin özünü oluşturmaktadır. İnsanın eylemlerini adaletli veyahut adaletsiz kılan ortak özelliği ya da özellikleri tespit edildiğinde, bunlar etrafında şekillenen duyguları ve duygusal yapının erdemle ortaya çıkan yargı kabiliyeti daha iyi anlaşılabilmektedir (Mill, 1946, s. 76; Mill, 1993, ss., 54-55).

Adaletin temelinde, belirli bir hukuk düzenin sınırlandırılmaları vardır. Bu durum, yine de adaleti diğer ahlaki yükümlerden ayırmak için yeterli olmamaktadır. Buna göre, adaletin diğer ahlaki yükümlerden farkı, hak düşüncesinde ortaya çıkmaktadır. Bu özelliği ile, bir kişin ahlak yükümlülüğü ile ilişkili hakkı; adalet, cömertlik, iyi severlik arasında bulunan özel farkı meydana getirmektedir. Adaletin içeriği, sadece yapılması iyi ve yapılmaması kötü olan şeyden ibaret olmamaktadır. Burada adaletin ayırt edici özelliği, hak kavramıdır. Adalet düşüncesine eşlik eden, adalet duygusudur. Bu duygu, tamamen faydadan çıkmamakla birlikte, ona ahlaki niteliği kazandıran fayda düşüncesidir. Buna göre, adalet ile fayda aynı şey değildir. Ancak, birbiriyle sıkı bir ilişki içerisindedirler. Bu ilişki, adalet duygusu aracılığı ile kurulmaktadır. Adalet duygusunun iki önemli unsuru vardır. Bunlardan ilki; kötülük vb., şeklinde belirli bir zarardan meydana gelmesidir. İkincisi; kendisine zarar verilen kişinin var olduğuna dair bilgisidir. Belirli bir zararı meydana getiren kişinin cezalandırılma isteği, kendini savunma ve sempati içgüdüsü ile ortaya çıkmaktadır. Burada, kendini savunma içgüdüsüne ahlaki bir nitelik kazandıran, sempati içgüdüsüdür. Tüm bunlar, canlılar için hayati nitelikte bir duygu olan "güvenlik" duygusu ile meydana gelmektedir. Neredeyse, her fayda, bir başka fayda için göz ardı edilebilirken, güvenlik, hiçbir şekilde ve hiçbir zaman, bir başka şey için terk edilmesi düşünülmemektedir. Temel ihtiyaçlarının karşılanmasından sonra, güvenliğin kesintisiz bir şekilde sağlanmış olması, insan için önemlidir (Mill, 1946, ss., 85; 87; Mill, 1993, s. 60; 63).

Son olarak, Mill (1946), adalet ile fayda kavramlarını, birbirinden ayırmaktadır. Bu nedenle bunlar, aynı şeyi ifade etmemektedir. Adalet, insan mutluluğu ile ilgili olmanın yanı sıra, mutlak bir yüküm olan ahlak kuralları ile de ilgili bir kavramdır.

Adalet düşüncesinin özü ve cevheri bakımından, bir kişiye ait hak kavramı, bu yüksek yüküm yerini almakta ve ona tanıklık etmektedir (Mill, 1946, s. 112). Bu sebeple, adalet ile ilgili her olay, aynı zamanda, fayda kavramı ile de ilgilidir. Bu, iki kavramın arasındaki tek fark, adalete ilişkin özel bir duygunun varlığıdır. Zira, bu özel duygu göz önünde bulundurulmakta ve bunun dışında, adaletin farklı ve kendine has bir kökeni olduğunu düşünülmemektedir. Yalnızca iyi düşüncesi ile ahlakileştirilmiş bir öç alma duygusu olduğu kabul edilmekte ve bu, adalet ile ilgili her olaya uygulanabilir ise; adalet düşüncesi, faydacı etik teorisi için bir engel olmaktan çıkmaktadır (Mill, 1993, ss., 71-72). Burada, adalet ile fayda arasındaki ilişkide adalet, bazı toplumsal faydalara uygun olarak düşünülmüş bir isim olarak kalmaktadır. Bu faydalar, toplumsal yaşam içerisinde, diğerinden daha önemlidir (Mill, 1946, s. 110).

2.9.8. Friedrich August von Hayek (1899-1992)

Friedrich August von Hayek, Avusturyalı iktisatçı ve siyaset felsefecisidir. Hayek, XX. yüzyılın en önemli liberal düşünürlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Akademik kariyerine iktisat alanında başlayan Hayek, tek bu alanla sınırlı kalmamakta; felsefe, epistemoloji, hukuk, bilim yönetimi, tarih gibi alanlar ile de ilgilenmektedir. Entelektüel bir birikime sahip olan Hayek, 1974 yılında, ekonomi dalında Nobel Ödülüne laik görülen önemli bir düşünürdür (Heywood, 2013, s. 105).

Hayek (1995) adalet teorisini, prosedürel adalet kavramı içerisinde ele almakta ve açıklamaktadır. Hayek'in prosedürel adalet teorisi, klasik liberalizmin "metodolojik ve ontolojik bireycilik" anlayışına dayanmaktadır. Metodolojik bireycilik; esas olarak, kolektivizm ve dayanışma yerine, bireysel davranışların gücü ve değeri ile yükselen bir teoridir. Bu nedenle, klasik liberal bireycilik, dayanışma ahlakını, yaptırımlar ile hukuk içine taşımaktadır. Adalet, ancak bireysel davranışların sonuçlarına uygulanan bir değer ölçüsüdür ve kendiliğinden düzenin sonuçlarının ise, adalet açısından tabi tutulmayacağı açıktır. Dolayısıyla, sosyal bir adaletsizlikten söz etmek mümkün değildir; çünkü, toplum, bilinçli bir varlık değildir. Bilinçli ve kasıtlı eylemde bulunanalar, sadece bireylerdir (ss. 57-58).

Hayek (2012), klasik liberalizm düşüncesi temelinde, düzen kavramını oluşturmakta ve bu doğrultuda adalet kavramını açıklamaktadır. Düzen; akıl ve bilgi kavramlarının ön planda olduğu bir düşünce sistematiğinde ve doğal bir sürecin

oluşumu ile ortaya çıkmaktadır. Akıl, doğal ve sosyal alanlar ile, bir iletişim halinde olmaktadır. Akıl, toplumsal kuralları değiştirmekte ve onları şekillendirmektedir. Bu tür süreçte kültür, bir plan çerçevesinde değil, bir takım planlanmamış davranış kuralları ile meydana gelmektedir. Akıl, soyut kurallarla gerçekleşmekte ve bu kurallar, bütün toplumsal normları içine alabilecek anlamına gelmektedir. Bu soyut kurallar ile, insan davranışı arasında bilinçsiz bir bağlantı vardır. İnsan davranışlarının birçoğunun bilinçli olmaması, onların mutlak anlamda irrasyonel olacağı anlamını taşımamaktadır. İnsan, nasıl davranmasını bilmektedir. Ancak, davranışını yöneten kuralların çoğunu, açıkça dile getirememektedir (ss., 25-26). Bu noktada, Hayek, sözlü olarak ifade edilen kurallar ve sözlü olarak ifade edilmeyen kurallar arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir. Sözlü olarak ifade edilen kurallar, formüle edilmiş normatif kurallardır. Normatif kurallar, sadece davranışı tanımlamakla kalmaz; aynı zamanda, konulmuş uygun standartlar açısından davranışı yönetmektedirler. Sözlü olarak ifade edilemeyen kurallar ise, tanımlayıcı kurallardır. Tanımlayıcı kurallar, dilde spesifik olarak açıklanmayan düzenli bir davranış kalıbını ifade etmektedir. Bu ayrım, bir hukuk sisteminin kavranmasında çok önemlidir. Çünkü zor davalara ilişkin adli faaliyet, ifade edilmeyen kuralların ifade edilmesi ve açığa çıkarılmasını gerektirdiği için, böyle davalar nedeni ile, sözlü olarak ifade edilmiş kuralların oluşturduğu hukuk sistemine yeni kurallar eklemektedir. Bu sebeple, sözlü olarak ifade edilmeyen kurallar, tasımın açık öncüllerinden biçimlendiği için, hukuksal usa varma açık öncüllerden hareket edilen tümden gelen bir çıkarsamayı kapsamamaktadır (Barry, 1985, s. 80). Sözlü olarak ifade edilmeyen kurallara en iyi örnek olarak, adalet duygusu verilebilmektedir. İnsan davranışları, adalet duygusu açısından tanımlanabilmekte ancak, normatif olarak ifade edilerek bir sistem içerisine sokulması zor görünmektedir (Hayek, 1967, s. 45). Yazılı olmayan kurallar, belirli bir kodda bulunmamalarına karşın, yine de normatif kurallar külliyatına sokulabilmektedirler. Oysa sözlü olarak ifade edilemeyen kurallar, ifade edilene kadar normatif düzene ait olmamaktadırlar. Bu anlamda, adalet temelli bir düzenin, kurgu ile oluşturulması mümkün olmamaktadır (Hayek, 2012 ss., 27-28).

Hayek (2012), hukukun bir kaynağı olarak, "adil davranış kuralları" (nomos) ve "organizasyon kuralları" (thesis) ayrımını yapmaktadır. Düzen kavramının iki kaynağı olan; "kozmos" ve "taxis" ile birlikte, hukukun da iki kaynağı bulunmaktadır. Bu kaynaklar; "nomos" ve "thesis" olarak adlandırılmaktadır. Dış faktör tarafından

meydana gelen ve bilinçli olarak tasarlanan "taxis", dışsal düzen olarak adlandırılmaktadır. "Kozmos" düzeni ise, bir dış faktöre ihtiyaç duymadan kendi kendini üreten veya kendiliğinden oluşmaktadır. Kozmos, bir içsel düzendir. İnsanlar, herhangi bir düzen ile karşılaştığında, alışkanlıkları nedeniyle bunun mutlak surette dışsal güçler tarafından tasarlandığını düşünmektedirler. İnsanlar bu alışkanlığı ile tasarlanmış yapay düzenlerin en iyi düzen olduğunu düşünmekteler veyahut bir sistem, ancak önceden kurgulandığı zaman, en faydalı olabileceği düşüncesini doğurmaktadır (ss., 50-51).

Nomos, özgürlük yasası olarak kozmos'un ya da kendiliğinden düzenin ürettiği bir hukuktur. Nomos, bilinmeyen bir zaman başlangıcından itibaren, bir evrim sürecinden geçerek, günümüze kadar ulaşan kurallardır. Bu kavram, aynı zamanda "adil davranış kuralları" olarak nitelendirilmektedir. Adil davranış kurallarının, spesifik özgül bir amaçları bulunmamaktadır. Fakat, burada kendiliğinden gelişen düzen, tabiat hali düşüncesi ile değil, var olan şartların ve düzenin kendiliğinden oluşması üzerine olup, bu duruma müdahale etmek mümkün olmamaktadır. Kendiliğinden gelişen düzen, rasyonel seçimler ile de oluşmamaktadır. Zira, insan, aklının hâkim olmayacağı kadar karmaşık, kendi iç dinamikleri ile meydana gelen, soyut kurallar sistemiyle var olan bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, bu düzeni Hayek: "İnsan eylemlerinin sonucunda" ortaya çıktığını belirtmektedir. Kendiliğinden gelişen düzen; bütün insan gruplarının doğal bir şekilde, birbirleri ile bağlantılı hareket etmesini, planlanmış sistemlerin çekirdeğinde dahi bulunan toplumsal düzeni ifade etmektedir. Adil bir düzenin ikinci kaynağı olan thesis ise; yasama organı tarafından bilinçli bir şekilde formüle edilen, planlı, somut ve basit kurallardır. Thesis ile ilgili kurallar, taxsis, dolayısıyla, inşa edilen yapay düzene uygun kurallardır. Tüm bu tür kurallar, organizasyon kuralları olarak adlandırılmaktadır (Barry, 1985, ss., 84-85; Hayek, 2012, s. 133). Thesis olarak adlandırılan organizasyon kuralları, spesifik özgül amaçlara dönük olduğu için, birer emir ve komuta niteliğindedirler. Hayek, her iki kural türünü de meşru hukuk saymakla birlikte, organizasyon kurallarının kendiliğinden düzeni bozacak biçimde, hukuk düzenine sokulmamasına dikkati çekmektedir (Barry, 1985, s. 85).

Prosedürel yasaları, birer organizasyon kurallarıdır ve yapı bakımından, kamu hukuku kurallarına denk düşmektedir. Organizasyon kuralları olarak kamu hukuku kuralları; devletin temel teşkilatı dahil olmak üzere, bütün kamu kurumlarının

yapılanmalarını ve işleyişlerini gösteren ve aynı zamanda, devlet kurumlarındaki memurların davranış biçimlerini gösteren ve hükümetin iç ve dış politik tedbirlerine yasal çerçeve kazandıran normlardır. Adil davranış kuralları; salt ve bireysel davranışın, hangi yönde olması gerektiğini göstermektedir. Buna göre, özel hukuk ve kamu hukuku arasındaki ayrımı, adil davranış kuralları ile kurumun kuralları arasındaki ayrımla eşitlenmektedir (Hayek, 2012, s. 163; 171). İnşa edilmiş yapay düzenin işlevine uygun olan organizasyon kuralları, adil davranış kurallarına göre, ikincil karakter taşımaktadırlar. Fakat Hayek, sosyal düzeni, bu tür yasalar olmadan düşünmenin olanaksız olduğunu kabul etmektedir. Organizasyon kurallarının başlıca ilgili olduğu kurum, devlettir. Devlet kurumunun işlevi, tamamen sistemin işlemesi için bir çerçeve sağlamaktadır. Bu çerçeve, organizasyon kuralları ile sağlanacaktır (Barry, 1985, s. 89).

Adil davranış kurallarının en temel özelliği, negatif bir karaktere sahip olmalarıdır. Bu tür kurallar, belirli eylemlerin yapılmasını emretmek yerine, sadece, yasak olan eylemler dizisini belirtmektedirler. Adil davranış kurallarının bu niteliği, kişilerin tercih ettiği eylemleri gerçekleştirme konusunda, özgür olduğu tanımlanabilir alanların korunmasında önemlidir. Adil davranış kuralları, kendi iradeleri ile bazı ödevleri üstlenmedikleri sürece, hiç kimseye pozitif yükümlülük getirmemektedirler. Modern yasalar, pozitif olma yönünde eğilim göstermektedirler. Fakat pozitif karakterli yasalar, bu görevin kime yükleneceğinin zorluğu nedeniyle, sınırlı kalmaya mahkûmdurlar. Öte yandan, adil davranış kuralları, kişilere bir şeyleri doğrudan tahsis etmek biçimine değil, kişilerin elde etmek istedikleri şeylerin nasıl elde edileceğine ilişkin mekanizmaları göstermektedir. Aslında, bu kurallar, insanlara hakları doğrudan bahşetmek yerine, hakların nasıl kazanılacağını göstermektedirler. Bu tür kuralların uygulanması sonucunda, herkes payına düşeni alamamakta; çünkü adalet bu kuralların belirlemediği diğer olgusal koşullara bağlıdır. Bu kurallar sonuçlar ile ilgilenmez; çünkü negatiftirler. Önemli olan, bu kuralların eşit olarak uygulanması ve ortaya çıkan sonuç durumlar, başka bir hukuksal ve adil sorun için problematik alan oluşturmamasıdır. Liberal adalet anlayışı, bu kuralların niteliğine bağlıdır (Hayek, 1995, ss., 62-64; 67).

Hayek (1976) toplumu, bir düzen ya da organizasyon olarak değil, kendiliğinden düzenin bir türü olarak görmektedir. Adalet, durumlar ve sonuçlar ile ilgili değildir. Fakat, bireysel tutumlar ile ilgilidir. Bu nedenle insanlar; "sosyal adalet" kavramından uzak durmaları gerekmektedir (s. 97). Bu durumu tanımlayan nokta ise, Hayek'in sosyal

teorisinin "kendiliğinden oluşan düzen" anlayışına dayanmasıdır. Onun düşüncesinde kendiliğinden düzen teorisi, sosyal yapıların nasıl ortaya çıktıklarını açıklamaktadır. Hayek'in; "sosyal adalet" ve "dağıtım adaleti" düşüncesine karşı ileri sürdüğü en güçlü kanıtlar, kendiliğinden düzen teorisinden kaynaklanmaktadır (Kukuthas, 1990, s. 86). Hayek, toplumu bir kendiliğinden düzen olduğuna ilişkin teorisinin, üç önemli özelliği bulunmaktadır. Bunlardan ilki; toplum bir tasarlamanın sonucu olarak değil, fakat, çevre hakkındaki sınırlı bir bilgiye dayanan, insan eyleminin ürünü olmasıdır. İkincisi; ortak pratiklerin doğmasında kendiliğinden gelişen kurallara kişiler tarafından bilinçli olarak uygulanabileceği olmasıdır. Üçüncüsü; toplumun kendiliğinden düzenlerinin davranışı yönelten kural düzenleri olmasıdır (Kukuthas, 1990, s. 90).

Hayek'in (1976) sosyal adalet ile ilgili en temel iddiası, semantik nitelikte olması ve aynı zamanda, tamamı ile boş ve anlamsız olmasıdır. Çünkü, kendiliğinden düzen içinde: "İnsanların, kendi amaçları doğrultusunda, bilgilerini kullanmalarına izin veren bir özgür toplumda sosyal adalet, anlam ve içerikten yoksundur." Sosyal adalet talebi, kişilerden ziyade, topluma yöneliktir. Bu nedenle, piyasa düzenine dayanan ekonomik bir sistemde, bu kavramın ifade ettiği düşünülmemektedir. Aksine, sosyal adalet, daha fazla devlet müdahalesini öngören dağıtımcı politikaları hem piyasa sisteminin varlığını tehdit ederken, siyasal faaliyetlerin, sosyal adalet ekseninde şekillenmesi de sonuçta "totaliter" bir sistemin habercisidir (s. 11; 96). Günümüzde sosyal adalet adına yapılanlar, sadece adaletsiz değil, aynı zamanda, anti sosyaldir. Çünkü, örgütlü çıkar gruplarının kendi konumlarını koruma ve kamudan daha fazla pay alma istekleri, sosyal problem olarak algılandığı bir düzende, belirli grupların çıkarları, genel çıkarlar ile çatışma içinde olacaktır. Bu da anti sosyal bir gelişmedir (Hayek, 1995, s. 133).

Hayek'in adalet teorisi, bazı bakımlardan İ. Kant'ın görüşleri ile aynı niteliktedir. Hayek'in, adalet kavramı ile ilgili üç temel iddiası, İ. Kant'ın ahlak felsefesinin ana tezleri ile tutarlıdır. Bunlardan birincisi; adaletin en temel ve önemli özelliğinin, genelleme yapılabilmesine olanak vermesidir. İkincisi; yasaların, başkaları tarafından dayatılan keyfi emirler değil, ancak kendimize koyduğumuz yasalar oldukları sürece, adil olmalarıdır. Üçüncüsü; adaletin nimet ve külfetlerin değil, özgürlüğün dağıtımı ile ilgili olmasıdır. Bu iddialar ve bunların sonucu olan, adaletin refah ya da sonuçlarla ilgili değil, fakat, bireysel alanların sınırlarının tayini ile ilgili olduğu düşüncesi, ahlaki bir ideal olarak, sosyal adaletin eleştirisinin temelini oluşturmaktadır (Kukuthas, 1990,

s. 168). Fakat, Hayek İ. Kant'tan farklı olarak, adaleti emreden moral kurallarının saf akıl tarafından empoze edilmediğini düşünmektedir. Hayek'te adalet ya da adaletsizlik, herkese uygulanabilir adil kurallar çerçevesinde, insanların bilinçli eylemlerini ifade etmektedir.

Hayek her ne kadar sosyal adalet kavramını anlamsız olduğunu söylemiş olsa da bundan kast ettiği, sosyal adalet anlayışının kavranabilir bir amaç olmaması anlamına gelmemektedir. Hayek'in asıl olarak ifade etmek istediği husus; bunun yanlış anlaşılmakta veya kavranmakta olduğu ve bu arayışın, her şeyden önce, ekonomik gelişme ve özgürlük üzerinde olumsuz etkiler meydana getirme olasılığıdır. Hayek, bu iddiası ile, sosyal adaleti tavsiye edenlerin, tavsiye ettikleri şeyin anlaşılabilir olmadığı durumundan ziyade, bu öneride bulunanların, önerdikleri şeyin sonuçlarının bilincinde olmadıklarını anlatmaya çalışmaktadır. Bu sonuç ise; sosyal adaleti izlemeye devam eden devletlerin, piyasa düzeninin sağlıklı işleyişini ve bireysel özgürlükleri tahrip etmeleridir. Bu durum, sosyal adaletin anlamlı ve değerli bir ideal olduğu ya da olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmadığının bir ifadesidir (Lukes, 1997).

Hayek (1990), adalet ve eşitlik ilişkisi bağlamında ise, yargıç O.W. Holmes'in ifadesi ile başlamaktadır: "Aşırı eşitlik tutkusuna saygım yoktur, böyle bir tutku bana sadece kıskançlığı idealize eden bir yaklaşım gibi görünmektedir. Şüphesiz, Holmes'in saygı duymadığı eşitlik, maddi eşitliktir. Holmes'in görüşünden takiple: "Özgürlük mücadelenin en büyük amacı, yasa (hukuk) önünde eşitli sağlamaktır." Yasa önünde eşitlik, kişilerin zorunlu olarak uyması gereken bir ilkedir. Bu anlamda kullanılan eşitliği sağlamak, devlete düşmektedir. Minimal devletin fonksiyonuna uygun, yine, minimal bir eşitlik düşüncesi, devletin zor kullanma tekelinde bulunmaktadır. Yasa önünde eşitlik, kişilerin birbiriyle olan ilişkilerinde gönüllü olarak uydukları kuralların benzer bir eşitliği ile tamamlamaktadır. Bu eşitlik, insanların özgürlükleri için bir tehdit oluşturmamaktadır. Çünkü, yasa önünde eşitlik, özgürlüğün ürettiği eşitsizlikleri tehlikeli göstermemektedir. Hukuk ve adaletin amacı, özgürlüktür. Bu özgürlük, "kişinin korunmuş alanı" anlamını taşımaktadır (s. 85).

Hayek'te (1990), insanlara, birbirinden farklı oldukları bilinciyle davranıldığında, onlara gerçek pozisyonlarda eşit davranmış olmak anlamı taşımamaktadır. Çünkü, insanları eşit pozisyonda tutmak için, farklı olanlara, farklı davranmak mecburiyetini ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple, yasa önünde eşitlik ile maddi eşitlik, sadece farklı

olmakla kalmamakta, aynı zamanda, birbiriyle çelişmektedir. Bunun için, iki eşitlik türünün bir arada gerçekleştirilme olanağı yoktur (s. 87). Fırsat eşitliğini sağlamak, sadece insanın gücü dâhilinde değildir, bu eşitsizliğe neden olan birçok dışsal faktörler bulunmaktadır. Örneğin; coğrafi koşullar, iklim, belirli bir aileden gelme, kültürel ve ahlaksal gelenekler önemli etkenlerdir. Bu tür eşitsizlikleri gidermek adına, kişinin beşerî ve fiziksel çevresinin de kontrol altında tutulması gerekmektedir. Böylesi bir görevi üstlenen bir devlet, göreli olarak başarılı olsa bile, giderilmesi gereken eşitsizlikler, varlıklarını sürdürmeye devam ettireceklerdir. Bu konuda, devletin dahi ileri eylemleri, insanların iyiliklerini etkileyen tüm durumların denetim altına alınmasını gerektirmektedir. Bu durum, olumlu sonuç oluşturmamaktadır. Maddi eşitlik, insan ya da grupların paylarını, bilinçli bir otorite tarafından dağıtılan bir toplumsal modelde anlamlı hale gelmektedir. Bu sebeple, maddi eşitlik, var olan eşitsizliklerin bilinçli bir insan iradesi tarafından meydana getirilmesi inancına dayanmaktadır. Bu tür eşitsizlikler, kendiliğinden düzenin sonuçları olduğundan, ahlaken kınanmamaktadır. Burada, önemli olan, kişilerin kendilerini gerçekleştirebilme olanaklarının önünde duran yasal engellerin kaldırılmasıdır. Yine, hakların, görevlerin ve mevkilerin kazanılma yollarının herkese açık olduğu bir düzeni garanti eden biçimsel bir adalet, minimum bir etik, fırsat eşitliği ve maddi eşitliğin sınırları belli olan, kolay bir şekilde ulaşılabilen bir adalet teorisi önem kazanmaktadır (Hayek, 1990, s. 89; Hayek, 1995, s. 116; 120; Hayek, 2012).

Adalet ile eşitlik arasında kuşkusuz vazgeçilmez bir bağ vardır. Eşitlik kavramı ile adalet tanımlarının çeşitlenmesine neden olan Aristoteles'in adalet anlayışının temelinde, maddi değil, biçimsel eşitlik vardır. Aristoteles'in; "eşit olanlara eşit, eşit olmayanlara eşitsizlikleri oranında farklı davranmak" biçimindeki eşitlik anlayışı, eşitliği maksimize etmek ve daha eşit bir toplum oluşturmak anlamında söylememektedir. Aristoteles'in dağıtıcı adalet kavramının temelini biçimleyen orantılı eşitlik; servetin, statülerin, bilginin ve prestijin dağılımındaki eşitsizliklere saygılı olmasının yanı sıra, bu eşitsizliklerin ortaya çıkmasına da neden olmaktadır. Fakat bu eşitsizlikler, bilinçli bir otoritenin iradesinden kaynaklanmadığı sürece, kınanmamaktadır. Bu sebeple, Aristoteles'in biçimsel adalet kavramı, Hayek'in liberal adaleti ile uyum göstermektedir (Chipman, 1981, s. 145).

2.9.9. Emmanuel Levinas (1906-1995)

Yahudi felsefesi, varoluşçuluk, etik ve ontoloji ile ilgili çalışmaları ile tanınan Emmanuel Levinas, Litvanya Yahudileri kökeninden gelen, Fransız filozoftur. E. Levinas'ın felsefi düşüncelerine etkide bulunan en önemli kaynaklardan biri, fenomenoloji; diğer ise Yahudilik öğretisidir (2016).

Emmanuel Levinas'ın (2003) felsefi düşüncelerinin çıkış noktasını ve temelini, etik kavramı oluşturmaktadır. E. Levinas'ın etiği, yüz yüze sorumluluk ilişkisine dayanmakta ve etik düşüncesinin temelinde; iyilik, merhamet, sevgi ve aşk gibi kavramlar yer almaktadır. Tüm bu kavramlar, adalet kavramından ayrı olarak düşünülmemekte; çünkü eş zamanlı kavramlardır. Adalet kavramı; ayrımcılığın ortadan kaldırılması, eşitlik, adil bir kanunun adaleti, yasallık gibi anlamlara gelmektedir. Adalet, ilk anlamını aşan, etik bir talebi dile getirmektedir. Buna göre adalet, Öteki ile karşılaşma ile somutlaşan ve merhamet, sevgi gibi kavramların temelinde ondan sorumlu olmayı ifade eden bir kavramdır. Başkalarının deneyiminde dile gelen bu talep, ontolojiyi aşan ve onun dili olan bilgiye indirgenemeyen bir sonsuzluktur. O halde adalet, üçüncü kişinin varlığını zorunlu kılmaktadır. Adalet hem bir yasanın adaleti ile hem de etik bir talebi ifade eden adaleti ifade etmektedir. Burada etik ile politik olan arasında bir bütünsellik söz konusudur (s. 171; 251).

E. Levinas'ta; üçüncü taraf, üçüncü kişi ve O'luk kavramları, adaleti açıklayabilmek açısından önemlidir. Bu üç kavramın birbiri ile ilişkisi bulunmaktadır. Üçüncü taraf kavramı; insan olarak, ötekileri ifade etmektedir. Üçüncü kişi ise; evrensel akla karşılık gelen nötr gözlemcidir (Bernasconi, 2011, s. 34). E. Levinas'ta (2016), üçüncü kişi, farklı şekillerde ifade edilmektedir. Üçüncü yüz; bilinç tarafından içerilememekte ve tema haline getirilememekte olması, mutlak bir aşkınlığı ifade etmenin bir yolu olarak, O'luk kavramı ile karşılanmaktadır. Kendini ne ifşa eden ne de gizleyen maske olmayan yüz, Tanrı'nın ifadesini taşımakta ve bu iz aracılığı ile başkalarına doğru gidilmektedir. Tanrı'nın üçüncülüğü, başkasının mutlaklığını, etik ilişkisinin iki tarafı arasındaki ayrılma ve asimetriyi, dolayısıyla, ilişkinin tersine çevrilemez yapısını ifade etmektedir. Yine, üçüncü kişinin orada olması, bir zorunluluk sonucu olmamakta ve başkasının yüzünde diğer başkalarının da mevcut olmaktadır. Hem etik hem de adalet açısından önemli olan üçüncü kişi; bir yüz olarak, hem kendisini sunan başkasının yanında, yine, başka bir yüz olarak beliren üçüncü kişidir

(ss., 143-146; 244).

Üçüncü kişi; komşudan başkadır, ancak, aynı zamanda başka bir komşudur ve başkasının komşusudur; onun bir benzeri değildir. Bu aşamada, başkası ve üçüncü kişi birbirleri için nedir ve birbirlerine ne yapmaktadırlar gibi bir dizi soru ortaya çıkmaktadır (Levinas, 1994, s. 157). Eğer öznellik başkası için sorumluluk anlamına geliyor ise, yüzdeki talebe cevap vermek gerekiyor ise, üçüncü kişinin de bir yüz olması olgusu karşısında, ilk önce kime cevap vermek gerekmektedir? Yakın olandan başka olan üçüncünün de benim yakınım olması olgusu ve aynı zamanda, yakının bir başkasının yanında üçüncü olması olgusu, cevap vermeden önce sorular sormaya itmekte ve soruları her soru bir dolayım ilişkisi meydana getirmektedir. Başkasına duyulan sorumluluğun oluşturduğu etik düzen ile etik düzenin yine de başvurduğu yasal düzen arasındaki ilişkinin en önemli belirsizliği, burada ortaya çıkmaktadır. Sonsuz sorumluluk, sorunun doğuşunu öncelemekte ve sorumluluk bir soru değildir, fakat; sorgulama, karşılaştırma ya da cevaplar aramaya başlamadan önce, başkasının talebine koşulsuz "evet" demek ile yanıt vermek anlamına gelmektedir. Koşulsuz olmak, üçüncü kişi olgusu ile birlikte zedelenmektedir (Gedney, 2002, s. 230). Üçüncü kişi, tek yönlü olan sorumluluk ilişkisinde bir çelişki içine girmektedir. Bu sebeple, sorumluluğu sınırlandırmakta ve adaletle ne yapmam gerekiyor? Sorusunu meydana getirmektedir (Levinas, 1994, s. 157).

Adaletin bir soru olarak ortaya çıkması ile birlikte, sorumluluğun sonsuzluğundan, hukuki ve politik alana, dolayısıyla; karşılaştırmanın, hesaplamanın, düşüncenin, yargının, kararın, bilginin ve bilincin alanına geçilmektedir. Zira üçüncü kişi olgusu ile, önce kiminle iletişim kuracağını bilmek ve bu bağlamda yüzleri karşılaştırmak gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Yüz; haklılığı ve haksızlığı, doğruluğu ve yanlışlığı bağlamında incelenmekte ve yargılar verilen bir yüze dönüşerek bir konu haline gelmektedir (Gedney, 2002, ss., 230-231). Eğer üçüncü kişi varsa, zorunlu olarak adalet de vardır ve adalet için de hukuk ve devlet olması gerekmektedir. Başkasının üçüncü kişiye bağlılığı; denetimi, adalet arayışını, toplum ve devleti, karşılaştırma ve mülk edinme, düşünce, bilim ve ilke arayışlarını getirmektedir. Hukuk temelli bir adalet düzeni, tarafların eşitliği ilkesi ile bir karşılaştırma, yargılama, karar verme gündeme gelmektedir. Bu durumda, etik ilişkinin asimetrik sorumluluğunun ve eşzamanlı karakterinin yerini, karşılıklılık ve eşitlik almaktadır. Bu sebeple, üçüncü kişi ile olan

ilişki, başkası ile yakınlığın asimetrisinin sürekli düzeltmesine işaret etmektedir. Herkes ile eşit haklara sahip bir yurttaşlık temel alındığında, yüzün biricikliği, tekliği ve etik ilişkisinin karşılıksız, asimetrik yapısı ihlal edilmektedir ve sorumluluk sınırlanmaktadır. İnsanlığın başlangıcında, akıl yetisi evrensel yasaya katılım ya da yurttaşlık ile değil, sorumluluk ile olmaktadır. Ancak, öznenin başkasına yatkınlığı ile; adaletin, adil bir devletin, toplumsallığın ve barışın imkânı açılmaktadır. Her ne kadar kurumsal adalet düzeni, toplumsal eşitlik temelinde işliyor ise de eşitlik, benim eşitsizliğimden doğmaktadır. Herkesin eşitliği benim eşitsizliğimden, haklarıma karşılık yükümlülüklerimin, sorumluluklarımın fazlalığından ileri gelmektedir. Kendinin unutulması, adaleti harekete geçirmektedir (Levinas, 1994, ss., 158-159; 161).

Bir insan nasıl cezalandırılmakta ve baskı altına alınmaktadır? Adalet nasıl ortaya çıkmaktadır? Sorularına E. Levinas: "İnsanların çoğulu ile ve Başkasının yanında bir başkasının da mevcut olması ve bunları da kanunların koşullandırdığı ve adaleti kurduğu" şeklinde cevap vermektedir. Adalet; "iki kişinin arasından çıkıp, üçüncü bir kişinin varlığında ortaya çıkan" bir olgudur. Adalet; başkası ile ilişki eleştirisinin koşuludur ve bu ilişki eleştiriye yol açtığı için, adalet olarak tanımlanmaktadır. Adalet; ayrımcılığın ve ayrıcalığın ortadan kaldırılması, eşitlik, adil bir yasanın adaleti ile; etik bir talebi ifade etmekte olan adalet anlayışı ile aynı anlamları taşımaktadır. Çünkü üçüncü kişi ile birlikte, önce onun kim olduğunu bilmek ve bu bağlamda yüzleri karşılaştırmak ve sonucunda, üçüncü kişiye sorumlu olma gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Komşumuzun başka kiminle ilişki içinde olduğunu biliyor muyuz? Başka birinin komşumuz ile bir sözleşmesi olduğunu ya da başka birinin onun kurbanı olduğunu biliyor muyuz? Komşunuz, başka bir komşuya saldırıyor veya haksızca davranıyor ise, ne yapabilirsiniz ki? Komşunuz kimdir? Başkalıkta bir düşmanlık bulabilir, ya da en azından kim doğru kim yanlış, kim haklı kim haksız sorularının cevabını bulma sorunu ile yüzleşiriz. Başkası ile kurulan toplumsal ilişkide, diğer insanlar ile de kurulması gerekmektedir. Bu sebeple, başkasının ayrıcalığını ılımlı hale getirmek bir zorunluluk olmaktadır. Adalet de bunların sonucunda meydana gelmektedir. Adalet; başkasının yazgısını, ıstırabını, sorumluluğunu üstlenmenin öncesindedir; sorumluluk alınması gereken yerde, bir yargıda bulunmayı gerektirmektedir. Buradaki ahlaki sorumluluk; kişinin kendisinden sorumlu olması değil, başkasından sorumlu olması şeklinde tasarlanmaktadır. Burada, kişi, kendisinden

önce, bir başkasına karşı sorumludur. Kurumlar aracılığı ile sağlanan adalet ise, daima toplumsal ilişkiler tarafından denetlenmesi ve kontrol altına alınması gerekmektedir (Levinas, 1985, ss., 89-90; Levinas 2003, ss., 171; 242-291).

E. Levinas (1999), adalet ile ilgili: bu çokluk içinde, hangisi mükemmel şekilde başka olandır? Nasıl bir yargıda bulunulması gerekmektedir? Eşsiz ve karşılaştırılamaz olan başka ile başkaları nasıl karşılaştırılabilir? Sorularını sormakta ve bu soruların cevabını vermektedir. Bir insanın sorumlu olduğu kişi, eşsizdir ve sorumlu olan kişi bu sorumluluğunu devredememektedir. Bu noktada, herhangi bir karşılıklılığın söz konusu olmadığı bir ilişkiden, bir toplumun üyeleri arasında eşitlik ve karşılıklılığın var olduğu bir ilişkiye geçilmektedir. Adalet böyle yeni bir ilişkidir ve bu ilişkide, başkasına yönelik olarak sahip olunması gereken aşırı cömertlik, bir adalet sorunu ile karşı karşıya kalmaktadır. Adalet söz konusu olduğunda, bir karşılaştırma yapılmakta ve başkasının başka bir insan karşısında, hiçbir ayrıcalığı bulunmamaktadır. Burada, birbirleriyle karşılaştırılmayı, adalet ve vatandaşlığı varsayan bir ilişki teşkil edilmesi gerekmektedir. Adalet, başlangıçta duyulan bu sorumluluğa getirilen bir kısıtlamadır, dolayısıyla; bir insanın başka olana tabi olduğuna işaret etmektedir. Üçüncü kişinin katılması ile, temel adalet sorunu ve başkaya ait olan haklı olma durumu ile ilgili bir durum ortaya çıkmaktadır (ss., 101-102).

E. Levinas'ın adalet kavramında bir üçüncü kişinin gerektirdiği açıktır. Fakat E. Levinas, adalet kavramı ile başlangıçta ve ilkesel olarak başkası, bir yüze sahip olduğu için ilgilenmektedir. Adalet, yüz yüze iletişim biçimidir ve bu iletişim biçiminde, insanlar, dünyada başkasıyla yalnız değildir. Her şey adalette son bulur mu ya da adalet ile mi sonlanır? Sorusunun ilk cevabı; adaletin temeli etik ilkelere dayanmakta olmasıdır. Adalet son söz olmadığından dolayı, insan, adalet içinde daha iyi bir adalet aramaktadır. Bu da liberal devlettir. İkincisi; adaletin kendi içerinde belli bir derecede şiddet içermekte olmasıdır. Adaletin hükmü dile getirildiğinde, eşsiz Ben'e düşen bu hükmü yumuşatmak için bir şey bulma olasılığının olmasıdır. Adalet sonrasında iyilik yapma olasılığı artmakta ve gerçekten demokratik bir devlet yeterince demokratik olmadığının farkına varmakta ve kurumlarını geliştirme çabası içine girmektedirler. Üçüncüsü; eşsiz Ben'in diğerleri ile birlikte, bütünü geliştirecek başka bir şey bulabileceği andır (Wright, vd., 1998, s. 175).

E. Levinas'ta üçüncü kişinin farklı olması ile beraber, adalet kavramı da farklı

anlamlara gelmektedir. Başta belirtildiği gibi, üçüncü kişi; kimi zaman Tanrı'nın O'luğu, kimi zaman yüzdeki tüm insanlık, kimi zaman da adalet talebinde bulunarak etik ilişkiyi açmaza sokan başka bir yakın ya da komşudur. Buna bağlı olarak, adalet kavramı da farklılaşırken; etik, politik, hukuki ve dinsel kavramsallaştırmanın konusu haline gelmektedir. E. Levinas'ın adaleti; Tanrı'nın adaleti olarak, Yahudiliğin Tanrısı bağlamında ele aldığında da "öldürmeyeceksin" buyruğunu bir adalet talebi olarak duyurmaktadır. Tevrat'tan alıntılanan bu emrin anlamı: "Başkasının fiili olarak öldürmemenin ötesine geçip, toplumsal adalet talebi" olarak yorumlanmaktadır. Bu durumda, politik bir sonuç ortaya çıkmaktadır; insanların yoksulluk ya da sağlık hizmetlerinin yetersizliği sebebi ile öldüğünde, insanlar hiçbir şey yapmamış olması halde, onları öldürmüş sayılmaktadırlar. Bu bağlamda adalet; varlıktan çıkarak, başkaya yönelen, çıkar gözetmeyen etik ilişki biçiminde, Ben'in kendiliğinin yüz tarafından sorgulanması anlamına gelmektedir. Etiğin ontolojiye öncül olması, adaleti hedefleyen başkası için sorumluluğun, özgürlük sorusuna olan önceliğidir. Özgürlük adaleti, ontolojik düzlemde, yasanın olmadığının koşuludur, ama özgürlük, ancak adaletten sonra geliyor ise, keyfi olmaktan kurtulmaktadır (Levinas, 2003, s. 145).

E. Levinas adaleti, devlet ve kanunlar açısından gerekli olduğunu düşünmektedir. Adalet ve adil devlet, insan çeşitliliğinin, mevcut iyi severliği mümkün kılan bir zemin meydana getirmektedir. Bu durumda, devlet, sadece insanın doğası gereği sahip olduğu bir zalimliğin sınırlanması anlamına gelmektedir. Fakat bu durum, T. Hobbes'un ortaya attığı, "insan insanın kurdudur" fikrinden tamamen farklıdır. Bunun tam tersine, yardım severlik, bir kısıtlaması olan, ama yine de sevgi temeline dayanan bir devletin, kanunları ve adalet anlayışlarını gözden geçirebilmesi ve dolayısıyla, iyileştirebilmesi; demokrasinin ve liberal devletin özünü, devletin temelinde olan merhamet ve iyiliği harekete geçirmesi, daha iyi olabilecek bir kanun uğruna verilen bir çabadır. Bu sebeple, daha da iyileşen bir kanun yapma uğruna verilen bir mücadeledir. Kanunlar, insanların ahlaki bir çaba göstermesini gerektirmektedir. Tanrı imgesi altında ortaya konan yardım severlik ve merhamet, insanın: "Varlıktan başka türlü olarak durumunda" yer almasını sağlamaktadır. Bu durum, insanların başkasının varlığını, kendi varlığının önüne koyması anlamına gelmektedir. Bu da başka insana dair, bir hümanizm ifadesine anlam vermektedir. Bu doğrultuda, E. Levinas'ın etiğinde, bir adalet düzeni olarak hukuk, etik temelden yoksun olduğunda, politikanın da totaliterliğe dönüşme tehlikesi söz

konusudur (Gedney, 2002, ss., 230-231).

E. Levinas'ta liberal devlet, adaleti mutlak bir şekilde hedefleyen bir mükemmelliği ifade etmektedir. Liberal devlet hem yazılı kanunları yolu ile hem de insan haklarını adaletle birlikte, bir kurum olarak kabul etmektedir. Liberal bir devlete sahip olan adalet sistemi içinde, her zaman, insan hakları konusunda yapılacak iyileştirmeler hususu ön plana çıkmaktadır. İnsan hakları, aslında, adaletin henüz tesis edilmediği insanlara hatırlatmaktadır. Buna göre, liberal devlet, faşist bir devletten daha ahlakidir ve ahlaki devlet idealine faşist bir devletten daha yakındır. Bunun ise, ütopyacı bakış açısından bir önemi vardır; liberal devletin ahlaki devlet idealine faşist devletten daha yakın olmasını dile getirmek asla gerçekleşmeyecek olan, ama sonuçta, tüm ahlaki edimleri de yönlendiren şeyi fark etmektir. Bu ütopyacı bakış açısı, insanları belirli olgusal durumların kınanmasından alıkoymadığı gibi, yapılacak olan göreli ilerlemenin fark edilmesinden de alıkoymamaktadır. Bu ütopyacı bakış açısından geri kalan her şeyin kınanması anlamına gelmemektedir. Azizliğin, iyilik yapmak olması anlamındaki ütopyacı bakış açısı olmadan, ahlaki bir yaşam söz konusu olmamaktadır (Wright, vd., 1998, ss., 177-178).

2.9.10. John Rawls (1921-2002)

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan adalet anlayışlarından en önemlisi, Amerikalı siyaset bilimcisi ve hukukçusu olan John Rawls'un adalet anlayışıdır. J. Rawls, adaleti, etik kavramı bağlamında ele alarak; Platon ve Aristoteles ile başlayan ve İ. Kant, J. Locke ve J. J. Rousseau ile devam eden, felsefi geleneği sürdürme amacını taşımaktadır. J. Rawls, benzer nitelikteki toplumsal sözleşme teorilerinin, daha soyut ve genelleşmiş şekli olan bir adalet teorisini ortaya koymaktır. Daha önce açıklandığı gibi; geleneksel sözleşme teorisyenleri olan J. Locke, J. J. Rousseau ve T. Hobbes'un sözleşme teorisinin amaçları; siyasal itaat yükümlülüğünün ve siyasal topluma ya da devlet merkezli topluma geçişin temelini ve nedenlerini araştırmaktır. Hem geleneksel sözleşme teorileri hem de J. Rawls'un teorisi, tarihsel bir gerçeklik olmaktan ziyade; hukuki, siyasal, düşünsel, felsefi ve sosyolojik bir varsayımdır. Bir başka ifade ile, J. Rawls'un: "Orijinal pozisyon" olarak adlandırdığı bu başlangıç durumu, geleneksel sözleşme teorilerindeki "doğa durumuna" tekabül etmekte ve tarihsel bir gerçekliği yoktur. Daha çok, belirli bir adalet kavramına ulaşmak için

düşünülmüş bir varsayımdır. Adalet anlayışı konusunda J. Rawls, sosyal kurumların öncelikli erdeminin adalet olduğunu belirtmesi, adalet kavramına birincil yer verdiğinin bir göstergesidir. Bu durum, J. Rawls'u diğer geleneksel sözleşme teorisyenlerinden ayırmakta; toplumdaki tüm değerlerin dağıtımının, gelir ve refah ile sınırlı değil; özgürlük, eşitlik, siyasal bir güç gibi, hayatın sunduğu fırsatlar bakımından anlamlı değerler üzerine kurulu olmasıdır. J. Rawls'un asıl amacı; J. J. Rousseau'cu olan siyasi özgürlükler ile modern özgürlükler arasında yer alan J. Locke'un özgürlüklerini bağdaştırmaktır. Öte yandan, aynı gelenekte yer alan T. Hobbes'u da izlemektedir. Bunun sebebi ise; T. Hobbes'un görüşlerinin, liberalizm ile bağdaşmaması durumudur. T. Hobbes'un toplumsal sözleşmesi, mutlakiyetçi bir devlet anlayışına götürmektedir. Liberal devlet, özgürlükçü bir devlettir (Rawls, 2018, ss., 5-6; 39). Fakat buradaki toplumsal sözleşme, belirli bir toplumun üyesi olmak ya da belirli bir yöntem şeklini kararlaştırmak için, gerekli bir sözleşme olmaktan ziyade, daha çok toplumun yapısını oluşturacak adalet ilkeleri üzerinde uzlaşma sağlamanın aracı olarak düşünülmektedir. Bu ilkeler, kendi çıkarları ile ilgilenen özgür ve akıl sahibi insanların kabul edeceği ilkelerdir. Bu insanlar, söz konusu adalet ilkelerini belirler iken, bir eşitlik durumu içerisine girmektedirler. Böyle bir başlangıç durumu içinde iken, kabul edecekleri adalet ilkeleri, daha sonra kabul edecekleri diğer toplumsal düzenlemelerin de temelini oluşturacaktır. Böylece, kabul edilen adalet ilkelerini; "hakkaniyet olarak adalet" olarak adlandırmaktadır. Hakkaniyet olarak adalet kavramı; bir insan topluluğunu oluşturan ve bütün kurumların ortak bir şekilde kabul ettiği adalet ilkelerini oluşturmak için, sarf edilen çabayı ifade etmektedir (Rawls, 2018, s. 39-40).

J. Rawls, 1971 yılında yayımladığı: "A Theory of Justice" adlı kitabında, toplumsal ve politik kurumları değerlendirmek üzere, bir adalet kuramı geliştirmektedir. Bu çerçevede siyaset ve yasama ile ilgili kararlar, adalet ilkelerinin sınırlanmasına tabi olmaktadır. J. Rawls, teorisinin bazı yönlerini, özellikle, haklar ve özgürlükler üzerindeki vurgusu ve adil bir toplumun adalet ilkeleri olarak geliştirdiği kurallara uyması gerektiği düşüncesi sebebiyle, prosedürel adalet teorisi içinde yer aldığını düşünmek mümkün olmaktadır. J. Rawls'un, adalet ilkeleri olarak adlandırdığı kurallar üzerinde anlaşan insanların, gelecekteki kazanımlarının ne olacağını ve hangi sonuçların ortaya çıkacağı hususunda belirsizlik içermektedir (Campbell, 1988, s. 72). Bu açıdan, J. Rawls, adaleti, toplumun temel kurumlarındaki hak ve ödevleri belirleyen bir dizi ilke

olarak görmekte ve toplumsal iş birliği neticesinde ortaya çıkan nimet ve külfetlerin uygun olarak dağıtılmasını öngörmektedir (Campbell, 1988, s. 4).

J. Rawls, liberalizmi, faydacılıktan arındırarak; "dağıtıcı adalet" kavramı ışığında, yeni bir liberal demokrasi anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır. Dağıtıcı adalet ve refah devleti gibi siyasi sorunları, bireysel perspektif ile yeniden ele alarak, kökenleri İ. Kant'a kadar uzanan kategorik ve evrensel bir adalet kavramına ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu açıdan, J. Rawls, söz konusu eserinin, hakların önceliğine dayalı ve belirli bir tikel yarar ya da iyi düşüncesini içermeyen bir adalet anlayışına dayalı, liberal bir etik teorisini oluşturmaya yönelik olduğunu söylemek mümkündür (Keyman, 1999, s.99).

Sosyal kurumların en önde gelen erdemi, adalettir. Kanunların ve kurumların düzenlenmiş oldukları düzen, her ne kadar mükemmel bir şekilde tasarlanmış olsa da adil olmamaları ve insani faaliyetleri olan hakikati göz ardı etmeleri durumunda, yürürlükten kaldırılmaları veyahut değiştirilmeleri kaçınılmazdır. Adalet, insan için vardır. Adalet, daha fazla sayıdaki insanın lehine olan ve ağırlığını insanlar için koyan özverinin dayatılmasına izin vermeyen bir olgudur. Bu sebeple, adaletten ödün vermek gibi bir düşünce söz konusu olmaması gerekmektedir (Rawls, 2018, s. 32). Adalet, temel hak ve yükümlülükleri, kesin bir şekilde belirtmektedir. Uygun dağıtım oranlarını belirlerken, kavramın içindeki rolü; verimliliğin, eşgüdümün ve istikrarın getirdiği sorunların etkisini sınırlandırarak yapmaktadır. Bu sebeple, kurumların en önemli erdemi, adalet olması gerekmektedir. Bu bağlamda, adaletin birincil konusu; toplumun temel yapısıdır. Özellikle, büyük kurumların (anayasa, ekonomi ilkesi, sosyal düzenlemeler) temel haklarını ve ödevlerini dağıtımında ve yine sosyal iş birliğinden doğan avantajlarının bölünmesinin belirmesinde izlediği yol, adalet üzerine kuruludur (Rawls, 2018, s. 35).

Sosyal adalet ilkeleri, toplumun temel yapısı olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bir toplum içerisinde, adalet sorununun ortaya çıkmasının bazı nedenleri vardır. Toplumsal iş birliği içerisinde bir araya gelen insanların, birbirlerinden farklı amaçlara sahip oldukları için, çıkarların çatışması ortaya çıkmaktadır. Her insan, amacına ulaşmak için, daha fazla şeye sahip olmak istemektedir. Bu durum, toplumsal iş birliği sonucunda ortaya çıkan faydaların, nasıl dağıtılacağı sorununu meydana getirmektedir. Bu durumda, adalet, ilkelerine ihtiyaç duyulmaktadır. Burada, adaletin rolü, dağıtımı

gerçekleştirmektir. Buna göre, adalet sorununu ortaya çıkaran koşulların ilki; çıkarların çatışmasıdır. Farklı amaçlara sahip olan insanlar, amaçlarına ulaşma noktasında, mevcut sosyal ve doğal kaynaklar üzerinde bir çatışma meydana getirirler ve bu durumda insan, bir diğerinin çıkarı ile ilgilenmemekte ve kendi çıkarını sağlamak için uğraşmaktadır. Söz konusu farklılık, yalnızca ekonomik olarak değil, aynı zamanda, kişiler arasında; felsefi, dini ve siyasi anlayışlar açısından da çatışmaya neden olmaktadır. İkinci koşulda ise; kıt kaynakların olmaması ve eşit olarak, herkesin ihtiyacını karşılayacak kaynakların mevcut olması durumunda, çatışma ortaya çıkmamaktadır. Fakat kaynakların yeterli olmadığı durumlarda, insanlar arasında dağıtım sorunu ortaya çıkmaktadır. İnsanlar bu sorunu aşmak amacı ile, bazı ilkeleri tespit etmeye yönelmektedirler. Böylece, alternatif adalet anlayışları arasından, hakkaniyet olarak adalet anlayışı benimsenmektedir. Buna göre, adalet ilkeleri bu alternatifler arasından seçilmektedir (Rawls, 2018, s. 153).

Yukarıda ifade edildiği gibi, bu ilkeler, anayasal bir devletin temel yapısını, örgütleniş biçimini ve temel hak ve özgürlüklere ilişkin düzenlemelerini içermektedir. Söz konusu ilkeler, büyük sosyal kurumların, iş birliği şeması içine yerleştirilmektedir. Kurumsal yapının içinde yer alan kurallar, belirli bir adalet kuralını temin etmektedir. Ancak, burada adaletin ya da sistemin kabul ettiği anlamda, adaletin rolü olarak kabul edilen ilkelerdir. Tüm bunlar, temel hak ve ödevlerin kabul edilmesini sağlamaktadırlar ve sosyal iş birliğinden ortaya çıkan avantajların parçalarını belirlemektedirler. Kurumlar tarafından tanımlanan doğru bir kural, otoriteye bağlı olduğundan dolayı, yine, onlar tarafından yorumlanmaktadır. Bu anlamda adalet, toplumun temel yapısı için belirli adalet ilkelerini geliştirmekle ilgilidir. Buradaki adalet, Platon'da olduğu gibi; doğrudan devlet yönetimi ile ilgili olmaktan ziyade, belirli bir tür devlet şeklinin nasıl adil olacağı ile ilgilidir (Rawls, 2018, ss., 83; 87).

J. Rawls'ta (2018), adalet ilkeleri ile ilgili, başlangıç konumunda seçilen ilkelerinden birincisi; her insanın, en geniş, eksiksiz, özgürlük sistemi ile mutabık bir sisteme eşit hakkı vardır. İkincisinde; sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin düzenlenmesi, öncelikle, tasarruf ilkesi ile uyumlu olarak, en az avantajı olanın, azami faydasına uygun olmalıdır. Aynı zamanda, adil fırsat eşitliği koşulları altında, herkese açık işlemeli ve mevkiler ile ilişkili olarak düzenlenmelidir. Birinci ilke; "eşit özgürlük ilkesi" olarak tanımlanmaktadır. Bu özgürlüğün anlamı; konuşma özgürlüğünü, temsil özgürlüğünü, düşünce ve vicdan özgürlüğünü, mülkiyet özgürlüğünü, hukukun üstünlüğüne dayalı

olarak keyfi tutuklamaların olmaması özgürlüğünü kapsamakta ve bu özgürlüklerin eşit dağıtımını öngörmektedir (s. 90). İnsanların düşünce ve vicdan özgürlüğü, kamusal düzeni ve güvenliği sağlamak adına, denetlenmesi mümkün olmaktadır. Aynı zamanda, devlet ya da hükümet, hiçbir dine bağlı olmasından veyahut olmamasından ötürü, ceza uygulama hakkına sahip değildir. Bununla birlikte, devlet, felsefi ve dini öğretiler ile ilgilenmemektedir. Ancak, bir eşitlik durumunda, bizzat anlaştıkları ilkelere uygun, insanların kendi ahlaki ve tinsel ilgilerinin peşinde koşmalarını düzenlemektedir. Bu nedenle, mutlak yetkili, laik devlet anlayışı da reddedilmektedir; çünkü adalet ilkelerinden, yönetimin, kendisinin ya da bir çoğunluğun ahlak ve din meselelerinde, yapmayı istediği şeyi ya da her şeyi yapma hakkı da ödevi de olmadığı ortaya çıkmaktadır. Yönetimin ya da devletin görevi, eşit ahlaki ve dini özgürlük koşullarını, sağlamakla sınırlıdır. Bu durumda, vicdan özgürlüğü, yalnızca, yönetimin teminatı altında olan toplumsal düzeni, tehlike altında bıraktığı anda sınırlandırılmaktadır. Bir başka ifade ile; devletin görevi, eşit ahlakı ve dini özgürlüğün şartlarını, teminat altına almak ile sınırlıdır (Rawls, 2018, s. 241).

J. Rawls'un (2018), fark ilkesi olarak tanımladığı ikinci ilkesinin amacı; farklı ekonomik ve sosyal düzeylerde yer alan toplum üyeleri arasında, özellikle de sosyal sınıflar arasında, adil bir gelir bölüşümü gerçekleştirmektir. Fark ilkesi, toplum üyeleri arasındaki ekonomik ve sosyal eşitsizliklerin, toplumda en az avantajlı konumda bulunan kişinin faydasına olacak şekilde düzenlenmesini öngörmektedir. Özellikle, sınıflar arasında ortaya çıkan büyük farklar, demokratik eşitliği ihlal etmekte ve aynı zamanda, karşılıklı avantaj ilkesini de ihlal etmektedir (ss., 106; 107).

Toplumsal sözleşme ile adalet ilkeleri seçildikten sonra; bu ilkelerin nasıl uygulanacağı temel bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Adalet ilkelerini en iyi şekilde, anayasal demokrasi hayata geçirebilmektedir. Bir başka ifade ile, bu yapının en önemli kurumu, anayasal demokrasidir. Adalet ilkelerini belirlenmesini ve bu ilkelerinin hayata geçirilmesini, dört aşamalı olarak ele almak mümkün görülmektedir. Birincisi; başlangıç konumunda adalet ilkelerinin belirlendiği aşamadır. İkincisi; adalet ilkelerine bağlı kalarak oluşturulacak bir anayasa seçme aşamasıdır. Anayasa aşamasında, tarafların, siyasi formların adaleti hakkındaki kararları sonucunda bir anayasa seçmektedirler. Bu siyasal süreci, temsilcilerin ve onların bileşenlerinin görüşlerinin ve ondan beslendikleri bir makine olarak düşünmek mümkündür. Böylece, seçilmiş adalet

ilkelerinin sınırlamalarına bağlı kalarak, vatandaşların temel hakları ve hükümetin anayasal yetkileri için bir sistem tasarlayacaklardır. Üçüncüsü; yasama aşamasıdır. Bu aşamada, kanunların ve sosyal politikaların adalet ilkeleri çerçevesinde düzenlenmesi yapılmaktadır. Bir başka ifade ile, bu aşama, sosyal ve ekonomik eşitsizlikler ile ilgili temel düzenlemelerin yapılacağı aşamadır. Son olarak dördüncü aşamada; yargı ve vatandaşların yasalara uyması gereken aşamadır. Anayasa aşaması; birinci adalet ilkesi olan eşit özgürlük ilkesinin, uygulamaya geçirileceği aşamadır. İkinci adalet ilkesi ise, üçüncü aşama olan, yasama aşamasında ele alınmaktadır. Özgürlük ilkesi, her şeyden önce gelmekte ve anayasanın oluşturulması sırasında, öncelikli olarak ele alınmaktadır. Anayasa aşaması, birinci adalet ilkesi olan eşit özgürlük ilkesi uyarınca tamamlandığında, üçüncü aşama olan yasama aşamasına geçilmektedir (Rawls, 2018, ss., 223-227). Adil yasalar ve politikalar yasama sürecinde, adil bir anayasanın sınırları dâhilinde ve kendi standartları açısından, adalet ilkelerini vicdanı temel alan rasyonel delegeler tarafından yürürlüğe konulmaları gerekmektedir (Rawls, 2018, s. 385).

J. Rawls (2018), oluşturulacak olan bir anayasanın, tüm vatandaşlar için; insan özgürlüğünü, vicdan özgürlüğünü, düşünce özgürlüğünü ve eşit siyasal hakları kapsaması gerektiğini ifade etmektedir. Burada, siyasal sistemin, anayasal demokrasinin bir şekli olması gerektiği varsayılmaktadır. Anayasa, herkes için eşit özgülükler ve eşit yurttaşlık statüsünü içermektedir (s. 225). Buna göre, devlet, temel hak ve özgürlükleri, kamu düzeni ve kamu güvenliği amacı ile düzenlemesi gerekmektedir. Düzenlemede amaç, herkes için, eşit toplam özgürlükler sisteminin daha etkin biçimde kullanılabilmesi, özgürlüklerin birbiri ile çatışma potansiyeli taşıdığı durumların ortadan kaldırılmasıdır. Burada özgürlük, sadece özgürlük adına kısıtlanabilmektedir (Rawls, 2018, s. 244).

J. Rawls'un (2018) geliştirdiği ve ortaya koyduğu bu ilkeler; "orijinal pozisyon" olarak adlandırdığı düşüncesi çerçevesinde, adil olduğu konusunda üzerinde anlaşma sağlanan ilkelerden, adil bir usul kurmayı amaçlamaktadır. Özellikle, teori temelinde, saf usulü adalet nosyonunu kullanmayı amaçlamaktadır. Orijinal pozisyon durumunda bulunanlar; toplumdaki konumları, sınıf ve statüleri, doğal özellikleri ve kabiliyetleri, fiziki ve zihni üstünlükleri hakkında bilgi sahibi değildirler. Ayrıca, bu insanların, hayatta neyi değerli bulduklarına dair sahip oldukları ahlak anlayışlarından ve psikolojik eğilimlerinden de habersizlerdir. Dahası, tarafların, kendi toplumlarının durumları ya da

ekonomik ya da siyasal durumunu ya da ulaştığı uygarlık ve kültür düzeylerini bilmedikleri varsayılmaktadır. Dolayısı ile, adalet ilkeleri bir çeşit; "cehalet perdesi" altında kabul edilmektedir. Bunun sonucu olarak; hiç kimse, adalet ilkelerinin belirlenmesinde, sahip olduğu doğal özelliklerinden veya toplumsal konumundan kaynaklanan üstünlükler ya da eksiklikler sebebi ile avantajlı veya avantajsız bir konumda değildir. Herkes eşit şartlar altında olduğu ve bu sebeple, kendi lehine seçim yapamayacağı için, söz konusu adalet ilkelerinin belirlenmesi, tamamen tarafsız ve hakkaniyetli bir anlaşma veya pazarlık sonucunda gerçekleşmektedir. Orijinal pozisyon, bu durumda bulunan insanların her birinin, diğeri ile simetrik bir ilişki içerisinde bulunmasından dolayı, ahlak sahibi kişiler arasında tarafsız ve hakça bir durumu ifade etmektedir. Burada, ahlak sahibi insanların her biri, kendi amacı olan ve adalet duygusuna sahip, akıllı varlıklardır. Orijinal pozisyon, bu açıdan bakıldığında, diğer başlangıç durumu tasarımları arasında en uygun olandır. Bu ise, temel konularda varılan uzlaşmaların, hakça ve tarafsız bir başlangıç durumunda kabul edilen adalet ilkeleri anlamına gelmektedir. Adalet kavramının önemli yönlerinden biri, onun kendi desteğini yine, kendisinin meydana getirmesidir. İnsanların karşılıklı olarak hareket etme arzusunu geliştirmelerini sağlayan ilkelerin, toplumun temel yapısı içinde, cisim haline gelmesinden dolayıdır ki; böyle bir durumda, adalet kavramı daha da belirgin hale gelmektedir. Orijinal pozisyonda, bu türden temel bilgilerin kabul edilmesi mümkün olmaktadır (Rawls, 2018, ss., 163-164).

J. Rawls'ta (2018) orijinal pozisyonun bir başka özelliği, bu durum içerisinde bulunan insanların akıl sahibi ve birbirlerinin çıkarlarına karşı ilgisiz olmalarıdır. Bu, onların bencil olduğu anlamına gelmemektedir. Sadece, belirli türde çıkarlar ile ilgilidirler. Bu çıkarlar arasında, zenginlik, saygınlık ve hâkimiyet gibi çıkar türleri bulunmaktadır. İnsanların akıl sahibi olmaları ise, dar anlamda kabul edilmelidir. Burada, akıl sahibi olma, ekonomide belirli amaçlar için gerekli en etkin araçların seçilmesi anlamına gelmekte ve herhangi bir etik unsur içermemektedir. Bu şartlar altında kabul edilecek adalet ilkeleri, insanların ortak adalet duygusundan kaynaklanmaktadır. Başlangıç durumunda varsayılan özellikler, bu ortak duyu tarafından kabul edilen farklı anlayışları bir araya getirmektedir. Bu farklı anlayışların hepsi de doğal ve kabul edilebilmektedir. Örneğin; hiç kimse, sahip olduğu doğal özelliklerden veyahut toplumsal konumundan dolayı, avantajlı olmaması, kişilerin kendi

iyi anlayışlarının adalet ilkelerinin seçimine etki etmemesi gibi kabuller, herkesin üzerinde uzlaşabileceği ortak kabullerdir. Bu sebeple, "cehalet perdesi" kavramı, aslında, doğal yol ile elde edilmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Cehalet perdesi kavramı ile birlikte, yukarıda bahsedilen eşitlik durumunun her biri, kendi çıkarını düşünen akıl sahibi varlıkların kabul edeceği adalet ilkelerinin tanımlanması için gerekli şartları sağlamaktadır. Bu ilkeler, hiçbir kimsenin, toplumsal veya doğal özelliklerinden dolayı, avantajlı veya dezavantajlı bir konumda olmayacağını garanti altına almaktadır (Rawls, 2018, ss., 165-167).

Son olarak, J. Rawls (2018), temel yapının temelini adalete dayandırmakta ve buradaki sezgisel nosyon, bu yapının farklı sosyal durumlarının ve farklı koşullarda doğan insanların, hayata ilişkin farklı beklentilerinin ekonomik ve sosyal durumlar olduğu kadar, kısmen siyasal sistem tarafından belirlenmektedir (s. 36). Devletin görevi, genel iyiyi sağlamayı amaçlamak ve bu, herkesin faydasına yönelik hedeflere ulaşması anlamına gelmektedir (Rawls, 2018, s. 261). Özellikle, düzenli ve tarafsız dolayısıyla, adil bir hukuk yönetimi bağlamında, "adil bir düzenin" oluşturulması önem kazanmaktadır. Burada sosyal adalet ile bağlantılı olarak, devlete pozitif bir rol yüklenmektedir. Devletin işlevi, sadece toplumsal düzeni korumak değil, aynı zamanda, yardıma ihtiyaç olanların ya da en çok dezavantajlı durumda olanların ihtiyaçlarını ve gereksinimlerini sağlamaya yönelik, bir yeniden dağıtımcı adaleti gerçekleştirmektir. Bu anlamda devlet, yeniden dağıtımcı bir rol üstlenmektedir (Rawls, 2018, s. 263-264). J. Rawls, içinde bulunduğu bu ikilemin diğer örneğini, serbest Pazar ekonomisinde, pazarın kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye çalışan, ekonomik öznelerin çabalarını koordine etmede etkili bir araç olduğunu söylemektedir. Bu açıdan, insanların çalışmak ve topluma faydalı olacak yeteneklerini geliştirmek için, teşvik gereksinimleri vardır. Bunu sağlamanın tek yolu, bir ekonomik etkinlik sisteminde; kimin ne alacağını belirleyen arz ve talep yasalarının oluşturulmasıdır. Ekonomik etkinlik ile birlikte, serbest piyasanın işleyebilmesi için, özgürlükler de zorunludur ki bu özgürlükler, adalet ilkesinde yer almaktadır. Ancak, diğer yandan etkinlik ve temel özgürlükler gereksinimin ötesinde, rekabetin "adil" olması yönünde bir vurgu yer almaktadır. Bu durum J. Rawls'a göre, benzer yetenek ve güdüye sahip insanların, benzer bir eğilim fırsatına sahip olmaları ile mümkün görünmektedir. Bunu sağlamak için de şekli maddi bir destek sağlanmalıdır. Söz konusu destek, toplumun zengin üyelerinden sağlanacak

olan transferler ile gerçekleşecektir. Böylece, herkes için bir fırsat eşitliği ve adil rekabet fırsatı doğacaktır. Fakat, Pazar sürecinin bu şekilde dışsal bir ilke tarafından denetlenmesi, klasik liberalizme ters düşmektedir (Campbell, 1988, ss., 88-89).

2.9.11. Jürgen Habermas (1929-)

Alman felsefeci ve sosyolog olan Jürgen Habermas, "Frankfurt Okulu Eleştirel Teori" çizgisinde yer almaktadır. J. Habermas eserlerinde; T. Adorno, Horkheimer ve Marcuse'dan sonraki kuşağın, en önemli düşünürü olarak kabul edilmektedir (1997a). Hermeneutik alanındaki görüş ve tartışmaları ile tanınan J. Habermas, felsefede salt teorik konuların ele alınmasına karşı çıkmakta ve bunun yerine, insan yaşamının pratik yönlerini göstermeye çalışmaktadır. Marksist geleneği eleştirel bir tarzda değerlendirme çabası ile, tarihsel maddeciliğin yeniden inşa etme imkânı üzerine yoğunlaşmaktadır. Fakat, Marksizm'in pozitivizmini ve ekonomik determinist anlayışını eleştirmektedir. Tıpkı, T. Adorno ve H. Marcuse'de olduğu gibi, modern endüstri toplumlarında, araçsal aklın hakimiyeti konusu ile ilgilenmektedir. Araçlar ile amaçlar arasındaki ilişkiyi ele alan araçsal akıl, amaçların belirlenmesi konusunun kapsamı dışında bırakmaktadır. Tüm diğer filozofların, amaçlardan çok araçların rasyonelliği üzerinde durduğu görülmektedir. Özellikle Batı'nın toplum teorilerinin, indirgemeci anlayıştan kurtulamadığını ve geçerli bir iletişim ve rasyonalite görüşü geliştirmediği için, şiddetle eleştiren J. Habermas, özne-nesne arasındaki ilişkiden uzaklaştırıp, özneler arası iletişim sürecine çevirmektedir. J. Habermas'ın epistemoloji alanındaki en önemli katkısı; toplumsal varoluşun, iki davranış tarzına, emek ile (araçsal eylemle) ve toplumsal etkileşime (iletişimsel eyleme) bağlı olduğunu öne sürmesinden meydana gelmektedir (Cevizci, 1999, s. 393).

J. Habermas'ta (1996) iletişim, bir insan eylemidir. Bu eylem, insan eylemlerinin özünü oluşturacak derecede ön plana çıkmaktadır. J. Habermas, Marksist düşünceyi çok daha açık ve düşündürücü biçimde başlangıç noktası olarak almakta ve amacının Marksist teorinin aşılmasında değil, yeniden inşasında bulduğunu belirtmektedir. J. Habermas, Marx'ın iletişim ve özgürleşme arasındaki bağı oluşturmaya çalışırken, iletişimsel eylem kavramını ortaya koymaktadır.

J. Habermas (1993) iki davranış tarzından söz etmektedir. Bunlardan birincisi; araçsal eylemdir. Bu, sadece monoloğu içeren bir eylemdir, dilsel veyahut toplumsal

olmaktan uzaktır (23). Araçsal eylem, ampirik bilgiye dayanmakta ve teknik kurallar ile yönlendirilmektedir. Bu tür eylem, emek veya amaç rasyonel eylemden, araçsal eylemi ya da rasyonel seçimi ya da her ikisinin de kombinasyonunu ifade etmektedir. Araçsal eylemin kuralları, fiziksel ya da sosyal olaylarda gözlemlenebilmektedir. Söz konusu kurallar, ampirik denetimler sonucu yanlış ya da doğru olarak tespit edilebilmektedir. Rasyonel bir seçim, ancak stratejik eylem ile yapılmaktadır. Stratejik eylemde bulunan kişi, değer sistemleri ve genel düzenleyici ilkeleri dikkate almaktadır. Burada amaç; rasyonel eylem ile, belirli hedefler gerçekleştirmektir. Araçsal eylem ile, belirli bir gerçekliğe yönelik hedeflenen etkinliğin yapılabilmesi için, bu gerçekliğe uygun olan ya da olmayan araçlar organize edilmektedir. Stratejik eylem ise; olası davranış seçeneklerinin doğru değerlendirilmesini gerektirmektedir. Söz konusu değerlendirme, değerler ve düzenleyici ilkeler aracılığıyla yapılmaktadır. Öte yandan, iletişimsel eylem; simgeler aracılığı ile sağlanan bir etkileşimi ifade etmektedir (Habermas, 1993, s. 42).

İletişimsel eylem teorisi, dil ve eylem yetisine (sözlü ve sözlü olmayan araçlar ile) sahip ve kişiler arası bir ilişkiye giren, en az iki kişinin etkileşimine ilişkindir. Söz konusu kişiler, eylem planlarını ve etkileşimlerini, görüş birliğine ulaşmak amacına uygun şekilde koordine edilerek gerçekleştirdikleri anlaşma anlamına gelmektedir. Burada, öncelikli bir kavram olan yorumlama, durum tanımlamalarının görüş birliğine uygun olarak yapıldığı, tartışma sürecini ifade etmektedir. Bir diğer ifade ile, iletişimsel eylem teorisinin temelinde; iletişime katılan konuşma ve eyleme yetisi olan kişilerin uzlaşma ya da konsensüse ulaşabilme sorunsalı yer almaktadır. Bu durum, yaşam dünyası kavramı ile açıklanmaktadır. Zira yaşam dünyası kavramı; toplumsal hayatı, kişiler arası ilişkiler ile yaşamak anlamına gelmektedir. Bir toplumun içinde, kişiler arasında üretilen bir gerçeklik ve bu gerçekliğin paylaşımı söz konusudur. Yaşam dünyasına katılmak, o toplumda biriktirilmiş, kültürel olarak aktarılan bilgi birikiminin taşıyıcısı ve kullanıcısı olarak sahip olmak ve bu toplum içinde yer alabilmenin koşulu bulunan geçerli toplumsal ve ahlaki normları tanımak anlamına gelmektedir. Bir başka ifade ile, iletişimsel eylem ile oluşan gelenekler ve görenekler ile, toplumsal arka planın bilgisini, yaşam dünyasını vermektedir. Bu yaşam alanı da kişilerin sosyo-kültürel yaşantısıdır. Yaşam dünyası, insanların karşılıklı uzlaştığı ve iletişimsel eylemin gerçekleştiği alanı ifade etmektedir. Etkileşime giren insanlar, gelenek ve kültür temelinde ortaya koydukları açıklama ve yorumlar aracılığı ile, dünyadaki herhangi bir

şey konusunda, görüş birliğine ulaşmaya çabalamaktadırlar. Bu nedenle, etkileşim, yaşanmış dilsel iletişim türlerine bağlı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dil, anlaşmayı sağlayan bir iletişim ortamıdır. Bu anlamda, toplumsal alanda bir dile dönüş söz konusudur. Toplumsal evrim, araçsal akıl ve iletişimsel eylem gibi; iki ana noktada kendini göstermektedir. Bu bağlamda dil, bir iletişimsel eylemdir. Söz konusu eylemler, aynı zamanda, toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşma süreçleri anlamına gelmektedirler. Bu nedenle, iletişimsel eylem ile toplumda yer alan söylemler artmakta ve toplumsal yapı, sistem olarak adlandırmaktadır. Söz konusu sistem, son derece kompleks, örgütlü ve rasyonel bir bütünlük olarak ortaya çıkmaktadır. Sistemi oluşturan insanların yaşantı dünyası aracılığı ile, toplumsal alan ile kurdukları bağlar üst düzeyde işlevsellik kazanmaktadır (Habermas, 1996, ss., 112; 127; 552; Habermas, 2012, s. 23). Anlaşmaya hazır davranan ve iletişim bozukluklarına dilsel kurallar çerçevesinde tepki gösteren bir insanı, rasyonel olarak adlandırmak mümkündür (Habermas, 1996, s. 46).

Bu anlamda, iletişimsel eylem teorisinin temelinde, toplum kuramı ile iki farklı alan yer almaktadır. Bunlardan birincisi; yukarıda ifade ettiğimiz yaşam dünyası kavramı iken, ikincisi ise; sistem kavramıdır. Bunların sonucunda, demokrasi kavramına da değinen bazı sonuçları vardır. Bir sistem olarak adlandırılan yaşam dünyası ile, üretimin devamını sağlandığı kar elde etme ve işleyen bir bürokrasinin, doğru sonuca ulaşmada uygulanan formülü ile, malların mübadelesinin birleşimi ortaya çıkmaktadır (Habermas, 1997a, s. 40).

Yaşam dünyası ve sistem, iletişimsel eylem teorisinin merkezi unsurlarıdır. Buna göre, yaşam dünyası, iletişimsel davranışlarda bulunan insanların, ortak olan gündelik sorunlarını çözmeye, anlaşma eyleminin ufkunu belirlediği gibi; modern yaşam dünyaları, kültür, toplum ve kişi alanlarına ayırmaktadır. Kültür kavramı; doğruluk, adalet ve beğeni sorunlarının geçerlilikleri bakımından; bilim ve teknik, hukuk ve ahlak, sanat ya da sanat eleştirisi alanlarına ayrılmaktadır. Toplum ise; bir devletin temel kuruluşları olan aile, kilise ve hukuk düzeninden modern ekonomik ve devlet dairesi gibi, para ve yönetim gücü olan kendi iletişim araçları ile, kendine özgü bir yaşam geliştiren işlevsel sistemler oluşturmaktadır. Bunların sonucunda, böyle bir karmaşık bir dünyada yeni nesillere kendi başına yolunu bulma yetisini kazandıran toplumsallaşma süreçlerinden, insan yapıları ortaya çıkmaktadır. Günümüz toplumunda kültür, toplum ve insan, yaşam dünyasının özel ve kamu alanlarıdır (Habermas, 1998, s. 260).

İletişimsel eylem teorisi; uzlaşıma ve ulaşım sürecinin en önemli aracı olarak dil üzerinden hareketle, sosyal dünyayı çözümlemeye başlamaktadır. Burada dil, sadece ses ya da sembol bütünü olmaktan ziyade, iletişimi dil üzerinden gerçekleştiren rasyonel iletişimdir. Bu ise, iletişimsel eylem ile aynı şeyi ifade etmemektedir. İnsanlar dünya ile olan ilişkisinde rasyonellik, potansiyelini açıkça anlaşılır bir biçimde, ortak anlaşma hedefi için harekete geçtiklerini varsaymaktadır (Habermas, 1996, s. 122). Rasyonellik, adalet kavramını, aklın biçimlemesinin bir sonucu olarak; adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, kalıtsal olarak geçmiş yüzyıllara ait olan, dolayısıyla, aklın doğasında bulunan ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan tüm bu kavramlar, düşünsel köklerinden kopmuşlardır (Habermas, 1996, s. 367). Adalet kavramı, iletişim etiği bağlamında toplumsal uzlaşma, insan hakları, demokrasi bakımından önemli olmakla birlikte, J. Habermas, hak kavramının önceliğini korumaya özen göstermektedir. Adalet ve iyi yaşam kavramları, gereksinimler ile çıkarlar, değerler ve normlar arasında katı bir ayrımın olması, dolayısıyla; bunlar arasında bir zayıflamanın meydana gelme durumu söz konusudur (Benhabib, 1996, s. 250).

İletişimsel etik, sosyolojik bir varsayımdır, dolayısıyla; hukuk, etik ve etik içinde kişisel ve kolektif etik arasında ayrışmanın ve farklılaşmanın var olduğunu kabul etmektedir. Modern bir devlette soyut hukuk ve etik alanları birbirinden ayrıştığı için, insan, bütün bu alanların mensubudur. Bu insanın yapması gereken, bu alanları düşünsel olarak bütünleşmesini ifade etmektir. Bu da adalet ve iyi bir yaşama veyahut insan haklarına ilişkin bir varsayıma dayalı iletişim etiğinin, birincil toplumsal ve tarihsel varsayımıdır. Modern bir yaşama geçiş ile, geçmişe ait olan kapsamlı değer sistemleri parçalanmaktadır. İletişimsel etik, modern toplumda davranış normlarını oluşturabilecek ölçüde kapsamlı ve düşünsel belli ahlaki konumların olduğunu savunmaktadır. Bu açıdan, iletişim etiği, "ahlaken yansız" değildir. Buradaki yansızlık, farklı hayat tarzlarını ve iyi anlayışların var olması ve kendini gerçekleştirmesi için, toplumdaki hukuki ve kamusal kurumlarsa somut bir hale gelen, genel normlar ve uygulamalarda görülmektedir. Zira iletişim etiği, düşünseldir ve doğal bir etik tarzı ile sorgulanmasına izin vermektedir. Burada tüm hayat tarzlarının bir evrensel haklar ve adalet çerçevesinin kabulü ile uyumlu bir şekilde, bir arada olmalarını desteklemesi bakımından, çoğul ve hoşgörülüdür. Bu anlamda, iletişim etiğinde de hak, iyiden önce gelmektedir ancak; hak anlayışı, evrensel saygı ve eşitlikçi karşılıklılık normlarına değer veren bir hayat anlayışı

ile geliştirilmektedir. Bir başka ifade ile; çoğulculuk, hoşgörü ve çeşitliliğin bir arada var olması, J. Habermas'ta, uzlaşım sonrası bir evrenselci ahlak vizyonu ile ortaya çıkmaktadır (Benhabib, 1999, ss., 73-74; 79-80; 82-83).

J. Habermas'ta (2012) modern dönemin çağdaş teorisyenlerinin de üzerinde hassasiyet ile durduğu anlayış; müzakereci demokrasi anlayışıdır. Müzakereci demokrasi anlayışı kapsamında ele alınan müzakere kelimesi, herhangi bir konuda başlangıç aşamasından karar aşamasına kadar geçen sürecin her safhasında, tartışılarak ortak bir konsensüs oluşturulması işlemi şeklinde tanımlamaktadır. Kurumsal ya da kişisel olarak, karşılıklı iletişim ile bilgilerin aktarımı ve doğru sonuca ulaşma çabasını ifade etmektedir. Burada, esas olan, geçmişten alınan; öğretiler, dersler ve görülen eksiklikler ile birlikte, zamanın ihtiyaçlarının müzakere edilerek, en iyiyi bulma çabası şeklinde de değerlendirmek mümkündür. Müzakereci bir demokrasi düşüncesi; vatandaşların bir araya gelmesinin şartlarının ve ilkelerinin kamusal tartışma ve eşit vatandaşlar arasındaki muhakeme ile yürütüldüğü demokratik bir ortaklığın sezgisel idealinde kökleşmektedir. Böyle bir düzende vatandaşlar, kamusal muhakeme aracılığı ile, kolektif seçim sorunlarının çözümüne ilişkin bir taahhüdü paylaşmakta ve temel kurumlarını özgür bir kamusal müzakere çerçevesi ortaya koydukları ölçüde meşru olarak saymaktadırlar. Bir başka ifade ile, müzakereci demokrasi anlayışında önemli olan, vatandaşın da katılımının sağladığı yöneten-yönetilen ilişkisi içerisinde, açıkta bırakılan azınlığın da bu yönü ile temsil edildiği; karşılıklı iletişim ile yapılan tartışma ve müzakereler ile, en iyiyi bulma çabasının bir tezahürüdür. Sadece, hâkim gücün temsil ettiği çoğunluğun değil, azınlık olarak ifade edilen çoğul kesimi de kapsayan, bütün toplumu mutlu etmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda, müzakere süreci, tek doğrunun bulunması amaçlı bir sözlü iletişim kesinlikle değildir. Karşılıklı iletişimde amaç, doğruyu bulma da değildir. Asıl önemli olan; en iyiyi birlikte üretme yöntemi ve işlevselliğidir (ss., 43-44)

Modern düşüncesine göre, "devlet", hukuksal bir anlam taşımakta olan bir kavramdır ve nesnel anlamda hem içte hem dışta egemen bir devlet gücüne; coğrafi bakımından kesin bir şekilde sınırları çizilmiş devlet sahasına ve sosyal açıdan devlet halkına işaret etmektedir. Devlet egemenliği, pozitif hukukun biçimleri ile yapılandırılmakta ve devlet halkı da devlet sahası içerisinde geçerlilik kazanan, hukuk düzeninin taşıyıcılarıdır. Ulus kavramı, hukuk tanımlamasının ötesinde, ortak; dil, kültür

ve tarih ile şekillenen, siyasi bir topluluk anlamına gelmektedir. "Ulus devlet" ya da "devlet vatandaşlığı ulusu" kavramlarında, birbiri ile ilişkili bileşenlerdir; tarihsel olarak gelişen ancak, hiçbir koşulda koşutluk göstermeyen iki sürece işaret etmektedir. Bunlardan birincisi; devletlerin oluşumudur. İkincisi ise; ulusların oluşumuna dayanmaktadır (Habermas, 2012, ss., 15-16).

Modernleşme sürecinde, devletlerin, "sivil toplumdan" ayrılması önemlidir. Burada, devletin "sivil toplumdan" ayrılması ve devlet mekanizmasının işlevsel açıdan özgül olması hususu öne çıkmaktadır. İdari görevleri bakımından sınırlı olduğu anlamına gelen modern devlet, "genel üretim koşulları" anlamında ya da kapitalist anlamda mal ticareti ve bununla ilgili toplumsal iş örgütlenmesi için, gerekli hukuksal çerçeve ve alt yapıyı belirlemektedir. Modern devlet, egemenliğini pozitif hukuk aracılığı ile örgütsel bir aracı olarak kullanmaktadır. Yasa ve buradan çıkan öznel hukuk ve hak bağlamında, T. Hobbes'un ilkesi gibi; ahlak ölçülerinin eksik olduğu bir pozitif hukuk düzeninde, vatandaşlar, yasak olmayan her konuda özgürdürler. Devlet, sivil toplum ortamında, tüm insanlara eşit bir şekilde dağıtılmış bir özgürlüklerin olmadığı ve düzenlenmediği sürece; hukuk aygıtından söz etmek mümkün değildir. Özellikle, medeni hukukun, kamu hukukundan ayrılması ile birlikte, bir devletin her bir vatandaşı, İ. Kant'ın ifadesi ile: "Yönetilen" rolünde, özel bir özerkliğin en önemli boyutunu elde etmektedir. Günümüz toplumlarının birliği ve örgütlenme biçimleri, bu türden ulus devletlerine dayanmaktadır (Habermas, 2012, ss., 17-18).

Modern devletlerin, demokratik bir cumhuriyete yönelişi, ulusların ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Burada ulus, yönetilenleri siyasi anlamda aktif birer vatandaşa dönüşeceği yapıyı sağlamakta ki; bu durum, kültürel içeriği oluşturmaktadır. Ulus bilincinin oluşması ile, vatandaşlar arasında dayanışma ve iş birlikçi bir ilişki kurulmaktadır. Buna göre, ulus bir devlet, iki soruna çözüm bulmaktadır; temeli yeni bir meşruluğa dayanan sosyal entegrasyonun, yeni ve daha soyut bir biçimini olanaklı kılmaktadır (Habermas, 2012, s. 19).

Ulus kavramının iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; doğal olmayan devlet vatandaşlığı ulusudur. Bu ise, demokratik bir devletin meşruluğunun kaynağını oluşturmaktadır. İkincisi ise; halkçı ulustur. Bu ise, sosyal entegrasyonun çabasını ifade etmektedir. Bir devletin vatandaşları, kendi iradeleriyle hem özgürlükçü hem de eşitlikçi siyasi ortaklığı yapılandırmaktadır. Burada, ortak dil ve tarihin belirlediği bir toplulukta,

aynı halkın mensupları yer almaktadır. Bu noktada, ulus devlet kavramı bu ikilemi bir yandan eşitlik temelli hukuk toplumunun evrenselciliği ile, diğer taraftan, tarihsel ortak yazgılara sahip bir toplumun bölgeciliği ikilemini taşımaktadır (Habermas, 2012, s. 23).

Demokratik bir devlette; bir ulusu devlet ve bir devleti ulus yapan, milliyet ilkesidir. Bunu ise, bir ulus vatandaşlarının, ulusal soydaşlığında ve demokrasinin önkoşullarında bulmaktadır (Habermas, 2012, s.42). Ulusal demokrasi bünyesinde ortaya çıkan demokrasi, halkın bizzat "kendileri" tarafından yönetilen, medeni haklarını kullanabilen bir makro-özne olarak halk; ulusun soyut makamını işgal edebilecek bir büyüklük olarak kabul edilmektedir. Bu doğal alt yapı, devletin temelinde yer almaktadır. Demokrasi, ortak bir eylem olarak uygulanabilmektedir. Demokrasinin odak kavramı, insanlıktan ziyade, halktır; çünkü herkesin çıkarını, hakkını ve eşit paylaşımını aynı oranda gözetme anlamını taşımaktadır. İnsanlar arası eşitlik düşüncesi bakımından ise, anayasanın vazgeçilmez maddesi olduğu sürece, hukukta hem de devlet gücünün hukuk devleti örgütlenmesinde, eşit ve öznel haklara sahiptir. Bu anlamda, eşitlik hem demokratik hem de siyasi bir kavram olarak, ayrım yapabilme olasılığına işaret etmektedir. Siyasi anlamda demokrasi; tüm insanları eşit kabul etme, hiçbir fark ve ayrımcılık gözetmeme düşüncesinden ziyade, sadece belirli bir devletin halkına ait olma düşüncesine dayanmaktadır. Bu nedenle, demokrasinin özünde yer alan eşitlik, dışarıdan değil, sadece ve sadece içeriden söz konusudur (Habermas, 2012, ss., 43-44).

Bir devlette bulunan halk, toplum sözleşmesinin ürünüdür. Bu durum, demokratik işleyişler bağlamında kendi kendine yasa koyma hususunu, ancak ortak yaşamda, pozitif hukuk aracılığı ile ve meşru yollar ile düzenlenmesini, tarafların karşılıklı olarak kabul etmesi gereken yasaların, hayata geçirilmesi ile mümkün olmasını ifade etmektedir. Tüm bunlar, yasalar sisteminin yapısına süreklilik kazandıran ve meşruluk güvencesine dayalı bir yasa koyma işleyişini zorunlu kılmaktadır. Bunun formülü ise, J. J. Rousseau'cu bakış açısı ile; herkes birbirileri hakkında, aynı karara varmalıdır. O halde, temel haklar, demokratik olarak, kendi kendine yasa koyma işleyişinin, hukuksal bir boyutta kurumsallaştırılmasını gerekmektedir. Pozitif bir hukukun meşru sayılmasının nedeni, adalet ilkelerine karşılık gelmesinden ziyade, yapısı bakımından, adil ve demokratik işleyişler ile saptanmasıdır. Yasa koyma sürecinde, tüm insanların bir karar üzerinde uzlaşması, normatif açıdan önemli bir koşuldur. Söz konusu koşul, içerik bakımından tamamlanması dolayısıyla; hak muhatapları tarafından konulan yasa,

hukuksal düzenlemenin eşit işleyişini sağlamakta ve keyfi kararları engelleyerek, egemenliği primitif bir hale getirmektedir (Habermas, 2012, s. 45).

Modern bir devletin anayasaları, varoluşlarını, vatandaşların özgür seçiminden ve eşit haklar temelinde bir topluluk oluşturulması düşüncesinden meydana gelmektedirler. Anayasa; toplumsal hayatı pozitif hukuk ile meşrulaştırmakta ve karşılıklı hakların kabul edilmesi ile yürürlüğe koymaktadır. Bu anlamda, hakların taşıyıcısı kavramının ön koşulu; bireysel hak kavramıdır. Bir anayasa, tarihsel bir projedir ve her kuşağın yeniden izini sürmektedir. Demokratik hukuk devletinin siyasi gücü, iki temele dayanmaktadır. Bunlardan birincisi; mevcut sorunların kurumsal olarak ele alınmasıdır. İkincisi ise; prosedürler gereği, çıkarlar arasında bir uzlaşmanın sağlanmasıdır. Bunların her ikisi de hukuk sisteminin hayata geçirilmesini ifade etmektedir (Habermas, 2012, s. 111).

Bir devlet politikasının en önemli parçası, insanların aralarında kurdukları iletişim, sürdürdükleri gelenek, azınlıklar ve rant gruplarıdır. Kültürel ve toplumsal çoğunluktaki siyasi hedefleri yapılandıran etmenler, çatışma halindeki insanların değer yönelimleridir. Güç ve yaptırım potansiyeline sahip partilerin arasındaki anlaşmayı sağlayan denge; uzlaşma ve iş birliğidir. Anlaşmanın adil olması ise, adalet ilkelerine bağlıdır. Söz konusu ilkeler, etik bağlamında, ahlaksal bir temele dayanmalıdır. Bu durum, iletişim koşulları ve işleyişi bakımından, kurumsallaştırılmış kamuoyu ve irade oluşumuna meşruluk kazandırmaktadır. Demokrasi, iletişim koşullarına dayalı bir modeldir ki siyasi bir sürecin, ancak bu koşullarda mantıklı sonuçlar üretebilecektir; çünkü, hitabeti gerektirmektedir. Bu adalet çerçevesinde gerçekleştirilen tartışma; danışma ve karar verme yöntemini idealize eden bir kavram ile içsel bir ilişki oluşturmakta ve bunun sonucunda, mantıklı ve adil sonuçlara ulaşılabilmektedir. Böylece pratik akıl, evrensel insan haklarından veyahut geleneklerinden arınmakta ve normatif içeriğini, sözel iletişimin yapısına aktaran, hitabet kurallarına ve açıklama biçimlerinde yer almaktadır (Habermas, 2012, ss., 157-158).

Toplumsal hayatta, insanın kendine ilişkin öz kavrayışı ile algıları belirlemektedir. Bu nedenle, insanın bu öz kavrayışı, onun yaşamının yönlendirilmesinde etkilidir. İrade ile birlikte ortaya çıkan kavrayışlar, bilinçli ve ahlaki bir yaşamın sürdürülmesi açısından önemlidir (Habermas, 2012, s. 207). Çünkü insanın etik bilincinin sınırları, adalet ile ilgili sorular söz konusu olduğunda kendini göstermektedir. Bu bakış

açısından adalet, bir değer ve ahlaksal yükümlülüklerdir. Fakat ahlaksal yükümlülükler, sadece etik bakış açısı ile ele alındığında, iyinin karşısında adil olanın bir önceliği olmalıdır. Aksi halde, etik açıdan bir adaletten söz edilememektedir. Adalet, herkes için eşit ölçüde iyi olarak yorumlanması, ahlaksal açıdan iyiyi öne çıkararak, adalet ve dayanışma arasında köprü oluşturmaktadır. Evrensel anlamda adalet, farklı kimliklerden ve yaşam biçimlerinden oluşan kimselerin, birbirlerine karşı iyi olanın amaçlamasıdır. Adil ve iyi olan, esasen, insanların ahlaksal bilincine bağlıdır. Bu durum ise, iletişimsel yaşam biçiminde toplumsallaşan insanların bizzat ahlaki bilincini belirlemekte ve şekillendirmektedir (Habermas, 2012, ss., 207-209).

Adil ilişkilerin egemen olduğu demokratik bir sistemde ortaya çıkan haksızlıklara karşı, özellikle, yasal imkânların tükendiği noktada, anayasa veyahut toplumsal sözleşmede ifadesini, sivil itaatsizlikte bulmaktadır. Sivil itaatsizlik, ortak adalet anlayışını temel almakta ve şiddeti reddetmekte olan yasa dışı politik bir edimdir. Fakat, sivil itaatsizlik, haksız bir uygulamaya karşı, bütün yasal yollar denendikten sonra girişilen yasa dışı bir eylemdir ve bu eylem, ilke olarak yasa dışı örgütlenmeyi ya da açık ve aleni bir eylemi savunmak anlamına gelmemektedir. Tüm yasal yollar denenip tükendikten sonra, bu yola başvurulmaktadır. Bu anlamda, sivil itaatsizlik, yasadışı, ancak meşru bir eylemdir ve en önemli özelliği; şiddeti kabul etmemesi ve kamuoyu tarafından algılanabilir olmasıdır. Sivil itaatsizlik, kamu vicdanına ve ortak adalet anlayışına yapılan bir seslenmedir veya gönderilen bir mesajdır. Bu anlamda gönderilen mesaj, toplumda kamusal ya da ortak bir adalet anlayışının varlığını temel almaktadır. Sivil itaatsizlik eylemi az ya da çok adil olduğu varsayılan toplumsal ilişkiler sisteminin tümüne karşı olmamaktadır; bir haksızlığa karşı yapılmaktadır. Sistemin genel anlamda adaletli olduğu varsayılmakta ve ideolojik birliktelikleri gerektirmemektedir. Burada öncelikli olan, karşı çıkılan ya da istenen şeylerde bir ortaklığın varlığıdır. Bu durumda, çok farklı ideolojilerden hareket edilmekte ve somut bazı sorunlar ile ilgili bir sonuçlara varmak mümkündür (Habermas, 1997b, ss., 10-11; 13).

Sivil itaatsizlik, hukuk düzenine karşı değildir; çünkü bir hukuk düzeni içerisinde yer alan ya da ortaya çıkması muhtemel haksızlıklara karşı, bir araç olarak tartışılmaktadır. Buna göre, genel anlamda adil bir hukuk düzeni mevcuttur. Fakat bu hukuk düzeninin, ek denetim ve düzeltme mekanizmalarına gereksinimi olduğu varsayımına dayanmaktadır. Sonuçta, mutlak anlamda adil bir hukuk düzeni ya da

demokrasi söz konusu değildir. Sivil itaatsizlik, kendine güvenen her demokratik devletin ve politik kültürün zorunlu unsuru olduğu için; yapının ayrılmaz bir parçası olarak görülmektedir. Günümüzde, demokratik hukuk devletinin özelliklerini; seçme ve seçilme özgürlüğü, ifade ve örgütlenme özgürlüğü, yasa önünde eşitlik, mahkemelerin bağımsızlığı, kuvvetler ayrılığı, insanın bedeni ve psikolojik bütünlüğünün dokunulmazlığı (işkence ve eziyet yasağı), gelir farklılıklarıdır. Buna rağmen, insanların kendilerini geliştirme hakkı, gerçekleştirme koşullarının varlığı, azınlık hakları ve çoğunluk kuralı vb. vardır. Bu durumda, sivil itaatsizlik, demokraside; düzeltme mekanizmalarından birini oluşturmaktadır. Bunun için, sistemden dışlanan ve tanınmayan azınlıkların olmaması gerekmektedir. Bu nedenle, farklılıkları kabul eden ve bunlara izin veren bir sözleşmeye dayanması gerekmektedir (Habermas, 1997b, ss., 16-17).

Bir anayasal meşruiyeti olmayan ülkelerde, sivil itaatsizliğin; yaratıcı, yapıcı ya da kurucu bir işlevi yönünün olduğu düşünülmektedir. Doğru bir retorik ya da hitabet, eylemlere bir tutarlılık sağlanmakta ve adalet duygusuna hitap eden eylemin, zamanla bir meşruiyetini meydana getirmektedir. Böylece, zaman içerisinde bir kamusallık oluşturarak ve ortak adalet duygusu ile kamu vicdanında yer edinerek, yeniden şekillendirmektedir. Fakat bu tür rejimlerde, eylemlerin niyetlerden bağımsız olarak yapıldığında, şiddeti arttırmakta; barışçıl olan bir eylem, devlet güçlerinin ya da sivil güçlerin müdahalesi ile dağıtılması bir tarafa, devletin iş birliği yaptığı basın aracılığı ile, katılanları şiddet yanlısı terörist olarak gösterilebilmekte ve böylece, sivil itaatsizliğin pratiğe geçirilme koşulları tümü ile ortadan kalkmaktadır. Bu durumda, vurgulanması gereken nokta; sivil itaatsizliğin, ortaya çıkabilecek tehlikeleri göz önünde bulundurarak, ideolojik çerçevelere hapsolmadan, evrensel kabul görülen adaleti yaygınlaştırma olanağına sahip olmasıdır (Habermas, 1997b, s. 23).

2.9.12. Jacques Derrida (1930-2004)

Cezayir'de dünyaya gelen J. Derrida (2008); felsefe, edebiyat, dilbilim, sosyoloji gibi birçok farklı disiplinin kendisinden esinleneceği, yapı söküm/yapı bozum teorisi ile tanınmaktadır. Yapı söküm; "yıkmaktan çok, bir bütünlüğün nasıl yapılandığını anlama" kaygısını taşıyan bir teoridir (ss., 187-188). Etik çalışmaları ile de bilinen J. Derrida, E. Levinas'ın etiği ile benzerlik göstermektedir. J. Derrida; ahlakın, siyasetin, yasanın vb.,

olanaklı ya da olanaksız koşullarına ilişkin soruları, etik problemler olarak ele almakta ve ne yapılması gerektiğine dair, normatif ilkeler belirleme niyeti taşımamaktadır. Bu anlamda, J. Derrida'nın etiği; ikili ya da paradoksal bir biçimde, olanaklı ve olanaksız kılan aporia'nın (açmaz, ikilem), ne olduğu sorusu üzerine kuruludur. J. Derrida'nın bu sorusunun yanıtı, onu klasik felsefecilerden ayırmakta ve ayrı konuma getirmektedir (Derrida, 1999, s. 21; Evink, 2006, s. 264).

J. Derrida (2011) ve E. Levinas'ın etik ve adalet söyleminde, sorumluluk kavramı ön plana çıkmaktadır. E. Levinas, Dostoyevski'den sıklıkla alıntı yaptığı: "Her birimiz herkese karşı, herkes ve her şeyden dolayı, suçludur ve ben, başkalarından daha fazla suçluyum" cümlesi ile hem sorumluluğun fazlalığını hem de etik ilişkinin asimetrik yapısının altını çizmektedir. Buna göre, insan, sorumluluğunu ne kadar yerine getirse de sorumluluğu giderek daha da artmaktadır. Etik sorumluluk, sonsuz olarak daima daha fazlasını talep etmekte ve bu talebi ile, bir başkasının feda edilmesine yol açmaktadır. Sonlu öznenin, sonsuz sorumluluğun gereğini yerine getirmesi olanaksızdır; ancak paradoks burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü böyle bir olanaksızlığın olmadığı yerde, sorumluluk olmamaktadır. Sorumluluk, kişinin kendi sonluluğu ile, sorumluluğun sonsuzluğu arasındaki oransızlıkta ve aporia deneyiminde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamada adalet bir aporia'dır ve karar verilemez olma deneyimidir. Sorumluluk, ölçüsüzlük içinde bir ölçü sorununu ve ölçü içinde bir ölçüsüzlük sorununu ima etmektedir. İnsan, her zaman bu ölçüsüzlük sorunsalı ile uğraşmaktadır (s. 237).

J. Derrida (2004), etiğin temeline yerleştirilen ve uyulması zorunlu olan bir yasa, kural ya da ödevin, sorumluluğu ortadan kaldırdığını düşünmektedir. Bir sorumluluktan ve etik davranıştan söz edebilmek için; bunların, genel bir norm ve yasa düzene bağlı olmaması gerekmektedir. Çünkü bir insana dışarıdan yüklenen, kural ya da ödeve göre davranışta bulunmasını istemek, insanın herhangi bir sorumluluk üstlenmesine yol açmadığı gibi; eylemin kendisi etik olmamaktadır, sadece, kurala uygun bir eylem meydana gelmektedir. J. Derrida (2014), bu anlamda, etiğin bir kural olmadığını söylemekte ve bir çelişki olduğunu ve hatta kuralı icat etme sorumluluğu diye de eklemektedir. Çünkü etik bir eylem, insanın ne yapabileceğini bilmediği bir durumda, dolayısıyla, insanın elinde hazır bulunduğu bir ilkenin ya da bir kuralın olmadığı zamanda başlamaktadır. Bu bakımdan, gerçek anlamda etik eylem, dışarıdan yüklenen bir kuralın ya da yasanın olmadığı durumda ortaya çıkmaktadır (s. 33).

Etik ve adalete ilişkin tüm kavramlar, bilgisizliğe dayanmaktadır; çünkü teorik bilginin rehberliğinde çözümlenmemekte ve hesaplama mantığına indirgenememektedir. Fakat vurgulanması gereken önemli husus; burada sözü edilen bilgisizlik, etiğin bilgi ile çözümlenip karar verilebilecek bir nitelik taşımadığıdır. Sorumluluk, özgürlük ve adalet gibi kavramlar, belirleyici bir bilgi biçiminin nesnesini oluşturamazlar. Bu durum, söz konusu kavramların bilinmez ya da muğlak olmalarından kaynaklanmamaktadır. Aynı zamanda, eylem ve kararı yadsıyan bir söylemi de ifade etmemektedirler. Esasen etik, içsel ya da tinsel bir karar almayı ve eyleme geçmeyi ifade etmektedir (Derrida, 2011, s. 207).

J. Derrida'nın düşüncesinde sorumluluk; daima tekil bir başkalığın seslenişi ile davet edilmektedir. Bu seslenişe verilecek yanıt; yasalar ve kurallar, talimatlar ve usullerin gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Tüm bunların yokluğunda ise, etiğe uygun olmayan sıradanlığın egemenliği söz konusudur. Ancak, ötekinin tekilliği, etiği inşa eden genel yasaları ve talimatları parçalamaktadır. Bu durum, etik olarak adlandırmaktadır. Etik ve adalet, bu genel ile tekil arasındaki gerilimde ortaya çıkan aporia'lardır (açmaz, ikilem). Adalet, ötekinin seslenişine verilebilecek doyurucu bir yanıttır. Bu ise, genel hukuk yasaları tarafından hiçbir şeyin dışlanmadığı ideal ve ütopik bir durumdur. Adalet, her durumda, insanın kendisi ile, tekilliği ile, başkası ile ve başkasında ortaya çıkan bir ben ile ilgilidir; dolayısıyla, hukuktan ya da hukuk yasalarından farklı bir değere sahiptir. Ötekinin tekilliği ve her olası durumu hesap etmekle yükümlü olan adalet kuralının, yasaya nasıl ulaştıracağı sorunsallığında ortaya çıkmaktadır. Yasa ile adalet arasında, yapısöküm yer almakta; yasalardan adalete ve adaletten yasalara bir differance hareketi söz konusu olmaktadır. Belirtilmesi gereken ise, J. Derrida'nın differance kavramı; bir ayrımlaştırma, erteleme ya da farklılaştırmayı ifade etmekle birlikte, dinamik bir sürece vurgu yapmaktadır. Adalet, bir hukuki yasanın gücüyle yürürlüğe koyulmasından farklıdır ve yasanın zorlayıcıları ya da buyurucuları tarafından ertelenmektedir. Bu nedenle adalet, her zaman gelecek olarak kalmakta, ancak, açmazlar ve çifte zorunluluklar ile şekillenmektedir. Bir başka ifade ile, yapısöküm, bu iki uç arasına yerleşmekte ve hukukun genelliğini, ötekinin tekilliğine ve her durumun yeniliğine karşı sorumlu olması durumudur. Hukuk; normatif bütünlüğünü, evrenselliğini ve adalet adına uyguladığı iddiası nedeni ile, temelleri ve sınırları hakkında yapısökümcü bir sorgulamaya tabi tutulabilmektedir. Fakat; kendinde adalet

ve hukukun ötesinde adalet, böyle bir sorgulamanın nesnesi yapılamamaktadır. Adalet, yapısöküme uğratılamayacak tek kavramdır. Adaleti hukuka indirgemek olanaksızdır; çünkü, hukukun sınırlarını ve hukuki yasanın belirlemelerini aşmaktadır. Ancak, hukuk ve adalet, birbirine gönderme yapabilmektedir. Bu durum, onların arasındaki doğal ilişkiden değil, her zaman bir yapay ilişkiden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple, yapısökümün kendisi, adalettir (Derrida, 1999, s. 21; Evink, 2006, s. 264; Derrida, 2014, ss., 59-60; 62).

Adalet; hak ve hukuki yasalar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Fakat, hukuki yasanın kendinde adil olup olmadığı hususu, her zaman tartışılmaktadır. Hukuki bir yasa, kuruluş itibari ile paradoksaldır. Bu nedenle, meşrulaştırmaya ya da reddetmeye imkân tanımadığı gibi; kendisini tarihe bir sır olarak sunmakta ve erkin temelini mistik olmaktan sağlamaktadır. Mistik temel hususunda; Montaigne ve Pascal'ın pasajlarından hareket edilmektedir. Buna göre, Pascal; adaletin özünü, yasa koyucunun erki ya da hükümdarın çıkarına uymasından ziyade, mevcut olan töreyi ifade etmektedir. Hakkaniyet, töreden gelmekte ve bunun tek nedeni, törenin kabul edilmiş olmasıdır; bu ise, otoritesinin mistik temelidir. Montaigne; yasaların güvenilirliklerini adil oldukları için değil, bizzat yasa oldukları için korudukları ve bu bakımdan, yasaların otoritesinin kökeninin mistik olduğunu düşünmektedir; bir kimse yasalara adil olduğu gerekçesi ile uyduğunda, onlara gerektiği gibi uymamış sayılmaktadır. Yasalar, yasa olmak bakımından adil değildir; yasalara uyulmasının nedeni, otoritelerin olmasıdır. Buna göre yasalar, meşru bir kural ya da kategorik bir emir olarak kabul edilip uygulanmasının sebebi, adaletin tesis edilmesinden ziyade, yasanın kendi kendisini bir güç olarak ortaya koymasıdır. Güç ve yasa, etimolojik olarak, birbirine yakın olması dolayısıyla, ayrılmazlar. Hukuk, her zaman yetkilendirilmiş bir güçtür. Bu güç, kendisini haklı olarak gösteren ya da uygulanmasını haklı olarak gösteren bir güçtür. Güç, şiddetin veya zorlamanın, hukuka dışarıdan gelmediğini göstermektedir. Aksine; şiddet ya da güç, yasayı yasa haline getiren temellerdir. Bu durumda, güç olmadan, yasanın uygulanabilir olması söz konusu olmamaktadır. Hukukun gerçekleşmesi, yasanın gücüne ve kendisini bir otorite olarak ortaya koymasına bağlıdır. Bu sebeple, yasanın gücü, hukukun sadece bir aracı değil, aynı zamanda, hukukun özünü oluşturmaktadır (Derrida, 2014, ss., 47; 55-56; 67). Yasanın şiddeti, ancak geriye doğru, kendisini kurulduktan sonra, yani, sonucundan sonra meşrulaştırma olanağına sahiptir. Bir yasanın adil olup olmadığını,

sadece gelecekte aramak mümkündür. Yasa, kuruluşu itibari ile, şiddete bulaşmakta ve yasa kurucu ediminin kurulduğu şimdide meşru iktidar tarafından, haklı çıkarma çabalarının, başlangıçtaki şiddeti unutturmaya yönelmektedir. Söz konusu kuruluşun ortaya çıkmasından hemen sonra, yasanın dayatılmasına her zaman karşı konulmak mümkündür. Bu ise, tüm devrimlerin tarihidir. Bunun, adaletsiz olduğunu öne sürmek, tazminat istemek ve buna isyan etmek, doğal olarak algılanmaktadır (Derrida, 2011, s. 208). Buna göre; "adaletin kanunlarında bile, mutlaka adaletsiz bir tarafı vardır" ki Platon bu durumla ilgili: "Kanunların tüm ezici ve üzüntü veren taraflarını atmaya kalkmak, tıpkı yedi başlı ejderhanın başlarını kesmeye yeltenmek gibi" olduğunu söylemektedir. Tacitus ise: "Örnek olması amacı ile verilen her cezada, kanunların yararına ve kişilerin zararına bir adaletsizlik" vardır (Montaigne, 2011, ss., 41-42).

J. Derrida (2014), adalet ile ilgili düşüncelerini ikiye ayırmaktadır; hukuk olarak adalet ve hukukun ötesinde adalet. Adalet; adaletin yerine getirilmesi gereken hukuk ve yasaya gönderme yaparken, diğer taraftan, kendisini hukuki normlara ve yasalara indirgenebilecek bir adalet talebi ve seslenişi yapmamaktadır. Yasanın yürürlüğe konulması anlamına gelen hukuki adalet, daima ötekinin tekilliğine ve başkalığına hitap etmek ile sorumlu olan adaletin etik tarafını öne çıkarmaktadır. Hukukun ötesinde olan bu adalet, hukuk evrenselliğinin sınırlarını, ötekinin tekilliği ile zorlayan etik bir talebi ifade etmektedir. Başkasına karşı adil olmak, esas olarak, onun tekilliğini ve bu tekilliğe eşlik eden her durumun biricikliğini hesaba katmak gerekmektedir. Bu sebeple, hukukun normatif ve evrensel işleyişi bakımından, adalet için yetersiz kalmaktadır. Bu adalet talebini yanıtlamak için; adalet, hukukun yasallığı altında, bir başkasının hakkını vermesi gerekmektedir. Dolayısıyla; kendinde adalet kaynağını ve teminatını, hukuka indirgemek mümkün değildir. Hukuk, adalet değildir ve hukuk, hesabın öğesidir. Hukukun varlığı, adildir. Ancak, adalet hesap edilemezdir; hesap edilemez olan ile, hesap edilmesini talep etmektedir. Hukuk olarak adalet; yalnızca verili olan kurala uyulması, yasanın yürürlüğe konulmasıdır. Bu açıdan, hukuk anlamında adalet, daima güce ve şiddete başvuruda bulunmak kaydı ile, adalet yerini bulmaktadır. Burada, gözetilen veya korunan adalet değil, hukuktur; hukuki kuralların yerine getirilmesidir (Derrida, 2014, ss., 62; 66). Hukuk bir vazgeçilmezdir ve adalet; hukuk aracılığı ile pratik hale getirmeyi talep etmektedir. Hukuk, insanların önceden hesaplamakta ve sınırları çizilmekte olan temellerinin, yeniden göz önüne alınması ve yorumlanmasıdır

(Derrida, 2014, s. 78). Hukukun temelleri ve işleyişi ile birlikte, J. Derrida; insan hakları gibi bir kavramdan vazgeçmek de olanaksız olduğunu; insan haklarına her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulduğunu ve insan haklarının tarafında olmak gerektiğini söylemektedir. Fakat bu ihtiyaç, aynı zamanda, var olan bir eksikliğin, yoksunluğun belirtisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde, haklar, oluşturuldukları gibi değil; sürekli olarak yeniden tanımlanmakta, eklemeler yapılmakta ve genişlemektedirler. Bu açıdan, hukuk ve insan hakları kavramları, tarihsel olarak sürekli yetkin hale getirilmektedir. Eleştirel bir bakış açısı ile; olumluluğu ortaya koyabilmek için, hakların ve hukukun yetersiz kaldığı noktalarda, sorgulamaların yapılması gerekmektedir. Örneğin; insan hakları, insanlık suçu gibi kavramlardaki insana özgü olan sınırın eleştirisini yapmak ve bilmek önem arz etmektedir (Borradori, 2008, s. 165).

Hukukun ötesinde adalet, öteki ile ilişkinin, etik talebinde ortaya çıkmaktadır. Öteki ile ilişki; aynılaşmaktan ziyade, farklılığı tanımak ve ayrışmayı, başkalığı dışlamak yerine, kabul etmek anlamına gelmektedir. Adalet bir birliktelik ve uyum olarak düşünüldüğünde, öteki ile ilişki; insanın kendisini öteki gibi görebilmesi ve bunun sonucunda özdeşleştirme kurabilmesi ile bir ilişkiye dönüşmesi, ötekinin başkalığı insanın zihninde kaybolmasıdır (Derrida, 2011, s. 208). Bu anlamda, hukukun ötesinde adalet, insanlar arasındaki ilişkinin iletişimsel formundaki niteliğini ifade etmektedir. Adalet, sadece bir söz ile başlasa da her söz adil değildir. Bu nedenle, hukukun ötesinde adalet; bir insanın verdiği söze, verilen sözün güvenirliğine, gerçek vaadine dayanmaktadır (Derrida, 2015, s. 11-12).

Adalet, esas olarak hesaplanamaz, ancak; pratik alanda, adalet hukuka bağlıdır ve yasalar ile yerine getirilmektedir; hesaplanamaz adalet, hesaplamayı emretmektedir. Bu sebeple, hukukun ötesinde adalet adına, adaleti çevreleyen hukuki ve politik çemberi; etik, felsefi, teknik, ekonomik, yazınsal alanları da hesaba katarak, hukuki ve politik alanın sınırlarının elden geçirmek sureti ile dönüştürülmesini yeniden yapılandırılmasını gerektirmektedir (Derrida, 2014, s. 78).

2.9.13. Ronald Dworkin (1931-2013)

Amerika Birleşik Devletleri'nde dünyaya gelen Ronald Dworkin, Harvard Üniversitesi yayınları ve Harvard Hukuk Dergisinde, birçok makale yayınları ile tanınan hukuk felsefecisidir (Guest, 2013, s. 17). Hukuk ve siyaset felsefesine farklı bakış açısı

getiren R. Dworkin (2007), hukuk teorisinin temeline; bireysel haklar, adalet, eşitlik gibi kavramları yerleştirmektedir. Bireysel haklar, kişileri koruyan en önemli değerdir. Bu sebeple, yasalar tarafından koruma altına alınmalıdır (s. 130).

Bireysel haklar, bireyleri koruyan bir araç olarak hukuksal kararları ifade eden ahlaksal ilkelerdir. Adalet ise, bir hak sorunudur. Adalet, ahlaki ve politik haklara ilişkin, en iyi teoriyi bulmak anlamını taşımaktadır. R. Dworkin, bu bağlamda, doğal ve yapısal adalet modelini tanımlamaktadır. Doğal adalet modeli, bireysel bir özelliğe sahiptir ve mevcut adalet ilkeleri, fizik kuralları gibi keşfetmesini ifade etmektedir. Yapısalcı adalet modeli ise, adalet sorunlarını toplumsal boyutta ele almakta ve adaleti hak, eşitlik gibi kavramlar çerçevesinde değerlendirmektedir. Adalet sorunu bir hak sorunudur ve hakkın merkezi de eşitliktir. Aynı zamanda, hukukta her zaman adalet idesini savunan R. Dworkin; hukuk devletinin amacıdır, bireysel haklarının korunması ve kuralların oluşturulmasını ifade etmektedir. Zira adalet, toplumun belirli bir yarar anlayışının dayatılmasını öngören politikalarına karşı, bireyleri koruyan en önemli değerdir. Bu nedenle, adalet, hukuk tarafından korunma altına alınmalıdır ki hukukun amacı, adaleti gerçekleştirmek olmalıdır (Dworkin, 2007, ss., 63; 199-202; Sandel, 2014, s. 29).

R. Dworkin, ahlaki haklar ve pozitif haklar arasındaki boşluğu, hukuk ve ahlak arasında bir köprü kurarak, doldurma çabası içindedir. R. Dworkin, hukuki adaletin niteliği ile ilgilenmekte, sosyal adalet konusunda ise, dolaylı bir hukuki adalet ile ilgisi ölçüsünde yer vermektedir. Haklar ile ilgili çözümlenmesinin özünde, adaletin insanların hangi haklara sahip bulunduğunun belirlenmesi ve onlara bu haklara uygun, nasıl muamele edilmesi varsayımına dayanmaktadır. Hukuki haklar bağlamında R. Dworkin; hâkimlerin hata yapmasını adaletsizlik ve aynı zamanda, hakkın çiğnenmesini de büyük bir adaletsizlik olarak ifade etmektedir. Bunun nedeni, tüm hakların, insanların onur ve eşitliğine dayandırılmasıdır. Böylece R. Dworkin'in teorisinde, adalet ve haklar bir araya getirilmelidir; örneğin pozitif ayrımcılık gibi bir uygulamanın adaletsiz olup olmadığı sorununu anlamak için, bu uygulamadan etkilenen kişilerin haklarını ihlal edip etmediği hakkındaki bir soru olarak ele alınmaktadır (Campbell, 1988, ss., 45-46).

Ronald Dworkin adalet ilkelerini; dağıtıcı adalet ve bireysel özgürlükler bağlamında, tek bir haktan meydana geldiğini söylemektedir. Bu hak ise; adaletin temeli olan, "eşit ilgi ve saygı" ilkesidir. Söz konusu ilkeler; bir toplumun, "ahlak

fabrikasıdır" ve toplumsal menfaatlerin korunmasını sağlamaktadır. Bu menfaatler, genel olarak; yaşam, özgürlük, adalet ya da insan onuru gibi, soyut haklar olarak nitelendirilmektedir. Tüm bu haklar, adaletin kaynağını, iktidarın vatandaşlara eşit davranmak, birtakım fırsatların, kaynakların eşit dağıtımı ve kişilerin tercihlerine, özgürlüklerine saygı göstermesi ile ilgilidir. Eşitliğin temini, siyası otoriteye yüklenen sorumluluktur. Eşitlik, özgürlükten daha üstün bir kavramdır. Fakat buradaki özgürlük, insanın istediği her şeyi yapması anlamına gelmemektedir. Çünkü, özgürlük, kişinin başkalarına karşı doğru biçimde anlaşılmış ahlaki haklarına saygı göstermesi ile alakalı bir durumdur (Dworkin, 2007, ss., 63-67; 128; 318-346). Bir başka ifade ile, eşitler olarak muamele, tam da adalet kavramının bir unsurudur. R. Dworkin eşitliği; eşitler olarak muamele, sistemin dağıtım ile ilgili detayları ne olursa olsun, hükümetin insanlara eşit ilgi ve saygı ile muamelesini gerektirmektedir. Bir devlette yaşayan insanların, daha fazla ilgiye değer oldukları düşüncesi ile, kendilerinde daha fazla hak talep etmeleri, malların ve fırsatların, eşitsiz bir şekilde dağıtılmasının bir nedenidir. Fakat, devletin; vatandaşlarına, ahlaki ve siyasi bakımdan eşit davranması, toplumsal kaynaklardan herkese eşit pay sağlanmasını gerektirmemektedir. Fakat, herkese eşit ilgi ve saygı ile muamele etmesini gerektirmektedir. R. Dworkin'e göre; yasama ve yargı arasındaki temel ayrım, kural ve ilkelere dayanan kararlar ile, bazı amaçları içeren kararlar arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Yasama organları, ekonomik refah gibi kolektif amaçları geliştirmek için, yasa yapmaktadırlar. Bu durum, hâkimlerin amaçları değil, daha çok, hakları referans aldıkları anlamına gelmektedir. Yargıda adalet, tek mülahazadır ve burada, adil bir karar, suçlu ya da davacının haklarını gözeten karardır. Yasamada kararlar, amaçların kombinasyonuna ve "temel" soyut haklara göre verilmektedir. Ayrıca, araştırmanın bir temeli olarak adalet, soyut hakları korumak ya da geliştirmek için tasarlanmaktadır (Campbell, 1988, ss., 50-51).

2.9.14. Robert Nozick (1938-2002)

Amerika Birleşik Devletleri'nde, akademisyen ve siyaset felsefecisi olan Robert Nozick, bireycilik fikrinden yola çıkarak, mülkiyetin adil olarak satın alınmasını ve aktarılmasını sağlayan, mülkiyet haklarının katı bir biçimde gözetilmesi gerektiğini iddia eden bir düşünürdür (Heywood, 2013, s. 107).

Liberal bir anlayışı benimseyen R. Nozick, J. Locke'un doğa durumu görüşlerini

temel alarak, hak etme teorisini geliştirmektedir. Buna göre, doğa durumunda herkes özgürdür ve mal varlıklarını istediği gibi kullanabilmektedirler. Bir toplumsal sözleşmeye dayanmayan doğa yasasında ise; kişiye, başkalarının özgürlüğünü ve mal varlıklarını inkâr edecek, herhangi bir eyleme izin vermemektedir. Eğer böyle bir eylem söz konusu olduğunda, zarara uğrayan kimsenin, kendi haklarını yine kendisi koruması gerekmektedir. Bu nedenle, insanın kendisi hem polis hem de yargıçtır. Aslında, böyle bir durum, kaosun çıkmasına neden olmaktadır. Bu sebeple, bir devletin varlığını gerektirmektedir. İnsanlar, bu kaos ortamından kurtulmak ve karşılıklı çıkarlarını korumak için, bir devlet kurmaktadırlar. Doğal durum, bir minimal devletin ortaya çıkması ile son bulmaktadır (Nozick, 1974).

Robert Nozick'in (1974) temel amacı, insanın sahip olduğu temel hakları ihlal etmeyen, bir devlet teorisi geliştirmektir. Nitekim insanların haklarını temel alan adalet teorisini geliştirmektedir. Buna göre, siyası yapıların ve devletin meşruluğu, bu hakları ihlal edip etmemesine bağlıdır. Bireysel haklar; kişiye, müdahale edilmeme ve zarar görmeme güvencesi sağlayan koruyucu mekanizmalarıdır. Bu açıdan bakıldığında, her bir insanın sahip olduğu haklar, hiçbir şekilde ihlal edilmemelidir. Bireysel haklar, çoğunluğun mutluluğu bağlamında, insanların zarar görmemesini güvence altına almaktadır.

Robert Nozick (1974), prosedürel adalet kavramını daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak, Hayek'in teorisindeki eksiklikleri tamamlamaya çalışmaktadır. Liberal adalet anlayışını, daha ahlaksal bir temel arama çabası içinde, adaletin "tarihsel ilkeleri" ile "amaç ve sonuç ilkelerini", birbirinden ayrılması gerektiğini söylemektedir. Tarihsel ilkeler, önceki koşulların ya da insan eylemlerinin, farklı hak edişleri yaratabileceklerini göstermeye dönük olmaktadır. Bunun aksine, amaç ve sonuç ilkeleri ise, özgül amaçlar için bir dağıtımın olması gerektiğini savunmaktadırlar. Diğer yandan, adalet kalıplı ilkeleri ile kalıplı olmayan ilkeleri, birbirinden ayrılması gerekmektedir. Adaletin kalıplı ilkeleri, doğal liyakat boyutuna uygun bir dağıtım kalıbı üzerinde durmaktadırlar. Kalıplı ilkeler, insanların ihtiyaçlarına göre ödüllendirilmesi gerektiğini buyurmaktadırlar (ss., 155-156).

R. Nozick'in adalet teorisi, tarihsel ve kalıplı olmayan ilkelere dayanmaktadır. Bu nedenle, R. Nozick'in adalet teorisi, bir hak ediş teorisini ifade etmektedir. Hak ediş teorisine göre, eğer bireysel mülkiyet ya da mal varlığı hakları hile, gasp ve zora

başvurulmadan dürüst ve açık bir biçimde kazanılmışlar ya da devredilmişler ise, adalete uygun olmaktadırlar. Hak ediş esasına dayanan adalet teorisi; adil edinme, adil dağıtım ve adaletsizliklerin giderilmesi ilkelerini kapsamaktadır. Bu açıdan, servetin yeniden dağıtılması ya da düzenlenmesinin ahlaksal bir haklı hale getirme tarafı bulunmamaktadır. R. Nozick de tıpkı Hayek gibi, üretim ile dağıtımı birbirinden ayrılmasına karşı gelmektedir. Mülkiyet hakları, bireysel çaba ile elde edilmektedir. Burada, bir devlete düşen ya da minimal devletin görevi, bireysel hakların başkaları tarafından ihlal edilmesini önlemektir (Erdoğan, 1993, s. 111; Barry, 1989).

Robert Nozick (1974), mülk adaletine ilişkin, üç ilke üzerinde durmaktadır. Bunlardan birincisi; "mülkleri elde etmede adalet ilkesidir." İkincisi; "mülkleri transfer etmede adalet ilkesi" ve üçüncüsü; "ilk iki ilkeye yapılan ihlallerin düzeltilmesi ilkesi" şeklindedir. Buna göre; birinci ilkenin düzenlediği, mülklerin ilk olarak edinilmesidir. İkinci ilkenin düzenlediği, mülklerin bir kişiden bir başka kişiye transferidir. Bu ilke, gönüllü takas ve hediye gibi değiş-tokuşların nasıl olacağını tespit etmeye çalışmaktadır. Bu durumda, tam bir dağıtımcı adalet ilkesi, meşru yollar ile başka bir adil dağıtımın sonucunda ortaya çıkmış ise, o dağıtım adil olmaktadır. Diğer bir ifade ile, mülkiyet dağılımı adil bir yol ile elde edilmiş ise, kişinin bu mülklere kanunen sahip olma hakkı vardır. Bu sebeple, hak ediş teorisinde iki temel şart olan adil kazanım ve adil transfer öne çıkmaktadır. Adil kazanım şartı, kişilerin mal varlıklarını hileye ya da güç kullanımına başvurmadan elde etmesini ifade etmektedir. Adil transfer şartı ise, mal varlıklarının el değiştirmesinin özgür sözleşmeye dayanmasını gerektirmektedir. Fakat mülkler ile ilgili her durum, bu iki ilkeye uygun olarak ortaya çıkmamaktadır. Bazı kişiler, diğerlerinin hakkına gasp etmekte, dolandırmakta ya da onların elindeki mallara güç kullanarak el koymaktadırlar. Bunlar, kabul edilemeyen durumlar olması sebebi ile, üçüncü bir ilkeyi gerektirmektedir. Bu ilke, adaletsizliklerin, haksızlıkların ya da haksız kazanımların düzeltilmesine izin veren ilkedir. İnsanların, herhangi bir haktan mahrum bırakılmaması durumunda, adaletten söz etmek mümkündür. Bu sebeple, adil bir yol ile elde edilen mülkiyet, hak ve kazanç, yine, adil bir yol ile dağıtılabilmektedir. Burada, önemli olan, dağılımın adil bir şekilde gerçekleşmesi ve hak ilkesinin ihlal edilmemesidir. İnsanların refah ya da gelirlerine bakılarak, adaletli veyahut adaletsiz şeklinde yorum yapmak zordur. Adalet hakkında yorum yapılabilmesi için, dağılımın nasıl gerçekleştirildiğini bilmek gerekmektedir (ss., 151; 179).

Robert Nozick, J. Locke'un sınırlı devlet düşüncesinden yanadır. Sınırlı devletin asıl işlevi; bireyin temel haklarını korumak ile sınırlıdır. Bu nedenle, gelir ve zenginliğin yeniden dağıtımını da üstlenen, her türlü refah devlet düşüncesine karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla, R. Nozick, refah bir devletin meşruiyetinin temeli olduğu düşünülen dağıtıcı adalet kavramını incelemektedir. Bu açıdan, R. Nozick'in adalet teorisi, hak temelli olması sebebi ile, prosedürel adalet teorileri arasında yer almaktadır (Raphael, 2001, s. 214).

Aslında, Robert Nozick'te (2000), en kapsamlı devlet, minimal devlettir. Bu ise, daha geniş yetkileri olan bir devletin, kaçınılmaz olarak, insanların haklarını ihlal edeceği anlamına gelmektedir. Dağıtıcı adaletin sağlanması için, daha kapsamlı bir devletin gerekli olduğu düşüncesini eleştirmek amacını taşımaktadır (s. 203).

2.9.15. Otfried Höffe (1943-)

Alman felsefeci Otfried Höffe (1989), adalet kavramının, toplumsal ve kültürel yönleri ile el almakta ve adaleti, ahlaki bir erdem olarak nitelemektedir. Adalet, insanlık tarihinin bütün dönemlerini ve kültürlerini kapsayan ve hepsini ortak bir ölçüt olan eşitlik buyruğu ilkesinde buluşturan bir kavramdır. Adalet, esas olarak, hak kavramına içkindir. Bu anlamda, adalet, yerine getirilmesi gereken hukuki bir ödevdir. Bu bakımdan, ahlak; İ. Kant'ın erdeme ilişkin ödevlerinde olduğu gibi, hakkın ödevleri ve ahlaki erdem ödevleri şeklinde, ikiye ayrılmaktadır. Hakkın ödevleri; diğer insanlardan yerine getirilmesini talep edilebilen hukuki ödevler iken; ahlaki erdem ödevleri, diğer insanlardan talep edilemeyen, sadece beklenen ya da umulan etik davranışları ifade etmektedir. Ahlaki erdem ödevleri, adalet dışındaki etik kavramlar ile ilgilidir. Bunları; iyi niyet, sempati, merhamet, hayırseverlik, dayanışma, sevgi, arkadaşlık, affedicilik vb., şeklinde sıralamak mümkündür. Tüm bunlarla birlikte adalet, kişiler arası ilişkilerde, insanların birbirine borçlu olduğu; iletişim, eylem, davranış ve tutumu ifade etmektedir. Bu bakımdan, adalet yerine getirilmeden, etik bir kavramlardan söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle, adalet, tüm diğer etik kavramlardan önce gelmektedir. Bu durumun göstergesi ise; adaletin sosyal düzende yer alan zorlayıcı otoriteyi meşrulaştıran tek faktör olmasıdır. Bu sebeple, adalet, bireysel adaletten önemli ölçüde ayrılmaktadır. Adalet, bireysel ve sosyal adalet olmak üzere, ikiye ayrıldığında, adaletin meşrulaştırıcı bir faktör olma özelliği daha belirgin hale gelmektedir. Bireysel adalet;

kişisel özelliklerden kaynaklanan ve insanın içsel doğasında yer alan ahlaki erdemleri harekete geçiren ve kişisel alana; insanların eylemlerine, davranışlarına, ilkelerine ve amaçlarına yöneliktir. Bu bakımdan bireysel adalet, erdem ile ilgili bir kavramdır. İnsan ilişkileri bakımından, adalet, bireysel, toplumsal ve kurumsal yönleri ile birbirinden ayrılmaktadırlar. Kurumsal adalet; insanların toplum içerisinde kurduğu, kişiler arası ilişkileri oluşturmaktadır. Siyasal adalet ise; devlet ve hukuk kuralları sistemleri içerisinde yer bir adalet türüdür. Siyasal adalet hem kişisel hem de kurumsal yönü ile, talep edilebilme özelliğine sahiptir. Devlet ve hukuk sistemleri kurumsaldır, fakat sadece kurumsal adalet aracılığı ile adaleti tesis mümkün değildir. İnsanların ceza yaptırımlarından veyahut zarara uğramaktan çekinmedikleri durumlarda, adalete uygun davranmaları beklenmemektedir. Bu durum, yasal boşluk ve belirsizlik sorunlarını da beraberinde getirebilmektedir. Adaletin tam manası ile tesisi, insanların eylemlerine; içsel ya da tinsel adalete bağlıdır. Bu durum İ. Kant'ın; "ödevden dolayı" şeklinde ifade ettiği, iyiyi isteme ya da iyi niyet ve irade sonucunda ortaya çıkan, kişinin ahlaki yönüne ve ahlaki eylemine vurgu yapan ve "kişilerin adil olma yatkınlığına" işaret etmektedir (ss., 11; 31; 55-58).

Böylece, O. Höffe (1989), adaleti, ahlaki bir toplumsal yaşam için, insanların birbirine tavsiye edebileceği bir davranış ya da tutum şekli ile sınırlı değildir. Adalet hem hukuki anlamda hem de etik anlamda, insanların birbirine borçlu olduğu bir düşünce bağlamı ile birlikte, eylem ve tutum bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu durum, toplumsal düzen içinde, yaptırımı olan davranışlar arasında, sadece adaleti meşru kılmaktadır. Toplumsal etik bağlamında adaletin bir üstünlüğü varsa, o da hak etmektir. Yaptırım yetkili bir toplum düzeni bağlamında, sadece adalet kavramı meşrudur. Eğer toplumsal yaptırımların hâkli bir gerekçelendirilmesi yapılabilir ise, bu yaptırımların güvenilir, doğru ve tam olarak uygulayabilecek bir kuruma ihtiyaç duyacaktır ki bunun güvencesini sağlayacak olanlar; devlet ve hukuktur. İnsanlar, toplumsal yaptırımlara onay verdiği için, bunları uygulayacak olan, devlet ve hukuk kurumudur. Bu nedenle, meşrudur. Ancak, insanların kendilerinin kurumlara sağladığı bu meşruiyet, kişilerin özgürlüklerini kısıtlanması anlamına gelmektedir. Buna göre, eğer, insanların faydası gözetilerek, güvence sağlanıyor ise, bu kişiye fazla özgürlük sağlayacağı anlamına geldiği için, toplumsal yaptırımlar meşrudur. Bunun tersi durumlarda, insanların faydası gözetilmeden güvence sağlanıyor ise, kişinin özgürlüğünü kısıtlayacağı için, toplumsal

yaptırımlar meşru değildir. Fakat söz konusu tek insan değil, toplum olduğunda, kişilerin ya da grupların ilgileri, beklentileri farklılık göstermektedir. Bu durumda, çakarlar arasında çatışma meydana gelmesi muhtemel olması sebebi ile, kar ve zararın hesaplanması, karmaşık bir hal alabilmektedir. Böylece, toplumsal yaptırımlar, çatışmaya neden olabilmektedir. Bu bakımdan, faydacılık teorisi yetersizdir. Her ne kadar faydacılık, meşrulaştırma konusunda bir grubun çıkarlarını öne çıkarmayı ya da bir grubun çıkarlarını yok saymayı reddetse bile, kar ve zarar hesaplanmasında farklı sonuçlar elde eden grupların, nasıl değerlendirme yapacağı hususunda getirdiği argümanları eksiktir. Çünkü faydacılığa göre, insanların zararına bile olsa, bir uygulama toplumun mümkün en büyük çoğunluğunun avantajına ise, meşrudur. Bu bakımdan, faydacılık teorisi yetersizdir; toplum için toplamda iyi anlamına gelen ya da çoğunluğun avantajına olan uygulamalar, kişiler ya da gruplar açısından olumsuz ya da zararlı olmasından ötürü, çoğunluğun avantajına olan zorla dayatıldığı için, meşru olmadığı sonucu çıkmaktadır. Bu sebeple, bir yaptırım yetkisine sahip toplumsal düzen, her ne kadar; koordinasyon, verim, güvenlik ve kararlılık teminatı veriyor ise de ve bunun ötesinde toplam refahı sağlasa bile, bazı insanlar ya da grupları ilgilendiren uygulamaları göz ardı ederek yapıyor ise, yeterli meşruluktan söz etmek mümkün değildir (s. 56; 70; 74; 76).

Bu bakımdan, adaletin meşrulaştırıcı faktör olması, devletin zor kullanma gücüne göre tanımlanmasında ortaya çıkmaktadır. Bir şeyi meşrulaştırmak, onu doğru olarak göstermek, güvencelerini sağlamak veya uygunluğunu göstermek anlamlarını taşımaktadır. Bir hukuk düzeni içinde bir şeyin meşru olması, bu düzende var olan normlara uygun olmasıdır. Bu, pozitif meşrulaştırma türünü ifade etmektedir. Devletin zor kullanma gücünün meşru olup olmadığını ise, pozitif normlardan hareket edilerek verilmemektedir; çünkü bir devletin bu güce sahip olması, zaten pozitif olarak verilmektedir. Sorun, bu gücün pozitif olarak nasıl düzenlendiğinin değerlendirmesi ile ilgilidir. Bu durumda, gücün kullanımının meşru olup olmadığının, pozitif hukukun üstünde olan veya pozitif hukuktan önce gelen eleştirel meşruluk ile ya da gücün kullanımının adil olup olmadığına ilişkin bir meşruluk ile değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu şekilde karşımıza çıkan adalet, sınırlandırma yapmak anlamına gelmektedir. Devlet ve adalet ilişkisinin bu şekilde formüle edilmesi, "devleti sadece zorlayıcı güce sahip olması özelliğiyle mi tanımlayacağız?" sorusunu ortaya

çıkarmaktadır (Höffe, 1995, s. 37).

Adalet kavramı, toplumsal kurumlar açısından ele alındığında, iki basamak şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki; aile, köy ve şehir topluluklarıdır; gelenekler, ahlak sistemleri, örf ve benzeri değerlere dayanmaktadır. Buna göre, toplumsal eylemler ve tutumlar, yine, toplum tarafından ödüllendirilmekte ve onay verilmektedir. İkincisi; devlet ve hukuk sistemleri, çatı niteliğinde bir kurum olup, tüm kurumları kendi bünyesinde toplamakta ve onların çerçevesini oluşturmaktadır. Bunların sonucunda, siyasal bir düzen ortaya çıkarmaktadır. Böylece toplumsal yaptırımlar, meşru bir zemine oturtulmaktadır. Toplumsal yaptırımların meşru dayanağı, ahlaksal adalete dayanmaktadır. Bir başka ifade ile, toplumsal yaptırımlar ancak, adalet açısından bir gereklilik duyulduğu sürece, meşru bir dayanağa sahip olabilmektedirler. Bu bakımdan, toplumsal yaptırımlar ile adalet arasında, pozitif bir ilişki bulunmaktadır. Toplumsal yaptırımlar, doğrudan adalet ile ilişkili görünmüyor olabilir. Ancak, adalet açısından toplumsal yaptırımlar, önem taşımaktadır. Bu anlamda, bir taraftan toplumda gerçekte geçerli olan toplumsal yaptırımların gözlenmesi, diğer taraftan ise geçerli olan yaptırımların temeline bakarak ne kadar haklı olduklarının araştırılması gerekmektedir (Höffe, 1989, s. 52; 65; 68).

Görüldüğü üzere, modern dönem düşüncesinde de iletişim, yönetim ve adalet kavramları ön plana çıkmaktadır. Bu ise, insanın toplumsal bir varlık olmasından ötürü kaynaklanmaktadır. Modern dönem düşüncesinde adalet, daha çok hukuki bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Yine, adalet, bireysel, toplumsal ve kurumsal bir güç olmanın yanında, meşruiyet kavramı ile ilişkilendirilmekte ve bu bağlamda da adalet kavramı içerisinde incelenmektedir.

2.10. İletişim Kavramı ve Tanımı

İletişim, yönetim ve kurumsal iletişim kavramlarından söz edildiğinde, insan unsuru ön plana çıkmaktadır. İnsan unsurunun olduğu her yerde, insan etkileşimleri söz konusu olmaktadır. Bu durum, insanların etkileşimlerinde, pozitif ya da negatif iletişim biçimlerini, adaletsiz ve adaletli davranışlarını veya eylemlerini öne çıkarmaktadır.

İnsan varlığının en önemli aracı olan iletişim, insan yaşamını idame ettirme ve sürdürme biçiminin bir ürünüdür. İletişim, insanın bu hayatını idame ettirme sürecinde, gelişmelere göre değişime uğrayan, insana özgü bir olgudur (Oskay, 2001, s. 1).

İdealist felsefede iletişim; insan benliğinin bir başka benlikte kendini açığa çıkaran ilişkisini göstermektedir. Tarihsel yönden iletişim öğretisinin kökenleri, Aydınlanma Çağ'ı ile birlikte, toplum sözleşmesi teorisinin çürütülüşü olarak ortaya çıkmaktadır. İletişim, toplum sözleşmesinin taraflarının, karşılıklı yükümlülüklere bağlı oldukları sözleşmedir. Buna göre, karşılıklı algılama ve tanıma, ancak ortak yükümlülükler sayesinde, soyut ya da kişisel olmayan bir biçimde olanaklıdır. Burada sözleşme, kişilerin pratikte birliksiz olmalarına dayalı bir bağıt iken; iletişim, sözleşmeye karşıt, bilinçli bir biçimde kurulan karşılıklı bağımlılıktır. İletişim, farklı insanların karşılıklı tartışma sırasında kurulmakta ve bu farklılık, insanları bir araya getirmektedir. Söz konusu "bireysel benzersizlik", insanların öznel benliğini açığa çıkarmakta ve modern burjuva toplumunun belirli bir grubunun üyesi olduklarını farkına varmasını sağlamaktadır. Bu açıdan, iletişim öğretisi, bir kast ve lonca bağlarının korunmasıdır. Nesnel açıdan iletişim, Marx'ın kolektivizm anlayışının karşısına konan bir anlayışı ifade etmektedir. Burada iletişim, geniş anlamda, karşılıklı ilişki anlamında da kullanılmaktadır (Frolov, 1991, s. 234).

Klasik anlamda bir insan etkinliği olan iletişim kavramı; yüz yüze konuşmadır, görsel eylemlerdir, bir yazıdır, bilgidir, sinyal ve iletilerin aktarılmasıdır. Yine, alış değiş tokuşudur, televizyondur, enformasyon yaymadır, saç stilidir, jestlerdir ve yazınsal bir eleştiridir (Fiske, 1996, s. 15).

İletişim, gündelik hayatta karşılaşılan nesneleri ve insanları tanımlamaktadır. İletişim, iş bölümü içinde, farklı toplumsal roller yüklenmiş insanlara, bu rolleri yerine getirilmesini sağlamaktadır. İletişim, bu rol dağılımından oluşan toplumun ortaya çıkardığı tarih dönemindeki hayat tarzının öğretisini vermektedir. İletişim, tüm bunları insanlara kabul ettirmekte ve yeniden üretim için gereken değerlendirme biçimlerini aşılamaktadır. Böylece, iletişim, toplumsal sistemin sürmesini ve kendi kendini yeniden üretmesini sağlamaktadır (Oskay, 2001, s. 2).

Bilgi, düşünce, duygu ya da anlamların bir insandan bir diğerine iletildiği bir süreç olarak tanımlanan iletişim (Tutar ve Yılmaz, 2003, s. 17) kavramı, gönderici ile alıcının, iletiyi nasıl kodladığı, anlamların ve simgelerin nasıl yorumladığı ile ilgilidir. Bu ise, davranışları ya da zihinsel durumu etkileme durumu olarak görülmektedir. Buna göre, iletişim ile ilgili tanımlar, iki gruba ayrılmaktadır. Birinci grup tanımda iletişim; mesaj, gönderici ile alıcı arasında, belirli bir etki ile yaşanan mekanik bir aktarım süreci olarak

görülmektedir. İkinci grup tanımda ise iletişim; ortak algılamalar sonucunda oluşturulan anlamların üretimi ve değişimi olarak ele alınmaktadır. Mekanik ya da çizgisel iletişim sürecinde; gönderici, mesaj, kanal ve alıcı aracılığı ile, "sinyallerin ve mesajların denetim amacıyla belirli bir uzaklığa taşınmasıdır." Anlamların üretilmesi anlamında ise iletişim, mesajın ya da iletilerin, insanlara nasıl etki ettiği ile ilgilenmektedir (Fiske, 1996, s. 16).

Klasik bir iletişim sürecini yapılandıran, temel öğeler vardır. Öncelikle, göndericin iletişime başlamadan önce, bir amacı olması gerekmektedir. Bu amaç; iletişime yön veren en önemli unsurdur. İletişim; iletilmesi istenen amacı ya da fikri barındıran bir gönderici ile başlamaktadır. Gönderici bir duygu, düşünce ve olguları düzgün bir şekilde kodlayarak ve uygun bir kanal kullanarak, kişiye ya da hedef kitleye iletmektedir. İletilen mesaj, bir alıcı ya da alıcılar tarafından algılanmaktadır. Alıcı, mesajın kodlarını çözümledikten sonra, mesajın anlamını algılamaktadır. Fakat, gönderici tarafından düzgün kodlanmayan iletiler, farklı algılamalara neden olmakta ve gürültü meydana gelmektedir. Bunun için, gönderici; alıcının bulunduğu kültür, ortam, inanç gibi algısal özelliklerini göz önünde bulundurarak iletişimi başlatması gerekmektedir. Göndericinin anlatım becerisi hususunda; ikna gücü yeterli ve yapıcı olması beklenmektedir. Bu süreçte; göndericinin alıcıya açık olması, güvenilir olması, yansız olması ve hoşgörülü bir tutum ile yaklaşması durumunda, mesaj doğru bir şekilde iletilmektedir. Dolayısıyla, alıcıdan olumlu bir geri bildirim sağlanmaktadır. Böylece, göndericinin aldığı olumlu geri bildirim ile, etkili iletişim kurulmaktadır (Robbins, 1994, s. 141; Başaran, 2000, ss., 268-271; Tortop vd., 2005, s. 109; Tutar, 2008, s. 95).

İnsan, etkili iletişimin kurulması için, kendi dünyasının taşıyıcısı olan dili, güçlü bir şekilde kullanması gerekmektedir. Çünkü, dil, insanların tüm eylemlerinin belirleyici unsurudur. Bu sayede, insan, bir başarıya ulaşmaktadır (Mengüşoğlu, 1958). İnsan, dil aracılığı ile bütün yapıp etmelerini anlamlandırmaktadır (Jaspers, 1986, s. 352). Yine, dil, insanlar arasında birleştirici bir rolü üstlenmekte, iletişimsel bağın kurulmasını sağlamakta ve böylece, insanların tarihsel bir varlık olarak birbirini anlamalarını mümkün hale getirmektedir (Mengüşoğlu, 1958).

Doğal dil, insanların etkinlik sürecinde, bilme ve iletişim kurma işlevlerini yerine getiren bir gösterge sistemidir. İnsanlar, dil aracılığı düşüncelerini iletmektedirler. Dolayısı ise, iletişim kurmalarını sağlayan önemli bir aracıdır. Yapay dil ise, matematik

simgeleri, göstergeler sistemleri gibi daha dar gereksinimler için yaratılmaktadır. Esas olarak, dil, toplumsal üretimin gelişmesi sırasında ortaya çıkan bir fenomendir. Dil, insan bilincinin biçimlenmesinde önemli rol oynamaktadır. Bildirişim dil aracılığı ile biriktirilmekte, korunmakta ve kuşaklara aktarılmaktadır. Bu bakımdan dil, soyut düşüncenin gelişmesine ve genelleştirilmesine imkân tanıyan bir araçtır (Frolov, 1991, s. 114). Öyle ki; dil, insan varlığının en önemli enstrümanıdır ve bu sayede, bir bilinç oluşmaktadır. Dil, düşüncenin yapısını belirlemekte ve onun aracılığı ile, insanın özünü açıklamaktadır. İnsan, ancak ve ancak dil aracılığı ile dünyayı anlayabilmekte ve anlamlandırabilmektedir. Bu sebeple dil, "varlığın evidir" ve varoluşu ifade etmek için bir anlatım aracı olarak kullanılmaktadır (Heidegger, 1995, s. 16). Platon, dil ile düşünme arasında bir bağlantı kurmakta ve düşünmeyi bir iç konuşma olarak nitelendirmektedir (Mengüşoğlu, 1958, s. 148). Düşüncenin dilsel araçları ve insanın toplumsal ya da kültürel deneyimi, karşılıklı etkileşim içinde gelişmektedir (Vygotsky, 1998, s. 81). Düşüncenin dilsel ya da iletişimsel araçları ise; işaret, ses ve sözcüktür. Düşünce, sözcükler aracılığı ile dile gelmekte ve onun aracılığı ile varlık kazanmaktadır. Sözcükler; anlamlar sayesinde dile gelmektedir. İnsan yaşamına biçim veren ise, anlatım ya da dışavurumdur. Herhangi bir düşünce, duygu ya da istemli bir faaliyet, anlatım ile elverişli hale gelmektedir. Burada, düşünce, önce anlamlardan, daha sonra sözcüklerden geçmektedir. Dolayısıyla, anlam, bir düşünme olayıdır (Vygotsky, 1998, ss., 172-183; Voloşinov, 2001, s. 73). Wittgenstein: "Düşünme, söz aracılığı ile, dil düzleminde meydana gelmekte" olduğunu söylerken, bu duruma işaret etmektedir. Buna göre iletişim, dil aracılığı ile gerçekleşmekten ziyade, dilin içinde, içkin bir biçimde gerçekleşmektedir. İki insan arasında gerçekleşen iletişim, dilin kullanımı ile sağlanmaktadır. Eğer dilin bir iletişim aracı olması gerekiyor ise, sadece tanımlardan yola çıkılmaması gerekmektedir. Dilin bir iletişim aracı olması için, yargılarda da bir uzlaşmanın olması gerekmektedir (Garver, 2002, s. 119).

Bu bağlamda; dil ve anlam, kişiler arası iletişimin temelidir. Kişiler arası iletişimde, göndericinin mesajı doğru bir şekilde anlatması ve iletmesi, alıcı tarafından doğru bir şekilde anlamlandırılması ve yanıtlanması, iletişimin özünü açıklamaktadır.

İletişim, deneyim ve düşüncelerin başkalarına ussal ve amaçlı olarak iletilmesidir. Bir aracı sistemi olarak iletişim; işaret, sözcük ya da sesi kullanmaktadır. Sözcükler, diğer insanlara iletilirken (Vygotsky 1998, s. 23), anlatımı oluşturan sözcüklerin

tınısından ziyade, hissetme olayına odaklanılması gerekmektedir. Bu durumda, duyma ile dinleme arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Duyma, mekanik bir edimdir. Dolayısı ile, sözcüklerin dış anlamlarını yakalama hedefi öne çıkmakta ve anlamın kendisi kaybolmaktadır. İnsanlar arasında anlaşmayı sağlayan ise, iç edim olarak ifade edilen, dinleme kalitesidir. Dinleme, sözden ziyade, sese, dolayısıyla, tınısına/doğal kaliteye odaklanmak şeklinde tanımlanabilmektedir. Dinleme, bir başkasını anlama ve bağlantı kurma anlamına gelmektedir. Dinlemek; esas olarak, fark etmektir. Bu fark etme, içsel bilgeliğin ortaya çıkması bakımından önemlidir (Akgündüz, 2012, ss., 153-154). Bu iletişim görüşü ise, Türk-İslam düşünürlerinde baskın bir görüştür. Kaldı ki içsel iletişim ve iletişim etiği görüşlerinin, Türk-İslam düşüncesinin özünde yer aldığını, yukarıda ele alarak, kapsamlı bir şekilde incelemiştik.

Bu doğrultuda, iletişimin gerçekleşmesi için, alıcının kendisine gönderilen mesajı doğru bir şekilde anlaması ve kavraması gerekmektedir. Bu ise, etkin dinleme ile mümkün hale gelmektedir. Bir insanın diğerini anlaması, önem vermesi, empati kurması, onun hissettiğini duyumsaması ve konuşulan konuya müdahil olmadan, sessiz bir şekilde dinlemesi ile etkin iletişim kurulmaktadır (Akgündüz, 2012, s. 203). Bu sebeple, dinlemek; mutlak iletişim ya da iletişim ötesi, dolaysız deneyim olarak adlandırılmaktadır. İletişimin kalitesi, insanın içsel ruhuna dönük olan mistik bir bilinç ile belirlenmektedir. Mistik bilinç; sessiz konuşma ya da sessizlik dilini ifade eden bir kavramdır. Mevlâna (1991), tüm iletişim biçimlerini, bu mistik bilince işaret ederek, gönül-sevgi ya da kalp ile kurulması gerektiğini söylemektedir. Bu düşüncede, insanın, bu gönül dili ile iletişim kurması gerektiği görüşü öne çıkmaktadır. Zira gönül-sevgi dili; sözsüz, işaretsiz, yazısız, yüz binlerce tercüman ortaya çıkarmaktadır. Yine, sevgi; sadece düşünce, anlam ve sözden ibaret değildir. Sevgi; dünyanın yaratılış sebebidir ve insanı egosundan ve nefsinden sıyıran en etkili güçtür (ss., 97; 145). Mevlana'da (1991) iletişim, konuşma ya da yazma değildir. İletişim; sevgi temelinde gerçekleşen bir paylaşımdır (s. 211). Bu açıdan, Mevla'nın iletişim görüşü hem pozitif iletişime hem iletişim etiğine hem de etkileşimsel adalete işaret etmektedir.

Buna göre, etkili bir iletişimin kurulması; konuşmak ya da konuşmamak tepkileri ile, dinlemek, susmak ve düşünmek şeklinde tanımlanması gerekmektedir. İletişim hem sosyal hem de kurumsal hayatta, karşılıklı ilişkileri kolaylaştıran en önemli unsurdur. Bu ise, insanın kullandığı iletişim biçimine göre değişmektedir. İnsanlar arasında tercih

edilen iletişim, gönül/sevgi ya da pozitif iletişim biçimi şeklinde ise, bu iletişim biçimi, diğer insanları bir özne olarak kabul etmeyi sağlamaktadır. Yüz yüze kurulan iletişimin, etkili ve pozitif olması için, karşındaki insanı etkin bir şekilde dinelmek gerekmektedir. Bu sayede, iletiler algılanmakta, anlamlandırılmakta ve doğru olarak yorumlanmaktadır. Bu durum, diğer bir insana, doğru iletiyi aktarmasını sağladığı gibi, pozitif geri bildirim almasını da mümkün kılmaktadır. Aslında, bu görüş, Türk-İslam düşüncesinde yer alan iletişim öğretilerinin özünü açıklamaktadır.

Araştırmanın bu bağıntısında; sosyal/toplumsal ve kurumsal yaşamda öne çıkan, kişiler arası iletişim, pozitif iletişim ve iletişimde algılama kavramları incelenmektedir.

2.10.1. Kişiler Arası İletişim

İnsan, gündelik hayatında, farklı iletişim biçimleri ile karşılaşmaktadır. Bu iletişim biçimlerini; etkili ya da etkisiz, nesnel veyahut öznel, bilgiye dayanan ya da düşünce ifade eden, uzlaşmacı veya çatışmacı, eşitlik ilkelerini gözeten ya da emir verici, işlenmiş ya da kaba şeklinde uzatmak mümkündür. Tüm bu iletişim biçimleri, kişiler arası iletişim bağlamında gerçekleşmektedir (Türkoğlu, 2004, s. 42).

Toplumsal bir varlık olan insan, öncelikle kendisi, sonra da fiziksel ve toplumsal çevresi ile ilişki içindedir. İletişim, örgütlü yaşamı mümkün kılmaktadır. Kişiler arası iletişim ise, insanlar arasındaki faaliyetlerin gerçekleşmesini sağlamaktadır. Kişiler arası iletişimde insanlar, birbirinden bağımsız değillerdir. Örneğin; anne-baba, aile, komşu, akrabalık, arkadaşlık, kölelik-efendilik, patronluk, zenginlik-fakirlik, işçilik-işsizlik, savaş-barış, dostluk-düşmanlık vb., her tür ilişkinin tarihsel olarak oluşmuş bir doğası vardır. Bu tarihsel oluşumun sonucunda; kişilerin algıları, dürtüleri, duyguları ve inançları oluşmaktadır. Kişiler arası iletişim, bir güç ve çıkar ilişkisidir. Dolayısı ile, insanın, iletişimi gerçekleştirme kapasitesinin ve becerisinin olması gerekmektedir. Bu sayede, diğer insanlar ile ilişki becerilerinin gerçekleştirmesi mümkündür. Bir insanın, kendisi ile olan iletişimde ulaştığı başarı, çevresi ile kurduğu ilişkilere yansımaktadır. İki kişi arasında gerçekleşen iletişim, gündelik yaşamda karşılaşılan en yaygın iletişim türüdür. Kişiler arası iletişim kurmanım gereksinimleri; sosyal, para-sosyal, psikolojik, kültürel, siyasal ve ekonomiktir (Erdoğan, 2011, s. 267).

İnsanın kendisi ile iletişimi; insanın kendi kendisi ile konuşması, düşünmesi, kendi sorunları ile ilgili çözüm araması ve bulması, hayal kurması, plan yapması, kendisi ya

da yaşamı ile ilgili değerlendirmelerde bulunmasıdır (Erdoğan, 2011, s. 181). İnsan, iletişim ilişkilerinde kendisi ile iletişim kurarken; yalnız kendi kendine düşünerek bir zihinsel ilişkide bulunabildiği gibi, çevresi ile ilişkileri sırasında da kurabilmektedir. İnsan; ilişkileri, durumları değerlendirirken ya da bir karar verirken hem kendisini hem de çevresini yeniden üretmektedir. Bu yeniden üretim ile, insan; bir kimlik ve aitlik bilinci geliştirmektedir. Bir diğer ifade ile, insan; iletişim aracılığı ile, maddi ve maddi olmayan yaşama yönelik, farklı yaşam biçimlerini üretmektedir. Örneğin; aşk, sevgi, nefret, dayanışma ve rekabet, adalet ve adaletsizlik vb., kavramlar, iletişim aracılığı ile üretilmektedir. Bu anlamda iletişim (Erdoğan, 2011, ss., 190-191):

a. Maddi yaşamı üretmektedir.
b. Düşünce, duygu, inanç ve dil gibi soyut düşünceleri üretmektedir.

Buna göre, kişiler arası iletişim; insanın önce kendisi ile, daha sonra, diğer insanlar ile ilişki kurması, bu ilişkiyi yürütmesi, geliştirmesi, bitirmesi, yeniden başlatması şeklinde tanımlanabilmektedir. Bu süreçte insanlar; kişisel hem de toplumsal gereksinimlerini karşılamaktadırlar. Kişiler arası iletişim ilişkilerinde amaçlar; tek taraflı ya da ortak olabilmektedir. İlişkiye katılma, bilinçli ya da bilinçsiz olabildiği gibi, zorla ya da gönüllü de olabilmektedir. Kişiler arası ilişkilerde iletişimin seviyesi; sözsüz ve sözlü iletişim, bilgi araştırmaları, iletişimin samimiyet ve mutluluk düzeyi, karşılıklı durum, benzerlik ve sevme şeklinde, yedi faaliyetten oluşmaktadır (Erdoğan, 2011, ss., 275; 280).

Kişiler arası iletişim, sözlü ya da sözsüz olarak kurulabildiği gibi, teknolojik araçlar ile de iletişim kurulmaktadır (Erdoğan, 2011, s. 187). Sözlü iletişim; yazılı ya da dilin bir araç olarak kullanılması ile sağlanmaktadır. Sözsüz iletişim; saç ya da göz rengi, kaş ve bakışların anlamı, mimikler, jestler, beden mesafesi gibi birçok tepkisel ya da uyarıcı olarak kullanılan seslerle sağlanan iletişim türünü ifade etmektedir. Sözlü iletişimde, kelimelerin toplumsal bağlamı ve paylaşılan ortak anlam bilgisi önemlidir (Türkoğlu, 2004, s. 42). Sözsüz iletişimde, insanların fiziksel görünüşleri ve çevreleri ile ilgili bilgileri içeren göstergeler önemlidir (Cooper, 1989, s. 63). Teknolojik iletişimde ise; çeşitli teknolojik ya da elektronik araçlar ile kurulan iletişim öne çıkmaktadır (Erdoğan, 2011, s. 187).

Kişilerin insanlar ile olan iletişimin niteliği; o kişinin yaşam kalitesi ile doğrudan orantılıdır. Her bir insan, kaliteli bir yaşam için çaba göstermektedir. İletişimin kaliteli

olabilmesi; etkili ve çift taraflı olmasına bağlıdır. Bu noktada, insanın çevresi ile kurduğu iletişimin önemi ortaya çıkmaktadır (Yüksel, 1994, s. 3). Buna göre, insanlar, çevresi ile olan ilişkilerinde, farklı iletişim biçimlerini geliştirmektedirler. Bu ilişkiler; kavga, küsme, görmezden gelme vb., olabildiği gibi; ilişkiler dostane şeklinde de olabilir. İnsanın kendisi ile olan iletişimi ve ruh hali, iletişim biçimini şekillendirme ve değiştirmektedir. Buna göre, insanın kendine kızabilmesi ve kötü sıfatlar kullanabilmesi olasıdır. Aynı zamanda, kendine, "harikasın", başarırsın" gibi güzel sıfatlar kullanması da mümkündür. Kişiler arası ilişkilerde; iletişim biçimleri, örgütlü yaşamın durumuna ve rolüne göre, farklı karakterler taşımakta ve toplumsal bağlama göre çeşitlenmektedir. Kişiler arası iletişim; eşit, katılımcı, dostça ve özgür bir ilişkiden, tek yönlü egemenliğin olduğu, kölelik ya da serbest kölelik ilişkisi biçimine kadar çeşitlilik gösterebilmektedir. Burada, insanların duruşu, mimikleri, ses tonu, düşünsel ve duygusal öğeleri taşıyan biçimlerdir. Söz konusu biçimlerde ortaya çıkan iletişim, pozitif ya da negatif olarak sonuçlanabilmektedir. Bu ise; insanların hem sözsüz hem de sözlü iletişimi, nasıl ve hangi ses tonlaması ile aktardığına göre değişebilmektedir. Örneğin; bir restoranda, insanların kendi aralarında kurdukları iletişim tarzı ile, bir kurumda hata yapan çalışanı "azarlamak" için çağıran müdürün kurduğu iletişim tarzı aynı değildir. Bu ilişki ve etkileşim sonucunda; güven ve yakınlık, çatışma ve hayal kırıklarının ortaya çıkması (Erdoğan, 2011, s. 181, 270), tercih edilen iletişim biçimine bağlıdır. Buna göre, iletişim biçimi, pozitif veyahut negatif olabilmektedir. Pozitif bir iletişim dili kullanma ya da kullanmama durumu, aşağıda incelenmiştir.

2.10.2. Pozitif İletişim

Pozitif iletişim, 2009 yılından bu yana kullanılan bir kavramdır. Özellikle, pozitif psikoloji alanının araştırmaları ile önem kazanan pozitif iletişim, iletişim alanlarında da görülmeye başlanmıştır. İletişim alanında yeni bir kavram olarak ele alınan pozitif iletişim, iletişim konferanslarının ve araştırmalarının öne çıkan önemli konuları arasında yer almaktadır. Bu kavramın öncü ismi olan Thomas Socha, aile iletişimi ile ilgili araştırmasında; aile sorunlarının yönetiminde iletişimin rolünü incelemiştir. Thomas Socha, söz konusu incele ile, pozitif psikoloji alanlarındaki çalışmalara yönelmiştir. Bu araştırma sonucunda, ailelerde ortaya çıkan sorunlara değil, ailenin pozitif ve güçlü yönlerine odaklanılması gerektiğini ortaya koymuştur. Bu araştırma sonucu ile, Thomas

Socha, iletişim ve pozitif psikoloji alanlarının pek çok ortak noktası olduğunu ortaya koymaktadır. Yine, kişiler arası iletişim ile uygulamalı iletişimin ve genel olarak, iletişimin "pozitif" yönünün önemine vurgu yapmaktadır. Bu anlamda, pozitif psikoloji ve pozitif iletişim perspektifinin gelişmesinde, bu araştırmanın önemi yadsınamaz (Socha ve Beck, 2015, ss., 173-174).

Pozitif iletişim araştırmalarının en çok yapıldığı 2012 yılında, kişiler arası iletişim ile ortaya çıkan bireysel ve sosyal ilişkiler keşfedilmekte ve geliştirilmektedir. Böylece, pozitif iletişimin ilk çerçevesi oluşturulmuştur (Knapp ve Daly, 2011'den aktaran Spadaro ve McIntyre, 2019. s. 6). Kişiler arası pozitif iletişimi içeren kitap ise, J. Mirivel tarafından ortaya konulmakta ve alanın ilk pozitif iletişim kitabı sayılmaktadır. Yine, 2012 yılında, T. Socha ve M. Pitts'in ortak çalışması ile, "Kişiler arası iletişimin pozitif yönü" adlı kitap ortaya konulmaktadır. Bu kitapta, kişiler arası ilişkilerde ortaya çıkan pozitif iletişimin kavramsal sınırları çizilmektedir. Bunların yanı sıra, iletişim alanında, pozitif iletişim ile ilgili çeşitli konuları ele alan araştırmalar ve yayınlar yapılmaya devam etmektedir (Socha ve Beck, 2015, s. 174; 178).

T. Socha ve M. Pitts, kişiler arası pozitif iletişimi; toplumsal, ahlaki ve manevi değerleri destekleyen, iletişim aracılığı ile mutluluğu arttıran ve aynı zamanda, pozitif karakter içeren mesajlar olarak tanımlamaktadırlar. Bu anlamda, kişiler arası pozitif iletişim; iletişim aracılığı ile hedonik, yani, haz temelli mutluluğa yol açan özlerdir. Pozitif iletişim, olumlu duyguları harekete geçiren ve insanlara kendilerini iyi hissetmesini sağlayan mesajlar olarak görülmektedir. Kişiler arası iletişimin pozitif yönü; yakınlık, estetik ilişki, sevgi, mükemmellik, affetme, mizah, dinleme, pozitif çatışma, ruhsal iletişim, erdem vb., kavramlar ile incelenmektedir (Socha ve Beck, 2015, s. 178).

T. Socha ve M. Pitts'in 2013 yılında yayımladıkları, "Sağlıkta Pozitif İletişim ve Esenlik" araştırması, pozitif etkileşim süreçleri ile sağlık arasındaki ilişkiye yöneliktir. Buna göre, pozitif etkileşim süreçleri; sağlığı ve iyileşmeyi kolaylaştırabilecek olumlu zihin durumlarını, olumlu duyguları ve artan farkındalık düzeylerini teşvik etmektedir. Bu nedenle, pozitif iletişim sadece hedonik ve eudemonik mutluluğu içeren etkileşim süreçlerini değil, aynı zamanda; bireysel, ilişkisel ve kurumsal sağlığı ve esenliği kolaylaştıran ve geliştiren bir kavram olarak tanımlamaktadırlar. Pozitif iletişim, esas olarak, iletişimin karanlık tarafına odaklanan veya iletişim zorluklarını anlamaya çalışan

yaklaşımın aksine; kişiler arası iletişimin olumlu tarafına odaklanmaktadır (Socha ve Beck, 2015, s. 179).

J. Mirivel 2014 yılında, iletişim alanının ilk kişiler arası pozitif iletişim kitabı olan, "Pozitif İletişim Sanatı"nı yayımlamaktadır. Bu kitap; iletişim alanına açıklayıcı ve pozitif iletişim modeli sunmasından ve pozitif davranış ilkelerini ortaya koymasından dolayı, önemli görülmektedir. Pozitif iletişim ilkeleri, yedi davranıştan oluşmakta ve insan etkileşiminde, pozitif iletişimin nasıl işlediğini anlamak açısından, bir rehber niteliği taşımaktadır. Bu pozitif davranışlar, aşağıdaki gibidir (s. 8):

a. Selamlaşmak, kişiyi oluşturmaktadır.
b. Soru sorarak bilinmeyeni keşfetmek.
c. İltifat etme aracılığı ile kendini ve başkalarını etkilemek.
d. İfşa etmek, ilişkileri derinleştirmektedir.
e. Teşvik etmek, cesaretlendirme mesajları ile destek vermektir.
f. Dinlemek, gerçekten dinlemeyi gerektirmektedir.
g. İlham vermek, başkalarını etkilemektedir.

Tanımlayıcı ve normatif olan bu davranışlar, pozitif iletişim uygulamalarını görmek için bir temel sağlamaktadır. Bu uygulamalar tanımlayıcıdır; çünkü, pozitif iletişimi bir uygulama olarak örnekleyen iletişim davranışlarını ve bu iletişim davranışlarının önemli işlevini göstermektedirler. Aynı zamanda, normatiftir; çünkü bu iletişim davranışlarının günlük etkileşimlerde uygulanmasını gerektirmektedir (Mirivel, 2014, s. 8).

J. Mirivel'e (2014) göre, diğer insanlar ile olan ilişkiler önemlidir. Çünkü iletişim, diğer insanlar ile ilişkiler kurmanın ana anahtarı olmakla birlikte, kuruduğumuz ilişkileri de şekillendiren önemli bir unsurdur. İletişim, pozitif ve yapıcı olduğu sürece, kişiler arasındaki ilişkiler de olumlu ve sağlıklı hal almaktadır. Fakat iletişim negatif ise; kişiler arası ilişkiler de sağlıksız ve soğuk olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla, kişiler arası iletişimde; yapıcı ya da yıkıcı, destekleyici, onarıcı ve saygılı iletişim türleri önem kazanmaktadır. Bu sebeple, akademisyenlerin ve psikologların belirttiği gibi "mutluluğa götüren iletişim;" destekleyici, onarıcı ve saygılı iletişim türüdür. Yıkıcı dil kullanmak ise; iletişim dilini zedeleyen en önemli unsurdur. Bu durum, özellikle kamuoyunda daha belirgin olmaktadır. Yine, sosyal ağlarda bu durumla her an karşılaşılmak mümkündür. Farklı görüşlere sahip insanların, birbirine karşı aşağılayıcı dil kullanma eğilimi,

hoşgörüsüzlük vb., örnekleri görülmektedir. Burada, iletişim, yapıcı olmaktan ziyade; düşmanca, yıkıcı, moral bozucu ve etkisizdir. Bu anlamda, pozitif iletişim kavramı; sağlıklı ve anlamlı ilişkileri yapıcı bir şekilde uygulanmasını sağlayan yeni bir iletişim türüdür. Bu tür iletişimin amacı; insanlar arasında yapıcı, destekleyici ve onarıcı etkileşimi mümkün kılmak ve mutluluğu sağlamaktır (Arkadyevna, 2014, ss., 121-122).

Buna göre, pozitif iletişim kavramı; insan etkileşiminde, geliştirilmesi gereken, arzu edilen bir beceri olarak tanımlanmaktadır. Özellikle, onu hangi unsurun pozitif kıldığını anlamak, kritik derecede önemlidir. Zira pozitif iletişim, birçok değişken kümesinden meydana gelen bir kavramdır. Pozitif iletişim kavramının kurucu özelliklerinden birincisi; bilgilendirici olmasıdır. Burada, pozitif iletişim kavramı, bilgi sağlayabilir, ancak, zorunlu değildir. Pozitif iletişimin kurucu özelliklerinden ikincisi; yapıcı ya da "inşa edici, oluşturucu" olması ve olumlu sonuç doğuran her türlü eylem, düşünce, ruh hali veya duyguyu kapsamasıdır. Pozitif iletişim kullanan kişi; kabul, onay, anlaşma veya izin ve aynı zamanda; gelişmeyi teşvik eden, ileriye dönük ve faydalı bir yönde hareket eden, umut verici gibi kavramlarla karakterize edilmektedir. Dolayısıyla, yapıcı olmak ve potansiyel göstermek, pozitif iletişim kavramının temel özellikleri olarak kabul edilmektedir. Pozitif iletişim kavramı; genellikle bir amaca ulaşmada etkili olmak şeklinde tanımlanabilmektedir (Arkadyevna, 2014, ss., 123-124). Bir diğer tanım ile; insan etkileşimi sürecinde, olumlu işlev gören her türlü sözlü veya sözsüz mesajları, pozitif bir şekilde iletmektir (Mirivel, 2014, s. 7). Buna göre iletişim, pozitif duygulara dayanmakta ve destekleyici mesajlar içermektedir. Pozitif iletişimin başlangıcı; empati, dinleme, müzakere gibi içsel nitelikleri içeren olumlu kavramlarla ilişkilendirilmektedir. Öyle ki; pozitif iletişim kavramının başlangıç noktası, *iyi niyete* dayalıdır. Fakat bir insanın iyi niyetli olması, etkileşimin pozitif olacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü, cehenneme giden yolun, iyi niyetler ile döşendiği iyi bilinmektedir. Bazen insanlar, bir çatışmayı düzeltmek ve sonunda işleri daha da kötüleştirmek istemeleri olasıdır. Yine de pozitif iletişimde iyi niyet, kritik derecede önemlidir. İkincisi; pozitif bir iletişimcinin, etkileşime aktif katılımı ve inisiyatif alması beklenmektedir. O. V. Chernichkina'ya göre; *iletişimde inisiyatif alma*, kasıtlı, dinamik, muhatap odaklı, doğrusal, monotematik ve aktarılabilir anlamlarına gelmektedir. Bu sayede, temas kurma ve sürdürme isteği artmakta ve pozitif iletişime katkıda bulunulmaktadır. Fakat, sorunsuz bir etkileşim sağlamak için, eşit olarak dağıtılması gerekmektedir. Burada, inisiyatif alma eyleminin

her zaman olumlu ve yapıcı olmadığı anlamına gelmemektedir. İletişimcinin; inisiyatifin gönüllü olarak mı yoksa zorla mı aldığına bağlı olarak değişmektedir. Pozitif iletişim sırasında, muhatapların birbirlerine uyum sağlamaları beklenmektedir. *İletişimsel uyum;* muhatapların yaşlarına, cinsiyetlerine, sosyal statülerine ve kültürel kimliklerine ve aynı zamanda, bireysel özelliklerine bağlıdır. İletişimde yeterli uyum; iletişimin kalitesini arttırmaktadır. Bu durumda, empati kurarak dinleme, öne çıkan önemli bir unsurdur. *Empati ile dinleme;* olumlu duyguları artırarak, samimi etkileşimi teşvik etmekte ve bu sebeple, kişiler arası iletişim ihtiyaçlarının karşılanmasında önemlidir. *Sosyal destek,* bir başka önemli özelliğidir. Sosyal destek; duygusal, bilgilendirici, maddi ve araçsal düzeylerde sağlanmaktadır. Tüm bunlar, sempatinin ifadesi olan; teselli, güvence, başsağlığı, övgü, iltifat, cesaret vb., şeklinde gerçekleşmektedir. Bu duruma uygun iletişim biçimleri olumlu bir etkiye sahipken, sözde sosyal destek, yıkıcı bir etkiye sahip olabilmektedir. Bu durumda, pozitif iletişim kavramı; tüm tarafları karşılıklı anlamayı ve memnun etmeyi amaçlayan, pozitif duygulara dayalı bir etkileşim süreci olarak tanımlanabilmektedir. Pozitif iletişim; sağlıklı ilişkilerin oluşması için yapıcı, etkili, destekleyici ve iyi duygular ile renklendirilmektedir. Pozitif iletişim, salt bilgi, mesaj veya ileti alışverişi olmaktan ziyade; iyi niyetin, inisiyatifin, empatinin, olumlu yorum ve uyumun olmasıdır (Arkadyevna, 2014, ss., 124-125).

Pozitif iletişim; pozitif duygulara dayalı, insan etkileşiminin bir türüdür. İletişimde pozitif duygular, insanlara kendini iyi hissettirmekte ve insanların pozitif ve negatif duygularının dengesi; yaşam doyumunun yargılarına katkıda bulunmaktadır. Pozitif duygular, yalnızca şu anda iyi hissettirmekle kalmaz, aynı zamanda, insanın gelecekte kendini iyi hissetme olasılığını da arttırmaktadır. Bu varsayım, Fredrickson'un; genişlet ve inşa et teorisinde sunulmaktadır. Bu ise, pozitif duygular üzerine inşa edilen yeni bir perspektiften kaynaklanmaktadır. Bu teoride; insanların düşünce ve eylem repertuarlarını daraltan (örneğin; kavga, savaş veya kaçma) negatif duyguların aksine, pozitif duyguların insanların düşünce ve eylem repertuarlarını genişlettiğini ve onların yeni düşünce veya eylem çizgilerini keşfetmeyi teşvik ettiği öne sürülmektedir. Örneğin; neşe duygusu, oynama dürtüsünü ortaya çıkarırken, ilgi, keşfetme dürtüsünü ortaya çıkarmaktadır. İnsanların yeni fikirler ve eylemler keşfetmesi; fiziksel, entelektüel, sosyal ve psikolojik kaynaklarını oluşturmaktadır. Örneğin; oyun oynamak, fiziksel, sosyo-duygusal ve entelektüel becerileri ve beyin gelişimini beslemektedir. Benzer

şekilde, keşfetme duygusu; bilgiyi ve psikolojik karmaşıklığı artırmaktadır (Fredrickson 1998). Bu teoride; pozitif duyguların dikkati ve bilişi genişlettiği önermesi öne çıkmaktadır. Bu iddiayı destekleyen kanıtlar; daha çok dikkat odağındaki önyargıları değerlendirmek amacıyla, küresel ve yerel görsel işleme paradigmalarını kullanarak ortaya koyulan çalışmalardan gelmektedir. Kaygı, depresyon ve başarısızlık gibi negatif durumlar, daralmış dikkat ile tutarlı, yerel önyargıları öngörmektedir. Öznel iyi oluş, iyimserlik ve başarı gibi pozitif duygular ise, genişletilmiş dikkat ile tutarlı, küresel önyargıları öngörmektedir (Basso, Schefft, Ris, ve Dember, 1996'den; Derryberry ve Tucker, 1994'den aktaran Fredrickson ve Joiner, 2002, s. 172). Pozitif duygular; dikkati ve bilişi genişleterek, esnek ve yaratıcı düşünmeyi mümkün kılmaktadırlar. Aynı zamanda, stres ve zorluklar ile başa çıkmayı da kolaylaştırmaktadırlar (Aspinwall, 1998'den aktaran Fredrickson ve Joiner, 2002, s. 172).

İletişim disiplini içinde motivasyon dinamiklerinin en sık benimsenen teorileri arasında; A. Maslow'un hiyerarşik insan motivasyonu teorisi öne çıkmaktadır. Davranış bilimlerinde önemli olan bu teoride, "zirve deneyim" kavramı önemli rol oynamaktadır. Teori, insan organizmasının davranışının, tatmin edilmemiş bir dizi doyurulmamış ihtiyacı tatmin etme çabaları ile motive edildiğini öne sürmektedir. Genel olarak, fizyolojik ihtiyaçlar organizmanın karşılamaya çalıştığı en temel ihtiyaçlardır ve bunu sırasıyla; güvenlik ihtiyacı, aidiyet ve sevgi ihtiyacı, saygınlık ihtiyacı ve son olarak en tepede kendini gerçekleştirme ihtiyacı yer almaktadır. İnsanların daha yüksek seviyede yer alan ihtiyaçlardan önce, en düşük ihtiyaç seviyelerinin karşılanması gerekmektedir. Fakat, temel ihtiyaçlar tatmin edilse bile, kendini gerçekleştirmeyen insan, huzursuzluk duyacaktır. Zira, insan kapasitesinin daha fazla keşfetme ve genişletme arzusu ve tam işlevli bir insan olarak kendi potansiyelini harekete geçirecektir. Bu gelişmiş motivasyonel dürtüyü A. Maslow, kişinin kendini gerçekleştirmeye yönelik eğilimi olarak ifade etmektedir. A. Maslow, kendini gerçekleştirme düzeyinin tutarlı bir şekilde işleyen kişilerde görünen bazı özellikler belirlemektedir. Bu özelliklerden biri, kendini gerçekleştiren kişilerin "zirve deneyimleri" diğer insanlara göre daha fazla frekansa ve yoğunluğa sahip olmasıdır. Vizyon sahibi olan bu insanlar, aynı zamanda, kendilerini güçlü ve başkalarına yardım etme duygusu, büyük coşku ve merak duyguları vb., deneyimler günlük yaşamlarında görülmektedir. Bu zirve deneyimler, genellikle; doğa, derin düşünce, algılanan mükemmellik ya da güzellik gibi bazı tanımlanabilir uyaranlar

tarafından tetiklenmekte ve farklı farkındalık durumlarda pozitif bir değer olarak görülebilmektedir. A. Maslow, neredeyse tüm insanların en iyi deneyimler yaşadığını veya yaşayabileceği sonucuna varmaktadır. Zirve deneyimler; kişinin geçici olarak kendini gerçekleştirebilmesi olarak kabul edilmektedir. A. Maslow, araştırmasını daha da genişleterek; coşku duygusu üzerine düşünme, âşık olmak, müzik, edebiyat ya da görsel sanatlar vb., tarafından etkilenerek kendini gerçekleştirme sürecinde alternatif bir farkındalık oluşturarak, bu zirve deneyime ulaşabileceklerini ortaya koymaktadır. A. Maslow, zirve deneyimleri yalnızca kişinin "en mutlu" zamanları arasında değil, aynı zamanda onların "en sağlıklı" anları arasında, kendini gerçekleştirme sürecinin geçici bir ifadesi olarak kabul etmektedir (Gordon ve Dulaney, 1982, ss., 4-7). Bir başka deyişle; iletişim, ihtiyaç memnuniyetini tüm düzeylerinde önemli bir rol oynasa da pozitif iletişimi teoride en yüksek düzeyi, kendini gerçekleştirmedir. Maslow'a göre kendini gerçekleştirme ihtiyaçlarını karşılayabileceği düşünülen kişilerin, muhtemelen yoğun mutluluk, heyecan anlarıyla karakterize edilen "zirve deneyimlerle" karşılaşmaktadırlar. Zirve deneyimler, aniden bir büyük sanat, müzik ya da doğanın güzelliğinden etkilenmenin bir sonucunda, yoğun sevgi duyguları olarak ortaya çıkmaktadırlar. Dahası, yüksek zirvelere, aynı zamanda hem güçlü hem de hiç olmadığı çaresiz olma hissi gibi dual ya da ikili duygular eşlik etmektedir. Maslow'un bu kendini gerçekleştirme kavramı, göreceli olarak bir idealleştirme olarak tasarlandığı görülmektedir; çünkü kendini gerçekleştirme, her insanda görelidir (Socha ve Beck, 2015, s. 183).

Kendini gerçekleştimse ihtiyacı, birçok iletişim uzmanları tarafından kullanılan bir kavramdır. Buna göre, gerçek diyalog kesinlikle insanların zirve deneyimleri arasında gerçekleşmekte ve paylaşılan zirve deneyimler de pozitif ilişkisel dönüm noktaları olarak etiketlenmektedirler. Kişilerin kendi kendini gerçekleştirmeye çalışan sosyal ve kişisel kimlikler inşa ettiği düşünüldüğünde; sosyal yapılar olarak ilişkiler de potansiyellerini en üst düzeye çıkarmaya çalışabilmektedirler. Burada ilişkiler, "ilişkisel olarak gerçekleştirebilecekleri" şeye dönüşebilmektedir. William Schutz, insan ihtiyaçlarını, hiyerarşik olarak kavramsallaştırmasa da insan ihtiyaçları üzerine yaptığı çalışmalarda, "Temel Kişiler Arası İlişkiler Oryantasyonu" teorisini geliştirmektedir. Bu teori; dâhil etme, kontrol ve sevgi olan üç kişiler arası ihtiyacı içermektedir. Tüm bu ihtiyaçlardaki bireysel farklılıklar; kişiler arası iletişimi ve küçük grup tartışmalarının

dinamiklerini şekillendirmektedir. Max Neef'in çalışmasında ise; varlık, sahip olma, yapma ve etkileşimde bulunma şeklindeki dört "varoluşsal" insan ihtiyacı şeklinde öne çıkmaktadır. Max Neef, "ihtiyaçlar" ve "ihtiyaçların karşılanması" arasında bir ayrım yaparak "… Yiyecek ve barınma ihtiyaçları olarak değil, geçim temel ihtiyacının tatmin edicileri olarak görülmesi gerektiğini" belirtmektedir. Maslow'dan farklı olarak, Max Neef; insan ihtiyaçlarını bir sistem olarak anlaşılması gerektiğini; tüm insan ihtiyaçlarının birbiriyle ilişkili ve etkileşimli olduğunu vurgulamaktadır. Yalnızca geçim ihtiyacı, yani, hayatta kalma beklentisi ile, sistem içinde hiçbir hiyerarşi yoktur. Aksine, eşzamanlılıklar, tamamlayıcılıklar ve ödünleşmeler, ihtiyaç karşılama sürecinin karakteristik özellikleridir. Max Neef, temel insan ihtiyaçlarının sınırlı ve evrensel (tüm kültürlerde ve tarihsel dönemlerde aynı) olduğunu varsaymaktadır. İhtiyaç memnuniyeti bakımından kolaylaştıran veya engelleyen en temel ve kritik unsur, iletişimdir. Max Neef'in yaklaşımı, pozitif iletişim açısından ilk olarak; sosyal süreçlerde "yapmak" boyutunu içermektedir. Örneğin; "koruma" ihtiyacı; iş birliği, planlama ve yardım etmeyi; "anlamak"; analiz etmeyi, incelemeyi, arabuluculuk yapmayı, araştırmayı içermektedir. "Katılım"; iş birliği, muhalefet, fikir beyan etme ve anlaşmayı gerektirirken, "kimlik"; kendini tanımayı, büyümeyi ve kendini adamayı içermektedir. Kişiler arası pozitif iletişimde "sevgi"; duyguları paylaşma, önemseme, sevme ve ifade etme anlamlarını içermektedir. İkincisi; etkileşim ihtiyacıdır. Örneğin; katılım ihtiyacında katılım etkileşimi, dernekler, partiler, kiliseler, topluluklar, mahalle ve aileleri içeren etkileşim ortamlarıdır. Üçüncüsü; birden fazla ihtiyacın belirli bir tatmin edici ile ilişkilendirilebilir fikri, herhangi bir konuşmanın kalitesi, kişiler arası ihtiyaçların karşılama derecesine göre değerlendirilmektedir (Socha ve Beck, 2015, ss., 184-185).

İnsan psikolojisi ve iletişim mükemmelliği üzerine yapılan araştırmalar; daha düşük temel ihtiyaç seviyelerini karşılamanın çok ötesine geçerek, daha yüksek seviyelerde ihtiyaçları karşılama kapasitesine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Zira, J. Mirivel'e göre, "mükemmellik arayışı, erdemler tarafından yönlendirilen pratik bir sanattır." J. Mirivel, "ilişkisel mükemmellik" etki alanlarını; nezaket, sevgi, cömertlik, cesaret ve adalet gibi erdemlerin içermesi gerektiğini belirtmektedir. Bu erdemler; koruma (nezaket), sevgi (şefkat), geçim ve katılım (cömertlik, cesaret ve adalet) gibi tartıştığımız birçok ihtiyacı da karşılıyor gibi görünmektedir. Ancak, aynı zamanda;

kendimizi gerçekleştirmemiz, olabileceğimiz her şey haline gelmemiz için, hedeflerimizi temel ihtiyaçları karşılamanın ötesine geçerek daha yüksek ideallere ulaşmaya yöneltmemiz gerektiği de öne sürülmüştür. Bunun için, T. Socha; verimli, yaratıcı, sanatsal ve aynı zamanda etik olan ve verimsiz, bozuk, etik olmayan ve daha kötüsü, şiddet içeren ve nefret dolu iletişimden uzak olan bir pozitif iletişimi inşa etmeninin önemine işaret etmektedir. Pozitif iletişimi insan ihtiyaçlarının memnuniyeti ışığında araştırılan çalışmaların sayısı fazla değildir. İletişim araştırmacıları; "zirve deneyimleri" veya ilişkinin "üst sınırlarını" anlamaya yönelik çalışmaları ve iletişimin rolü konusunda, daha düşük ihtiyaç seviye ihtiyaçlarının karşılanması çerçevesinde, insan potansiyelini geliştirme açısından ele almaktadırlar. İleriye dönük olarak, ilişkilerde, gruplarda ve kurumlarda iletişimi "tatmin edici" olması gerektiği fikri yerine, A. Maslow ve J. Mirivel düşüncelerinde olduğu gibi; iletişimin daha düşük ihtiyaç memnuniyetin çok ötesine geçme potansiyeline sahiptir (Socha ve Beck, 2015, ss., 190-191).

Buna göre, pozitif iletişim; kişiler arası ilişkileri verimli ve sağlıklı kılmak için iletişimin olumlu tarafına odaklanan bir kavramdır. İnsanların karşılıklı empati kurarak birbirlerini; anlama, dinleme, olumsuz amaç taşımadan soru sorma ve beden dili kullanma, özgürce düşüncelerini paylaşma ve ihtiyaç olduğu zaman ve durumlara göre, doğru tavır takınma, pozitif iletişimde önemli görülmektedir. Kurumlar açısından, her gün herkesin iletişim kurduğu kaçınılmaz bir gerçek olarak; pozitif dil kullanarak, iletişimi geliştirmek ve çatışmayı önlemek mümkündür. Ancak, insan varlığı varoluşu gereği; iyi ve kötü, mutlu ve mutsuz, pozitif ve negatif, ahlaklı ve ahlaksız vb., şeklinde zıttı ile birlikte var olmaktadır. Olumsuzlukların ya da sorunların üstesinden gelebilmek için, her zaman pozitif düşüncelere sahip olmakla mümkün olmamaktadır, bazen, olumsuz düşünce ve ifadelerin hayati öneme sahip olduğu da bir gerçektir. Bu nedenle, insanların salt pozitif düşünülmesi ve pozitif bakılmaması gereken durumlarda, gerçeklerden uzaklaşmasına neden olabileceği realitesini göz önünde bulundurulması önemlidir. Burada, duruma göre pozitif veya negatif iletişim kullanılma durumu ortaya çıkmaktadır.

2.10.3. İletişimde Algılama

Her insan; kendisini ve çevresini algılaması sonucunda, kendini ve çevresini

tanımakta, bilmekte ve anlam vermektedir (Erdoğan, 2011, s. 255). Algı; duyu organları aracılığı ile alınan uyarıların (sembol, simge) anlamlı bir bütünlük oluşturacak şekilde organize edilmesi ve yorumlanmasıdır (Baltaş ve Baltaş, 1999, s. 27). Algılama sürecinde; seçme, verileri analiz etme, yorumlama ve anlamlı ilişkilerin kurulmasına "algılama" denilmektedir. Algılama, paradigmaların ve dizinlerin oluşturulmasıdır (Fiske, 1996, s. 94). Algılar, iç ve dış algı olmak üzere iki şekilde sınıflandırılmaktadır. Dış algılar (görme, duyma, dokunma) bir dış uyarana ihtiyaç duyarken; iç algılar bir uyarana ihtiyaç duymamaktadırlar. Zira iç algıların kaynağı; bizzat bireyin kendi sezgileri, gönül gücü ve öngörüleridir (Tutar, 2008, s. 76). Algıyı belirleyen ya da etkileyen en önemli süreçlerden biri ise, dikkattir. İnsan, algı ve dolayısıyla, dikkat becerileri sayesinde dış dünyayı tanımlamakta, öğrendiklerini kendi iletişim sürecinin içine yerleştirmekte ve kendisinin farklı algılama ve anlamlandırma süreçlerine uygun şekilde iletişim kurmaktadır. Bu nedenle, insan, dünyayı ya da karşılaştığı bir durumu nasıl algılıyor ise, kendisini de o şekilde ifade etmektedir. İletişimin aracı olan dil; insanlar arasında bir bağ kurmakta ve aynı zamanda, kişinin algılama, düşünme kavramasını da yönlendirmektedir (Zıllıoğlu ve Yüksel, 2009).

Algılama; iletişimden etkilenen kişinin, kendisine ve sosyal çevresinin farkına varma halidir. İnsan, deneyimlerine dayanarak hem nesnel hem de sosyal çevre içinde bir beklenti geliştirmektedir. Bu beklentiler, algılama sürecini önemli derecede etkilemektedirler. Özellikle, bireyin içinde bulunduğu; kültür, ortam, inanç ve ihtiyaçlar, algısal beklentileri etkilemektedir. Bu sebeple, algılamalar, mutlak gerçekler değildir. Kişinin içinde bulunduğu psikolojik özelliklerine bağlı olarak ortaya çıkmaktadırlar (Tutar, 2008, s. 95).

2.11. Yönetim Kavramı ve Tarihsel Gelişimi

Tarihin ilk yıllarından bu yana yönetim kavramı, tüm toplumlar için önemlidir. Zira büyük devletlerin kurulması ve uzun zaman varlığını sürdürmesi, güçlü bir yönetim uygulamasına bağlı olduğu görülmektedir. Yönetim kavramının tarihteki ilk kullanımı ise, Sümerlere ve MÖ 5000 yıllarına dayanmaktadır (Claude ve George, 1974, s. 9; Bergeron, 1995, s. 35). Tarih öncesi dönemlerde, insanların örgütlü bir şekilde yaşadığını ve belirli bir yönetim tarzını benimsedikleri, elde edilen arkeolojik

bulgulardan anlaşılmaktadır. Mısır Kralı Khéops, MÖ 2600 yıllarında, Mısır'da piramitleri inşa ettirmesi, onların planlama ve örgütleme tekniklerini kullanmadan, bu tür piramitleri meydana getirmelerinin mümkün olmayacağı düşünülmektedir. Aynı zamanda, Büyük İskender'in hükümdarlığında (MÖ 350), Makedonya da görkemli örgütlere sahip olduğu görülmektedir (Bergeron, 1995, s. 35).

Toplumların, eğitsel ve teknolojik alanlarında, büyük değişimler ve dönüşümler geçirmesi sonucunda, kurulan sanayi kuruluşlarının verimli bir şekilde varlığını sürdürebilmesi, bunun en somut göstergesidir. Aynı şekilde; büyük savaşlarda zaferlerin kazanılması, büyük krizlerin atlatılması, toplumsal sorunların çözümlenmesi, büyük kentsel alanların oluşması ve güçlü orduların varlığı gibi hem kamu hem de özel sektöre ait ekonomik, sosyal ve politik alanlardaki işlerin başarılmasının en önemli nedeni, güçlü bir yönetim uygulaması olduğunu söylemek mümkündür (Aydın, 2016, s. 32).

Yönetim, sosyal bir varlık olan insanların bir arada yaşamaları sonucunda ortaya çıkan bir kavramdır. Toplumsal bir varlık olan insanlar, tek başına varlığını sürdüremeyeceği için, her zaman başka insanlar ile yardımlaşma, güvenlik, bilgi, etkileşim vb., konularda ilişki içinde olmak durumundadırlar ve bu ilişkiyi sürdürmek amacıyla bir takım kurum ve faaliyetler oluşturmuşlardır. Bu nedenle, belirli bir amacın karşılıklı olarak gerçekleşmesi için, toplumu ya da topluluğu idare etmek ve idare sistemi kurmak adına gerçekleştirilen tüm faaliyetlere *yönetim* denmektedir. Yönetim; fiziki, maddi ve beşerî kaynakların belirli bir amacın gerçekleştirilmesi için düzenlenmesi ve kullanılması faaliyeti ya da sürecidir (Eryılmaz, vd., 2016, s. 3). Yönetimin icrasında ise, kurumu yönlendirebilecek kabiliyetinde olan yöneticiler görevlendirilmektedir.

Yönetim kavramı, XX. yüzyıldan itibaren bilimsel bir nitelik kazanmış olsa da Antik Çağ'da, *"İdeal bir yönetim ve iyi bir devlet nasıl olmalıdır?"* sorusunun cevabı, birçok düşünür tarafından tartışılarak, konuyla ilgili eserler ortaya konulmuştur. Platon, "Devlet" adlı yapıtında, ahlak kavramı ile siyaset kavramını birbirinden ayırmaktadır. Platon'a göre, sadece erdemli insanlar, gerçek mutluluğa ulaşabilmektedirler. Devletin görevi; her bir insanın bilgi, akıl ve yeteneğine göre, toplum içinde iş bölümünü sağlamak ve bunu yaparken, erdemli vatandaş olarak yetiştirmektir. Devlet yönetimi, bilgiye dayanmalı ve bilginlerin elinde olmalıdır. Eğer, bir devlet erdemli ise, devlet çatısı altındaki fertler de erdemlidir. Platon'da ideal devlet, tüm insanlığa örnek teşkil

edecek bir toplum düzeni sağlamaktır. Bu ideal devlet, adalet ve erdem üzerine kurulmakta ve sosyal bütünlüğü içeren öğretim, eğitim, bilgi ve adalet prensiplerine dayanmaktadır. Platon, toplumu, *yöneten* ve *yönetilen* şeklinde, iki sınıfa ayırmaktadır. Yönetimin başına; bilgili, adaletli, erdemli insanlar geçmelidir. Platon'da yöneten, şahsi isteklerinden arınan ve halkının menfaatlerini ön planda tutandır. Yöneten hükümdar, ideal devlete ulaşmak için filozof olmalıdır. Hükümdar, sürüsünü gözetmeli ve korumalıdır. Tıpkı, Platon gibi, El-Farabi, Medinet-ül Fazıla (Erdemli şehir) olarak adlandırdığı ideal devletini, insan bedenine benzetmektedir. İnsanlar, bu vücudun birer organı olarak, uyum içinde kendilerine düşen görevi yerine getirmekle yükümlüdürler. El-Farabi'de insanlar, farklı nedenlerden dolayı bir araya gelerek, bilgili ve erdemli kişiliğe sahip bir hükümdarın yönetiminde devlet kurmuşlardır. Eğer devlet reisi; iyi, bilgili, adaletli, ahlaklı olursa, devlet yönetimi de iyi ve erdemli hal almaktadır. Devletin başında bulunan yönetici, adaletsiz, kötü, cahil ve zalim olursa, devlet yönetimi de kötü ve erdemsiz olur. Sokrates'te kötülük, bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Bunun için, devlet yönetiminde bilginin önemi vurgulanmaktadır. İyi bir yönetim, bilgiye bağlıdır. Yusuf Has Hacib'de ise, hükümdar bilgisiz olursa ve hata yaparsa, devlet hastalanır. Bu hastalığın ilacı, bilgi ve adalettir (Arslan, 1986, ss., 108-110). Bu düşünürlerin etkisi, uzun zaman boyunca devam etmektedir. Platon, "Devlet", "Politika" ve "Yasalar" adlı eserlerinde, ideal yönetim biçimini sorgulamaktadır. Antik Çağ düşünürlerinden; Aristoteles ve Batı Orta Çağ düşünürlerinden Augustinus, el-Farabi, İbn Haldun, yakın Çağda N. Machiavelli, T. Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau gibi pek çok düşünürün, ideal devletin ne olduğunu ortaya koymaya çalıştıklarını, yukarıda incelemiştik.

Evrensel bir kavram olan yönetim, kişiler arası ilişkileri ve çeşitli etmenler altında yatan davranışları incelemektedir. Yönetim kavramı; "idare", sevk ve idare, bir işi çekip çevirme, kurum ve örgüt anlamlarında kullanılmaktadır. Yönetim, başkaları üzerinde otorite kurma bakış açısı ile değerlendiren geleneksel yaklaşımdan önemli ölçüde ayrılmaktadır. Modern yaklaşıma göre, yönetim; çalışanları motive ederek, onların yeteneklerini ortaya koymak olarak tanımlanmaktadır. Başkaları üzerinde otorite kurma, yönetimden ziyade, idare anlamına gelmektedir. İngilizce'de bu ayrımın ortaya konulması amacı ile, "management" (yönetim) ve "administration" (idare) kelimeleri yer almaktadır. Administration kavramı, başkaları üzerinde baskı kurmak, sevk ve idare anlamında kullanılırken, management kavramı, bireylerin yaptıkları işe isteklerini

arttırma, yeteneklerini ortaya çıkarma, verimliliği ve etkinliği artırma anlamında kullanılmaktadır (Genç, 2004, s. 15).

Disiplinler arası bir özelliği bulunan yönetim kavramı, çok boyutludur. Yönetim, en geniş anlamı ile, birden fazla insan ile belirlenen belirli amaçlar doğrultusunda, tüm kaynakları birbirleri ile uyumlu ve etkili biçimde çalıştırma sanatı (Binbaşıoğlu, 1983, s. 77) şeklinde tanımlanabilmektedir. Yönetimin temel amacı, elde bulunan kaynakların koordinasyonu yolu ile, kurumsal hedeflerin etkin bir şekilde yerine getirilmesidir. Yönetim, bu amacına, yönetim fonksiyonu olan planlama ile ulaşmaktadır. Planlama, önceden belirlenmiş amaçlara yönelik rasyonel bir süreçtir. Bu bakımdan, amaçların tanımlanması, politikaların saptanması ve bunların gerçekleştirilmesinde izlenecek yöntem ve işlemlerin kararlaştırılma sürecini ifade etmektedir. Planlama, yapılması gereken bir işin; Niçin? Ne zaman? Hangi araçlar ile? Nasıl? Nerede? Kimler? Tarafından yapılacağını önceden tasarlama sürecidir. Planlama, iletişim aracılığı ile toplanan bilgileri içermektedir. Bu toplanan bilgiler, geleceğe yönelik tahminlerde bulunmayı ve karar vermeyi sağlamaktadır (Binbaşıoğlu, 1983, s. 33; Bursalıoğlu, 1999, s. 97; Tortop vd., 2005, s. 47). Karar verme, bir soruna yöneliktir ve bu soruna ilişkin çeşitli seçeneklerden, en doğru olanın seçilmesidir (Binbaşıoğlu, 1983, s. 38). Kararlaştırılan planları uygulamak ve aynı zamanda, gerekli yapıyı kurmak ve çeşitli eylemleri bütünleştirmek için, örgütlemeyi ve koordinasyonu sağlamak gereklidir. Örgütleme; kimin neyi, ne kadar yetki ile ve nerede gerçekleşeceği ile ilgili soruların yanıtlarını içerirken; koordinasyon, iş bölümünün ve ihtisaslaşmanın nasıl olacağı ile ilgilidir. Koordinasyon, kurumun amaçlarını gerçekleştirebilmek için, ilgili tüm birim ve insanların uyum içerinde hareket etmesini sağlamaktadır. Planlama ve örgütleme sürecinde, karar verilen kurum amaçlarının gerçekleştirilmesini yönlendiren, yöneltmedir. Yöneltme fonksiyonunun asıl konusu, insandır. Buna göre, insanların planlara bağlı kalarak, uyum içinde iş görmelerini sağlama çabasıdır (Şimşek, 2005, s. 238; Bursalıoğlu, 1999, s. 109). Kurum tarafından belirlenen amaçların etkin ve verimli bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği anlamak amacı ile, üst yönetim tarafından tüm yönetim fonksiyonlarının değerlendirilmesi ve denetlenmesi önemlidir. Zira, düzenli ve etkili bir şekilde yürütülen bir denetim sayesinde; eksikliklerin, risklerin, sapmaların önüne geçilebilmek mümkündür (Binbaşıoğlu, 1983, s. 52). Planlama, karar verme, örgütleme, koordinasyon, yöneltme, değerlendirme ve denetleme fonksiyonları, iletişim

aracılığı ile işlemekte ve yerine getirilmektedir (Başaran, 1989, s. 281). Öyle ki, bir yönetsel yapı içerisinde alınan kararların niteliği, büyük ölçüde iletişim sisteminin etkin bir şekilde işlemesine bağlıdır (Tortop vd., 2005, s. 108).

Etkin iletişim ise, yönetimin tüm fonksiyonlarında yer almakla birlikte, özellikle, yürütme işlevinde önemlidir. Etkin iletişimi sağlamak için, dikkat edilmesi gereken huşulardan birincisi; algılamadır. Algılama, iletişim sürecinde mesajın iletilmesi sırasında, kişinin oluşturduğu bir filtredir. Gönderici ya da alıcı, anlayış ve kavram yeteneklerine bağlı olarak anlatılmak istenen iletiyi; yorumlamakta, anlamlandırmakta ve değerlendirmektedir. Fakat alıcının, göndericinin vermek istediği anlamdan farklı bir değerlendirme yapabilmesi de mümkündür. İkincisi; mesajları, göndericiden alıcıya taşıyan araç, iletişim kanalıdır. Etkili iletişim kanalları olan; yüz yüze iletişim, video konferans, telefon vb., zengin içerikli mesajları taşımakta ve alıcının ilgisini çekerek, hemen geri bildirimde bulunmasını sağlamaktadır. Yazılı belgeler gibi düşük zenginlikte olan iletişim kanalları ise, tek yönlüdür ve sadece, ileti gönderimi yapmakta, ancak, hızlı geri bildirim sağlamamaktadırlar. Üçüncü husus ise; mesajların, kanallardaki akışını ve iletişimi engelleyen çevresel koşullardır. Örneğin; gürültü, bir çevresel koşuldur. Bu ise, iletilen mesajları, dolayısıyla, etkin iletişimi bozan bir unsurdur. Bu bakımdan, sosyal ve çevresel unsurların, iletişim üzerinde önemli bir etkisi vardır (Mirze, 2010, s. 154).

Bu tanımların ortak noktalarından hareketle; yönetim olgusu, doğrudan insan ve insan ilişkileri ile ilgili bir süreç olduğu söylenebilmektedir. Yönetim faaliyetleri; karar verme, planlama, örgütleme, iletişim, koordinasyon, yöneltme, denetleme ve değerlendirme öğelerinden oluşan bir süreçtir. Tüm bu fonksiyonlar, ardışık sıra izlemelidir. Karar alma fonksiyonu ile başlayıp, uygulama ile devam ederek, denetim ile son bulsa da sürekliliği olan bir faaliyettir (Binbaşıoğlu, 1983, s. ss., 38-52; Bursalıoğlu 1999, s. 80).

Yönetim, belli bir süreklilik, önceden tahmin edilebilirlik kavramları ile bir ihtiyaç olarak ele alınsa da yönetimin değişmez olduğu anlamına gelmemektedir. Yönetim, açık bir sistemdir ve çevresi ile sürekli bir iletişim halindedir. Bu nedenle, çevresinde meydana gelen değişimler, yönetimde de değişimi meydana getirmektedir. Değişim, yönetimin düzenliliğini, sürekliliğini ve önceden tahmin edilebilirliğini bozmamakta, yeni taleplere karşı uyarlanma sürecini geliştirerek ve değişim kapasitesini artırarak, ona katılım sağlamaktadır. Bu da yönetimin içinde bulunduğu siyasal, ekonomik ve sosyal

çevrenin işlevidir. Yönetim, çevresindeki gelişmelerden etkilenmesinden dolayı, çevresi ile birlikte bir bütün olarak değerlendirmek önemlidir. Zira, yönetim, çevresinden etkilendiği gibi, bu etkiler sonucunda değişebilen bir olgudur (Özer, 2015, ss., 2-3).

Araştırmanın bu bağıntısında; eski Türklerde yönetim anlayışı, Batı düşüncesinde geleneksel yönetim teorileri, davranışsal yönetim teorisi, modern yönetim teorisi ve modern sonrası çağdaş yönetim anlayışı ele alınmaktadır.

2.11.1. Eski Türklerde Yönetim Anlayışı

Eski Türkler, ilk olarak Asya bozkırlarında görüldükleri andan itibaren, avladıkları hayvanlarla beslenen, evcilleştiren ve o hayvanların derisinden ve yünlerinden giysi yapıp giyen bir topluluktur. Evcilleştirilen hayvanları beslemek için bol otlu alanlar arasında hareketli bir yaşam sürme zorunlulukları olduğu için, yazın yaylalarda, kışın kışlaklarsa konargöçer bir hayat yaşamak zorundadırlar. Bu zor hayat şartları, sıkı bir düzen ve disiplin oluşturmayı gerektirmektedir. Sürekli göç, disiplinli olmalarında ve savaşçı bir kimliğe sahip olmalarında en önemli etkendir. Çünkü sürekli hareket halindeyken, tehlikeler ile karşı karşıyadırlar ve düşmanın nereden saldıracağı belli olmadığından dolayı, her an tetikte ve savaşa hazırlıklı olmalarını gerektirmektedir. Bu ise, Türk toplumlarını; örgütlü, disiplinli ve savaşa hazır bir millet olarak yaşamalarında, önemli bir etkendir. Tüm bu etkenler, Devlet teşekkülünü zorunlu kılmaktadır (Parlatır vd., 1998. s. 573).

Devlet, hukuki bakımdan emretme hakkına sahiptir. Aynı zamanda, uygulama gücü de olan yüksek sosyal bir nizamdır. Fakat emretme hakkının, itaat edenler tarafından meşru kabul edilmesi gerekmektedir. Aksi halde, Devlet, bir zorbalık aracına dönüşmektedir. Meşruluğu kabul edilen Devletlerde, çeşitli otorite biçimleri görülmektedir. Bu, otorite biçimleri, toplumlara göre farklılık içermekte ve genel olarak; geleneksel otorite, karizmatik otorite ve kanuni otorite olarak adlandırılmaktadırlar. Eski Türk anlayışı, *karizmatik* ve *kanuni* olarak kabul edilmektedir. Karizmatik otoritede, yetki ve güç Tanrı tarafından bağışlandığına dair bir inanç vardır (Kafesoğlu, 1998, s. 248). Orta Asya'da bu inanç, kut olarak adlandırılmaktadır. Kut, "siyasi hâkimiyet ve devletin yönetimi, hak ve salahiyeti" anlamlarına gelmektedir (Arsal, 1947, s. 120). Kut düşüncesi, Kağanın (hükümdarın) dünya çapında iktidara sahip olması için, ilahi bağış yolu ile almış olduğu yönetim yeteneği ve yetkisidir (Kafesoğlu, 2018, ss., 73-74). Bir

başka ifade ile, Gök Tanrı tarafından bağışlandığına inanılan "kut" ile insanlar, devleti yönetme hakkına sahiptirler. Ancak, kut herkese ihsan edilmemektedir. Çünkü buna sahip olacak insanın, iyi bir yaratılışa sahip olması gerekmektedir. Kut verilen kişi, iyi davranışlar sergilemelidir ve bu, iyinin sağlanabilmesi için, bilgi ve erdem sahibi olması önemlidir (Öğel, 2016, s. 186). Kut'un Tanrı tarafından verildiği inancı ve hükümdarın emretme hakkı, meşru temeller üzerine inşa edilmektedir. Bu vasfıyla da "karizmatik otorite" özelliği göstermektedir (Kafesoğlu, 1998, s. 248). Fakat Eski Türk Devlet anlayışında kut, Gök-Tanrı tarafından tek bir kişiye değil, onun mensup olduğu bütün aile üyelerine, hanedana verilmiş sayılıyordu. Orhun Kitabelerinde: "Tanrı, irade ettiği için kut oldum, kut olduğum için Kağan oldum" ifadesinden anlaşılır ki, eski göçebe Türk geleneklerinde Kağan ailesinin ya da hanedanının "kutsallığı" açık olarak görülmektedir. Hükümdür ailesine mensup olanların kanının akıtılması yasağı, Türkler, Müslüman olduktan sonra da devam ettiği, hatta bu anlayışın, Osmanlı döneminde de devam ettiği görülmektedir. Hükümdar ailesine mensup olanların öldürülmesi gerektiğinde, kanlarının akmaması için, zira o kan kutsal sayılıyordu, kendi oklarının kirişiyle boğduruluyordu. Kut'un, kan yolu ile babadan, oğullar arasında meydana gelen taht kavgalarına, içlerinden biri tam başarıya ulaşamadığı zaman, devletin parçalanmasında, iki ya da daha fazla bağımsız alana ayrılmasında önemli bir rol oynadığı göz önünde bulundurulmalıdır (Arslan, 1987, s. 7).

Eski tarihi kaynaklar incelendiğinde, V. yüzyılda, Asya Hun Devleti Tanhusu: "Benim hükümdar olmam Tanrı tarafından kararlaştırıldı" dediği görülmektedir (Öğel, 1981). Orhun Kitabelerinde Bilge Kağan: "Tanrı buyurduğu için tahta oturdum; dört yandaki milletleri düzene soktum" ifadesinde, hâkimiyetinin ilahi kaynağını belirtmiştir (Turan, 1999, s. 94). Kutadgu Bilig'de ise, kut kelimesi birçok kere geçmektedir. Kut anlamında; "bilgisize devlet gelirse de duramaz bu devlet onunla birlikte" ifadesiyle, Kağanın mutlaka bilge olması gerektiğini vurgulamaktadır (Hacib, 2006, s. 363). Çünkü, kut alarak tahta çıkan ve bilhassa kurucu her Kağan, töreyi düzenlemek ve tatbik etmekle görevlidir. Bu durum, ülkeyi şahsi karar ve insaf duygusu ile değil, töre ile yönetme mecburiyetini ortaya çıkarmakta ve Kağanın yetkileri, töre hükümleri ile kısıtlanmaktadır. Böylece, keyfi bir yönetim tarzının önüne geçilmektedir. Ayrıca, kanuna dayanan bir yönetim şekli taşıdığını da ortaya koymaktadır. Bu özelliğiyle, Türk yönetim geleneği, Çin, Hint ve diğer toplulukların yönetim tarzından farklılık

içermektedir (Kafesoğlu, 1980, s. 54; Kafesoğlu, 2018, s. 74). Kağan ya da hükümdar vasfında bulunan yöneticide bulunması gereken en önemli özelliğinin bilgelik olması gerektiğinin vurgulanmasının diğer bir nedeni ise, Kağanın bilgiye değer vererek, bilgili kişileri yanında tutarak, onlardan öğrendikleriyle kendi bildiklerini birleştirerek, doğru yolu bulmasıdır. Ancak, Kağan, bilgin âlimlere karşı saygılı olmalıdır, maddi bakımdan muhtaç duruma düşürmemeli ki gönül huzuru ile eğitim yapabilsinler. Kağan, aynı zamanda hem siyasal olarak ülke yönetiminden sorumlu hem de ahlak açısından halkı için bir fazilet örneğidir. Toplumun mutluluğu ve huzuru, büyük ölçüde yönetenin yüksek kişiliğine ve ahlak yapısına bağlıdır. Bu donanım, ahlak ve bilgidir. Bunlar ise, devleti yöneten kimseye, eğitim ile kazandırılmaktadır. Devleti yönetecek ideal yönetici, ikna metodunu kullanarak halkını yönlendirmelidir. Bunun için, yöneticinin eğitimli olması gerekmektedir (Hacib, 2006; Akyüz, 2018, s. 33).

Karizmatik otoritenin en önemli özelliklerinden biri de hükümdarın görevini hakkı ile yerine getirmediğinde ya da halka refah ve huzur sağlamadığında bu gücün ondan alınma ve halk içinde otoritenin ortadan kalkma tehlikesinin olmasıdır. Eski Türklerde, görevini layığı ile yapamayan Kağana tahammül edilmediği ve en küçük fırsatta, bu durumdan hoşnut olmayanların bir araya gelerek, Kağanı tahttan indirdiği ve yerine, aynı aileden başka bir kişinin geçtiği de görülmektedir (Arslan, 1986, s. 104).

Eski Türkler "İl" (el) kavramı "devlet" anlamında kullanmakla birlikte, devletin temel unsurlarından biridir. İl kavramı, esas olarak, örgütlenmiş siyasi toplum ve devlet anlamına gelmektedir. İl, aynı zamanda, istiklal, egemenlik, hâkimiyet, sulh, barış anlamlarını da içermektedir. Burada, hâkimiyetin anlamı, asayişin ve emniyetin sağlanmasıdır (Gökalp, 1995, s. 150; Kafesoğlu, 1998, s. 233). Eski Türklerde il (ülke) ve halk (millet), devlet teşkilatı tarafından yönetilmektedir. Türk Devleti'nin temel unsurları; hükümdar (Hakan), il, halk, töre ve bağımsızlıktır. Eski Türker, kendi varlıkları için, en gerekli unsurun *devlet* olduğunun bilincinde olmuşlardır ki devletle ilgili olan tüm unsurları kutsal saymışlardır (Ergin, 2011, ss., 13-15).

Eski Türk Devletleri'nin temeli, iki kuruma dayanmaktadır. Bunlardan ilki aile, diğeri ise, ordu olduğu görülmektedir (Koca, 2016, s. 119). Eski Türk Devletleri'nin temel kurumu olan bu, ordu ve aile, Türklerin Türkistan ve diğer yerlerde hâkimiyet kurmalarının başlıca kaynağıdır (Koca, 2016, s. 119). Çadırlı ordugâhlarda yaşayan Türklerin sürekli çıktıkları avları, onları savaşa hazırlamakta ve tatbikat görevi

görmektedir. Bozkır coğrafyasında çok dikkatli davranan Türk kavimleri, anı baskınlara hazır olmak için sürekli gözcüler görevlendirilmektedir. Bu nedenle, günlük yaşamları askerlik yaşam ile iç içedir. Dolayısıyla, savaş zamanında millet, bir bütün olarak iç teşkilatını bozmadan harekete geçebilmektedirler (Kalkan, 1995, ss., 17-18). Eski Türklerin toplumsal hayatın temelini oluşturan aileye büyük önem vermeleri ise, onların çeşitli coğrafyalarda devlet kurmalarına rağmen, o coğrafyalarda yüzyıllar boyu kimliklerini ve varlıklarını korumalarını sağlamaktadır. Devlet ile aile ilişkisi incelendiğinde, çadır metaforu ile karşılaşılır ki göçebe Türklerde hükümdar çadırlarının kubbeli bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Bu yapı, gökyüzünün yerde sembolize edilişini ihtiva etmekle birlikte, kubbe şeklindeki yapı, devletin kendisini, çadır ise; ailenin yaşam alanını sembolize etmektedir. Gök kubbede devlet, çadırda aile kurulduğuna vurgu yapılmakta ve ikisi, bir bütünü teşkil etmektedir. Ailenin, devletin temel yapı taşını oluşturmakta olduğu ve Türk Devlet yapısının kökenlerinde nasıl bir öneme sahip olduğu görülmektedir (Niyazi, 2007, s. 51). Öyle ki, Bozkır Türk kültüründe birey, aile ve toplum unsurları devlet ile sıkı bir ilişki içindedir. Aile, kan bağına dayanan, dayanışmanın kuvvetli olduğu en temel birliktir. Bozkır kültüründe aile, sadece toplumsal bir birlik değildir. Türk aile kurumu, Bozkır kültürünün kendine has özelliklerini biçimlendiren ve sosyal yığının temelini oluşturan, çekirdek aileden başlayarak oluşan ve töreye bağlı olarak gelişen akrabalık ilişkileri, idari yapının şekillenmesinde en büyük etkendir. Bu, aile sayesinde göçebe devlet seviyesine ulaşılmaktadır. Toplumsal yapının şekillenmesinde de önemli rol oynayan aile, kendine has kurallar çerçevesinde oluşmaktadır. Türk toplumu "Oguş" (aile), "Urug" (soy), "Bod" (boy, kabile), "Ok" (bir siyasal kuruluşa bağlı boy), "Bodun" (boylar birliği, halk, millet) şeklinde kademeli olarak ilerlemektedir. Bu sosyal birlimler, en büyük siyasi kurum olan devleti (il) oluşturmaktadır. Türk toplumunun ilk sosyal birliği ailedir ve bu ailelerin bir araya gelmesi ile, soy birliği meydana gelmektedir. Soyların bir araya gelmesi ile boylar oluşmaktadır. Tüm bu aile, soy, boy ve bodunların sıkı bir iş birliği gerçekleştirmek amacı ile, tek yönetim altında toplanmaları ile, il ya da devlet oluşmaktadır (Kafesoğlu,1998, ss., 227-229). Burada, insanların kendilerini siyasal bir varlık olarak gerçekleştirebildikleri en küçük birim ailedir (ev yönetimi). Bu ailede, karşılıklı iş birliği, yardımlaşma vb., sağlayacak yöneten ve yönetilen ilişkisi söz konusudur. Baba, evin reisi olarak, tüm ilişkileri, iş birliği ve yardımlaşmaları sağlayan

kişidir. Ailelerin ya da urugların (aileler birliği, soy) bir araya gelmesi ile, orta birim boylar oluşmaktadır. Bu birimin başında, boydaki iç dayanışma ve yardımlaşmayı korumak, hak ve adaleti düzenlemek, boyun menfaatlerini korumak ile görevli bir bey (yönetici, hükümdar) bulunmaktadır. Buna göre boy, siyasi bir birliktir ve belirli arazi ve savaş gücünü içinde barındırmaktadır. Boyu koruyan, bir arada tutan, halkın refahı için çalışan teşkilatın boy beyi; cesur, dürüst, adaletli, güçlü ve tanınmış kimseler arasından seçim yolu ile yönetimin başına geçmektedir. Burada, seçici heyet, boyu meydana getiren aileler ve soyun temsilcileridir. Eski Türklerde bu bey seçimi ya da heyet, ilk devlet meclisi olarak bilinen *toy* olarak gerçekleştiği görülmektedir. Toy meclisi (kurultay), bir bayram havasında kurulmakta ve önemli bir olayı yönetimle, toplumsal bir konuyla ilgili istişare etmek amacı taşımaktadır. Devlet meclisinin ya da *toyun* başkanı, Türk Hükümdarı'dır. Tüm bu boyların birleşmesinden bodun meydana gelmekte ve başında arazisinin genişliği ve halkının çokluğuna göre yabdu, ilteler vb., unvanlar taşıyan yöneticiler vardır. Bodunlar, sıkı iş birliğinin meydana getirdiği siyasi topluluktur (Kafesoğlu, 1998, ss., 231-233). Beylerin ve bodun başkanlarının teşrii ve icra (yasama ve yürütme) ile il oluşmakta ve başlarında yasama ve yürütme güçlerini elinde toplayan, yönetici bir Hakan (Kağan) bulunmaktadır. Tüm ülkenin; siyasi, idari, askeri, ekonomik ve toplumsal işleri Kağanın idaresi altında düzenlenmektedir. Burada, hükümdarlık, bir soya bağlıdır (Arslan, 1986, s. 104; Kafesoğlu, 1998, s. 232). Fakat, Bozkırda dağınık halde yaşayan birçok sosyo-politik birimin birbirine bağlanması ve sosyal halkalar birliğiyle oluşan merkezi yapı yıkıldığında ya da zaafa uğradığında, bu sosyal birimlere benzer, yeni iş birliği ile aynı ya da başka bir bölgede, yeni devletini kurabiliyordu. Böylece, yeni kurulan yapılar üzerinden idare birliği, askeri gücü ve töre hükümleri tekrar yürürlüğe girmektedir. Sosyo-politik birimlerin siyasi, askeri ve hukuki iş birliğine geçmeleri, hiç kuşkusuz kendilerini koruma ve huzur içinde yaşama isteğinden ileri geldiği görülmektedir. Ancak, birimlerin bir araya gelerek, bir devlet oluşturmalarını mümkün kılan en önemli etken, dil ve kültür ortaklığı (Kafesoğlu, 1998, ss., 293-294) olmasının yanı sıra, millet olma bilincidir. Devlet oluşturma bilinci ve millet olma şuurunu, içsel olarak bütünleştirmeyi başardığı ve güneşin Doğudan doğup, Batıdan batmasında ki mananın ve süreğenliğin örneklemesi gibi, yıkılan devletin yerine, yenisini kurmayı ve devlet olma bilincinin milletin her bir ferdinin bilinç dünyasına nakış ederek işlendiği görülmektedir (İnan, 1970, s. 117). Dolayısıyla,

Türkler, en eski çağlardan beri kutsiyet atfederek koruduğu hem devleti hem de Kağanı kendileri kurmakta ve tayin etmektedirler. Birinci Göktürk Devleti'nin yıkılışının ardından, dört bir yana dağılan halk, bir hareket beklemiş ve İlteriş Kağan'ın davetiyle Türk milleti töresine göre devletini tekrar kurduğu görülmektedir. Bu olay ile ilgili Orhun Abideleri'nde geçen ifadeler: "*Babam Kağan (İlteriş) on yedi er ile harekete geçti. Haberi işiten dağdakiler, ovadakiler toplanıp geldiler, önce yetmiş sonra da yedi yüz kişi oldular. Hakanlığı atalarının törelerine göre kullandılar.*" Böylece, Kağanın seslenişi ile yeniden devlet kurma girişimi, millet bilinci ile hareket edildiğinin ve bu bilinç ile devletin bütünlüğü korunduğu açıktır (Ergin, 2011, ss., 13-15).

Eski Orta Asya Türklerde halk, töre ile yönetilmekte ve töre kavramı, tıpkı, kut kavramı gibi, Türk yönetim anlayışının temelini oluşturmaktadır. Töre, eski Türk hukuk hükümlerinin bütünüdür. Töre, doğru kanun koyma ve doğru uygulama anlamına gelirken, diğer kaynaklarda, sosyal ve hukuki bir değer kazanmış mecburi kaideler bütünü olarak tanımlanmaktadır (Kafesoğlu, 1976, s. 308).

Töre, devletin kurulmasında hayati role sahiptir. Töre, her insanın eşit haklara sahip olduğunu gözetmekte, adalet esasına dayanan bir yönetim tesis etmekte, halkı yöneticilerin insafından korumakta, insanın hak ve özgürlüklerine saygı ve teminatı konumundadır. Töre, başkalaşmadan, değişmeyi özünden kopmadan gelişmeyi başarabilmiş bir milli ve hukuki normlar bütünüdür. Özellikle, kut olarak tahta çıkan ve bilhassa, töreyi düzenlemek ve tatbik etmekle görevli kılınan hükümdar, aynı zamanda, Tanrıya karşı da sorumlu tutulduğu için, ülkeyi şahsi karar ve keyfi uygulamalarının önüne geçme gücü ve yetkisi, töre ile sınırlandırılır. Hükümdar, töreye göre ve eğer töre uygun görürse, yönetimin başına geçmekte ve kendisinin de töre koyma yetkisine sahip olduğu gibi, bu kanunlara kendisinin de uyma zorunluluğu vardır. Hükümdarların töreye uyma mecburiyetinin varlığı, eski Türk Devlet geleneğinin, şahıslara bağlı değil, kanuna dayanan bir yönetim karakteri taşıdığını ortaya koymaktadır. Başarılı olmayan Kağanların, töre tarafından istenmediği düşünülmektedir (Arslan, 1986; Kafesoğlu, 1998; Ergin, 2011). Bir başka ifade ile, töre kaynaklarının en başında, Kağanlar tarafından konulan kurallar gelmektedir. Bu kuralları, kurultaylarda alınan kararlar ve toplum içinde kendiliğinden oluşan ilkeler (yosun kuralları) takip etmektedir. Yosun kuralları, kurucu Kağan'ın iradesi ile gerçekleşmektedir. Kağan, kabul ettiği kurallara, kendi kurallarını ve kurultaylar tarafından alınan kararları ekleyerek, bir hukuk düzeni

oluşturmaktadır. Kağan, kurultay ve halk şeklinde üç kaynaktan beslenerek oluşan bu düzenin adil olması için, Kağan dâhil olmak üzere, herkesin bunlara uyması gerekmektedir (Pamir, 2009, ss., 359-361). Kağan'ın en önemi sorumluluğu; adil eşit ve ortak fayda amacı gözeten bir kanun yapmaktır. Devlet geleneğinin merkez noktasını bu düşünce oluşturmaktadır. Kağan halktan ve ülkeden birinci derece sorumlu, önde gelen kişidir. Bu sebeple, halkı doyurmak, giyindirmek, huzur ve güvenini sağlamak, çoğaltmak gibi ihtiyaçları karşılama yetkisi kendisine verilmektedir (Kafesoğlu, 1998, s. 248). Türk Kağanının bir başka önemli görevi ise, Türk soyundan olan toplulukları bir araya getirmek ve birleştirmektir. Buna göre, Kağanlar, dört bir tarafa ordular sevk ederek, etraftaki devletler ile savaşmakta ve kazandıkları zaferlerle toplulukları tek bir devlet altında birleştirerek yönetmektedirler. Orhun Kitabelerinde bu düşünce: "*İlliyi ilsizleştirdik, Kağanlıyı kağansızlaştırdık. Dizliye diz çöktürdük, başlıya baş eğdirdik*" sözleri ile ifade edilmektedir (Koca, 2016, s. 104). Büyük Hun imparatoru olan Mete Han örneğinde ise, komşu devletler ile savaşı kazandıktan sonra, gücünü, Hun siyasi birliği sağlama üzerine sarf etmekte ve yirmi beş yıl süren emeğin ardından, pek çok devleti ortadan kaldırarak, Hun siyasi birliğini kurduğu görülmektedir (Koca, 2016, s. 81).

Böylece, Türk Devletleri'nin kuruluş ve gelişimlerine bakıldığında, Asya'da farklı dönemlerde göçebelerin yer ve yurt değiştirme hususunda sahip oldukları imkân ve ihtiyaçları büyük rol oynamaktadır. Göçler nedeni ile meydana gelen hareketlilik ve yer değiştirme süreci, sonraki dönemlerde Selçuklu ve Osmanlı Devletleri'nin de kurulmasında büyük etken olacaktır. Bunlarla birlikte, Türkmen göçebe unsurları gittikleri yerlere, sadece yeni bir ırk ve dil götürmemektedirler, dinî ve kültürel değerlerini de götürerek, oralarda yeni bir kültürel yapının da taşıyıcısı olmaktadırlar (Türkdoğan, 2011, ss., 383-384).

Araştırmanın bu bağıntısında; Karahanlıların yönetim biçimi, Selçukluların yönetim tarzı ve Osmanlı Yönetim anlayışı ele alınmakta ve incelenmektedir.

2.11.1.1. Karahanlılarda Yönetim

İslam ve Eski Türk kültürünün kaynaşması kolay olmadığı gibi, uzun zaman aldığı görülmektedir. Eski Türklerin tek tek ya da aileler halinde İslamiyet'e geçmelerinin yanı sıra, ilk Türk siyasi kuruluşu olan Karahanlılar, bu geçiş evresinin devlet seviyesindeki

tek temsili olarak, önemli bir köprü vazifesi üstlenmişlerdir (Kafesoğlu, 1998, s. 356).

Türk-İslam kültürünün ilk devresini teşkil eden XI. yüzyıl, Türk tarihinde askeri, siyasi ve kültürel yönden büyük öneme sahip bir dönemdir. Orta Asya'da Karahanlılar, Horasan ve Kuzey Hindistan'da Gazneliler, Batıda; İran, Irak, Suriye ve Anadolu'da Selçuklular yer almaktadır. Türk Devlet ve imparatorluklarının ortaya çıkması ile, Doğu İslam dünyasında hakimiyetin Türklere geçtiğini gösteren büyük çapta tarihi olaylar vardır. Bu, İslami Türk çağının başlıca karakteri, Bozkır Türk kültürünün, İslam medeniyeti değerleri ile zenginleştirilmiş olmasıdır (Kafesoğlu, 1980, s. 3). Özellikle, IX. yüzyılın ortalarından başlayıp, XIII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar, Aral gölünün doğusunda yer alan yerlerde, Meveraünnehir'den Doğu Türkistan'a kadar uzanan coğrafyada hüküm süren Karahanlı Devleti, İslamiyet'i resmi olarak kabul eden ilk Türk Devletidir. Bu devlet, İslam kaynaklarında Hakaniyye, Haniyye, İlig Hanlar gibi adlar ile anılmaktadır (Hacib, 2006, s. 7).

Karahanlılar Orta Asya'da kurulan eski Türk Devletleri'nin devamı niteliğindedir. Bu nedenle, Eski Türklerin hükümranlık anlayışının izlerini taşımaktadırlar. Bu hükümranlık anlayışı, *kut* anlayışına dayanmaktadır. Kut, Allah'ın, hükümdar olacak insana bahşettiği yönetme gücü olup, görevini layıkıyla yerine getiremeyen bir hükümdar ya öldürülmekte ya da tahttan inmek zorunda bırakılmaktadır. Hükümdarın, toplumsal olarak sıradan bir insandan tek farkı, kutun ona verilmiş olmasıdır. Halkı yönetme gücü dışında hükümdar ve ailesinin, başka ayrıcalığı yoktur (Kafesoğlu, 1998, s. 358).

Karahanlıların yönetim sistemi ve hukuk düzeni ile ilgili önemli bilgiler, dönemin önemli düşünürü olan Yusuf Has Hacib tarafından yazılan Kutadgu Bilig eserinde yer almaktadır. Hükümdarlar; kara, togan, bilge, uluğ gibi sıfatlar ile anılmakla birlikte, en önemli görevleri; halkı adaletle yönetmek, korumak, toplumsal düzeni sağlamak, refah düzeyini arttırmak, ülkede güveni sağlamak, paranın ayarını sağlamak, vatan sınırlarını genişletmek ve halkla ilişkilerini düzenlemektir (2006).

Karahanlıların siyasî yapılanması incelendiğinde, devletin ikiye bölünerek yönetildiğini görülmektedir. Doğu ve Batı bölgelerine ayrılan Karahanlılar Devleti, hanedan üyeleri tarafından kendi aralarında anlaşarak yönetildiği anlaşılmaktadır. Karahanlı Devleti'nde, Aslan Han unvanını taşıyan büyük Kağan, ülkenin Doğusunu yönetir iken; Buğra Han ise ülkenin Batısını yönetmektedir. Fakat Arslan Han, genel

anlamda, bütün Karahanlıların Hükümdarı sayılmaktadır. Buğra Han ise, Arslan Han'ın hâkimiyeti altında olup, merkez ona bağlıdır. Doğu Karahan Hükümdarı öldükten sonra, yerine Buğra Han unvanlı Batı Karahan geçmektedir. Doğu ve Batı Karahanlı Hükümdarların yanı sıra, dört Kağan daha vardır ki bunlar hanedan üyeleri olan şehzadelerdir. *İlig* ya da *tegin* diye anılan bu şehzadeler, illeri yönetmekle görevlidirler. İkiye ayrılan bu devlet sisteminde, asıl (büyük) Kağanlık olan Doğu Kağanlığını almak için, sık sık ayaklanma ve çatışmalar yaşandığı görülmektedir (Kafesoğlu, 1998, s. 356).

Aslan Han hem dindar hem de adaletli bir karaktere sahip hükümdardır. Bu ise, âlimlere dost olması, onları koruması ve aynı zamanda, cömertçe ihsanlarda bulunması olarak yansımaktadır. Aslan Han, kardeşi Muhammed ile girdiği savaşta yenilmekte ve taht, birkaç kez el değiştirdikten sonra, Buğra Han'a (1075) geçmektedir (Genç, 1981, s. 61). Fakat, Büyük Selçuklu Sultanı Melik Şah, Mâverâünnehir'de Batı Karahanlıları hâkimiyeti altına alarak, Öz Kent'e kadar dayanmaktadır. Bunun sonucunda, Buğra Han, Sultan Melik Şah'ın huzuruna çıkarak, onu metbû hükümdar olarak, 482 yılında (1089) tanımak zorunda kaldığı aktarılmaktadır (Hunkan, 2010, s. 558).

Karahanlıların yönetim sistemi hakkındaki önemli bilgiler, Kutadgu Bilig'de yer almaktadır. Bu eserde, Buğra Han; şeraitin bir hadimi olarak ifade edilmektedir. Aynı zamanda, Buğra Han, sükûnu sağlayan, hizmet edilmek istenen, esaretten kurtulmak için bir sığınak, cömert, vefalı, soylu ve adil bir hükümdar olarak tanınmaktadır (Hacib, 2006).

2.11.1.2. Selçuklularda Yönetim

Büyük Selçuklu Devleti, Hazar denizi ile Aral gölünün kuzeyinde, bozkırlarda yaşayan yirmi dört Oğuz kabilesinden meydana gelen, Kınık boyuna mensuplardır (Turan, 1969, s. 31). Oğuz (Türkmen) sözcüğü, kabile anlamına gelen "ok" ile Türkçe bir çoğul eki olan "z" harfinin birleştirilmesi ile oluşmakta ve etnik bir anlamdan ziyade, toplumsal bir anlama karşılık gelmektedir. Oğuz'lar, aynı zamanda, Türk soylu kütleler tarafından kurulan ve Gök-Türkleri meydana getiren bir topluluktur (Kafesoğlu, 1998, ss., 150-151). Oğuz adı, ilk başta, Hazar Denizinin Doğusu, Aral Gölü civarı ve Sır Derya nehrinin aşağısında, toplu biçimde yaşayan çeşitli Türk gruplarını, bilhassa, göçebeleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Oğuz adı, IX ve X. yüzyıllardan itibaren, bugünkü Kazakistan ve Orta Asya sınırlarında geniş biçimde yaygınlaşmaktadır.

(Agacanov, 2006, s. 19). X. yüzyılın sonu ile XI. yüzyılının ilk yarısından itibaren, eski "Oğuz" ismi yerine, daha çok Türkmen adı kullanılmaktadır. Türkmen ismi, toplumsal anlamda X-XI. yüzyıllarında Mâverâün-nehir ve Kuzey Horasan'da meydana gelen, geniş çaplı Selçuklu fetihlerinde kullanıldığı görülmektedir (Agacanov, 2006, ss., 20-21). Mâverâün-nehir, Karahanlı federatif devletine ait olmakla birlikte, ilk Türk-İslam Devleti sayılmaktadır (Bodmer, 2001, s. 36). Bunların Kuzeyinde bulunan Oğuz'lar, umumi olarak adlandırılan Türk adının yanı sıra, yine, siyasi bir isimlendirme olarak da "Türkmen" adını taşıyorlardı ki, Müslüman ülkelerine geldikten sonra, İslam kaynaklarında bu isim ile anılmaktadırlar. Günümüzde ise, Orta Asya'daki "Türkmenistan" halkı, bu Oğuz'ların öz çocuklarıdır (Kafesoğlu, 1998, ss., 155-156).

Oğuz'lar, X. yüzyılın ilk yarısında, kışlık merkezi olan Yeni-kent olan bir devleti, "Yabgu" unvanını taşıyan bir hükümdarın önderliğinde kurdukları görülmektedir. Yabgu, önemli bir siyasi ve askeri göreve sahiptir ve iç ile dış sorunlarını çözmekle görevlidir. Yabgu önderine naiplik yapan, Kül-Erkin ünvanlı başbuğdur. Ordu ise, Sübaşı önderliğinde yönetilmektedir. Yabgu Devleti zamanında Oğuzlar; Üç-ok ve Boz-ok olarak, ikili teşkilat halinde yaşadıkları görülmektedir. Fakat 1000 yıllarına doğru, Oğuz Yabgu Devleti yıkılmıştır. Bunun nedeni ise, Kimeklerden bir kol olan ve IX. yüzyılında bir kuvvet olarak ortaya çıkan Kıpçakların baskısının yanı sıra, Selçuklu ailesinin, kendilerine bağlı kütlelerden ayrılmasıdır. Bunun sonucunda, Yabgu Devleti çökmektedir (Kafesoğlu, 1998, s. 153).

Oğuz Türkleri hanedanlığının babası olan Oğuz Bey Selçuk, tebaasına örnek olarak, İslam dinine geçen önder kişidir. Daha sonra Tuğrul Bey (ö. 1063) ve Çağrı Bey (ö. 1058), Gazneli'lerin hizmetine geçmektedirler. Fakat Gazneli Mesud'a savaş alanında galip gelen, hep Selçuklular olmuştur. Tuğrul Bey, fetih çalışmalarında, tedbir amaçlı Bağdat'ta Şii Büveyhilerin himayesinde bulunan halifelerin onayını almaktadır. Tuğrul Bey, 1055 yılında halifenin daveti üzerine, Bağdat'a girerek onu Şii Büveyhilerin baskısından kurtardığı için, Halife tarafından "Sultan" unvanı verildiği görülmektedir. Böylece, Selçuklular, İslam dünyasının koruyucusu ve lider konumuna gelmekte ve bundan böyle, Selçuklu tarihinde Sünni inanca angaje olunmaktadır. Fakat bu durum, dinsel bir bağnazlık ile değil, daha çok siyasal hesaplar ile ilgili bir tutumdur. Çünkü Selçukluları ilgilendiren husus, Şii yöneticilerinin yerine geçmektir. Selçuklular, fethettikleri ülkelerin kültürel geleneklerini kısa süre içinde kabullenmeleri sonucunda,

onları kendi boydaşları ile karşı karşıya getirmektedir. Tuğrul Bey ve onun ardından Alp Arslan (1063-1072), kontrol edilmesi zor ama savaşçı ve vazgeçilmez olan bu Türkmenleri, devletin sınır bölgelerinde tutmaya çaba göstermektedirler. Özellikle, Türkmenlerin yoğun olarak yaşadığı Azerbaycan ve Kuzey Mezopotamya bölgelerinden hareketle, Anadolu içlerine doğru akınlar düzenlenmekte olduğu görülmektedir. Afşin adlı bir Türkmen beyi (1067-1068), Kayseri kentini kuşatma altına almakta, Alp Arslan ise, Tuğrul Beyin ölümünden sonra, 1064 yılında tahta geçerek, Anadolu'nun Türkleşmesinin başlangıcı olan Malazgirt Savaşı anında, Türkmenlerin, tamamen İslamlaşmış ülkeye olan temaslarından bu yana yüz yıl bile geçmediği görülmektedir. Bizans ve Selçuklu orduları, 1071 yılında, Malazgirt Ovasında karşılaşmakta ve Selçuklu ordusu, büyük bir zafer kazanmaktadır. Tarihe Malazgirt Savaşı olarak geçen bu savaş ile, Anadolu kapıları Türkmen boylarına açılmakta ve Anadolu'da Türk tarihi başlamaktadır (Bodmer, 2001, ss., 36-37).

Türkmenler tarafından kurulan Büyük Selçuklu Devleti döneminde, Gazanilere karşı kazanılan Dandakan zaferinden hemen sonra (1040), bu devleti kuran Selçuklu Hanedanı üyeleri, devletlerini Türk töresine ve örfi kanunlara göre yapılandırdıkları görülmektedir. Selçuklu Devlet Kurumu ve bürokratik yapılanması, İran ve Ortadoğu Devletleri'nde görülen sistemden etkilendiği görülmektedir. Selçuklu sistemi, tarihsel anlamda, Ortadoğu toplumlarında görülen örgütlenmenin bir sentezi olup, ana yurt olan Orta Asya'da bulunan Oğuz göçebe unsurunun önemli katkıları arasında, askerlik tekniği ve askeri teşkilatlanma görülmektedir. Özellikle, orduda Türkçe dilinin kullanılması, bu geleneğin bir devamı niteliğindedir (Ortaylı, 2008, s.101).

Selçuklu Devlet teşkilatının oluşum süreci, uzun zaman aldığı görülmektedir. Zira Selçuklu fetihlerine kadar, Oğuz ve Türkmenlerin mevcut hâkimiyet anlayışı, fethi gerçekleştirilen ülkelerde sağlam bir yönetimin kurulması için yeterli olmamaktadır. Bu nedenle, daha istikrarlı ve etkili bürokrasi ağının oluşturulması, bir ihtiyaç haline gelmektedir. Yeni devlet sisteminin temellerinin atılması, Horasanda Selçukluların fetihleri sırasında başlamakta ve Sultan Melik Şah'ın hükümdarlığında son şeklini almakta ve tamamlanmaktadır (Agacanov, 2006, ss., 156-158).

Büyük Selçuklu Devlet yönetiminde, merkezi idare ve eyalet yönetim şekli yer almaktadır. Devlet yönetiminin başında bir hükümdar bulunmaktadır. Merkezi hükümette, her biri bir bakanlık karşılığı bulan divanlar yer almaktadır. Devlet yönetimi

ile ilgili işler, Büyük Divan (Divan-ı Saltanat) olarak adlandırılan hükümet tarafından yapılmaktadır. Divan-ı Saltanat, bazen hükümdarın, bazen ise sahib-i azam olarak adlandırılan vezirin başkanlığında toplanmakla birlikte, en büyük karar ve müzakere organı olarak görülmektedir (Ortaylı, 2008, s. 102). Divan-ı Saltanat, esas olarak, umumi devlet işlerini yürütmek, hükümdarların sadece gerektiğinde katıldığı divandır. Bu divanın başında bir vezir bulunmakta ve bu vezirin sorumluluğunda, dört divandan oluşan kurul vardır. Divanda; iç ve dış işlerine, savaşlara, barışlara, halkın davalarına bakılmakla birlikte, hükümdarın olmadığı zamanlar, vezir-i azam, divana başkanlık etmekte ve devlet yönetimini üstlenmektedir. Divan-ı Saltanat üyelerinin ilki Divan-ı Tuğra olup; Selçuklu Sultanının Devletler ve eyaletler ile olan iç ve dış yazışmalarından sorumlu bir bakanlıktır. İkincisi; maliye bakanlığı niteliğinde Divan-ı İstivfadır. Devlet hazinesinin gelir ve giderlerini kontrol eden, yıllık bütçeyi düzenleyen, vergilerin tahsil edilmesi ve diğer mali işlerle ilgilenen en üst yetkili kurumdur. Üçüncüsü; Divan-ı Arız olup, harbiye bakanlığı niteliğindedir. Bu divan, ordunun genel yönetimi, ordudaki asker sayısının kontrolü, ordu maaşlarının zamanında ve eksiksiz bir şeklide dağıtılmasından, ordunun maddi ve donatımından sorumlu bir divandır. Dördüncüsü; Divan-ı İşraf olarak adlandırılan umumi teftiş bakanlığıdır. Bu bakanlığın görevi, devletin mali ve mali teşkilatının gelir ve giderlerini denetlemektir. Ayrıca, vakıfların genel teftişini yapmakla sorumlu bakanlıktır. Fakat askeri ve hukuki işler ile ilgili bir sorumluluğu bulunmamaktadır (Kafesoğlu, 1998, s. 368). Tüm bunların yanı sıra, emniyet işleri görevlisi ve adliye vekili işlevini gören Emir-i dad bulunmaktadır (Ortaylı, 2008, s. 103).

Selçuklu eyalet idaresi ise, ikta sistemi üzerine kurulduğu görülmektedir. Söz konusu eyaletlerin idaresi, genel olarak, askeri sınıfa verilmektedir. Bu toprakların yanı sıra, yerel feodal niteliğinde imtiyazlar verilmekte ve eski imtiyazlar da tanınmaktadır. Eyalet idaresinde, hanedana mensup Sultanlar, ülkenin önemli bölgelerini yönetilmektedir ve yanlarında atabegler vardır. Her velayetin bir kadısı ve mali görevlisi olmakla birlikte, emir sipahsaları olarak adlandırılan ve görevleri vilayetlerin idari ve askeri işlerini yürütmekte olan görevliler yer almaktadır. İdari birimin daha alt kademelerinde ise, subaşı denen küçük görevliler yer almaktadır (Ortaylı, 2008, s. 103). Bir başka ifade ile, eyaletler, hanedan mensupları tarafından ya da görevlendirilen valiler tarafından yönetilmektedir. Eyaletlerde şer-i ve hukuki davalarla ilgilenme

görevi, kadılara verilmektedir. Taşra, Divan-ı Saltanata bağlıdır. Merkez şehirlerde birer askeri vali bulunmakta ve bunlar melikler idaresindeki bölgelere ayrılmaktadır. Her şehir ve kasabada, mülki işlerden sorumlu bir "arma", halk tarafından seçilen "reis" ve belediye işlerinden sorumlu "muhtesip" vardır. Ayrıca, çeşitli vazifeler ile bütün ülkeye yayılan; naipler, vekiller, katipler, tahsildarlar vb., de yer almaktadır. Bunların yanı sıra, Selçuklu İmparatorluğu'nda, çabuk haber alma iletişim teşkilatı, posta şebekesi, askeri ve ticari bakımdan önemli yollarda karakollar ve asayişin her zaman korunması gerekli yerlerde "ribat", "münhi" olarak adlandırılan gizli istihbarat memurları, teşkilatın tamamlayıcı unsurları olarak görülmektedir (Kafesoğlu, 1998, s. 369).

Devlet işleri, saraydan idare edilir iken, taşra vilayetleri ise, hanedan üyeleri arasında paylaşıldığı görülmektedir. Sarayda hükümdara doğrudan bağlı görevliler ise; hacipler, değnekçiler, silahdarlar, bayrakdarlar, camedar (elbise muhafızı), şarabdar, taştdar (ibrikdar), emir-i çaşnigir (sultanın yemeklerini hazırlar), emir-i ahur (atlara bakan seyislerin başı), vekil-i has (sultan dairesi halkı nazırı), serhenk (çavuş, törenlerde hükümdara yol açan görevli), nedimler, muhasiplerdir. Tüm bu görevliler, devlet yönetiminin başında bulunan hükümdarın güvendiği insanlar arasından seçilmekte ve göreve getirilmektedir (Kafesoğlu, 1998, s. 368).

Devlet yönetiminde bulunan Sultanların görevleri arasında ise, haftanın belirli günlerinde, devlet erkânını ve kumandanlarını kabul etmek vardır. Yine, halkın şikâyetlerini dinlemek, kadıları tayin etmek, iktaları tevzi, tabi devlet başkanlarının hükümdarlarını ve meliklerin yönetimini tasdik etmek, devlete karşı işlenen suçlar ile meşgul olan yüksek mahkemeye başkanlık etmek gibi görevleri vardır (Kafesoğlu, 1998, s. 367).

2.11.1.3. Osmanlıda Yönetim Anlayışı

Osmanlı Devleti, 1300 yıllarında, Küçük Asya'daki Selçuklu Sultanlığı ile Bizans İmparatorluğu arasındaki sınır boyunda, kendini kutsal bir savaşa adamış, küçük bir uç beyliği olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple, başlangıçtan itibaren uç beyliği karakteri, devletin 600 yıllık tarihsel varlığının; çeşitli yönlerini, fetih politikalarını, temel askeri yapısını, farklı dinsel, kültürel ve etnik unsurları bir arada toplamayı başaran, askeri sınıfın egemenliğini derinden etkileyen bir İmparatorluk halini almaktadır (İnalcık, 2000, s. 47). Bu bakımdan, Osmanlı İmparatorluğu, kendilerine has çizgilere sahip olsa

da yönetiminde, Türk adet ve gelenekleri icra edilmektedir (Halaçoğlu, 1991, s.1).

Osmanlı Devleti'nde toplum, askeri adı altında toplanan ve görevleri icabı, vergiden muaf savaşçı ve yönetici sınıf ile reaya olarak adlandırılan; şehirliler, köylüler, göçebe aşiretleri, tüccarlar ve zanaatkârlardan ve üretken kesimden oluşan, vergi ödemek ile yükümlü iki sınıf altında toplanmaktadır (Halaçoğlu, 1991, s. 91; İnalcık, 2000, s. 52).

Osmanlı yönetiminin politikasını belirleyen en önemli güç, devletin tımar sistemidir. Tımar sistemi, özellikle, Osmanlı ailesinin hakimiyetini pekiştirmek için kullanılmaktadır (İnalcık, 2013, ss., 22; 302). Tımar sistemi, tarımsal ekonomik yapıdaki, geleneksel düzende yer alan bir toplumun ve bir devletin sistemidir. Tımar sistemi, en geniş anlamı ile, vergi gelirlerinin dirlik olarak havale yolu ile, bir görevliye devredildiği, mali, idari ve askeri amaçları olan bir sisteminin ifadesidir. Dirlik vergisi, tımar sisteminin en önemli unsurlarından biridir. Hatta, tımar sistemi, Selçuklu Devlet'indeki ikta uygulamalarına dayandırılmaktadır (Ortaylı, 2008, ss., 124-125).

Osmanlı yönetim sisteminde, temel olarak, tüm kamu kurumlarıyla, merkezden idare ile yönetim uygulanmak istenmektedir. Burada, merkezci bir devlet oluşturulması ile, ülkenin tüm mali işlerinin merkezden yönetilmesi, yönlendirilmesi ve yükümlülüklerin kanuni esaslara dayandırılması ve yargı gücünün düzenli olarak işlenmesi amaçlanmaktadır. Osmanlı yönetim sisteminde, esas olarak, günümüzdeki merkezi yönetim ile taşradaki sınıflar arasında bir bağ kurulmak istenmektedir. Bu sebeple, atamalar, adam kayırmacılık gibi, yönetim sistemini tıkayan hatalar artmaktadır (Ortaylı, 2008, s. 495).

Osmanlı yönetimi hiyerarşisi, yukarıdan aşağıya doğru; vilayet, liva, kaza, nahiye ve köy olarak teşkilatlandırılmaktadır. Hiyerarşinin en üst kademesinde bulunan yöneticiler, sıkı bir şekilde astlarının tüm karar ve işlerini denetlemektedirler. Osmanlı vali ve yöneticileri, devletin otokratik yetkilerine sahip temsilcileri olarak görülmektedir (Ortaylı, 2008, s. 498).

Klasik Osmanlı Dönemi'nde eyalet ya da teşkilat yönetiminde; hiyerarşik olarak eyaletler sancaklara, sancaklar kazalara, kazalar da nahiyelere ayrılmaktadır (Ortaylı, 2008, s. 499). Eyaletlerin en büyük mülki amiri, beylerbeyidir. Beylerbeyi, sadece mülki konularda yetkili değil, aynı zamanda, askeri konularda da yetkili kılınmaktadır. Beylerbeyi, yörenin neredeyse tüm sorunlarına çözüm bulabilen yetkili kişi olmakla

birlikte, yetki alanı mali konularda da oldukça geniştir (Faroqhi, 2005, s. 205).

2.11.2. Batı Düşüncesinde Geleneksel (Klasik) Yönetim Teorileri

XX. yüzyıldan başlayan ve İkinci Dünya Savaş'ına kadar süren dönemde, yönetimde içe yönelik rasyonellik arayışları; F. Taylor'un "bilimsel yönetim" yaklaşımı çerçevesinde söz konusudur. F. Taylor, 1911 yılında yayımladığı, "Bilimsel Yönetimin İlkeleri" kitabı, bu bilimsel yönetim yaklaşımını ifade etmektedir. Bu yaklaşım, tüm yönetim anlayışını kapsayan, ancak, ayrıntılı bir yönetim teorisini ifade etmemektedir. Daha çok, kurumların alt kademelerinde yer alan; fabrika, atölye ve üretim yeri düzeyindeki işler ile ilgili standartların oluşturulmasına yönelik ilkelerdir (Hoddgets, 1997, s. 20; Koçel, 2018, s. 219). Bu yaklaşımın ikinci görüşü, Fransız Yönetim bilimci olan H. Fayol'un, 1916 yılında yayımladığı: "Sanayileşme ve Genel Yönetim" adlı kitabında yer alan, beş fonksiyonel aşamalı yönetim süreci ve on dört yönetim ilkesi, 1950 yıllarına kadar genel kabul gören yaklaşımdır. Söz konusu yaklaşım, yönetim süreci yaklaşımı olarak adlandırılmakta ve toplamda on dört ilkeden oluşmaktadır. Bu ilkeler: iş bölümü, yetki ve sorumluluk, disiplin, emir komuta birliği, amaç birliği, merkeziyet-merkezcilik, ücret ve ödül, hiyerarşik yapı, iş güvenliğinde denge, düzen, inisiyatif, hakkaniyet, kuruma bağlılık, moral ve güçtür. H. Fayol, beş fonksiyonel sürecini ise; planlama, örgütleme, koordinasyon, yürütme ya da emir-komuta ve kontrol şeklinde tanımlamaktadır (Hoddgets, 1997, ss., 25-26). Bu yaklaşımın üçüncü görüşü olan Bürokrasi yaklaşımı ise; Alman sosyolog, Max Weber tarafından geliştirilmektedir. Max Weber, sosyal bir yapı içerisinde, en etkin ve en verimli çalışma düzeni olarak bürokrasi kavramını ortaya koymakta ve bürokrasinin beş önemli özelliğini öne çıkarmaktadır. Bu özellikler: merkezi bir otoritenin varlığı, ileri bir iş bölümü, rasyonel bir personel yönetimi, bürokratik kurallar, kayıt ve ayrıntılı bir dosyalama sistemidir. Bu bürokrasiyi, kurumlar için en üstün rasyonel seçim olduğunu düşünen Weber, en yüksek etkinlik imkânını elde etmek isteyen yöneticiler, bürokratik prensiplerden faydalanmaları gerektiğini söylemektedir (Bursalıoğlu, 1974, s. 19; Kaya, 1990, s. 21). Ayrıca, Weber'in kurum analizinde, üç farklı meşru güç vardır. Bu meşru gücün otorite türleri; yasal ve ussal otorite, geleneksel otorite ve karizmatik otoritedir. Yasal ve ussal otorite; meşruluk kaynağını hukuktan ve yasalardan alan bir otorite biçimidir. Geleneksel otorite; geleneklere uygun, eskiden beri var olan uygulamalardan oluşan bir

otorite biçimidir. Geleneksel otorite liyakate değil, akrabalık ve statüye dayanmaktadır. Yetki ve emirler geleneklere karşı gelmediği sürece, meşru sayılmaktadırlar. Karizmatik otorite; kişiye ait bir olgudur ve büyük liderlere özgü kişisel güçleri kapsamaktadır (Weber, 2005, s. 40). Bu tür otorite biçimleri, eski Türklerin yönetim anlayışını ifade etmektedir. Eski Türkler tarafından, özellikle, Kağanlara atfedilen bir otorite biçimi olduğunu yukarıda söylemiştik. Yine, modern anlamda, özellikle, günümüzde farklı teorisyenler, Max Weber'in düşüncelerini geniş bir kapsamda ele alarak, modern kurumlara uygulamaya çalıştıkları görülmektedir.

Geleneksel yönetim yaklaşımlarında, her zaman "en iyi" bir kurum yapısının, nasıl oluşturulabileceği sorunu etrafında şekillenmektedir. Bunlarla birlikte, geleneksel yaklaşımlarının ilkeleri, her yerde ve her zaman bir kurum için de geçerli olduğu kabul edilmektedir. Tüm bunların sonucunda, bürokratik ya da mekanik olarak ifade edilen, kurum yapıları ortaya çıkmaktadır. Söz konusu yapılar, insan unsurunu göz ardı ederek; maddi unsurlar, iş, görev gibi ilkeler doğrultusunda bir araya gelen bir yapı oluşturmakta ve bu yapı içerisinde insan unsurunun yer almaması dikkati çekmektedir. Bu anlayışta insan, makine ya da robot gibi davranışlar sergilediği varsayılmaktadır (Koçel, 2018, ss., 242-243).

2.11.3. Davranışsal (Neo-Klasik) Yönetim Teorisi

Davranışsal (Neo-klasik) yönetim yaklaşımı, Geleneksel Yönetim yaklaşımının ayrıntılı bir şekilde incelemediği insan unsurunu ve davranışlarını, farklı açıdan ele alan bir yönetim teorisidir (Baransel, 1979, s. 208). Bu yaklaşım, geleneksel yönetim yaklaşımının, mekanik anlayışına karşı çıkarak, her bir insanın kendisine özgü; kültürü, insancı, duygu, değer ve beklentisi olduğuna dikkati çekmektedir (Türkmen, 1992, s. 15). Fakat Davranışsal teorisi, Geleneksel Yönetim anlayışının temel aldığı; "ilkelere uyma", "en iyi kurum yapısı oluşturma", "verimlilik" gibi unsurlarının bir tamamlayıcısı olarak da görülmektedir. Aynı şekilde, insanların ya da grupların, nasıl davrandığını ve neden o şekilde davrandığını, davranışların yönlendirilmesi, insanlar arası ilişkilerinde yaşanan sorunlar gibi konular ile ilgili olmasından ötürü, Geleneksel Yaklaşımın bir tamamlayıcısı niteliğindedir (Koçel, 2018, s. 251).

Davranışsal yönetim anlayışının oluşmasında öncü nitelik taşıyan, 1930 yıllarında yapılan Hawthorne araştırmalarıdır. Bu araştırmacılar ve yöneticiler tarafından yeni bir

temel oluşturularak, "İnsan İlişkileri Yaklaşımı" adında, yeni bir yaklaşım ortaya koyulmaktadır. Bu yaklaşımın temel düşüncesi, aslında, kişilerin yaşadıkları sosyal çevreye göre tepki göstermeleri ve davranmalarıdır. Çalışanların güdülenmesinde, ekonomik ihtiyaçtan ziyade, sosyal ihtiyaçların tatmin edilmesi önemlidir; çünkü, tatmin olan çalışan, tatmin olmayan kimseden daha fazla verim sağlamaktadır. Bu durum hem Geleneksel hem de Bilimsel yönetim ilkelerinden farklı olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşımda, açık yönlü ve doğal iletişim, etkileşim, motivasyon, adaptasyon gibi kavramlar benimsenmektedir (Türkmen, 1992, ss., 15-16; Genç, 2004, s. 69).

Davranışsal yaklaşım kapsamında bulunan Douglas McGregor, 1957 yılında, X ve Y teorilerini ortaya koymaktadır. Buna göre, bazı yöneticiler, X Teorisine yönelik özelliklere sahip iken; diğer bir kısmı ise, Y Teorisine yönelik özellikleri barındırmaktadır. X Teorisi özelliğine sahip yöneticilerin, insan hakkındaki varsayımlarında; insan, çalışmaktan hoşlanmayan ve mümkün olduğu ölçüde bundan kaçınan, sorumluluk duygusundan yoksun, işe karşı isteksiz ve güvenliğe çok önem veren varlıklardır. Bu sebeple, insanlara iş yaptırmak için, onu zorlamak, denetlemek ve cezalandırmak gerekmektedir. Böyle bir anlayışa sahip bir yönetici, Geleneksel Teori'nin öngördüğü doğrultuda, insanı, pasif bir unsur olarak kabul etmekte ve otoriter bir davranış sergilemektedir. Y Teorisi özelliğini taşıyan yöneticilerin insan ile ilgili varsayımları ise, daha insancıldır. Buna göre, insan için çalışmak, oyun ve dinlenmek kadar doğaldır. İnsan tipik olarak tembel değildir, gerekli ortamın ve şartların oluşturulması durumunda, çalışmaktan, öğrenmekten ve sorumluluk almaktan kaçınması söz konusu değildir. İnsan, kendi kendini kontrol ederek ve yöneterek, bir kurumun amaçlarına ulaştırmak için katkıda bulunabilmesi olasıdır. Bu durumda, Y Teorisini benimseyen yöneticiler hem danışmacı hem de katılımcı bir yönetim tarzı ve davranışı sergileyecekler ve sıkı denetim yerine, yönetilenlerini geliştirmeyi ve motive olmasını sağlayacaklardır. Buna göre, X Teorisi'ni benimseyen yöneticilerinin, etkin ve başarılı olmaları zordur. Etkin ve başarılı bir yönetimin, Y Teorisi'nin benimsenmesi ve uygulanması ile gerçekleştirilmesi mümkündür (Koçel, 2018, ss., 254-255).

Yönetim stratejisi bakımından, Y Teorisi'nin varsayımları, statik olmaktan çok, dinamik bir nitelik taşımaktadırlar. X Teorisi, bazı yönetim ve kurum sorunlarının nedenini, insan tabiatının sınırlayıcı yönlerine yöneltmekte ve yönetme ve kontrol yetki uygulamalarına bakmaktadır. Y Teorisi ise, bu nedenin insan değil, yönetimin felsefe ve

tekniklerinde aramakta ve temel ilke olarak, bütünleşmeye önem vermektedir (Aşkun ve Tokat, 2010, s. 198).

2.11.4. Modern Yönetim Anlayışı

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, her alanda olduğu gibi, yönetim bilimleri alanında da önemli gelişmeler meydana gelmekte ve 1950 yılından önce gelişen; yapısal, yönetsel, nicel ve davranışsal yönetim teorileri yeniden incelenerek, ortaya çıkan eksiklerin giderilmesi için, yollar aranmaktadır. Bu sırada, dışa dönük ve duyarlı kurum yapılarının önemi fark edilerek, yönetim düşüncesinde sistem yaklaşımı ile açık sistem anlayışı benimsenmektedir. Bu yaklaşım ile, "iyinin duruma göre değişeceği" fikri ortaya çıkmaktadır (Başaran, 1989, s. 81).

Modern yönetim anlayışında sistem kavramı, 1960 yıllarının ortasında uygulanmaya başlanmakta, özellikle, 1970 yıllarına doğru, yönetim ve kurum analizinde kullanılmakta ve kurumlarda yer alan insanların davranışlarını anlamak açısından anahtar bir kavram olarak görülmektedir (Efil, 2002, s. 84; Aşkun ve Tokat, 2010, s. 170). Modern kurum teorisinin en önemli özelliği ise; bilimsel kavramlara dayanan analitik bir temele sahip olması, ampirik araştırmalardan daha geniş ölçüde yararlanması ve sentez yapmaya, model ve sistem kurmaya yönelik bir karakter taşımasıdır (Baransel, 1979, ss., 16-17).

Bir sistemi, belirli parçalardan oluşan ve bu parçaların arasında belirli ilişkiler olan; bu parçaların, aynı zamanda, dış çevre ile ilişkisi olan, birleşik bir yapı, bir olay ya da bir faaliyet olarak tanımlamak mümkündür. Buna göre sistem, olayları, sadece bir açıdan ve başka olaylar ile ilişkisiz, çevreden kopuk olarak incelemek yerine; bütüncül bir şekilde, her olayı belirli bir çerçevede, başka olaylar ile ilişkisinde incelemenin; olayları anlama, tahmin etme, kontrol etme bakımından daha etkin olduğunu ileri sürülmektedir. Bu sebeple, sistemler teorisi; belirli olayları, durumları ve gelişmelerin incelenmesinde kullanılan bir düşünce tarzı, bir metot ve bir yaklaşımı ifade etmektedir (Koçel, 2018, s. 277).

W. Scott, modern teoride; sistemleri oluşturan temel kısımları, bağlantıyı sağlayan ana prosesler ve kurumsal amaçlar olduğunu belirtmektedir. Buna göre, sistemi oluşturan ana kısımlar; kişiler, formel yapı, formel olmayan kurum, statü ve rol kalıpları ve fiziksel iş ortamıdır. Kısımları birbirine bağlayan prosesler; iletişim mekanizması,

sistemin parçaları arasındaki dengeleyici mekanizma ve karar alma mekanizmasıdır. Sistemin ulaşmaya çalıştığı kurumsal ana amaçlar ise; büyüme, istikrar ve karşılıklı etkileşimdir (Efil, 2002, s. 86).

Sistem teorisinde yönetim; kurumun çerçevesine uyumunu sağlamakta, alt sistemler arasında ilişkiler kurmakta ve alt sistemlerden birini oluşturmaktadır (Baransel, 1979, s. 10). Alt sistem kavramı, bir sistemin işleyişi açısından önemlidir. Bir sistemin alt ve sistemleri arasındaki fonksiyonel bağlılığın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bir sistemin başarılı bir şekilde ve eksiksiz bir şekilde çalışması ise, ancak alt sistemlerin başarılı bir şekilde çalışması ile mümkündür. Bu sebeple, alt sistemler, bir sistemin incelenmesinde ele alınan temel birimler olarak karşımıza çıkmaktadır (Koçel, 2018, s. 280).

Sistemleri, kapalı ve açık olmak üzere, iki şekilde düşünmek mümkündür. Her sistem, faaliyetlerini belirli bir çevrede yerine getirmektedir. Sistem ile çevre arasında enerji, bilgi ve materyal alışverişi var ise, bu sistem açık sistem olarak adlandırılmaktadır. Ancak, tersine, sistem ile çevre arasında bu tür ilişkiler yok ise, sistem kapalı sistem olarak tanımlanmaktadır (Erdoğan, 1983, s. 48). Değişen ihtiyaçlara göre kendini uyarlayabilen kurumlar, genel olarak açık sistemler olarak adlandırılmaktadır. Kurum, birbirine bağlı çeşitli kısımlardan oluşan ve çevresi ile etkileşim içinde bir bütün olarak incelenmektedir. Açık sistemler, kurum bütünü ile dış çevre arasındaki karşılıklı ilişki sonucunda ortaya çıkmaktadırlar. Kurum, sürekli çevresinden farklı girdiler alarak, bunu belirli bir teknoloji kullanarak işlemekte ve çıktılar haline dönüştürmektedir. Tüm girdilerin dönüşüm süreci sonucunda, beklenen çıktılar haline dönüşüp dönüşmedikleri ise, geri bildirim süreci ile denetlenmektedir (Efil, 2002, s. 89). Buna göre, çevresi ile bir ilişki içerisinde olan açık sistemlerde meydana gelen herhangi bir aksama, başka sistemlerin amaçlarını gerçekleştirmesini etkilemektedir. Bu bakımdan, açık sistemler, çevresinden her zaman bir girdi alırlar ve dinamik bir denge içinde faaliyetlerini sürdürmektedirler. Oysa açık sistemlerin tersine, kapalı sistemlerde dış çevreden söz etmek mümkün değildir; çünkü, kurumun yalnızca yapı ve fonksiyonları dikkate alınmaktadır. Kapalı sistemler, bünyesinde entropi barındırdıkları için, belirli bir zaman sonra, faaliyetlerini durdurmak zorunda kalmaktadırlar (Koçel, 2018, s. 283). Her sistem içerisinde; enerji tükenmesi, faaliyetlerin bozulması, aksaması ve dengenin bozulması sonucunda sistem

faaliyetlerinin durdurulması yönünde bir eğilim vardır. Bu eğilim, entropi durumunu ifade etmektedir (Koçel, 2018, s. 285).

2.11.5. Modern Sonrası, Çağdaş Yönetim Anlayışı

Küreselleşme, küresel rekabet, yönetimde mükemmellik, insan hakları, enformasyon çağı, bilgi toplumu vb., kavramlar ve gelişmeler, kurumların yapılandırmalarında ve işleyişlerinde köklü değişiklikler meydana getirdikleri yadsınamaz bir gerçektir (Koçel, 2018, s. 386). Çağdaş yönetim düşüncesinde "değişim", anahtar bir kavramdır. Herakleitos'un: "Değişmeyen tek şey, değişimdir" ve "aynı ırmakta iki kez yıkanamazsın" sözleri, günümüz dünyasını ifade etmektedir. Yaşanan hızlı teknolojik değişimler ile birlikte; ekonomi, kurumlar, kültürel ve toplumsal yapı, siyasi mekanizmalar, dış çevre vb., sürekli değişmektedirler. Tüm bu değişikliklere yabancı kalan, öğrenemeyen, eski değerler ve koşullar ile varlıklarını sürdürmek isteyen kurumların ayakta kalmaları, mümkün görünmemektedir (Aşkun ve Tokat, 2010, s. 336).

Yeni yönetim düşüncesini ve kurum yapılanmalarını etkileyen üç önemli gelişmeden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki; iletişim ve bilişim teknolojilerinde meydana gelen gelişmelerdir. Bu gelişmelerle birlikte, "mesafe" kavramı ortadan kalkarak, herkes her yerden, her bilgiye istediği zaman ulaşabilir hale dönüşmektedir. Bu durum, kurumlardaki hiyerarşik farklılık, yönetim alanı gibi kavramları etkilemektedir. Yeni teknolojiler ile birlikte, yöneticiler her zaman "güncel" bilgi ve veriye sahip olma imkânı elde etmekte ve karar mekanizmaları da hız kazanmaktadır. İkinci faktör; küreselleşme, uluslararası rekabetin artması ve ulusal sınırların ekonomik anlamını yitirmesidir. Üçüncü faktör; insana verilen değer ve insan haklarındaki gelişmelerdir (Koçel, 2018, ss., 386-387). Genel olarak, yaşam ve eğitim standartlarının yükselmiş olması, insanların algılarındaki değişimler ve insanların potansiyellerinden daha fazla yaralanama düşünceleri öne çıkmaktadır. Söz konusu gelişmeler, yönetim süreçlerinde ve kurumlarda değişimlere neden olmaktadır. Ekip kurumu, personel güçlendirme, sıfır hiyerarşi gibi uygulamalar ile, kurum ile çalışan arasındaki ilişkileri temel alan bu çeşitli kavramları, tüm bu gelişmelerin sonucu olarak görmek mümkündür. Böylece, kurumlarda "insan unsuru", kontrol edilmesi gereken bir maliyet unsuru ve her an değiştirilebilecek üretim unsuru olmaktan ziyade; yenilenebilir,

geliştirilebilir bir stratejik kaynak olarak görülmektedir. Öyle ki, bir kurumun en önemli sermayesi, fiziksel varlıklar değil, çalışanların; kalitesi, potansiyeli ya da yaratıcı güçleridir. Özellikle, entelektüel sermaye olarak adlandırılan bu varlıklar, kurumunun değerini oluşturmakta ve belirlemektedirler (Koçel, 2018, ss., 388).

2.12. Yönetim Tarzları

Yönetim tarzı, çalışanları ve kurumu etkileyen; uygulamalar, yaklaşımlar, davranış ve tutumlardan oluşmakta; kurumun tüm fonksiyonlarının, birlikte yürümesini sağlamakta, çalışanların becerilerinden faydalanmayı kolaylaştıran çeşitli kuralları ve bu bağlamda yönetim tarafından benimsenen felsefeyi ifade etmektedir. Bunlarla birlikte, yönetim tarzı, kurumun hedeflerine ulaşmasında, yöneticilerin çalışanları üzerinde yetkisini kullanma biçimini ve çalışanlar ile olan ilişkisi ve iletişim biçimlerini ifade etmektedir. Bir yöneticinin, kurumu, başarılı bir noktaya ulaştırma sürecinde uyguladığı ya da benimsediği yönetim tarzı, bilgi, beceri ve performansı, kurumun amaçlarına ulaşmasında çok önemlidir. Çünkü yöneticiler ile yönetilenler arasında insan ilişkilerini ve iş memnuniyetini artırabilmekte ya da azaltabilmektedir. Yönetim tarzı, yöneticilere özgüdür ve yöneticiler kendilerine uygun yönetim tarzını seçmektedirler (Gould, 2005, s. 24; Shahmohammadi, 2015, s. 248).

Yönetim tarzı, performans üzerinde büyük etkisi olduğu için, stratejik olarak ele alınması önemli görülmektedir. Çünkü yönetim tarzı, karar alma ve yürütme organlarının amaçlara katkıda bulunduğu, göreceli olarak sabit bir karaktere sahip, tek tip hareket aracı sistemi olan tasarım ve uygulamayı belirlemektedir. Aynı kişi, farklı durumlarda, farklı yönetim tarzını tercih etmektedir. Yöneticilerde, kişisel değişkenlerin hem doğuştan gelenler ile hem de mevcut şartlarda kişisel duruş tarzının meydana getirdiği davranışlar görülmektedir. Yönetim tarzı, yöneticinin fiili davranışıdır ve gerçek manada uyguladığı bir yoldur. İyi bir yönetici; nitelikleri, ne yaptığı ve nasıl yaptığı ile test edilmektedir. Bu durumda, yönetim sürecinde yapılan bir analiz, yöneticinin karakteristik davranışına dayanarak yapılmaktadır (Bulgaru, 2015, s. 145).

Literatürde yer alan yönetim tarzlarına yönelik yapılan çalışmalar incelendiğinde; davranışsal yaklaşımlar içinde Michigan ve Ohio State Üniversiteleri araştırmalarının varsayımları ve sonuçlarından yola çıkıldığı görülmektedir. Bu sonuçlardan yola çıkarak, Blake ve Mouton tarafından geliştirilen Yönetim Biçimleri Yaklaşımı ile R.

Likert'in Yönetim Sistemleri Yaklaşımı'nın, yöneticilerin gösterdikleri davranışları, teorik olarak kavramsallaştırarak sınıflandırması adına öne çıktıkları görülmektedir. Bu şekilde kendi yönetim tarzının ne olduğunu kavrayan bir yönetici, çeşitli eğitim ve geliştirme programları ile, bu tarzda değişiklikler yapabilmektedir (Koçel, 2018, s. 599).

Kurum içerisinde, uygun bir yönetim tarzını zorunlu kılan en önemli değerlerden biri, insan kaynaklarıdır. Bu kaynağı yönetmek ise, oldukça zor bir görev olmakla birlikte, bu konuda birçok araştırma yapan R. Likert, dört temel yönetim sistemini ortaya koymaktadır. Bu dört grup sisteminde, yönetici davranışı ve özellikleri yer almaktadır. Bu dört grup, aşağıdaki gibidir (Hodgetts, 1997):

a. Sistem 1 (İstismarcı-Otoriter): Yönetim, astlara, ender olarak karar verme sürecine katılma olanağı tanımakta ve onları güvenli bulmamaktadır. Ast ve üst arasındaki ilişkiler, az olduğu kadar, korku ve güvensizliğe dayalıdır. Dolayısıyla, ileri derecede; otoriter, biçimsel, görev merkezli bir yönetim biçimini temsil etmektedir.
b. Sistem 2 (Yardımsever-Otoriter): Yönetim, astlarına tevazu gösteren bir tutum içerisinde davranmakta olsalar bile, yine de bildiğini yapmaktadırlar. Ödül ve ceza, çalışanları motive etmek için kullanılmaktadır.
c. Sistem 3 (Katılımcı-Demokratik): Yönetim, astlarına karşı güven ve iç rahatlığı sağlamaktadır. Astlar, alt ve orta kademelerde, belli kararlar alma hakkına sahiptirler. Dolayısıyla, iki yönlü bir iletişim söz konusudur.
d. Sistem 4 (Demokratik): Yönetim, astlarına karşı tam bir güven duymaktadırlar. İletişim, sadece, yukarıdan aşağı doğru ve aşağıdan yukarı doğru değil, yatay kanallar arasında da akmaktadırlar. Üst ile ast etkileşimi, dostça bir ortam içinde gerçekleşmekte ve güvene dayalı bir özellik göstermektedirler. Dolayısıyla, yüksek derecede çalışan merkezli bir yönetim tarzını temsil etmektedir.

Araştırmanın bu bağıntısında; yetkeci yönetim, koruyucu yönetim, otoriter yönetim, demokratik yönetim, danışmacı yönetim ve paternalist yönetim tarzları ele alınmaktadır.

2.12.1. Yetkeci Yönetim

Yetkeci yönetim, endüstri devrimi sürecinde uygulanan bir yönetim şeklidir ve

esas kaynağını, ataerkillik dönemi oluşturmaktadır. Bu yönetim tarzında, erk kaynağı olarak yasalar ve yöneticinin makamı yer almaktadır. Yöneticiler, kurum yapısını kurmaya çalışmaktalar ve görev davranışları üzerine odaklanmaktadırlar. Görevleri düzenleme ve çalışanlara dağıtımını yapan yöneticiler, bütün yönetsel yeterliliklerini kurumsal hedeflere ulaşabilmek için kullanmaktadırlar. Bu yönetim şeklinde; kim tarafından neyin, nasıl, ne zaman ve nerede yapılacağı, önceden kararlaştırılmaktadır. Yöneticiler, emirlerini yerine getirmeyen çalışanları, ağır bir şekilde cezalandırmaktan kaçınmamaktadırlar (Başaran ve Güçlü, 2018, s. 950). Yöneticiler, astlardan hem kişilik hem de uzmanlık yönü ile daha üstün olduklarını varsaydıkları için, güç ve karar verme yetkisi konusunda da kendilerini merkezi bir konuma yerleştirmektedirler. Özellikle bu yönetim tarzında, işten kaytarma ve işten kaçma durumları sıklıkla yaşandığından dolayı, astların yönetici tarafından çok sıkı bir şekilde denetlenmesini savunmaktadır. İşe alma, isten çıkarma, ücret arttırma ya da kesme gibi konularda karar verme yetkisi, yöneticide bulunmaktadır. Bu yönetim tarzını benimseyen kurumlarda, işten çıkan çalışan sayısının oldukça fazla olduğu görülmektedir (Cherrington, 1994, s. 80).

2.12.2. Koruyucu Yönetim

Koruyucu Yönetim, Neo-Klasik yönetim yaklaşımını savunmaktadır. Koruyucu yönetimde önemli olan, kurumun hedeflerine ulaştırmak değildir. Aksine, kurum ile birlikte, yerine getirilebilecek ihtiyaçlarını karşılamaktır. Yöneticiler, çalışanların ekonomik tatminin ön planda tutmakla birlikte, onların kuruma bağlanmasını ve güçlerini kurumun amaçlarının gerçekleştirilmesi yönünde harcamasını hedeflemektedirler. Özellikle, parasal ödüller ile motive edilen çalışanların daha verimli olacağı düşüncesi yer almaktadır. Bu yönetim tarzında yöneticiler, çalışanlarına karşı daha dostane muamele etmektedirler (Davis, 1984, s. 129).

2.12.3. Otoriter Yönetim

Otoriteye dayanan yönetim tarzında, hiyerarşik farkların önemli olduğu, bürokratik yapılarda yaygın bir biçimde uygulanmaktadır. Otoriter yönetim tarzında yöneticiler, çalışanların önceden belirlenmiş prosedürlere, hedeflere ve kurallara uygun bir biçimde davranmasını gerektirmektedir. Daha önceden belirlenen kurallara sıkı bir

bağlılık talep etmektedirler. Burada, yönetici ile yönetilenler arasındaki iletişim ve etkileşim, oldukça düşük düzeyde gerçekleşmektedir. Ayrıca, yöneticiler, kurumla ilgili karar verirken, çalışanların karar alma sürecine katılmalarına ve kurumun işleyişinde özerkliğe sahip olmalarına izin vermemektedirler. Dolayısı ile, bu yönetim tarzı, baskı ve katı bir disiplin anlayışını ve aşırı kontrollü bir iklimi de beraber getirmektedir (Ronald, 2004, s. 821).

2.12.4. Demokratik Yönetim

Demokratik yönetim, çalışanların karar alma sürecine katılımını ve yetki devrini ifade etmektedir. Bu tarz yönetim, modern kurumların işleyişinin temellerini oluşturan unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir. Demokratik yönetim tarzı, aynı zamanda, katılımcı yönetim tarzı biçiminde de nitelendirilmektedir. Demokratik yönetim tarzında yöneticiler, yönetilenlerin belirli bir sistem içerisinde çalışacağını belirlemekte, başarılı olan yönetilenler takdir edilerek, kurumsal bağlılık, motivasyon ve performans gibi pozitif çıktıların ortaya çıkmasını hedeflemektedirler. Bu sebeple, çalışanların karar alma sürecine dâhil edilmesi, kurum ve çalışanlar açısından pozitif ve önemli sonuçlar doğurmaktadır (Marshall, 2012, s. 19).

Demokratik bir tutumu benimseyen yöneticiler, astlarını karar alma sürecine katmakta, otoriteyi yaymakta, amaçlar ve yöntemler konusunda kararlara katılımı yüklendirmekte, geri bildirimi astları yetiştirmede bir fırsat olarak kullanma içinde olmaktadırlar. Zira kararlara katılım, demokratik bir yönetim sürecinin en önemli koşullarından biri olmakla birlikte, astların duygu ve düşüncelerini özgürce ifade etmeleri, uyumlu bir çalışma ikliminin oluşmasını da sağlamaktadır (Robbins ve Coulter, 1996, s. 574).

2.12.5. Danışmacı Yönetim

Danışmacı yönetim tarzında yönetici, astlarının günlük davranışları ile gönderdiği mesaj ve işaretlere karşı duyarlıdır. Astlarının gelişmelerini destekleme, problem çözme, açık konuşma ve sorumluluk üstlenme konularında cesaret veren yöneticiler, onlara rehberlik ve yön göstericilik rolünü de üstlenmektedirler. Kurumsal gereklere uygun düştüğü ölçüde özerlik tanımaktadırlar. Danışmacı yönetimde, yöneticinin en önemli

rolü, konuyu ya da sorunu tanımlamaktır. Yönetici, bir eylem hattı belirlemekte, nedenlerini açıklamakta ve kendisinin bir ihtimal atladığı ama astlarının öngörebileceği sorun ve engelleri araştırma ve çözme konusunda onlardan yardım almaktadır. Böylece, astlara, seçenekler geliştirme fırsatı vermektedir (Werner, s. 1993, s. 113).

2.12.6. Paternalist (Babacan) Yönetim

Kurum yöneticilerinin çalışanlarına tüm iş süreçlerinde ilgi göstermesi, olabildiğince onlara yardım etmesi ve yöneticiden çok bir baba gibi tutum sergilemesi; Paternalist bir yönetim tarzını ifade etmektedir. Özellikle kolektivist kültürlerde görülen bu yönetim tarzında yönetici, her zaman son kararı veren kişi olarak görülmektedir. Çünkü Paternalist yöneticiler, astlarının yaşamlarına bir aile büyüğü gibi yaklaşmaktadırlar ve astlarının, iş ve özel hayatlarına rehberlik etmektedirler. Yine, astlarının, yaratıcı ve yenilikçi davranışlarda bulunmaya teşvik etmektedirler. Fakat, karşılığında, çalışanlarından sadakat ve saygı beklemektedirler. Bu yönetim tarzını uygulayan yöneticiler, astları ile sadece kurum içerisinde değil, aynı zamanda, kurum dışında da iletişim içerisinde olmaktadırlar. (Fişek, 2012, s. 63).

2.13. Kurum Kavramı ve Tanımı

Teknolojilerin hızlı gelişimi ile küreselleşen dünyada yaşanan yenilikler ve yeni gelişmeler, insanların bu hızlı değişime uyum sağlamalarına zorlamaktadır. Günümüzde insanların ve kurumların kendilerini ifade edebilme, yetkinlik ve becerileri önem kazanmaktadır. Sosyal yaşamın önemli bir kısmını oluşturan üniversiteler, belediyeler, emniyet gibi kamusal alanlar, birer kurum olarak adlandırılmaktadır. Toplumsal birimlerin oluşması için, kurumu oluşturan bireylerin ortak amacı, iş birliği ve iletişim sistemleri olması gerekmektedir. İnsanlar tarafından meydana gelen kurumlarda görevler, kişisel amaçları yerine getirmekten ziyade, kurumların amacını gerçekleştirmeyi sağlayacak şekilde programlanarak, bireylere dağıtılmaktadır (Gürgen, 1997, s. 22).

Kurum, bir aile, ortaklık ya da mülkiyet gibi, köklü bir yapıyı içeren, insanlar tarafından oluşturulan şey, müessese şeklinde tanımlanmaktadır (TDK, 1998, s. 1417). Köklü bir oluşum olan kurumun yapısı, hemen değiştirilebilecek bir nitelikte olmayıp,

kendine ait bir ekol inşa ederek, bir enstitü düzeyindeki yapıyı ifade etmektedir. Bu bağlamda, kurum, uzun ömürlüdür, süreklilik kazanmış birimlerdir ve istikrarlı bir yapıdadırlar (TDK, 2020). Kurum, devletin kendi varlıklarını sürdürmek için oluşturulan bir yapıdır. Dolayısı ile kurum, devlet ile ilişkili bir yapı olarak da tanımlanabilmektedir (Focault, 2014, s. 43).

Sosyolojik anlamda kurum, toplum içerisinde ortaya çıkan, kabul gören ve toplum içerisinde belirli işlevleri yerine getirmek amacı ile, insanların görev ve sorumluluklarının belirli bir prosedürler çerçevesinde yerine getiren kontrollü yapılar ya da sistemler olarak tanımlanmaktadır. Kurumlar, insanların bireysel olarak sahip oldukları fiziksel ya da düşünsel güçlerini elverişli bir etkileşim sayesinde bir araya getirip, toplumdaki bireysel güçlerden daha güçlü bir bütün oluştururlar. Kurumlar, belirli bir sosyal ilişkiler düzeni ve topluluğu olarak, hep birlikte eşgüdümü sağlanmış, örgütlenmiş bir göreli bütün oluşturan insanların; eylemleri ile, inançları ile, davranışları ile, alışkanlıkları ile öznellik kazanmış öğeleri; yapılar, belgeler, simgeler ya da kurallar bütünüdür. Söz konusu kurallar, yavaşta olsa, zaman içinde değişebilmektedirler. Bu anlamda, kurumlar, değişim ve gelişmelere açık ve esnek yapıdadırlar. Tüm bunların yanı sıra, kurumlar, toplumsal etkileşimler için gerekli temeli oluşturan omurgalardır (Giddens, 1984, s. 375; Karakoç, 1989, s. 82; Koçel, 2018).

Araştırmanın bu bağıntısında; kurumlarda yönetici kavramı, kurumsal iletişim kavramı ve amacı, kurumlarda iletişimin önemi, kurumsal iletişimin unsurları, iç ve dış kurumsal iletişim, formel ve formel olmayan iletişim, yatay iletişim, çapraz iletişim ve açık iletişim türleri ele alınmaktadır.

2.13.1. Kurumlarda Yönetici Kavramı

Yönetici, yönetim sahasında elde ettiği tecrübelerini, kişisel beceri ve yetenekleri ile tamamlayarak, yöneticilik mesleğini bizzat icra eden kişidir (Koçel, 2018, s. 93).

Yönetici, görevini üstlendiği kurumun amaçlarına ulaştırmayı hedefleyen, tecrübe sahibi, ücretli bir çalışan olarak tanımlanmaktadır. Kanunlar ile belirlenen sorumluluklar dâhilinde hareket eden yönetici, kurumun yönetim mekanizmasında, üst ve orta kademelerde görev yapmakla yükümlüdür. Yönetici; planlama, örgütleme, yöneltme, koordinasyon ve denetleme gibi faaliyetlerini, bizzat ya da çalışanlarının yardımı ile

yerine getirmektedir. Dolayısıyla, yönetici, karar veren kimse olarak; bilgili, yetenekli olması beklenmektedir. Hangi konularda karar verebileceği ise; mevzuat, yasa, tüzük, yönetmelik vb., ile belirtilmektedir (Binbaşıoğlu, 1983, s. 42).

Mintzberg, iyi bir yöneticinin en önemli özelliklerinden biri, iletişim becerilerinin yüksek olması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre, yöneticiler, kendilerini iyi bir şekilde ifade edebilen kişiler olarak tanımlanmaktadırlar. Bir yönetici, iletişimden yararlanarak; kişiler arası rolü, bilgi sağlama rolü ve karar verme rolünü yerine getirmektedir. Bir yöneticinin kişiler arası rolü; kurum çalışanları ile, diğer kurumlar arasındaki ilişkiyi düzenleyen rollerdir. Bu tür ilişkide; kurallar, yasalar ve yaptırımlar yoktur. Tamamen yöneticinin kendi çabaları ile kurulan bir ilişkidir ve bu durum, yöneticinin liderlik özellikleri ile ilgilidir. Bunların yanı sıra, yöneticilerin emrinde çalışan insanları, kurumun amaçları doğrultusunda; motive etmek, onları koordine etmek gibi görevleri de vardır. Bir yöneticinin bilgi sağlama rolü; kurumdaki işler ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmasını ve bilgi ağı geliştirmek ve korumak için, yerine getirilen faaliyetleri ifade etmektedir. Bu bilgiler sayesinde, kurumun belirlediği hedeflere ve kurumlarda ortaya çıkan sorunlara çözümler üretebilmek mümkün görülmektedir. Bilgiyi toplama ve bu bilgileri kurumda uygun bir biçimde işlenmesinde de yöneticinin rolü önemlidir. Bir yöneticinin karar verme rolü; bilgi ve sonuçlara ulaşma süreçlerini kapsamaktadır. Bir kurumda ortaya çıkan anlaşmazlıkları gidermek, kaynakların tesisini sağlamak ve müzakerecilik yapmak gibi karar rolleri, yöneticinin girişimcilik rolünü ifade etmektedir. Tüm bunlarla birlikte, bir yöneticinin asıl görevi, karar vermek ya da karar almaktır (Genç, 2004, s. 22; Marşap, 2014, s. 474).

Bir kurumda; üst kademe, orta kademe ve alt kademe olmak üzere, üç kademe yöneticisi bulunmaktadır. Bu yönetsel düzeyler arasındaki temel fark, yöneticilerin sahip olduğu yetki, sorumluluk, otorite ve kurumsal faaliyetlerin derecesidir (Özalp, 2005, s. 23). Üst kademede yer alan yöneticiler, sayıları nispeten az olan ve stratejik kararlar vermeye yetkili yönetim kurulu ve icra komitesi gibi yapılarla birlikte, genel müdür ve yardımcılarından oluşmaktadır. Bu düzey yöneticileri, kurumların ana faaliyetindeki iş gruplarında görevlidirler (Ülgen ve Mirze, 2006, s. 25). Üst düzey yöneticilerden; kavramsal beceri ve karar erme becerisine sahip olmaları beklenmektedir (Efil, 2002, s. 12). Kavramsal beceri, esas olarak; birleştirme ve bütünleştirme olarak ifade edilmektedir. Bir yöneticinin bütün kurumun karmaşıklığını anlamasının yanı sıra, her

bölümün kurumun temel hedeflerine olan katkısını da değerlendirmesi gerekmektedir (Koçel, 2018, s. 92). Üst düzey yöneticilerden, analitik beceriye de sahip olmaları beklenmektedir. Analitik beceri; kurumun stratejilerini, hedeflerini, politikalarını, planlarını hazırlamak ve bütün bunların sonuçlarını tahmin edebilmeyi ifade etmektedir. Üst düzey yöneticilerin analitik becerisinin gelişmiş olması, kurumun belirsiz ve karmaşık durumlarını çözebilmektedir. Karar verme becerisi ise; kurumun belirli amaçlara ulaşması için, belirlenen alternatifler arasından en iyisini seçmektir. Kurumlarda karar alındıktan sonra planlama, yöneltme ve denetim gibi fonksiyonları gerçekleştiği için, karar verme önemli bir unsurdur. Orta ve alt düzeydeki yöneticiler, faaliyetlerini üst düzey yönetimin verdiği kararlar doğrultusunda yerine getirmektedirler. Bu neden ile karar verme becerisi, üst düzeydeki yöneticilerde bulunması gereken bir özelliktir. Kavramsal beceri; yöneticilerin stratejik düşünme, planlama, karar verme, farklı fikirler üretme ve kullanma, soyut kavramsallaştırma gibi bilişsel faaliyetleri içermektedir (Özalp, 2005, s. 24; Efil, 2002, ss., 12-13).

Orta kademe yöneticiler, birim yöneticileridir. Üst kademe yöneticiler tarafından verilen karar ve onaylanan kurumsal amaç ve politikaların uygulanmasını sağlayan yönetim kademesidir. Orta kademe yöneticileri, kurumdaki üst kademe yöneticiler karşı sorumludurlar (Ülgen ve Mirze, 2006, s. 25). Daire amirleri ve yardımcıları, genel sekreter gibi unvan alan orta düzey yöneticiler; plan geliştirmek ve bunları uygulama aşamasına koymak, yapılanları kontrol etmek, maliyetleri analiz etmek ve üst düzey yöneticilere rapor sunmak gibi görevleri vardır (Özalp, 2005, s. 24). Orta düzey yöneticilerden; beşerî ilişkileri yönetme becerisi, analitik beceri ve karar verme becerisine sahip olmaları beklenmektedir. Beşerî ilişkiler becerisi; çalışanlarını anlama, anlaşma ve barış içinde olmalarını ifade etmektedir. Beşerî ilişkileri yönetme becerisi, çalışanları motive etmek, işgücü verimliliğini arttırmak, iletişim ve koordinasyon faaliyetlerini içermektedir. Analitik beceri; çeşitli sorunları çözme ve çözüm önerileri geliştirmek için, mantıklı ve bilimsel yaklaşımlarda bulunmak ve teknikler kullanabilme becerisini ifade etmektedir (Özalp, 2005, s. 24; Efil, 2002, ss., 12-13).

Alt kademede bulunan yöneticilerinden; teknik beceri ve iletişim becerisine sahip olmaları beklenmektedir Teknik beceri; bir işin başarabilmesi için, bir yöneticinin fonksiyonel uzmanlık alanına sahip olması gerekmektedir. Her bir yönetici, belirli bir alanda teknik bilgiye sahiptir. Örneğin; muhasebe, mühendislik, pazarlama, finans,

araştırma ve geliştirme gibi belirli bir dalda uzmanlık bilgisine sahiptir. Böyle bir uzmanlık, kurumun alt yönetim kademelerinde önem kazanmaktadır (Koçel, 2018, s. 92). Alt düzey yöneticileri, günlük faaliyetlerin yürütülmesinden ve başarılmasından sorumlu olmaktadırlar. Kurumsal amaç ve politikaların, çalışanlarda davranışa dönüşmesini sağlayan, ilk kademe yöneticileridir. Alt kademe yöneticileri, orta kademe yöneticilere karşı hesap vermekle yükümlüdürler ve daha çok, operasyonel işleri yönetmektedirler (Ülgen ve Mirze, 2006, s. 25).

Üst kademe, orta kademe ve alt kademe yöneticilerinin başarısında ve kurumların etkinliğinde, iletişim önemli bir unsurdur. Bir kurumda, çalışanların ve yöneticilerin birbirini anlaması, düşüncelerini iletebilmeleri önemlidir. Zira, iletişim sayesinde çalışanların motivasyonları yükselecek, ne tür yeteneklerinin olduğu anlaşılacak ve kuruma bağlılıkları artacağı gibi, yöneticilerin emirlerini daha iyi yerine getireceklerdir. İletişim, yöneticilerin aldıkları kararları uygulamaya aktarmak, iş yaptırmak için kullandığı en temel araçtır (Binbaşıoğlu, 1983, s. 45; Koçel, 2018, s. 540). Üst yöneticiler, aldıkları kararları alt kademelere bildirirken, konu ile ilgili iletişim açıklamaları tam ve dengeli şekilde, hiçbir boşluk bırakılmadan iletmeleri gerekmektedir. Zira, kararların etkililiği, güçlü iletişim becerisine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bir kurumda birbirini anlamayan ve iletişim kuramayan çalışanlar arasında çatışma yaşanması kaçınılmazdır. Bu çatışma, kurumun başarısızlığına sebep olabilmektedir (Tortop vd., 2005, s. 109).

Yönetim kademelerinde bulunan yöneticilerin, liderlik özelliklere sahip olması beklendiği görülmektedir. Zira, modern anlayışta yönetici; bir lider, bir danışman, bir kolaylaştırıcı ve bir destekleyici olarak görülmektedir. Lider kişi, grubunda yer alan diğer insanları, belirlenen amaçlara ulaşma konusunda, isteyerek çaba göstermeleri için ikna etme yeteneği yüksek olan kişidir. Lider, başkalarını etkileyerek, onları harekete geçirme gücüne ve onların davranışlarını ve görüşlerini yönlendirme kabiliyetine sahiptir. Görev odaklı, otokratik, görevin başarılması için ödül ve ceza yöntemini kullanan lider, geleneklere bağlı olan kimsedir. Lider, ekipteki kişilerin açık bir şekilde dile getiremediği ortak değer ve inançlar doğrultusunda, onları kurumun amaçları etrafında etkinliğe geçiren kişidir. Yine, kurum içerisinde sadece belli bir durum, görev ve bireylere ilişkin sergilediği davranışlar üzerinde yoğunlaşan, mikro yönü ile büyük grupları karakterize eden önemli idealleri, değerleri ve stratejileri ele alan birey ve

gruplar yerine, makro yönü ile bütün toplum ve kurumlara odaklanmaktadır. Liderlik ise, bir fonksiyon ya da bir süreci ifade etmektedir. Genel olarak, çalışanlar ile yönetilenler arasındaki ilişki anlamına gelmektedir. Liderlik, özellikler teorisi ile açıklanmakta ve daha sonra davranışlar incelenerek, liderliği durumsal bir etken olarak ele almaktadırlar. Öncelikle, liderlik, kişilerin hedefe ulaşması için, iletişimi etkin kullanan ve duruma bağlı olarak kullanılabilen etkileme durumudur. Diğer insanların, lider ile aynı amaca doğru birlikte hareket ettirebilmesini ifade etmektedir. Yöneticilik ise, bir meslek uygulamasıdır ve yöneticinin işleri verimli bir şekilde yürütmek ve sorumluluğu üstlenmek gibi görevleri vardır. Yöneticiler bir işi doğru yaparken, liderler ise, doğru işi yaparlar. Liderler, gerçek ve derin değişikler meydana getirebilecek kapasitede kişiler iken, yöneticiler ise; kesin, iyi, her zaman yenilenebilen ve sayılarla tanımlanabilen sonuçları ortaya koyan kişilerdir. Fakat, iyi bir yönetim, verimli bir lideri olası kıldığı için, her ikisinin de diğerine gereksinim duymaktadır; yöneticilik ile liderlik birbirinin alternatifi değil, tamamlayıcısıdır (Neubeiser, 1999, ss., 11-18; Zel, 2006, ss., 109-110).

Kurum yöneticilerinin başarıları, liderlik yeteneklerine ne derece sahip olduklarına bağlıdır. Liderlerin; tutarlılık, güvenirlik, bütünlük, dürüstlük, saygınlık, dinlemek ve algılamak, değişime açık olmak, sorumluluk almak ve karar vermek, vizyon sahibi olmak gibi temel özellikleri vardır. Liderler, büyük resmi bir bütünlük içinde görebilen kişilerdir (Neubeiser, 1999, s. 20). Bunlarla birlikte, kararlı, kendine güvenen, yaratıcı, kavrama yeteneği yüksel, azimli, karmaşık sorunları çözebilen, sabırlı, işbirlikçi ve iletişim becerilerinin yüksek olan kişilerden oluşmaktadır (Wagen, 2007, s. 219). Nasıl ki yönetim, gücünü hiyerarşik otoriteden ve yaptırım uygulama hakkından alıyor ise, lider de gücünün iletişim becerisinden almaktadır. İletişim becerisi ve liderlik niteliklerini geliştirebilen yöneticiler, daha başarılı oldukları görülmektedir. Yönetimde verimlilik için, yöneticilerin liderlik yönünde kendilerini geliştirmeleri gerekmektedir. Doğru bir strateji ya da taktik, kötü iletişimden dolayı, astlar tarafından tepki ile karşılanabilmektedir. Bu durum, yanlış algılamalar ve tepkilere neden olacağı için, işin başarısını tehlikeye düşürmekte ve verimliliği de olumsuz etkilemektedir (Türkmen, 1999, ss., 58-60). Buna göre, lider ve yönetici, eş anlamlı değildir; yöneticilik rolü olmayan liderlerin olabileceği gibi, liderlik niteliklerine sahip olmayan yöneticiler de olabilmektedir (Koçel, 2018, s. 589).

2.13.2. Kurumsal İletişim Kavramı ve Amacı

Bütün toplumlarda yaşayan bireyler, kendilerini ifade edebilmeleri için, kaçınılmaz olarak iletişim kurmaktadırlar. Karşılıklı anlama eylemlerinin gerçekleşmesinde önemli olan iletişim kavramı, kurum ve kuruluşlar için de aynı öneme sahiptir. İletişim kavramı, bireyler açısından hem iş hem de özel hayatlarında en önemli başarı ve mutluluk kaynağıdır. Kurumlar açısından iletişim kavramı, kalite ve sürdürülebilirliğin temelini oluşturmaktadırlar. Özellikle; kurum kültürü, markalaşma, kurumsal kimlik, kurumsal imaj, kurumsal itibar, kurumsal felsefe, paydaş yönetimi, kurumsal sosyal sorumluluk gibi kavramlar, iletişim kavramı ile doğrudan ilintilidir. Genel olarak, kurumsal iletişim, kurumsal amaç ve hedefler doğrultusunda oluşturmak için stratejiler belirleyen bir yönetim sürecidir. Kurum içinde ve kurum dışında iletişim sürecinin, kurumun paydaşları ile bir başlangıç noktası oluşturabilmek için, tüm iletişim çabalarını; planlama, yönetme ve yönlendirme etkinliklerini içermektedir. Kurumsal iletişim, bir kurumda iletişim ile ilgili faaliyetlerin bütünü (van Riel, Cees ve Fombrun, 2007, s. 25) şeklinde tanımlanabilmektedir.

Bir yönetim disiplini olan kurumsal iletişim, XX. yüzyılın başlarında, Edward Bernays öncülüğünde ortaya çıkan bir kavramdır. Amerika Birleşik Devletleri'nde, dünya savaşlarından sonra, kurumsal iletişim alanındaki uygulamalar hız kazanmakta ve daha sonraki yıllarda, Kanada, Avrupa ve dünyanın birçok bölgelerinde uygulama örnekleri görülmekte ve 1972 yılından sonra, bilimsel söylemde kavramın kullanımı çoğalarak, yaygın hale geldiği görülmektedir. Kurumsal iletişim çalışmalarına Procter and Gamble, IBM, Hewlett-Packard, Wal-Mart gibi firmalar öncülük eden isimlerdir (Vural ve Bat, 2015, s. 27).

Özellikle, 1990 yılından sonra, internetin kullanımı ve yaygınlaşması, kurumsal iletişim alanına yeni bir boyut kazandırmaktadır. Bilgi akışının hızlı olması, bilgiye ulaşmanın kolaylaşması ile birlikte, küreselleşmenin etkisi ile ortaya çıkan ekonomik, teknolojik vb., gelişmeler, kurumsal düzeni önemli ölçüde etkilemekte ve iletişim kavramı, kurumlar için çok önemli hal almaktadır (Ihator, 2004, s. 25; Goodman, 2006, s. 197). Kurumsal iletişimin gelişmesinde üç temel itici güçlerden birincisi; küreselleşmedir. İkincisi; Web 2.0 ve üçüncüsü ise; Ağ Bağlantılı Kurumlardır

(Goodman ve Hirsch, 2010, s. 143).

Evrensel olarak kabul görmüş bir tanımı bulunmayan kurumsal iletişim, öncelikle, halkla ilişkiler adı altında kullanılmakta, daha sonra kurumsal ilişkiler, kurumsal iletişim ve kamu ilişkileri olarak kullanımı yaygınlaşmaktadır (Dolphin ve Fan, 2000, s. 100). Kurumsal iletişim tanımları incelendiğinde; kişilerin tek bir amaç doğrultusunda bir araya gelerek, kurum hedeflerini daha ileriye götürebilmek, geliştirebilmek amacı ile, stratejik çalışma yöntemleri çerçevesinde, formel ve formel olmayan, farklı insan yapılanmalarının gerçekleştirilmesi (Karakoç, 1989, s. 83) şeklinde tanımlanmaktadır. Diğer bir tanıma göre, kurumsal iletişim, kurumlar tarafından stratejik bir araç ya da yönetim süreci olarak kullanılmakta ve kurumun iletişim yönüne odaklanılmaktadır (Cornelissen, 2004, s. 20). Özellikle, bir kurumun bağlı olduğu paydaş grupları ile olumlu itibar oluşturmak ve sürdürmek amacı ile, tüm iletişim araçlarını etkin bir şekilde koordine edilmesi için çerçeve sunan yönetim işlevidir (Cornelissen, 2004, s. 23). Öte yandan, kurumsal iletişim bilimden çok sanat, antropoloji, dil ve dilbilim, sosyoloji, psikoloji gibi alanların yöntem ve bulgularına dayanan disiplinler arası bir alan şeklinde tanımlanmaktadır. Reklam, kurum kimliği oluşturma, kriz ve acil durum iletişimi, kurumsal vatandaşlık, itibar yönetimi, topluluklarla iletişim, medya ile iletişim, yatırımcı ilişkileri, personel ilişkileri, hükümet ilişkileri, pazarlama iletişimi, yönetim iletişimi, kurumsal markalaşma, halka ilişkiler, kurumsal reklamcılık, lobicilik vb., (Goodman, 2006, s. 197) kapsayan bir kavramdır.

Kurumsal iletişim, kurumsal amaçlara ulaşmada önemli bir rol üstlenmektedir. Kurumsal iletişimin amacı, kurumun varlığını sürdürmesini ve gelişmesini sağlamaktır. Kurumsal iletişim, kurumun değerlerini oluşturmak, çalışanları kurumun bir değeri olarak görmek ve motive etmek, kurumsal itibarı arttırmak, güçlü bir kurum kültürü ve marka oluşturmak için, kurum kültürünü desteklemek anlamlarına gelmektedir. Kurum içinde ve kurum dışındaki paydaşlar arasındaki iletişimi sağlamak, önemli bir etmen olarak görülmektedir (Christensen 2002, s. 162). Diğer taraftan, kurumsal iletişim, kurumsal ilişkileri belirli bir düzende gerçekleşmesi amacı ile, tüm iletişim biçimlerini etkili şekilde uyumlaştırarak, bilinçli olarak kullanılmasıdır (van Riel, 1995, s. 24).

Son dönemde yapılan araştırmalarda kurumsal iletişim, stratejik bir yönetim fonksiyonu olarak kabul edilmektedir (Goodman, 2006, s. 196). Özellikle, karar verme ve güç ile ilişkili olan strateji kavramı, iletişim kavramı ile birlikte kullanıldığı zaman,

iletişim uygulamalarındaki yönetim fonksiyonu anlamına gelmektedir (Hallahan vd., 2007, s. 12). Kurumsal iletişim stratejisi, kurumsal iletişim fonksiyonunun önemli iletişim kararlarında ve stratejik paydaş ilişkiler ile ilgili eylemlerde, kurumun paydaşlarına karşı tutumunun, açık şekilde ifade edildiği bir kalıptır. Kurumsal iletişim stratejisi, kurumun vizyonu, misyonu, kültürü, politikaları ve stratejileri bağlamında geliştirilmekte ve bir çerçeve sağlamaktadır. Fakat, dış çevrenin değerlendirilmesinde de odaklanmaktadır (Steyn, 2000, ss., 11-12). Kurumsal iletişimin stratejik amacı ise, kurumun bağlı olduğu gruplar ile ilişkilerini düzenlemektir. Bu nedenle, kurumsal iletişim, tüm mevcut içsel ve dışsal iletişim yöntemlerini, kurumsal amaçlar doğrultusunda etkin bir biçimde kullanabilen, yönetimsel araçlardan biri olarak görülmektedir (Theaker, 2006, s. 119).

Kurumsal iletişimin başlıca iki amacı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; çevredeki değişimleri anlamlandırmak ve tanımlamaktır (dış iletişim). İkincisi ise; kurumlar tarafından belirlenen stratejilerin esnekliğini koruyabilmek adına, çevredeki değerlere karşın, kurumun tutumunu kontrol altına alabilmek ve uygulamaların başarısız olmasını engellemektir. Burada, kurumsal iletişim stratejisinin amacı, kurumun genel stratejisini yansıtmaktır. Böylece, ortaya çıkan sorunları çözmek ya da bu gibi durumlardan yararlanmak için, kurumun çeşitli paydaşları ile iletişim kurmalarını sağlamakta ve nelerin iletilmesi gerektiğine karar vermektir (Steyn ve Puth, 2000, s. 52).

Günümüzde kurumsal iletişim, devlet kurumları, özel kurumlar vb., tarafından kullanılmaktadır. Kurumları statik yapıdan kurtararak, dinamik bir yapıya dönüştürerek, kuruma denge ve bütünsellik sağlamak, kurumsal iletişim aracılığı ile mümkündür (Anand, 2008, s. 134).

2.13.3. Kurumlarda İletişimin Önemi

Kurumlarda iletişim, önemli bir yere sahiptir. Kurumların toplumsal bir sistem olarak oluşması ve kendini devam ettirebilmesi, içte ve dışta kurdukları ilişkileri belli bir düzen içinde sürdürmelerine bağlıdır. Bir diğer ifade ile, kurumların varlığını sürdürebilmeleri, kurdukları bu ilişkilerin denetlenmesine ve kurumun amaçları doğrultusunda belirli bir yapı içinde etkili bir iletişim politikasının izlenmesine bağlıdır. Kurumsal ilişkileri belirli bir düzen içine sokulması ve kurumsal amaçlar ile bireysel

amaçlar arasında bilinçli bir dengenin kurulması, etkili bir iletişim sisteminin varlığı sayesinde gerçekleşmektedir. İletişim, kurumun farklı birimleri ve çalışanları arasında, her türlü araç ve gereç, yöntem, bilgi, duygu, anlayış ve yaklaşım aktarımını çeşitli kanallar ve mesaj şeklini içermektedir (Gürgen, 1997, ss., 32-33). Buna göre, iletişim, bir kurumun ortaya çıkmasını sağlamaktadır. İletişim, kurumun amaçları doğrultusunda, bireyler ile grupların çabalarını koordine eden en temel araçtır **(**Bursalıoğlu 1999, ss., 113; 120).

2.13.3.1. Kurumlarda Etkili İletişimin Önemi

Etkili iletişim, bilgiye ve anlamaya bağlıdır. Birçok yöneticinin zihninde iletişim, sadece bir taşıyıcı olarak görülmektedir. Bu nedenle, anlama kavramını yeterince dikkate almadıkları görülmektedir. İletişim, mekanik bir mesaj aktarımı olarak görülmekte ve alıcının mesajı anlayıp anlamadığı önemsenmemektedir. Bu durumda, tek yönlü iletişim gerçekleşmekte ve iletişim etkisiz duruma gelmektedir. İletişimin etkili olabilmesi ise; dikkat, anlama, kabul ve tepki unsurlarına bağlıdır. Dikkat; göndericinin alıcıya iletmeye çalıştığı mesajın dinlemesini sağlamaktadır. Bunun için, mesajı iletmeye çalışan gönderici, alıcının dikkatini çekmesi gerekmektedir. Aksi halde, iletişim sağlanmamaktadır. Dolayısıyla da iletişim gerçekleşmemektedir. Anlama; alıcının yöneticiden aldığı mesajın içeriğinin kavramasını ifade etmektedir. Yeterince anlaşılmamış mesajla, iletişim gerçekleşmeyeceği için, yöneticinin astlarına mesajın anlaşıp anlaşılmadığı ile ilgili soru sorması ya da bilgi alması gerekmektedir. Fakat, astlar sorunun baskısını hissederlerse, anlamamış olduklarını belirtmekten bilinçli olarak kaçınırlar ve bu durumda iletişim kapanmaktadır. Bu nedenle, yöneticilerin soruyu tekrar etmesi ve yapıcı bir dil kullanması, belirsizlik ve baskı taşıyan iletideki sorunun ortadan kaldırmasına yardımcı olabilir. Alıcının iletiye karşı uyumu, kabul olarak adlandırılmaktadır. Bir yöneticinin, bir düşünceyi astlarına kabul ettirmesi önemlidir. Bunun için, yöneticiler, astlarına karşı eşit davranması gerekmektedir. Kabul edilen iletiye karşı verilen tepki ise, iletişimin gerçekleştiğini ve geri bildirimin sağlandığını göstermektedir (Hodgetts, 1997, s. 270).

2.13.4. Kurumsal İletişimin Unsurları

Kurumsal iletişim ile ilgili çalışmalar incelendiğinde, kavramın içerdiği birtakım

unsurlar ön plana çıkmaktadır. Söz konusu unsurlar; "eşitlik", "şeffaflık", "sorumluluk" ve "hesap verebilirlik" şeklinde belirtilmektedir.

2.13.4.1. Eşitlik

Kurumlarda eşitlik unsurunun sağlıklı bir şekilde uygulanabilmesi ve işlemesi için, yönetim kurulu olgusuna ihtiyaç vardır. Zira eşitlik unsuru, gerekli tüm bilgilerin açık bir şekilde ifade edilmesi anlamını taşımaktadır. Bu sebeple, alınacak olan tüm kararlar ve maddi çıkarlar etkileneceğinden dolayı, kurumlar açısından önem verilmesi gerekmektedir (Gyamerah ve Agyei, 2016, s. 84).

Kurumlarda eşitlik unsuru hem iletişim hem de yönetim kavramları açısından önem kazanmaktadır. Zira eşitlik unsuru, kurumun iletişim içerisinde olduğu tüm insanların güven duygusunu etkilemektedir. Güven duygusu, kurum içerisinde ve kurum ile kurulan bağların güçlenmesinde, kişiler arası ilişkilerin ve iletişimin güçlenmesinde oldukça önemli olmakla birlikte, kurulan ilişkilerin, kullanılan iletişim tekniklerinin de temelini oluşturmaktadır. Kurum içerisinde azınlık görüşleri göz ardı edilmemesi, statü farkı gözetilmemesi ve tüm paydaşların fikrini ifade edebilme ve savunabilme hakkı, bu eşitlik unsuruna bağlıdır. Eşitlik unsuru, kurumların adalet duygusuna sahip olmalarını da sağlamaktadır. Bu sayede, kurumun kendisi de dâhil olmak üzere, tüm paydaşlarına değer yaratma durumu açığa çıkmakta ve kişiler arası ilişkiler, sağlıklı bir biçimde ilerleme kaydetmektedir. Tüm bunlar, iletişim içerisinde olan paydaşlarının eşit oranda göz önünde bulundurulması gerektiğine bağlı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü eşitlik unsuru, güven duygusunu arttırmakta, belirsizliği azaltmakta, krizlerin, streslerin ve eşitsizliklerin azalmasında sağlam bir zemin oluşturmaktadır (Salvioni ve Bosetti, 2006, s. 26).

2.13.4.2. Şeffaflık

Şeffaflık unsuru, özellikle sosyal, ekonomik ve politik gibi birçok etkenden etkilenmektedir. Bu alanlarda meydana gelen bilgi sirkülasyonunun aktif, düzenli ve sistemli bir şekilde ilerlemesi, şeffaflık olarak tanımlanmaktadır. Şeffaflık kavramı, kurumun paydaşları arasında gerçekleşen bilgi alışverişinin sağlıklı bir biçimde gerçekleşmesi, güven duygusunun oluşmasında büyük önem taşımaktadır. Özellikle, bir kurumda iletişim stratejilerinin belirlenebilmesi için, öncelikle kurumun paydaşlarına

karşı şeffaf olduğu inancını ve duygusunu hissettirmeleri gerekmektedir (Vıshmanath ve Kaufmann, 1999, s. 3). Çünkü, bir kurumda şeffaflık unsuru, kurum ile paydaşları arasında yapıcı ve pozitif bir etkileşimin gerçekleşmesini de sağlamaktadır (Parum, 2006, s. 561).

2.13.4.3. Sorumluluk

Kurumsal iletişim kavramı, kendi içerisinde birden fazla opsiyon, amaç ve hedef barındırmakta ve bu opsiyonlar, amaçlar ve hedefler çerçevesinde kendisine geniş bir hareket alanı oluşturmaktadır. Bu nedenle, üzerinde birden çok sorumluluk yer almaktadır. Söz konusu sorumluluklar, aşağıda beş madde şeklinde sıralanmaktadır (van Riel, Cees ve Fombrun, 2007, s. 25):

a. Kurumun marka anlayışını geliştirmek ve senkronize etmek.
b. Kurumun oluşturmak istediği kimliği ve marka özellikleri arasında var olan farklı oluşumların en aza indirgenmesine katkıda bulunmak.
c. İletişimsel görevlerin yerine getirilmesi sırasında, ortaya çıkan sebepleri ve konumlandırılması konusunda yönlendirici olmak.
d. İletişim ile ilgili konular hakkında verilecek olan farklı kararların daha rahat şekillendirilebilmesi noktasında yardımcı olacak ilgili düzenlemeleri yerine getirmek.
e. Kurumsal amaç ve hedeflere karşı içsel ve dışsal bağlılığı mümkün kılacak oluşumları gerçekleştirmek.

Bir kurumda, başarılı ve pozitif ilişkilerin kurulmasının ve yürütülmesinin en önemli unsuru, ast ve üstlerin sorumluluğuna bağlıdır. Sorumluluk, bir görevi ve amacı gerçekleştirecek nicelikte ve nitelikte yapma zorunluluğu şeklinde tanımlanmaktadır. Çalışanların, hem üst yönetime karşı hesap verme ve sorumlu olma durumu hem de bir işi yapma sorumluluğu vardır. Özellikle, astlar, görevlerini yerine getirirken, içten gelen vicdan ile dıştan gelen yönetsel erk olan itici güçler ile, sorumluluk alma ya da sorumlu olma bilincini ortaya çıkarmaktadırlar. Sorumluluk alma, bireye özgüdür ve bir işi en iyi biçimde yapmayı temel alan kişisel yüklemeyi ifade etmektedir. Bu tür sorumlulukta birey, sadece kendi vicdanına hesap vermektedir. Sorumlu olma ise, ast görevini gereken nitelikte ve nicelikte yapıp yapmadığının hesabını, üst yönetime vermesini ifade etmektedir. Üst yöneticiler, sonul sorumludur ve iletişim ağının beyni konumundadırlar

(Başaran, 2008, ss., 242; 243).

Sorumluluk, yönetimin kontrol fonksiyonunun bir parçasıdır ve ilgili görev tamamlandıktan sonra önem kazanmaktadır. Sorumluluk, yönetici tarafından bir başkasına devredilmesi söz konusu değildir. Bir kısmı astları ile paylaşabilir olsa da kurumun başarısından veya başarısızlığından sorumlu tutulan en yüksek dereceli yöneticilerdir (Thompson, 2003, s. 80).

Antik Yunan'da temelini bulan sorumluluk unsuru, etik davranışın merkezinde yer almakta ve değer yüklü seçimleri gerektirmektedir. Bu sebeple, sorumluluk unsuru, ahlaki bir değerlendirme için gereken bir ön koşul olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.13.4.4. Hesap Verebilirlik

Hesap verebilirlik unsuru, kurumun ve paydaşların, birbirlerine karşı olan sorumluluklarının ne oranda yerine getirildiğini ifade etmektedir. Kurumsal iletişim, bu sorumlulukların, tüm paydaşlar arasında işlerlik kazanması noktasında önem taşımakla birlikte, tercih edilen iletişim kanallarının hesap verebilirlik unsuruna uygunluk göstermesine dikkati çekmektedir. Zira kurum ile paydaşlar arasında bir köprü vazifesi gören ve kurumun halkalarını oluşturan paydaşların, kurum ile olan bağının sağlam temeller üzerine inşa edilmesini sağlayan kurumsal iletişimdir. Kurumlarda alınan kararların iletilmesinde, sorulan soruların cevaplanmasında, tarafların muhatap arayışlarında bir kanal oluşturmaktadır. Hesap verebilirlik unsurunun iletişim çabaları ile uygulanması, kurumların paydaşları ile olan ilişkisini ve iletişimini anlamlı hale getirmektedir ve bu sayede, işlevselliğini arttırmaktadır. Bu sayede, kurumların içsel denetim anlayışı da güçlenmektedir (Tutar ve Altınöz, 2017, s. 225).

2.14. İç ve Dış Kurumsal İletişim

İç ve dış iletişim faaliyetleri olarak ikiye ayrılan kurumsal iletişimde kurumsallık, örgütün kurumsal yapısını ifade etmektedir. İletişim ise, kurum içi ve kurum dışı iletişim ile ilgilidir (Vural ve Bat, 2015, s. 25). Biçimsel kurumsal yapı, dikey ve yatay olmak üzere iki yönlüdür. Biçimsel kurumun dikey yönü, yetki farklılaşması sonucunda oluşmakta ve hiyerarşik yapıyı sağlamaktadır. İletişimin yatay yönü ise, fonksiyon farklılaşması sonucunda oluşmakta ve bölümlere ayrılmasını sağlamaktadır (Baransel,

1979, s. 206).

İç ve dış iletişim, kurumsal iletişimde, birbirine bağlı iki ana iletişim sistem olarak görülmektedir. Kurumlar, iç iletişimi kullanarak çalışanlarına ulaşabilirler. Her şeyden önce, kurum içi iletişim, amaçlarını gerçekleştirmek için, kurumun ilgili çevresinden dış iletişim kanalları ile, verileri toplamakta ve organize etmektedir. İç iletişimin işleyişi, kurumun yapısına ve istikrarının sağlanmasına yöneliktir (Varey ve White, 2000, s. 5) ve kurumun misyon ve vizyonu doğrultusunda işleyişi sağlamak için birimler arasında bilgi ve düşünce aktarımını da gerçekleştirmektedir (Vural ve Bat, 2015, s. 141). Kurum içi iletişim, rekabet ortamında değer kazanan iç hedef gruplar üzerinde etkilidir. Kurumların en temel iç hedef kitlesi çalışanlardır. Çalışanlar ile sağlıklı iletişim ve etkileşim, kurumun hedefine ulaşması bakımından önemli bir unsurdur (Boztepe, 2014, s. 25).

Kurumların başarısı, yöneticilerin, yönetilenler ile kurduğu iletişime bağlıdır. Zira, yöneticilerin, yönetilenler ile kurduğu iletişime bağlı olarak, yönetilenlerin işe bağlılığı, kurumun performansı, kurumun itibarı gibi birçok konuyu etkilemektedir. Bu nedenle, bir kurumun varlığını sürdürmesi, kurum içindeki verimliliğini arttırması ve kurumsal imajının olumlu yönde ilerlemesi, kurum içi iletişimin etkin bir şekilde uygulanmasına bağlıdır. Kurum içi iletişim, kişiler arası bilgi paylaşımı, duygu ve düşüncelerin bir sonuca ulaşmada, davranışları belirli bir yönde etkilemede, farklı araçlar kullanarak, semboller aracılığı ile aktarılması ve davranışlara dönüştürülmesini ifade etmektedir. Kurum içi iletişim, kurumun misyon ve vizyonunu belirlemede, kurumun çevre arasında meydana gelen bilgi akışını düzenlemede önemli rol oynamaktadır. Kurum içi iletişim, kurumun demokratik bir yönetim anlayışının gereği olarak, kurumların çalışanları ile olan iletişimi ve kurum yönetimine katılmalarını sağlamaktadır. Aynı zamanda, yönetilenlerin, maddi ve manevi olarak tatmin edilmeleri açısından motivasyon ve mutluluklarına ve dolayısıyla, verimliliğe etkisi büyüktür. Yöneticilerin, yönetilenlerine saygı göstermemesi ve takdir etmemesi gibi unsurlar, çalışanların motivasyonunu etkilemekte ve iş kalitesi de bu durumdan olumsuz yönde etkilenmektedir (Karsak, 2016, ss., 75-76). Dolayısıyla, kurum içinde eşitlik unsurunun sağlanması elzemdir. Yöneticilerin kurum içi iletişimi, kurumu bütünsel olarak etkilemektedir. Bu nedenle, kurumun başarısı, yöneticilerin kurum içinde, iletişim içi ve kurum dışı iletişimi doğru bir şekilde tesis etmelerine bağlıdır.

Kurumlar, dış iletişimi kullanarak paydaşlarına ulaşabilirler. Kurum dışı iletişim, ilgili dış çevreye, ilgili iç işlemler konusunda belirlediği hedef kitlelerin davranışlarını etkilemek için bilgileri sunmaktadır. Dış iletişim, kurumun istikrar ve yenilik arasında bir dengeyi arayan kurumsal gelişim yöneticilerine yön belirlemeyi kolaylaştıran yeniliğe yöneliktir (Varey ve White, 2000, s. 5). Kurum dışı iletişimin hedef kitlesi, doğrudan bağlantısı olmamasına rağmen, kurumun karar ve faaliyetlerini etkilemektedir. Aynı zamanda, etkilenen dıştaki hedef kitlelerdir. Finansal kuruluşlar, tüketiciler, hammadde ve hizmet sağlayanlar ile dağıtımcılar dış hedef kitle kapsamına girmektedirler (Boztepe, 2014, s. 29).

2.15. Kurumlarda Formel İletişim

Formel iletişim, kurum kademeleri arasında biçimsel olarak tasarlanmış ve resmi kanallar vasıtası ile gerçekleşen mesaj akışı olarak tanımlanabilmektedir. Formel iletişim, kurum tarafından tanımlanan resmi iletişim mesajları, emirleri ve çeşitli yazılı ve yazılı olmayan projeleri, raporları, vb., içermektedir. Kurumlarda formel iletişim sistemi, kurumun şemasını ifade etmektedir. Formel iletişim, kurumun yapıları üzerinde gerçekleşmektedir (Hodgetts, 1997, s. 270). Buna göre formel iletişim, statüler arası bir iletişim türüdür (Türkmen, 1992, s. 25). Öyle ki; formel iletişim, resmî duyuruları, önemli politikaları, süreçleri, raporlamaları ve üst yöneticilerden gelen üst düzey iletişimi ifade etmektedir. Bunlarla birlikte, formel iletişim, farkındalık oluşturmaya katkı sağlamaktadır ve etkili olduğunda bir anlayış geliştirebilmektedir (Baron, 2006, s. 100). Kurumlarda formel iletişim; dikey, yatay, çapraz ve dışa dönük kanallar şeklinde, dört grupta incelenmektedir (Sabuncuoğlu ve Tüz, 2001, s. 76).

2.15.1. Dikey İletişim

Hiyerarşik bir düzen içerisinde gerçekleşen dikey iletişim, formel bir iletişim yöntemidir ve yönetici ile çalışanlar arasında, çift yönlü olarak gerçekleşmektedir. Kurumların amaçlarının gerçekleştirilmesinde iletilen mesajlar ya da emirler, hiyerarşik yapı içerisinde dikey olarak gerçekleşmektedir (Genç, 2004, s. 329). Dikey iletişim, çalışanların kurumun stratejisi hakkında bilgi almasından, aşağıdan yukarıya geri bildirim sağlayabilme ve yönetime tavsiyede bulunma arasında değişim göstermektedir

(Postmes vd., 2001, s. 227). Kurum yöneticileri, buyrukları, yönergeleri, amaçları ve eylem programlarını dikey iletişim aracılığı ile ilgililere iletmektedirler. İletişimdeki biçimsel dikey boyut, komuta zincirinin bağlı olduğu örgütsel orun düzeninin basamakları ile ilgilidir. Çünkü, söz konusu iletişim, üst ve ast mevki yapısına göre düzenlenmektedir. Dikey iletişim; yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya doğru olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir (Aşkun, 1981, s. 431).

2.15.1.1. Yukarıdan Aşağı Doğru Dikey İletişim

Kurumun üst düzey yöneticilerinden başlayıp, emir ve komuta zincirini izleyerek, aşağı düzeylerde, uygulayıcı olan çalışanlara doğru gerçekleşen iletişim, yukarıdan aşağı doğru iletişim olarak tanımlanmaktadır (Hodgetts, 1997, s. 270). Yukarıdan aşağı doğru iletişimde, bilgiler yazılı olduğundan dolayı, değişikliğe uğramazlar. Bu açıdan, iletişim, planlı ve rasyoneldir (Kaya, 1996, s. 107). Öyle ki, kurum içerisindeki görev buyrukları ve iş yönetmelikler ile ilgili talimatlar, kurumsal görevler ve uygulamalar ile ilgili bilgiler yukarıdan aşağı doğru iletişim içerisinde yer almaktadır. Özellikle astlara, performansı ile ilgili geri bildirim sağlama, görev bilinci yerleştirecek bilgileri ve kurum amaçlarının benimsemeleri üst yönetim tarafından sağlanmaktadır (Katz ve Kahn 1977, s. 263). Fakat, yukarıdan aşağı doğru iletişim otoriter bir atmosferi teşvik etmektedir. Diğer taraftan da mesajlar üstlerden astlara kurumun hiyerarşik kademeleri boyunca iletilirken, çeşitli saptırmadan, yanlış yorumlamadan dolayı, değişikliklere uğrayabilmektedir (Hodgetts, 1997, 270).

2.15.1.2. Aşağıdan Yukarı Doğru Dikey İletişim

Aşağıdan yukarı doğru bilgi akışı, dikey iletişimin öteki yönünü ifade etmektedir. Bu durum, kurumdaki mevkilerin yer aldığı basamaklar sırası ile yakından ilgilidir. Yukarıdan aşağı doğru iletişimde bilgiler, yetki aracılığı ile gelirken, aşağıdan yukarı doğru iletişimde, üst ve ast ilişkilerinin sorumluluk yönüne ağırlık verilmektedir (Aşkun, 1981, s. 431).

Aşağıdan yukarı doğru iletişim, daha alt statüde bulunan yönetilenlerden, üst statüde bulunan yöneticilere doğru gerçekleşmekte ve kurumun, çalışanların ve rakiplerin işlevlerinin, nasıl yerine getirdiği ile ilgili önemli bilgileri iletmektedir.

Ayrıca, aşağıdan yukarı doğru gerçekleşen iletişimde, üst kademe yöneticilere geri bildirim sağlamakta ve mevcut sorunları bildirmek amacı ile kullanılmaktadır (Robbins ve Judge, 2015, s. 344). Bir başka ifade ile, aşağıdan yukarı doğru iletişim, astların gerekli bilgi ve mesajların üstlere iletmek için, bir aracıdır. Bu kanallar, özellikle, astlardan geri bildirim almak, problemleri hakkında fikir sahibi olmak ve etkin çalışmayı engelleyen unsurları anlamak açısından yarar sağlamaktadır (Hodgetts, 1997, s. 272). Aşağıdan yukarı doğru iletişim kanalları, çalışanların performansı ve sorunları ile ilgili bilgileri içerdiği gibi, diğer çalışanların sorunları ile ilgili bilgileri de içermektedir. Kurumsal politika ve uygulamalar ile ilgili bilgiler ve yapılan işlerin nasıl yapıldığı ya da yapılacağı konusundaki bilgiler, yine, bu iletişim türü içerisinde gerçekleşmektedir (Katz ve Kahn 1977, s. 269). Bu bakımdan, aşağıdan yukarı doğru işleyen iletişim, astların etkin denetimini sağlamasına olanak vermektedir. Özellikle, yönetenler ile yönetilenler arasında arasındaki ilişkileri geliştirmek açısından da önemli olan bu iletişim, yönetilenlerin, yönetim ile ilgili düşüncelerini üst kademelere ulaştırabilmektedir. Fakat, fiziksel kademelerde bilgilerin değişikliğe uğrama olasılığı, üstün davranışı ve gelenekler gibi faktörler, bu tür iletişimin engellenmesindeki etkisini göz önünde bulundurmak açısından önemlidir (Efil, 2002, s. 182).

2.15.2. Yatay İletişim

Yatay iletişim, kurumsal koordinasyonu sağlamak ve ortaya çıkabilecek problemleri çözmek için kullanılmaktadır. Yatay iletişim, kurum çalışanları arasında işlevsel olarak ilişkileri geliştirdiği gibi, kurumsal faaliyetleri organize etmek, aynı statüdeki yöneticiler arasındaki ilişkileri sağlamak, birimler arasındaki iletişimi yürütmek gibi amaçları da içermektedir (Genç, 2004, s. 331).

Yatay gerçekleşen iletişimin kullanılmasını ilk kez öneren, bir yönetim kuramcısı olan, Henry Fayol olmuştur (Hodgetts, 1997, s. 273). H. Fayol, çalışmalarında, iletişim akışının önemi ve yönetimin yapısı üzerinde durmaktadır. Onun başarılı bir kumanda birliğinin temelinde, en üst yönetim kademeden, en alt kademeye kadar uzanan, aşamalı hiyerarşik iletişim bulunmaktadır. H. Fayol'a göre, yatay iletişim, kurumsal işlerin daha hızlı ilerlemesini sağlamaktadır. H. Fayol'un bu hiyerarşik yapı ilkesi, yukarıdan aşağıya doğru iletişimi ve yatay mesaj akışını ifade etmektedir (Dale, 1996, s. 109).

Yatay iletişim, esas olarak, eşitler arasında gerçekleşmekte ve emir-komuta zinciri dışında kalan bir iletişim türünü ifade etmektedir (Robbins ve Judge, 2015, s. 346). Bir başka ifade ile, bir kurumda yatay iletişim, çalışma arkadaşlarının ve aynı pozisyonda bulunan diğer çalışanların arasında, resmi olmayan, kişiler arası ve sosyo-duygusal etkileşimi ifade etmektedir (Postmes, vd., 2001, s. 227). Yatay iletişimde mesajlar, departmanlar arası ya da aynı departmanda bulunan çalışanalar arasında gerçekleşmektedir. Yatay bilgi alış-verişi, yukarıdan aşağı doğru iletişim ve aşağıdan yukarı doğru iletişimdeki bunalımları önlemesi açısından önemli olmakla birlikte, kurumun başarılı olmasını da sağlamaktadır (Katz ve Kahn, 1977, s. 271). Yine, yatay iletişim, aynı düzeydeki insanlar arasında gerçekleşmesinden dolayı, genellikle, iletişim daha dostça ve kolaydır. Zira, aynı ya da benzer kademede yer alan çalışanlar arasında ya da bölümler arasında gerçekleşen iletişimde, sosyal engeller daha az görülmektedir. Bu nedenle, iletişim, daha rahat ve çabuk bir şekilde meydana gelmektedir (Türkmen, 1992, s. 27).

2.15.3. Çapraz İletişim

Çapraz iletişim, bir birim yöneticisinin, kendi faaliyet alanına giren bir konuda, başka bir birimdeki astlar ile olan iletişim sürecini ifade etmektedir. Bu tür iletişimde, farklı düzeyde yer alan birimlerin, basamak kanalları kullanmadan gerçekleşmektedir (Hodgetts, 1997, s. 273).

Çapraz iletişim, karmaşıktır. Genellikle, hiyerarşinin neden olduğu dikey kanalların uzunluğu sebebi ile, ortaya çıkan sakıncaları giderme konusunda yardımcı olan çapraz iletişim, olağanüstü ya da olağan durumlarda, zaman kazanma olanağı da vermektedir. Bir başka deyişle, bu tür bir iletişim, bilgi akışını hızlandırmakta ve emir-komuta zincirini kısaltmaktadır. Bu bakımdan, önem taşımaktadır. Bunların yanı sıra, çapraz iletişim, etkin karar alma sürecinde de yardımcı olabilmektedir. Fakat, bilgi alışverişi dışında, bir yöneticinin başka bir bölümde bulunan çalışanlara emir vermesi şekline düşünüldüğünde ise, kurumun düzenini bozarak, düzensizliklere neden olabilmektedir. Bu sebeple, kurumlarda zorunlu olmadıkça, çapraz iletişimden kaçınılması önerilmektedir (Sabuncuoğlu ve Tüz, 2001, s. 83).

2.15.4. Açık İletişim

Modern kurumların açık sistemler olarak gelişmesi için, iletişimin önünde var olan engellerin ortadan kaldırılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluktan ise, açık ve çok yönlü iletişim ortaya çıkmaktadır. Kurumsal yapı içerisinde açık iletişim, bilgi ve haberlerin, yukarıdan aşağı doğru ve aşağıdan yukarı doğru, çok yönlü kanallar vasıtası ile, serbest bir şekilde ve sağlıklı akışın gerçekleşmesini ifade etmektedir (Tutar, 2003, s. 131-132).

2.16. Kurumlarda Formel Olmayan İletişim

Formel kurum yapısının, formel iletişim kanallarını da belirlediğini yukarıda ifade etmiştik. Bu yapıların en önemli karakteristik özelliğinin, yukarıdan aşağı doğru ve aşağıdan yukarı doğru mesajların nasıl gerçekleştiği ile ilgili olduğunu da belirtmiştik (Koçel, 2018, s. 550). Oysa, kurumlarda formel ya da resmi olmayan iletişim, kişiler arası ilişkilerin ve etkileşimlerin sonucunda meydana gelen bir iletişim türüdür (Bursalıoğlu, 1999, s. 110). Formel olmayan iletişim, kurumlara birçok fayda sağlaması açısından ve kurumun iletişim gereksinimini karşılaması bakımından, formel iletişime yardımcı olmakta ve onu tanımlamaktadır. Kurumlarda, formel iletişimin yetersiz ya da eksik kaldığı durumlarda, formel olmayan iletişim ortaya çıkmaktadır. Formel olmayan iletişim, kurumda birlik ruhunun gelişmesini sağlamakta ve yöneticiler için etkili bir yönetim aracı olarak kullanılmaktadır. Bunlarla birlikte, kurumlarda, kararların zamanında ve ortaklaşa alınmasını sağlayan formel olmayan iletişim, çevresinde meydana gelen değişikler hakkında hızlı haber almasını da sağlamaktadır. Bu bakımdan, formel olmayan iletişim, aşağıdan yukarı doğru iletişimin etkin bir aracıdır ve çok esnek ve çok güçlü bir yapı olarak ifade edilmektedir (Sabuncuoğlu ve Tüz, 2001, ss., 114-115). Yine, kurumlarda, formel olmayan iletişim, kurumsal bağlılık oluşturmaktadır (Baron, 2006, s. 100).

Kurumlarda, formel olmayan iletişimin, yararlı yönlerinin yanı sıra, bazı sakıncalı yönleri de vardır. Bu tür iletişim, söylentiler, dedikodular ve kasıtlı tahminlere neden olmaktadır (Hodgetts, 1997, s. 273). Zira, formel olmayan iletişim ağları, eksik ve yanlış bilgilere dayanmaktadır. Kurum içinde yayılan söylentiler, "fısıltı gazetesi" olarak adlandırılmaktadır (Robbins ve Judge, 2015, s. 350). Fısıltı gazetesi, bir kurumda yer

alan mesajların ya da bilgilerin, yanlış yorumlanmasına yöneliktir. Söylentiler, gizli bilgilerin tüm kuruma yayılmasına neden olmasından dolayı, dürüstlüğü ve açık sözlü olmayı engellemektedir. Söylentiler, belli bir yön ve kalıp içermezler ve dolayısıyla, her yönde yayılım göstererek, çarptırılmaktadırlar. Kurum içerisinde eksik ya da yanlış bilgilerin yayılması ise, yıkıcı rol oynamaktadır. Yöneticiler, dedikodu ve söylentilere engel olamazlar, ancak, onları kontrol altına alabilmeleri mümkün görünmektedir (Bursalıoğlu, 1999, s. 114).

Kurumlarda söylenti ve dedikodular, kurumsal iletişim kalitesinin bozulmasına ve tıkanmasına neden olmaktadır. Bu durum ise, modern dönemden önce, Türk-İslam dönemi düşünürlerinin görüşlerinde yer aldığı görülmektedir. Hatırlamak gerekir ise, el-Gazali (1986), görüşlerinde, bu duruma işaret ederek, insan faktörünü öne çıkarmakta ve "kötülüklerin en kötüsü" diyerek, söylentilerin ve dedikoduların yol açacağı zararlara işaret etmektedir. Yine, Defterdar Sarı Paşa, dedikodu ve söylentilerin, erdemsiz insanların kullandığı iletişim dili olarak tanımlamakta ve yönetime vereceği zarara işaret etmektedir. Çünkü, bu tür iletişimin ağları; eksik, yanlış ve kasıtlı bilgilere dayalı olmasından ötürü, iletişimin bozulmasına ve tıkanmasına neden olmakta ve yönetimi işlevsiz hale getirmektedir.

2.17. Kurumsal Adaletin Kavramı

Yönetim literatüründe, adalet kavramı üzerine yapılan araştırmaların; Sokrates, Aristoteles, Platon, el-Farabi, el-Gazali gibi düşünürler tarafından yapıldığını yukarıda incelemiştik. Bu düşünürlerde adalet, bireysel ve toplumsal hayatın yaşanabilmesi için; eşitliğin, doğrululuğun, insan haklarına saygının, ahlakın, hakkın, adaletin ve erdemin olması gerekmektedir. Tüm bu düşünürlerin adalet görüşleri, kendilerinden sonra gelen düşünürlerin görüşlerine yön vermektedir. Yönetim düşüncesi açısından adalet kavramı ele alındığında ise, özellikle, geleneksel yönetim düşüncesinde öne çıkmaktadır. Bu geleneksel yönetim teorisyenleri incelendiğinde, F. Taylor'un (1911) *Bilimsel Yönetim Yaklaşımı*, H. Fayol'un (1916) *Yönetim Süreci Yaklaşımı* ve M. Weber'in (1947) *Bürokrasi Yaklaşımı* öne çıktığını yukarıda görmüştük. Söz konusu teorisyenlerin, ideal kurum yapılarında, adalete dair bulgular görülmektedir. F. Taylor'un modern yönetime katkısı tartışılmazdır. Buna göre, F. Taylor, kurumda uygulama fonksiyonunu, planlama fonksiyonundan ayırmakta ve çalışanlar ile yöneticilerin, işlerine karşı olan tutumlarında

her birinin, kendi işine yönelmesi ve birbirleri ile uyum içinde çalışması gerektiğini belirtmektedir. Bu ise, doğruluk ve hak ilkeleri ile doğrudan ilgilidir. Yönetimi bir süreç olarak düşünmüş olan H. Fayol'un çalışmasında ise, kurallar yerine, ilkeler kavramı kullanılmaktadır. H. Fayol'un ortaya koyduğu bilimsel yönetimin on dört ilkesinde; hakkaniyet, sorumluluk, doğru tutum, diğerine saygı, dayanışma, eşitlik gibi unsurları öne çıkardığını, yukarıda ifade etmiştik. H. Fayol'a göre, eşitlik ilkesi, bir dostluk ve adaletin birleşimi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Yine, vurgulanması gereken önemli noktalardan biri, H. Fayol'da bu ilkeleri, bir kaide ya da bir kanun niteliği taşımamaktadır. Bu ilkelerin, yönetimin ruhunda olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. M. Weber ise, insanları işe alırken, çalıştırırken, terfi ya da makam değişiminde, adaletli olunması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Söz konusu düşünürler, her ne kadar insanı, mekanik bir bütün olarak görmeleri sonucunda, önemsememiş gibi gözükse de yine, adalet erdemini dikkate aldıkları açıkça görülmektedir. Bu ise, kurumsal adaletin temellerinin, söz konusu düşünürler tarafından atıldığının bir göstergesidir. Geleneksel yönetim düşüncesinin devamı olan Neo-Klasik yönetiminde ise, insan mekanik değil, bir sosyal bir varlık olarak görülmekte ve insan ilişkileri ve davranışları esas alındığını yukarıda yine ifade etmiştik. İnsan ilişkileri yaklaşımı, duygusal bir varlık olan insan motivasyonunun önemini ortaya koymakta ve ücretin ve kaynakların adil bir şekilde dağıtımına vurgu yaparak, Hawthorne araştırmalarının etkisini ortaya koymaktadır. Bu araştırmalar, sadece eşitlik ya da adalete vurgu yapmakla kalmamakta, aynı zamanda, ahlaki yönüne de vurgu yapmaktadırlar. Böylece, kurumsal adaletin ilk temelleri, modern anlamda, geleneksel yönetim teorisyenleri tarafından atıldığını söylemek mümkündür. Fakat, belirtilmesi gereken önemli noktalardan biri, bu yönetim teorisyenlerinin düşüncelerinden önce, Türk-İslam dönemi düşünürleri, bu duruma işaret ettikleri gerçeğidir. Araştırmanın değerlendirme kısmında, bu konu ile ilgili bilgilere yer verilmektedir.

Kurumsal adalet ile ilgili teoriler, XVII. yüzyılın sonunda ve XVIII. yüzyılın başlarında, sanayi devriminin kötü çalışma koşullarının iyileştirilmesi, sendikaların ortaya çıkışı ve dünya genelinde, insan unsurunun öneminin artması ve insan haklarının gelişmeleri ile birlikte gelişmektedir. Modern dönemde ortaya çıkan kurumsal adalet, iş yerinizde aldığınız ücret, gösterdiğiniz başarı ile orantılı mı? İşyerinizde gösterdiğiniz performansınızın değeri nasıl belirlendi? İşiniz ile ilgili önemli bilgiler zamanında ve

eksiksiz olarak iletildi mi? Yöneticiniz size onurlandırıcı ya da saygılı bir şekilde davrandı mı? Bu sorular ya da düşünülen bu ifadeler, kurumlardaki insanların adalet algısını ortaya koyan "kurumsal adalet" ile alakalı ifadelerdir. Tüm bunlar, kurumlarda adaletin yerini belirlemek için kullanılmaktadır (Greenberg ve Baron, 2008, s. 43).

Kurumlarda, kişiler arası etkileşim sonuçlarının giderek önem kazanmaya başlaması, "sosyal adalet" kavramını gündeme getirmektedir. Bunun sonucunda, kurum içindeki ilişkilere bağlı olarak ortaya çıkan kurumsal ve kişisel her türlü çıktının, ödül ve cezanın vb., uygulamaların adil dağıtımını ifade eden "kurumsal adalet" (organizational justice) kavramı geliştirilmektedir (Cohen-Charash ve Spector, 2001). Kurumsal adalet olarak geliştirilen bu kavram, bir işyerindeki adaletin rolünü tanımlamakta ve açıklamaktadır (Greenberg, 1990, s. 400).

Sosyal bir varlık olan insanın, toplum içinde yaşadığı şartlarını, hakkaniyet ve adalet kavramları belirlemektedir. Kurumlar açısından önemli bir kavram olan adalet, yönetim literatürde "kurumsal adalet" olarak adlandırılmaktadır (Lambert, 2003, s. 155).

1964 yılında, French'in personel yönetiminde, adalet ile başlayan kurumsal adalet çalışmaları, 1990 ile 2000 yılları arasında, endüstriyel kurum psikolojisi, insan kaynakları yönetimi ve kurumsal davranış alanlarında, en çok tartışılan konular arasında yer almaktadır (Colquitt vd., 2001, s. 425).

Kurumsal adalet, esas olarak, insan haklarındaki gelişim ve değişimlere bağlı olarak gelişen bir kavramdır. Kurumsal adalet kavramı, kurumsal kararlar ve adil ve ahlak açısından uygulamalara ilişkin adalet algılamaları ve bu algıların çalışanların davranışları üzerindeki etkisini ifade etmektedir. Bu bağlamda, bir kurumda yer alan çalışanların, iyi ya da kötü adalet algısına sahip olması, kuruma karşı olan davranışlarını etkilemekte, kişisel doyumlarını ve işlerine yönelik motivasyonlarını belirlemektedir. Bu durum, bir kurumun etkin bir şekilde işleyebilmesi açısından önemlidir (Greenberg 1987; Greenberg ve Baron, 2008; Lambert, 2003).

Kurumsal adalet algısının, sosyal ve psikolojik açıdan araştırma konusu, II. Dünya Savaşı süresince, askerlerin ordudaki düzene uyum göstermelerini sağlamak için yapılan araştırmalara dayanmaktadır. Bu araştırmalarda, Stouffer ve meslektaşları, ordunun inzibat ve hava birliklerinde yapılan terfilere ilişkin, askerlerin ücret konusundaki tatmin algılarını, adalet kavramı çerçevesinde ele alarak karşılaştırmışlardır. İnsanların, kendi aldıkları ücret ile, diğerlerinin sahip oldukları ücretin karşılaştırılması sonucunda, bir

adalet algısı oluşturuldukları ortaya çıkmaktadır (Cropanzano ve Randall, 1993, s. 15).

Ücret ve eşit ödüllerin dağıtımı çalışmaları ile başlayan kurumsal adalet kavramının temelinde, etik düşüncesi yer almaktadır. Kurumların farklı etik davranış ve tutumları, kurumsal adalet olarak tanımlanmaktadır. Astların, kurumda karşılaştıkları davranış ve tutum algıları, onların davranışsal tepkilerini içermektedir. Özellikle, herhangi bir kurumun uygulama ve düzenleme biçimi, çalışanların bu uygulamaları nasıl algıladıkları üzerinde etkisi vardır. Yöneticiler, faaliyetlerini yürütürken, aldıkları ya da verdikleri kararlarda ve uygulamalardaki adalet duygusu, çalışanların iş motivasyonunu ve çabalarını önemli ölçüde etkilemektedir. Yönetilenler, kurumun amaçlarına ve hedeflerine ulaştırmak için, ortaya koydukları emeğin sonucunda, hak ettikleri karşılığı alıyor ise, adil bir dağıtımın gerçekleştiğinden söz etmek mümkündür. Bu durum, yönetilenlere güven hissini ve aidiyet duygusunu aşılamaktadır. Bu anlamda, algısal bir kavram olan kurumsal adalet, kişilerin bilişsel durumları ile ilgilidir. Zira, çalışanların adalete ilişkin ahlaki değerlendirmeleri, kurumun adalete verdiği önemden ve sahip olduğu adalet bilincinin tanımlanmasından ileri gelmektedir (Greenberg ve Bies, 1992, ss., 433-434; Greenberg, 1996, s. 58; Folger ve Cropanzano, 1998).

Kurumsal adalet algısı, iki şekilde kıyaslanabilmektedir. Birincisinde; kişinin bir ücret karşılığında çalışması ve bu çalışma sonucunda aldığı ücret ile, gösterdiği başarı arasında bir tutarlılık olup olmamasına bakılmaktadır. Kişinin ücret karşılığında çalışması ve işe katkısı, girdilerdir. Çalışanın ortaya koyduğu başarı ya da başarısızlık sonucunda aldığı ücret ya da ödül ise, emeğin sonucudur. Burada, esas olarak, çalışanın performans değeri nasıl ve neye göre belirleneceği üzerine durulmaktadır. İş ile ilgili bilgiler, eksiksiz ve zamanında bildirilip bildirilmediğine, yöneticinin çalışanlarına karşı saygılı, takdir edici ve onurlandırıcı ifadeler kullanıp kullanılmadığına bakılmaktadır. Bu değerlendirmeler sonucunda, bireylerin adalet algısı ortaya çıkmaktadır. Burada, çalışan kişi, harcadığı emek ile aldığı sonuç ya da ücret arasında, bir algısal çıkarım yapmaktadır. Çalışan kişinin bu adalet algısı, davranışlarına yansımakta ve kurumdaki birçok süreci olumlu ya da olumsuz bir şekilde etkilemektedir (Greenberg ve Baron, 2008, s. 43; Adams ve Rosenbaum, 1962, ss., 161-163). İkincisinde ise; kişi, sosyal bir karşılaştırma yaparken, referans olarak aldığı diğer kişilerin girdileri ve sonuçlarına ilişkin bilgilere sahip olduğu varsayılmaktadır. Bu iki algının sonucundaki duygu ise; adalet ve eşitlik kavramının yönünü belirlemektedir (Adams ve Rosenbaum, 1962, ss.,

161-164).

Kurumsal adalet kavramı, literatürdeki üç temel teorinin gelişimi sonucunda, bugünkü kullanımına ulaşmaktadır. Bunlardan birincisi; Stouffer ve meslektaşlarının (1949), kurumsal davranışları anlamak için geliştirdikleri Göreli Yoksunluk Teorisidir. İkincisi; sosyal ve kişiler arası adalet teorileri olarak bilinen Homans'ın (1961) Dağıtım Adaleti Teorisidir. Üçüncüsü ise; Adams'ın (1965) Eşitlik Teorisi'dir. Bu teoriler, sosyal etkileşim sürecindeki adalet prensiplerini ortaya koymaya yönelik çalışmalardır (Greenberg, 1990, ss., 399-400). Bu teorilerin odak noktalarını; kurumun sahip olduğu kaynaklar ve çıktıların dağıtılması, çalışanların karar alma sürecine katılması ve kişiler arası ilişkilerde izlenen yaklaşımlar oluşturmaktadır (Folger ve Cropanzano, 1998). Tüm bu teorilerle ilgili görüşler, "Kurumsal Adalet Teorileri" başlığı altında ele alınmaktadır.

2.17.1. Kurumsal Adaletin Unsurları

Kurumsal adalet kavramına ilişkin çalışmalar incelendiğinde, kavramın içerdiği birtakım unsurlar öne çıkmaktadır. Söz konusu unsurlar; "eşitlik", "karşılılık", ve "rasyonellik" olarak belirtilmektedir.

2.17.1.1. Eşitlik

Aristoteles'ten bu yana, eşitlik unsuru iki şekilde ele alınmaktadır. Bunlardan ilki; mutlak eşitliktir ve eşitlere eşit şekilde muamele yapmak anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle, mutlak adalet; hiçbir ayrım gözetmeden, herkese hakkını ve payını vermektir. İkincisi ise; göreli (nisbi) eşitliktir ve kişiler arasındaki farklılıkları ve özellikleri dikkate alarak hareket etmek anlamını taşımaktadır. İnsanın, insani değeri açısından eşitlik mutlaktır. Bu konuda eşitlikten ayrılmak, adaletin olmadığı anlamına gelmektedir (Berlin, 1980, s. 84; Erdoğan, 1994, s. 128).

Eşitlik unsuru; hukuki ve siyasal eşitlik, sosyal eşitlik, fırsat eşitliği ve ekonomik eşitlik şeklinde dört sınıfta toplanmaktadır. Hukuki ve siyasal eşitlikte; tüm insanlara, aynı hukuksal ve siyasal hakları tanımak olarak ifade edilmektedir. Sosyal eşitlik; herkese, aynı toplumsal önem vermek anlamına gelmektedir. Bu ise, R. Dworkin'in; "eşit ilgi ve eşit saygı" hakkını karşılamaktadır. Fırsat eşitliği; eşit ele geçirme ve eşit başlama olarak ikiye ayrılmaktadır. Eşit ele geçirme; eşit bir şekilde herkese aynı

yükselme, terfi fırsatlarının verilmesidir. Eşit başlama; herkese aynı yeteneği, derece ve mevkileri elde etmek için, yeterli bir başlangıç için fırsat vermektir. Son olarak, ekonomik eşitlikte ise; herkese eşit mülk ya da mülk gücünün, devletin elinde toplanmasıdır (Sartori, 1993, ss., 372-373).

Eşitliğin güçlü anlamı, "eşit değer ilkesi" olarak tanımlanmaktadır. Buna göre, herkese, her durumda eşit olarak davranılmalıdır ya da eşitliği gözetmelidir. Bu da hangi dağıtım ölçütü uygulanırsa uygulansın, her bir kişinin çıkarlarına eşit ağırlık vermek anlamına gelmektedir (Campbell, 1988, s. 33). Öte yandan, eşitlik; refah devletinin dayandığı temel ilkedir. Adalet; kişilerin ve toplumun refahının, devlet tarafından sağlanmasıdır. Böylece, refah devleti, herkese eşit olarak temel ihtiyaçlarının dağıtımını öngörmektedir (Raphael, 1990, s. 137).

Eşitlik unsurunun adalet söylemi içinde talep edilmesinin en önemli nedeni, insanların, sadece sorumluluk sahibi ahlaki varlıklar olmasından değil, aynı zamanda, haz ve acı tecrübeleri olan, karşılaştırma yapabilen, sezgileri olan, akıl ve duygu sahibi varlıklar oldukları gerçeğinde yatmaktadır (Campbell, 1988, s. 35). Fakat, adalet, salt bir eşitlik talebinden ziyade, eşit muamelenin adaletsizliği olarak ifade edilebilmektedir. Adalet, eşitsizliklerin karşılaştırılması için bir araçtır. Irk, din, cinsiyet farklılıkları, sivil ve bireysel hakların tanınması, eşitsiz davranma olarak düşünülmemekte ve bu konularda bir görüş birliği olsa bile, eşitsiz muamele için haklı gerekçeler olarak kabul edilen kurallar vardır. Bu kuralların bizzat kendisi de adaletsizliği meydana getirebilmektedir (Barry, 1989, s. 138).

Kurumlar açısından eşitlik unsuru, Adams'ın Eşitlik Teorisinde yer almaktadır. İnsanlarda motivasyonun sağlanması, kurumsal bağlılık düzeyinin artması, yönetime ve kuruma karşı güven duygusunun oluşması, çalışanların adil ve eşit ödüllendirmesine bağlıdır (Eren, 2014, s. 552).

2.17.1.2. Karşılılık

Karşılılık unsuru, bir değişim ilişkisine dayanmaktadır. Değişim ister ekonomik ister toplumsal ister bireysel, herhangi bir değişimden dolayı, bireyin hak ettiği karşılığı alıp almadığı hakkındaki algılamalardır. Adaletin sağlanmasının amacı ile değişimi yapılan şeylerin değeri, birbirine eşit olması gerekmektedir. Eşitliğin sağlanmadığı durumlarda, insanların birbirlerine karşı adaletsiz davranması kaçınılmaz olacaktır.

Çalışan bir birey, içinde bulunduğu durumda emeklerinin karşılığını alıyor ise, olumlu davranış göstermekte ve kendisine adil davranıldığını söyleyebilmektedir. Bu şekilde bir adalet algısı oluşmaktadır. Kişiye adil davranan göndericinin kaynakları ve alıcının güdüleri, karşılılık normunu etkilemektedir. Fakat, karşılılık unsuru ve adaletin algılanma biçimi, bu kavrama göreceli bir özellik katmaktadır (Gouldner, 1960, s. 165; Vroom, 1964, s.170).

2.17.1.3. Rasyonellik

Adalet kavramının önemli bir diğer unsuru olan rasyonellik, kişiye uygulanacak uygulamaların belirli kurallar ile önceden tespit edilmesi ve kişinin keyfi bir uygulamaya maruz kalmaması şeklinde tanımlanmaktadır. Bu nedenle, adaletli uygulamaların özünde, rasyonel ve düzenli uygulamaların varlığından söz edilebilmektedir. Duygusal ve sübjektif uygulamalar, adalet ile örtüşmez ki bu durumda hukuk kurallarının objektif bir biçimde uygulanması ile adalet arasında bir paralellik bulunmaktadır. Düzenli ve rasyonel bir uygulama, adalet kavramının yalnızca şekli bir öğesidir. Fakat, adalet kavramı maddi çevresi ile ilgilidir. Adalette rasyonellik unsuru, adaletin maddi boyutunu kapsamasına karşın, keyfi uygulamaları önlemektedir (Güriz, 2001, s. 16).

2.17.2. Kurumsal Adaletin Önemi

Düşünce sisteminin ayrılmaz bir parçası olan adalet, sosyal kurumların en önde gelen erdemidir. Kurumlar ve kanunlar, her ne kadar iyi düzenlenmiş ve verimli olurlarsa olsun, adil olmamaları durumunda, yürürlükten kaldırılmaları ve değiştirilmeleri kaçınılmazdır. Eğer adalet, bir bütün olarak, toplumun refahını sağlayamaz ise, o toplumda ya da kurumda adaleti sahiplenmenin bir anlamı kalmamaktadır. Zira, adalet, başkaları ile paylaşılan büyük bir iyi için, hak edilen özgürlük kaybını reddetmektedir. Adalet, daha fazla sayıdaki insanın lehine olan ve ağırlığının onlar için koyan özverinin dayatılmasına izin vermemektedir. Bu nedenle, adil bir toplumda yahut kurumda, vatandaşların ya da çalışanların eşit özgürlükleri çözümlenmiş olması gerektiği gibi, adalet tarafından korunan haklar, sosyal menfaatlerin hesaplanmasına ya da siyasal pazarlıklara konu olmamaktadır. Bu

anlamda, insani faaliyetlerin öncelikli erdemleri olan doğruluk ve adaletten hiçbir şekilde taviz verilmemelidir. Her insan, kendi çabası ile tek başına yaşayabilir, ancak, kendi amaçlarını gerçekleştirebilmek için, iş birliği içinde olmak zorunda olduğu gibi, kurumlarda tek başına kendi amaçlarını gerçekleştirememektedir. Özellikle, eşgüdüm, verimlilik, istikrar gibi unsurlar, kurumların planlarını gerçekleştirmek için, çalışanlar ile iş birliği içinde, adalete uyumlu ve verimli yollar ile yürütülmektedir. Kurumlarda adalet, temel hak ve yükümlülükleri kesin olarak belirtmekte ve uygun dağıtım oranlarını belirleyerek, bunu verimliliğin, eşgüdümün ve istikrarın getirdiği sorunların etkisini sınırlandırarak yapmaktadır. Zira adalet kavramı, kurumlarda sadece bir dağıtıcı rolünü üstlenmekle kalmamaktadır. Adaletin her zaman bir öncülüğü vardır. Bu nedenle, kurumların en önemli erdemi, adalettir (Rawls, 2018, ss., 32-35).

Kurumlara ilişkin birçok şeyi ifade ederken, adil ya da adaletsiz olduğundan söz edilmektedir. Bunlar, sadece hükümler ya da kararlar değil, birçok davranışı ve eylemleri de içermektedir. Tüm bunlar, kurumda çalışanların hak ve sorumluluk dağıtımında eşit davranmak ile mümkün bir hale gelebilmektedir. Dolayısıyla, kurumsal adaletin sağlanabilmesi için, öncelikle, adalet kavramının anlaşılması gerekmektedir. İnsanlar, adalet kavramını, kurumlardan önce, sosyal yaşamlarında öğrenmektedirler. Bunun sonucunda, kurumlarda çalışanlar, sürekli bir adalet talebinde bulunmaktadırlar. Bu nedenle, adalet, öncelikle, toplumun temel yapısıdır (Rawls,2018, s. 35). Bu kapsamda, kurum içinde adaletin sağlanmasında temel kural, kurumun tüm kaynaklarının eşit ve adaletli bir şekilde dağıtılmasıdır. Bunlarla birlikte, iş tanımlarının doğru yapılması sonucunda, çalışanlar arasında çıkacak olan çatışmalar önlenmekte ve iş başarısı ve iş tatmini yükselmektedir (Jaskova, 2015, s. 561). Bunun için, yöneticilerin adil olması beklenmektedir.

Kurumsal adalet hem duygular hem de ekonomi açısından önemlidir. Söz konusu kavramlar, araştırmanın bu bağıntısında incelenmektedir.

2.17.2.1. Duygular Açısından Kurumsal Adaletin Önemi

Adalet kavramı, toplumsal ve bireysel karar verme açısından önemli bir faktördür. Adalet; sosyal politika, etik, hukuk, ahlak gibi farklı kavramlar ile ilişkilidir. Nörobilimsel araştırmalar, adalet algısının, insan beynindeki işleyişin ayrılmaz bir yönü

olduğunu ileri sürmektedirler (Sanfey vd., 2003; Tabibnia vd., 2008, s. 339). Özellikle, Sanfey ve meslektaşları (2003), adaletli ve adaletsiz tekliflere yönelik, insan beynindeki bazı merkezlerin tepkilerini araştırmaktadırlar. Ulaşılan sonuçlar ile; adaletsizliğin hem duygusal hem de bilişsel kavramlar ile ilgili olduğunu ortaya koymaktadırlar. Bu kavramlar, insanın beyin alanlarında, çeşitli aktivitelerin ortaya çıkmasına neden olduğunu, reddedilen adaletsiz tekliflere bağlı olarak duygusal aktivitenin önemli ölçüde arttığını ve dolayısıyla, karar verme sürecinde, duyguların etkin rol oynadığını saptamaktadırlar. Bu saptamaya göre; insanların adalet algısı, adalet algısının alt boyutlarına yönelik duygularını etkileyebilmektedir.

Tabibnia ve meslektaşları (2008) ise, adalet ile maddesel kazançların eşdeğer kabul edilmesi nedeni ile, adalet algısının altında yatan zihinsel süreçlerin anlaşılmadığını ileri sürmektedirler. Bunu ortaya koymak için, eşit maddi değerlere sahip algılar oluşturmaktalar ve bunun sonucunda, kişilerin beyin aktivitelerini değerlendirmektedirler. Bu değerlendirme sonucunda; eşit maddesel değerlere sahip, adil olmayan tekliflerle karşılaştırıldığında, adıl teklifler beynin farklı ödül bölgelerinde daha yüksek mutluluğa yol açtığı görülmektedir. Buna göre, kişilerin adalet algısı, duyguları olumlu ya olumsuz yönde etkilemekte ve davranışlarına ve tutumlarına yansımaktadır.

2.17.2.2. Ekonomi Açısından Kurumsal Adaletin Önemi

Bir kurumda yöneticilerin ödül, ceza, terfi, ücret gibi kurumsal çıktıları çalışanlarına dağıtırken, doğru süreçleri takip ederek, adil bir şekilde dağıttıkları durumunda, çalışanlar, yöneticilerin bu olumlu iletişim yaklaşımına karşı olumlu algılar geliştirmektedirler. Bu olumlu algılar sonucunda; çalışanların kuruma olan bağlılığı, mutluluk, şükran, gurur ve merhamet duyguları, iş motivasyonu, performansı, kurumda çalışma isteği ve kurumsal vatandaşlık davranışlarının arttığı gözlemlenmektedir. Fakat, olumsuz algıların sonucunda; kuruma karşı olan bağlılığın azalması, iş motivasyonu ve performansın düştüğü, işi bırakma niyetinin artırdığı, verimliliğin azalması, suçluluk, öfke, üzüntü, endişe ve saldırganlık gibi olumsuz davranışların da arttığı gözlemlenmektedir. Bu adaletsizlik algısı, kurumun devamlılığını sağlama ve büyüme gibi amaçlar açısından, olumsuz etkiler doğurmaktadır. Özellikle, kurumda oluşan imtiyazlı davranış ya da saygısız iletişim davranışları, kurum içinde strese neden

olmaktadır. Tüm bunlar hem kurumun hem de çalışanların gelişmesine engeldir (Greenberg, 1987; Cohen-Charash ve Spector, 2001).

2.17.3. Kurumsal Adaletin Boyutları

Kurumlarda adalet; kurum psikolojisi, insan kaynakları yönetimi ve kurumsal davranış olmak üzere, sosyal bilimlerin birçok dalında araştırmalara konu olmakla birlikte, özellikle, dağıtım adaleti üzerine yapılan araştırmalar sonucunda ortaya çıkan bir kavramdır. Eşitlik teorisinin ve özellikle, dağıtım adaletinin kurumsal bağlam üzerindeki etkilerini fark eden sosyal ve psikoloji alanındaki araştırmacılar, kurumsal kaynakların paylaşımı ve bu algının çeşitli etkilerini incelemeye başladıkları görülmektedir (Cohen-Charash ve Spector, 2001, s. 280).

Kurumsal adalet araştırmaları, Adams'ın (1965) eşitlik teorisi temelinde ve özellikle, dağıtım adaleti konusu ile başlamaktadır (Greenberg, 1990, ss., 399-400). Dağıtım adaleti, çıktıların dağıtımında ortaya çıkan adalete odaklanmaktadır. Özellikle, kazanımların adilliğine ilişkin araştırmalar yapılmaktadır. Daha sonraki çalışmalar, çıktı kararlarında izlenen süreçlere ve kazanımları elde etme süreçlerinin adilliğine ilişkin prosedür adaleti ile ilgilidir. Bies ve meslektaşları, iki faktörlü olarak ele alınan kurumsal adalete; etkileşimsel adalet olarak adlandırılan yeni bir boyut kazandırmaktadırlar. Etkileşimsel adalet; kişiler arası davranışların adilliğine ve prosedürlerin uygulanması sırasında, kişiler arası davranışların algılanan adaletine odaklanan bir kavramdır (Cohen-Charash ve Spector, 2001, s. 279; Colquitt, vd., 2001, s. 427).

Araştırmanın bu bağıntısında; dağıtım adaleti, prosedürel ve etkileşimsel adalet olmak üzere, kurumsal adaletin üç temel boyutu ile ele alınmaktadır. Etkileşimsel adalet boyutu; kişiler arası ve bilgi adaleti olmak üzere, ikiye ayrılmaktadır.

2.17.3.1. Dağıtım Adaleti

Homans ve Adams tarafından ortaya atılan teoriler, "Dağıtım Adaleti" kavramının temelini oluşturmaktadır. Dağıtım adaleti, sonuçların dağıtımındaki algılanan adaleti ifade etmektedir (Colquitt vd., 2001, s. 428).

Dağıtım adaletinin temeli, Aristoteles'in orantılı eşitlik ilkesine dayanmaktadır. Bu sebeple, yasal bir eşitliğin ifadesi olarak, çalışanların toplumsal konumları itibariyle farklılaşmaktadır. J. Rawls'a göre bu farklılaşma, sosyal ve ekonomik eşitliği sağlamaya

kadar uzanmaktadır. J. Rawls'ta dağıtım adaleti, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin gidermesinde bir araç niteliği taşımaktadır (2018, ss., 306-307).

Yukarıda ele aldığımız R. Dworkin'in adalet görüşü, dağıtım adaletinin özünü açıklamaktadır. R. Dworkin'de (2007) dağıtım adaleti, tek bir haktan oluşmakta ve temeli eşit ve saygı ilkelerine dayanmaktadır. Tüm bu haklar, her bir vatandaşın menfaatine olmalı ve devletin vatandaşlarına eşit bir şekilde davranması; fırsatların ve kaynakların eşit dağıtımı anlamına gelmekte ve "kişilerin tercihlerine ve özgürlüklerine saygı gösterme" anlamını da taşımaktadır. Eşitliğin temeli ise; siyası otoriteye yüklenen sorumluluktur. R. Dworkin, dağıtım adaletinin ahlaksal boyutunu, maddi kaynakların insanlar arasında paylaşımının bir sorunsalı olarak görmektedir (ss., 63; 346).

Buna göre, dağıtım adaleti, bir toplumda sosyal ve ekonomik nitelikteki kaynakların, toplum üyelerine herkesin yeteneğine ve toplumdaki konumuna, statüsüne uygun olarak dağıtımı şeklinde tanımlanmaktadır. Bir başka ifade ile, dağıtım adaleti, kurum içinde üretilen değerlerin, çalışanlar arasında hak temelinde paylaşımıdır (Lambert vd. 2007, s. 645).

Dağıtım adaleti, tüm çalışanların aynı şekilde ele alınmadığı gerçeği ile ilgilidir. Buna göre, çalışanlar, "adil pay" elde edip etmediklerinde, sonuçların dağıtımında, yani, kurumda farklılıklar ortaya çıktığında değerlendirilmektedir. Örneğin; bazı durumlarda sadece en nitelikli kişiler terfi alabiliyor iken, bazı durumlarda ise, üst yönetimle ilişki içinde olan "içeriden insanlar" olarak nitelendirilen kişiler terfi alabilmektedir (Cropanzano, 2007, s. 37).

2.17.3.2. Prosedürel Adalet

Prosedürel adalet kavramı, ilk olarak, Thibaut ve meslektaşları ve Thibaut ve Walker (1975) tarafından, prosedürel değişimin sosyo-psikolojik sonuçlarına atıfta bulunmak için kullanılmaktadır (Cohen-Charash ve Spector, 2001, ss., 279-280). Fakat, her ne kadar Thibaut ve Walker prosedürel adalet kavramını ilk kez ortaya koymuş olsalar da yaptıkları çalışmalar, temelde, yasal prosedürlere karşı gösterilen tepkilere odaklanmaktadır. Adalet kavramının hukuk ekseninden çıkarak, kurumsal alanlara doğru genişlemesi, Leventhal ve meslektaşlarının (1980) çabaları ile ve bu sayede, kavramın belirleyici faktörleri, kurumsal temelde genişlediği görülmektedir (Colquitt, 2001, s. 388; Colquitt vd., 2001, s. 428).

Dağıtım adaleti, kararların adilliğine ilişkin araştırmaları kapsarken, prosedür adaleti ise; karar alma süreçlerinin adilliğine yönelik araştırmaları kapsamaktadır (Folger ve Greenberg 1985, s. 143). Dağıtım adaleti; kurum çalışanların ödeme kararlarına gösterdikleri tepkilerdir, prosedür adaleti ise; dağıtım süreçlerinde alınan kararların alınış şekline, metoduna ve yöntemlerine, uygulanan prosedür ve politikalarına yönelik algılanan adalettir (Greenberg 1990, ss., 399-432).

Prosedürel adalet, kurumlara yönelik bilişsel, duyusal ve davranışsal tepkiler ile ilgili bir adalet boyutunu ifade etmektedir. Çalışanlar tarafından kurumsal kaynakların paylaşımı sürecinde bir adaletsizlik algılandığında, ortaya konulan tepki, sadece o adaletsizliğe ya da kendi görevlerine değil, bütün kuruma karşı gösterilmektedir. Bu yönüyle prosedürel adalet, dağıtım adaletinden farklıdır (Cohen-Charash ve Spector, 2001, ss., 280-281). Çünkü prosedürel adalet, kurumsal kaynakların dağıtımı ve karar alma süreçlerindeki; tutarlılık, şeffaflık, doğruluk gibi eşitlik ve adalet kriterlerine bağlılıkla ilişkili bir kavramdır (Colquitt, 2001, s. 386). Prosedürel adaletin adil olarak uygulanabilmesi için, adil süreç kriterlerinin dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü bu kriterler, kurum çalışanlarının prosedürel adalete ilişkin algılarını etkilemektedir. Bu kriterler, aşağıdaki gibidir (Cohen-Charash ve Spector, 2001, s. 280; Cropanzano vd. 2007, s. 36):

a. Prosedürel adaleti etkileyen temel etkenlerden biri, tutarlılıktır. Tutarlılık; bütün çalışanlara eşit ve önyargısız davranmak anlamına gelmektedir. Tutarlılık ölçütünde, eşitlik ilkesi önemlidir.
b. Önyargıdan uzak durmak, prosedürel adaleti etkileyen diğer önemli etkenlerden biridir. Kurumun çalışanlara karşı kötü davranışta bulunması ve ayrımcılık yapması, önyargı kavramı ile özdeştir. Yöneticiler, çıktılar ile ilgili karar verirken, objektif ve kararı uygularken, önyargılı davranmamaları beklenmektedir. Çünkü prosedürler, bağımsız ve önyargısız olmalıdır.
c. Prosedürel adaletin diğer önemli etkeni, doğruluktur. Yönetsel kararlar, doğru bilgilere dayandırılmalıdır. Doğru olmayan, hatalı kararların düzeltilebilmesi için, kurum çalışanlarının itirazlarını düzeltilmesine uygun esneklikte mekanizmaların yer alması önemlidir.
d. Temsil edilebilirlik, yönetsel kararların alınmasında, karara ilişkin tüm paydaşların karar süreçlerine katılmasına olanak vermekte ve dolayısıyla,

prosedürel adaletini etkileyen önemli etkenlerden biridir.

e. Prosedürel adalete ilişkin bir diğer önemli etken, yönetsel kararlar esansında yapılan hataların düzeltilmesidir.
f. Prosedürel adalete ilişkin son etken olan etik, genel ahlak ilkelerinin kurumun yönetsel her sürecinde uygulanabilmesini ifade etmektedir.

Prosedürler, istenen sonuca götüren bir yol kılavuzudur, ancak, her prosedür doğru değildir. Prosedürel adalet, kurum içi meşruiyeti ile ilgili bir kavramdır. Kurum içinde meşruiyetin kazanılması, prosedürlerin adilliği sağlamasına bağlıdır. Kurum çalışanları ile ilgili yürütülen her prosedür, adil olarak tasarlandığı sürece, meşruluk sağlamaktadır. Bu sayede, kurum çalışanlarının karar süreçlerine ilişkin adalet algıları artmakta ve yöneticilerine bağlılık göstermektedirler (Cropanzano vd., 2007, s. 38).

Prosedürel adalet, sosyal davranışların değişim modellerinin sınırlarının göstermede etkilidir. Buna göre, prosedürel adaletin üç temel etkisinden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki; "kendini ifade etme" etkisidir. Bir prosedür, sonuçla ilgili konularda kişilere kendini ifade etme imkânı verdiğinde, "ifade etkisi" adalet düzeyini arttırmaktadır. İkincisi; "onurlu süreç" etkisidir. Kişilere saygılı bir şekilde davranan prosedürler, adalet düzeyini arttırmaktadır. Üçüncüsü; "adil süreç" etkisidir. Adil süreç, prosedür sonuçlarının değerlendirilmesi üzerinde, olumlu etki düzeyini arttırmaktadır. Bu adil prosedürler ile alınan kararlara kişilerin uyma eğilimi göstermesi, adaletin olumlu etkisine bağlıdır (Lind ve Earley, 1992, s. 229).

Prosedürel adalet araştırmaları, yönetsel karar verme sürecindeki prosedürlerin psikolojik sonuçlarını da ele almaktadırlar. Buna göre; kişisel ilişkiler, prosedürel adalet kararlarını etkilemektedirler. Bir yargılamada yer alan avukat ile hâkimin arkadaş olması, hâkimin eylemlerinin, yargılama tarzının ve sonucun hakkaniyet çerçevesinde verilip verilmediğinin sorgulanmasını gerektirmektedir. Hâkim ve davacının avukatı arasında dostane bir kişisel ilişkinin varlığı, prosedürel adalet kararlarını etkilemekte ve adil olmayan kararların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Arkadaşlık, dostluk gibi ilişkiler, prosedürel adalet kararlarını ve sonucunu etkilemektedir (Lind ve Lissak, 1985, ss., 19-24).

Kurum içinde prosedürlerin ve kuralların adaletli olarak uygulanması, kurum çalışanlarının kendilerine adaletli davranıldığına dair algının oluşması için yeterli olmadığı için (Greenberg, 1990, s. 410), iletişim süreci üzerinde durulmakta ve

etkileşimsel adalet teorisi geliştirilmektedir.

2.17.3.3. Etkileşimsel Adalet

Etkileşimsel adalet, 1986 yılından önce, prosedürel adaletin içinde yer alan bir teoridir. Fakat daha sonra, kurumsal adaletin farklı bir boyutu olarak ortaya konduktan sonra, etkileşimsel adaletin, dağıtım adaleti ve prosedürel adaletinden farklı olup olmadığı ile ilgili tartışmalar başlamaktadır. Bies, etkileşimsel adaletini farklı bir adalet türü olduğunu ve prosedürel adaletten farklı bir boyutta ele alınması gerektiğini ileri sürmektedir. Bies, kişilerin otoriteye karşı nasıl tepki vereceklerini belirlerken, etkileşimsel adaleti bir argüman olarak kullanmakta ve tüm kurum ile ilgili değerlendirmenin prosedürel adalet çerçevesinde yapılacağını ortaya koymaktadır (Greenberg 1990, s. 411).

Etkileşimsel adalet, dağıtım adaleti ve prosedürel adaletinden farklı olarak, kurumsal süreçlerin yürütülmesi sırasında, yöneticilerin, yönetilenlerine karşı davranışlarını ve yöneticiler ile çalışanlar arasındaki iletişim sürecine odaklanmaktadır. Etkileşimsel adalet, kurumsal uygulamaların insan tarafıyla ilgili, prosedürel adaletin bir uzantısıdır. Ödüllendiren ve kaynakları denetleyen kurum yöneticilerinden, adaletin alıcısına doğru bir davranış biçimidir (Cohen-Charash ve Spector, 2001, s. 279).

Etkileşimsel adaletin yapısı, ilk önce Bies ve Moag, tarafından tanıtılmaktadır. Bies ve Moag (1986, s. 44) işe alım sırasında, kişiler arası davranış beklentilerini içeren bir çalışma ile, etkileşimsel adaletin dört temel kriterini ortaya koymaktadırlar. Bunlardan ilki; savunmadır. Örneğin; adil olmayan davranışlar ya da olumsuz sonuçlar ortaya çıktığında, uygun savunma ile, bir adaletsizlik durumunu düzeltmek mümkündür. İkincisi; doğruluktur, aldatmama ve dürüstlük bileşenlerinden oluşmaktadır. Örneğin; çalışanların bir otorite figürü ile samimi olması ve herhangi bir kayırmacılığın oluşmaması durumu ya da karar alıcıların dürüst davranma durumudur. Üçüncüsü; saygıdır. Örneğin; çalışanların ya da yöneticilerin kaba davranmak yerine nazik, kibar ve saygılı olmasıdır. Dördüncüsü ise; uygunluktur. Örneğin; yanlış ya da önyargılı ifadelerden kaçınma, pozitif dil kullanma şeklinde tespit edilmektedir (Colquitt, 2001, s. 390).

Etkileşimsel adalet, dağıtım kararından etkilenecek olan çalışanlar ile dağıtım kararı alma sürecinde, çalışanlara neyin nasıl söyleneceği olarak tanımlanmaktadır.

Etkileşimsel adalet, kurumsal prosedürler uygulanırken ve bilgi paylaşılırken, karardan etkilenecek çalışanlara karşı davranışın ve iletişimin kalitesi ile ilgilidir. Bir insanın, bilgilerinin paylaşılmasında, kötü ve kaba ifadeleri kullanmaktan kaçıp, pozitif iletişim dili kullanır ise, bu etkileşim bir şekilde gerçekleşmiş olacaktır. Etkileşimsel adalette, çalışanlar bir işlem için sürekli yöneticileri ile iletişim içindedir. Etkileşimsel adalet algısı, yöneticilerin çalışanlarına karşı davranışları ile belirlenmektedir. Çalışanlar, kendilerine karşı gösterilen davranışları, kurum içi adaletin göstergesi olarak algılamaktadırlar. Bu açıdan, etkileşimsel adalet, kurumu temsil eden yöneticilere ve diğer kişilere yönelik duygusal, bilişsel ve davranışsal tepkilere ilişkili olduğu düşünülmektedir. Bundan dolayı, çalışanlar, etkileşim sürecinde bir adaletsizlik ile karşılaştıklarında, prosedürel adaletin öngördüğü gibi, kurumun bütününe ya da dağıtım adaletinin öngördüğü gibi, belli bir sonuca olumsuz bir tepki vermektense, doğrudan doğruya yöneticisine ya da etkileşim sürecinde adaletsizlik yaşadığı kişiye yönelik olumsuz bir tepki vermesi beklenmektedir. Bu durum, çalışanın kuruma değil, daha ziyade, yöneticisine karşı bağlılığını azalmakta ve negatif bir tutum geliştirmektedir. Dolayısıyla, kurum yöneticilerinin kararları veya bilgileri paylaşırken; konuşma biçimi, kullandıkları iletişim dili (pozitif ya da negatif), saygı ve kibarlık derecesi, önyargı ve empati ile yaklaşımı, etkileşimli adaletin yönünü belirlemektedir (Cohen-Charash ve Spector, 2001, ss., 279-282; Cropanzano vd., 2007, s. 38).

Folger ve Bies, etkileşimsel adalet kapsamında, uyulması gereken bazı yönetsel sorumlulukları belirtmektedirler. Bu yönetsel sorumluluklar; çalışanların fikirlerini dikkate alınması, önyargıların giderilmesi, karar alma süreçlerine düzenli olarak dahil edilmesi, hak ve hukuklarına saygı gösterilmesi, yöneticiler tarafından alınan kararlar sonrasında çalışanlara zamanında geri bildirimin sağlanması, iletişimde samimi olma ve nezaket ölçülerinin gözetilmesi unsurlarını içermektedir. Bu unsurlar, adaletin bir göstergesi olarak algılandığını ortaya koymaktadır (Colquitt, 2001, s. 390).

Buna göre, etkileşimsel adalet, kurumsal faaliyetlerin, prosedürlerin uygulanması sırasında, kişiler arası davranışların kalitesi olarak tanımlanmaktadır. Etkileşimsel adaletin alt boyutlarından biri olan *kişiler arası adalet*; prosedürlerin uygulanması kurum faaliyetlerinin yerine getirilmesi sırasında, yöneticilerin çalışanlara karşı nezaket ve saygı çerçevesinde davranılmasını içermektedir. Bir başka deyişle, kişiler arası adalet; çalışan ile yönetici arasındaki etkileşimin pozitif ve samimi ve saygılı olmasını

ifade etmektedir. Etkileşimsel adaletin alt boyutlarından bir diğeri, *bilgilendirme adaleti* ise; prosedürlerin neden bu şekilde kullanıldığı ve kaynakların neden bu şekilde dağıtıldığıyla ilgili olarak, çalışanlara sunulan açıklamaları içermektedir. Bu, yönetsel kararların alınması sırasında uygulanan prosedürler hakkında tam, doğru, samimi bilgi ve yeterli gerekçelere sahip olarak bilgilendirilmesini ifade etmektedir. Bilgilendirme adaleti, prosedürler ile ilgili bilgi aktarma sürecine ve geri bildirim sağlamaya odaklanmaktadır (Bies ve Moag, 1986; Colquitt, 2001, vd., s. 427).

2.17.4. Kurumsal Adalet Teorileri

Kurumsal adalet kavramına ilişkin ilk araştırmalar ve teoriler, kurumsal adaletten ziyade, sosyal adalet kavramına ilişkindir. Kurumsal adalet, Stouffer ve meslektaşlarının (1949) göreli yoksunluk teorisine, Homans'ın (1961) adalet teorisine ve Adams'ın (1965) eşitlik teorisine dayanmaktadır (Greenberg, 1990, ss., 399-400).

Kurumsal adalet teorilerini açıklamak için, Greenberg (1987); reaktif içerik ve proaktif içerik, şeklinde ikili bir sınıflama yapmaktadır. Kurumsal adalet kavramını sınıflandırılmasının sağladığı bazı olumlu yönleri vardır. Bunlardan ilki; kavramlar arasındaki ilişkilerin ortaya çıkmasına katkı sunmaktadır. İkincisi; kurumsal adalet araştırmalarının tarihsel seyrinin keşfedilmesini sağlamaktadır. Üçüncüsü; konuya ilişkin araştırılması gereken alanların belirlenmesine imkân sağlamasıdır (ss., 9; 15).

2.17.5. Tepkisel (Reaktif) İçerik Teorileri

Tepkisel içerik teorileri, insanların, adaletsiz davranışlara ya da uygulamalara karşı, nasıl bir tepki gösterdikleri konusuna odaklanan teorilerdir. Kurumsal adalet teorilerinin birçoğu, tepkisel içerik teorileri kapsamındadır. Bu teoriler içerisinde ön plana çıkan; Adams'ın 1965 yılında ortaya çıkardığı eşitlik teorisi; Homans'ın 1961 yılında geliştirdiği dağıtım adaleti teorisi; Walster ve meslektaşları tarafından geliştirilen eşitlik teorisi ve Croby'nin geliştirdiği göreli yoksunluk teorisi olarak ifade edilmektedir. Bu teoriler, insanların adaletsiz durumlar karşısında verecekleri tepkileri ve adaletsiz davranışlar karşısında, olumsuz duygular sergilemesindeki ortak yönelimi açıkça belirtilmesine ve adaletsizliğin giderilmesi konusunda önemlidir. Özellikle, çalışanların algıladıkları adaletsiz durumlardan kaçınma, uzak durma girişimlerini temel almakla birlikte, kurum içerisinde ortaya çıkan adaletsiz durumları inceleyerek, sorun

çözme çabalarını içermektedir (Greenberg, 1987, ss., 11-12).

Araştırmanın bu bağıntısında; göreli yoksunluk teorisi, Homans'ın dağıtım adaleti teorisi, Adams'ın eşitlik teorisi, Walster ve Berschied'ın eşitlik teorisi, statü-değer teorisi, Guillermania Jasso'nun dağıtım adaleti teorisi ve Deutsch'in dağıtım teorisi ele alınmakta ve incelenmektedir.

2.17.5.1. Göreli Yoksunluk Teorisi

Göreli yoksunluk teorisi, dağıtım adaleti teorisi içinde değerlendirilebilen bir teoridir. Göreli yoksunluk teorisi, 1949 yılında, Stouffer ve meslektaşları tarafından ortaya konulmaktadır. Bu göreli yoksunluk teorisi, daha sonra, Crosby tarafından geliştirilmektedir. Stouffer, 1949 yılında, askeri personel üzerinde bir araştırma yapmaktadır. Alt kademelerde çalışanların elde ettikleri kazanımlar ile, aynı kurumda görev yapan üst kademede çalışanları ile bir karşılaştırma yapmaktadır. Stouffer, yaptığı araştırma sonucunda; hak ettiklerini düşündükleri sonuçlar arasında herhangi bir farklılık algılamaları sonucunda, alt kademe çalışanlarında bir yoksunluk ve küskünlük duygusunun ortaya çıkardığını ortaya koymaktadır. Bu durum, çalışanların, çeşitli tepkiler ortaya koymasına neden olmaktadır. Bu anlamda, göreli yoksunluk teorisi, belirli ödül dağıtım kalıplarının, insanları sosyal karşılaştırmalar yapmaya yöneltmekte olduğunu, bunun da yoksunluk, kızgınlık ve küskünlük duymalarına sebep olacağını ve bu duygularında öfke patlamalarından depresyona kadar, farklı sonuçlar doğuracağını ileri sürmektedir. Çalışanlar, gerçek sonuçlar ile beklediği sonuçlar ya da hak ettiklerini düşündükleri sonuçlar arasında bir çelişki algıladıklarında, yoksunluk hissine kapıldıkları görülmektedir. Göreli yoksunluk teorisine bir örnek olarak, Grosby tarafından, çalışan kadınlara yönelik yapılan çalışma gösterilebilmektedir. Özellikle, yüksek prestijli işlerde çalışan kadınların, erkek çalışanlar ile karşılaştırıldığında, daha az avantaja sahip olmaları nedeni ile kendilerini haksızlığa uğramış hissetmeleri ve bu duruma karşı gösterdikleri çeşitli duygusal tepkiler, kadın çalışanlar açısından, göreli yoksunluğu ortaya koymaktadır. Crosby, 1976 yılında, Stouffer'in teorisini destekleyen çalışmalar ve araştırmalar yaparak, göreli yoksunluk teorisini ortaya koymaktadır. Eşitlikten faydalanamayan bir insanın yaşadığı durumu açıklayan bu teoride yoksunluk; bir tutum, bir memnuniyetsizlik duygusunun veya bir adaletsizliğin algılanmasıdır. II. Dünya Savaşı yıllarında elde edilen bulgulara dayanan, aynı zamanda, yakın zamanlarda

kurumsal çalışmalarda incelenen adalette göreli yoksunluk teorisi, kurum bilimciler arasında daha popüler bir hal almaktadır (Greenberg, 1987, s. 12).

Bu doğrultuda, göreli yoksunluk teorisi, üç aşamadan oluşmaktadır. İlk aşamada; insan bir karşılaştırma yapmaktadır. Karşılaştırma yapılmıyor ise; göreli yoksunluk söz konusu değildir. İkinci aşamada; insan, dâhil olduğu grupta kendini dezavantajlı bir durumda olduğunu düşünerek bir bilişsel değerlendirme yapmaktadır. Üçüncü aşamada ise; insan, algılanan dezavantaj ya da negatif duygusunu haksızlık olarak değerlendirmektedir. İnsanların, kendilerine haksızlık yapıldığını düşünmesi sonucunda, öfkeli davranışlar sergilemeleri kaçınılmazdır (Smith vd. 2012, s. 204).

Göreli yoksunluk teorisinde çalışanların tatmin olması, sadece ücret düzeyi ile ilgili değildir. Çalışanların yapmış oldukları farklı yargıların da tatmin duygusunun hissedilmesine etkileri vardır. Bu kapsamda, çalışanların çıktılara yönelik tatminsizlik hissetmelerine neden olduğu yargılar aşağıdaki gibidir (Sweeney vd., 1990, s. 424):

a. Kişilerin elde etmek istedikleri çıktılar ile, elde ettikleri çıktılar arasındaki tutarsızlıktır.
b. Diğerlerinden daha fazla katkı sağlandığına yönelik bir inancın olmasıdır.
c. Geçmiş deneyimlerinin şu anda olduğundan daha fazlasını istemesi yönünde kişiyi teşvik etmesidir.
d. Gelecekte daha çok çıktıyı elde edeceğine yönelik beklentilerinin düşük olmasıdır.
e. Daha fazlasının hak edildiğine inanılmasıdır.

Göreli yoksunluk teorisi, çıktıların eşitsizliğinin yanı sıra, istekler, geçmiş ve gelecek beklentilerine dayalı olarak, tatmin duygusunun duyulmasını etkileyen eşitsizliklerin oluşturduğu yapıyı ortaya koymaktadır. Yine, kişi, kendisini aynı düzeyde olanlar ile değil, farklı düzeydekiler ile karşılaştırmaktadır. Bu yönü ile de eşitlik teorisinden önemli derecede ayrılmaktadır (Greenberg, 1987; Sweeney vd., 1990).

2.17.5.2. Homans'ın Dağıtım Adaleti Teorisi

Homans, 1961 yılının başlarında, dağıtım adalet teorisini geliştirmesi ile, dağıtım adaletinin temelleri atılmaktadır. Bu teori, kişiler arası ve kurumla olan ilişkilerin bir tür sosyal mübadele yolu ile kurulup sürdürüldüğü görüşüne dayanmaktadır. Homans, bir sosyal davranışın, maddi ve terfi ya da saygı sembolleri olarak ifade edilen maddi

olmayan niteliklerin değişimindeki dağıtımı adaletli bulmaları durumunda, ilişkiyi sürdürdüklerini ileri sürmektedir. Özellikle, bir sosyal değişimde dağıtım adaletinin, ancak, yatırım ve ödüllerin orantılı olması halinde sağlanabileceğini savunmaktadır. Dağıtılan ödüllerin oranı, giderlerin oranı doğrultusunda olmalıdır. Bu ödüller, aynı zamanda, yapılan yatırımlar doğrultusunda da olmalıdır. Buna göre, dağıtım, eşitlik ilkesine göre değil, denklik ilkesine göre gerçekleşmektedir. Algısal süreçlerin devreye girmesi nedeni ile, sosyal mübadelenin taraflarının dağıtım adilliğine ilişkin farklı değerlendirmeler yapabileceklerine de dikkat çekmektedir (Colquitt, 2001, s. 428).

Dağıtım adaleti, bir sosyal mübadele teorisidir ve kişilerin gönüllü olarak, katkıda bulunarak elde ettikleri kazançları ifade etmektedir. Kişilerin katkıda bulunduğu çeşitli girdileri; deneyim, çaba, zaman, eğitim ve benzeri ile diğer çalışan bireylerin girdileri ile birlikte karşılaştırılmaktadır. Bu katkılar sonucunda elde ettiği çıktıları ise; ödül, görev, sorumluluk, sunulan ikramiye, ücret, terfi, takdir edilme, iyi bir çalışma ortamı ve benzeridir. Diğer çalışanlar ile karşılaştırması sonucunda ortaya çıkan oranlar eşit ise, çalışanların adalete dair algısını olumlu hissettiğini, ancak, kişi arasında herhangi bir çelişki olduğunda ise, adaletsizlik algısının ortaya çıktığını belirtmektedir. Dağıtım adaleti, esas olarak; duygusal, davranışsal ve bilişsel bir kavramdır. Kurumlarda dağıtım adaletinin varlığı, genellikle, verimlilik ile bağdaştırılmaktadır (Greenberg, 1990, ss., 399-400).

2.17.5.3. Adams'ın Eşitlik Teorisi

Adams, eşitlik teorisini (1965), Homans'ın dağıtım adaleti teorisini temel alarak geliştirmektedir. Adams'ın eşitlik teorisinde, kişinin kazanımlarının adil olup olmadığının, o kişinin kuruma olan katkıları ya da girdileri ile kazanımları oranının hesaplanması ile ve bu oranın, diğerlerinin oranları ile karşılaştırılması aracılığı ile anlaşılabileceği belirtilmektedir. Bir diğer ifade ile, eşitlik teorisinin temeli, sosyal karşılaştırma olgusuna dayanmaktadır (Colquitt vd., 2001, s. 426).

Kurumlarda, çalışanların, eşit katkıda bulunan diğer çalışanlara göre eksik ya da fazla ücret aldıklarında, eşitliğin sağlanmadığı durumu, dolayısı ile, adaletsizlik algısını ortaya çıkarmaktadır. Adams'ın eşitlik teorisinde, kazanımların adaletsizliğine ilişkin algılamaların, neden ve nasıl ortaya çıktığı hususu ve bu algıya sahip olan kişilerin nasıl davrandıkları konuları incelenmektedir. Çalışanlar, katkı ve kazanımlarını, aynı veya

benzer işleri yapan diğer çalışanların katkı ve kazanımları ile oransal olarak karşılaştırırlar. Bu karşılaştırma sonucunda, ortaya çıkacak bir eşitsizlik algısı, adil olmayan bir durumu ifade etmektedir. Bu durum, taraflardan birinin diğerine göre, daha avantajlı durumda olduğunu ortaya koymaktadır. Adil olmayan her durum, beraberinde farklı duyguları getirmektedir. Adams, bu tür eşitsizlikte avantajlı durumda olan kişinin, kendini suçlu hissetmekte olduğunu, diğer kişinin ise, kızgınlık, öfke gibi duyguların hissetmekte olduğunu belirtmektedir. Bir başka deyişle, tüm bunların sonucunda kişide oluşan algı, davranışlara yansımakta ve çalışanların motivasyonunu önemli ölçüde etkilemektedir (Folger ve Cropanzano, 1998, s. 3; 6).

Buna göre, çalışanlar, adil olmayan bir durum algıladıklarında, olumsuz duygular ile tepki vermekteler ve bu durumu düzeltmeye yönelik davranışlar sergileyerek, adaletsizlikten kaçınmaya çalışmaktadırlar. Daha az kazanım elde eden çalışanlar, adil kazanım elde edenler ile kıyasla, düşük performans ve iş tatminleri ile çalışmaktadırlar. Fakat daha fazla kazanım elde eden çalışanlar, yüksek performans göstermelerine rağmen, düşük iş tatmini ile çalışmaktadırlar. Olumsuz duygular, çalışanların davranışlarının ve tutumlarının değişmesine neden olmakta ve iş performansını düşürmeye ya da kazanımlara ilişkin algılarını değiştirmeye yönlendirebilmektedirler. Görev dağılımı, ücret, ödül ve terfi gibi kazanımlar anlamında, kendisine adaletli davranılan bir çalışan, bunun karşılığında daha çok çalışarak kuruma katkı sağlamakta ve kendini diğerlerinden daha çok hak ettiği konusunda ikna ederek, adaletsizliği bilişsel olarak ortadan kaldırmaktadır (Greenberg, 1987, s. 11; Greenberg, 1990, ss., 400-401).

Dağıtım adaletinin temelinde; hakkaniyet, eşitlik ve ihtiyaç kurallarının; kazanım, karar ve memnuniyete dönüşmesi yatmaktadır. Tüm bunlar, ekonomik tatmin sağlamaktadır. Fakat, dağıtım adaleti, sadece ekonomik temelli değildir, sosyo-duygusal değerleri de içermektedir (Greenberg, 1990).

2.17.5.4. Walster ve Berschied'ın Eşitlik Teorisi

Walster ve Berscheid, 1978 yılında ortaya koydukları çalışma ile; ücret seçimi, terfi kararları gibi kurumsal kazanımların, adalet algısını nasıl etkilediğini araştırmaktadırlar. Bu durumun, iş kalitesi ve işin miktarı gibi faktörler ile olan ilişkisini incelemektedirler. İnceleme sırasında, bireyin kazanımlara odaklanmasına bağlı olarak, belirli kazanımları kavramaya yönelik, duygusal tepkiler gösterdiklerini

gözlemlemektedirler. Kazanımların adaletli ya da adaletsiz olarak algılanması sonucunda, insanlar, öfke ya da mutluluk gibi duyguları geliştirmektedirler. Tüm bunların ise, performans artışı ya da gerileme gibi sonuçların ortaya çıkardığını ortaya koymuşlardır (Cohen-Charash ve Spector 2001, s. 280).

2.17.5.5.Statü-Değer Teorisi

Adams'ın eşitlik teorisinden etkilenilerek ve özellikle, sosyal karşılaştırmaları içeren, farklı sosyolojik teoriler geliştirilmektedir. Statü değer teorisi, Berger ve meslektaşları tarafından geliştirilen bir teoridir. Bu teoriye göre, bir çalışan adaletsiz bir paylaşımla karşılaştığı durumunda, eşitsizlik duygusu ortaya çıkmaktadır. Bu eşitsizliğe karşı gösterilen tepki, belirli bir çalışan ile yaptığı karşılaştırmasından değil, daha genel olarak başkaları ile bir meslek grubunun statüsü ile karşılaştırmasından kaynaklanmaktadır. Statü değer teorisi, daha önce göz ardı edilen ve kişilerin karşılaştırma yaparken, dış faktörleri de göz önüne aldığı gerçeğini açığa çıkarmaktadır (Greenberg, 1987, ss., 11-12).

2.17.5.6. Guillermania Jasso'nun Dağıtım Adaleti Teorisi

Guillermania Jasso, 1980 yılında yayımladığı: *"A New Theory Of Distributive Justice"* adlı makalesinde, dağıtım adaleti teorisi üzerine geliştirdiği çalışmayı ele almaktadır. Bu teoride, adalete ilişkin değerlendirmeler, sosyal açıdan iyi durumda olan kişiler için yapılabilmektedir. Adil bir ödülün tanımı, kişilere ve zamana bağlı olarak değişmektedir. Bu teori, iki temel varsayıma dayanmaktadır. Birincisi; bir sosyal grubun tüm üyeleri, aynı sosyal faydalara değer verirken, ikincisi ise; adil ödül dağıtımında, aritmetik ortalama kullanmaktadırlar. Teori, sosyal faydaya da açıklık getirmektedir. Buna göre, sosyal faydalar, niteliksel ve niceliksel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Niteliksel faydalar; sağlık ve güzellik gibi bir başkasına devredilemez türden olanlardır. Niceliksel faydalar ise; zenginlik ve gelir gibi başkasına devredilebilir faydalardır. Statü gerçekleştirme, istihdam güvenliği, sosyal ilişkiler kurabilme, başkalarına yardım etme, yine, niteliksel sosyal faydalar olarak sayılabilmektedir (Jasso 1980, s. 3).

Bu, Guillermania Jasso'nun dağıtım teorisinde dış karşılaştırmalar hiçbir şekilde göz önüne alınmamaktadır. Adalet, çalışanların elde ettikleri fayda payı ile ve adil bir payın ne olacağı hakkındaki inançları arasında karşılaştırmalar yapılarak

değerlendirilmektedir. Bu nedenle de eleştirilmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, elde ettikleri sonuçların ya da ödüllerin adaletsiz dağıtıldığına inanmaları durumunda nasıl tepki gösterecekleri ile ilgilenmeleri, bu teorilerin açık bir şekilde reaktif içerik teorilerinden olduğunu ortaya koymaktadır (Greenberg 1987, s.12).

2.17.5.7. Deutsch'in Dağıtım Teorisi

Deutsch'in (1975-1978) dağıtım teorisi, insanların; psikolojik, fiziksel, ekonomik ve sosyal durumunu etkileyebilecek şartlarının ve kazanımlarının, kişiler arasında gerçekleşen dağıtıma odaklanmaktadır. Deutsch, bu durumun, yedi farklı unsura göre şekillendiğini öne sürmektedir. Bunlardan ilki; dağıtılan kazanımların yapısına yöneliktir. Buna göre, nitelik ve nicelik bakımından dağıtım, adaletin yapısını etkilemektedir. İkincisi; dağıtım sürecinde üstlenilen rollerdir. Uygun nitelikte olmayan kişilerin dağıtım sürecinde bulunması adalet algısını önemli ölçüde etkilemektedir. Üçüncüsü; dağıtım sürecinde üstlenilen roller ve dağıtılan kazanımların yapısı önemlidir. Dördüncüsü; dağıtımla ilgili zamanlama, planlama ve karar alma süreçleri, adalet algısını etkilemektedir. Beşincisi; kullanılan yöntem, kural ve standartların uygulanması da adalet algısını etkilediğini ortaya koymaktadır. Altıncısı; Deutsch'e göre, tüm bunların doğru bir şekilde uygulanabilmesi için, kararların alınmasında izlenen süreçlerin yerine getirilmesi gerekmektedir. Yedincisi ise; karar alınmasında izlenen yollar ve süreçler, adalet algısını etkilemektedir (Beugre, 1998, s. 28'den aktaran Taşkıran, 2011, s.103).

2.17.6. Tedbiri (Proaktif) İçerik Teorisi

Proaktif içerik teorileri, çalışanları adil ve adil olmayan sonuç dağılımları karşısında, gösterdikleri davranışlara odaklanır iken; reaktif içerik teorileri, çalışanların adil uygulamaların oluşturulmasına ilişkin çabalara odaklanmaktadır. Bu teorinin temelini belirleyen Leventhal'ın (1976) adalet yargı teorisidir. Lerner, bu teoriyi yetersiz bulmakta, dolayısıyla, eleştirmektedir. Bunun eleştiriler sonucunda ise, adalet güdüsü teorisini geliştirmektedir (Greenberg, 1987, ss., 12-13).

2.17.6.1. Adalet Yargı Teorisi

Leventhal (1976), çalışanların, kuruma sağladıkları fayda ve bu fayda sonucunda

elde edilen kazanım oranının eşitliğini sağlamak için, bir dizi çaba gösterdiklerini ileri sürmektedir. Teori, kişilerin kazanımlarının adilliğini değerlendirmek için üç kriteri ya da dağıtım kuralları olan; hakkaniyet, eşit paylaşım ve gereksinimi kullanabileceklerini belirtmektedir. Yapılan çalışmalar; ücret, terfi, ödüllerin hak eden kişilere katkıları oranında dağıtıldığını göstermektedir. Diğer taraftan, çalışanların ve üst düzey yöneticilerin, eşit paylaşım ilkesine uymadıklarını ve çalışanların ihtiyaçlarına göre, haksız olarak sağlamış olduğu faydaya bakılmadan, dağıtım yapıldığını ortaya koymaktadır. Leventhal, bu tür bir dağıtımın belli koşullarda adil olarak algılanabileceği görüşünü kabul etmekte ve geliştirdiği adalet yargı teorisine göre, kazanımların dağıtımına ilişkin kararları belirleyen dağıtım kuralları, çalışanların karşılaştıkları durumlara göre farklılık gösterebilmektedir (Greenberg, 1987, ss., 12-13; Greenberg, 1990, s. 401).

Leventhal'ın adalet yargı teorisi, temel olarak, kurum çalışanlarının, dağıtımda adaleti sağlamak ya da adil dağıtım kazanımını elde etmek için harcadıkları çabalara odaklanmaktadır. Adalet yargı teorisi, kişilerin adalet algılarının, adalet kurallarına bir temel oluşturduğunu varsaymaktadır. Adalet kuralları; dağıtım kuralları ve prosedür kuralları şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Adalet yargı teorisinin ana ilkesi; kişinin dağıtım kurallarını seçerek başvurması ve farklı zamanlarda, farklı kuralları takip etmesidir. Bir kişinin adalet anlayışının sadece kişilerin katkıları ve bu katkıların sonucunda elde ettikleri değildir, koşullara bağlı olarak eşitlik ilkesi ya da ihtiyaç ilkesine de bağlıdır. İnsanlar, duruma bağlı olarak, yöneticiler tarafından kullanılan tahsis prosedürlerini değerlendirmektedirler. Durumları ise, eşit temelli bir paylaşımdır ve bu eşit paylaşım ve ihtiyaç ilkesi gibi farklı adalet normları tarafından etkilerler. Bir başka ifade ile, bu teoride, her zaman ve her yerde, geçerli kuralların olmadığı varsayılmaktadır. Çünkü adalet kriterleri, kişiden kişiye göre değişebilmektedir. Öyle ki; kişilerin performansını en üst düzeye çıkarıp, verimliliği ve üretkenliği sürdürmek için, dağıtım adalet ilkesi öne alınması gerekmektedir. Dağıtım adalet ilkesinde yöneticiler; çalışanları arasında yüksek düzeyde bir uyum ve dayanışmayı oluşturmak için, dağıtımda eşitlik ilkesini kullanmaları gerekmektedir. Yöneticilerin kendi kişisel refahı için ise, dağıtımda ihtiyaç ilkesini kullanmaları gerekmektedir (Leventhal, 1980, ss., 4-5; Greenberg, 1987, s. 12).

2.17.6.2. Adalet Güdüsü Teorisi

Adalet güdüsü teorisi, 1977 yılında, Lerner tarafından geliştirilmektedir. Bu teori, sosyal psikoloji içinde kabul gören önemli bir teoridir. Bu açıdan bakıldığında, insanlarda, adalet ile ilgili bir algının oluşmasında; inanç, tutum, insan ve çevre bileşenleri önemlidir. Bunlar ile insanlar, davranış kurallarını içselleştirilmekte ve farklı sonuçlar ile ortaya çıkan ilişkilerde hem kendileri hem toplum hakkında inanç geliştirmektedirler. Böylece, insanlarda oluşan tutarlı sonuç kalıpları, tepki verme yollarını güçlendirmektedir. Bu bakımdan, adalet, en çok sosyal ve psikolojik süreçler ile kendini daha belirgin hale getirmektedir (ss., 3-4).

Adalet güdüsü teorisi, Leventhal (1976) tarafından geliştirilen adalet yargı teorisini eleştirerek, kazanımların dağıtılmasında, dört kriterin kullanılabileceğini ileri sürmektedir (Greenberg, 1987, s. 13). Bu kriterler birincisi; kişilerin performanslarına bağlı kazanımların dağıtılmasını öngören rekabet kriteridir. İkincisi, kazanımların her koşulda eşit bir biçimde dağıtılmasını öngören eşitlik kriteridir. Üçüncüsü, kazanımların insanların katkı oranlarına göre dağıtılmasını öngören eşit paylaşım kriteridir. Son olarak, dördüncüsü ise, kazanımların, insanların ihtiyaçlarına göre dağılmasını öngören, Marksist adalet kriteridir. Adalet güdüsü teorisi, kurum içinde çalışanların en önemli endişesini, adaletin sağlanması olduğunu varsaymaktadır (Lerner, 1977, ss., 36-45).

Bu adalet güdüsü teorisine göre, dağıtım kararı alınırken, takip edilecek adalet ilkesi, etkileşime giren tarafların durumuna göre değişmektedir. Örneğin; bir kişi, yakın bir arkadaşının kazanımı ile ilgili bir dağıtım yapacak olduğunda, gerçek adalet ilkesi ile hareket etmektedir. Bunun tam tersi bir durum olduğunda, yani, hiç tanımadığı ya da mesafeli olduğu kişilerle ilgili dağıtım kararı vermesi durumunda, eşit paylaşım ilkesine göre hareket edilecektir (Greenberg, 1987, s. 13).

Adalet yargı teorisi ile adalet güdüsü teorisi arasında farklılıklar olsa da her iki teori, araştırmalar ile desteklenmekte ve çeşitli koşullar altında, ödüllerin nasıl dağıtılacağı konusunda, benzer tahminlerde bulundukları görülmektedir (Greenberg, 1987, s. 13).

2.17.7. Tepkisel (Reaktif) Süreç Teorisi

Tepkisel ya da reaktif süreç teorilerine yönelik araştırmalar, 1970 yılının başlarında başlamaktadır. Bu teorinin öne çıkan temsilcilerini, Kuzey Carolina Üniversitesi ve J. Thibaut ve L. Walker'in hukuk işlemleri ile ilgili araştırma

geleneğinden etkilenen araştırmacılar oluşturmaktadır. J. Thibaut ve L. Walker tarafından oluşturulan bir ekip, çeşitli çatışmaların çözüm prosedürlerine tepki vermek üzere araştırmalara başlamaktadırlar ve prosedürel adalet teorisini geliştirmektedirler. Bu teoride üç taraf bulunmaktadır. Prosedürel adalet teorisinin üç tarafı; iki çatışan taraf ve bu çatışmaya müdahale eden bir yargıç niteliğinde, üçüncü taraf oluşturmaktadır. Çatışanların çözüm süreci ise; delillerin ortaya konduğu süreç aşaması, delillerin çatışmayı çözmek için kullandığı karar süreci ve çatışmanın sonucunun belirlenmesine ilişkin karar kontrolüdür. Böylece, reaktif süreç teorileri, kararların verilmesindeki süreçlerin adilliği ile ilgilenirken; içerik teorileri, sonuçtaki kararların adilliği üzerine odaklanmaktadırlar. Bu reaktif süreç teorileri; ödül, terfi, ücret gibi çeşitli kaynakların, nasıl belirlendiğini temel almakla birlikte, kaynağını entelektüel gelenekten ve özellikle hukuktan almaktadır. Bu anlamda, kararların verilmesinde kullanılan işlemlerin ya da uygulamaların adil olup olmadığı üzerine yoğunlaşmaktadırlar. Kullanılan prosedürler ya da uygulamalar, her bir aşamada sahip olduğu denetim derecesine göre değişiklik göstermektedirler (Greenberg, 1987, ss., 13-14).

2.17.8. Tedbiri (Proaktif) Süreç Teorisi

Adalet teorilerinin sınıflandırmasında, daha az araştırma konusu olanları ve aynı zamanda, az bilinenleri arasında, proaktif süreç boyutlu teoriler yer almaktadır. Bu teorilerden en yaygın olanları ise, Leventhal, Karuza ve Fry'in (1980) dağıtım tercihi teorisidir. Bu teori, Leventhal'in adalet yargı teorisinin geliştirilmiş bir versiyonudur. Bu teoride, dağıtım davranışı ile ilgili genel bir model oluşturmaya çalışılmaktadır. Teorinin proaktif süreç boyutlu bir teori olarak kabul edilmesinin nedeni, dağıtım kararlarından çok, süreçler ile ilgili kararlara uygulamasından kaynaklanmaktadır. Dağıtım ile ilgili anlaşmazlıkların giderilmesinde kullanılan ve prosedürleri inceleyen reaktif süreç boyutlu teorilerin aksine; proaktif süreç teorileri, dağıtım süreçlerini incelemektedirler. Özellikle, kurumda adaletin sağlanması için, hangi süreçlerin kullanılması gerektiğine odaklanmaktadırlar. Dağıtım tercihi teorisine göre; dağıtım prosedürleri, dağıtımı yapan yöneticinin adaleti sağladığı ölçüde tercih edilmektedir. Bu teori, çalışanların birtakım belirli prosedürlerin, farklı düzeylerde amaçları karşılamaya yardımcı olacağı beklentisine sahip olduklarını açıklamaktadır. Bunun için, amaca yardımcı olan prosedürlerin en çok kullanılan prosedür olduğu vurgulanmaktadır. Dağıtım tercihi

teorisinde, adalete ulaşmak için, yardımcı kurallar vardır. Bunlar; tutarlı ve doğru bilgiye dayalı olma, karar verme gücünün yapısını belirleme, önyargılara karşı önlemler alma, itirazları değerlendirme, prosedürlerin değerlendirilmesine imkân tanıma, genel ahlak kurallarına dayanmadır (Greenberg, 1987, ss., 14-15).

2.18. Kurumsal Adalet Kavramına İlişkin Araştırmalar

Kurumsal adalet, yönetim ve kurumsal davranış literatüründe yoğun bir şekilde üzerinde durulan bir kavramdır. Birçok çalışma, kurumsal adaletin, kurumlar ve çalışanlar açısından önemli sonuçları olduğunu göstermektedir. Bu araştırmaların tarihsel kökeni çok eski olmayıp, XX. yüzyılın başlarına dayanmakta ve bu araştırmaların çoğu, günümüzde yapıldığı görülmektedir. Araştırmalarda, kurumsal adaletin farklı durum ve kavramlarla ilişkilendirildiği görülmektedir. Kurumsal adalet, motivasyonunun sağlanmasında önemli bir araç olarak görülmektedir. Adalet algısının düşük olduğu durumlar, çalışanların motivasyonunu azaltırken; kişilerin işten ayrılma niyetlerini artırmakta ya da kurumu olumsuz etkileyebilecek birtakım davranışlar ve faaliyetler geliştirmelerine yol açmaktadır (Parker ve Kohlmeyer, 2005, s. 357).

Kurumsal adalet ile birlikte değerlendirilen kurumsal faktörler hem çalışanlar hem de kurumlar için önemlidir. Kurumsal adaletin boyutlarından; prosedürel ve etkileşimsel adaletin, kurumsal faktörlerden daha fazla etkilendiğini, dağıtım adaleti algısının ise, kişisel faktörler ile ilişkili olduğu saptanmaktadır (McFarlin ve Sweeney, 1992).

Bu bağlamda, kurumsal adalet; kurum içi iletişim, kurumsal vatandaşlık davranışı, işten ayrılma niyeti, kurumsal bağlılık, kurumsal özdeşleşme, iş tatmini, kurumsal performans, lider-üye etkileşimi faktörlerinden etkilendiği görülmektedir. Fakat, kurumsal adalet sadece bu faktörlerle sınırlı değildir, çeşitli diğer kurumsal faktörlerden etkilendiği de görülmektedir. Bu bölümde, özellikle, kurumsal adalet algısının etkileşimsel boyutu ile ilişkilendirilen kurumsal kavramlar ile yapılan bazı araştırmaların sonuçları üzerinde durulmaktadır.

Etkileşimsel adalet; kurumsal adalet ile ilgili çalışmaların sosyal yönüne işaret etmekte ve çalışanlar arasında gerçekleşen iletişim kalitesine gönderme yapmaktadır. Çalışanların düşüncelerini rahatlıkla ifade edebilmelerini sağlayan bu sürecin, bunu yasaklayan bir süreçten daha adil olarak kabul göreceği örneklenmektedir. Bu durum, etkileşimsel adaletine olan algının, kurum yöneticilerinin, yönetilenlere karşı aldığı tavır

ve açıklamalarının kalitesine dayanmaktadır. Yönetenlerin, yönetilenlerine karşı onurlu ve saygılı bir muamele, davranış ya da eylemi, çalışanların kurumsal adalet algılamalarını etkilediği varsayılmaktadır (Bies ve Moag, 1986).

Etkileşimsel adalet; adaletin kaynağı ile alıcısı arasındaki iletişim sürecinde ortaya çıkan dürüstlük, nezaket, saygı, empati gibi unsurlar çerçevesinde gelişmekte ve kurum uygulamalarının insani yönüne vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda yapılan araştırmada; etkileşimsel adalet, kurumsal adalet algılamalarının üçüncü unsuru olarak ele alınmakta ve kendi içerisinde iki bileşene ayrılmaktadır. Bu bileşenlerden ilki; kurum çalışanlarına karşı uygun ve saygılı muamele derecesini göstermektedir. İkincisi; verilen bilgilerin, kararlar ile uyumlu olup olmadığının ölçüsünü göstermektedir (Tziner ve Sharoni 2014, s. 36).

2.18.1. Kurum İçi İletişim

Lind ve Tyler (1988), yaptıkları araştırmada, kendini ifade etme hakkının, sadece karar verme sonuçlarını etkileme konusunda araçsal bir işleve sahip olmadığını; aynı zamanda, onur ve saygıyı sembolik olarak aktardığını belirtmektedirler.

Lind, Kanfer ve Earley (1990), insanlara iletişim hakkı ya da kendilerini ifade etme hakkı verildiğinde; nihai sonuca etki etmese bile, sürecin onların gözünde adil olduğu izlenimini oluşturduğunu iddia etmektedirler.

Varona (1996), hastane, okul ve gıda fabrikasında, farklı düzeylerde çalışanlar üzerine bir araştırma yapmıştır. Bu araştırma; iletişim iklimi ve bölümler arası iletişim boyutları düşük doyum düzeyine sahipken; yöneten ile yönetilenin iletişimi, yüksek doyum düzeyine sahip olduğunu ortaya koymuştur. Yine, iletişim ile kurumsal bağlılık arasında, pozitif ilişki olduğunu da ortaya koymuştur.

Perez (2000), orduda bilgi kalitesi, geri bildirim ve zamanında bilgi elde etme değişkenlerinin iletişim doyumuna etkisini araştırmıştır. Bu araştırma sonucunda, iletişim doyumunun, geri bildirim öğesi ile pozitif, anlamlı ve zayıf kuvvette ilişkinin olduğunu; zamanında bilgi elde etme değişkeni ile iletişim doyumu arasında da pozitif yönlü, anlamlı ve güçlü bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur.

Doğan, (2002), kurumsal adalet algısını etkileyen önemli bir faktörün, kurum içi iletişim olduğunu belirtmektedir. Tekstil sektöründe yapıldığı bir araştırmada; kurum içi iletişimin genel adalet algısını, özelde ise; etkileşimsel adalet algısını etkilediğini ortaya

koymuştur.

Byrne ve LeMay (2006), iletişimin ilişkili olduğu değerleri incelemişlerdir. Bu, araştırma sonucunda; sıranın başında, işle ilgili bilgi ve yöneticiden alınan bilgi kalitesinin geldiğine ulaşmışlardır.

Honeycutt ve McCann (2008) tarafından yapılan araştırmada; insanların iletişime girdiği bireylere yönelik beklentilerinin gerçekleşmesi ile, içsel iletişimin arttığı sonucuna varmaktadırlar.

Buna göre; iletişim hem sosyal hem de kurumsal yaşamda önemli bir yere sahiptir. Bir kurumda iletişimin varlığı ve kalitesi, adalet algısını büyük ölçüde etkilemektedir. Kurumlarda adaletsizlik algısı oluştuğunda; çalışanların sessiz kalmak yerine, iletişim kurmaları ve kendilerini ifade etmeleri, sorunu büyük ölçüde çözüme ulaştırmaktadır. Yöneten ile yönetilenler arasında yüz yüze kurulan iletişim, pozitif ilişkilerin ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır. Kurum içinde adaletsizliğe uğrayan kişinin kendini ifade etmesi; negatif durumları ortaya çıkaran davranışların tekrar etmeme hususunda yardımcı olmaktadır. Bu nedenle, adaletsizlik algısının ardındaki düşünceleri, açık bir şekilde ifade edilmesi gerekmektedir. Diğer yandan, yöneticiler ise; adil olmayan kararlar ve uygulamalar karşısında, çalışanların haklarını savunmalarını teşvik etmeleri gerekmektedir. Bu sayede, iletişimde etkinlik sağlanmakta ve adaletsizlik algısı giderek azalmakta, hatta, zamanla da ortadan kalkmaktadır (Bemmels vd., 2009, s. 6).

2.18.2. Kurumsal Vatandaşlık Davranışı ve İşten Ayrılma Niyeti

Kurumsal vatandaşlık davranışı, formel olarak çizilmiş iş çerçevesinin dışında, yönetilenlerin davranışlarını ifade etmektedir. Yönetilenler, kuruma katkıda bulunmak amacı ile, rollerinin dışında davranışlarda bulunmaları da muhtemeldir. Yönetilenler, değerlendirmelerin sonuçlarını adil olarak algılarlar ise, rol performanslarının ötesinde, kurumun yararına olan davranışlar göstermeleri olasıdır (Niehoff ve Moorman, 1993, s. 533).

Moorman (1991) tarafından yapılan bir araştırmada; kurumsal vatandaşlık davranışı ile kurumsal adalet ilişkisi incelenmektedir. Araştırma sonucunda, yöneten ile yönetilenlerin arasında ortaya çıkan ilişkideki adil uygulamaların, etkileşimsel adaletten kaynaklandığına ulaşılmıştır. Yine, etkileşimsel adalet ile, yönetilenlerin görev tanımı formları dışında da kurumsal katkılarını artırarak, kurumsal vatandaşlık davranışı

gösterdiklerine ulaşılmıştır. Araştırmada, etkileşimsel adaletinden kaynaklanan adalet algılamaların, araçsal olduğu ortaya çıkmaktadır. Kurumsal vatandaşlığın oluşması için; yöneticiler, yönetilenlerde adil algı oluşturacak şekilde davranmalı ve bunların faydalarını da bilmeleri gerekmektedir.

Niehoff ve Moorman (1993), yönetimsel takip ve kurumsal vatandaşlık arasındaki ilişkide adaletin aracılık rolüne ilişkin bir araştırma yapmışlardır. Bu araştırma; etkileşimsel adalet algılarının, kurumsal vatandaşlık düzeyleri üzerinde etkisi olduğunu ortaya koymuştur.

Cohen-Charash ve Spector (2001), kurumsal adaletin belirleyicilerini ve sonuçlarını incelemek amacı ile yaptıkları meta-analiz araştırmasında, kurumsal adaleti; dağıtım, prosedürel ve etkileşimsel adalet boyutları ile almışlardır. Bu analiz sonucunda; kurumsal adaletin boyutları arasında güçlü bir ilişki olduğunu ve bunların ayrı birer yapı olduklarını; bu boyutların kurumsal vatandaşlık davranışları üzerinde benzer oranda etkiye sahip olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu araştırmaya göre; kuruma zarar verici davranışların, süreç ve dağıtım adaleti boyutları ile ilgilidir. Etkileşimsel adaleti ve zarar verici davranışlar arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışma sayısının az olduğundan dolayı, bu ilişkinin değerlendirilmediği de belirtilmektedir. Kurumsal vatandaşlık davranışı, yöneticilerin ve kurum çalışanlarına yönelik tutum ve davranışlarından etkilenmektedir. Fakat bunun aksine; kurumsal vatandaşlık davranışı da yöneticilerin ve kurumun çalışanlara yönelik davranışlarını etkileyebilmektedir. Örneğin; bir çalışanın, kurumsal vatandaşlık davranışı göstermeye gönüllü olması, yöneticilerin, kişiler arası ilişkilerde daha saygılı olmasına neden olabilmektedir. Araştırmada, ayrıca, yöneticilere ve kuruma güven ilişkisi incelenmiş ve dağıtım, prosedürel ve etkileşimsel adaletinin benzer etkilere sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Kurumdan ayrılma niyetinde; dağıtım ve süreç adaletinin eşit derecede etkili olduğunu; etkileşimsel adalet algısının etkisinin ise, düşük düzeyde kaldığı araştırma bulgularından diğer bir tanesidir.

Stecher ve Rosse (2005) tarafından yapılan araştırmada; kurumlar açısından etkileşimsel adalet boyutunun diğer iki adalet boyutlarına kıyasla, daha belirgin sonuçlar ortaya çıkardığını göstermişlerdir. Araştırma sonucunda; etkileşimsel adaletinin, dağıtım adaleti ile prosedürel adaletinden daha baskın biçimde, işten ayrılma niyeti, olumsuz duygular besleme ve ilgili çaba üzerinde güçlü etkileri olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu sonuçlar da etkileşim adaletinin, kurumsal adaletin tam olarak ölçülebilmesi ve

yorumlanabilmesi açısından gerekliliğini göstermektedir.

Zhang ve Agarwal (2009), yaptıkları araştırmada, kurumsal adaletin; dağıtım adaleti, prosedürel ve etkileşimsel adaleti boyutlarıyla, kurumsal vatandaşlık davranışı ve işten ayrılma niyeti arasındaki ilişkideki aracı rolünü incelemişlerdir. Bu araştırma sonucunda; yüksek düzeyde dağıtım adaleti, prosedürel adaleti ve etkileşimsel adaleti algılayan çalışanların, yüksek oranlarda kurumsal vatandaşlık davranışı gösterme zorunluluğu hissettiklerini ve daha yüksek düzeyde dağıtım adaletini ve etkileşimsel adaletini algılayan çalışanların, daha düşük düzeyde işten ayrılma niyeti gösterdiklerini ortaya koymuşlardır.

Jafari ve Bidarian (2012), yaptıkları araştırmada; kurumsal adalet ile kurumsal vatandaşlık davranışı arasındaki ilişkiyi incelemişlerdir. Tesadüfi yöntem ile seçilen 250 üniversite çalışanı üzerinde yapılan araştırma sonucunda; dağıtım adaleti, prosedürel ve etkileşimsel adalet boyutları ile kurumsal vatandaşlık arasında çeşitli düzeylerde anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu ilişkiler içerisinde etkileşimsel adalet; etki düzeyi en düşük olan boyut olduğu tespit edilmektedir.

Jepsen ve Rodwell (2012), kadınların kurumsal adalete ilişkin algılarını belirlemek üzere gerçekleştirdikleri araştırmalarında; yapısal eşitlik modeli ile, 301 erkek ve 147 kadın katılımcıdan elde ettikleri verileri kullanmaktadırlar. Araştırmada, kurumsal adalet, dört boyutlu olarak ele alınmakta ve iş tatmini, kurumsal bağlılık ve işten ayrılma niyeti ile ilişkilendirilmektedir. Kadın ve erkek çalışanlarının adalet algılarının farklılaştığı belirtilen araştırmada, adaletin erkeklerin tutumları üzerinde daha fazla etkisi bulunduğu belirtilmektedir. Araştırma bulgularına göre; erkeklerde kişiler arası adalet kurumsal bağlılığın artmasını sağlarken, prosedür adaleti işten ayrılma niyetini azaltmaktadır. Kadın çalışanlarda ise, bilgisel adalet, kuruma olan bağlılığı artırmakta ve işten ayrılma niyetini azaltmaktadır.

Muzumdar (2012), etkileşimsel adalet boyutu ile işten ayrılma ve kurumsal vatandaşlık arasındaki ilişkiyi incelememiştir. Araştırma, 280 kişi üzerinde yapılmakta ve araştırmanın sonucunda; etkileşimsel adaletinin en çok etkilediği değişkenler, iş ve ücret tatmini ile bağlılık olduğunu ortaya koymuştur.

Buluç (2015), çalışanların kurumsal adalet algıları ile kurumsal vatandaşlık davranışları arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Gazi Üniversitesi'nde çalışan 295 akademik personel üzerinde yaptığı araştırma sonucunda; dağıtım adaleti, prosedürel ve

etkileşimsel adalet boyutları ile kurumsal vatandaşlık davranışı arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur.

Lim ve Loosemore (2017), kurumlar arası adalet algıları ve kurumsal vatandaşlık arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Çeşitli pozisyonlarda görev yapan 135 inşaat çalışanı üzerinde yaptığı araştırma sonucunda; kurumsal vatandaşlık düzeyi üzerinde, etkileşimsel adaletin alt boyutu olan kişiler arası adalet algısının anahtar rol oynadığını ortaya koymuştur.

2.18.3. Kurumsal Bağlılık ve Kurumsal Özdeşleşme

Kurumsal bağlılık, modern yönetim kavramlarından biri olup, kurumda kalma isteğini ya da kurumda üyeliğini devam ettirme arzusunu, katılımı ve performansı sağlamaktadır. Özellikle, çalışanların, kurumun amaç ve hedeflerini benimsemesi, kurumun başarısını ve etkin bir şekilde çalışmasının yanında, duygusal ve ahlaki değerleri gözetmesini ifade etmektedir (Sabuncuoğlu, 2009, s. 23).

Çakıcı (2012) tarafından yapılan araştırmada, kurumsal adalet algısı ve kurumsal bağlılık arasındaki ilişki üzerine durularak, bunların etkisi incelenmiştir. Türk Devlet hastanesinde görev yapan hemşirelerin katılımıyla ortaya konulan araştırma sonucunda; "hemşirelerin etkileşimsel adalet ve prosedürel adalet algıları ile duygusal bağlılıkları arasında pozitif yönlü ilişki olduğunu ortaya koyarken; etkileşimsel adalet ile devam bağlılığı arasında negatif yönlü ilişki olduğunu; prosedürel adaleti ile devam bağlılığı arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Etkileşimsel adalet algısının normatif bağlılık üzerinde anlamlı bir etkisi görülmemiş, ancak prosedürel adalet algıları ile normatif bağlılık arasında pozitif yönlü bir ilişki ortaya çıkmıştır."

Hur, Park ve Moon (2014) tarafından yapılan araştırmada, kurumsal bağlılık ile duygusal tükenmişlik arasındaki ilişki araştırılmakta ve kurumsal adaletin düzenleyici rolü incelenmektedir. Araştırma sonucunda; kurumsal bağlılık ile duygusal tükenmişlik arasında negatif yönlü bir ilişki olduğunu; kurumsal adaletin de düzenleyici role sahip olduğunu ortaya koydukları görülmektedir.

Gichira (2016) tarafından yapılan araştırmada, çalışanların kurumsal adalet algıları ile kurumsal bağlılıkları arasında anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koyulmaktadır. Bu araştırma sonucunda; dağıtım adaleti, prosedürel adalet ve etkileşimsel adaletin alt boyutları olan kişiler arası ve bilgisel adaletinin hepsi ile çalışanların kurumsal

bağlılıkları arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır.

Li, Zhang, Zhang ve Zhou (2017), etkileşimsel adaletin bilgi paylaşımının arttırılmasındaki rolünü ve bu rolde kurumsal bağlılığın aracılık etkisini inceleyen bir araştırma yapmışlardır. Etkileşimli adaletin hem bireysel hem de grup düzeyindeki, bilgi paylaşımı davranışını olumlu olarak etkileyen bir değişken olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, kurumsal bağlılık bu modeli destekleyen bir aracı değişken durumundadır.

Cüce ve meslektaşları (2013), yaptıkları araştırmada, örgütsel adaletin örgütsel özdeşleşme üzerine etkisini incelemişlerdir. Araştırma sonucunda; bilgisel adaleti ve kişiler arası adaletinin, özdeşleşmeyi pozitif yönde etkilediğini ortaya koydukları görülmektedir.

Şahin (2014); 623 öğretmen üzerinde yaptığı araştırma sonucunda; kurumsal özdeşleşme ve kurumsal adalet arasında anlamlı ve pozitif bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca, dağıtım adaleti, prosedürel ve etkileşimsel adalet algısının çalışanların özdeşleme düzeylerini arttırdığı sonucuna varıldığı görülmektedir.

2.18.4. İş Tatmini

Kurumsal adalet, çalışanların iş tatminin sağlanması ve kurumun işlevlerini etkin bir biçimde gerçekleştirebilmesi için bir zorunluluktur. Bu açıdan, adaletsiz uygulama ve işlemlerin kurumsal bir sorun olarak ele alınması gerektiği düşüncesi, sosyal bilimciler tarafından uzun süredir kabul görmüş bir konudur (Greenberg, 1990, s. 399).

Bir kurumda, çalışanların iş tatmini ile ilgili yapılan araştırmalar incelendiğinde; bazılarında dağıtım adaletinin, bazılarında ise, prosedürel adaletinin iş tatmini ile güçlü bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Buna neden olan; iş tatmininin ücret ve terfi tatminine göre, nispeten karmaşık yapıda olması gösterilebilmektedir. Diğer taraftan, prosedürel adalet, etkileşimsel adalete kıyasla, iş tatmininin daha güçlü bir öncülü konumundadır (Colquitt vd., 2001, s. 429).

Cohen-Charash ve Spector'un (2001) meta-analiz araştırmasının sonucunda; genel iş tatmininin dağıtım adaleti, prosedürel ve etkileşimsel adalet boyutları ile ilişkili olduğunu ortaya koydukları görülmektedir. Buna göre, yöneticiler ile yönetilenlerin arasındaki ilişkilerin hem iş tatmini hem de çalışanların adalet algıları açısından önemli olduğunu vurgulanmaktadır. Araştırmada, yöneticilerin dağıtım adaleti, prosedürel ve etkileşimsel adaleti tesis etmek sureti ile, çalışanların işten duydukları tatmini

arttırabilecekleri ileri sürülmektedir.

Lam, Schaubroeck ve Aryee (2002); iş performansı, iş tatmini ve devamsızlığın, kültürlere göre farklılaşarak, adaletten etkilendiğini ortaya koymaktadırlar.

Aydoğan (2012), örgütsel adalet algıları, benlik saygısı ve iş doyumu arasındaki bir ilişkiyi incelemiştir. Profesyonel futbolcular üzerinde yapılan araştırma sonucunda; dağıtım adaleti, prosedürel ve etkileşim adaleti boyutları ile çalışanların iş doyumları arasında, pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur.

Totawar ve Nambudiri (2014), kurumsal adalet ile iş tatmini ilişkisinde, iş yaşam kalitesinin aracılık etkisini incelemişlerdir. Kurumsal adalet ile iş tatmini arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki olduğunu; iş yaşam kalitesinin aracılık rolüne sahip olduğunu tespit ettikleri görülmektedir.

Wolfe, Rojek, Manjarrez ve Rojek (2018), kurumsal adaletin neden önemli bir olgu olduğunu, belirsizlik yönetimi çerçevesinde araştırmışlardır. Belirsizlik ortamı içinde çalışan ABD'deki polis memurları üzerinde yapılan çalışmada; kurumsal adaletin iş tatminini anlamı olarak açıklayan bir değişken olduğu belirlenmektedir. Özellikle, risk düzeyi, sağlık ve mesai saatleri açısından belirsizlikler içeren bir meslek dalında, çalışanların iş tatminin sağlanabilmesi ve kariyerlerinin devamının sağlanması açısından kurum içi adalet algısının çok önemli olduğunu ortaya koydukları görülmektedir.

2.18.5. Kurumsal Performans ve Lider-Üye Etkileşimi

Cropanzano ve Prehar (1999), kurumsal adaletin boyutlarından biri olan etkileşimsel adaletin; çalışanların performansını ve verimliliğini arttırdığını, lider-üye etkileşim kalitesini ve yönetici memnuniyetini etkilediğini ileri sürmüşlerdir. Bunun aksine, prosedürel adalet, daha çok "yönetime olan güven" gibi sistem değişkenlerini etkilediğini ortaya koydukları görülmektedir (Colquitt, 2001, s. 386-388).

Cohen-Charash ve Spector (2001), yaptıkları meta-analiz sonucunda; dağıtım adaleti, prosedürel ve etkileşimsel adaleti arasında güçlü bir ilişki olduğunu ve ayrı birer yapı olduklarını ileri sürmektedirler. Prosedürel adaleti ve etkileşimsel adaletinin, çalışanların kurum ile arasındaki bağları kuvvetlendirdiğini ve kurumun yararına olacak performansın pozitif yönde etkilediği sonucuna vardıkları da görülmektedir.

Masterson ve meslektaşları (2000); Cropanzano, Prehar ve Chen (2002); prosedürel ve etkileşimsel adaletlerinin kaynakları itibariyle de farklılaştığını ileri

sürmektedirler. Etkileşimsel adalet, yöneticiden duyulan tatmin ve performans gibi birim düzeyindeki tepkiler ile daha fazla ilişki içinde olduğunu ortaya koymaktadırlar.

Erdoğan (2002), kurumlarda, performans değerlendirme kriterleri, her ne kadar adil olsa bile, bu performans değerlendirmeyi yapan insanların bu kriterlere kendilerinin uymadıkları takdirde, adaletin sağlanmayacağını belirtmektedir. Kurumsal düzenlemeler ve uygulamalar adil olsa da uygulayıcıların bunları çalışanlar arasında adaleti gözetecek biçimde icra etmemeleri durumunda, çalışanların adalet algılarını olumsuz yönde etkileyebilmektedir.

Devonish ve Greenidge (2010), kurumsal adaletin bağlamsal performans, üretkenlik karşıtı iş davranışları ve görev performansına etkisini araştırmışlardır. Ayrıca, araştırmada, duygusal zekânın, adalet ve performans arasındaki ilişkide düzenleyicilik rolünün bulunup bulunmadığı araştırılmaktadır. Araştırmada; Karayipler'de kamu ve özel sektöre ait 9 kurumda toplam 211 çalışandan elde edilen veriler analiz edilmektedir. Araştırma sonucunda; kurumsal adaletinin hem dağıtım adaleti hem prosedürel adaleti hem de etkileşim adaleti olmak üzere, her üç boyutunun görev performansı ve bağlamsal performans üzerinde pozitif yönde etkisinin olduğunu; kurumsal adaletin her üç boyutunun üretkenlik karşıtı iş davranışları üzerinde negatif yönde etkisi olduğunu ortaya koydukları görülmektedir. Ayrıca, yapılan hiyerarşik regresyon analizi sonucunda; duygusal zekânın, prosedürel adaleti ve bağlamsal performans arasındaki ilişkide düzenleyicilik rolünün olduğunu; kurumsal adaletin diğer boyutları ile performans arasındaki ilişkide ise, düzenleyicilik rolünün olmadığını ortaya koydukları görülmektedir.

Luo, Song, Marnburg ve Ogaard (2014); lider-üye etkileşimi, kişiler arası adalet ve çalışanların grup bağlılıkları arasındaki ilişkiyi incelemişlerdir. Otel işletmelerinin 585 çalışanı üzerinde yapılan araştırma sonucunda; kişiler arası adalet algısı ve lider-üye etkileşim düzeyi ile kurumsal bağlılık arasında, anlamlı bir ilişkisi tespit edildiği görülmektedir. Fakat ilişkisel kimlik düzeyinin aracı rolünü desteklenmediğini tespit ettikleri bir diğer sonuçtur.

2.18.6. Çeşitli Kavramlara İlişkin Araştırmalar

Lind ve Tyler'ın (1988) yaptığı bir araştırmada, kuruma yönelik tutum ve duygusal tepkilerin, süreç adaletine dayalı kurumsal bağlılık ve kurum içindeki

çatışmaların azaltılması üzerinde güçlü ve olumlu etkisi olduğunu ortaya koymuşlardır. Süreç adaletinin, örgütlenmeye yönelik bilişsel tepkileri öngördüğünü; dağıtım adaletinin sonuçlara yönelik duygusal ve bilişsel tepkileri öngördüğü belirtilmektedir (Austin ve Walster, 1974). Bir başka araştırmada, etkileşim adaletinin, yöneticilerin tutum ve kararlarını etkilediği varsayılmaktadır (Bies ve Shapiro, 1987). Bunun yanında, yöneticiye olan güvenin, süreç adaletinden ziyade, etkileşimsel adaleti ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Öte yandan, süreç adaleti algılarının bir yöneticiden ziyade, yönetime duyulan güveni etkilediği varsayılmaktadır (Cropanzano ve Prehar, 1999).

Mikula, Petri ve Tanzer (1990), farklı öğrenci gruplarından toplamda 280 farklı adil olmayan olayı incelemişler ve bu olayların, dağıtım ve süreç adaletinden çok kişiler arası etkileşimlerdeki davranış tarzlarını içerdiğini ortaya koymuşlardır. Araştırma sonucunda; kişilerin kendilerine karşı saygısız, kaba ve saldırgan davranışları, adaletsiz olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Araştırmada; kişilerin isteklerini ve duygularını önemsememe, saygısızlık, insanları suçlama, ihanet etme, yalan söyleme, kendisine verilen işi yapmama, hile yapma, diğer insanlarla alay etme gibi davranışların, adil olmayan davranışlar olarak nitelendirildiğini ortaya koydukları görülmektedir.

Greenberg (1990), sosyal faktör açısından yaptığı bir araştırmada; yöneticilerin gerçekte adil olmaktan ziyade, adil görünmeye gayret ettiklerini ortaya koymakta ve kişilerin sosyal kimlik arayışlarının kurumsal adalet algılarını etkilediği sonucuna ulaşmaktadır. Toplum tarafından beğenilir bulunmak veya değer verilmek için, adil davranışlarda bulunulmasının önemli olduğu vurgulamaktadır. Adil davranışlar, arzu edilen davranışların başında gelmektedir.

Skarlicki ve Folger (1997), yaptıkları araştırmada, çalışanların etkileşimsel adalet algıları yüksek olduğu durumlarda, dağıtım adaleti ve prosedürel adaletine ilişkin düşük adalet algılarının önemi azalmakta olduğunu ileri sürmektedirler. Buna göre, yöneticiler, çalışanlarına karşı duyarlı ve saygılı davranırlarsa; çalışanlar adil olmayan ücret dağılımına veya adil olmayan süreç ve uygulamalara karşı, daha toleranslıdırlar. Yine araştırmalar; kişiler arası ve yüz yüze iletişimde, insanların kendilerine nasıl davranıldığına önem verdiklerini göstermektedir.

Wanberg ve meslektaşları (1999), zaman ve durumsal bağlamda olumsuz duygusal deneyimleme eğiliminde olan kişilerin, olumsuz duygulanımı düşük olanlara kıyasla, olayları daha adaletsiz algılama ihtimalinin daha yüksek olacağını öne

sürmüşlerdir. Irving ve Coleman (1999) ise, yüksek olumsuz duygulanım ile adalet algısı arasındaki olumsuz ilişkiyi incelemişlerdir. Araştırma sonucunda, olumsuz duygulanımı yüksek olan kişilerin, durumun adaletsizliği gibi olumsuz yönlere odaklanma eğiliminde olduğunu ortaya koymuşlardır.

Cohen-Charash ve Spector (2001); duygusal bağlılığın, dağıtım adaleti, prosedürel ve etkileşimsel adalet boyutuyla, anlamlı ilişkiye sahip olduğunu; fakat, prosedürel adalet ile dağıtım adaletinin etkileşimsel adalete kıyasla daha güçlü ilişki içerisinde olduğu tespit ettikleri görülmektedir. Öte taraftan, devamlılık bağlılığını; prosedürel ve etkileşimsel adalet ile negatif yönde ilişkili olduğunu ortaya koydukları görülmektedir. Araştırmada ayrıca; prosedürlerde ve kişiler arası ilişkilerde adalet algıladıklarında, çalışanların kuruma daha çok katkı yaptıkları düşüncesi ile kurumsal bağlılık düzeylerinin arttığı gözlemlenmektedir. Fakat prosedürel ve etkileşimsel adaletin olmaması durumunda, aynı çalışanların işten ayrılma niyetinde oldukları belirtilmektedir. Araştırmada; bir kurumsa etkileşimsel adaletsizlik yaşayan bir çalışanın, prosedürel adaletine olduğu gibi, kurum geneline ya da dağıtım adaletinde olduğu gibi, belirli bir sonuca değil, yöneticiye de karşı negatif tepki göstereceğini ileri sürmektedirler.

Özdevecioğlu (2004) tarafından yapılan bir araştırmada, duygusal olaylar teorisi kapsamında pozitif duygusallığın; dağıtım adaleti, prosedür adaleti ve etkileşim adaleti üzerinde pozitif etkiye sahip olduğu; negatif duygusallığın da dağıtım adaleti, prosedür adaleti ve etkileşim adaleti üzerinde negatif etkiye sahip olduğu ortaya koyulmaktadır.

Schminke, Cropanzano ve Rupp (2002); kurum yapısı ile adalet arasındaki ilişkiyi incelemişlerdir. Araştırma sonucunda; merkezileşme ve biçimselleşmeye göre, adalet algılarında farklılıklar doğduğunu ortaya koymuşlardır. Aryee, Chen ve Budhwar (2004); prosedür adaletinin biçimselleşme ve kararlara katılımını etkilediğini ortaya koymaktadırlar. Baker, Andrews ve Hunt (2006) ise; merkezileşmenin ağır bastığı kurumlarda, kurumsal adalet ile iş doyumu arasında güçlü bir ilişki olduğunu ortaya koydukları görülmektedir. Tarkan ve Tepeci (2006) ise, yönetimde merkezileşme ve örgütsel adaletin çalışan hırsızlığına etkilerini saptamak amacıyla yaptıkları çalışmada; etkileşimsel adaletin aşırma ve sektörel düzeyde hırsızlık üzerinde azaltıcı etkiye sahip olduğunu ortaya koymuşlardır.

Pillai, Lowe, Jung ve Williams (2003), yaptıkları araştırma sonucunda;

dönüşümcü liderliğin adalete olan etkisinin kültürlere göre farklılık gösterdiğini ortaya koymuşlardır. Bolino ve Turnley (2007) ise; eşitlik ve adalet algılamalarının, kültüre göre farklılık gösterdiğini ortaya koymuşlardır.

Judge ve Colquitt (2004), kurumsal adalet ve stres arasındaki ilişkinin belirlenmesi ve iş aile çatışmasının bu ilişkide aracılık rolünün bulunup bulunmadığının belirlenmesine ilişkin bir araştırma yapmışlardır. ABD'deki 23 üniversitede görev yapan 174 öğretim üyesinin katılımıyla gerçekleştirilen araştırmada; katılımcıların dağıtım adaleti, prosedürel, kişiler arası ve bilgisel adaletsizliğe ilişkin algıları ile stres düzeyleri arasındaki ilişkiyi araştırmışlardır. Araştırma sonuçlarına göre; prosedürel adaleti ve kişiler arası adalet ile stres arasında güçlü bir ilişki bulunduğu belirtilmektedir. Bunun yanında, prosedürel adaleti ve kişiler arası adaleti ile stres arasındaki ilişkide, iş-aile çatışmasının aracılık etkisinin bulunduğu belirtilmektedir. Bu nedenle, adaletin varlığının çalışanların daha az stres yaşamaları sayesinde, iş ve aile yaşamının daha iyi yönetileceği vurgulanmaktadır.

Greenberg, yöneticilerin davranışlarını incelediği bir çalışmada, üst bir konumda iken, daha alt konuma geçici olarak getirilen yöneticiler ile alt konumdan daha üst konuma geçici olarak getirilen yöneticilerin tepkilerini incelemektedir. Bu inceleme sonucunda; hak ettiğinden daha yüksek konumda çalışan yöneticilerin daha fazla çalıştıklarını, diğerlerinin ise, performanslarında düşüş olduğunu ve verimliliğin azaldığını ortaya koymaktadır (Cropanzano vd. 2007, ss., 34-48).

Williamson ve Williams (2011), hastane çalışanları üzerinde kurumsal adalet, güven ve döner sermaye paylaşımındaki, adalet algılamaları arasındaki ilişkiyi belirlemeye yönelik bir araştırma yapmışlardır. Araştırma sonucunda; prosedürel ve etkileşimsel adalet algısının eksikliklerin, çalışanların motivasyonunu düşürdüğünü ve kurumsal bağlılığın azalttığını ortaya koydukları görülmektedir.

Gül ve İnce (2014), etik liderlik ile örgütsel adalet arasındaki ilişkiyi incelemişler ve analiz sonucunda; etik liderliğin iletişim ile ilgili olduğunu, karar verme alt boyutlarının çalışanların etkileşimsel adalet algıları ile davranışsal alt boyutunun da prosedür adaleti algıları ile ilişkili olduğunu ortaya koymuşlardır. Tziner, Felea ve Vasiliu (2015) ise, etik iklim faktörleri, kurumsal adalet boyutları ve lider-üye değişimi arasındaki ilişkiyi araştırmışlardır. Araştırma sonucunda; bencil etik iklim boyutu ile kurumsal adaletin alt boyutları arasında negatif ilişki olduğunu; hayırseverlik boyutu ile

kurumsal adaletin alt boyutları ile ilgili olduğunu ve lider-üye değişimi arasında pozitif ilişki olduğunu ortaya koydukları görülmektedir.

Falk ve Fox (2014) çalışanların kurumsal adalet algılarının iş yerine yönelik tutumlarına olan etkisini araştırmıştırlar. Araştırma sonucunda; prosedürel ve kişiler arası ile bilgisel adaleti içinde barındıran etkileşimsel adalet algılarının, dürüstlük ve alçak gönüllülük gibi ahlaki-özgeci kişilik unsurlarıyla ilişkili olduğunu ortaya koymuşlardır.

Son olarak; kurum çalışanları, sadece bir görevin tamamlanmasını değil, aynı zamanda, diğer çalışanlar ile, özellikle de yönetenler ile iyi ilişkiler içerisinde olmayı da arzulamaktadırlar. Adil olmayan bir uygulama ya da işlem, yönetenlerin, yönetilenlerini fazla önemsemediğinin bir göstergesi olarak algılanmakta ve yöneten ile yönetilenler arasındaki ilişkinin kötüleşmesine neden olabilmektedir (Vermunt ve Steensma, 2003, s. 138). Bu sebeple, yönetenler, adil uygulama ve işlemler ile, olumsuz, kötüleşen ya da zedelenmiş ilişkileri düzeltme ve adaletin sağlanması açısından, yönetilenlerin haklarını ortaya çıkarma süreçlerine daha fazla odaklanmaları ve hedef haline getirmeleri gerekmektedir. Bu amaç doğrultusunda, adaletsizlik üzerine düzeltmeler ya da iyileştirmeler yapılmalı, adaletsizliğe uğrayan insan ise, hoşgörülü olmayı öğrenmelidir. Yöneticiler ise, kurum içinde bütünleşmeyi güçlendirmelidirler. Ayrıca, yönetilenlere itiraz hakkının verilmesi, düşüncelerini özgürce ifade edebilecekleri ortamların sağlanması, personeli güçlendirme gibi durumlar da adaletsizliğin azalmasına katkı sağlayacak unsurlardır. Tüm bu unsurlar; kurum içi ilişkilerin zarar görmesini, kazanım kaybını ve gelecekte ortaya çıkabilecek adaletsizliklerin önlenmesine yardımcı olacaktır (Goodstein ve Aquino, 2010, ss., 625-626).

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Tez araştırmasının bu bölümünde, araştırmanın modeline ve verilerin analizinde kullanılan istatistiki yöntem ve tekniklere yer verilmektedir.

3.1. Araştırmanın Modeli

Kurumların sosyal yönünü belirleyen etkileşimsel adalet problemini, tarihsel açıdan değerlendirmek amacı ile yürütülen bu araştırmanın yöntemi, nitel araştırma

yaklaşımıdır. Derinlemesine ve ayrıntılı bilgi sağlama yönü ile ön plana çıkan nitel araştırma; gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik, nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2013, s. 45). Nitel araştırma çalışmalarının temel özelliği, hayatta karşılaşılan olayları, sayısal veriler yerine, yoruma dayalı yöntemler ile açıklanmasıdır. Nitel araştırmalar, çok çeşitli yaklaşımları bünyesinde barındırmakta ve bu yaklaşımlardan hiçbiri, sayısal ölçümlere dayanmamaktadır. Nitel çalışmalar, yoğun görüşmeler ve tarihsel materyaller üzerine derin analizler yapmaya meyilli olduğundan, tek bir olay ya da küçük bir olay grupları üzerine yoğunlaşmaya meyilli araştırma yöntemi olmakla birlikte, olay ya da birimlerin kapsamlı açıklamaları ile ilgilenmektedir (King, vd. 1994, s. 4).

Nitel araştırma, bilginin insanlar tarafından devam eden bir süreç içerisinde inşa edildiğine ve bu yolla inanların bir faaliyet, deneyim ya da olguyu anlamlı hale getirdiği inancına dayanmaktadır. Bilginin süreç içerisinde inşa edilmesi ve olguların anlamlı hale getirilmesi, nicel araştırmalar ile uyuşmayan bir unsurdur; çünkü nitel araştırma paradigmaları, bilginin daha önceden var olduğu ve keşfedilmeyi beklediği inancına dayanmaktadır. Nitel araştırma türlerinin temel özelliklerinden biri, kişinin sosyal dünyası ile etkileşim halinde bulanarak bir gerçeklik oluşturmasıdır. Araştırmacı, bir olguya dâhil olanlar için ne anlama geldiğini anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktadır. Özellikle, eğitim, yönetim, sosyal çalışma gibi, pratik uygulama alanları olan alanlarda yapılan nitel çalışmalar, temelde yorumlayıcı çalışmalardır (Merriam ve Tisdell, 2016, s. 23).

Doküman analizi, tasnif etme ve sentez yöntemleri kullanılarak yapılmış literatür taraması türündedir. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır. Araştırmada izlenecek aşamalar; (1) dokümanlara ulaşma, (2) orijinalliğin kontrol edilmesi, (3) dokümanların anlaşılması, (4) verinin analiz edilmesi ve (5) verinin kullanılması (Forster'dan aktaran Yıldırım ve Şimşek, 2013, s. 223) yapılmaktadır. Bu doğrultuda, adalet, yönetim ve iletişim kavramlarının merkez alınarak, çeşitli alanlarda yazılmış kaynakların tarihsel gelişimi seyrinde incelenmiştir. İncelenen dokümanlarının; tasnifi, terkibi ve tahlili yapılarak ve tarihsel dönemleri teorik bağlamda betimsel analize

tutularak, ele alınan dönemlerin ayrı ve benzer yönleri ortaya konulmuştur.

3.2. Çalışmada Kullanılacak Veri Kaynaklarının Belirlenmesi

İlk olarak, adalet kavramının tarihsel gelişimi; felsefi, iktisadi, sosyolojik, psikolojik ve hukuki bağlamlarında literatür taraması yapılmış; araştırma problemi tespit edilmiş, tespit aşamasında elde edilen teorik veriler toplanmış ve betimsel analize tabi tutulmuştur. Kurumsal bağlamda etkileşimsel adaletin uygulanmasına yönelik teorik yaklaşımlar derlenmiştir. Bilimsel kavramların analizi, çeşitli teorilerin karşılaştırılması ve genelleştirilmesi, bu araştırmanın kavramsal tasarımının belirlenmesini mümkün kılmıştır.

3.3. Geçerlilik ve Güvenilirlik

Araştırma sürecinin aşamalı olarak aktarılması, nitel araştırmaların geçerlilik ve güvenirliği açısından önemli bir ölçüttür (Yıldırım ve Şimşek, 2013, s. 291). Bu araştırmada, doküman analizinde bir yöntem olarak kullanılan literatür taraması, belli bir amaca yönelik olup; kaynakları bulma ve okuma, daha sonra değerlendirme gibi işlemleri kapsamaktadır. Bu yöntemde kullanılan belgelerin bir değişime uğramak gibi söz konusu olmadığı için, veri toplama işlemlerinde güvenirlik üst seviyede olabilmektedir. Zira, araştırma boyunca, veri toplama aracı ve verilerin analizi sürecinde, uzman görüşlerine başvurulmuştur.

3.4. Verilerin Analizi

Araştırmanın sonunda, literatür taramasından elde edilen nitel veriler, betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Betimsel analiz, doğrudan alıntılara yer verir ve bu analizin amacı, elde edilen bulguları düzenleme, yorumlama ve değerlendirme şeklinde okuyuculara sunmaktır (Yıldırım ve Şimşek, 2013 s. 256).

4. BULGULAR VE DEĞERLENDİRME

Adalet kavramına ilişkin problemleri, tarihini Antik Çağlardan alan sosyal felsefenin ebedi sorunlarına bağlamak mümkündür. Günümüzde, adalet problemi konusunun nedeni, her şeyden önce, teorik koşullar ve felsefi düşünceler ile ortaya çıkan

yeni söylem ve paradigmalardır. Bunlara atfedilen düzey; dilbilimsel ve pragmatik dönüşüm, iletişimsel rasyonalite teorisi, çok kültürlülük, hukuki vb., düşüncelerdir. Tüm bu yeni fikirlerin temeli, Antik Yunan düşüncesinde dayanmakta ve bu bağlamda ortaya konulan yeni fikirler, çözüme yönelik olmadıkları görülmektedir. Zira, ortaya konulan tüm fikirler, tarihsel bilinçte yer alan görüşlerin tekrarı niteliğindedir. Fakat, günümüz dünyasının çoğulcu özelliği ve sürekli değişen yapısı göz önünde bulundurulduğunda, adaletin değeri, keskin bir şekilde artmaktadır. Günümüz kurumlarında, kurumsal adaletin bir boyutu olarak öne çıkan etkileşimsel adalet söylemi, kişiler arası ilişkileri düzenleyen ve böylece kuruma ruh ve anlam katan bir yönlendirici işlevi görmektedir. Kurumsal yaşamda ortaya çıkan kişiler arası sorunları gidermek ve iyileştirmek amacını taşıyan etkileşimsel adalet, iki önemli prensip temelinde işlemektedir. Bunlar; eşitlik algısı ve etik bir davranış olan sorumluluk duygusudur. Etkileşimsel adalet, yöneten ve yönetenler arasındaki iletişim süreci ile ilgilenmekte ve kurumsal uygulamaların insani yönüne odaklanmaktadır. Bu yönü ile, bu etkileşimsel adaletin yeni bir kavram olmadığını, Antik Yunan, Batı Orta Çağ, Türk-İslam ve Modern dönem düşüncesi ortaya koymaktadır. Zira, Antik Yunan ve Türk-İslam düşüncesinde yer alan bu etkileşimsel adalet, insanın içsel doğasında yer alan ahlaki bir kavramı ifade etmektedir. Bu ise, aşağıda inceleyeceğimiz üzere, Modern dönem ve özellikle, toplumsal sözleşme teorisyenleri ile Hümanist görüşe sahip olan düşünürlerde görülmektedir. Günümüzde etkileşimsel adalet, yönetilenlerin eşit dağıtım algısına sahip olmaları ve onların haklarının korunması anlamı, Antik Yunan'dan itibaren görülmektedir. İkinci anlamı ile, yönetilenlerin problemlerinin çözümüne yönelik olması görüşü ise, Türk-İslam düşünürlerinde baskın bir görüştür. Bu bakımdan, burada önemli bir soru ortaya çıkmaktadır. Günümüzde, kurumsal adalet ve onun alt boyutu olan etkileşimsel adalet, her ne kadar XVII. yüzyılının sonu ve XVIII. yüzyılının başlarında, insan unsuruna odaklanarak, kötü çalışma koşullarını iyileştirme ve insan haklarının gelişmeleri ile birlikte gelişmiştir. Bu böyle olsa da aslında, Antik Yunan'dan itibaren bir sorun olarak tüm çağlarda görülmekte ve hala bir sorun olarak devam etmesinde en önemli etken nedir? Sorusu önem kazanmaktadır. Zira Antik Yunan'dan itibaren, adalet, kişiler arası ilişkilerde, eylem ve davranışlarda ortaya çıkmakta ve eylem ve davranışlara ahlaki nitelik kazandırmaktadır. Ahlaki nitelikler ise, insanın içsel doğasına yöneliktir ve başkasının hakkına saygı, doğruluk, dürüstlük, sorumluluk, erdem, iyi niyet, güzel ve iyi

muamele, sevgi vb., şeklindedir. Tüm bu ahlaki nitelikler, günümüzde kullanılan etkileşimsel adaletin önemli ilkeleri arasında yer almakla birlikte, yeni bir kavram olmadığı anlaşılmaktadır.

Antik Yunan filozoflarının adalet kavramına ilişkin görüşleri, aşağıdaki sorular ile açıklanarak değerlendirilecektir:

- **Araştırma Sorusu 1:** Adalet kavramı hangi bağlamda ele alınmıştır?
- **Araştırma Sorusu 2:** Adalet kavramının iletişim ile ilişkisinde yönetime bir etkisi var mıdır?

Batı Orta Çağ filozoflarının adalet kavramına ilişkin görüşleri, aşağıdaki sorular ile açıklanarak değerlendirilecektir:

- **Araştırma Sorusu 1:** Adalet kavramı hangi bağlamda ele alınmıştır?
- **Araştırma Sorusu 2:** Adalet kavramının yönetim ve iletişim ile ilişkisinde nasıl bir etkiye sahiptir?

Eski Türk düşünürlerinin adalet kavramına ilişkin görüşleri, aşağıdaki sorular ile açıklanarak değerlendirilecektir:

- **Araştırma Sorusu 1:** Adalet kavramı hangi bağlamda ele alınmıştır?
- **Araştırma Sorusu 2:** Adalet kavramının yönetim ve iletişim ile ilişkisinde nasıl bir etkiye sahiptir?

Türk-İslam düşünürlerinin adalet kavramına ilişkin görüşleri, aşağıdaki sorular ile açıklanarak değerlendirilecektir:

- **Araştırma Sorusu 1:** Adalet kavramı hangi bağlamda ele alınmıştır?
- **Araştırma Sorusu 2:** Adalet kavramının yönetim ve iletişim ile ilişkisinde nasıl bir etkiye sahiptir?

Modern dönem düşünürlerinin adalet kavramına ilişkin görüşleri aşağıdaki sorular ile açıklanarak değerlendirilecektir:

- **Araştırma Sorusu 1:** Adalet kavramı hangi bağlamda ele alınmıştır?
- **Araştırma Sorusu 2:** Adalet kavramının yönetim ve iletişim ile ilişkisinde nasıl bir etkiye sahiptir?

Kurumlarda önemli bir yere sahip olan etkileşimsel adalet kavramının ortaya çıkmasına temel sağlayan görüşler, aşağıdaki sorular ile açıklanarak değerlendirilecektir:

- **Araştırma Sorusu 1:** Etkileşimsel adalet kavramı, tarihsel dönemlerde hangi

bağlamlarda ele alınmıştır?

- **Araştırma Sorusu 2:** Etkileşimsel adalet kavramının kurum ile ilişkisinde nasıl bir etkiye sahiptir?

4.1. Antik Yunan Düşünürlerinin Adalet Kavramına İlişkin Görüşlerinin Yönetim ve İletişim Ekseninde Değerlendirilmesi

Antik Yunan felsefesinde bir dönüm noktasını ifade eden Sofistler, insan hakkında belli bir anlayışı paylaşan ve insanı merkeze alan bir tutum içindedirler. Bu tutumu, hümanizm olarak adlandırmak mümkündür. Protagoras'ın: "İnsan her şeyin ölçüsüdür" önermesi, hümanizm ruhunu ifade eden bir önermedir. Bu anlayış içinde bir Aydınlanma hareketini başlatan Sofistler, eğitim ve öğretimi kurumsallaştıran ilk insanlardır. Sofistler; ahlak, siyaset ve din konusunda, günümüze kadar devam edecek öğretiler geliştirerek, temelde; "nasıl iyi yurttaş olmalıdır?" Sorusu ile; "ahlaki olarak nasıl yaşanması gerektiği" konuları ile ilgilenmektedirler. Sofistler, ahlaki ve politik düşüncelere yönelerek, iktidarın meşruiyeti ve ahlaki davranışlarının kaynağını tartışmaktadırlar. Aslında, tüm bu kavramlar, bireysel anlam taşımaktadırlar. Demokritos; ahlaki anlamda iyi ve kötü olanın, insanın kendisinden geldiğini düşünmektedir (Arslan, 2006, ss., 76-77; Arslan, 2007, s. 338). Bu durum, algılarının farklılaşmasını ifade etmektedir; çünkü Sofistlere göre tek bir evrensel doğru yoktur. Tüm bilgiler, duyulardan ileri gelmektedir. Duyu ve algılar, aldatıcı olması nedeni ile, herkes için geçeri tek bir doğru yoktur. Bilgi ve değer, görecelidir. Protagoras; doğada bir normun olmadığını, normların insan tarafından getirilmesinin ve dolayısıyla; insana bağlı olması, insanın en büyük başarısıdır. Dünya içerisinde, insana hiçbir şey kurulu bir şekilde verilmediği için; insan her şeyi kendisi inşa etmektedir. Bu sebeple; "insan her şeyin ölçüdür" söylemi ile, insanın tabiat karşısındaki önemi vurgulanmaktadır (Birand 1958; Pooper, 1989, s.75).

Sofistlerde; bilgi, erdem ve hitabet sanatları, aristokratlara ait kalıtımsal bir nitelik değildir; aksine, her insanın, bunları öğrenebileceği düşüncesini savunmaktadırlar. Her zaman demokrasiden yana olan Sofistler, herkesin eşit bilgi ve erdem yönü ile, doğuştan kimseye bir ayrıcalık tanınmadığını ve herkesin kendini savunma hakkına sahip olduklarını düşünmektedirler. İnsanlara, kendini savunma ile ilgili ders veren Sofistler; demokrasi, eşitlik ve adalete yaptıkları ilk katkılardır. Antiphon; hiç kimsenin doğuştan

köle olarak dünyaya gelmediğini, bu nedenle de özgürlüğünün kısıtlanmayacağını, herkesin bağımsız bir iradeye sahip olduğunu ifade ederek, aristokrat ve avam ayrımına karşı çıkmaktadır. Thrasymakhos ise: "Adaletin zayıfları değil, zenginleri koruduğunu ve onlara yaradığını, güçsüzlere ise zararlı olan şey" olduğunu söylemektedir. Bu anlamda adalet sistemi; güçlü ya da zengin olanın, arzu ve isteklerini tatmin etmesi için vardır. Antiphon: "Tüm insanlar, doğa tarafından eşit yaratılmış olduğu halde, zengin ve soyluları önemseyip, fakirleri yok saymak barbarlıktır" ifadesi ile; eşitlik, özgürlük ve adaleti savunmaktadır. Kallikes ise: "Adalet, güçsüzlerin kendilerini korumak için, güçlülere karşı kurdukları bir tuzak" şeklinde ifade etmektedir. Bu sebepten dolayı, insanın koyduğu düzen bakımından, adaletli olmayan kimse, mutlu olabilmektedir. Sofistlere göre; doğal olan her şey, daha üstündür. Bu nedenle, o dönemde var olan hukuklara devamlı karşı çıkılmakta ve bu durum ile mücadele edilmektedir (Gökberk, 1993, s. 46; Arslan, 2006, s. 55; Platon, 2018).

Sofistlerin siyasi ve ahlaki öğretilerinin temelini, physis ve nomos oluşturmaktadır. Physis, salt dünyayı ifade ederken; nomos, töre, gelenek ve anlaşma anlamına gelmektedir. Bir devlet, devamlılığını sağlayabilmesi için, belirli bir adalet anlayışına, yani, nomosa sahip olması gerekmektedir. Fakat, adalet, doğal olarak, iyi olan şey midir? Yoksa anlaşma ile iyi olduğu varsayılan iyi şey midir? soruları ortaya çıkmaktadır. Sofistler için adalet, nomosun konusudur. Çünkü, neyin adil olup olmadığını öğrenmek için, büyük teoriler icat etmeye gerek yoktur; insanların anlaşma yoluyla, birbirlerini ikna etmek suretiyle yasalara bakmak yeterli olacaktır. Kaldı ki, uygulamada olan bir yasanın adil olup olmadığını sorgulamak anlamsızdır. Önemli olan, bu yasaların pratikte Atina halkı için adil görünmüş olmasıdır. Söz konusu adalet, anlaşmaya bağlıdır. Antiphon, insanlar arasında yapılan ayrımlara ve eşitsizliklere karşı çıkarken, tüm bunların doğadan değil, adetlerden, göreneklerden, yasalardan, yani, nomostan geldiğini de ifade etmiş oluyordu (Arslan, 2006, ss., 53; 59; Melchert, 2007, s. 48).

Antiphon, bu doğa ve yasa ayrımının nasıl ele alındığını göstermektedir. Buna göre, adalet, insanın yasaları ihlal etmemesidir. Bir insan, adalete uygun bir şekilde davranması için, toplum içerisinde yasaların buyruklarına uymalı, yalnız iken ise, doğanın buyruklarına uymalıdır. Bunun nedeni, yasa buyruklarının yapay olması ve gücü, insanlar arası anlaşmalara dayanmasından kaynaklanmaktadır. Fakat, anlaşmada

taraf olmayan kimseler üzerinde bir güce sahip değillerdir. Burada, insan, yasayı ihlal etse bile, kimse şahit olmadığı için, cezadan kurtulabilmekte ve bir devletin yasalarına, ancak, cezalandırma riski oluştuğu zaman itaat etmektedir. Oysa, Antiphon'e göre; doğanın buyrukları zorlayıcıdır ve insanın doğa yasalarından kaçması mümkün değildir. Doğal yasaları ihlal eden kimse, insanlar tarafından bilinmese bile, kötüdür. Bu bakımdan, yasanın adil olarak belirlediği fiillerin çoğu, doğaya aykırıdır (Conford, 1972, ss., 41-42; Arslan, 2006, s. 59). Antiphon'e göre, yasaların sağladığı adalet her zaman sorgulanmalı ve tartışılmalıdır. Bir mahkemede yaralanan ile yaralayan, her zaman eşittir. Sonuçta; haklı olan değil, hitabeti ya da diğer ifade ile, iletişimi güçlü olan kazanacaktır (Barney, 2006, s. 86). Aslında, buradan Antiphon'un radikal bir natüralist olduğu sonucu çıkmaktadır. Antiphon, sözleşmeye dayalı ahlak karşısında, doğal ahlakı ve adaleti savunmaktadır. Çünkü, anlaşmaya ya da sözleşmeye dayalı ahlak ve adalet, haksızlıklar doğurmaktadır. İnsanlar, ahlak ve adalet anlayışının bir gereği olarak, aşağı sınıftan olana değil, yukarıda olan sınıflara ya da soylu bir birey olarak doğana saygı göstermektedirler. Bu tutum, aslında, barbarca bir davranışın göstergesidir. Çünkü, Antiphon'e göre; doğanın nimetleri bakımından, bütün milletler her konuda eşit durumundadırlar. Sofist olan Hippas de; bu görüşe benzer bir doğal eşitçilik anlayışını savunmaktadır (Pooper, 1989, s. 78). Bu bakımdan, adalet söylemi, sosyal bağlamda ilk kez Sofistler tarafından kullanılmakta ve adalet, toplumsal anlamda doğal bir adalet olarak görülmektedir.

Sofistler, hukuk ve adalet hakkındaki görüşlerinde, tabii ya da doğal olan yasayı kabul etmektedirler. Antiphon; doğal hukuk ile pozitif hukuk (insanların koyduğu) arasında bir karşılaştırma sonucu, doğal hukuku savunmaktadır. Toplum içindeki sınıf ayrıcalıkları vb., sonradan insanların uydurdukları şeylerdir (Gökberk, 1993, s. 46). Antiphon'a göre; yasaların belirlediği şeyler, doğaya aykırıdır. Doğanın belirledikleri ise; özgürlüktür. Tüm insanlar, eşit bir şekilde yaratılmıştır; "herkes ağzı ve burnu ile soluyor ve elleri ile yemek yiyor" diyerek, dünya vatandaşlığına da vurgu yapmaktadır (Arslan, 2006, s. 55). Bu nedenle Sofistler, adalet kavramını dünya vatandaşlığı bağlamında ele alan ilk düşünürler olarak görülmektedirler.

Antik Yunan döneminde, insanların kendilerinin haklarını araması ve kendilerini savunabilmesi bakımından, retorik ya da hitabet sanatının öğrenilmesi, Yunan yurttaşları için, adeta mecburi bir alan haline dönüşmektedir. Dizgesel olarak ele alınan retorik,

diyalektik ile eş değer olarak görülmektedir. Sofist düşüncesinde kelimeler; ikna yöntemi ile hedefe ulaşmak için en önemli araçlardır. Bu sebeple Sofistler, ilk kez gramer çalışması yapan kimseler olarak görülmektedirler. Sofistlere göre; kelimelerin, kendilerine yüklenen söz konusu işlevi yerine getirebilmeleri için, üzerinde uzlaşılan anlamlara sahip olmaları gerekmektedir (Aristoteles, 1995, ss., 16; 19; Laertios, 2010, s. 442). Bu bakımdan, Sofistlerin tüm öğretilerinde, iletişim önemli rol oynamaktadır. Sofist Prodikos, ikna etme yöntemi aracılığı ile, temelde anlam açısından hiçbir farkın olmadığı gibi görünen eşitlik ve adalet kelimelerinin, aslında, birbirlerinden çok farklı olduğunu gösteren kişi olarak tanınmaktadır (Kenny, 2004, s. 29).

Sofistlere göre, kelimelerin, dinleyiciler üzerinde büyüleyici bir etkisi vardır. Bu bakımdan, Sofistler, hitabetin ve dilin gücüne inanmış kimselerdir (Modrak, 2006, s. 641). Bir başka ifade ile hitabet ya da retorik; bir konuşma tekniğidir ve retoriği öğrenen kişi, gerektiği gibi konuşmayı bilen, en ümitsiz gibi görünen bir konu üzerinde bile başarıya ulaşmasını sağlayan büyülü bir sanattır (Gökberk, 1993, s. 44). Sofistler, dil bilgisini araştıran kişiler olmalarının yanı sıra, söylevde, bir konuşma nasıl yapılır ve nasıl çürütülür? Soruları üzerinde durarak, düşünmenin işleyişini, sadece tartışma, tanıtlama ve çürütme tekniği bakımından ele almaktadırlar (Gökberk, 1993, s. 45).

Bunlarla birlikte, Sofistlerin, felsefe tarihi bakımından önemli olmasının bir nedeni; Sokrates ve Platon'un felsefelerinin de ortaya çıkmasına zemin hazırlamış olmalarından ileri gelmektedir (Arslan, 2006, s. 78). Sokrates ile birlikte, dış dünyayı araştırma ve soruşturma girişimi yerine hem bireysel hem de toplumsal anlamda, insan ruhunun özelliklerine yönelmektedirler. "Kendini bil" buyruğundan hareket eden bu anlayış (Conford, 1972, ss., 27-28), değerler konusunda yeni bir bakış açısı sağlamakta, yeni kavramlar ve yeni zeminde, idealist felsefenin doğmasına neden olmaktadır. Sofistlerin, ahlak, siyaset ve din konusunda geliştirdikleri öğretiler; Yunan sitesinin dayandığı ahlaklılığı, dinselliği ve siyaseti tahrip ettikleri gibi, onun yerine kalıcı bir şey geliştirmedikleri görülmektedir. Bu toplumsal tahribin bilinci ile, Sokrates ve Platon; varlık, bilgi ve değerler konusunda, yeni öğretilere öncülük eden düşünürlerdir (Arslan, 2006, s. 78).

Maddeci natüralizmden, idealizme doğru bir dönüşü başlatan Sokrates, yazılı hiçbir şey bırakmamıştır. Sokrates'in tüm öğretileri, öğrencileri olan Platon ve Aristoteles tarafından aktarılan yazılardan bilinmektedir. Sokrates, dünyanın yapısı ile

şeylerin fiziksel doğası bilinmediği için, insanın, ancak kendisini tanıyabileceğini savunarak: "Kendini tanı" sözleri içinde dile getirmektedir. Sokrates'te: "Bilgi, düşüncedir, evren ise, kavramdır" ki bu kavramlar, tanımlar ile ortaya konulmakta ve tümevarım yolu ile derlenmektedir. Sokrates; değer, adalet vb., kavramlarını, etik kavramlar içerisinde ele almakta ve tanımlamaktadır (Frolov, 1991, s. 429).

Sokrates, insanın bilmediği bir şeyi, her zaman ve her yaşta öğrenebileceğine inanan ve bu neden ile, ilerlemiş yaşına rağmen, müzik aleti çalmasını öğrenen, sıklıkla dans eden ve tüm bunların, insanın sağlığına faydalı olduğuna inanan bir filozoftur. Sokrates'e, gençlere özgü erdemin ne olduğu sorusu sorulduğunda; "aşırıya gitmemek" şeklinde cevap vermektedir (Laertios, 2010, s. 80). Sık sık gençlerle bir araya gelen ve onlarla diyalog kuran Sokrates, kendini bir öğretmen olarak değil, bir öğrenci olarak görmektedir. Sokrates, yetmiş yaşına geldiğinde; düzeni bozmak ve gençleri yoldan çıkarmak, dinsizliği teşvik etmek suçlaması ve gerekçesi ile yargılanması, idama mahkûm edilmesi ve infaz edilme süreci, filozofun toplum ve devlet anlayışının en çarpıcı örneğini ortaya koymaktadır (Kenny, 2004, s. 36). Aslında, Sokrates, yargılanma sürecinde, düşüncelerinden az taviz vermesi durumunda, af edilecek olması, hapiste geçirdiği süreçte kaçma fırsatı olmasına rağmen, yasalara uyması ve kendi değerleriyle çelişmemek gerektiği için bunu yapmadığını söylemektedir. Bu durum, Platon'un Kriton adlı diyaloğunun başında görülmektedir. Kriton, Sokrates'e hapisten kaçma teklifini sunmakta ve bu fırsatı değerlendirmesi üzerine bir soru sormaktadır. Diyalog, bu soruya verdiği cevap ve bu cevaba ulaşırken, yürüttüğü akıl ile başlamaktadır. Sokrates'e göre, öncelikle; duygular ile hareket edilmesi değil, sorunun incelenmesi, akıl yürütme (rasyonalite) yönteminin izlenmesi gerekmektedir. İkincisi; bu tür sorulara, insanların genel düşünme biçimlerine başvurarak değil, bağımsız düşünülmesi önemlidir; çünkü, insanlar yanılabilmektedirler. Son olarak; insanların ne düşündüğü ile değil, ahlaki anlamda bir yanlışa asla düşmeyecek şekilde yanıtlamaktır. Sokrates, hapisten kaçma teklifini, devletin kural ve kanunları her ne kadar yanlış olsa bile, onlara uymak bir yurttaşlık görevi gerekçesi ile ret etmektedir. Bu durumu da üç yönlü bir iddia ile açıklamaktadır. İlk iddia; kimseye zarar vermemektir ki devletin yasalarının ihlal ederek ve önemsemeyerek kaçması, devlete zarar verecek olmasıdır. İkinci iddia; bir insanın ülkeden gitme imkânı var iken, bir devletin çatısı altında yaşamayı sürdürüyor ise, yasalara itaat etmeyi kabul ediyor anlamına gelmektedir. Buna göre, eğer Sokrates kaçar

ise, sözleşmeye aykırı davranmış olur ki bu da yapılmaması gereken bir davranıştır. Üçüncü iddia; bir toplum ya da devlet, insanın adeta bir ebeveyni ve öğretmeni niteliğinde olması dolayısıyla, itaat etmelidir. Böylece, Sokrates, kendi özel durumuna ilişkin, bir sonuca ulaşmaktadır. Bu ise, ahlaki konularda tipik akıl yürütme biçimidir. Bu akıl yürütmedeki argümanlar, toplumsal sözleşmesine yakın bir düşünce olmak ile birlikte, sivil itaatsizlik sorununa ilişkin tartışmaları de beraberinde getirmektedir. Sokrates'in etik anlayışı, devlete itaat etme ödevi olmak ile birlikte, bir kuraldır. Buna göre, yasalara mutlak bir şekilde itaat etmek sayesinde hem devletin düzeni hem de devletin içinde yaşayan yurttaşların mutluluğu ve huzuru sağlanacaktır. Devletin gücü, yurttaşların yasalara bağlı olduğu sürece artacaktır. Bu sebeple, Sokrates'e göre, yasalar adaletsiz bile olsa, itaat edilmesi gerekmektedir (Frankena, 2007, ss., 15-19).

Böylece, Sokrates, ilk etik sorusuna; doğru hayat nedir? Sorusundan yola çıkarak, erdem nedir? Adalet nedir? gibi sorulara ve oradan da doğru bilgiye, dolayısıyla, ahlaka ve doğru bir hayat tarzına, yani, adalete ulaşılacağına inanmaktadır. Çünkü, doğru bilgi, insanı, kendiliğinden adil bir davranışa yöneltmektedir. Bu yöntem, "Sokratik sorgulama" olarak adlandırılmaktadır. Sokrates, sorgulama yönteminde, diyaloglardan yola çıkmakta ve özellikle, gençlere, salt sözel bir zekanın, bilgelikten sayılmadığını göstermek istemektedir (Conford, 1972, ss., 45-48). Sokrates'in diyaloglarında kullandığı iletişimsel metot, konuşmadır. Sokrates, öğrencileri ile karşılıklı diyaloglar halinde görüşünü bildirmektedir. Platon'un diyalogları, Sokrates'in ders anlatırken, Platon tarafından tutulmuş olan notlar olduğundan, aynı zamanda, Platon'un "Devlet" adlı eserindeki adalet görüşü, Sokrates'in görüşüdür (Frolov, 1991, s. 429; Platon, 2018).

Sokrates'in etik öğretisinin temelinde, eşitlik ve birey vardır. Sokrates, kurumları sorgulamakta ve kurumlara yönelik eleştiriler yöneltmekte ve kendinden memnun oluşa ve kendini beğenmişliğe karşı çıkmaktadır. Sokrates, kendinin bilge olmadığını, ancak, hakikati arayan, araştıran ve aşığı olduğunu özellikle belirtmektedir. Sokrates'e göre, insan; bir ilahi kıvılcım ve aynı zamanda, bir akıl, bir gerçeklik, kibarlık ve insanlıktır. Güzellik ve iyilik severlik, insanın doğasında vardır. Fakat, demokratik kurumların başındaki yöneticiler, bunları yeterince anlamamışlardır (Pooper, 1989, ss., 129; 182).

Sokrates, ahlaki erdemleri; cesaret, adalet, ölçülülük, dindarlık gibi kelimeler ile ele alarak, bu kelimelerin boş bir sözden ibaret olmadığını; insanların ruhunda gerçek

karşılığının olduğuna işaret etmektedir. Sokrates, bütün tartışmalarında; cesaret, adalet, ölçülülük, adalet hakkında konuşan insanların, aslında, kelimeler hakkında değil, onların karşılık buldukları gerçekler üzerine konuştuklarını söylemektedir. Örneğin; adalet kelimesi, adil insan ve adil davranışlara ve dolayısıyla, adil insan ve adil davranış deme imkânı vermektedir (Arslan, 2006, ss., 115; 118). Bu ise, Sokrates'in, ilk kez tanımları ve tümelleri ortaya atan insan olarak, dilde kullanılan kelimelerin ya da kavramların duyusal anlamına işaret etmektedir. Örneğin; devlet, duyusal anlamda birçok şeyi ifade etmektedir. Buna göre, devlet; mahkemedir, yargıçtır, yargıç kürsüsüdür, yargıç elbisesidir, polistir, polis üniformasıdır, aynı zamanda, bir kurumdur, bir örgütlenme biçimidir, insan ilişkilerinin belirli bir tarzıdır. Yine, toplum kavramı ele alındığında toplum; insanların bir araya gelmesidir, devletten farklı bir biçimde örgütlenme şeklidir. Bir araya gelme ya da örgütlenme ise, ilişki biçimi masa ya da ağaç gibi duyusal olarak algılanmamaktadır. Tüm bu özgürlük, adalet, iyilik gibi kavramların duyusal öğesi, gün geçtikçe azalmakta ve insanlar arasında büyük görüş ayrılıklarına yol açmaktadır. Sokrates'in ve onu takip eden görüşlerin vardığı sonuç; "kavramlar olmadan, şeyler ortak bir isim ile adlandırılamaz, herhangi bir akılsal konuşma yapılamaz ve insani olan konuşma, hiçbir şekilde gerçekleştirilemez" olduğudur. Bunun için, tümeller; konuşmak ve iletişim kurmak için gereklidir. Fakat, burada vurgulanması gereken önemli bir nokta; insanların konuşmak için ya da iletişim kurmak için kavramlara ihtiyaç duyması, başka bir şeyi ifade ederken; bu kavramların gerçek bir içeriğe, yani, nesnel dünyada bir şeye, bir gerçekliğe karşılığının olmamasıdır. Sokrates'in büyük bir filozof olmasının önemi; iletişime, bilgiye meydan okuması ve kalıcılığa sahip bir tez önermesidir; tümel kavramların, insan zihninde var olmaları ve bir gerçekliğe tekabül etmeleridir. Bu görüşü, Platon ve Aristoteles, olduğu gibi kabul etmektedirler. Oysa, Sokrates, bu görüşü, sadece, ahlaki ve değerler alanı olarak sınırlarken; Platon, bunları tüm evrendeki insanlar ile ilgili olarak kabul etmektedir (Arslan, 2006, ss., 111; 114-115).

Sokrates'in etik kavramlarının evrensel geçerliliğini göstermek için, Sokrates'in diyalog yönetimi kullanan Platon, tarihsel olarak, adalet kavramını felsefi düzeyde ele alan, ikinci isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Sokrates'in diyalog yöntemi; Sofistlerin monolog şeklindeki iletişimin tersine, iki kişinin birbiriyle konuşmasına dayanmaktadır. Sokrates, düşünmeyi de bir iç konuşma ya da diyalog olarak tanımlamaktadır. Düşünme, başkaları ile yüz yüze değil, kendi ile ve sessizce gerçekleştirilen bir diyalog formunu

ifade etmektedir. Sokrates'in diyaloğunda iki kişi vardır; gönderici ve alıcı. Karşılıklı konuşma, dilin aracılığı ile mantığın evrenselliğini ortaya çıkarmaktadır. Konuşma, mantığın ve aklın ya da logosun ifadesidir (Arslan, 2006, s. 217; 220). Fakat, buradaki düşünme, kendi kendine ve sessiz bir şekilde gerçekleştiği gibi, sesli bir şekilde de insanın kendisi ile diyalog kurması olasıdır.

Platon (1998), diyalektik yöntem ile retorik sanatı arasında bir ayrım yapmaktadır. Buna göre retorik sanatı, felsefi bir bilgi olmaktan ziyade, inançlar ile ilgili bir kavramdır. Bilgisel kanıtlama, her zaman doğruluğu ifade etmektedir. Oysa inanç, doğru ya da yanlış olabilmektedir. Diyalektik yöntem ise, nesnelerin özünü incelemekte, tanımını yapmakta ve nedenleri ile ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Böylece, her türlü çelişkiyi ortadan kaldırmakta ve matematiksel yöntemin özelliğine uyan bir yöntemi kullanmaktadır (s. 21).

Platon'un diyaloglarında kullandığı Sokrates yöntemi, onun adalet tartışmalarının temelini oluşturmaktadır. Platon (2010), diyaloglarında, retorik sanatının ahlaksal ve siyasal gücünü öne çıkararak ele almaktadır. Etkili ve güzel konuşma sanatı olarak ifade edilen hitabet ya da retorik, aslında, Antik Yunan'ın demokratik toplumunu en iyi şekilde temsil etmektedir; çünkü "her şey halk için vardır ve halk da konuşmacılara bağlı" olduğu için, bir nevi politik silah olarak görülmektedir. Atina'nın demokratik kurumları olan mahkemelerde ve meclislerde hitabet, yönlendirici ve belirleyici olmasından ötürü, halkı, siyasal hayata katılmalarını sağlamaktadır. Bu durum, siyasal yaşama katılmak isteyenler ve görevde bulunmak isteyen kişilerin, diğer insanlara hitap edebilmelerini, onları ikna edebilmelerini, güzel ve etkili konuşmayı bilmelerini zorunlu kılmaktadır (s. 43).

Bu durumu, Platon (2011), Gorgias adlı eserinde de retorik üzerinden, ahlaki konular bakımından açıklamaktadır. Buna göre, bir Sofist olan Gorgias, retorik sanatını öğreten ve kendini, bir retorik uzmanı olarak gören kişidir. Retorik sanatında insan, işini kelimeler ile görmektedir. Gorgias da bu kelimelerin fiziksel gücünün üstünlüğüne inanmakta ve mahkemeler ve meclislerde, ikna edici konuşmayı öğretme çabası içinde olan bir düşünürdür. Gorgias retoriği; özgürlük, demokrasi, insanların iyiliği, mutluluk ve adalet gibi kavramlar ile ilişkilendirmektedir. Öyle ki, özgürlük, başkalarına yönetme gücü vermekte, dolayısıyla, retorik aracılığı ile gözetilen en yüksek iyi ya da en yüksek fayda, özgürlüktür. Yine, bu düşüncede, retorik, adalete ve haksızlığa ilişkin konularda,

başkalarını ikna etme sanatıdır (ss., 45; 47-48; 53; 64; 161).

Platon (2018), diyaloglarında; adalet, adil insan ve adil düzen konuları üzerinde kendini göstermektedir. Fakat burada, konu edilen adalet kavramı, hukuki değil, ahlaki bir erdemi ifade etmektedir. Bu diyaloglarda, adalet; "insanın kendi üzerine düşeni yapması", "dosta iyilik, düşmana kötülük yapması", "insanın herkese hakkını vermesi", "insanın, yalan söylememesi, emaneti geri vermesi" şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Thrasymakhos ise; her yönetimin yasaları "kendi işine geldiği" gibi koyduklarını ifade ederek, "adaletin, güçlü olanın işine gelen şeyler" olduğunu söylemektedir. Bu duruma karşı çıkanlara ise, ceza verildiğini ifade etmektedir. Sokrates ise, hükmedenlerden her zaman doğru ve adil karar beklememek gerektiğini, onların da yanlış kararlar alabileceklerini söyleyerek, Thrasymakhos'un gerekçelerine karşı çıkmaktadır (ss., 24; 25; 53; 63-64). Zira Sokrates'e göre, bir devletin yurttaşı, haklı bile olsa, yasalara karşı gelmesi, erdemli bir davranış değildir. Yasaların varlık nedeni, insanların iyiliğini ve adil bir düzeni sağlamaktır. Bu sebeple, devletin kendisi ve hukuk sistemi kötü değildir. Kötü olan, yasa koyucular ve yasaların uygulayıcısı olan ve yöneten kişilerdir. Öyle ise, demokratik yasa yapan ve uygulayan devletler, demokrasiyi, baskıcı yönetimler ise de tiranlığı temele alan yasalar yapmaktadır. Bu sebeple, yasa koyucular, en büyük erdem olan adaleti göz önüne alarak, rasyonel bir biçimde yasa koymaları gerekmektedir. Çünkü doğru ve adil yasaların varlık nedeni, en yüksek aklı, ahlaki, bilgeliği ve iyiliği temsil eden yasa koyucuların kendisidir. Erdemli ve doğru bir politik düzeni sağlamanın ve toplumsal yaşamda, insanları ahlaki anlamda adalet ve iyiliğe yönlendirmenin tek yolu, adil yasalardan geçmektedir. İdeal bir devlet, doğaya uygun olan bir devlet olduğundan, insanın koyduğu yasa da doğaya uygun olan yasadır (Platon, 1998, s. 55; Platon, 2011, ss., 15-22).

Bunlarla birlikte, Sokrates, diyalektik yöntem ile, ahlak ile ilgili doğruları ortaya çıkarmak için, diyaloğu, yani, karşılıklı konuşmayı kullanmaktadır. Platon da doğruların ortaya çıkarılması için, bu yönteme değer vermiş olsa da insanların düşüncelerini doğru ifade ettikleri konusunda kötümserdir. Yine de Platon, Sokrates'in diyalog yöntemini, tüm eserlerinde bilimin yöntemi olarak sunmaktadır. Oysa, Aristoteles, farklı olarak, doğruların, üzerine konuşan insanlardan bağımsız bir doğasının olduğuna inanmaktadır. Buna göre, doğruların kaynağı, insanların konuşmalarından ziyade, eşyanın kendisinin doğası ve aklın kendi gücü ile çıkardığı sonuçlardır. Bunlarla birlikte, Aristoteles, yine

de insanların sağduyusuna güvendiğini söylemektedir. Özellikle, ahlak ve siyaset gibi konularda, insanların görüşlerinin doğruluk payı içerdiklerini ve bunlara önem vermek gerektiğini ifade etmektedir. Aristoteles, diyalektik akıl yürütmelerin; insanların zihin gelişimi, konuşan kişinin iddialarını çürütme ve bilimlere yardımda bulunacağından dolayı, önemli görmektedir (Arslan, 2007, ss., 107-108).

Aristoteles (1995), tıpkı diyalektik yöntem gibi; karşımızdaki insanı ikna etmek için, hitabet ya da retorik yöntemini kullanmaktadır. Hitabeti kullanan kişi; bu ister siyasal alanda ister adli mercilerde olsun, insanları ikna etmek amacı ile konuşma yapmasını ifade etmektedir. Aristoteles (1995), retoriği diyalektik yöntem ile eşdeğer görmektedir. Retoriğin özü, kanıtlar ile karşındakini inandırmaya dayanmaktadır. Bunun için, retoriği kullanan insan, tümden gelen akıl yürütme yöntemini kullanması gerekmektedir. Retoriğin, üç tür inandırma tarzı vardır. Bunlar; konuşmacı, dinleyici ve konuşmadır. Birincisi; konuşmacı, iletmek istediği konuşmasını, inandırıcı kılacak bir kişisel gücü ya da coşkuyu açığa vurma yetisine ya da konuşmacının kişisel karakterine bağlıdır. İkincisi; konuşmacı, hitap ettiği dinleyicilerin duygularını uyandırma gücüne sahip olmasıdır. Üçüncüsü; konuşmasını inandırıcı kanıtlara dayandırmasıdır. Öyle ise, konuşmacının mantıksal olarak düşünebilmesi, insan karakterini ve erdeminin, farklı biçimlerde anlayabilmesi ve coşkuları anlamlandırma, tanımlayabilme, nedenlerini ve harekete geçirebilme yollarını bilmesi gerekmektedir. Retorik, tek tek insanlar yerine, sınıflarla ilgilenmektedir. Üç çeşit retorik vardır; politik, adli ve törensel. Politik retorik; cesaret verme ve umut kırma, gelecek zaman, uygunluk ve uygunsuzluk kavramları ile ilgilidir. Adli retorik; suçlama ve savunma, geçmiş zaman, hak ve haksızlık, adalet ve adaletsizlik kavramlarını kapsamaktadır. Törensel retorik ise; övme ve sövme, onur ve onursuzluk gibi, şimdiki zaman ile ilgilidir. Bunlardan da şu sonuç ortaya çıkmaktadır; politik söylev, adli söylev ve törensel gösteri söylevi. Politik söylev; insanları bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya yönlendirmektedir. Bir kamu meclisinde, insanlara hitap eden kişiler, özel danışmanlar, bu yolu izleyerek, dinleyicileri bir eyleme yönelmeye ya da o eylemden kaçınmaya yönelik kışkırtmaları, ancak, onların mutluluklarını göz önünde bulundurmasıdır. Bu konuşmacının, yönetim biçimleri olan demokrasi, oligarşi, aristokrasi ve monarşi yönetimi hakkında bilgi sahibi olması gerekmektedir. Adli söylevde; mahkemelerde konuşma yapan insanın, bir kişiye ya saldırması ya da onu savunması ki bu da avukat ve savcıların söylevidir. Törensel söylev ise; konuşmacının,

insanı öven ya da eleştiren erdemi ve kusurları ile ilgilidir. Bu üç tür retorik, farklı üç zaman türüne işaret etmektedir. Politik söylev, gelecekle ilgilidir ve gelecekte bir şeyin, lehine ya da aleyhine olacak konuşmalardır. Adli söylev, yasada ya da bir davadaki taraf geçmiş ile ilgilidir ve geçmiş zamanda meydana gelmiş bir şeylerle ilgili olarak bir suçlama ya da savunmada bulunmasıdır. Törensel söylev, şimdiki zaman ile ilgilidir ve o anda var olan şeylerin durumunu göz önünde tutarak övmesi ya da suçlamasıdır. Bu üç retorik çeşidi, üç farklı amaca yöneliktir. Politik hitabın amacı, önerilen belirli bir eylem yolunun "yararlı" ya da "zararlı" olduğunu ortaya koymaktır. Eğer insanları bu eylem yolunun kabulüne yönlendirmek istiyor ise, bunun nedeni yararlı olacağı düşüncesinden kaynaklanmasıdır. Tam tersine, ret edilmesi gerektiğini ifade ediyor ise, onun zararlı olacağı düşüncesinden kaynaklanmasıdır. Politik hitabette bulunan kişi, önerilen bir eylem yolunun, adil ya da adaletsiz, onur verici ya da onur kırıcı gibi konuları, ikinci derecede göz önüne almaktadır. Adli hitabetin amacı, bir eylemin haklılığını ya da haksızlığını ortaya koymaktır. Törensel hitabetin amacı ise, birini övme ya da karalama konuşması yapan kişinin, o insanın onura layık olduğunu ya da hak etmediğini kanıtlamaktır. Politik, adli ve törensel söylevde, konuşmacının karakteri, hitap edilen dinleyici kitlesinin ruh hali ve konuşmasını yapanın özellikleri önemlidir. Bu sebeple, retorik, diyalektiğin ve aynı zamanda, etik ya da politik çalışmaların bir dalı olarak bakılabilmektedir. Çünkü, retorik, ikna etmeye ve sadece, kanıtlayıcı argümanlara değil, aynı zamanda, etik argümanlar ile de gerçekleşmektedir (Aristoteles, 1995, ss., 19-21; 38-39; 43-46). Aristoteles'te retorik; politik ve etik bir kavramdır. Aristoteles'i, bu bağlamda, iletişim etiği akımının başlatıcısı olarak görmek mümkündür.

Aristoteles'in, retorik, politika ve etik kavramlarının temelinde, adalet kavramı vardır. Aristoteles (1993), insanları, iyi gibi görünen şeylere eğilimli olduklarını ve bu iyiye ulaşmak için bir araya gelmek zorunda olduklarını, bunların sonucunda oluşan aileden, köylere ve oluşan köylerin sonucunda, doğal olarak kentlerin oluştuğunu ifade etmektedir. Bu toplum içeresinde yaşayan insana, davranış biçimini ahlak vermektedir ki bu ahlakın temeli de adalete dayanmaktadır. Fakat ahlaki erdemler, insanda doğuştan yer almamaktadır, onlar, alışkanlıklar ile kazanılmaktadır. Adaletin uygulanması, devlet içerisindeki ortak yaşamın düzenini ifade etmektedir. Devlet, doğal bir olgu olduğuna göre, insan da özgür bir varlıktır. Kişi, ne yaptığını, kime yaptığını ve niçin yaptığını bildiği sürece, eylem istemine uygundur. İstem doğrultusunda yapılan bazı eylemler,

istem dışıdır. Dolayısıyla, herhangi bir seçim yapmadan, eylemler kendiliğinden meydana gelmektedir. Fakat hedeflenen iyi, akıl ile seçilmiş ise, irade ile seçilmiş özgür eylemden ve bunun sonucunda bir sorumluluktan söz edilebilmektedir. Nitekim insan, kendi eylemlerinin temel ve birincil sorumlusudur. İnsanların en sorumsuz olanı ise, adalet kavramını bilmeyendir. Oysa adalet, bir devletin orta direğidir. Zira, siyasal bir topluluğun temeli hak kavramına dayanmakta ve hak neyin adaletli ya da adaletsiz olduğuna karar vermenin aracıdır (Aristoteles, 1993, ss., 7-10).

Aristoteles'e (2016) göre, hak kavramının yasa bakımından iki anlamı bulunmaktadır. Birincisi; yasanın emrettikleri, adil olarak kabul edilmektedir. İkincisi; cesaret, ölçülülük ve erdemlere uygun tüm yapıp etmelerimizi buyurmaktadır. Nitekim eğer, yasanın yapmayı emrettiği adil olan ise ve yasa tüm erdemlere karşılık gelenlere yönlendiriyor ise, yasaya uygun bir şekilde davranan kimse, tam anlamı ile iyi biri olacağı anlamına gelmektedir. Bu durumda, adil olan ve adalet, bir nevi tam erdemdir. Bu da devlete karşı yasal adaleti ifade etmektedir. Fakat, başkasına ilişkin hak söz konusu olduğunda, yasalara karşılık gelen haktan farklı anlam taşımaktadır. Çünkü kişiler arası ilişkilerde, kendi kendine adil olmak zordur. Başkasına karşı hak, bir anlamda, eşitlik ilkesini gözeterek davranmayı gerektirmektedir. Bu anlamda, adalet, insanların adil davranışlarda bulunmayı sağlayan bir huydur. Eşitsizlik ve adaletsiz davranış, kişiler arası ilişkilerde ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple, adalet, ilişkilerde ne eksik ne de fazla, orta olma halidir. Nitekim adaletsizlik yapan kimse, haksızlık yaptığı için, hak ettiğinden fazlasına, adaletsizliğe maruz kalan ise, haksızlığa uğradığı için, hak ettiğinden daha azına sahip olur; bunların ortası haktır. Orta; eşitliği sağlamaktır. Kişiler arası ilişkilerde, duygudaşlık, sevgi, dostluk, iyilik yapma vb., varsa orada adalet, dolayısıyla, adil davranma söz konusudur. Bu sebeple kişiler arası ilişkilerde, ortaklığın olması önemlidir. Fakat, bu erdemler, ahlak üstünlüğü ile birlikte olmalıdır (ss., 99-101; 211). Bu bakımdan, adalet kavramı, hak ve eşitlik kavramlarını meydana getirmektedir. Aristoteles, adalet kavramını, kişiler arası iletişim bağlamında ele almaktadır. Çünkü, adalet, kişiler arası iletişimde ve davranışlarda ya da eylemde ortaya çıkan bir kavramdır. Aristoteles, kişiler arası ilişkilerde, duygudaşlık ya da sevgiyi adalet olarak adlandırırken, bir nevi pozitif iletişime de vurgu yapmaktadır. Aslında, Aristoteles, etiğin temeline adalet kavramını yerleştirmesi ve adalet kavramını kişiler arası bağlamda ele alması dolayısıyla, iletişim etiği akımının ilk temsilcisi olarak sayılabilmektedir. Bu

bağlamda, Aristoteles'in adalet söylemi, iletişim etiğine işaret etmektedir.

Aslında, Aristoteles (1993), insanın tanımını yaparken: "İnsan, doğası gereği, siyasal bir hayvan" ve "siyasal bir canlı" olarak ifade etmekte olsa da insanın, hayvanlardan ayıran en önemli farkı, logostur. İnsan; fiziksel dürtülerinin farkında olan, rasyonel olarak düşünebilen ve düşüncelerini aktarabilen, konuşabilen ve iletişim kurabilen, insanlar ile uzlaşabilen, iyiden kötüyü, doğrudan yanlışı, haklıdan haksızı ayırabilen bir varlıktır. Bu anlamda, logos olarak tanımlanan sembolik iletişim ve kavramsal soyutlama kapasitesi, insana özgü bir özelliktir. İnsanın bu özelliği, diğer insanlar ile bir arada yaşamasını kolaylaştırmaktadır. Bu logos ile, siyasal bir canlı olan insan, başkaları ile bir araya gelmekte ve toplum olma bilinci kazanmakta ve bu sayede, ortak fayda düşüncesi oluşmaktadır. Bu, toplumsal fayda düşüncesi ise, iyi yaşama katkı sağlamaktadır. İyi yaşamın anlamı; "mutlu ve soylu yaşamaktır." Dolayısıyla, devlet kurumunun amacı, adaleti, eşitliği ve bu, iyi yaşamı sağlamaktır. Bu ise, adil yasalar ile mümkündür. Yasalar, anayasaya göre yapılması gerekmektedir. Anayasa; "bir devletin erk makamında bulunan insanların görev dağılımlarının, egemenliğinin düzenlenmesi ve toplumun amaçladığı hedefin belirlenmesi için, benimsedikleri bir düzen ya da kurum biçimi" ya da "farklı sınıfların sahip oldukları güce uygun olarak, devlet görevlilerinin düzenlenmesi" olarak tanımlanabilmektedir. Yasalar ise; "yöneticilerin, kanunlara göre devleti yönettikleri ve yurttaşların çiğnemesine izin vermedikleri, uyulması gereken kuralları" ifade etmektedir. Anayasalar, yasalara göre değil, yasalar anayasaya göre yapılmaktadır. Bundan dolayı da yasaların, anayasaların ilkeleri ile karıştırılmaması gerekmektedir. Demokratik bir anayasa, özgürlüğe ve eşitliğe dayanmaktadır. Bu bakımdan, demokrasilerin amacı, özgürlük ve eşitliktir. Fakat burada, özgürlük, salt bir özgürlük olmaktan ziyade, bir erdem, eşitlik ise, liyakattir. Demokraside adalet, liyakate dayanan eşitlikten ziyade, siyasal eşitliğe dayanmaktadır. Burada, halkın egemenliği söz konusu olduğundan, çoğunluğun kararı, adalet olarak adlandırılmaktadır. Buna göre, demokratik adalet, ortak bir rızanın sonucunda ortaya çıkmaktadır; insanların sosyal statü ya da gelir dağılımına bakılmaksın, yönetimi etkiledikleri bir eşitliktir. Anayasada, eşitlik ve özgürlük, bu şekilde olabilmektedir. Bu tür adaletin sağlanmasını isteyen ve adaleti arayan, güçlü olanlar değildir; her zaman zayıf olan ve haksızlığa uğrayanlar aramaktadır. Siyasal erk, egemenliği elde tuttukları için, onların kendi çıkarına hizmet edebilmektedirler. Devletlerin anayasaları, genelde, egemenliği amaçladıkları için,

saptanmış bir ilkeye göre davranmazlar; nelerin yapılması ve nelerden uzak durulması gerektiği ile ilgili yasalar hazırlamaktadırlar. Anayasal ya da siyasal yönetimde siyasal erk, yurttaşların ortak çıkarlarına hizmet etmediği sürece, amacını da gerçekleştirmemektedir. Bu sebeple, birçok farklı adaletsizliklerin ortaya çıkmasının sebebi, erk egemenliğidir. Eğer, anayasalar ve yöneticiler adaletsiz ve daha çok kendi yararlarına hizmet ediyorlar ise, bu yanlış bir yönetim biçimi olduğunu göstermektedir. Yanlış yönetimde despotluk ya da tiranlık; tek bir kişinin kötü yönetimine, oligarşi; bir azınlığın kötü yönetimine ve demokrasi de çoğunluğun kötü yönetimine işaret etmektedir. Buna göre, krallıktan tiranlık, aristokrasiden oligarşi, siyasal yönetim ya da çokluğun anayasal egemenliğinden demokrasi ortaya çıkmaktadır. Bunlar, tüm toplumun faydasını amaçlamamaktadır; çünkü, tiranlık, despotik bir rejimin, siyasal birlik üzerinde yürüttüğü bir monarşi biçimini; oligarşi, egemen erk, mülk sahiplerinin ellerinde olan bir aristokrasi biçimini ve bir serveti olmayan, yoksuların çıkarını gözeten demokrasi biçimini ifade etmektedir (ss., 9-10; 75-79; 81; 85; 91; 110; 180-181; 183).

Görüldüğü üzere, Aristoteles yönetimde; adalet erdemini ahlaki bir bağlamda ele almakta ve Platon'un söyleminden yola çıkarak, politikanın içerisinde bir bütün olarak görmektedir. İdeal bir devlet içinde ahlaki bir yaşamın imkânını, adalet bağlamında gören Aristoteles ve Platon, bireysel ve toplumsal yaşamın belirleyicisi ve insanları iyiliğe ulaştıran vasıta olarak devlet kurumunu görmektedirler. Burada, yönetimin amacı, herkesin iyiliğini gözetmektir. Fakat Aristoteles, Platon'dan farklı olarak, adalet söylemini daha bir gerçekliğe indirgemektedir. Sokrates'in adalet söyleminden yola çıkan bu filozoflar, tıpkı Sokrates gibi, toplumsal yaşamda, hukuk ve politikada, ahlak ve adaleti kurmak olarak görmektedirler. Bu ise, Sokrates'te, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, doğru bilgiye ulaşmak ile mümkündür. Sokrates'te bilgi erdemi, insanların ahlaki yaşamlarının temelinde yer alan, tüm diğer erdemlerin kaynağıdır. Öyle ise, adalet, iffet, cesaret gibi erdemlerinin kaynağı, bilgidir. O halde, Sokrates adaleti, bilgi bağlamında ele almakta ve oradan iletişime ve iletişim ilişkisine ulaşmaktadır.

Platon, toplumun nasıl meydana geldiğini ortaya koyarak, insanın toplumsal bir varlık olduğunu ve aslında, toplumun, insanların bir arada yaşama, yardımlaşma, vb., ihtiyaç sebebi ile oluştuğunu ve bu toplum içerisinde düzenin olması açısından, adalet kavramının önemi üzerine durmaktadır. Adalet, insanlar arasında ortaya çıkacak haksızlıkları engellemek sebebi ile, ortaya koydukları ortak bir anlaşmadır (Platon,

2010, s. 28; Platon, 2018, s. 177).

Platon, ortaya koyduğu ideal devletinde, sınıfsal bir ayrım yapmaktadır. İlk sınıfta; işçi, çiftçi, esnaf ve zanaatkârlardan oluşan, halk yer almaktadır. İkinci sınıfta; devletin bekçileri olan askerler ve üçüncü sınıfta; yöneticiler yer almaktadır. İkinci ve üçüncü sınıfta yer alanlar, devletin düzeni ve refahından sorumlu kimselerdir. Bir devlette aşırı yoksunluk ya da aşırı zenginlik olmayacak, ortasını bulmak önemlidir. Devletin kurallarını yönetici koymakta ve insanlar arasında; sevgi, bilgi ve adaletin sağlanmasında öncülük eden kimsedir. Bunlarla birlikte, Platon, tinsel anlamda adalet kavramına işaret ederek, adalet ve zulmün, insan bedenindeki sağlık ve hastalığa benzetmekte ve bütün bunları, doğaya aykırı olup olmasını yorumlayarak, doğaya uygun olanı, adalet; tersini ise, zulüm olarak adlandırmaktadır. Bu bakımdan, Platon, adaleti; insan, beden ve devlet arasında, insanın kendine düşen görevi yapması ve bir düzen olarak görmektedir (Platon, 2010; Platon, 2018). Bu sebeple, Platon'da adalet, insanlara devlet olma bilincini veren bir idea olarak görülmektedir. Devlette amaçlanan iyilik, adalettir. Bu ise, bütün toplum için iyi olan şey anlamına gelmektedir. Bu bakımdan, Sofistler gibi, Platon da Aristoteles de adalet kavramını, öncelikle, sosyal ya da toplumsal bağlamlarında ele almaktadırlar. Bu, toplumsal ya da sosyal bağlamlardaki adalet, iletişim ile ilişkisinde, etik olana işaret etmektedir. Bu nedenle, onların tasavvurundaki adalet, etik ya da ahlaki anlamında iletişimseldir ve bu hem toplumsal hem de politik alana yansımaktadır.

Bu durum, Antik Yunan'da adalet kavramının kaynağının ne olduğu ve nasıl sağlanacağı hususunu ortaya çıkarmakta ve bu husus, günümüzde de tartışılmakta ve üzerinde düşünülmekte olan bir konu olduğu açıktır. İdeal toplum tasarımından yola çıkan Antik Yunan düşünürleri, düzenin temelinde; eşitlik, özgürlük, doğruluk, "başkasına saygı duyma" ve "hak" kavramları ile ilişkilendirilmektedir. Adalet, "güç" kavramı ile ve gücün elde edilmesi sonucunda adalet anlayışı sübjektif bir hale getirmektedir. Platon, toplumsal adalet, politik adalet ve adaletsizliği, adil insan ve adil olmayan insan üzerinden açıklamakta ve "adil olmadan, adil görünmek" olabilecek en büyük adaletsizlik olduğunu söylemektedir. Aristoteles ise, üst yönetimin aşağıya hükmetmesini, adaletin bir gereği olarak görmektedir. Aristoteles'te devlet, doğal bir topluluktur ve insan ilişkilerinin gelişiminde nihai aşamadır. Burada, devlet, sadece bir topluluk olmanın ötesinde, iyiye yönelmiş en yüce topluluktur. İnsan ise, devletsiz

varlığını sürdüremeyen tek varlık olması sebebi ile, doğaları gereği yöneten ve yönetilen ilişkisi vardır. Doğal olması, sisteme meşruiyet sağladığı gibi, yöneticilere itaat etme sorumluluğunu ortaya çıkarmakta ki bu da insanların rasyonalize etmenin bir ifadesidir. Aslında, bu, Antik Yunan düşünürlerinin yönetim biçimleri, adalet ve iletişim ilişkisi, modern devletlerin kuruluşuna zemin hazırlamaktadır. Günümüzde, toplumsal ya da sosyal, politik ve yönetimsel düzenin tarihsel kökleri, bu Antik Yunan düşüncesine dayandığını, ileride göreceğimiz ve açıklayacağımız üzere, bireysel anlamda da Sofistlerin ve Sokrates'in düşüncelerine dayanarak ilerlediğini söylemek mümkündür.

4.2. Batı Orta Çağ Filozoflarının Adalet Kavramına İlişkin Görüşlerinin Yönetim ve İletişim Ekseninde Değerlendirilmesi

Batı Orta Çağ'ın adalet düşüncesini, Platon'un ve özellikle, Aristoteles'in rasyonalizmi temelinde değerlendirmek mümkündür. Aziz Augustinus ve Aquinolu Thomas gibi filozoflarının düşüncelerinin temeli, teolojiktir ve rasyonellik anlayışlarını da içinde barındıran bir adalet tasavvuruna dayanmaktadır. Buna göre, Tanrı, sadece bir yaratıcı değildir, aynı zamanda, bir yöneticidir. Bu açıdan, Batı Orta Çağ düşüncesinde adalet, en ideal biçimde ele alınan kavramdır. Böyle bir anlayış, bir taraftan eşitsizliklere karşı duyarlı iken, diğer taraftan, ütopyacı bir geleneği ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, aslında, Batı Orta Çağ düşünürlerinin, Antik Yunan düşüncesindeki rasyonalite kavramından etkilenerek, teolojiye uygulamaya çalışmalarının bir sonucudur.

Batı Orta Çağ düşüncesinde adalet, Antik Yunan düşüncesinde olduğu gibi, ahlaki bağlamda ele alınan ve irdelenen bir kavramdır. Adalet kavramı, aynı zamanda, erdemi de temel almakta ve iktidar ve egemenlik ilişkisini içeren bir kavram olarak da görülmektedir. Tıpkı, Antik Yunan düşünürlerinde olduğu gibi, ideal bir devlete ya da şehre ve erdemli yaşama ulaşmanın imkânı, Batı Orta Çağ düşünürlerinin görüşlerinde de yer almaktadır. Batı Orta Çağ düşünürlerinde adalet, yaratıcının bilinmesi ve sevilmesinden ötürü meydana gelen ilahi bir kavramdır. Öyle ki; dinsel deneyimler ya da tinsel iyiler arasında, Tanrı ile iletişim ve Tanrı sevgisi ya da bilgisi yer almaktadır. Bu düşünürler, insanı, iyi ve mutlu bir hayata götüren, öncelikle, Sokrates'te olduğu gibi; "insanın kendini bilmesi" ve diğer insanlar ile birlikte, Tanrı ve kâinat ile uyumlu bir yaşam sürmesini adalet kavramında görmektedirler. Bu nedenle, ideal bir yaşam tasavvurunda, öncelikle, bireysel erdemler ile toplumsal ahlak normlarına bağlılık yer

almaktadır. Aziz Augustinus, Arnhart'ın (2005) ifadesi ile, "sadece inançlı Hristiyanlar tarafından yönetilen devletler, adil olma olanağına sahiptir" vurgusu yer almaktadır.

Aziz Augustinus'un bu şekilde ortaya koyduğu erdem anlayışı, doğal olarak, toplum ve devlet anlayışını da etkilemektedir. Aristoteles tarafından ortaya konulan devlet anlayışının aksine, Aziz Augustinus; kadınları ve köleleri de içine alan, geniş bir devlet tasavvuruna sahiptir. Bu, devlet biçimi, Tanrısal Krallıktır. Yine, Aziz Augustinus, Aristoteles'in hiç değinmediği; "iyi irade" ve "kötü irade" kavramlarını ele almakta ve Aristoteles'ten farklı olarak, merhamet ve tevazu gibi değerlere yer vermektedir. Aziz Augustinus'a göre, tüm bunlar, adalet erdeminin ortaya çıkması için, vazgeçilmez koşullardır. Etik ve politika anlamında ise, ilahi yaratıcı ve yasa koyucu, Tanrı'nın kendisidir (MacIntyre, 1988, ss., 153-162).

Platon ve diğer Antik Çağ düşünürleri; bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet şeklinde, dört temel erdem olduğunu düşünmektedirler. Batı Orta Çağ düşüncesinde ise, geleneksel olarak, yedi temel erdemin var olduğu düşünülmektedir. Bunlar; ölçülülük, cesaret veyahut dayanıklılık, sağduyu, adalet, inanç, umut ve sevgi. Ölçülülük, cesaret/dayanıklılık, sağduyu ve adalet erdemleri, "insani" erdemler kapsamındadır. Bu görüş, Aquinolu Thomas'a aittir. Aziz Augustinus ise, dördünü de sevginin formları olarak görmektedir. "Tanrı bilimsel" erdemler; inanç, umut ve sevgiyi kapsamaktadırlar. Aziz Augustinus, bu üç erdemi, temel erdem saymaktadır (Frankena, 2007, s. 123).

Aziz Augustinus, ahlaki anlamda, iyi ve kötü kavramlarına ilişkin görüşünü ortaya koymaktadır. Buna göre, evrende kötü veyahut kötülük diye bir şey yoktur; çünkü kötülük, bir olumsuzluk ya da yoksunluğu ifade etmektedir. Buradaki kötülük, bir iyilik yokluğu ya da bir iyilik eksikliğidir. Evrenin bütününde de parçalarında da Tanrısallığın ve rasyonelliğin, dolayısıyla, iyiliğin her tarafına bir mükemmellik ile nüfuz etmektedir. Öyle ise, evren ve doğa Tanrı'ya özdeştir; dolayısı ile, kötülüğün varlığı ret edilmektedir. İnsan hayatında, ahlaki bakımdan, bir anlamın ve değerin olması için, Tanrı'nın insanları özgür bir biçimde; iyilik ve kötülüğü seçebilen ve gerçekleştirebilen özgür irade ile yaratmaktadır. Bunun için, kötü olandan Tanrı değil, bizzat insanların kendileri sorumludur. Zira, insanda, belirli bir seçme özgürlüğü olduğundan, insanların kötü davranışlar göstermesi, doğanın genel yapısına ve işleyişine aykırı olan kötü şeylerdir ve bu, bir bakıma insanların kendi eseridir (Arslan, 2008, ss., 362-263).

Bu bakımdan, Aziz Augustinus (1999), adalet kavramını teolojik bağlamında ele

almakta ve iletişim ilişkisinde, yine, teolojik olana yönelmektedir. Buna göre, Tanrı, evrenin adil bir düzenleyicisi olmakla birlikte, sevginin ifadesidir. İnsan da bu, Tanrısal olan adalete tabi olmalı ve insanın tüm eylemleri, adalete uygun bir yaşam biçimi ile sevgiye yönelik olmalıdır. İnsan, davranışlarında ve diğer insanlar ile olan ilişkisinde, Tanrısal adaleti gözetmeli ve sevgi temelinde yaklaşmalıdır. Aslında, Aziz Augustinus'a (1999) göre, insanlar arası ilişkide yer alan adalet, her ne kadar teolojik olsa da bunlar arasındaki iletişim, pozitif temelli olması gerekmektedir. Buna göre, insan, irade sahibi bir varlıktır. İnsanın, iletişiminde pozitif ya da negatif bir dil kullanması, yine, insanın kendi iradesine bağlıdır. Bu durumda, insanın ahlaki eylemi, yalnızca, kendisine bağlı olarak gerçekleştiği gibi, bu durum, adalet için de geçerlidir. O halde, içsel ahlak ve adalet olmadan, pozitif iletişimden ya da adil bir eylemden söz etmek güçtür. Buna göre, iç, dış olanı belirlemektedir. Aziz Augustinus (1999), insanların, adaleti anlayabilmeleri ve sevgiye yönelmeleri ve böylece, içsel iyi olanı dışa vurabilmeleri için, Tanrı ile insanlar arasında iletişimin sağlanmasını ya da arabuluculuk görevi ile gönderilen Hz. İsa'ya adanmaları gerektiğini söylemektedir. Buna göre, Tanrı'nın insanlara bahşettiği akıl ve ruh arasında bir köprü görevi gören adalet, insanların davranışlarında, sözcüklerinde, sözsüz ya da sözlü iletişiminde, kendisini açığa çıkarmaktadır.

Aziz Augustinus'un asıl adalet önerisi, bütün insan ilişkilerinde yer alan şefkat ve sevgi üzerine kurmak ile ilgilidir. Dünya dışı özelliği ile şefkat, insani sevgi deneyimine karşılık gelmekte ve insanlar arasında gerçekleşen bir durum olması bakımından, bunun tam tersi de geçerlidir (Arendt, 1994, s. 78).

Aziz Augustinus'un görüşüne benzer bir düşünce, Pierre Abelard'ın ahlaki adalet anlayışı içinde yer almaktadır. Buna göre, insan; kendi özgür iradesi ile, iyi ya da ahlaklı ve adaletli olmayı seçmektedir. Pierre Abelard; adaletsizliklerin ortaya çıkmasındaki nedenin, insanların eylemlerinden kaynaklanmadığını, insanların tinsel yaşantısından ve niyetlerinden ortaya çıktığını öne sürmektedir. Pierre Abelard: "Herkese hakkını veren erdem ve yasalar ile ilgili erdem" anlamında adalet söylemine işaret etmektedir. Buna göre, adalet hem tinsel hem de yasal bir kavramdır. Aslında, Pierre Abelard ve Aziz Augustinus tarafından ortaya konulan adalet, teolojik bir sistemi öngörmektedir. Buna göre, insanın ahlaki içsel ya da tinsel boyutu, dışsal eylemlerini belirlemektedir.

Aquinolu Thomas da adalet görüşünü, teolojik bir sistem içerisinde ele almakta ve ahlaki yönünü "Tanrı tarafından ortaya konulan yasalara" dayandırmaktadır. Söz konusu

yasalar hem Tanrısal olanı hem doğayı hem de pozitif anlamda hukuku içermektedirler. Buna göre, insan, öncelikle, teolojik olan erdeme sahip olması gerekmektedir. Çünkü söz konusu erdem olmadan, herhangi bir adil ve ahlaki eylemden söz edilmediği gibi, adil bir iletişimden söz etmek mümkün değildir. Adil iletişim, insanların samimiyetinde, seçtikleri ya da tercih ettikleri iletişim biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte hem Aziz Augustinus'un hem de Pierre Abelard'ın da işaret ettikleri adil iletişim biçimi, teolojiktir. Söz konusu düşünürlerin ortaya koydukları düşüncelerde iletişim, öncelikle, içsel olana işaret etmekte ve sözel olarak dışarı yansımaktadır. Bu ise, ahlaki iletişimin ya da iletişim etiğinin kendisini ifade etmekte ve tüm kutsal kitaplarının ve öğretilerinin temeline işaret etmektedir. Buna göre, Tanrı, önce sözcüğü yaratmakta ve her şeyi sözcüklerden meydana getirmektedir. Tanrı, insanları ve kâinatı iletişim temelinde yaratmaktadır. Bu nedenle, insana akıl ve konuşma yetisi olan dili bahşetmiştir. Öyle ise, insan, düşünme yetisi ile kullandığı iletişimde, adil ve sevgiye yönelik olmalıdır. Sözleri kırıcı değil, yapıcı olana yönelmelidir. Tanrı, salt sevgidir, O'nun yarattığı hiçbir şey kötü olana yönelik olamaz. Fakat insan, nefis taşıyan bir varlıktır. Adaletsiz ve kötü eylemde bulunabilme kapasitesi sahiptir. Bunun için, Tanrı, iyi olanı, kötü olandan ayrıt edebilmesi için akıl ile yaratmıştır. Yine, özgür irade ile eylemlerde bulunabilen insan, ister Tanrısal iyi olana yönelerek sorumlu davranış ve sözel eylemlerde bulunsun, ister kötü olana yönelerek, şerri davranış ve sözel eylemlerde bulunsun, seçim insanındır. Bunlarla birlikte Batı Orta Çağ düşünürleri, ideal devlet tasarımında, bir taraftan mutlak adalet ve eşitliğin imkânını görürken, diğer taraftan, Tanrısal adalet ile birlikte, dünyevi adaletin imkânına da dikkati çekmektedirler.

Son olarak, tüm bu Batı Orta Çağ düşünürlerinin ortak yargısı, bünyesinde adaleti barındırmayan bir yasanın, gerçek anlamda bir yasa olmadığıdır. Buna göre, adil yasa, ahlaki kurallar ve aynı zamanda, Tanrı tarafından ortaya konulan buyrukları ile uyum içinde olandır. Bu tür yasa, insan tarafından düzenlemektedir. Adil olmayan yasada ise, ahlak kurullarından söz edilmesi mümkün olmadığı gibi, Aquinolu Thomas'ın ifadesi ile: "Özünü Tanrısal hukuktan ve aynı zamanda, doğa hukukundan almayan yasa, insan yapısı bir yasadır" ki insanı en aşağılık bir değer olarak gören her yasa, adaletsiz olarak nitelendirilmektedir (Augustinus, 1999; King, 1997, s. 191).

4.3. Eski Türk Düşünce Tarihinde Adalet Kavramına İlişkin Görüşlerinin Yönetim

ve İletişim Ekseninde Değerlendirilmesi

Eski Türk düşünürlerinin adalet söylemine ilişkin görüşleri incelendiğinde, töre kavramı bağlamında ele alındığını ve töre ile yönetme ön plana çıktığı görülmektedir. Özellikle, yöneticinin töreye uyma zorunluluğunun olması, eski Türk Devlet kurumlarının, şahıslara bağlı ya da keyfilik esasına göre değil, kanuna dayanan bir yönetim ya da idare karakteri taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu özelliği ile; Türk yönetim geleneği, diğer toplulukların yönetim tarzından oldukça farklılık içermektedir (Kafesoğlu, 1980, ss., 73-74).

Eski Türklerde Kağan, egemenliğini ve yönetme yetkisini Tanrı'dan almakta ve en yüksek hâkimiyete sahip kişi olarak görülmektedir. Bu hakimiyet anlayışı ile, en eski Türk Devleti olarak bilinen Büyük Hun Devleti'nin tarih sahnesine çıktığı MÖ 318 yılından itibaren, günümüze kadar uzanan bir zaman dilimi içerisinde, Orta Asya başta olmak üzere, dünyanın farklı coğrafyalarında büyük ya da küçük birçok siyasi teşekkül kurmuşlardır. Hanlık, beylik, atabeylik, imparatorluk gibi siyasi teşekkül içerisinde yer alan Türk Hükümdar (Kağan), bir monark konumunda görülmektedir. Türk yönetimi de monarşi olarak nitelendirilmektedir (Arsal, 1947, s. 268; Genç, 1981, ss., 66-67). Fakat, hükümdar, mutlak bir iktidara sahip değildir. Hükümdarın üzerinde adil, eşit ve fayda amacını güden bir kanun düşüncesi yer almakta ve devlet kurumunun merkez noktasını, söz konusu düşünce oluşturmaktadır. Bu anlamda, hükümdar, hâkimiyet hakkını despotik bir biçimde kullanamamaktadır. Çünkü töreye ve geleneklere uyma ve meclise danışma zorunluluğu vardır. Yönetimin dayandığı kuralları belirleyen, yine, töredir (Kafesoğlu, 1980, s. 58; Öğel, 1981, s. 76; İnalcık, 2005, s. 21). Dolayısıyla, hükümdar; bir zorba olmaktan çok, halk ile etkileşim içerisinde olan, halka karşı belirli görevleri olan, halkın isteklerini göz önünde bulunduran, onların maddi ve manevi çıkarlarını koruyan, demokratik bir yöneticisi konumundadır (Arsal, 1947, s. 281). Fakat her ne kadar hükümdarın yetkileri, gelenek, töre ve meclis ile sınırlandırılmış olsa da hükümdar, böyle bir yapı içerisinde monarktır. Devletin yönetim biçimi, şekli anlamda monarşiyi andıran bir yapıya sahiptir. Söz konusu monarşinin önemli bir özelliği ise, seçimli olması ve soya dayanan bir yapıda olmasıdır. Bu sebeple, mutlak bir monarşiden söz etmek mümkün değildir (Arsal, 1947, ss., 268-281).

Eski Türk düşüncesinin hâkimiyet anlayışının temelinde, Kağanlara Tanrı tarafından bahşedilen bazı vasıfların varlığı yatmaktadır. Burada, Kağan kelimesi, daha

önce de söylediğimiz gibi, kutlu başkan anlamına gelmektedir. Büyük Hun İmparator'u olan Mete Han, mektuplarının başında: "Tanrı tarafından tahta çıkarıldığını" ifade etmektedir. Bu durum, karizmatik otoriteye işaret etmektedir. Hunların torunları olan Gök Türkler döneminde erişilen cihan hâkimiyeti ülküsü ise, tarihte önemli bir yere sahiptir. Buna göre, Gök Türk Kağanı olan İstemi Han, 568 yılında, Bizans İmparator'u tarafından gönderilen elçi ile görüşmesi sırasında, gözleri yaşarmış ve bunun sebebini soran elçiye: "Atalarımızdan işittik ki Roma-Bizans elçileri teşrif ettikleri vakit, bizim yeryüzünü fetih ve istila edeceğimize delalet etmektedir" şeklinde cevaplamaktadır. Bu durum, cihan hâkimiyeti düşüncesinin, devletin kuruşlarından önce de var olduğunun ve komşu kavimlere yayıldığının bir göstergesidir. Gök Türk Kitabelerinde geçen: "Üstte mavi gök, yerde yağız yer ve ikisi arasında kişi yaratılmış; kişiler üzerinde de dedem Bumin ve İstemi Kağanlar, hükümdar olmuşlardır. Onlar, dünyanın dört bir yanında bulunan düşmanları yönetimleri altına almışlar; başlarını eğdirmiş ve dizlerini çöktürmüş ve böylece, sahipsiz ve teşkilatsız Gök Türk'leri, nizama koymuşlar ve hüküm sürmüşlerdir" ifadeleri ile, bu ülkü hem dünyaya duyurulmakta hem de sonraki nesillere, yazılı bir miras olarak bırakılmaktadır (Turan, 1999, ss., 85-86).

Eski Türk düşüncesinde, devletin kurucu unsuru olan Türk Kağanı, töre koymak ile mükelleftir. Bu durum, Bilge Kağan Abidesi'nde: "Türk milleti için Kağan olarak seçildim. Kağan olarak tahta çıktığımda: Ölecek miyiz düşüncesi ile, üzülen Türk Beyleri ile Türk milleti, dönüp sevindiler. Bulanmış gözleri canlandı, beni gördü. Bu çağda ben özüm tahta oturdum: ağır töreleri düzenledim ve yürürlüğe koydum. Dünyanın dört bucağındaki milletleri de düzene koydum" sözleri ile ifade edilmektedir. Burada sözü edilen töre, atalardan miras kalan ve devleti nizama sokan, anayasa niteliğine sahip törelerdir (Öğel, 2016, ss., 281-282).

Kağanların bir diğer vazifesi, Türk Devletini yaşatmaktır. Bunun için ise, Kağanın adaleti ve refahı sağlaması gerekmektedir. Bu durum ile ilgili, Orhun Anıtlarında ifade edilmektedir: "Kağanlar, Türk Devletini yaşatmak, Türk Devleti'nin mutlu olmasını sağlamak için, Tanrı tarafından gönderilen" kişilerdir. Oğuzlardan olan Selçuk Bey ve Tuğrul Bey, Türk Devletini devamlı kılmak için, Selçuklu Devletini kuran kişilerdir (Şapolyo, 1972, s. 214).

Eski Türk düşüncesinde devletin devamlılığı, hukuk kuralları ile sağlanmaktadır. Bu, hukuk kuralları, doğrudan doğruya halk içinde meydana gelmekte ve gelenek ve

görenek şeklinde, sonraki nesillere aktarılmaktadır. Bunlar ise, "örfi hukuk" ve "yosun hukuku" olarak adlandırılmaktadır. Özel hukuka ilişkin hususlar, aile, mülkiyet ve miras hukuku gibi konularında uygulanmaktadır. Aslında, bu kamu hukukunun da esasları, genel anlamda, gelenek ve göreneklere dayanmaktadır (Arsal, 1947, ss., 288-289).

Eski Türk yönetimi, şahıslara, yani, Kağanlara bağlı olmamaktadır. Bu şahıslara bağlanmama durumu, kendine has hukuki ve siyasal bir anlayışı ortaya koymaktadır. En yüksek otoriteye sahip hükümdar, devlet başkanı ve diğer fertlerine hesap vermekle yükümlüdür. Dolayısıyla, otorite, halkın iradesine bağlıdır (Kafesoğlu, 1980, s. 30). Bu durum, eski Türk yönetiminin, adalet sistemine dayandığının bir göstergesidir.

Nitekim eski Türklerde yönetimin temeli adalete dayandığı, Oğuz töresinde yazılı bazı kurallar veyahut kanunlardan anlaşılmaktadır. Buna göre: "Kağan mertebesine ulaşanlar, Tanrı kapısında dua ederek, iyilik niyaz ederler. Onların en önemli vazifesi, halka adaleti sağlamak ve merhamet ile hükümdarlık etmektir. Vezirler ise, önden gelenlerden daha hayırlı olmak için gayret etmektedirler. Kağan ile her zaman iş birliği içinde, devletin devam etmesini sağlamaktadırlar. Kağanın veziri; rasyonel bir şekilde düşünebilen, ulu, iyi, görgülü ve yavuz kişilerden seçilirler. Bu vezirler, halkın ekmek, et ve yağını düşünürler. Eğer bir vezir; halkını aç bırakır, muhtaç kılıp el açtırır, düşkünlere el uzatmaz ise, bilin ki o vezir hiçbir işe yaramaz, dolayısıyla, devletin devamlılığını da sağlayamaz" şeklinde ifade edilmektedir (Şapolyo, 1972, s. 213). Buradan hareketle, vezir, kurumsal gücü temsil etmektedir ve önceliği, halkın iktisadi ve sosyal yönden iyiliğini sağlamaktır. Yine, Oğuz Türklerinin; akıl temelinde hareket eden, vicdani sorumluluk alan, empati kuran ve empati ile yaklaşan, millet ve halk gibi kavramlara önem veren ve özellikle, asli unsurun, insan olduğu anlaşılmaktadır.

Eski Türkler gibi Selçuklular da yoksul kesimlerin maddi ihtiyaçlarını gidermek, küs olanlar arasında iletişimi sağlamak ve barıştırmak gibi, yüksek ruha ve insani duyguya sahip kimselerdir. Aslında, Selçuklular ve Osmanlılar, insani duygu, adalet ve sorumluluk kavramları temelinde imparatorluklarını kurmuş olmaları, manevi medeniyet bakımından önemlidir. Orhun Abideleri'nde, Gök Türk Kağanı: "Türk Devleti azdır ve zengin değildir. Yine de onları çoğalttım, doyurdum ve çıplakları giydirdim, kuşattım" şeklinde, millete verdiği önemi ve sağladığı adaleti anlatmaktadır (Şapolyo, 1972, s. 244). Bu ise, Eski Türk Devletleri hiçbir medeniyette olmadığı kadar, insan ve millet unsuruna önem verdiklerini ve devletin asli unsurunun millet olduğunu

ve bir milleti ayakta tutabilmek ve devletin devamlılığını sağlayabilmek için, Kağanların durmadan çalışmak gerekmekte olduklarını ortaya koymaktadırlar. Selçuklular, aslında, tıpkı ataları gibi, millet olma şuuru ile devleti yönettikleri görülmektedir. Bu durum ile ilgili Kafesoğlu (1998); "Türk Devleti, maceracı bir güruhların zorbalığı ile ayakta duran bir kurum değildir. Tersine, en küçük cemiyet birliği olan aileye varıncaya kadar nizam ve teşkilata bağlıdır. Bunların, temel prensipleri insan sevgisidir; şahsiyeti ezici müdahalelerden arınmışlık, töreye güvenme iyimserliğinden gelen şevk ve her zaman, canlı ve hareketli bir hayat; inanç ve vicdan özgürlüğünün sağladığı manevi huzura sahip bir sosyal mekanizma" (s. 350) olarak tanımlamaktadır. Eski Türk Kağanlarının bu kadar millete önem vermeleri ve millet olma bilincine ulaşmak için onca çaba sarf ettikleri için, nedir bu millet? Sorusunun cevabını vermek önemli görülmektedir.

Kan akrabalığına dayanan en küçük topluluk olan aileden farklı olarak, millet; kültür akrabalığına dayanan, milli ve manevi değerler ile bütünleşmiş, büyük bir topluluğu ifade etmektedir. "Millet; kökleri mazide, gövdesi halde bulunan, dalları ve yaprakları istikbale uzanan; geçmişte, halde ve gelecekte hatıraları, temayülleri ve tasavvurları ile birleşmiş olan varlıktır. Maziden gelen, halden geçen ve istikbale akan bir nehir gibidir millet." Birlikte yaşama arzusu olan; ortak bir geçmişi olan, aralarında dil, din ve ülkü birliği olandır, millet. Bu içtimai bütün, politik bir örgütlenme sonucunda, devlet şeklini almaktadır (Kafesoğlu, 1970).

Eski Türk Kağanları, milletin babası ve dünyanın efendisi vasfına sahiptirler. Bu nedenle, eski Türk Kağanları, demokratik bir ruha sahip olma ve insani vasıflarına sahip olmaları bakımından da önemlidir. Eski Türk Devlet geleneklerinde, hükümdarların halkına karşı gösterdiği himaye ve adalet biçimi, onların babalık sıfatından ileri gelmektedir (Şapolyo, 1972, s. 214; Turan, 2009, s. 192). Aslında, bu durum, günümüzde, yönetim biçimleri olarak ifade edilen, koruyucu yönetim ile paternalist yönetim yaklaşımlarının özelliklerini ortaya koymaktadır.

Nitekim, eski Türklerde yönetim ve adalet ilişkisini, Yusuf Has Hacib (2006) tarafından yazılan ve Karahanlılar Devleti'nin yönetimini de en ince ayrıntısına kadar ele alan Kutadgu Bilig adlı eserinde görmek mümkündür. Buna göre adalet, bir devlet yönetiminin en önemli öğesi ve devletin temelidir. Eserde; toplumsal hayat, ahlak, devlet yönetimi, yöneticilerde bulunması gereken kişisel vasıflar, hâkimiyetin gerekleri ve koşulları, devletin çöküşü ve ayakta kalması gibi sebepler bildirilmektedir (İnalcık,

2005, ss., 12-13).

Kutadgu Bilig'de yönetim ve siyaset, ahlaka dayandırılmaktadır. Hükümdar, yönetimini akla ve bilgiye dayandırmalıdır. Hükümdar, tebaasına karşı bağışlayıcı ve yumuşak olması gerekmektedir. Alçak gönüllülüğü ile bilinmesi gereken yöneticinin kullandığı dil ve sözleri, tatlı ve tutarlı olmalıdır (İnalcık, 2005, s. 18).

Kutadgu Bilig'de hâkim olan görüşün, ideal bir devlet tasviri olmasından ötürü, bu sistemi iyi bir şekilde yönetilebilmesi için; birtakım vasıfları ve özellikleri kendinde bulunduran, devlet yöneticisinin olması gerekmektedir. Bu sebeple, devlet yöneticisini ve onun etrafındakileri seçerken, onlarda bulunması gereken özelliklere dikkat edilmesi gerekmektedir. Bunlardan biri, iletişim becerileridir. Öyle ki; hitabet kabiliyetine sahip olmak, hükümdar için bir beylik alameti olmasından ziyade, halkın kendisine karşı sevgisi ve itaati için bir anahtardır. Bu sebeple, devlet yöneticilerinde iletişim yeteneği; sorulara yerinde ve uygun cevap verme yeterliliği ile ölçülmektedir. Fakat, hitabetin kim tarafından, kime karşı, ne ölçüde ve hangi amaçla işlevsel olacağı, ilgili devlet adamının konumu ile yakından ilişkilidir. Dikkat edilmesi gereken nokta ise, çok ve gereksiz yere konuşmamaktır; çünkü gereksiz bir şekilde söylenen sözler, yanan bir ateş gibidir hem yöneticinin kendisini hem de karşındakini yakabilmektedir. Bu sebeple, sözlerin ağızdan çıkması halinde, kişinin hem kendisine hem de karşısındakine zarar vermesi dolayısıyla, dikkat edilmesi gerekmektedir. Bunun için, devlet adamının, çok konuşmak yerine, dinlemesi daha hayırlıdır; zira bilgeliğin yolu, dinlemekten geçmektedir. Karşındakini anlamanın yolu, acele etmeden dinlemedir. Buna göre, çok söylenen sözde, hiçbir fayda yoktur. Kötü yönetici; anlamsız, boş ve çok konuşan kişidir. Yöneticiler, konuşmalarına ve sözlerine dikkat eden kişiler olmalıdır. Zira dil, insanı hem yüceltmekte ve mutluluk vermekte hem de değersiz hale getirip, zarar vermektedir. İşte dilin, konuşmanın ya da sözün gücü, burada ortaya çıkmaktadır. Dikkat edilmediği takdirde, güç durumlara düşürebilmektedir. Bu sebeple, sözlerin düşünülerek söylenmesi gerekmektedir. Yunus Emre'nin: "Söz ola kese savaşı, söz ola bitire başı" sözleri, bu duruma işaret etmektedir. Bu bakımdan dil, insanın hem düşmanı hem de dostudur. Doğru bir şekilde söylenen sözler, yarar sağlamaktadır. Eğri, yanlış ve kötü sözler ise, birer sövgü algısına yol açmaktadır. Dilden çıkan her yalan söz, insanı ucuzlatmakta ve değersiz hale getirmektedir. Bu sebeple, yöneticilerden, onurlu, dürüst ve erdem sahibi olmaları beklenmektedir. Onuru, fazileti ve dürüstlüğü elden bırakması, yöneticileri gaflete

sürükleyecektir. Kötü yöneticiliğin en önemli özellikleri arasında; bilgisizlik, boş ve çok konuşmak, danışmamak, kabalık etmek ve kaba konuşmak, kötü davranmak, iftira ve yalan söylemek yer almaktadır. Tüm bu tutumlar, adaleti sarsacak davranışlardır. Devlet adamının çevresinde bulunan kişiler, yalan söyleme gibi kötü bir haslet ortaya çıkarmış ise, bu durum yönetime zarar verebilmekte ve yöneticinin adaletli olmasının önünü tıkayabilmektedir. Nasıl ki yöneticinin en önemli vasıflarından biri doğruluk ise, etrafındakilerin de bu vasıf ile donanmış akıllı ve bilgili kişiler olmaları beklenmektedir. Devlet adamı, adaleti ile beraber iyiliği de peşinde sürükleyen kişidir. Fakat, devlet adamının ve etrafındakilerinin sadece sözel iletişimi yetmez, aynı zamanda, yazı dilinin de hatibi olmaları gerekmektedir. Yazı dili ile konuşma dilinin farkından olsa gerek; hükümdarın emir ve talimatları ile, mektuplarını yazıya döken kâtibin yazısı kadar, hitabeti de iyi olması gerekmektedir. Vezirlerin de dili yumuşak olmalıdır; çünkü, vezir, hükümdarın yakınında olan ve sık görüştüğü kişidir. Bundan ötürü, vezirin hitabetinden ziyade, açık söz ile danışmanlık sunması, daha önemli görülmektedir (Hacib, 1959). Bu ise, günümüzde kullanılan danışmacı yönetimin özelliklerini de ortaya koymaktadır.

Kutadgu Bilig'de hükümdar, dünyayı elinde tutan ve idare eden kimse olmasından ötürü, erdeme önem vermesi gereken kişidir. Erdemli olmak, insanın kabiliyetinden ziyade, kişisel bir özellik olmasından kaynaklanmaktadır; çünkü insanın içsel doğasında olan bir kavramdır. Bu sebeple, üst yönetim kademesinde bulunanları belirlerken, dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri, ahlaki adalet erdemidir. Zira adalet, hükümdarın sahip olması gereken bir özellik olmasının yanı sıra, devletin temel beka sebeplerinden biri ve devletin var olmasının ön şartıdır. Öyle ki, bir devletin devamlılığı, toplumda adaleti sağlamasına, halk üzerinden zulmü kaldırmasına bağlıdır. Bu sebeple, hükümdar, güneşe; devlet ise, aya benzetilmektedir. Çünkü ay, ancak ve ancak, güneşten ışığını aldığında görünmektedir. Devlet de adalet ile tesis edildiğinde ayakta kalabilmektedir. Bu sebeple, adalet evrenseldir; kötü ya da iyi, bey ya da kul, hiçbir ayrım yapmadan, herkes için vardır. Bu ise, eşitliği esas alan adaletin özüdür (Hacib, 1959). Bu durum, bir devlette bulunan insanların hepsini eşit saymaktadır. Fakat, Kutadgu Bilig eserinde, insanlar iki sınıfa ayrılmakta; yönetilenler ve yönetenler (Kafesoğlu, 1980, s. 14). Bu da bir paradoksu ifade etmektedir.

Eski Türk Devletleri, özellikle, Selçukluların varisi olarak kurulan Osmanlı Devleti, tıpkı ataları gibi, adaleti temel alan bir yönetim düzeni kurmuşlardır. Osmanlı

Devleti'nde de devletin esas görevi, adaleti sağlamak, halkın mutlu ve refah içerisinde yaşamalarını sağlamaktır. Aslında, eski Türk Devletlerinde, özellikle, Selçuklu Devleti'nde olduğu gibi, Osmanlı düşüncesinde adalet kavramı, siyaset ve hukuk felsefesinin konusu olmakla birlikte, ahlak ve devlet aklını da kapsamaktadır. Buna göre, öncelikle, insanın kişisel olarak olgunlaşmasını ve evrene ait olma bilincini, varlığın mahiyetine ilişkin bilgiyi, yaratılışın ilk halini ne olduğuna ilişkin ontolojik inançları da içermektedir. Bu durumun daha iyi anlaşılmasını, ileride ele aldığımız ve incelediğimiz, Türk-İslam düşünürlerinin görüşlerinin değerlendirilmesi sağlayacaktır.

Eski Türk Devletleri, yönetim ve adalet ile ilgili görüşlerinin kaynağını hem de dayanağını, Bozkır kültürünün toplumsal yapısından almaktadır. Bozkır toplumu, daha önce belirtildiği gibi, töre ile yönetilmekte ve adaletin tesisi sağlanmaktadır. Bu, töre sistemi her ne kadar daha sonra genişleterek uygulandığı görülse de esas olarak, tüm Türk Devletleri'nin ve imparatorluklarının temeli, bu töre sistemine dayanmaktadır. Çünkü, töre, günümüzde her ne kadar bazı kesimler tarafından küçümseniyor olsa da adalet esasına dayanan bir yönetim tesis etmesi ve insanları her türlü kötülükten ve özellikle, yöneten hükümdar veyahut Kağan'ın insafından koruması ve her insanın hak ve özgürlüklerine saygı ve teminatı konumunda olması bakımından önemlidir ki günümüz kanunlarının temeli bu törelere dayanmaktadır. Buna göre, töre, yöneticilerin keyfi karar ve uygulamalarının önüne geçmekte ve yetkisini sınırlama bakımından önemli olmasının yanında, töreye uyma zorunluluğu, eski Türk Devlet geleneğinin şahıslara değil, kanuna dayanan bir yönetim anlayışını ortaya koymaktadır. Bu sebeple, töre sisteminde adalet, hak ve hukuk hem de doğruluk anlamlarına gelmektedir. Doğruluk, diğer insanların hakkını gözeterek bir eylemde bulunma ve dolayısıyla, sözünde durma ve iletişimsel bağlamda da doğruluğu ifade etmektedir. Bu bakımdan, doğruluğu, içsel ilkesi haline getiren bir Kağan ya da hükümdar, toplum tarafından güvenilir bulunmakta ve sevilmektedir. Çünkü böyle bir hükümdarın, topluma refah ve mutluluğu getirmesi olasıdır. Bozkır toplumunda yer alan yönetim biçimi, aslında, Geleneksel Yönetim anlayışını ifade etmektedir. Bozkır yönetiminde; geleneksel otorite, karizmatik otorite ve kanuni otorite biçimleri yer almaktadır. Bu otorite biçimleri, aynı olduğu şekli ile M. Weber'de görülmekte ve farklı bir şekilde formüle edilmediği görülmektedir. Fakat farklı olarak, M. Weber'in rasyonalize etme çabası görülebilmektedir. Çünkü eski Türk yönetiminde asli unsur yukarıda da ifade ettiğimiz

gibi, insandır. Bu asli unsur olan insanı, Geleneksel Yönetim yaklaşımı daha önce söylediğimiz gibi, göz ardı etmekte ve insanı da yönetimi de mekanik bir süreç olarak ele almaktadır. Davranışsal Yönetim yaklaşımı ile birlikte, insan unsuruna önem verilmekte ki bu durum, eski Türk yönetim anlayışının temeli olduğu, yukarıda ifade edilmektedir. Buradan hareketle söylenebilir ki; onca asırlık deneyimin göz ardı edilmesi ve Doğu toplumlarının ve akademilerinin Batı düşüncelerine yönelmesi, günümüz açısından birçok şeyi açığa kavuşturmaktadır. Bunlarla birlikte, söylenebilir ki; toplumsal, sosyal, politik ve yönetimsel düzenin tarihsel kökleri, eski Türk Devletleri'ne dayanmaktadır.

4.4. Türk-İslam Düşünürlerinin Adalet Kavramına İlişkin Görüşlerinin Yönetim ve İletişim Ekseninde Değerlendirilmesi

Bilimin kümülatif niteliği göz önünde bulundurulduğunda, Türk-İslam düşünürleri, insanın karakterine gönderme yapan adalet söylemini, bir üst erdem olarak görmekle birlikte, ahlaksal açıdan ve ahlaki bir yaşamın ideal bir biçimde sürdürülmesi ve tamamlanması bakımından, gerekli unsurlar arasında görmektedirler. Bu düşüncede, adalet, bir denge durumunu ifade etmesi bakımından, bir uyum arayışının da ifadesidir. Adalet ile ilgili konuların, günümüzde de gündem olmaya devam etmesinin en önemli nedeni, insanların ihtiyaç duydukları nedenler ile bir araya gelerek, toplumu ve devleti oluşturması ile açıklanmaktadır. Bu durum, neredeyse tüm Türk-İslam düşünürlerinin görüşlerine yansımaktadır. Zira, Türk-İslam düşünürleri, toplumsal hayatın başlangıcı hususunda, insan teşekkülü ile gerçekleştiğini ve bunun sonucunda, toplumsal hayatın oluştuğu konusunda hem fikir olmaları ile birlikte, insan ile toplum arasında gerçekleşen etkileşim ile, insanların ahlaki davranışlarının ve politik düşüncelerinin oluştuğunu belirtmektedirler. Bu durum, öncelikle, bir bireysel ahlaki adaleti zorunlu kılmaktadır. Böylece, Türk-İslam düşüncesinde; ahlak ve politika, temel tartışma konuları içerisinde, adalet kavramı temelinde yer almaktadır. İnsan, toplumsal ve politik bir canlı olması nedeni ile, toplum içerisinde yaşayan bir varlıktır. Türk-İslam düşünürleri, öncelikle, insanın kendi aklını kullanarak, aile ve daha sonra, toplum ile etkileşim kurmakta olduklarını söyleyerek, adalet ve eşitlik erdemleri bağlamında bir iktisadi ve politik düzenin ortaya çıkmasına vurgu yaparak, bu durumu, insanları diğer tüm canlı varlıklardan ayırt edici niteliğine işaret etmektedirler. İnsanların bir ortak amaç

doğrultusunda oluşturdukları toplum, iş bölümünü kendiliğinden zorunlu kılmaktadır. Türk-İslam düşünürlerine göre insanlar, zorunlu ihtiyaçlarını, üretim ve iş bölümü sayesinde karşılayabilmektedirler. Bu durum; herkesin yeteneğine göre belirlenen, üretim ve dağıtım ilişkilerini, belirli bir hukuk düzeni içerisinde gerçekleştirilmesini önemli kılmaktadır. Türk-İslam düşünürleri; insan, aile ve toplum ilişkilerini düzenleyen hukuk ve politika ve adalet ile ahlak ilişkileri bağlamında, bir devlet kurumunun ortaya çıktığını söylemektedirler. Ahlak ile adaletin birleşmesi sonucunda, devlet kurumu kurulmaktadır. Burada, insanlar, ortak bir yaşam ve amaç doğrultusunda bir araya gelerek; eşitlik, denklik ve orantının gözetilmesi sonucunda, bir toplum ya da devlet haline gelmektedirler. Bu durumda, adalet; insanların davranışlarında, hükümlerinde, eşitlik, hak ve hukuku gözetme biçiminde ortaya çıkmakta ve oradan da toplumsal, eylemsel ve sosyal olana yönelmekte ve iktisadi anlamda adaletin gözetilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle, Türk-İslam düşünürleri; devletlerin yönetim alanlarını, iktisadi ve politik açıdan ele alarak, adalet kavramını ortaya koymaktadırlar (Maverdi, 1982; Haldun, 1997; Farabi, 2001; İbn Sina, 2005; Tusi, 2007; Kınalızade, 2016; Nizâmü'l-Mülk, 2019).

Türk-İslam düşünürleri, adalet kavramını, ahlaki bir tutum olarak görmekle birlikte, eylem düzeyinde, orta eylem ve adil davranış şeklinde değerlendirilmektedirler. Antik Yunan düşüncesi temelinde gelişen bu orta eylem olarak adalette, nefsin güçleri esas alınmaktadır. Adil davranışa dayalı adalette ise; insanın, öncelikle, kendisi ile iletişim kurmasını sağlayan bir pratiktir. Adaletin kaynağını vahiye ve ondan sorumlu olan Peygambere dayandıran Türk-İslam düşünürleri, iletişim bağlamında temellendirerek, teolojik etik olarak nitelendirmektedirler. Bu bağlamda, adaletin, dinin ve ahlakın temel şartı; akıl ve irade kavramlarıdır. Buna göre insan; düşünerek ve aklını kullanarak, doğruyu ya da yanlışı seçebilme yetisine sahip bir varlıktır. Türk-İslam düşüncesinde ahlaki adalet, davranışın ahlakiliğini belirleyen iradeye dayalıdır. Bu ise, ilk kez adaleti ahlaksal bağlamda ele alan, Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi'nin düşüncelerine yansımaktadır.

Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi'nin felsefesinde adalet; akıl ve nefisin bir ürünüdür. Nefis, iyi ve kötü gibi duyu ve duyguları meydana getirmektedir. İnsan nefsi, tüm kötü duygu ve arzulardan arındığı zaman, ortaya ahlak ve adalet erdemi ortaya çıkmaktadır. Nefsin önemli huyları olan; bilgelik, cesaret ve iffet erdemlerinin uyumu ve birlik

halinde olması, kendiliğinden itidalli, insana özgü adalet kavramını ortaya çıkarmaktadır. Bu durum ise, Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi'nin, Platon'un dört temel erdemi olan; bilgelik, ölçülülük, cesaret ve adaletten meydana gelen, dörtlü erdem şeması ile birlikte, Aristoteles'in orta yol öğretisini benimsemesi ile adalet söylemini oluşturduğunu göstermektedir. Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi'de, söz konusu dört erdem; insanı hem dünyadaki amacına ulaşmaktaki hem de ahiretteki kurtuluşu için gerekli olan vasıtayı temin etmektedir. Böylece Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi; Antik Yunan düşüncesi ile İslam düşüncesini yan yana getirerek, adaleti; ilahi adalet ve akli adalet olarak ikiye ayırmakta ve filozofun görevinin akli adalet olduğunu söylemektedir. Buna göre, adalet, akıl sayesinde ortaya çıkmakta ve bu sayede, insan yaratıldığının farkına varmaktadır. Adil kişi, aklı sayesinde gerçeği bulmakta ve onu elden bırakmayarak ve ondan ayrılmayarak bunu gerçekleştirmektedir. Adalet, insanın davranışlarını kontrol eden bir mekanizma olarak, kişiler arası ilişkilerine de yön vermekte ve onu ahlaka ve iyi davranışlara yönlendirmektedir. Adaletli olan her şey, kalıcıdır. Fakat, vurgulanması gereken önemli noktalardan biri, Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi'nin her ne kadar adaleti aklın bir ürünü olarak görse de insana aklı veren ve aynı zamanda, adalete ilham veren, Allah'tır (Hadduri, 1999; Cevizci, 2009). Buna göre, ebedi olan teolojik adalettir; çünkü Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi, adaleti, ilahi adalet ve akli adalet şeklinde ikiye ayırarak, adaletin tanımını ortaya koymaktadır. Adalet her ne kadar aklın bir ürünü olsa da Tanrı'nın yaratıcı gücünden bağımsız değildir. Buna benzer bir düşünceyi savunan ve Aristoteles'in akılcı metafiziğini savunarak, kendi adalet görüşünü ortaya koyan isim, Ebu'l Nasr Muhammed B. Tarhan b. Uzluğ el-Farabi'dir. Bu değerlendirme kısmında, Ebu'l Nasr Muhammed B. Tarhan b. Uzluğ el-Farabi yerine, kısa adı ile, el-Farabi olarak ifade edilmektedir.

El-Farabi'de (2001), evrendeki mutlak iyilik, İlk nedendir ve her şey ve herkes ona bağlıdır. Evrendeki tüm varlıklar; İlk nedenden taşmak sureti ile, hiyerarşik bir düzeni takip ederek meydana gelmektedirler. Tüm bu hiyerarşik düzen; liyakat, nizam ve adalet esasına göre düzenlenmektedir. El-Farabi'de varlık, ancak, liyakati esas aldığında iyilik; yoksun olduğunda ise, kötülük meydana gelmektedir. Adalet ise, bu iki aşırı uçlar olan iyi ile kötü arasındaki, orta olma halidir. İnsan, en üstün iyi ve mükemmelliğe, ancak adaletin hâkim olduğu bir şehirde ulaşabilmektedir. Mükemmel ve mutlu bir şehirde, herkes, birbirine yardım etmeyi amaç edinmektedir. Mükemmel

topluma ulaşmak amacı ile, toplum ile beden arasında bir metafor kullanan el-Farabi (1987), adaletin dağıtıcı ve dengeleyici işlevine vurgu yaparak, yöneticinin önemine dikkati çekmektedir. Burada, adalet, insan bedeninin ahenk ve denge içinde çalışmasının esasına göredir ki bu görüş; Platon ve Aristoteles'in organizmacı görüşlerinin devlete yansımaları olarak devam etmektedir. Buna göre, erdemli şehri yönetecek olan yönetici, sıradan biri olamaz, önderlik gücünü; Peygamber ve filozofluktan almalıdır. Çünkü, filozof; varlık, bilgi, dil ve değerler alanı ile ilgili problemleri, akılcı ve tenkitçi yaklaşım ile ele alan ve temellendiren düşünce adamıdır. Yönetici; tabiatı bakımından, yöneticiliğe yatkın ve iradi meleke ve tutumlara sahip; iletişim becerileri güçlü, zeki ve kavrayışlı, doğru ve dürüst; yüce gönüllü, şeref ve onura önem veren, nefsine hâkim olan biri olmalıdır. Zira, el-Farabi'de (1987), yönetici, sadece irade ile değil, aynı zamanda, yaratılışı itibari ile de yönetici olmalıdır. Buna göre, yöneticinin adalet sevgisi, doğasında olmalıdır. Böyle bir yönetici, zulüm etmekten ve zalimlerden hoşlanmaz, bütün davranışlarda itidallidir. Erdemli şehirde nizam ve hiyerarşi önemli olması dolayısıyla, yönetici; şehir için vazettikleri kanunları bilmeli, onları koruyup uygulamalıdır. İlk yöneticiler, kanunlar konusunda halkı aydınlatacak bilgi ve beceriye sahip olmalıdır. Bu bakımdan, el-Farabi, üst bir dile ve evrensel bir algılayış açısından, yöneticide aranması gereken nitelikleri; fiziki, bedeni, ruhi, karakter ve alışkanlıklar açısından değerlendirmektedir. Yine, yönetici; rasyonel bir şekilde düşünebilen, bilgili ve mantıklı olmalıdır; çünkü, el-Farabi'de (1996) mantık, "nutuk" kelimesinden meydana gelmektedir. Nutuk ise, üç anlamda kullanılmaktadır; kavl ses ve söz. İnsan, düşüncelerini aklını kullanarak, dil ve söz aracılığı ile ifade eden, iletişim kurabilen bir varlıktır. Bu ise, sadece, insana özgü bir yetidir. İnsan, ahlaki adalete, aklı ve zihinsel çabaları sonucunda ulaşmaktadır. İnsanın amacı, mutluluğa ulaşmak olduğuna göre, mutluluğu elde etmenin şartı; akılsal, düşünsel ve iletişimsel erdemlerdir.

El-Farabi (2001), insanların bu şartları yerine getirmesi sonucunda, bir toplumun meydana getirdiklerini ve bunun sonucunda, erdemli ve mükemmel bir şehrin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu sebeple, erdemli şehrin temeli, adalete dayanmaktadır. Bu açıdan, el-Farabi (1987), adaleti, erdemli şehir halkının, ortak mallarının paylaştırılması ve korunmasında ortaya çıktığını söylemekle birlikte, haksız iş yapan insanın cezasız kalmaması gerekmektedir. Toplumun huzur içinde olması için, adalet gerekli bir unsur olarak görülmektedir. Bunun için, El-Farabi (1987), adaleti, toplumsal ve hukuki alanda,

hak ve liyakat esasına dayandırmaktadır. Aslında, el-Farabi'nin adaleti (1987); devletin ve toplumun, ortak mallarının paylaştırılmasında ve korunmasında görmesi, günümüz iktisadi ve toplumsal adaletin gelişmesi açısından önemlidir. Burada, el-Farabi (1987); Sokrates ve Platon'un adalet söylemini kabul ederek, adaleti; hakların paylaştırılmasının liyakate göre olmasının, devlet içerisinde yer alan üç sınıftan her birinin, kendi görevlerini yapması, başkasının işine karışmaması olarak tanımlamaktadır. Aristoteles, bu görüşleri devam ettirmekte ve adaleti dağıtımda ve denklikte görmektedir. Türk-İslam düşüncesinde de dağıtım adaleti, liyakat esaslıdır. Fakat Aristoteles'ten farklı olarak, el-Farabi'de (2001), adalette hak dağıtımı; çalışmaya ve ilahi adalete dayalıdır. Denkleştirici adalet ise; kişinin elinden istemeyerek alınan hakkın, aynı şekilde karşılık vermesidir. El-Farabi, esas olarak, bu görüşten yola çıkmaktadır. Bu bakımdan, el-Farabi'nin adalet söylemi, Antik Yunan ve Türk-İslam düşüncesinin bir sentezidir.

Bir toplumda insanları bir araya getiren ve toplum yapan etkenin sevgi duygusu, devam ettiren ise, adalet olduğunu söyleyen el-Farabi (1987), bunun sadece erdemli bir şehirde mümkün olacağını belirtmekte; çünkü cahil bir şehirde adalet, güçlünün zayıfı ezmesidir. İdeal erdemli şehir tasarımında el-Farabi, insanın ontolojik doğasından yola çıkarak ortaya koymaktadır. Bu nedenle, erdemli ve cahil metaforlarını kullanmaktadır. Buna göre, eğer yönetici akıllı ise, beyin gücünü temsil eden biri olarak o şehri de erdemli bir şekilde yönetmektedir. El-Farabi'nin (1987), adalet söylemine ilişkin görüşlerinden; bireysel ya da ontolojik, toplumsal/sosyal, politik ve iktisadi bağlamları ortaya çıkmaktadır.

Bunlarla birlikte, el-Farabi'nin (1987), adalete ilişkin bu farklı bağlamlarının yanında, sevgi adaleti görüşü, aslında, Aristoteles'e ait olmakla birlikte, el-Farabi'nin düşüncesinde önemli yer tutmaktadır. Aristoteles'te de adalet ve sevgi duygusu, içsel bir kavramdır. Aristoteles gibi, sevgiyi teolojik ya da ilahi bir kavram olarak ele alan el-Farabi (1987) de, sevgi ile adaleti birbirine bağlamakta ve bunlar; her insanda, ailede ve toplumda zorunlu görülmektedir. Bu durumu, iletişim açısından ele aldığımızda, pozitif iletişimin özünü açıklamış oluruz. Böylece, el-Farabi (1987), mevcutlardaki bu sevgi duygusunu, erdemli şehrine de uygulamaktadır. Nasıl ki mevcutları birbirine bağlayan sevgi duygusu ise, şehrin kısımlarını da birbirine bağlayan ve onları birleştiren sevgi duygusudur. Buna göre, şehrin ayakta kalması ve doğru yönetilmesi, ahlaki adalete ve sevgi duygusuna bağlıdır. Şehrin kaynaşmasını sağlayan sevgi duygusu, şehrin

mevcudiyetini devam ettiren önemli unsur olarak, ahlaki adalettir. Bu adalet görüşünde el-Farabi (1987), ahlaki hem tinsel hem de ilahi bağlamlarında ele aldığı açıktır.

Böylece, el-Farabi'nin ahlak, adalet, yönetim ve iletişim kavramlarının ilişkisinden ortaya çıkan; bireysel adalet, toplumsal adalet, ilahi adalet, hukuki adalet, iktisadi adalet ve sevgi adaleti türlerinden anlaşılacağı üzere; onun akılcı adalet anlayışının temelinde, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in görüşleri yer almaktadır. Özellikle, Aristoteles'ten (2014) hareketle ortaya koyduğu; "doğru olan, yasaya uygundur. Yasaya uygun olmayan, yanlış ve adaletsizdir" önermesi, el-Farabi'de önemli bir yer kapsamaktadır. El-Farabi'nin erdemli şehir tasarımı ve yönetici açısından adalet söylemini tasvir etmesi her ne kadar ütopik gibi görünse de Türk-İslam ve Modern dönem düşüncesine etkisi bakımından, yadsınmayacak kadar büyüktür. Yine, el-Farabi'nin bu Aristotelesçi ve akılcı adalet söylemi, kendisinden sonra gelen, Meşşai felsefesinin önemli isimlerinden olan, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh'in, ahlaki adalet tasarımına yansımaktadır. Bu değerlendirme kısmında, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh yerine, kısa adı ile daha çok anılan İbn Miskeveyh olarak ifade edilmektedir.

İbn Miskeveyh (1983), adaletli kimsenin amacının, bütün işlerinde ahlaki adalet erdemine yönelen insan olarak tanımlamaktadır. Adaleti bir orta olma hali ve denge olarak tanımındaki görüşü ise; Aristoteles ve Platon'a aittir. İbn Miskeveyh (1983), pratik eylemi, birinci, teoriyi ise, ikinci planda tutarak, adalet kavramını açıklamaktadır. Buna göre, önce ahlak ve adalet, daha sonra, bilgi gelmektedir. Bu görüş, Sokrates'in ifade ettiği adalet ve bilgi görüşünün tam tersini yansıtmaktadır. İbn Miskeveyh, insanı, iletişim kuran sosyal bir varlık olarak tanımlamakta ve ahlaki adalet de bu iletişim ya da sosyalleşme sürecinde meydana gelmektedir. İbn Miskeveyh (1983), Antik Yunan düşünürlerinin görüşlerinden hareketle, adalet kavramını ortaya koymakta ve adaleti, bireysel iletişimden ziyade; kişiler arası iletişimde, davranışlarda ve eylemlerde ortaya çıkan bir kavram olarak görmektedir.

İbn Miskeveyh (1983), toplumsal yaşamda iyilik; itidalli ya da orta olma adaleti ile sağlanmaktadır. Antik Yunan düşünürlerine ait olan bu görüşten farklı olarak İbn Miskeveyh, sadece, toplumsal yaşamdaki iradeye ve adalete vurgu yapmaktadır. İbn Miskeveyh'de (1983) adalet, hakkaniyet ölçülerine uygun, ilahi bir kavramdır. İnsan, her zaman adil davranmayan bir varlık olması dolayısıyla, bu ilahi olana yönelmelidir.

Yine, kanunlar, insan yapımı olması nedeniyle, adil ve tarafsız bir yasa ya da kanundan söz etmek mümkün değildir. Bunun için, İbn Miskeveyh'de (1983), üstün ve yetkin bir güç olan Allah'tan gelen adalet mutlaktır; toplumsal yaşamda bir denge ve ölçü sağlanmaktadır. İbn Miskeveyh'de (1983); "adalet, Allah'ın sıfatından ötürü meydana gelen" bir kavramdır. Aristoteles'te de en üstün kanun, ilahi olandır. Öyle ki; toplumsal yaşamda meydana gelen iktisadi adalet anlamında, dağıtımda ve dengenin sağlanmasında, ilahi adaletin önemli rolü vardır. Bunun için, İbn Miskeveyh (1983), dağıtımda dengenin gözetilmesi gerektiğini söylerken, eşitliğin sağlanmasında doğal adalete işaret etmektedir. Buna göre, ilahi adalet; metafiziksel ve sonsuz nesnelerde ya da maddi olmayan ya da diğer bir ifade ile, maneviyatta bulunurken; doğal adalet, sadece maddede bulunmaktadır. Böylece, İbn Miskeveyh (1983), Antik Yunan düşünürlerinin adalet söylemlerinden yola çıkarak, kendine özgü bir adalet anlayışını koymakta ve İslam ahlakına işaret etmektedir. Bunlarla birlikte, İbn Miskeveyh (1983), tıpkı Aristoteles ve el-Farabi gibi; toplumsal dayanışmanın temelini oluşturan adaletten daha güçlü olan, ancak, birlikte uygulandığında, her türlü adaletsizliğin önüne geçilen, sevgi duygusunda görmektedir. Sevgi duygusu; gücünü teolojiden almakta ve adalet ile birlikte, insanı, kolektif bir sorumluluk duygusuna yöneltmektedir. Sevgi duygusunun egemen olduğu toplumlarda, adalet kendiliğinden ortaya çıkmakta ve kişiler arası ilişkilere de pozitif iletişim şeklinde yansımaktadır. Bunun için, İbn Miskeveyh (1983), devletin temeline, iletişimsel bağlamda sevgiye dayanan, ahlaki ve tinsel adaleti yerleştirmektedir.

Devletin temelini; din, güçlü otorite, adalet, güvenlik, refah ve geniş amaçta gören el-Maverdi (1982) ise, adaletin bireysel ve toplumsal yönleri ile ele almaktadır. Buna göre, bireysel anlamda adalet; insan doğasında var olan mükemmellik fikrinin tezahürüdür. Adalet, bu bakımdan, insanın kemale ulaşmasını sağlayan ve tüm aşırılık ve taşkınlıklardan arınmış bir idealdir. Bu idealin yansımaları; sosyal yaşamda, iktisatta, yönetimde ve egemenlikte görülmekle birlikte, belirleyici rol oynamaktadırlar. Bu bakımdan, adalet, insanları bir taraftan ahlaka davet ederken; diğer taraftan, devlete itaat etmeye sevk etmektedir. Bir devletin huzurunu ve refahını adalette gören el-Maverdi (2019), aynı zamanda, toplumsal iyiliklerin ve politikanın kaynağı olarak görmektedir. Devlet yönetiminin tanımına gelince ise; toplumsal refahı sağlayan, din konularına önem veren, etkin bir şekilde çalışan, dengeli ve etkin bir kurumdur. Bu nedenle, el-

Maverdi'de (1982), toplumda yer alan herkesi kucaklayan bir adalet sistemi geliştirmeli ki bu sistem sayesinde, toplumsal denge oluşmaktadır. Bir devletin gelişmesi ve ilerlemesini, kapsamlı bir adaletin varlığında ve yöneticinin uygulamasında gören el-Maverdi (1982), keyfi uygulamaların önüne geçen hukuki sınırları çizmektedir. Hukukun niteliğini adalete bağlayan el-Maverdi (1982), hukukun belirlediği sınırları aşan yöneticiyi, zulme mahal vereceğinden dolayı, yöneticileri seçme hususunda uyarılarda bulunmaktadır. Buna göre, yönetici seçimi hususunda, adil ve adaleti gözeten kimseler arasından seçilmeli ve seçerken, yöneticinin kişiliğini ya da karakterini de dikkate almaları gerekmektedir. Aslında, el-Maverdi (1982), İbn Sina ve el-Farabi'den farklı olarak; adaletin yerini ve gücünü, denge kavramında görmektedir. Adaletin gücü, ilahi adalete meşruiyet kazandırdığında ortaya çıkmaktadır. Oysa İbn Sina ile el-Farabi; adaleti, toplumun ve devletin ortaya çıkmasındaki öncü rolüne işaret etmektedirler.

Adaleti, insanların eylemlerinde ve davranışlarında ortaya çıkan bir kavram olarak gören el-Maverdi (1982), bireysel adaletin önemine dikkati çekmekte; çünkü insanların hal ve davranışlarını dengeleyen bir kavramdır. Burada, sübjektif anlamda adalet söz konusudur; insanın kendi kişiliğinde ya da karakterinde adil olmayı ifade etmektedir. Buna göre insan; iyi şeylere yönelerek ve kötü şeylerden sakınarak, kendi aklı ve düşüncesini kullanmak sureti ile adaletli olabilmektedir. Burada, dışarıdan hiçbir nitelik yükleme söz konusu olmadığını ifade eden el-Maverdi (1982), insan doğası gereği, iyi ve adalete yatkın olan bir varlık olması sebebiyle, yine, kendi çabaları ile, yani, aklını kullanarak, doğruyu bulmakta ve doğru olana yönelmektedir. Bu bakımdan, el-Maverdi (1982), adil insanı; davranışlarında dengeyi sağlayabilen ve kötülüklerden kendi nefsine hâkim olmak sureti ile, sakınabilen ve aşırılıklardan ya da taşkınlıklardan uzak durabilen kimse olarak tanımlamaktadır. Bunun için, el-Maverdi (1982), bir insan kötü veyahut adaletsiz davranışlar ya da dengesiz davranışlar sergiliyor ise, burada adaletten söz etmek mümkün olmadığını söylemektedir. Bu bakımdan adalet; önce, insanın kendi kişiliğine kazandırılması ve sonra, eylemlerine ve toplumsal ilişkilerine yansıması ile, toplumsal olana dönüşmektedir. Fakat buradaki sübjektif davranış, sadece toplumsal anlamda değil, aynı zamanda, yöneticinin de adil bir yönetim sergileyip sergilemeyeceği, yukarıda söz ettiğimiz sübjektif kriterlere bağlıdır. Objektif adalet ise; toplumsal eylemlerde tezahür etmesi ya da kişiler arası ilişkilerimizde ya da kurduğumuz iletişimde ortaya çıkmasından ötürü; ast ve üst ve eşit ile olan ilişki ve

uygulamalarda kendini göstermektedir. Yöneten ve yönetilen ilişkisinde ortaya çıkan kurumsal adalet, yöneticinin ve hiyerarşik düzende yer alan diğer yöneticiler ile kurulan iletişimde ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, yöneticinin önemini vurgulayan el-Maverdi (1982), bir yöneticinin astlara karşı adaletsiz davranış sergilemesi ve devletin hakkını korumayan eylemleri, kurumun adalet ilkelerini zedelemesinin yanı sıra, astlarda adaletsiz algısına neden olacağını belirtmektedir. Bu sebeple, üst yöneticiler, astlarına ve kuruma karşı ne kadar adaletli ve samimi olmaları gerekmektedir. Bu durum, astların, güvenme ve itaat etme konusunda yöneticilerine bağlılık göstermelerini sağlamaktadır. Burada, el-Maverdi (1982), eşitler arası adaletten söz etmemekte; çünkü, ast ve üst ya da yöneten ve yönetilen ilişkisi söz konusudur. Eşitler arası adalet; insanların kibirden ve böbürlenmelerden arınması, şımarık davranışlardan kaçınması ve başkasına eziyet etmeme ya da modern söylemde mobing olarak adlandırılan şiddettin uygulamaması suretiyle gerçekleşmektedir. Böylelikle, el-Maverdi (1982); ahlaki ve siyasi ilişkilerin farklı boyutlarını kapsayan; bireysel, toplumsal ve kurumsal hiyerarşi bağlamında, adaletin merkezi bir konumunu vurgulamaktadır. Burada, el-Maverdi (1982), toplumsal yaşamın bir gereği olan adaleti, devlet ve diğer kurumların da vazgeçilmezi olarak görmektedir. Bu sebeple, "yönetilenlere, hak ettiğinin verilmesi" anlamında, dağıtıcı adalete ve denge oluşturma açısından, adaletin dengeleyici önemine vurgu yapmaktadır. Adaletin önemi, el-Maverdi'de (1982); "konumlarına uygun bir şekilde herkese hitap edilmesi" ile ortaya çıkmaktadır. Zira, el-Maverdi (1982), bilgili ve alim olan insanlar ile kurulan iletişim ile; avam ya da cahil kesimden olan insanlar ile kurulan iletişim, aynı olmaması gerektiğini söylemektedir. Bu açıdan, bilgin ya da alim kişi ile bilgisiz ya da cahil kişi arasında kurulan iletişimin aynı olmayacağından dolayı; bu iki sınıf arasındaki ayrıma dikkat edilmesi gerekmektedir. Yine, yöneticilerin, astlarının idare ve istişarenin teminini mümkün kılacak, görüş birliğine ve yorum kabiliyetine sahip olmaları gerekmektedir (Maverdi, 1982).

El-Maverdi'nin (1982) yöneticiye yönelik sıraladığı nitelikler ve özellikler konusunda ise; el-Farabi'nin sıraladığı ve ifade ettiklerinin bir özeti mahiyetindedir. El-Farabi, toplumun siyasal mekanizmasının düzgün bir şekilde işlemesi için, yöneticinin niteliklerine işaret ederek, bir zorunluluk olarak görür iken; el-Maverdi, insan unsuruna işaret etmektedir. Bu noktada, el-Maverdi (1982), el-Farabi'den farklı olarak; devlet yönetiminde temiz yönetim ve temiz toplum anlayışını temel alarak, devletin hukuki

niteliğini adalet düşüncesine bağlayarak, güçlü devlet ilkesini savunmakta ve gücün doğurabileceği yanlışlıkları ortadan kaldırmak için, kapsamlı adalet ilkesini getirmektedir. Adaleti, siyasal iktidarın meşruiyetini temin eden bir unsur olarak gören el-Maverdi (1982), kişiler arası adalet bağlamında; insanın tutum ve davranışlarından başlatarak, toplumsal ilişkilere doğru genişletmektedir. Burada, iletişimin etik bağlamı önemlidir; çünkü, ilksel, bireysel ve içsel iletişimden, toplumsal etkileşime ya da dışsal olana yansımaktadır. Burada, el-Maverdi (2019), adaletli insanlardan oluşan bir devlet mekanizmasını öngörmekte ve bütün kamu yöneticilerinde adalet şartını aramaktadır. Yöneticinin görevi, kargaşaları önlemek ve barış ile adaleti sağlamak iken; nihai amacı, insanların refahını ve adaletin gölgesinde yaşayabilecekleri şartları gerçekleştirmektir. Yönetici, ahlaki bakımdan en üst düzeyde bulunmasını şart koşmaktadır. Bu bakımdan, el-Maverdi (1982); bireysel adalet, toplumsal adalet, siyasal adalet, iktisadi adalet, hukuki adalet ve yöneticide bulunması gereken özellikleri, hukukun öngördüğü ahlaki prensipler ile yorumlamaktadır. Bunlarla birlikte, iletişim açısından da eylem ve davranışlarda adaleti esas almaktadır. Yöneticilerin, âlim ve bilgili insanların kurulduğu iletişim ile, cahil ve bilgisiz insanlar arasında kurduğu iletişim aynı olmaması gerektiğini söyleyen el-Maverdi (1982), teşvik ve tehdidin uç noktalara gitmeme, ölçülü olmasını önermektedir. İletişim kurarken, iletmek istenen mesajın, kısa ve öz olmasına dikkat etmelerini telkin eden el-Maverdi (1982), her ne kadar konuşma iyi olsa da makam sahibi insanların konuşmalarını önceden hazırlayarak yapması gerektiğini söylemektedir. Bu açıklaması ile, el-Maverdi, iletişim sürecine işaret etmektedir. Göndericinin iletmek istediği mesajın, kısa, doğru ve anlamlı bir şekilde kodlanması halinde, iletişimin sağlanacağını ifade etmektedir.

Son olarak, el-Maverdi'de (1982) adalet, her ne kadar insanların davranışlarında ya da eylemlerinde ortaya çıksa da cezalı olanların ya da suç işleyenlerin af edilmesi hususunda, teolojik adalet temel alınmalıdır. İnsan, nefsine ve iradesine sahip olmalı, kızgınlık ya da öfke gibi duyguların hâkimiyetinde; adaleti, iyilikleri, sevinci ve kötülük ile adaletsizlikleri görmeye engel olmamalıdır (Maverdi, 2019).

İbn Sina'da (2005) ise, kötülük ve adaletsizlik, insanın bilgisizliği ve zayıflığından ötürü ileri gelmektedir. Bu düşüncede, kötülük ve adaletsizlik, sünnet ve şeriatta yer almayan fiillerdir. İbn Sina'da (2005) iyilik ve kötülük, adalet ve adaletsizlik, insanda teori ile başlamakta ve zorunlu olarak pratiğe doğru ilerlemektedir. Bu sebeple, insan;

adaletli, erdemli, huzurlu ve refah bir yaşam için, iyi olanı benimsemeli ve onu pratiğe dönüştürmelidir. Bunun sonucunda, toplumsal düzen sağlanmaktadır. İbn Sina (2005), sadece, kendi çıkarları peşinde koşan değil, toplumun da çıkarlarını dikkate alarak yaşayan toplumların, erdemli olabildiklerini söylemektedir.

İbn Sina'nın (2005) adalet ile ilgili görüşleri, Ebu Yusuf b. İshak el-Kindi'nin rasyonel ya da akli adalet anlayışına götürmektedir. İbn Sina (2005), adil devlet ve adil toplum tasarımının çıkış noktasını, toplumsal sözleşmeye dayandırmakta ve bu, aynı zamanda, siyasi düzenin de bir ifadesidir. Buna göre, adil bir devlette yaşayan herkes, toplumsal sözleşmeyi olduğu gibi kabul etmektedirler. Bu, siyasi düzenin temelinde, adalet vardır. Devlet düzeninden sorumlu olan ve yasama ile yürütmeyi yapan adil hükümdar, Platon'da olduğu gibi; yöneticiler, zanaatkârlar ve askerler şeklinde, hiyerarşik düzen içinde yasaları düzenlemektedir. Bu, hiyerarşik düzende, herkesin belirli bir görevi vardır. Bu görev paylaşımında, insanların yeteneklerine ve konumuna göre, mertebe ve işler verilmektedir. İnsanların meydana getirdikleri bu devlette, öncelikli amaç, ortak çıkarların sağlanmasıdır. Bu nedenle, herkesin bir işle meşgul olması ya da bir iş ile görevlendirilmiş olması şarttır (Hadduri, 1999).

İbn Sina'da (2005), el-Farabi'nin adalet tasarımının aksine; adalet pratik bir olgudan, dini ve ahlaki ilkelerinden ibaret bir kavramdır. Böyle bir adalet tasarımı, akılcı unsurlar sergilemektedir. İbn Sina'da (2005), adalet, pratik ya da eylemsel bir erdem olmanın yanı sıra; bilgelik, iffet ve cesaret erdemlerinin toplamından meydana gelen bir kavramdır. Platon'un görüşlerinden ortaya çıkan bu düşünce, itidalli ya da orta olma hali anlamında adalet ön plana çıkmaktadır. Bu hususta, İbn Sina (2005), Aristoteles'in görüşlerini takip etmektedir. İbn Sina (2005), itidalli ya da orta olma olarak adaleti, hakkaniyet ve denge anlamlarında açıklamaktadır. İbn Sina'da (2005) adaletin amacı, tüm kötü eğilimlerden arınarak, ruhu üstün kılmaktır. İbn Sina'nın bu görüşü, Nizâmü'l-Mülkün (2019), adalet ve devlet yönetimi ile ilgili düşüncelerine yansımaktadır. Yine, belirtilmesi gereken hususlardan biri, İbn Sina (2005), hiyerarşi formülünde, yukarıdan aşağıya doğru akan, dikey iletişimin özünü açıklamaktadır.

Nizâmü'l-Mülk (2009), adaleti, sadece yöneticinin ruhunda olması gereken bir erdem olarak görmemektedir. Nizâmü'l-Mülk (2009), tıpkı el-Maverdi (1982) gibi, alt kademe yöneticilerinin ve devlet kurumlarının, tüm kademelerinde olması gereken bir şart olarak görmektedir. Nizâmü'l-Mülk (2009), devlet yönetimi ile ilgili hükümlerini;

hukuki, siyasi ve ahlaki yönleri ile ele almaktadır. Devlet yönetimi ve yönetici ile ilgili düşünceleri, bu insanların yoluna ışık tutacak niteliğindedir. Nizâmü'l-Mülk (2009), Siyasetname adlı kitabında, devleti yöneten hükümdarın, doğru yönetimi için, uyması gerekenleri açıklamaktadır. Buna göre, devleti yöneten kimse; adaleti sağlayacak olan yargıçların atanması, imam ve hatiplerin atanması, teraziyi denetleyen zabıtaların ataması hususlarında, dikkat etmesi gerekmektedir. Nizâmü'l-Mülk (2009), adaletin ihlal edilmemesi ve düzgün bir şekilde devam etmesi için, atanan tüm memurların iki yılda bir görev yerlerinin değiştirilmesi konusuna riayet etmelerinin önemini belirtmektedir. Nizâmü'l-Mülk (2009), hükümdarın, kendini temsil eden yöneticileri seçerken, dikkat etmesi gerektiğini; çünkü, devlet düzeninin ve refahının, bu duruma bağlı olduğunu söylemektedir. Nizâmü'l-Mülk'te (2009), adaletin sağlanması ve düzgün bir şekilde işlemesi; casusluk, muhbirlik, istihbarat kurumlarının varlığına bağlıdır. Bu durum, az da olsa gereklidir. Fakat her ne kadar adaletin bir gereği olarak görülse de daha önce yaşanan tecrübelerden yola çıkarak, bu tür kurumlar, daha çok totaliter ve dikta rejimlerde görülmekte ve daha çok onların amellerine hizmet etmektedir.

Nizâmü'l-Mülk (2009), devlet yönetiminde şeriatı öngörmektedir. Hükümdarların adaletli davranmaları için; haftada iki gün, divan-ı mezalime oturup, mazlumun hakkını zalimden alarak ona vermesi ve konuyu aracısız bir şekilde, yüz yüze iletişim aracılığı ile; halktan dinleyip, hükmetmesi gerektiğini ifade eden Nizâmü'l-Mülk (2009), bunun için, bizzat hükümdarın kendisinin adaletli olmasını telkin etmektedir. Buna göre, hükümdarın kendisi adil olunca, halk da adaletli olmakta; çünkü insanlar, hükümdarın yönetim anlayışına göre hareket etmektedirler. Bu nedenle, saltanatın devamlılığı, hükümdarın adil olmasına bağlı diyen Nizâmü'l-Mülk (2009), eğer hükümdar, adaletli ve cömert ise; devlette huzur, mutluluk ve refah hâkim olacağını söylemektedir. Bunun için, hükümdar; cesur, bilgili, merhametli, şefkatli, sözünde duran, imanı tam, fakire ve yetime iyi davranan, yetimi ve muhtacı koruyan, emrindekilere zulüm yapmaktan sakınan kimse olmalıdır. Bu bakımdan, Nizâmü'l-Mülk (2009), insanlara, hükümdar seçerken, onun nitelikleri ve özellikleri ile ilgili salık vermekten öte, hükümdarın nasıl bir davranış sergilemesi ve ne tür huylar edinmesi gerektiği ile ilgili nasihat vermektedir. Aslında, Nizâmü'l-Mülk (2009), tıpkı el-Maverdi gibi; devlet yönetiminde temiz yönetim ve temiz toplum anlayışından yola çıkmakta ve devletin hukuki niteliğini, adalet düşüncesine bağlayarak, güçlü devlet ilkesini savunmaktadır. Bu ilke, gücün

ortaya çıkarabileceği yanlışlıkları ortadan kaldırmak için, adaleti gerekli kılmakta ve aslında, bir şart koşmaktadır.

Nizâmü'l-Mülk (2009) adalet ve yönetim ile ilgili görüşünde; rasyonel ve teolojik bir kavrayıştan hareket etmektedir. Bu görüşe yakın olan el-Gazali (1998), adaleti, rasyonel ve teolojik kavrayışların bir birleşimi olarak görmekte ve esas olarak, ilahi adalet kavramı üzerine durmaktadır. Nizâmü'l-Mülk'ün (2009) iletişim hususunda ortaya koyduğu bağlam ise, ahlakidir. Dolayısıyla, iletişim etiğine vurgu yapmaktadır. Buna göre, insan, iletişimde ölçülü olmalı ve kötü sözlerden sakınmalıdır. Bu durum, pozitif iletişimin özünü açıklamaktadır.

Nizâmü'l-Mülk'ün (2009) ortaya koyduğu yönetici tasvirinden hareket eden el-Gazali, yöneticide bulunması gereken nitelikleri ve özellikleri açıklamaktadır. Buna göre, devleti yöneten başkanı; sözlerinde ve davranışlarında doğru, dürüst ve karakteri sağlam, kimse olarak tasvir eden el-Gazali (1969), yöneticinin önemini vurgulamak amacı ile, hasta-doktor metaforunu kullanmaktadır. Bu metafora göre, yönetici, tıpkı hastaları muayene eden bir doktor niteliğinde; Başbakan ise, hastalara şifa veren ilaç yerindedir. Bu metafor ile, el-Gazali (1969), yöneticinin her bakımdan; ahlaklı, adaletli, merhametli, insanların derdine derman olan, şifa dağıtan kimse olduğunu anlatmaktadır.

Adalet ile ahlakı bağdaştıran el-Gazali (1996), iyi ahlak nedir? Sorusuna: "İnsanlara karşı hoş görülü olmak, onlara hürmet etmek, zalimlere merhamet etmek" şeklinde cevap vermektedir. Bu düşüncede iyi bir ahlak, üç şeyden ibarettir; insanlara iyi davranmak, kötü şeylerden uzak durmak ve iyi olanı ve helal olanı aramaktır. Ahlaki nefsin durumu ve şekil alması; maneviyatın, davranışlara hâkim olması, iyi fiillerin ve düşüncelerin, zorlamadan ortaya çıkmasıdır. Mütevazı, nefsi temiz ve cömert olmak için, el-Gazali (1996), ahlakı temel almalarını ve iyi davranışları günlük hayatlarına uygulamaları gerektiğini önermektedir. Neticede, o davranışlar, tekrar edildikçe, insanın tabiatı haline gelmekte ve böylece de iyi huylar elde edilmektedir. Bu bakımdan, el-Gazali (1996), insanın ahlaklı olmasını, bazı bedeni hastalıkların tedavi edilmesine benzetmektedir. Mesela; cehalet ilim ile, cimrilik cömertlik ile, kibir tevazu ile, yüzsüzlük utanmak ile tedavi edilmektedir. Bu anlamda, insan, zıtlıkları ile var olan bir varlıktır. İnsan tedavi edilir iken, nasıl ki ilaçların tedavi durumlarından kaynaklanan eziyet ve sefalara tahammül etmek gerekiyor ise, gönül hastalıklarını da tedavi etmek için, sabır etmek gerekmektedir. Fakat insan, nefis taşıyan bir varlıktır. Nefisle

savaşmanın en önemli unsuru; azimle sebat etmektir. Bu anlamda, devlet yönetiminde bulunan kimseler; ahlaklı, akıllı, aşırılıklardan uzak, itidalli olmalıdır. Zira Allah, insanı kötü ile iyiyi ayırabilmek için, düşünmeyi ve aklı vermiştir. Düşünme, bir aynaya benzemekte ve iyi ve kötü olan tüm amelleri, insana göstermektedir. Bu durum ile ilgili, Hz. İsa: "Bir insanın mantığı zikir, sükûtu fikir ve bakışı ibret olmalıdır" buyurmaktadır (Gazali, 1986, s. 336). İnsanın düşünme şeklini etkileyen, onun nefsi kuvvetleridir. Söz konusu nefsi kuvvetler, dört çeşit erdemi oluşturmaktadırlar. Bunlardan birincisi; bilgeliktir. Bu, bilgelik, düşünce ile ayakta durmakta ve insana ayırt edebilme yetisi kazandırmaktadır. İkincisi; iffettir. Bu, ise, kendine hâkim olmayı ve onur gibi ahlaki davranışları kazandırmaktadır. Üçüncüsü ise; öfke ve dördüncüsü adalettir. Adalet, tüm nefsi kuvvetlerin itidali ile kaimdir. Adalet, bilgeliğe uygun davranış biçimini ifade etmektedir (Gazali, 1986, s. 340).

Esas olarak, el-Gazali (2013), adalet ile ilgili düşüncelerini, ilahi adalet bağlamında ele almaktadır. İlahi adalet, insanların gözlemleri sonucunda, elde ettikleri delillerdir. Bu bakımdan, el-Gazali'nin (1986) düşüncesinde adalet, ilahi bir kavramdır. Öyle ki; adil olan Allah'tır. İnsan; ancak, Allah'a yakın olarak, kalbini temiz tutarak ve dilini kötü sözler söylemekten alıkoyarak, adaletli olabilmektedir. Bu sebeple, el-Gazali'de (1986) nefsine hâkim olmak, önemlidir. Adalet, insanın nefsine hâkim olması ile tecelli etmektedir. Buna göre, nefsin üç türü vardır. Bunlardan birincisi; meleklere ait nefis olmakla birlikte, bu nefis türünde, adaletsizlik ya da kötülük etme gibi bir eğilim yoktur. İkincisi; akıl mahrumiyeti ve bu, sadece hayvanlara özgü nefistir. Üçüncüsü ise; Allah'ın hem akıl hem de nefis ile yarattığı, insani nefistir. O halde, bir kimsenin nefsi, aklına galip gelirse; hayvandan daha aşağı görülmektedir. Kimin aklı nefsine galip gelir ve hayatını Allah'ın koyduğu ahlak esasları dahilinde sürer ise; o kişi meleklerden daha üstün bir varlıktır. Bu nedenle, bir devleti yöneten hükümdarın, nefsine hâkim olması önemli görülmektedir. Aksi halde, köle durumuna düşebilmekte; çünkü nefis, insanları daima kötülüğe sürüklemesi dolayısıyla; adaletli ve doğru olması beklenmemektedir. Erdemli bir hükümdar, nefsini terbiye eden ve hâkim olandır. Allah, sadece iyiliği emretmekte ve insanları kötülükten vazgeçirmeye çalışmaktadır. İnsanlar, Allah'ın adaletine ulaşmak için, kötülüler ile mücadele etmeleri gerekmektedir ki kötülük, Allah tarafından değil, insanın özgür iradesinden kaynaklanmaktadır. Zira H. Peygamber: "İnsanlara faydalı olanlar, insanların en hayırlısıdır. İnsanların en zararlı olanları ise,

insanları en şerlisidir" buyurmaktadır. Yine, "herhangi bir kötülük görürsen elin ile müdahale et, eğer elin ile edemiyor isen, dilin ile davranışın doğru olmadığını söyleyerek, dilin ile düzelt" buyurmaktadır. Söz konusu hadisler, yöneticiler için önemlidir. Bir kötü davranış karşısında bir yönetici, muhakkak dili ile müdahale etmesi gerekmektedir (Gazali, 1986). Bu bakımdan, kendisinden önce gelen düşünürler gibi, el-Gazali de adalet kavramını, iletişim etiği bağlamında açıklamaktadır.

İletişimde; söz, dinleme ve konuşma konularına değinen el-Gazali (1997), kişiler arası iletişimin önemine değinmektedir. Antik Yunan düşünürlerinin retorik sanatından yola çıkan el-Gazali (1997), retorik sanatını: "Bir kimseyi övme ya da yerme, küçük görme gibi konularda mazeretler, bahaneler ve sataşmalar" olarak tanımlamakta ve retoriği, tıpkı Antik Yunan düşünürleri gibi, karşılıklı konuşma olarak adlandırmaktadır. İletişim ile ilgili görüşlerinde, Antik Yunan düşünürlerinden farklı olarak, ilahi adalet bağlamında açıklayan el-Gazali (1971), kişiler arası iletişimde; insan, dilini doğru söze alet etmeli, vicdanını ise, Hakka bağlamalı ve tüm organlarını adalet ile donatıp, amel etmeleri gerektiğini söylemektedir. Bunun için ise, insan, esas olarak, konuşmadaki sözcüklerden ziyade, manalara odaklanmalı; çünkü diğer türlü sözü anlaması, mümkün değildir. İnsanın mütekellim olabilmesi ise, el-Gazali'de (1997), iki şekilde mümkündür. İlki; birtakım ses ve harflerden meydana gelen kelamdır. İkincisi; ses ve harflerden meydana gelmeyen, nefsin kelamı ya da iletişimidir. Konuşan ya da iletişim kuran nefis; kâmil ve tam olan kelamı ifade etmektedir. Bir kelimenin güzel bir şekilde yazılmış olması, onun manasının güzel olmasına bağlı diyen el-Gazali'de (1971) gerçek kelamı, kalpte olan anlamdır. Dil ise, kalbin delilidir. Bu ise, insanların nefsin kelamı ve nefsin konuşmasını ifade etmektedir. Kalpte birtakım anlamlar vardır ki bunun özü, ilimdir. Kalpte duyulan lafızlar, ancak ve ancak, duyum ile anlaşılmaktadır. Bu nedenle, el-Gazali (1971), gerçek kelamı, nefsin kelamı olarak görmektedir. Fakat lafızlar bu manaya da işaret ettikleri için; bunlara ilim dendiği gibi, kelam olarak da adlandırılmaktadır. İlmin manasının içinde; işitme ve görme ya da basiret anlamları vardır. İletişimde dinlemek, çok konuşmaktan hayırlı olduğunu söyleyen el-Gazali'de (1996), çok konuşmayı en kötü hastalıklardan saymaktadır. Buna göre, çok konuşmak, insana bir şey katmadığı için; göndermek istenen ya da verilmek istenilen mesajı, amacına uygun ve kısa sözlerle anlatmak gerekmektedir. Uzun konuşma ve açıklama, sadece zorunlu olduğu durumlarda yapılmalıdır. Zira Allah'ın Resulü: "Sözün fazlasını

atan, malın fazlasını infak eden, mutlu kimsedir" buyurmaktadır. Yine, "malın fazlasını yığmak, sözün fazlasını konuşmak, her şeyi lafta kalmamak" ifadeleri, günümüzdeki durumu anlatması açısından da önemli olmakla birlikte, günümüzün en acı tarafıdır. Çok konuşmanın ve dolayısıyla, beraberinde getirdiği boş konuşmanın bir diğer zararlı tarafı; iletişime yalanın karışması ve çok konuşanın, çok yanılması durumudur. Bu sebeple Ebu Habib oğlu Yezid: "Konuşmak yerine, dinlemek gerekmektedir; çünkü çok konuşmak rezalet, çok dinlemek ise, selamettir" buyurmaktadır. İbn-i Ömer ise: "İnsanın en çok temizlenmesi gereken uzvu, dilidir" buyurmaktadır (Gazali, 1996). Bunun için, el-Gazali (1996), insanlar arası iletişimde, dil konusuna çok dikkat edilmesi gerektiğini söylemekte ve bunu, hadislerdeki örnekler ile desteklemektedir. İnsan, susarak bu durumdan kurtulabilmektedir. Allah'ın Resul'üne göre: "İnsanın, ilk önce düzeltmesi gerektiği şey, iletişim dilidir. Çünkü adalet ve güzel ahlak cennete, doğru bir şekilde kullanılmayan iletişim dili ise; cehenneme götürmektedir. Bu sebeple, hadis-i şerif: "Az konuşmayı" buyurmaktadır. Bir başka hadis-i şerif ile iletişimi açıklayan el-Gazali (1996): "Dilini kötü sözlerden koru; çünkü şeytan, ancak hayırlı sözler ile alt edilmekte" buyurmaktadır. Konuşan kimse, her dilde Allah'a yakın olmasından ötürü, insanların en hayırlısı; ne dediğini bilen kimsedir. Müminin dili, kalbinin arkasındadır. İletişime geçmeden önce, kalbine danışan insan, en hayırlısı olduğunu aktaran el-Gazali (1996); Hz. İsa: "İbadet on kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan dokuzu susmak, biri de halktan uzlet etmek" olduğunu söylemektedir. Tavus hazretlerinin: "Dil, yırtıcı bir hayvandır, bırakırsam beni yer" diyerek, ne denli tehlikeli olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle, el-Gazali (1996); yalan söylememek, iftira etmemek, doğruları konuşmak gerektiğini söylemektedir. Bu durum ile ilgili, Hz. Musa: "Dili yalan konuşmayan, kalbi kötü düşünmeyen insanı" güvenilir olarak nitelemektedir. Allah, iyi ve güzel söylemeyi" buyurmaktadır. Nitekim Hz. İsa: "Yolda yürürken, bir domuza rastlamakta ve salim olarak geç" demektedir. Bunu duyan ahali: "Ey Allah'ın Resulü, sen nasıl, domuza bu şekilde hitap edersin? Sorusu karşısında, Hz. İsa: "Dilimi, kötü söylemlere alıştırmaktan iğrenirim" cevabını vermektedir. Hz. Peygamber: "Tatlı söz sadakadır" buyurmaktadır. Hz. Ömer ise: "İyilik, güzel yüz ve tatlı söz" iyi insanın vasıfları buyurmaktadır (Gazali, 1996). Bu durum ise, insanın kendi doğasına ve insanın ahlaki adalet algısına ve iletişim etiğine bağlı olduğunu göstermektedir. Buna göre, insanın kullandığı iletişim biçiminin ahlaki yönü, yine, insanın bireysel ahlaki anlayışının dışavurumudur.

Bu duruma işaret eden Gazali (1986), formel olmayan iletişimde yer alan söylentiler, dedikodular ve kasıtlı tahminlerden, uzak durmak gerektiğini söylemektedir. Çünkü, bu tür iletişim ağları; eksik, yanlış ve kasıtlı bilgilere dayalı olmasından ötürü, iletişimin bozulmasına ve tıkanmasına neden olmaktadır. Burada, insan faktörüne vurgu yapılmaktadır. El-Gazali (1986), bu durumu, ayet ile açıklamaktadır. Buna göre, Kuran-ı Kerimde dedikodu: "Kötülüklerin en kötüsü" olduğu ifade edilmektedir. "İnsanlar, bir kimseyi zan altına bırakmaktan kaçınmaları gerekmektedir. Çünkü hepsi kötüdür ve günahtır. İnsanların arkasından dedikodu yapmak, zinadan daha da kötüdür. Zira Allah, dedikodu yapanı doğrudan af etmez. Fakat, çekiştirdiği kişi af ettikten sonra af eder" buyurmaktadır. Bu tür iletişim biçimi, mesajların yanlış yorumlanmasına neden olmakta ve dürüstlüğü de engellemektedir. Bu durumun ise, yine, insanın kendi karakteri ile ilgili olduğuna vurgu yapan el-Gazali (1986); Hz. İsa: "İnsanın iyiliği ve ahlaki karakteri, üç şeyde kendini göstermekte" olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi; kişiler arası konuşmada ya da iletişim biçiminde, ikincisi; gören gözde ve üçüncü ise, sükûttadır." Buna göre insan, tercih ettiği iletişim biçimlerinde, ahlakın esaslarını gözetmiyor ise, o bir hiçlik içindedir. Kim bakışta lüzumsuz yerlerde dolaşıyor ise, hata içindedir. Sükût ettiği halde, onu tefekkür yolunda kullanmayan kimse, oyun ve eğlence içindedir (Gazali, 1986). El-Gazali, ahlak konusuna ağırlık vererek, adalet ve iletişim hakkında ayrı bir bölüm açmadan, itidal kelimesi ile birlikte incelemektedir. El-Gazali, adaleti, insanın ahlak eğitiminde itidal manasında kıllanmaktadır. Yine, görüldüğü üzere, el-Gazali'nin, adalet, yönetim ve iletişime ilişkin görüşleri, günümüzde de önemli olmakla birlikte, pozitif iletişim ve iletişim etiği bakımından da çok değerli görülmektedir.

Meşşai ekolünün son temsilcisi olan İbn Rüşd de adalet kavramını, ahlaki anlamda ele almakta ve açıklamaktadır. İbn Rüşd (1998); adalet kavramını, devlet yönetiminin adil olup olmamasına bağlamakta; eğer bir devlet adaletli ise, adaleti kendi içerisinde barındırması gerekmekte ve devleti oluşturan insanların adil olması ile, erdemli toplum oluşmaktadır. Adalet, insanın ahlaki niteliklerinde bulunmakta, ancak, insan, iyi ahlaka kendi çabaları ile de ulaşabilmektedir. Erdemli bir devletin temeli, adaleti referans alan anayasaya dayanmaktadır. Bu anayasayı esas almayan devletlerde, bozukluklar ortaya çıkmakta ve değişmektedir. Bu erdemli ilkelerin değişim süreci, iradeye bağlı; çünkü ideal bir devlette, ani değişimler ve dönüşümler ortaya çıkmamaktadır. Bu durum, özellikle, ahlaki adaleti temel almayan devletlerde görülmektedir. Devlet olma süreci,

ortak amaç doğrultusunda oluşmakta ve ahlaki adaletin birleşmesi ile de devlet kurulmaktadır. Söz konusu güç, iktidar ve iktisat gibi imkânlar ile pekişmektedir. Bu, elde edilen imkânlar devam ettiği sürece, devlet düzeni sağlanmaktadır. Buna göre, devlet olma süreci, belirli aşamalar ile olmaktadır. Bu süreçte; bireysel ve toplumsal adalet, iletişim süreci, adil paylaşım; iktisadi adalet, politik adalet, hukuki adalet türleri önemli olmakla birlikte, tüm bunlar, devlet varlığının nedenleridir (İbn Rüşd, 1998).

İbn Rüşd (1998), ahlaki adaleti, toplumsallık üzerine inşa etmekte ve siyasal bir boyutta ele almaktadır. İnsan, toplum içerisinde, diğer insanlar ile etkileşimi sonucunda, ahlaki adaleti öğrenmekte ve davranışlarına yansıtmaktadır. Fakat ahlaki adalet, öncelikle, insanların kendi içsel doğalarında bulunması gerekmektedir. Çünkü bunun sonucunda, kişiler arası etkileşimine ve nihayetinde devlete yansımaktadır. Buna göre, ahlaki adalet; öncelikle, insanın içsel ya da tinsel doğasından, devletteki dışsal adalete yönelmektedir. Bu bakımdan, içsel adalet olmadan, dışsal adaletin ortaya çıkması olası değildir. Böyle bir durum; eşitsizlikler, haksızlıklar ve kötülüklere işaret etmektedir. Bu nedenle, ahlaki adaletin insanlara kazandırılması gerekmektedir. Bu ise, iletişim aracılığıyla, retorik ya da ikna metodu ile mümkündür. İşte, iletişimin önemi, insanların içsel doğasındaki ahlaki adaleti harekete geçirmesinde ve uygulanmasında ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucunda, ideal bir kamu düzeni ve demokratik bir devlet oluşmaktadır. Aslında, İbn Rüşd, kendine has görüşlerini, Antik Yunan düşünürlerinin görüşlerinden yola çıkarak ortaya koysa da ileride göreceğimiz üzere, iletişim etiği bakımından önemi yadsınamaz bir düşünürdür.

İbn Rüşd (1998), adalet kavramını, zulüm kavramı ile incelemekte ve ayetler ile konuyu desteklemektedir. İnsan, eylemlerde ve iletişimde ortaya çıkan zulmü, kendi aklı ile ayırt edebilmekte ve anlayabilmektedir. Adalet, akli adalet ile ilahi adalet olarak özde, birdir. İbn Rüşd, akli adalet hususunda, Platon ve Aristoteles'in görüşlerinden hareket etmekte ve teorik ile pratik olanı, birbirinden ayırmaktadır. İbn Rüşd (1998), daha çok, pratik adalet üzerine yoğunlaşmakta ve adalet anlayışını oluşturmaktadır. İbn Rüşd, adaleti, toplumsal bir erdem olarak ele almakta ve her insanın kendi yeteneği doğrultusunda, bir meslek sahibi olması düşüncesinden yola çıkarak, her insanın kendi yaptığı iş ile meşgul olması gerektiğini ifade etmekte ki bu Antik Çağ'a ait bir görüştür. Bu durum, toplumsal yaşamın ahlaki ve iktisadi boyutuna işaret etmektedir. Toplumsal boyutta adalet, kişiler arası etkileşimlerin sonucunda, birtakım eylemler ve davranışlarla

meydana gelmektedir. Platoncu görüşten hareket ile, devlet adaletli ise, o toplumda yaşayan kimseler de adaletlidirler. Bireysel anlamda ahlaki adalete ulaşabilmek için, insan, nefsine hâkim olması gerekmektedir. Adalet, insan nefsinin bütün kısımlarında yer almakta ve devlet de bu yönü ile insana benzemektedir. Sonuç itibariyle, insanda bulunan adalet, devlette bulunan adaletin kendisidir. Zira, bu adalet, insandan çıktığı için, yine, onun bir yansıması olarak devlette tezahür etmektedir. Bu açıdan, yöneticinin adil ve adil kanunların uygulaması ya da uygulamaması, dolayısıyla, topluma yansıması bakımından, devletin iktisadi ve içtimai hayatını da etkilemektedir (İbn Rüşd, 1998).

İbn Rüşd (1998) mutlak adaletin teolojiden geldiğini söyleyerek; mutluluğun, iyiliğin, refahın ve huzurun kaynağında görmektedir. Kaynağını teolojiden almayan adalette; insanlar, yalnızca, kendi bencil çıkarları doğrultusunda hareket etmekte ve bu doğrultuda adalet kanunlarını ortaya koymaktadırlar. Bu nedeni ile, toplumda kötülükler ve adaletsizlikler meydana gelmektedir. Esas olarak, ilahi adalet ile, hukuki adalet arasındaki fark, burada ortaya çıkmaktadır. Bu düşünceye benzer, ancak alışık olmayan, kendine has bir tarz ve yorum ile ortaya koyan diğer isim, el-Arabi'dir.

Adaleti; iyilik, sevgi, aşk ve ahlakın birleşimi sonucunda meydana gelen bir olgu olarak gören el-Arabi'de (2005) adalet, ilahi olana işaret etmekte ve insan, bu ilahi adalet ile ahlaklanmaktadır. Ahlak ise; bilgelik, iffet, sevgi, merhamet, iletişim, adalet ile birlikte meydana gelmektedir. Bu anlamda, el-Arabi (2014), ahlaki adaleti, nefsin ya da ruhun iyi olma hali olarak tanımlamaktadır. İnsan nefsi; şehvet nefsi, gazap nefsi ve konuşan nefis olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İnsanın tüm huyları, söz konusu nefislerden meydana gelmektedir. Ahlak, insanın içsel doğasında mevcut olsa da bazen çalışma, riyazet ve egzersizler ile de sahip olunmaktadır. Bu bakımdan; bilgelik, cesaret, iffet ve adalet duygusu, insanın doğasında vardır. Bu düşünceler ile birlikte, el-Arabi'de (2005), konuşan nefsin, iletişim açısından önemli bir yeri vardır. Buna göre, konuşan nefis, Allah'ın bir ifadesi olarak, insanı kendini bilmeye ve adalete yöneltmektedir. Bu nedenle, el-Arabi'de (2005) adalet, aşkın ve sevginin bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sevgi ve aşk, tanımlanamayan ve ifade edilemeyen duygulardır; çünkü, sevgi tadılmakta, duygular ile yaşanmakta ve bu iletişim biçimini kelimeler dökmek kolay olmadığı için, genelde, semboller ya da simgeler kullanarak ifade edilmektedir. Aşk ve sevgi duyguları, her zaman kendi içinde olumlu ve tutarlı; özü itibariyle de birleştirici ve kavuşturucu bir gücü ifade etmektedirler. Bu neden ile, sevgi ve aşk,

Allah'ın ifadeleridir (Arabi, 2005).

İnsan; işiten, dinleyen ve iletişim kurabilen, toplumsal bir varlıktır. İnsanın dinleme kalitesi, sözün hakikatine tabiidir. Bu sayede, iletişimin etkisi ölçülmektedir. Dinleme, iletişimin hareket ve ritmine bağlıdır. Burada, göndericinin ilettiği mesajın, alıcıdaki etkisi, onun mesajı doğru anlayıp anlamamasına ve dinleme kalitesine bağlıdır (Arabi, 2005). Bu bakımdan, her adil eylem, önce bireysel anlamda ortaya çıkmakta ve oradan da toplumsal eyleme yönelmektedir.

Aslında, el-Arabi'nin ortaya koyduğu adalet, el-Gazali'nin görüşleri ile benzerlik içermektedir. Buna göre, el-Gazali'de, toplumsal adaletin meydana gelmesini sağlayan, bireysel adalettir. Fakat, el-Gazali, adalet hususunu, ağırlıklı olarak ahlaki perspektiften; el-Arabi, adalet hususunu, teolojik perspektiften ele alarak incelemektedir. Söz konusu düşünürlerin adalet söylemine yakın bir görüşü ortaya isim, Tusi'dir.

Tusi, adalet kavramını, Antik Yunan düşünürlerinin söylemlerinden yola çıkmakta ve teoloji ile birleştirerek, ahlak kavramı ile açıklamaktadır. Tusi (2007), adil bir insanın, adaleti önce kendine uygulaması gerektiğini, daha sonra, başkalarına tatbik etmesi konusunda, el-Gazali ve el-Arabi'nin görüşlerini takip etmektedir. Tusi, adalet kavramını, insan tanımından yola çıkarak ortaya koymaktadır. Buna göre, insan, diğer varlıklardan farklı olarak; aklını kullanabilen, düşünebilen ve iletişim kurabilen, toplumsal bir varlıktır. İnsanın söz konusu yetileri, onun irade sahibi bir varlık olduğuna da işaret etmektedir. İnsan, bireysel iradesi sayesinde; bilgi, ahlak ve adalet erdemlerine ulaşabilmektedir. Adalet; insanın kendi nefsine ve iradesine hâkim olması ile ortaya çıkmakta ve diğer insanlar ile olan; iletişimine ve davranışlarına yansımaktadır. Bu bakımdan Tusi (2007), adaleti; irade kavramı temelinde bireysel adalete vurgu yapmakta ve buradan hareketle; toplumsal adalet, iktisadi adalet, ilahi adalet, politik ve hukuki adaleti ortaya koymaktadır. Buna göre, toplumsal adalet; insanın doğasında en mükemmel şekilde var olan, bireysel adalet sayesinde ortaya çıkmaktadır. İlahi adalet; insanları doğru eyleme ve davranışa sevk etmekte ve aşırılıklardan alıkoymaktadır. Hukuki adalet; yasa ya da kanunlara riayet etmek anlamına gelmektedir. İnsanlar, bir ortak amaç ve ortak yaşam doğrultusunda meydana getirdikleri toplumda, zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilmek için, iş bölümü yapmaktadırlar. Bunun sonucunda ortaya çıkan üretim ve dağıtım ilişkilerini düzenleyen, hukuktur. Burada; eşitlik, denklik ve orantının gözetilmesi hususunda ise, iktisadi adalet önem kazanmaktadır. Adil yönetici;

bu orantı, denklik ve eşitliği gözeten kimsedir. Eşitlik; azlık ve çokluğun giderilmesi ve durumların dengelenmesi ile ya da orta olma hali ile ilgilidir. Fakat tüm ortaların belirleyicisi ve hepsini itidale döndüren unsur, ilahi adalettir. Bu nedenle, gerçek anlamda eşitlik ve adaleti ortaya koyan kanun, ilahi kanundur. Erdemli şehri yönetecek olan hükümdar, bu hususları göz önünde bulundurmalı ve insanları kötülükten ve zarardan koruyarak, huzur ve refah içinde yaşamalarını sağlamalıdır (Tusi, 2007).

Aslında, Tusi, erdemli şehir ya da adil devlet tasavvurunda, el-Farabi'nin erdemli şehrinden hareket etmektedir. Yine, el-Farabi'de ve Antik Yunan düşünürlerinde olduğu gibi; iletişim, özgürlük ve adalet kavramlarının, birbirine teması ile iktisadi adaleti ortaya koymaktadır. Bu ise, her ne kadar Antik Yunan düşünürlerinde görülse de Tusi (2007), bu durumu, ilahi adalet ile birleştirmekte ve kendine has bir üslup ile ortaya koymaktadır. Tusi'nin ortaya koyduğu adaletten farklı olarak, sosyolojik anlamda ortaya koyan isim, İbn Haldun'dur.

İbn Haldun (1997), devleti, canlı ve yaşayan bir kurum olarak görmekle birlikte, adalet kavramını, toplumsal düzeyde incelemektedir. İbn Haldun'dan önceki düşünürler, adalet kavramını; ahlak ve rasyonalist felsefe yöntemleri ile birlikte, genellikle kelam ve fıkıh açısından incelemelerine karşın; İbn Haldun'un incelemeleri sosyolojiktir. İnsan ve toplum üzerine duran İbn Haldun (1997), insanı, diğer varlıklardan farklı olarak, özel bir tabiat ile yaratıldığını; insanın aklını kullanabilmesi ve vicdan sahibi olmasına dikkati çekmektedir. Bu bakımdan, İbn Haldun (1997), insanları erdem sahibi olması sebebi ile, erdemli bir yaşam sürmeleri hususunda, ahlaki adalet ve vicdan kavramlarını öne çıkarmaktadır. Adalet, toplumda bir denge sağladığı gibi, insanları; mutluluğa, refaha ve huzura erişmelerini de sağlamaktadır. Ahlaki adalet; doğru bir şekilde uygulanmaması durumunda, iktisadi anlamda bozulmayı beraberinde getirmekte ve devletin adil olma vasfını kaybetmesine ve zulmün hüküm sürmesine vesile olmaktadır. Bu nedenle, insan, ahlakı referans alarak ve vicdana göre eylemlerde bulunduğunda, adaleti de gözetmekte ve dolayısıyla; adil bir kimse sayılmaktadır. Bu anlamda, İbn Haldun (1997), adalet erdemini, ahlaki ve vicdani bir boyutta ele alarak, bireysel adalete vurgu yapmaktadır. Bu nedenle, ahlak ve adalet, bireysel anlamda, vicdani ya da kalbi bir mesele olarak görülmesinden ötürü, önemli görülmektedir. İnsan; iyi veyahut kötü, ikili doğasından kaynaklanan bir varlık olarak, ahlak; insan ruhunun iyi yönlerinin öne çıkarmasına yardımcı olmaktadır. Bunun neticesinde ise; cesaret, bilgelik, iffet ve adalet erdemleri

ortaya çıkmaktadır. Bunlar ile, insan, mutluluğa ve huzura kavuşmaktadır. Böylece, insanın iyiliği ve adaleti; adaletli eylemleri ve davranışlarına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ise, toplumsal adaleti ifade etmektedir. Toplumsal adalet; toplumun bozulmasını engellenmekte, dengesizlik ve eşitsizlikleri ortadan kaldırmakta; adalet, cesaret, iffet ve ölçülülük erdemlerini pekiştirmekte ve böylece, insanların, ahlaki gücünü arttırmaktadır. Bu açıdan, İbn Haldun'da (1997) ümran, önemli bir kavramdır. Ümran; insanların iş bölümü yaparak, hayatta kalmalarını sağlamakta ve insanların birbirlerine güvenmelerini ve adalet duygularını harekete geçirmektedir. Bu sayede, yaşamın idamesi için gerekli güç sağlanmaktadır. Burada, adalet algısının tüm insanlar tarafından aynı şeyi ifade etmesi için, ortak bir noktada buluşturan bir adalet algısının olması önemlidir. Adalet algısı; toplumların ve toplum yapısının, değerlerinin devamını sağlamakta; sosyal sorunların giderilmesinde öncü rol oynamakla birlikte, ortaya çıkan adaletsizlikleri, tarafsız bir şekilde engellemektedir. Bu bakımdan, sosyal sorunların çözümünde ve toplumun ahlaki çöküşünün engellenmesinde, adalet önemli bir kavramdır. İbn Haldun (1997), toplumun yapısını, siyasi yönetimin etkisi altında şekillendiğini söylerken, yönetimin uyguladığı politika biçimine vurgu yapmaktadır. Buna göre, dini değerler ile yükselen bir yapıdaki devlet, teolojik hükümlere göre; demokrasi ile yükselen bir yapıdaki devlet, kanun hükümlerine göre belirlenmektedir. Kanunların insan yapımı olduğu göz önünde bulundurulduğunda; kanunların içeriğinin de kusurlu olması şaşılacak bir durum değildir. Bu nedenle, İbn Haldun (1997), bu tarz toplumların hukuk düzenini kusurlu bulmaktadır. Çünkü hiyerarşik bir düzende, idarenin ve yöneticinin, adaletli davranıp davranmaması söz konusudur. Burada, yukarıdan aşağıya doğru akan, dikey iletişim söz konusudur. Yönetici adaletli ise, halk da referans alarak adaletli davranması dolayısıyla; adalet algısı ortaya çıkmakta ve yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen iletişim ile, adalet, toplumun her köşesine yayılmaktadır. Bu nedenle, ilksel, idarenin iletişim sistemi ve yöneticilerin kullandığı iletişim biçimi, insanların adalet algısını etkilemektedir. Yöneticilerin; makamlarını kötüye kullanması, keyfi uygulamalar ile ortaya koydukları adaletsiz eylemleri, birçok insanda adaletsizlik algısına yol açmakta ve bu durum, aynı zamanda, olağan bir durum gibi algılanmasına yol açmakta ve ortaya çıkan adaletsizliklerin önüne geçilmesi güçleşmektedir. Bu açıdan, adalet, sadece teorideki değil, aynı zamanda, eylemde ve uygulamadaki işleyiş biçimi, toplumdaki algıyı oluşturmaktadır. İbn Haldun (1997), bu

sebeple, adaletin uygulanmasını, siyasal ve iktisadi anlamdaki önemini belirtmektedir. Adalet ile yönetilen toplumlar, iktisadi anlamda adaleti ve bununla ilgili ahlaki bir davranışı beraberinde getirdiğinden dolayı; iktisadi refahı sağlamaktadır. İbn Haldun (1997), gelir dağılımı hususunda, adaletsiz ve ölçüsüz olan toplumların, ahlaki dengesizliğine ve bozulmasına işaret ederken; toplumsal anlamda değişimin, iktisadi etkenlerinin belirleyiciliğine vurgu yapmaktadır. İbn Haldun (1997), burada, üretim ilişkileri ve kazanç sonucunda, ortaya çıkan refah düzeyinin bozulmasına işaret ederken; bu durumun, ümrana zarar vereceğini de söylemektedir. Bu anlamada, adaleti, iktisadi faaliyetlerin ve refahın temeli olarak görmektedir. Bu ise; devletin uyguladığı ve ortaya koyduğu adil politikalara bağlı olarak, toplumun refahını olumlu yönde etkilemektedir. Böylece, siyasi bir düzen ve adil sosyal ortam; insanlara çalışma azmini doğurmakta ve emeğin karşılığını alan kimselerin üretimini artmaktadır. Bu bakımdan, İbn Haldun (1997), bir devletin uyguladığı adaleti, iktisadın belirleyicisi olarak görmesi dolayısıyla; devletin iktisadı düzenleyen ve denetleyen bir kurum olduğuna da dikkati çekmektedir.

Kınalızade Ali Efendi, İbn Haldun gibi, adaleti tanımlarken, bireysel adalet olmadan, toplumsal adaletin sağlanmayacağını ifade etmektedir. Kınalızade Ali Efendi (2016), Antik Yunan düşünürlerinde olduğu gibi, adaleti; hikmet, yiğitlik, cömertlik erdemlerinin birleşiminden meydana gelen eşitlik ve en yüce huy olarak tanımlamaktadır. Yine, adalet, itidalli ve orta olma halini ifade etmekle birlikte, toplumsal etkileşim sonucunda ortaya çıkan bir kavramdır. Adaletin diğer adı: "Allah'ın yeryüzündeki terazisidir" ve bu sebeple, gerçekleştirilmesi kolay değildir; ancak, şeriat ve ilahi kanunlar ile mümkün görünmektedir. Kınalızade Ali Efendi (2016), Antik Yunan düşünürlerinin ifade ettiği ve aracı olarak gördükleri parayı; sessiz adil olarak görmesi dolayısıyla, sessiz adalet olduğunu söylemektedir. Konuşan ya da sesli adalet ise; padişahın eşitlik ve dengeyi sağlamasıdır. Padişah, fiziksel ve siyasal gücü ile, adaleti sağlamaktadır. Bu anlamda, Kınalızade Ali Efendi'de (2016) adaleti sağlayan; ilahi adalet, yönetici ve paradır. İlahi adalete uymayan insanlar, münafık; yöneticiye riayet etmeyen insanlar, zorba; paraya riayet etmeyen insanlar, hırsız olarak tanımlanmaktadır. Bu bakımdan, Kınalızade Ali Efendi (2016), adalet düşüncesini nefis kavramı ile açıklamaktadır. Nefis, insanın kendisinin idrak etmesinin idrakidir. İnsanın ahlak ilmini öğrenmesinin ve adaletli davranış sergilemesinin ilk yolu, insani nefsi anlamaktan geçmektedir. Bu nefis, sadece insana özgüdür. Bu sayede, insaniyet vasfını

kazanmakta ve bu, vasıf, bireysel ahlaki adaleti ifade etmektedir. Bu ise, topluma yansımakta ve toplumsal adalet ortaya çıkmaktadır. Toplum; insanların ihtiyaçlarını karşılayabilmek için, ortaklaşma, iletişim kurma ve bir arada yaşama ihtiyacından dolayı, ortaya çıkmaktadır. Bu, toplum düzenini sağlamak için; adaletli ve ahlak sahibi bir devlet yöneticisinin seçilmesi gerekmektedir. Çünkü ancak böyle bir yönetici ile, toplumun refahı artmakta ve insanlar, mutlu bir şekilde hayatını idame ettirmektedirler. Öyle ise, yöneten ve yönetilenin olduğu bir düzende, insanların yetkinleşme durumu söz konusudur. Bu yetkinleşme durumu; kişiler arası iletişimden, yardımlaşmalarından vb., yollar ile sağlanmaktadır. İnsanların bir arada yaşayabilmeleri için; birbirlerine karşı saygılı, etkileşimde bulunurken de kurallara uymaları gerekmektedir. Zira bu sayede, toplumsal refah sağlanmaktadır. Bu sebeple, toplumda ortaya çıkan ya çıkacak olan anlaşmazlıkları ve kargaşaları önlemek ya da gidermek için; öncelikle, devletin ortaya koyduğu kurallara ve kanunlara uymak gerekmektedir. İkincisi; toplumda sevgi ve saygıyı hâkim kılmak gerekmekte; çünkü, sevginin hâkim olduğu toplumlarda, düzen ve birlik vardır; kargaşa, anlaşmazlık, kavga ve adaletsizlikler görülmemektedir. Bu açıdan, sevgi, adaletten daha üstün görülmekte; tabii birliğe benzemektedir. Adalet, insaftır; sınai birliktir. Bu bakımdan, sevgi ve adalet, insanın doğasında bulunmaktadır. Adaletin sağlanması için; bu ikiliğin ortadan kalkması gerekmektedir. Zira bunun sonucunda birlik sağlanmaktadır. Bu nedenle, devlet yöneticileri, bu birliğe tabii olmalıdırlar. Bireysel ve toplumsal adaletin sağlanması, bu birliğe bağlıdır (Kınalızade, 2016).

Kınalızade Ali Efendi (2016), bir toplumda adaletin sağlanmasını, öncelikle, devleti yöneten kimselerde görmektedir. Bu sebeple, yöneticilerin; ahlaklı, akıllı, bilge, cömert, eşitliği ve adaleti gözeten kimseler olarak tasvir etmektedir. Devlet, esas olarak ikiye ayrılmakta; erdemli ve erdemsiz. Erdemli devlette; iyilik, mutluluk, huzur, refah ve adalet hâkimdir. Erdemsiz devlette ise; sahtekarlık, kötülük, adaletsizlik vb., hakimdir. Erdemli devletin temeli, adalete dayanmakta ve eşitlik esas alınmaktadır. Erdemli devlette yöneticiler, liyakat ve istidadına göre davranmaları gerekmektedir. Bu bakımdan, devlet yöneticileri, adaleti sağlamak için, insanların konumuna uygun bir şekilde davranmalı ve eşitliği sağlamalıdır (Kınalızade, 2016). Aslında, bu görüş, Aristoteles'in adalet tanımına yakındır. Çünkü Aristoteles, adaleti, eşitlik bağlamında açıklamakta ve iktisadi adalete işaret etmektedir. Kınalızade Ali Efendi (2016), bunlarla birlikte, ilahi adalet bağlamında ele almakta ve devlet kurumunun önemine işaret

etmektedir. Bu bakımdan, Kınalızade Ali Efendi (2016), bir devlette haksızlığa uğramış olan kimsenin ya da kimselerin, başvuracak bir devlet kurumları olduğu halde, dertleri ve sıkıntılarına çare bulacak ya da onları dinleyecek kimseyi bulamıyorlar ise; o devlette adaletin uygulandığından söz etmek mümkün olmadığını söylemektedir. Bu durum, devlete karşı olan güvenin sarsılmasına ve düzenin bozulmasına sebep olmaktadır. Kınalızade Ali Efendi'nin bu adalet görüşü, Aristoteles'in adalet anlayışının Türk-İslam felsefesine bir yansıması olarak ifade edilebilmektedir. Aristoteles'in adalet söylemini, kendine bir ölçü olarak almakta olan Kınalızade Ali Efendi, Tusi'nin adalet görüşünü paylaştığını ifade etmektedir. Yine, Kınalızade Ali Efendi (2016), önemli ahlakçılardan olmakla birlikte, Meşşai felsefe ve ahlak görüşünü yansıtmaktadır.

Defterdar Sarı Mehmet Paşa, diğer Türk-İslam düşünürleri gibi; adaleti, ahlaki bir kavram olarak ele almaktadır. Defterdar Sarı Mehmet Paşa (1969), yönetim sorunlarının temelini, kamu kurumlarında çalışan kimselerin adaletsiz davranışlarına ve ahlaki yozlaşmalarına dayandırmaktadır. Bu nedenle, kamu kurumlarında çalışan tüm insanların alışkanlık ve kişilik özelliklerine dikkati çekmektedir. Kamu düzeninin sağlanması açısından, tüm kamu çalışanlarını seçerken; ahlaklı, güler yüzlü, iyi alışkanlıkları olan ve pozitif iletişimi kullanan, rüşvet ve yolsuzluğa tenezzül etmeyecek, adil kimseler olmalarına dikkat edilmeli; çünkü devletin gerilemesinin önlenmesi açısından önemlidir. Bu durum, liyakat esasını gerektirmektedir. Aslında, Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın (1969) liyakat görüşü, el-Farabi'nin ideal şehrinde öngörülen, hiyerarşik yönetim düzeni ile benzerlik içermektedir. Buna göre, el-Farabi, insanın, ancak, liyakat kuralını esas alması ile, iyilik ve adalete ulaşabildiği söylerken, Defterdar Sarı Mehmet Paşa (1969), kamu çalışanları açısından ele alarak, bu durumu ifade etmektedir.

Son olarak, Türk-İslam düşünürlerinin adalet söylemleri incelendiğine; Antik Yunan düşünürlerinin bariz etkisi görülmektedir. Fakat Türk-İslam düşünürleri hem Antik Yunan hem de Batı Orta Çağ düşünürlerinde adalet; Hakkın, hukukun, düzenin, refahın, iyiliğin, mutluluğun kaynağıdır. Türk-İslam düşünürlerinin adalet ile ilgili söylemlerinde; öncelikle, bireysel anlamda, ahlaki olarak insanın içsel doğasına işaret etmektedirler. Bu ise, daha sonra toplumsal yaşama ya da kişiler arası ilişkilerine ve devlet yaşamına yansımaktadır. Burada, önemle vurgulanması gereken husus, Türk-İslam düşünürlerinin adalet ve iletişim görüşlerinin çıkış noktası, teolojik olmasıdır. Bu

nedenle daha çok ahlaki adalet kavramından hareket edilmekte ve oradan da ontolojik adalet, hukuki adalet, toplumsal ve sosyal adalet, iktisadi adalet ve tinsel adalet türlerine ulaşmaktadırlar. Ahlaksal adaletin teolojik vurgusu, genelde iyi ve kötü olanın ötesinde görmelerine dayanmakta ve bir tamamlanmış olana ve kendini gerçekleştirmeye işaret etmektedirler. Zira, Türk-İslam düşüncesinde adalet, insan ile ve bireysel olarak öne çıkmakta ve yönetime, dolayısıyla, kurumlara yansımaktadır. Bu ise, kurumun yapısını belirlemektedir. Bu bakımdan, Türk-İslam düşünürleri, adalet ve iletişim olgularını, yönetimin ve dolayısıyla, kurumların en önemli özelliği ve niteliği bakımından öne çıkarmaktadırlar. Aslında, bu modern dönem düşünürlerinin de vurguladığı hususdur.

4.5. Modern Dönem Düşünürlerinin Adalet Kavramına İlişkin Görüşlerinin Yönetim ve İletişim Ekseninde Değerlendirilmesi

Tarihsel olarak kökleri XVII. yüzyıla dek uzanan modern devlet, aynı zamanda, yasa yapıcılığı ile şekillenen bir hukuk felsefesinin de zeminin oluşturmaktadır. Modern düşünürler, adalet söylemini, sözleşmeye uymak bağlamında, hukuki bir temele oturtarak, Antik Yunan düşünürlerinin adalet söylemini yadsımadan, Batı Orta Çağ düşünürlerinin adalet söylemine karşı çıkmaktadırlar. Fakat modern düşünürler, adalet söylemini Antik Yunan düşünürlerinin görüşlerine dayandırsa da esas olarak, J. Locke, J. J. Rousseau, T. Hobbes gibi düşünürler; doğa durumunu, kötü veyahut iyi toplumu ve devlet oluşturmanın doğal değil, yapay bir olgu olması sonucunda ortaya çıktığını ifade etmektedirler. Adalet kavramının ortaya çıkışında önemli bir unsur, devletin ortaya çıkışıdır. Bu bağlamda, devlet, Antik Yunan düşünürlerinde olduğu gibi, doğal ihtiyaçların sonucunda değil, hatta Batı Orta Çağ düşünürlerinde olduğu gibi ilk günahın sonucunda da değil, politik olanın oluşturucusu olan insanın elinden çıkan bir yapı olması sebebi ile, tamamen yapaydır. Adalet, bu yapay yapı içerisinde, insanlara bir arada yaşama imkânı veren temel bir kavramdır. Fakat adalete ve ortak yaşama yönelik tanımlar farklılık göstermektedir (Rousseau, 1987; Locke, 2000; Hobbes, 2007). Buna göre, J. Locke (2000), adaleti, mülkiyetin temeli olarak görmektedir. T. Hobbes (2007), ise, sözleşmeye uymak ve onu bozmamak anlamında ele almaktadır. Bu bağlamda, adaletin teminatı, modern düşünürler tarafından devlet olarak algılanmaktadır. Fakat J. J. Rousseau (1987), devleti zorunlu bir saplantı olarak görmekte ve otoritenin kısıtlayıcı olduğu güce işaret etmektedir. Bu nedenle, adalet söylemi, insanların eşitliği üzerine

kuruludur. Bu eşitlik anlayışı, doğadan gelen eşitliğin devlet olmadan da var olabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Yine, fayda ve mutluluk ilkelerinden yola çıkan J. S. Mill (1946), adaleti, genel faydanın bir ürünü olarak ifade etmektedir. Hayek (1995) ve R. Nozick (1974) gibi liberal düşünürler ise, adaleti, kendiliğinde bir düzen olarak görmekteler ve bireysel eylemlerin sonuçlarına uygulanan bir değer ölçütünde, hukuksal ve iktisadi bağlamda bir kavram olarak ortaya koymaktadırlar. Yine, E. Levinas (1994), iletişim ve adalet bağlamında ortaya çıkan bir eylem olarak görmektedir. Bu, iletişim bağlamında adalet, İ. Kant (1965) ile J. Habermas'ın (2005) düşüncelerinde önemli yer kapsamaktadır. J. Rawls (2018) ise, toplumsal yapının temeline adaleti yerleştirmekte ve bu bağlamda, iletişimsel yönüne vurgu yapmaktadır.

Devleti yapay bir kurum olarak ele alan ve bunun sonucunda ortaya çıkan adalete işaret eden isimlerden biri, Niccolo Machiavelli'dir. Bunu ise, N. Machiavelli, İtalya'nın siyasi kargaşa ve iktidar kavgalarının olduğu bir dönemden çıkmak için, siyasi bir birlik hayali ile, uygulayacak yöntemler bütünü olan Prens adlı eserinde ele almakta ve mutlak monarşi öğretisini ortaya koymaktadır. N. Machiavelli, devleti ve toplumu, Tanrı tarafından gelen irade ile değil, daha ziyade, teolojiden bağımsız, akıl ve deneyimden aldığını ileri sürmektedir (Frolov, 1991, ss., 307-308). Fakat, N. Machiavelli'nin düşüncesinde insan, her ne kadar rasyonel bir varlık olsa da gerektiğinde ahlaki yükümlülükleri göz ardı edebilen ve hatta, insancıl olmayan davranışlar sergileyebilen bir varlıktır. Bir insanın söz vermesi ve o sözü tutması erdemli bir davranış olsa bile, verilen sözü tutmayıp, kurnazlık yapmanın, bazı durumlarda dürüst insanlara karşı galibiyet sağlamak için bir araç olarak görmekte ve bunu da insanların her zaman dürüst olmayacağı düşüncesi ile gerekçelendirmektedir. Bu nedenle, bir hükümdar ya da Prens olan yönetici hem insancıl hem de hayvani olanı bilmek ile yükümlüdür (King, 2007, s. 122). Bu durumda, herhangi bir ahlaki ilkeden söz edilememektedir. N. Machiavelli, ahlaki ilkeler yerine, yeni bir laik etik önermekte ve geleneksel ahlakın aykırı olarak gördüğü şiddet ya da akıl dışı tutumu, istikrarlı bir devletin kurulması amacında haklı görmektedir. Bir başka ifade ile, amaç için, her araç mubahtır görüşü hâkimdir. Fakat tüm bunlar, devleti korumaya yönelik tutumlar olup, devletin kendisi, başlı başına bir amaçtır. Bu bakımdan, ahlak ve erdem, teolojik anlamın ötesindedir. Erdem, bir amaca ulaşmak için; güç, beceri, yetenek, kararlılık gibi araçları kullanma yetisidir. Prens ise, ahlaki erdemler olan merhamet ya da cömertlik gibi yetilere sahip gibi görünmeli ve

devletin faydası için, dürüst olmayan yolları kullanmalıdır. Bu bakımdan, erdemsiz eylemeler, kendi içinde bir amaç değil; amaca götüren araçlardır. Antik Yunan düşünürlerinde yer alan en yüksek erdem, N. Machiavelli düşüncesinde yer almamakta; çünkü erdem, diğerlerinin övgüsünü kazanmasını sağlayan bir yetiden ibarettir (Machiavelli, 2008).

Böylece, N. Machiavelli (2008), devlet teorisini yöneten ve yönetilenler arasında bir araç olarak görmekte ve yönetimin amacını, halkın mutluluğunda değil, devletin istikrarlı ve kurulu düzenin devam etmesinde görmektedir. Erdem, her ne kadar belirli amaçların yerine getirilmesine yönelik bir dürtü ya da yetenek olsa da devlet yönetiminde; özgürlük, eşitlik ve adalet gibi ilkeler yer almalıdır. Buna göre, adalet, yönetim ile birlikte ortaya çıkmakta ve bu sayede, yönetim biçimleri belirlenmektedir. İnsanlar, yapılan iyiliğe karşı, kötülük ile karşılık vermesi sonucunda; iyilik yapana şefkat, kötülük yapana ise, nefret duyguları beslemektedirler. Ceza verme, bu nefret duygusunun sonucunda ortaya çıkmakta ve bunun için, insanlar, kendi isteğini yapmaya meyilli bir Prens'i değil, kötüyü cezalandıracak adil bir Prens'i seçmek istemektedirler. Bu durum, insanlık ve yönetim biçimi tecrübesi sonucunda, adalet kavramının ortaya çıkardığını göstermektedir. Buna göre; aristokrasi yönetimi, azınlık yönetimine işaret ederken; prenslik tiranlığa doğru yönelmektedir. Her yönetim biçimi, kendi anti tezini, bünyesinde barındırmaktadır. Bu nedenle, karma yönetim olmalıdır. Fakat, hepsinden önemlisi, Cumhuriyet yönetimidir ve böyle bir yönetim biçiminde adalet, daha etkilidir. Çünkü, Cumhuriyet yönetimi biçiminde, iki zümre öne çıkmakta; halk ve zenginler. Bu, iki kesimin onayından çıkan yasalar, genelde, özgürlükten yana oldukları görülmektedir. Burada, halk, aristokrasi ve monarşiyi kapsamakla birlikte, halkın sesi; tıpkı Tanrı sesi gibidir ve halk, kendi aleyhine olacak kötülükleri sezme gücüne ve iradesine sahiptir. Adalet, insanlar arasında güveni sağladığı gibi, güçlerin ayrılığı açısından da hayati önem taşımaktadır. Çünkü halk, her zaman adalet ve barış talebinde bulunması dolayısıyla; iyi bir Prens karma bir yönetim biçimini uygulaması gerekmektedir. Bu durumda, her sınıf, diğeri üzerindeki baskıyı dengelemektedir. Böylece, adil ve her sınıfın, kendisini gerçekleştirme imkânı veren bir yönetim sağlanmaktadır (Machiavelli, 2008; Machiavelli, 2017, ss., 30-33; 38-39; 67).

N. Machiavelli, yurttaşların katılımı, bağımsızlık, öz yönetim ve zaferin şartı olarak, cumhuriyetçi gelenekten yola çıkmaktadır. N. Machiavelli, daha çok, korumacı

cumhuriyetçiliği savunmakta ve bunun tek sebebi; hem Antik Yunan düşüncesinin politik teorisini hem de Avrupa'da ortaya çıkan yeni politik düzenin çok iyi bilmesidir. N. Machiavelli, klasik tarihin incelemesi sonucunda, üç yönetim şekli olan; monarşi, aristokrasi ve demokrasi yönetim biçimlerinin, dengesiz ve yozlaşmaya ve yolsuzluğa eğilimli olduğu kanısına varmaktadır. Çünkü, monarşinin sonu diktatörlüğe, aristokrasinin oligarşiye ve demokrasini anarşiye sonra da tekrar monarşiye dönüştüğünü savunmaktadır. N. Machiavelli, Atina'yı, yozlaşmış demokrasilere örnek göstererek, politik dünyanın her zaman bir değişim ve kaos potansiyeli taşıdığına işaret etmektedir. N. Machiavelli, kendisinden sonra gelen T. Hobbes ve J. Locke'un tersine, iktidarın görevini, şeffaf bir kurum prensibi geliştirmesinde görmektedir. Bunlar ise; iyi yaşama hizmet ve insanların doğal hakları prensipleridir. Politik yaşamda düzen, Tanrı tarafından doğal olarak verilmediği için, bu düzeni yaratmak, politikanın görevidir. N. Machiavelli'de, politik gücü kazanmak; kullanmak ve sınırlamak için bir mücadeledir. Böylece, toplumsal yaşamada, politikaya atfedilen seçkinci bir rol ortaya çıkmaktadır. Yine, Platon'dan itibaren, N. Machiavelli gibi birçok düşünür, insanların genelde; bencil, tembel, şüpheci ve mecbur edilmedikçe iyi bir şey yapmaktan aciz olduğunu düşünmektedirler. O halde, önemli soru ortaya çıkmakta; insanlar, hangi politik koşullar altına politik düzeni desteklemeli ve devlete sadık kalmalıdırlar? N. Machiavelli, bunun için, insanlara yurttaşlık erdeminin benimsetilmesinde; hukukun uygulanması ve dinsel ibadete onay verilmesini gerektiğini düşünmektedir. Fakat hukukun uygulanması için iyi kanunlar nasıl yapılabilir? Sorusunun cevabının, tarihsel incelemede olduğunu söylemekte ve Roma'nın karma hükümet sistemini örnek göstermekte; konsül, Senato ve halk hâkimlerden oluşan sistemin, daima zafer kazanması ile doğrudan bağlantılıdır. N. Machiavelli'nin önerdiği bu karma yönetim biçimi, sosyal grupların çıkarlarını korumakta ve zenginler ile yoksullar arasındaki uçurumu daha iyi dengelemekte ve uzlaşma mecburiyetini getirmektedir. Bunun sonucunda, tüm partilerin kabul ettiği kanunlar ortaya çıkmaktadır. N. Machiavelli'nin politik gücü, yurttaşların çıkarlarının üstünde koyması sebebi ile, ünlü N. Machiavellicilik durumu ortaya çıkmaktadır; devlet politikaları ile, acımasız bir şekilde güç peşinde koşmak, insanların çıkarları ve bireysel ahlaktan daha önemli ve öncelikli olması dolayısıyla, üstündür (Held, 1998, ss., 49-51).

Modern devletin ortaya çıkmasına büyük katkılarda bulunan N. Machiavelli'nin izini takip eden ve onun düşüncelerini geniş açıdan ele alan T. Hobbes'un anlayışında

ise, devlet, dinin olmadığı, laik merkezli bir model üzerine kurulmakta ve Kilisenin baskısına karşı çıkarak, adalete vurgu yapmaktadır. Buna göre, T. Hobbes, devleti, hukuksal bir zemine oturtmakta ve toplumsal sözleşmeyi savunmaktadır (Frolov, 1991, s. 215). Toplumsal sözleşme, sistemli ve siyasi bir kurumun çıkmasını sağlamakta ve adalet, toplumda, güven ve düzeni mümkün kılmaktadır. Toplumsal sözleşmeye uyulmayan ya da aykırı eylemler, adaletsiz olarak sayılmaktadır. Toplumsal sözleşme; daha önce ifade ettiğimiz gibi, insanların özgür iradesi ile, ahlaki ve hukuki yükümlülüklere tabi olmaları, çok taraflı bir uzlaşma ile bir araya gelen insanların oluşturduğu toplumdur. Toplumsal sözleşme, insanların bir araya gelerek, meydana getirdikleri uygarlık ya da devlet'ten önce, içinde bulundukları durumla ilgili varsayıma dayalı, doğa durumunu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Buna göre, insanlar, hayvanlar gibi, doğal bir içgüdü ya da dürtü ile iletişim kuramazlar ve dolayısıyla, sosyalleşemezler. Bu durumda, kendiliğinden bir toplum ya da devleti de meydana getiremezler. İnsanların toplumsal varlık olmalarını sağlayan ve böylece, devlet kurmalarına imkân veren, iletişimdir. Fakat insanların diğer insanlar ile iletişim kurmasının ve böylece, toplumsal bir varlığa dönüşmesinin tek nedeni; kendi isteklerini gerçekleştirmektir. Buradan hareketle, T. Hobbes, devletin nasıl olması gerektiğini kurgulayarak, doğa durumunu açıklamaktadır. Buna göre, doğa durumunda insan, negatif içgüdülerinden kaynaklanan tehdit ve tehlikeler ile dolu bir dünyada yaşamakta; güçlülerin zayıfları ezdiği, insan insanın kurdu olduğu bir dünyadır. Böyle bir dünyada, hak ve adalet gibi kavramlara yer yoktur. Bu durumda, bir uzlaşma sağlayacak ya da uzlaşmaya imkân tanıyacak herhangi bir ortak dil ya da zemin olmadığı gibi; iletişimi mümkün kılacak, belirli göstergelerin, belirli anlamlara işaret eden, ortak ve toplumsal dil de yoktur. Bu nedenle, savaş ve kaos ortamı hakimdir. İşte, bu durumu kontrol altında tutacak, güçlü bir politik yapı ya da otorite gereklidir. Bu yapı, toplumsal sözleşme sonucunda kurulan devlettir. Bu yapı, bencil insanı kontrol edebilmek için, gücün tek elde toplandığı, korkulan, saygı duyulan, otoriter ve monarşik bir yapıdır. Söz konusu yapının asli görevi, güvenliği sağlamaktır ki güvenliğin ön koşulu, adalettir. Bu durumda, insanların toplumsal sözleşme ile doğa durumundan çıkmasını ve toplumsal bir yapı içerisinde devlet haline dönüşmesini dolayısıyla; insanların güvenliğini ve güvencesini sağlanmasına imkân veren, adalettir. Bunun için, adalet, toplumsal kavram olarak görülmekte ve mülkiyetin korunması, hakkın eşit bölünmesi durumlarında ortaya

çıkmaktadır (Marshall, 1999, s. 304; Hobbes, 2007, ss., 92-98). Bu açıdan, T. Hobbes (2007), bütün erdemlerin, ödevlerin ve adalet kavramının, insanın salt kendi varlığını koruma kaygısından ve basit bir hesaptan dolayı, ileri geldiğini söylemektedir. Adaletin ortaya çıkışındaki sebebin, bu nedenle, T. Hobbes (2007), toplumsal anlamına işaret etmekte ve iletişim bağlamına vurgu yapmaktadır. T. Hobbes'ta (2007) adalet, özü itibari ile, toplumsal sözleşmeye uymak ve ona sadık kalmak anlamına gelmektedir.

Bir diğer toplumsal sözleşme kuramcısı olan J. Locke, tıpkı T. Hobbes gibi, siyaset teorisini doğa durumuna dayandırmakta ve T. Hobbes'ten farklı olarak, "herkesin herkese karşı savaşı" değil; tüm insanların barış içinde, eşit olduğu bir düzende özgür ve mutlu olduğu durumdur. J. Locke, insan eylemlerini yöneten ve insan davranışlarına rehberlik eden ahlaki ilkeleri ortaya koyarken, bilgiyi sorgulamakta ve bilginin yolu, akıl değil, deneyim ile kazanılan zihnin boş bir levhasıdır (Cevizci, 2009). Aristotelesçi görüş açısından hareket eden bu görüşte, anlık nesneler, duyu deneyimine bağlıdır. J. Locke'de anlık ya da anlama; algılar ve duyu deneyimi ile ortaya çıkmaktadır. J. Locke'un insan zihnini, bir tabula rasa, yani, boş bir levha ya da boş bir defter olarak tasarlaması, sınırların zorlayacağı bir ön varsayımdır; hiçbir şeyin zihinde bulunmayacağına dair skolastik hükümdür. J. Locke'un, Aristoteles'ten esinlendiği bu öğretisi, Aristoteles'in öğretisini radikal bir biçimde genişleterek ortaya koymaktadır (Barash, 2007, ss., 15-16).

J. Locke (2000), insanları, yine de rasyonel varlık olarak görmekte ve bunun sonucunda, erdem ve adalet kavramlarına ulaşıldığını söylemektedir. İnsanlar, birbirini sevmeye, birbirini gözetmeye, bir arada yaşamaya, özgürlüklerini korumaya ve toplumsallaşmaya meyilli varlıklardır. Tüm bunlar ise, uzlaşmaya zemin sağlayan ve ortak göstergelerin anlamlarına işaret eden, ortak dil ve iletişim ile sağlanmaktadırlar. Buna göre, insan; ideler ve sözcükler sayesinde, bilmenin yolunu keşfetmekte ve bunun sonucunda bir bilgiye ulaşmaktadır. Bilgiye ulaşmadan, erdemlere ve adalete ulaşmanın imkânı yoktur. İde; anlama yetisinin, herhangi bir ediminde, bilinen tikel zihinsel nesneleri belirtmektedir. "İnsan, düşündüğü zaman, anlama yetisinin nesnesi olan şeydir" ki bu ideler olmadan bilginin kavranması imkansızdır; çünkü, zihin ile bağlantı içindedirler. İdeler, düşünme edinimine, öznenin bir bilinç tarzına bağımlıdır. Bu neden ile, düşünmeden bağımsız değildirler. "İdelere sahip olmak ile algılamak, aynı şeyi" ifade etmektedir. İdeler, sözcüklerin anlamıdır (Locke, 2000, ss., 138; 152; 302; 487).

Sözcükler ise, insan düşüncesinin bir işareti ve ifade etme biçimidir. Dil, bu sözcükler aracılığı ile meydana gelmektedir (Copleston, 1998, s. 109). Bu anlamda, insan; iletişim kuran, kavram üreten, bilgi peşinde koşan, akıl sahibi bir varlıktır. İnsanı, diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliği; dil ve anlama yetisidir. Anlama yetisi; görme ve algılamayı sağlamaktadır. Dil ise, sözcükleri ya da kavramları, düşünme dünyasını, bir başkasına iletilmesini sağlamaktadır. Dilin birincil amacı, insanlar arasında düşünce bildirişimi sağlamaktır. Dil, işitebilen ve görülebilen işaret ve simgeleri bir başkasına iletilebilmekte; işaretin anlamı, düşünebilen varlıkları birbirine bağlayan en önemli unsurdur. İnsanın bu görme ve dilsel yetisi, anlam dünyasını meydana getirmektedir. Dil, anlamanın ve başkalarına anlatmanın ya da betimlemenin bir aracıdır. Bu nedenle, dilsel olarak ifade edilen anlamlarının, dilsel anlatımın temsil ettiği kavram, düşünce ya da dilsel anlatımın göndermede bulunduğu nesnedir (Locke, 2000, ss., 31; 192; 469). Bu düşünce biçimi, Platon ve Aristoteles'in dil anlayışına yakın bir düşüncedir. Dil, ortak yaşamın ve insan varlığının ortak ve birbiri için mevcut kılacak bir iletişimi meydana getirmektedir. Bunun aksini söylemek ya da bu durumu sadece tekilliğinde ele almak, iletişimin varlığından söz etmek zor olacaktır ki ancak, metafizik boyutu ile alındığında belki, insanın başka bir kendiliğindeki konuşmasını ya da var olmasını meydana getirmektedir. Her hâlükârda, J. Locke, insanların, doğrudan doğruya herhangi bir ortaklaşa işaretlere ya da simgelere ihtiyaç duymadan, dış dünya ile iletişim kurması olanaksız olduğu hususunda haksız değildir. Burada, temsili bir durum söz konusudur ki insan, adalet söz konusu olduğunda, bilinen ya da ortak bir dil aracılığı ile, ortak bir dil adı ya da anlamı ile adalet idesini aktarılabilmektedir. Bir başka ifade ile, öncelikle; zihin, adalet idesini, diğer insanların zihinlerindeki ide ile aynı ortak ad ile anıldığını ve uyuştuğunu varsayması gerekmektedir. İkincil olarak; zihin, adalet idesinin kendinde bir gerçek varlığa uygun olduğunu varsaymasıdır. Üçüncüsü; zihin, adalet idesine ilişkin, tüm özelliklerine bağlı olduğu öze ve gerçek yaradılışına, gönderme yapması gerekmektedir. Zihindeki adalet idesi, soyuttur ve zihin, bilgiye ulaşmak için izlediği yolda, konuşma ediminde yararlanabileceğini düşündüğü bu adalet idesini edindikten sonra, onu soyutlamakta ve ardından, bir anlam yükleyerek onu belleğe katmaktadır. O halde, adalet, öncelikle, bir isim olarak vardır ve bu isim ile birlikte, türlerin bilgisini ya da özlerini taşıyormuş gibi, gerçekten bir işaret olarak kullanılmakta ve genelde, o bilgi ya da özün bir adı olarak düşünülmektedir. Örneğin; bir insan, adalet sözcüğünün

anlamını, ifade edilen şeylerin duyusal deneyimleri yolu ile değil; onun anlamını, başkaları ile açıklama yolu ile, dilsel olarak öğrenmektedir. Bu durumda, insanların zihinlerinde olan adalet idesi, dışarıda var olan ve gönderme yapılan şeylere uygun olduğu zaman, onlara verilen ismin de uyumlu olduğunu düşünmektedirler. Fakat, adalet; düşünce özgürlüğü, baskı veyahut cömertlik olarak adlandırmalarda, çeşitli eylemlere işaret ettiği için; diğer insanların aynı adları verdikleri ideler, bizim atfettiğimiz yanlış olabilmektedir. Örneğin; adalet sözcüğü ile dile getirilen ide, başka bir ad verilmesi gereken bir ide olabilmektedir; çünkü, başta ifade ettiğimiz gibi, bir insanın adalet veyahut gönül borcu ve benzeri bir ideye sahip olduğu varsayılmaktadır. Bunun nedeni, diğer insanlarda her birinin işaret ettiği ideler ile uyuşmamasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan, adalet sözcüğünden söz edildiğinde, doğrudan kendisi hakkında değil, ifade ya da temsili ile ilgili, dil ve algıda oluşan, karşılıklı olarak birbirlerini koşullandırdıkları diyalektik bir süreçte ortaya çıkmaktadır. J. Locke, bu bakımdan, tıpkı D. Hume gibi; algılamanın dışında hiçbir şeyin olmadığını, bilgi, ancak algılanan şey ile elde edildiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle, iletişimin sağlanabilmesi için, gönderilen mesajlardaki sözcüklerin, alıcının zihninde temsil ettikleri ile tam anlamı ile aynı düşünceyi meydana getirmesi gerekmektedir. Eğer, göndericinin ilettiği mesajdaki sözcük, alıcının zihnindeki ile aynı ideyi uyandırmıyor ise, mesaj, amacına hizmet etmiyor anlamına gelmektedir. Bu sebeple, adalet sözcüğünün genellikle muğlak yapısını ve anlamını göz önünde bulundurursak, göndericinin zihnindeki bu bileşik idenin içerdiği bileşenlerin, açık bir şekilde topluluğu taşımaz ise, bu belirsizliğin sonu gelmemektedir (Locke, 2000, ss., 498; 513; 515-517). Bu nedenle, adalet, iletişimin toplumsal bağlamına işaret etmektedir.

J. Locke (2000), adalet ile ilgili düşüncelerinde ise, adaleti toplumsal sözleşmeye bağlılık ve çoğu insanın üzerinde anlaştığı ilkeler olarak görmektedir. Bu anlamda, egemenlik hakkı, sadece insanların kendi aralarında yapacakları anlaşma ve sözleşme ile mümkün görünmektedir. Adalet ilkeleri ve kuralları, doğanın doğuştan getirdiği yasalar değil, sadece, toplumların uyum içinde davranmasını sağlayan zorunluluklardır. Çünkü, hırsız ve suçlu insanların arasında da adalet inancı ve kuralları vardır ve bunlara uyum gösterdikleri görülmektedir. Öte yandan, kötü bir insanın, kendisi gibi kötü bir insana adil davranması, kendisi gibi olmayan masum bir insanı soyan ve öldüren bir insanın, adaleti, kılgısal bir ilke olarak benimsediğini de söylemek mümkün değildir. Adalet ve

dürüstlük, toplumsal bağlar olması dolayısı ile; kendileri dışındaki dünyadan kopuk yaşayan suçlular ve hırsızlar arasında, birliklerinin bozulmaması adına, adalet inancı ve kuralları korunmaktadır. Fakat, hiç kimse, dolandırıcılık ya da yağmacılık ile yaşamını idame ettiren bu insanların kabul ettikleri ve onayladıkları adalet ve dürüstlük ilkelerine doğuştan sahip olduklarını söyleyip söylememek, insanların zihinlerine bağlı olarak, verecekleri cevap de değişecektir. Çünkü, insanların eylemleri, kendi düşüncelerinin yorumları olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde, birçok insan davranışlarının ya da eylemlerinin bir kısmı, söylemlerinde, sorgulama ya da yâdsıma şeklinde meydana geldiği için; bu ilkelerin evrenselliğinden söz edilemediği gibi, doğuştan oldukları çıkarımı da yapılamamaktadır. Bunlarla birlikte, doğuştan uygulamalı veyahut pratik ilkelerin sadece niyete bağlanması da akıl dışıdır. Doğadan gelen kılgısal ilkeler, uygulanmak üzere hazırda bulunmakta ve doğruluklarının kurgusal onayının yanında, eylemsel bir tutarlılık içermesi gerekmektedir; değilse, kurgusal ilkeler ile arasında hiçbir ayrım yapılamamaktadır. Doğa, insan doğasına doğuştan, mutluluk isteği ve mutsuzluktan nefret duygusu aşılamış olsa da tüm eylemleri etkileyen ve biçimlendiren kılgısal ilkelerdir. Dolayısı ile, her yaşta ve insanda, bunların evrenselliği ve değişmezliği gözlemlenebilmektedir. Fakat tüm bu ilkeler, anlama yetisindeki doğruluk izleniminden ziyade, iyiyi isteme eğiliminden kaynaklanmaktadır. Aynı durum, ahlak ilkeleri için de geçerlidir. İnsanların, sözlerini tutma yükümlülüğü, ahlak ilkeleri kapsamında yer alan yadsınamaz bir kuraldır. Fakat bir Hristiyan'a neden bir insan sözünü tutmalıdır? Sorusu sorulduğunda; teolojik anlamda bir yanıt verecektir. T. Hobbes gibi düşünen biri ise, devletin cezalandıracağı yönünde ve eski düşünürler; "farklı bir şekilde eylemde bulunmak, insan doğasının en üst noktası olan erdeme ters düşmek ve onuru gölgelemek" anlamlarında cevaplayacaklardır. Buna göre, ahlak kurallarına ilişkin birçok sanı, başka mutluluk hedeflerine göre biçimlenmektedir. Tüm bunlar, toplumsal bağlarda ortaya çıkmaktadır. Çünkü, Tanrı, insanları toplumsal varlık olarak yaratmış ve bu toplumda, haklar, sorumluluklar ve uygun kurallar; politik toplumu meydana getirmektedir (ss., 74; 75-77).

Politik toplumun oluşum sürecinde, doğa durumunda olan tüm insanlar, doğal olarak sahip olduğu hakları, kendi iyiliği ve güvenliği için, kurdukları devlete devretmektedirler. Bu, politik otorite ise, bu insanların devrettiği özgürlük ve mülkiyet gibi doğal haklarının muhafazasını sağlamakta ve korumaktadır. Bu nedenle, politik

otoritenin kaynağı, insanların karşılıklı olarak, kendi rızası ile gerçekleştirdikleri anlaşma ve sözleşmeye dayanmaktadır. Devlete meşruiyet sağlayan bu sözleşmedir. Bu sayede, hukuki yönetim ortaya çıkarmaktadır. Burada vurgulanması gereken önemli husus, insanların kendi rızası ve kendi iradesi ile, politik topluma katılmaları hususudur. Bu anlamda, bir şeyi, özel mülkiyetine geçirme, en basit özgür eylemdir. Bu durumu, anlaşılır kılan ve mümkün kılan, doğal haklardır. İnsan, doğa durumunda özgür biri iken, özgürlük ve haklarının bir kısmını devrederek, vatandaş haline gelmektedirler. Bu bakımdan, adalet, mülkiyet temelli bir kavram olmakla birlikte, toplumsal olana işaret etmektedir. Böylece, özel mülkiyet, bireysel özgürlüğün temeli (Locke, 2004, ss., 5-8; 81) sayan modern liberal anlayışın temelini de atmaktadır. D. Hume ve J.J. Rousseau ise, J. Locke'un mülkiyet haklarının doğal olmayıp, uzlaşıma dayandığına dair görüşünü genişletmektedirler.

D. Hume (2007) de J. Locke'un düşüncesine benzer biçimde; adaleti, insanların toplumsal yaşam koşullarının sonucunda ortaya çıkan, yapay bir kavram olarak görmektedir. Buna göre, adalet, insanlar arası ilişkilerini düzenleyen ve insanların duygularından kaynaklanmayan, insanların aralarında yaptığı sözleşme sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, adalet, toplumsal olana işaret etmekte ve insanların ortak çıkarları, ahlaki bir temel ve belirleyici unsur olarak görülmektedir (ss., 311; 317; 319-320). Öyle ki; D. Hume (1986), insanın, doğası itibari ile eylemsel bir varlık olarak görmektedir. Bu da insanın ölçülerinde ve beğenilerinde, duygular tarafından etkilenen ve duruma göre, bir şeyin peşinden koşan ya da kaçınan bir varlık olduğunu göstermektedir. Erdem ise, bütün nesneler arasında en değerlisi olarak görülmektedir. Antik Yunan düşünürleri, retorik ya da hitabetten yararlanarak konularını ele almakta ve erdemi işitsel ve görsel bağlamlarda ele alarak, duyguları ve hayal gücünü harekete geçirecek şekilde sunmaktadırlar. Diğer düşünürler ise, insanı, eylemde bulunan bir varlık olarak görmekten çok, rasyonel bir varlık olarak görmekte ve davranışlardan ziyade, anlama yetisini biçimlendirmeye çalışmaktadırlar. Oysa insan, rasyonel bir varlık olmanın yanında, toplumsal olabilen bir varlıktır. İnsan eylemlerine akıldan ziyade, duyguları yön vermektedir. Ahlak, erdem ve değer yargıları, sadece, akıl ve idrakinden değil, istek ve tutkulardan meydana gelmektedir (ss., 3-4; 8; 241; 250). Bu nedenle, D. Hume'de toplumsal normlar ya da kurallar, rasyonel bir planın ürünü değil, kendiliğinden gelişen duygulara dayanmaktadır. D. Hume'un, adaleti, bu nedenle, yapay

bir kavram olarak tanımlamakta ve tarihsel süreç içerisinde tecrübelere bağlı olarak gelişmekte ve tekrar yolu ile bir geçerlilik kazanmaktadır. Fakat adaletin yapay ve teamül bir erdem olması, onun kurallarının keyfi ve istendiğinde değiştirilebilir nitelikte oldukları anlamına gelmemektedir. D. Hume, toplum ve hukuk kuralları ile ilgili görüşleri, klasik liberalizmin "kendiliğinden doğan düzenini" ifade etmektedir (Barry, 1986, s. 26). Bu düzende adaletin anlamı, toplum içinde mülkiyetin güvenliğini sağlamaktır. Güvenlik ise, özgürlük olmadan var olamamaktadır. Bunlar, birbirini meydana getiren kavramlar olması sebebi ile, birbirinden ayrı tutulamazlar. Yine, D. Hume'un, aşırı rasyonalizmden kaçınarak, laik ve doğal hukuk teorisine kapıyı kapatmadan, adaleti, teolojinin metafizik dünyasının dışında tutma çabası görülmektedir (Kukuthas, 1990, ss., 24-26).

D. Hume, ahlak öğretisinden yola çıkarak, faydacılığı geliştirmekte ve faydanın ölçütü olarak, ahlaka işaret etmektedir (Frolov, 1991, s. 218). Buna göre, ahlak, ahlaki duygulardan gelmekte ve eylemlere yönelmektedir. Eylem ise, onu doğru bulan bir duygunun olması ile gerçekleşmektedir. Bu duygu sonucunda, doğal ve toplumsal erdemler ortaya çıkmaktadır. Doğal erdemler; zekâ, çalışkanlık, ruh gücü gibi, insanların başarılı olmasını ve ilerlemesini sağlayan nitelikleri kapsamaktadır. Tüm bu niteliklere, içsel ve dışsal ahlaki anlamlar yüklenmekte ve bunlar sonucunda, sempati ya da başkalarının iyiliğine yönelen duygu ve davranışlar meydana gelmektedir. Bu durumda, ahlak yargılarının kaynağı, bireyden topluma aktarılmakta ve toplum, tıpkı T. Hobbes ve J. Locke'de olduğu gibi, D. Hume'da da dış bir güç olmaktan ziyade, ortak bir iç hayatı ifade etmektedir. Toplumsal erdemler ise; tüm insanların iyiliğini temel almakta ve eylemlerin tümüne, adalet yön vermektedir. Burada, temel ölçüt, faydalı olandır ve bu ölçütü belirleyen, toplumsal yaşamın özel koşullarıdır. Bu nedenle, D. Hume, tümel bir geçerliliği olan ve her devirde insana uygulanabilecek adalet duygusunun olmadığını söylemektedir (Gökberk, 1993, ss., 376-377).

J. J. Rousseau ise, tıpkı T. Hobbes ve J. Locke gibi; toplumun ortaya çıkışı noktasında, doğa durumundan hareket etmekte ve dolayısıyla, insan doğasının ne olduğunu ortaya koyarak, bunu bozan etkenleri incelemektedir. Fakat J. J. Rousseau (1987), insan doğasının doğuştan kötü olmadığını, toplum ile birlikte, büyürken kazandığı deneyim ve tecrübeler ile bozulduğuna işaret etmektedir. Böylece, doğal içgüdülerin iyi olduğuna inanan J. J. Rousseau, doğa durumuna ilişkin görüşü, T.

Hobbes'un tasvirinden çok farklı olmasına karşın, kısmen J. Locke'un görüşüne yakındır. Çünkü, J. J. Rousseau da J. Locke da insan doğasına ilişkin görüşlerinde, insanlar arasında dostluk ve uyumun hüküm sürdüğünü pozitif bir varsayıma dayanmaktadır. J. J. Rousseau'da (1987), doğa durumundaki insanın özünde, eşitlik ve özgürlük vardır. Bu durum, insanlığın ilerlemesini ve insanların kendilerini gerçekleştirmesi bakımından önem taşımaktadır; çünkü siyasal bir düzen, insanın doğal özellikleri ile uyumlu ise meydana gelmektedir. Doğa durumundaki insan, soylu bir vahşi konumundadır. Fakat medeni olarak kabul edilen toplumda büyütülen ve yetiştirilen çocuklar, sürekli engellenme ya da kısıtlama ile karşılaştığı için, bastırılmış doğal duygular ile düşünmeye başlamaları kaçınılmazdır. Bu durumda, çocuklar, duyguları alınmışçasına hissettiklerini yok sayarak, düşünmüyor ya da hissetmiyor gibi yapmasını öğrenerek, mekanik insana dönüşmektedirler. Her halükârda çocuk, kendine yabancılaşmaktadır. Bunun sonucunda; duruma göre davranma, riyakârlık, ahlaksızlık gibi en bayağı sıfatlar, insanın karakteri haline gelmektedir. Toplumsal sözleşme ile, medeni bir yaşama doğru ilerleyen rasyonel insan, doğal adalet duygusu olan merhamet ve vicdan duygularından arınmakta ve toplumsal yaşamda, çevresindekilere karşı her türlü kıskançlık, hırs ve öfke gibi duyguları besleyecek duruma gelmektedir. Bu durum ise, insan yapısını ve düşüncesini etkilemekte; dolayısıyla, toplumların ilerlemesinin önüne geçmekte, hatta yaşam sisteminin çökmesine neden olmaktadır (Frolov, 1991, s. 404; Magee, 1998, s. 126).

Bu bakımdan, J. J. Rousseau (1987), insanın, toplum içerisinde adalet duygusunu kazandığını ve doğal yaşamdan, toplum düzenine geçmesi ile, insanda değişikliklerin meydana geldiği söylemektedir. Bu davranış değişikliğinde insan, içgüdünün yerine, özgür iradesi ile adaleti koymakta ve böylece, daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü vermektedir. Bu durumda, adalet, medeni insanın, doğa durumunda olduğu gibi, yaşamasını sağlayan en önemli araçtır. Toplumsal yaşamda adalet, ahlaki eşitliğin sağlanmasında da önemlidir. Hak bakımdan eşitliği sağlayan adalette, insanın kendini üstün görmesinden ve dolayısıyla, yaradılışından ileri gelmektedir. Buna göre, adalet; her bir insanın özünün birliğine dayanarak, doğadan gelme bir iç güdü ile, herkesi eşit düzeyde görmektir. Bu durum, hak duygusunun gelişmesini ve pekişmesini sağladığı gibi; herkesin çıkarını gözeten, kamusal adalete işaret etmektedir. Adaletsizlikler ve eşitsizlikler konusuna gelince ise; insanların bir araya gelerek medeni insan olma

yolunda, mülkiyeti ortaya çıkarmaktadırlar. Bunun sonucunda, insanlar arasında adaletsizliklerin ve eşitsizliklerin temeli atılmaktadır (ss., 29-30; 31; 41-42).

Burada, vurgulanması gereken husus; J. J. Rousseau, ideal insanı ortaya koyarken, yasaları meydana getirilmesi bakımından, yurttaşlık anlayışından yana olmasıdır. Buna göre, insanların toplum oluşturmadaki amaçlarından biri; ahlaksal açıdan ve adalete dayanan bir iş bölümüdür. İnsanlar, bunun sonucunda, ortaya çıkan dağıtım sorunun çözümü için, bir uzlaşma ile yasa çıkarmaktadırlar. Bu sistemde, yöneten ve yönetilenler yer almaktadır. Bu ise, sadece, bir devletin değil, aynı zamanda, bir toplum tipinin oluşturulması anlamına gelmektedir. Bu toplumda, devletin politikaları ile, sıradan yurttaşların sorunları ya da meseleleri bir bütün haline gelmektedir (Held, 1988, s. 55). Böyle bir politik sistemde yasama, halk iken, yürütme ise, Prense aittir. Buna göre, halk, yasama meclisini meydana getirmekte ve devlet erkini oluşturmaktadır. Burada, hükümet, halkın yasalarını yürütmek ile mükelleftir. Halk ile hükümet arasındaki bir anlaşmayı sağlayan ise, genel iradedir. Bu genel iradenin isteği yerine getirildiği ölçüde, meşrudur (Held, 1998, ss., 56-57).

Böylece, J. J. Rousseau (2005), toplumsal yaşamda ortaya çıkan egemenliğin kaynağını, genel irade olarak ortaya çıkan halkta görmektedir. Siyasal toplum, canlı bir varlık gibi olması nedeni ile; egemen iktidar, bu canlı varlığın başını temsil etmektedir. Yasa koyucular ile uygulayanlar ise, beyin konumunda olmaları dolayısı ile, üstün zekayı ifade etmektedirler. Genel irade, bir araya gelen insanların, kendilerini tek bir beden olarak algılamalarına ve her zaman, bütünün parçalarının korunmasına ve genel iyiliğin sağlanmasına yöneltilirken, yasaların kaynağını da oluşturmaktadır. İnsanların tüm hakları ve ödevleri, genel irade tarafından belirlenmektedir. İnsanların tüm yapıp-etmelerinin değerini belirleyen de genel iradedir. Genel irade, bütün insanları bir arada tutan güçtür. Bu bakımdan, genel irade; adaletin, iyiliğin, hukukun ve kamu hakkının gözetilmesidir (s. 12; 78-79). Genel irade, toplumu oluşturan insanların, yasama faaliyetlerini ortaya koyarken, uymaları gereken bir ölçüttür. Kanun yapımı sırasında, kanunun koyucu, genel iradenin uygunluğunu göz ardı etmemesi bakımından üstün bir zekaya sahip olması yanında, erdem ve ahlakı gözeten biri olması gerekmektedir. Ortaya konulan tüm kanunlar, genel iradenin uygulamasıdır. Tüm bunlar, insanların özgürlüklerini, adalet ve fayda temelinde güvence sağlayan politik erke, meşruluk kazandırmaktadır. Bu anlamda, genel irade, politik birliğin ve özgürlüğün temel

koşuludur. Toplumu oluşturan insanların genel iradesi ile ortaya çıkan kanunlar, kamusal iyiliği ve adaleti sağlamaktadırlar (Rousseau, 1987, ss., 13; 52-53).

Burada, J. J. Rousseau, modern yaşamda, tüm insanların iyiliğini ve eşitliğini gözeten bir toplum tasvir etmekle birlikte, toplumsal sözleşme ile; ahlaki, hukuki, iktisadi ve politik temellere dayanan ve toplumun sürekliliğini sağlayan bir eşitlik anlayışını ortaya koymaktadır. Fakat J. J. Rousseau, mutlak bir eşitlikten yana değildir. Çünkü herkesin, iktidar ve servet açısından, tam anlamı ile eşit olması düşünülmediği gibi, iktidarın hiçbir zaman şiddete başvurmaması da düşünülmemektedir. J. J. Rousseau, bir toplum içerisinde herkesin eşit özgürlük ve kamu faydasını belirleme sürecinde, politik ve iktisadi bakımdan eşit olmaları gerektiğini söylemektedir. Bunun özellikleri ise, yasama ve yürütme organlarının birbirinden ayrılmasında görülmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi, vatandaşların halk toplantılarına doğrudan katılmaları ve yasama organını oluşturmaları bir diğer özelliğidir. Kamusal hususlarda karaların oy birliği ile alınması ve anlaşmazlık durumda ise, çoğunluk kuralının uygulanması da önemli özellikleri arasındadır. Yine, yürütme ile ilgili görevlerin yargıçlar ya da yönetenlerin elinde bulunması önemli hususlardandır. Burada, yürütme organı, doğrudan seçim ya da kura ile belirlenmektedir. Tüm bunlar, endüstriyel olmayan küçük bir topluluk için geçerlidir. J. J. Rousseau'nun bu düşünceleri, tutarlı ya da uygulamaya hazır bir formül değildir. Kaldı ki, buradaki demokratik akıl formülünün tam olarak uygulanması hususunu, J. J. Rousseau'nun düşündüğünü söylemek güçtür. J. J. Rousseau, demokrasinin, modern koşullar ile ilişkili ve bağlantılı olmaması sebebi ile eleştirilmekte ve ütopik olarak görmektedir. Fakat söz konusu görüş, bütün demokrasi katılımcıları tarafından paylaşılan bir görüş olmamıştır (Held, 1998).

İmmanuel Kant (1965), toplumsal sözleşme ile ilgili görüşünde, T. Hobbes ve J. J. Rousseau'nun tasvirinden farklıdır. Yalnız, doğa durumundan çıkış nedenine ilişkin görüşünde, T. Hobbes'un tasvirine yakındır. Buna göre, insan, başkalarının görüşünden bağımsız olmakla birlikte, ahlaki olarak adil ya da iyi görünen bir şeye hakkı vardır. Bu sebeple, başkalarının şiddeti ile karşılaşma tehlikesini her zaman taşımaktadır. Bu, güvensizlik durumundan kurtulmak ve adaleti sağlamak için, doğa durumundaki insan, sivil topluma geçmektedir. Fakat buradaki doğa durumu, T. Hobbes'ta olduğu gibi, fiilen ve sürekli bir savaş ve şiddet halinde olmaktan ziyade, potansiyel olarak savaş tehdidini taşıması ve uluslararası ilişkilerde, hukukun varlığından söz edilememesini

ifade etmektedir. Bu bakımdan, T. Hobbes'un "herkesin herkese karşı savaşı" argümanı, fazla kötümser bir duruma işaret etmektedir. Savaş tehdidi ile yaşayan insanlar, barışı tesis etmek ve kalıcılığını sağlamak amacı ile, birtakım haklarından feragat ederek, toplumsal sözleşme ile sivil duruma geçmektedirler. Buna göre, sivil toplum, doğal durumda mevcut olan kurulu düzenin karşısında, hukuki olmayan dağıtıcı adaletin yer almadığı bir durumu ifade etmektedir. Sivil toplum ile insan, dağıtıcı adaleti bulması olanaklıdır; çünkü doğal durum olsa bile, meşru toplumlar var olabilmektedir. Bu bakımdan, savaşı önlemek için, sivil durum, kamu hukukunu oluşturmaktadır. Hukuk düzenine dayanmayan bir adaletten söz etmek mümkün değildir. Sürekli savaş tehlikesi taşıyan ve savaş içinde olan toplumların bir araya gelip bir toplum oluşturmalarını düşünmek da olanaksızdır. Yine, burada toplum, bir kurumu ifade ettiği gibi, ortak dil anlamına da gelmektedir. Öyle ise; savaş, şiddet ve tehlike, hukuksal düzensizliğin ifadesi olduğu kadar, iletişimin kopukluğunun da nedenidir. Çünkü ortak bir dilin ve iletişimin sağlanmadığı durumlarda, bir uzlaşmanın sağlanmasını beklemek, beyhude bir çabadır. Bu bakımdan, barış, insan iletişiminin birliği sonucunda sağlanan, hukuk sisteminde ortaya çıkmaktadır (Kant, 1969, ss., 76-77; Pojman, 2005, s. 64).

İnsanların bir hukuk sistemi zemininde, kanunlara uygun bir düzenin ya da devletin ortaya çıkarmasının önemli sebeplerinden, dilsel bağlarda ortaya çıkan iletişim olduğu kadar, onun rasyonel düşünebilen bir varlık olmasından da kaynaklanmaktadır. Toplumsal hayat içerisinde, doğal yeteneklerini gerçekleştirebilme imkânı bulan insan, kendini ayrı bir özgür birey olmasının da bilincine varmaktadır. İnsan asosyal bir durumdan, toplumda bir statü ya da mülkiyet kazanma hırsı ile diğer insanlar ile sosyal etkileşime geçmekte ve tembel olma eğilimini aşmaktadır. Bunun sonucunda, insan, doğal durumundaki ahlaki ayrımlarını, pratik ilkelere dönüştürmektedir; çünkü insan, temelde, ahlaki bir varlıktır ve bu nedenle, kendi ahlaki kurallarını belirleyebilmektedir. Fakat özünde ahlaklı olan insan, başkalarına zarar verecek eylemlerde bulunma özgürlüğüne sahip değildir. Doğanın insanlara yüklediği en önemli görev, ahlaki adalete dayanan bir yasayı meydana getirmek ve bu yasayı uygulayacak olan bir yöneticiyi görevlendirmektir. İnsan, kamu adaletini sağlayacak bir yöneticiyi seçmek için, adalete dayalı bir toplumsal anayasanın oluşturmasını gerektirmektedir. Ancak, toplumsal anayasa, dış ilişkileri düzenlemesi ve hukuk düzeni ile birlikte, bir medeni topluluğunu andıran, mekanik bir toplumu ortaya çıkardığını da göz ardı etmemek gerekmektedir. İ.

Kant, insanlara ve toplumsal ilişkilere, ahlaki özellikler yüklemektedir. Bu durumu, D. Hume'nin görüşlerinde bulmak mümkündür; ahlak, her insanın sahip olabileceği bir özelliktir. İ. Kant, hak kavramının çıkış noktasında bu düşünceden hareket etmekte ve hak kavramının, iyiyi olanı önceliğini söylemektedir. Buna göre, adalet ve hak kavramları, insanları iyi olana yönlendiren en önemli etkenlerdir. Bu ise, akıl ile donatılmış olan insanların iradesinde ortaya çıkmaktadır. İnsanların ahlaki bilincine ve eylemine, adalet yön vermektedir. Bu durumda, adalet, insanların tüm eylemleridir. Bu eylemler, insanlar arası ilişkisinde ortaya çıktığı gibi, onların iletişim kalitesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Çünkü bir eylemi adil yapan şey, eylemin içeriği değil, eylemin yapılma biçimidir. Bu nedenle, adalet, olması gerekeni ifade etmektedir. Toplumda ahlak kuralları, her zaman, toplumun iyiliğine ve korumasına yöneliktir. Bu sebeple, somut ve algılanabilir eylemleri gerekli kılmaktadır. Burada, tek tek insanların niyetleri yerine, belirli davranışlar üzerinedir ve itaati gerektirmektedir. Bu bakımdan, insan eylemlerinin ahlaki değerini, görev yüklü güdüler belirlemektedir. Diğer tüm güdüler, hevese hizmet ettiği için, doğru eylem yapmaya götürse bile, eylemde koşulsuz bir ahlaki değer katmamaktadır. Bu durumda, saygı güdüsü önem kazanmaktadır. Saygı güdüsü, akıldan meydana geldiği için; yasaya, insanlara, doğaya saygı gibi, aşkın özgürlükleri yansıtmaktadır. Bu ise, kişiler arası ilişkilerde insanların adil eylemlerde bulunma özgürlüğünü ortaya çıkardığı gibi, evrensel özgürlük yasası ile uyumlu bir eylem olması durumunu gerektirmektedir. Çünkü insanların, özgürlük adı altında, bilinçsiz bir şekilde eylemde bulunmasını ve başkalarına zarar vermesini önleyen, adalettir. Bu durum, insanların barış içerisinde yaşamasını sağlamaktadır (Kant, 1965; Kant, 1986; Kant, 1991; Kant, 2013).

Her bir eylemi bir iletişim olarak ele almak mümkün olduğuna göre; iletilebilen, hitap edilebilen, dinleyen vb., sözsüz bir biçimde giydiğin elbise, taktığın rozet ve benzeri, insan topluluğunda bir anlamın olduğunu ve dolayısı ile, bir insan topluluğuna işaret etmektedir. İ. Kant: "Neden insanlık değil de insanlardan oluşan topluluk? Sorusuna: "Kişiler arası iletişim içindir" cevabını vermektedir. Çoğul olarak insanların toplum oluşturmaları ve dolayısıyla da insanlık içindir ya da ait olduğumuz tür içindir ki bu da doğal yetenek olan iletişim kurmak ve düşündüklerini söylemekten ileri gelmektedir. Düşünmek, insanın kendi başına gerçekleştirebilecek bir durum olsa da İ. Kant düşünmenin: "Herhangi bir şekilde mümkün olabilmesi için, başka bir öznenin

varlığına gereksinim duyulduğunu" öne sürmektedir. Bu nedenle de birçok düşünürlerin görüşlerinden ayrılmaktadır. İ. Kant, güce sahip olanların, her ne kadar insanların elinden konuşma ya da yazma özgürlüğünü elinden alabilse bile, düşünme özgürlüğüne asla engel olamadıklarını söylemektedir. İ. Kant burada, insanların düşündüklerini alıcılara ilettiği ya da onlardan iletiyi aldığı sürece, bir topluluktan söz edilebileceğini ki bu iletişim ve ileti alışverişi olmaz ise, insanların ne kadar doğru düşünebileceklerini sorgulamaktadır. Buna göre, İ. Kant, insanın düşüncelerini kamuya açık bir şekilde iletme özgürlüğünün elinden alındığında, uygar yaşamda elinde kalan ve mevcut durumun tüm kötülüklerine çare olabilecek tek hazineyi de ellerinden alındığını, şüphesiz bir şekilde söylemek mümkün olduğunu söylemektedir. O halde, eleştirel düşünmenin, kamuya açık olması zorunludur. İletişimin önemini anlamak açısından eleştirel düşünme, bir insanın elde ettiği öğretiler ve kavramlar ile, önyargılara ve geleneklere uygulamak ve aynı zamanda, insanın kendi düşüncesine eleştirel ölçütler getirmeyi ifade etmektedir. İ. Kant, insan düşüncelerini kamuya açık bir şekilde ortaya koymadan önce, başkalarının düşünceleri arasında bir karşılaştırma yapması gerektiğini ve sınamadan öğrenilmesinin mümkün olmadığı söylemektedir. Öyle ise, iletişimde tarafsızlık, önemli bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Görüleceği üzere, İ. Kant'ta tarafsızlık, diğer insanların da görüşlerini dikkate alarak elde edilmektedir. Tarafsızlık, ortaya çıkacak olan her türlü anlaşmazlığı, ancak, kavganın tamamen dışında kalmak ile çözmekte ve daha üst bir bakış açısının sonucu olmaktan ziyade, insanların yargılarında imgelemi temel almasını ifade etmektedir. İmgelemin ne olduğu sorusuna gelince ise; insan zihninin, yargılarında, başkalarının sadece gerçek yargılar ile değil, aynı zamanda, olası yargılar ile de karşılaştırması ve kendini başkalarının ya da her birinin yerine koyması ve genişletmesidir. Örneğin; bir binanın, bir melodinin ya da bir kadifenin insan vücudunda uyandırdığı his, İ. Kant'ta imgelemdir. Bu nedenle de koklama ya da tatma duyuları ile bir yargıya ulaşmaları mümkün değildir. İmgelem, nesnel duyuların nesnelerinin, adeta iç duyuların nesneleriymiş gibi "duyulan" nesneler haline dönüştürmesidir. Bu durum, sadece nesneler üzerine değil, aynı zamanda, onun tasarımı üzerine de düşünmede bulunmak ile gerçekleşmektedir. Bu açıdan, eleştirel düşünme, başkalarının bakış açılarının incelemeye açık olduğunda mümkün olduğu gibi, diğer insanların tümünden soyutlamak mümkün değildir. İ. Kant, iletişimden yola çıkarak, dünya vatandaşlığı düşüncesini ortaya koymaktadır. Yine, insanların geniş bir zihniyet

ile düşünebilme kapasitesine sahip olması, insanın kendi imgelemini yolculuk etme konusunda ve eğitilmesi hususunda, İ. Kant, eğitilmesi gerektiğini belirtmektedir (Arendt, 2005, s. 340; 342-343; 364). İ. Kant'ın dünya vatandaşlık düşüncesi, Sofistlerin işaret ettiği düşünceye yakın olmasından ötürü, oradan yola çıktığı anlaşılmaktadır.

İnsanları tüm diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerinden biri, sağduyu yetisine sahip olmasıdır. İ. Kant, sağduyu kavramını, insanların toplumsal varlık olmasını sağlayan zihinsel bir yeti olarak görmektedir. Bu durum, insanlarda ortak anlama yetisine işaret etmektedir. İnsan iletişimi ya da konuşması, sadece insana ait olan bu duyu yetisine dayanmaktadır. İletişimin kurulabilmesi için, insanın, ancak başkasının bakış açısından bakabilmesi gerekmektedir. İ. Kant, bu durumun aksi halinde, insanların hiçbir şekilde bir araya gelemeyeceğini ve bir toplum oluşturamayacağını ve dolayısı ile, diğer insanların anlayacağı şekilde konuşamayacağını söylemektedir. Çünkü toplumsallığın ifadesi, ortak iletişim dilidir (Arendt, 2005, s. 372; 374).

İ. Kant, kötülük ya da iyilik gibi ahlaki ilkeleri açıklamakta ve bu ilkeleri, öncelikle, kamu alanından çekerek: "Ahlaklı eylemde bulunmak, sadece insanlar tarafından değil, rasyonel bir varlık olan insanın kalbini okuyan, Tanrı tarafından görülmeye uygun olmaktır" şeklinde tanımlamaktadır. İnsan, yasa koyucudur, o halde, adil ve özgür olması gerekmektedir. Bunun önkoşulunu, İ. Kant, özgür iletişimde, yani, kalemin özgür olmasında görmektedir. Fakat bu özgürlük, İ. Kant'ta; isyan ya da ayaklanmak değil, ahlaka karşı getirilen Machiavelli'ci bir argümana cevap vermemek anlamına gelmektedir; eğer kötü insanlara direnmez iseniz, kötüler istediklerini yaparlar ve kötülüğe direnmek yolu ile kötülüğe bulaşabilmek doğru olsa bile, politikada dünyayı korumak, kendini koruma güdüsüne göre öncelik taşımaktadır (Arendt, 2005, s. 350).

J. S. Mill (1946) ise, mutluluğun temeline adaleti yerleştirmekte ve mutlak yüküm olan ahlak kuralları üzerine inşa etmektedir. J. S. Mill (1946), ahlak görüşünde, İ. Kant'ın tasvir ettiği: "Eylemlerinde öyle bir prensip ortaya koy ki, tüm akli varlıklar tarafından bir kanun olarak kabul edilebilsin" ilkesinin, pratik ahlak sorunlarını çözmede yetersiz olduğunu ileri sürmektedir. Buradan hareketle, kendi görüşünü ortaya koyan J. S. Mill (1946), ahlakın tecrübe ve gözlem ile elde edileceğini savunmaktadır. İyi ve kötü olanın tek ölçütü ise, fayda kavramıdır. İnsan, tüm eylemlerindeki amaç, bu faydadır ve bu neden ile, ahlakın temel ölçütü de zorunlu olarak, faydaya dayanmaktadır. Bir eylemin ahlak açısından değeri, getirdiği faydaya bağlıdır. Buna göre, iyi eylem, fayda

getiren eylemdir ve insan, bunun sonucunda mutluluğa ulaşmaktadır. Bu neden ile, fayda ve mutluluk, iç içedir ve birbirine bağlıdır. Mutluluğun temeli, haz kavramına dayanmakta ve adalet, mutluluk için bir vasıtadır. Buna göre, eylemlerin erdemli ve adil olması, ahlaka uymanın bir yoludur. Adalet, tıpkı içgüdü gibi; ani, keskin ve güçlü bir duygudur. Bu duygu, insanlara doğa tarafından bahşedilmiştir. Duygunun tüm sonuçları da doğal olması nedeni ile, meşru değildir. Fakat, adaletin doğal bir duygu olması ve insan eylemlerinde nihai ölçüt olması arasında, yakın bir ilişki vardır (ss., 5-15; 71-72).

Böylece, J. S. Mill (1993), adalet ile faydayı bağdaştırma çabası ile, adil ve adil olmayan eylem biçimlerini ortaya koymaktadır. Adalet, kanunlara riayet etme anlamını taşımakla birlikte, ahlaki haklara riayet anlamına da gelmektedir. Yine, insanların hak ettiğini alması, verilen sözün tutulması, dürüstlük, tarafsızlık ve eşitlik gibi anlamları da içermektedir. Bu bakımdan, adalet kavramının temelinde, pozitif hukuka uygunluk düşüncesi vardır. Zira adalet, özünde, kanuni zorlama, sınırlandırma gibi düşüncelerden meydana gelmekte ve tarih içinde, farklı biçimlerde ele alınması sebebi ile, değişikliğe uğramaktadır. Adalet, her şeyde olduğu gibi, zıddı ile birlikte ortaya çıkmakta ve eylemlere yönelmektedir. Bu, eylemleri adaletli veyahut adaletsiz kılan ortak özellik ya da özellikler ile, duygu ve duygusal yapıların genel yasaları şekillenmektedir. Bu açıdan, adalet düşüncesi, adalet duygusundan gelmekte ve bu duygu ile, ahlaki bir nitelik kazanmaktadır. Bu bakımdan, adalet ile fayda arasında, sıkı bir ilişki vardır ki bu ilişki adalet aracılığı ile kurulmaktadır. Böylece, adalet duygusundan söz edebilmek için; bir zararın meydana gelmesi ve zarar görenin var olduğuna ilişkin bir bilgiye sahip olunması gerekmektedir. Belirli bir zararı meydana getirene ceza verme isteği ise; sorumluluk, nefsi koruma ve sempati duygularından ileri gelmektedir. Nefsi korumanın temelinde, ahlaki değil, aynısı ile karşılık verme durumu vardır ki bu da intikam duygusundan doğmaktadır. Nefsini koruma duygusuna ahlaki bir nitelik kazandıran, sempati duygusudur. Sempati duygusu, topluma karşı zarar verici eylemlerin engellenmesini sağlamakta ve bu duyguya, sorumluluk duygusu da eşlik etmektedir. Bu açıdan, adalet, toplumsal faydaya hizmet eden, hukuki bir kavramdır. Hukuk, insanların güvenliğini sağlayan hak ve sorumluluklarını tanımlamaktadır. Bu ise, adaletin yasaya uygunluğu anlamına gelmektedir. Dolayısı ile, adalet düşüncesinin özü, insana ait hak kavramıdır. Bu ise, en yüksek yükümlülüğün yerini almakta ve ona tanıklık etmektedir (Mill, 1946, ss., 71-72; 76; 85; 87; 102; Mill, 1993, ss., 53-55; 60-61).

Friedrich August von Hayek, adalet tanımında, J. S. Mill'in toplumsal adalet tanımından hareket etmekte ve Aristoteles'in tanımında ortaya çıkan, adaletin dağıtıcı niteliğine işaret etmektedir. Hayek'in adalet anlayışının temelinde, D. Hume'un klasik liberalizmi vardır ve bu düşünceden yola çıkarak, düzen kavramını ortaya koymaktadır. D. Hume'un adalet, özgürlük, hukuk ve mülkiyet gibi kavramlarına ilişkin görüşlerini savunan Hayek (2012); rasyonel tasarımların değil, insan doğası ve sosyal gerçekliğin kendi doğasının etkisi ile, kendiliğinden düzen ile ortaya çıktığını söylemektedir. Kendiliğinden düzen, evrimsel bir süreç içerisinde oluşmaktadır. Hayek (2012), adaletin toplumsal bağlamı içerisinde işlevselliğini hukuki ayrımlar üzerine kurmakta ve insanı, ahlaklı bir varlık olarak, klasik liberalizmin sınırları içerisine yerleştirmektedir. Bu bakımdan, adalet, ahlaki bir kavram olarak görülmekte ve toplum düzeni açısından, hukuki ve evrimci temelleri bünyesinde barındırmaktadır (Fleischacker, 2013, s. 180).

Hayek (1990), toplumun kural ve kurumlarının, doğal ayıklanması sonucunda ve bir evrim süreci ile ilerlediğini söylemektedir. Bu tür süreçte, insan aklı, toplumsal kuralları değiştirme ve şekillendirme noktasında, önemli rol oynamaktadır. Akıl, soyut kurallar ile birlikte gerçekleşmekte ve bu kurallar, tüm toplumsal normları kapsamaktadır. Bu bakımdan, toplum ve adalet, prosedürel süreç içerisinde, herkese uygulanabilir adil kurallar çerçevesinde ortaya çıkan, insanların bilinçli eylemleridir. Kültür ise, planlanmamış davranış kuralları ile oluşmakta ve bu kurallar, kelimeler ile dile getirilememektedir. Davranış kuralları, toplum içerisinde, eylemler yolu ile içkin hale getirilerek ortaya çıktığı için, rasyonelliğin dışında bir etkiye sahiptir. Burada, vurgulanması gereken önemli nokta, bireylerin, devletin ortaya koyduğu hukuksal çerçevede değil, toplumsal ortaklık içinde, bilinçsizce ortaya koyduğu kurallar içinde özgürdürler (ss., 11; 25-26). Söz konusu kurallara uygun davranabilme hususu, dil aracılığı ile ifade edebilme yetisinden öncelikli ve daha önemlidir. Bu çerçevede, bilgi; eylem ve iletişim ile ortaya çıkmaktan ziyade, insanların ve toplumların geleneklerinde bulunmaktadır (Yayla, 2000, s. 63). Buradan hareketle, Hayek, kuralları sözlü ve sözsüz şeklinde, ikiye ayırmaktadır. Sözlü olarak ifade edilemeyen kurallar, tanımlayıcıdır ve dilde spesifik olarak açıklanamayan davranışları kapsamaktadır. Sözlü olarak ifade edilen kurallar ise hem tanımlayıcı hem de ortaya konulan uygun standartlar açısından davranışı yönetmektedirler. Sözlü olarak ifade edilen kurallar ile, sözlü olarak ifade edilemeyen kurallar arasındaki ayrım, yazılı kurallar ile, yazılı olmayan kurallar

arasındaki ayrımdan daha önemlidir. Çünkü yazılı olmayan kurallar, belirli bir kod içerisinde yer almasa da yine de normatif kurallar kısmında olabilirler. Oysa sözlü olarak ifade edilemeyen kurallar, sözlü olarak ifade edilen, normatif düzene ait kurallar değillerdir (Barry, 1985, s. 80; 81).

Hayek (1967), adalet kavramını, metafizik olarak ele almaktan ziyade, düzenin bir koşulu olarak görmekte ve bu doğrultuda ele almaktadır. Hayek, İ. Kant'ın aksine, adaleti, emreden ahlak kurallarının, saf akıl tarafından empoze edilmediğini düşünmektedir. Çünkü ahlak kuralları, insan davranışının gelişimi için, zorunlu olan koşulları sağlayacak düzenin meydana getirmesine yardımcı olduklarını düşünmektedir. Bu bakımdan, adaletin çerçevesi, genel refahın başarılı bir biçimde gerçekleştirilmesi için zaruridir. Bu durum, D. Hume'un açısından, adalet kuralları, yakın ve açık bir refahı değil, genel refahı gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu bakımdan, fayda kriteri aracılığı ile, adalete bir içerik kazandırma çabası görülmektedir. Bu nitelikteki bir içerik kazandırma, davranış kurallarının özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü, Hayek, davranış kuralları sisteminin temel niteliğini, bireylerin kendi amaçlarını izlemedeki fırsatlarını, eşit ölçüde maksimize ettiğini söylemektedir. Burada, kurallar, ahlaksal ilkeleri ifade etmekten çok, çeşitli amaçlar için araçlar olarak görülmesi ve genel refahın kendiliğinden gerçekleşmesine yönelik Hayek'in bu görüşleri dolayısı ile, faydacılığı çağrıştırdığı görülmektedir. Fakat, bu fayda, klasik faydacılığın ifade ettiği gibi, dar anlamda değil, bütüncül bir biçimde kurallara uyulduğunda ortaya çıkan, genel anlamda bir fayda söz konusudur. Bu sebeple, kurallar, hesaplanabilir ya da somut bir fayda amacı taşımamaktadırlar (Kukuthas, 1990, s. 193-194).

Hayek (1995), adaleti, bireysel eylemlerin sonuçlarına uygulanan bir değer ölçüsü olduğunu, kendiliğinden düzenin sonuçlarının, adalet açısından teste tabı tutulmayacağını söylemektedir. Sosyal süreçlerin işleyişinde, çok sayıdaki bilinmeyen faktörün etkili olması nedeni ile, bundan kimse sorumlu değildir. Adalet, bireysel eylemlerin sonuçları ile ilgili olduğundan, adaleti betimleyen sosyal sıfatı anlamsızdır. Bu nedenle, bir sosyal adaletsizlikten söz etmek güçtür. Çünkü, toplum bilinçli bir varlık değildir ve bilinçli ve kasıtlı eylemde bulunmak, sadece bireye aittir. Burada, sosyal ya da toplumsal süreçlerin sonucu, adalet açısından ele alınamamaktadır. Çünkü, adalet, zaten sosyal bir fenomendir. Sosyal dilden söz etmek, her ne kadar anlamsız ise, sosyal adaletten söz etmek, aynı derecede anlamsızdır. Yine, adalet, negatif bir karakter

taşıması sebebi ile, devletin bireyler lehine pozitif görevler yüklenmesi, adaletin bir gereği değildir. Bu bakımdan, önceden var olan soyut kuralların uygulanması, adalet açısından yeterli değildir. Çünkü, kuralların negatif karakteri, adaletin belirli sonuçlarını garanti etmeyeceği anlamına gelmektedir. Fakat, sosyal adalet, ahlaksal bir seslenişten meydana gelen bir kavram olması dolayısı ile; ihmal edilen yoksul kesimlerinin durumunu ve seslenişini, kamu vicdanına taşınmasında ve bu yönde kullanılmasında hiçbir sakıncası yoktur. Sosyal adaletin yanlış olan yönü; toplumun bütün üyelerinin belirli bir refah seviyesine çıkarılması gerektiğine dair inancıdır. Bu durumun sağlanamaması durumunda, toplumun bundan sorumlu olacağı anlamına geliyor ise, o zaman, anlamı yanlış olarak genişletilmektedir. Hatta, sosyalin anlamı, elde edilmemiş zenginliklerin korunması ve zenginlik beklentilerinin akamete uğraması durumunda, bu durumun düzeltilmesi gerektiği düşüncesine kadar genişletilmektedir. Bu durum, piyasada istenmeyen sonuçları meydana gelmesini sağlamakta ve piyasanın işleyişinin normal bir parçasıdır ve negatif geri besleme ile ilgili, sibernetik ilkenin piyasanın düzenini korumaya yeterli değildir. Sosyal adalet, esas olarak, hukuksal bir kavram olmaktan ziyade, politik bir kavramdır. Sosyal adalet, ancak, ilkel koşullarda bir grup yaşamı süren topluluklar için anlamlıdır. Oysa büyük ve açık olan toplum, ilkel koşullardaki kabile yaşamından tamamen farklıdır. Burada, her bir insanın mal ve hizmetleri bilmediği ve tanımadığı birçok insan için fayda sağlamaktadır. Büyük toplumların üretkenliği, herhangi bir kişinin ulaşabileceğinin çok ötesinde olan, bir iş bölümüne dayanmaktadır. Böyle bir iş bölümü, sadece, birbirini tanıyan grup üyelerinin dayanışmasını değil, aynı zamanda, birbirini hiç tanımayan insanlar arasındaki dayanışmayı garanti etmektedir. İnsanların küçük gruplar halinde yaşamayı tercih etmesi ile, birbirlerine karşı gönüllü yükümlülükler altına girebileceklerini kabul etmektedirler. Fakat, bu tür ahlaksal yükümlülükler, bir hukuk düzeninde hiçbir zaman hukuksal ödevler haline getirilememektedir. Bu bakımdan, küçük bir toplumda yer alan ahlakı, hiçbir zaman, bir "Büyük Toplum" ahlakı haline dönüştürülmesi söz konusu değildir (ss., 57; 106; 113-114; 124-125).

Bu açıdan, Hayek'in (2012) adalet anlayışının temeli, hukuksal olmaktan ziyade, toplumsal ve siyasal anlamları içermektedir. Hayek'in (2012) adalet görüşünde, genel olarak, bireysel özgürlüğün değeri; eşitlik, hukuki devlet, kuvvetler ayrılığı, toplumun kendiliğinden gelişmesi ve piyasa düzeninin etkinliği gibi konular yer almaktadır.

Devlete yüklenen görevlerden biri, adalet ve eşitlik ilişkisi bağlamında özgürlüğe işaret etmektedir. Çünkü, devlet, bireylerin kendi çıkarları doğrultusunda hareket etme imkânı sunabileceği koşulları sağlamalıdır. Hayek (2012), insanların bireysel özgürlüklerinin teminatlarını, özel mülkiyette görmektedir ki bu da sosyal adalet ilkeleri ile çatışmaktadır. Yalnız, soysal adalet, toplumda yer alan sadece dezavantajlı kesimlerin sesini duyurma ve kısmi uygulama açısından önem kazanmaktadır.

Emmanuel Levinas (1995) ise, iletişim ve adalet bağlamında ortaya çıkan toplumda yer insanların, diğer düşünürlerin tasvir ettikleri bencil ve savaşçı gerekliliklerinde değil, bir başkasının ilişki durumu ile açıklamaktadır. E. Levinas'ın asıl düşüncesinin ana eksenini, XX. yüzyılda yaşanan olaylar ile birlikte ortaya çıkan kötülük ve bu kötülüğün dehşeti ile hesaplaşma çabası oluşturmaktadır. Özellikle, E. Levinas, Holokost sonrası kötülüğe, etik bir tepki ortaya koymaktadır (Şimşon, 2017, s. 109). Holokost (Yahudi soykırımı) sonrası dönemde, H. Arendt, E. Levinas ve T. Adorno gibi Yahudi düşünürlerin, kötülük kategorisini anlama çabaları, toplumsal adalet üzerinde düşünmenin teorik zeminini hazırlamaktadır.

E. Levinas'ın (2016) etiği, iletişim bağlamında ortaya çıkan ve kişiler arası sorumluluk ilişkisine dayanan bir kavramdır. Öteki ile etik ilişki olmadan, herhangi bir adalet ya da dayanışma ve daha iyi bir toplum arzusundan söz etmek mümkün olmadığı savını ileri süren E. Levinas (1994), siyasete etik bir nitelik kazandıran, Ötekine duyulan sorumluluk olduğunu söylemekte ve eylemin kendisinin de bir tür yanıt olarak görüldüğünü de eklemektedir. Bu sebeple, tahakküme karşı koymak için, baskıya maruz kalanların sadece öznelliğini değil, aynı zamanda, etik anlamını da talep etmek gerekmektedir. E. Levinas (2003), bu, etik anlamın, insanları sadece yararlanabilir ve saygısızlığa uğramış kurbanlar olarak değil, talepte bulunan ve suçlayan muhataplar olarak da yeniden konumlandırdığını söylemektedir. O halde, adalet kavramından söz etmek gerekmektedir; adalet, Öteki ile karşılaşmada somutlaşan ve temelinde ondan sorumlu olmayı ifade eden, etik ve politik bir bütünselliği ifade etmektedir. E. Levinas (2004) Öteki kimdir? Sorusuna: "Öteki bir yüzdür" şeklinde yanıtlamaktadır. Buna göre, insan, öncelikle, Ötekinin yüzünü algılamakta ve Öteki insan, kendini bir yüz olarak göstermektedir. Öteki insan ile ilk karşılaşmada, onun yüzü, herkesin yüzüne benzeyen, düpedüz bir insan yüzüdür. Öteki, yüzde ortaya çıkmakta ve yüzünün tezahürü, aynı zamanda, ilk söylemdir. Öteki olana verilen yanıt ise, ikinci söylemdir. Ötekinin yüzü,

daha ilk bakışta etik bir ilişki değildir. Öteki ile ilişki, psikolojik bir terim olmadığı gibi, metafizik bir analize de tabi tutulamamaktadır. Kişiler arası ilişkinin özü, bir etik gerekliliği ortaya koymaktadır. Ötekinin yüzü, daha ilk baştan itibaren, "öldürmeyeceksin" diye haykıran ve hayatının kırılgan olduğunu kavratmak isteyendir. Yüz olarak görülen Öteki, "öldürmeyeceksin" buyruğu ile, insana, insan olduğunu hatırlatmakta ve böylece, etik bir ilişkiye ve etik bir eyleme davet etmektedir. Fakat, "öldürmeyeceksin" buyruğunda, sadece bir cinayetin imkansızlığını değil, aynı zamanda bir başkasının yaşamının sorumluluğunu üstlenmeyi içerdiğinde, başkasının ölümünde duyulan dehşet, insanı, başkasının yakınlığına mahrum etmeden, ölüm, başkasının suretinden bir başkasının yaşamına konuk olmaktadır. İnsana, bir insan olma olanağını, bir yüz ile verilmektedir. Başkasının yüzüne olan yaklaşım, sorumluluğun en temel kipi olması dolayısıyla; adalet ilişkisini ifade etmektedir. Buna göre, başkası ile yüz yine, bir ilişkide olmak, öldürmemek anlamını taşımaktadır. Bu anlamda, E. Levinas'ta Öteki ya da bir Başkası, benim kendimin olmadığımı ifade etmektedir. Bunun nedeni, ise, Ötekinin karakteri, fizyonomisi veya psikolojisi değil, başkanın başkalığı olmasıdır. E. Levinas, yüz yüze ilişkisi bakımından: "Yüz konuşur, yüzün tezahürü hâlihazırda söylemdir" demektedir. Bu söylem, önceden tahmin edilememekte ve insana, kendimizin ötesinden dokunmaktadır. İnsan, hiçbir zaman Başkasına sahip olamaz ve asla tam olarak anlaşılamamaktadır; çünkü, benim gücümün ötesindedir. Öznellik ise, Başkaları ile ilişkiden önce olması mümkün değildir. Bu, öznellik, Başkasına olan açıklık üzerinden inşa edilmektedir. İnsan, ölümlülüğünün farkına, başkasının yüzü ile varması dolayısıyla; karşılıklılığa dayalı olmayan bir sorumluluk yüklemekte ve bu durum, varlığın ötesine geçen bir açıklıktır. E. Levinas'ın etiği, evrensel ilkelere göre konumlamakta; adalet, yakınlık ile, insanların birbirine karşı duyduğu sorumlulukta kök salmaktadır (Ellis, 2011, s. 211).

E. Levinas'ın (1995), Yüz olarak tanımladığı fenomenoloji, kişiler arası ilişkide ortaya çıkmaktadır. Çünkü fenomenoloji, belirsiz olanda değil, belireni betimlemektedir. Bakış, bilgi ve algıdan oluşmaktadır. İnsanlar arası karşılaşmada, öncelikle, fiziksel özelliklerini betimleme olanağına sahip olduğumuzda, bir başkasına ya da bir nesneye dönebilmek mümkündür. Kişiler arası karşılaşmada, ilk olarak, onun göz rengini fark etmek, toplumsal bir ilişkide olmak anlamına gelmemektedir. Yüz ile ilişki, algının egemenliğinde mümkün olabildiği gibi, özgül anlamda buna indirgenmeyeni ifade

etmektedir. Yüz bir anlamdır ve bu anlam, bağımsızdır. Başkası, bir bağlam içinde bir kişi ya da olağan olarak bir kişidir; giyim tarzında, statüsünde, makamında ya da kendini tanıtma tarzına ait olan her şeyi ifade etmektedir. Bu anlam, kavramın anlaşılan anlamında, bir bağlam içerisinde ve başka bir şey ile olan ilişkisindedir. Yüz ise, kendi başına bir anlamdır ve bu neden ile yüzün "görülmediği" söylenebilmektedir. Başkası, bir insanın düşüncesinin içeriği durumuna gelemeyen ve içermeyendir; öteye götürendir. Bu nedenle, Yüz ile ilişki etiktir ve "hiç öldürmeyeceksin" demekten oluşmaktadır. Öldürmenin yasaklanması, kutsal kitaplarda yer almaktadır. Yüz, sözden bağımsız olmadığı için, her sözü, olanaklı kıldığı anlamda konuşmaktadır. Kişiler arası ilişkiyi oluşturan iletişim ve sorumluluktur. İletişimde, söyleyen ve söylenen aynı şeyi ifade etmemektedir. İletmenin, bir iletilenin zorunluluk olması, kendini koruma ve toplumsal ilişkiler ile, bir topluma dayatılan zorunluluk ile aynı şeyi ifade etmektedir. Fakat, iletişim, Yüzün karşısında sadece onu seyretmek ötesinde, yanıt vermenin olgusudur. İletişim, başkasını bir selamlama biçimidir. Fakat, bu başkasını selamlamak, daha ilk bakışta ona kefil olma anlamına gelmektedir. İnsanların birinin yanında susması çok zordur; çünkü, bu durum, söylemenin özünü oluşturmaktadır. İnsanlar, ne olursa olsun, bir şey hakkında konuşmak ve ona yanıt verme ihtiyacı duymaktadırlar; yağmurdan ve güzel havadan. Yüzün iletişimdeki ilk sözü: "Öldürmeyeceksin" sözüdür. Bu seslenişe yanıt veren ise, kendinde kaynaklar bulandır. O halde, bir cezalandırma ve bastırma bağlamında, adalet nasıl olabilir? Sorusunun cevabını vermek gerekmektedir; yasaları koşullandıran ve adaleti koyan, insanların çoğulluğudur. Öyle ise, başkasının yanı sıra, üçüncü kişinin olmasıdır. Eğer, başkası ile ilişkide yalnız isem; üçüncü kişi vardır. Üçüncü kişi, yakınımda olan kişiye göre kimdir? Üçüncü kişi, onun ile aynı düşünüyor mu yoksa onun kurbanı mıdır? Benim yakınım kimdir? Bunun için ise; tartmak, düşünmek ve yargılamak gerekmektedir; karşılaştırılmaz olanı karşılaştırmak. Kişiler arası kurulan ilişki, toplumsaldır; kurumlar, insanlar arasındaki ayrıcalıkların düzenlenmesini, adalet ile sağlamaktadırlar. Descartes'in: "Düşünüyorum, öyle ise, varım" sözünden ziyade, özne, Ötekinin yüzünde ve kurduğu iletişimde ortaya çıkmaktadır. Kişiler arası ilişkide, herkes başkadır. Herkes, herkese karşı sorumludur (ss., 300-302). E. Levinas, bu bakımdan, başkasına duyulan sorumluluğu, Marx'ın ifade ettiği devrimci duygu ile, insanın kendine yönelttiği öfke ve utanca dönüştürmektedir. Bu ise, insan dünyasında değişim yaratabilme potansiyeline sahiptir. E. Levinas,

Dostoyevski alıntısından: “Hepimiz her şeye ve herkesten ötürü herkes önünde suçluyuz ve ben başkalarından daha fazla suçluyum” cümlesi ile, bizzat insanın kendisine ait olan herhangi bir suçtan ötürü işlediği kabahatlerden dolayı değil, sorumluluklar hususunda, başkalarından daha fazla sorumlu olmasıdır. Burada hem sorumlulukların çokluğuna hem de etik ilişkinin asimetrik yapısına vurgu yapılmaktadır (Derrida 2011, s. 247).

E. Levinas (1994), şiddet karşıtı etiğinin merkezine, özneyi sorumluluğa davet eden, etik karşılaşmayı yerleştirmekte ve bu davet, anarşi içeren bir sesleniş olmaktan ziyade, bir sesleniş biçiminin uyandırdığı şiddetin uygulama isteğidir. Bu durumda, ani bir sesleniş ya da bir söylem, insanları yaralamakta ve kırılganlığa neden olmaktadır. Kırılgan bir hayat ise, toplumsal olarak kurulan bedenler olmayı ve hatta yararlanabilir olmayı, başka insanlar ile bir bağın bulunmasını ve bu bağları kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya bırakmaktadır. Böylece, insanlar, başkalarına maruz kalmakta ve maruz kalma sebebi ile şiddet tehlikesi ile karşı karşıya gelmektedirler (Butler, 2005, s. 44). Bu bakımdan, E. Levinas’ta (2003) etik, anlamın doğrudan başkasına seslenişi değil, sadece adlandırdığı için, bir şiddet ve bir yâdsıma uyguladığını düşünmektedir. Buna göre, kısmi bir yâdsıma, bir tür şiddettir. İletişim, kendilerini riske eden iki varlık arasında gerçekleşmektir. Bu durum, insanların vahşi ve şiddet eğilimini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan, iletişim, bir varlığın insanlaştırılmasında çok belirleyicidir ki insan, sadece konuştuğunda, başkalarına hitap etmek ile kalmamakta, aynı zamanda, hitap edilmesi anında, insan varoluşunun farkına varmaktadır. İletişim, başarısız olduğunda ise, insan varoluşuna dair bir kırılganlık ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, ahlaki olarak insan, onu bağlayan şeylerden sakınmamakta ve anlamazdan gelmemektedir. Bu şekilde iletişim ile oluşan ihlalin, insanları her şeyden önce, iradesi dışında ve iradesinin şekillenmesinden önce kurulmaktadır. Bir şeyin, ahlaki açıdan bağlayıcı olduğuna ilişkin bu kavrama şekli, insanın kendisinden, özerkliğinden ya da düşünme biçiminden ileri gelmemektedir. Daha ziyade; davetsiz, beklenmedik, ani ve plansızdır. Bir eylemin sonucu, insan ilişkilerin dayanağı iletişim olduğuna göre, maddi araçlara sahip olmayan eylemleri kapsamaktadır. İnsani etkileşimlerinin kırılganlığına ve öngörülemez olmasına rağmen, eylemi olanaklı kılan en önemli unsur, karşılıklı verilen sözlere dayalı uzlaşmadır. Söz vermek, insanlar arasında hiçbir ayrım gözetmeden, bir birliktelik meydana getirebilecek tek güçtür. Söz konusu uzlaşma, iletişimin edimsel gücüne dayandığından ötürü, söz verme, saygısızlığın ve susturmanın antitezi olarak karşımıza

çıkmaktadır (Butler, 2005, ss., 44;133).

Böylece, E. Levinas, kişiler arası ilişkideki asimetri düşüncesini, yüz yüze ilişkisi açısından sunmaktadır. Bu bakımdan, her bir insan tekilliğinde ve yeri doldurulamaz biricikliğinde mevcuttur ve hiçbir şekilde bir kategorileştirmeye tabi tutulamamaktadır. Özneler arsı etik, her bir öznenin, bir diğerine yanıt vermeye, benmerkezcilikten çıkmaya davet eden olarak belirlenmektedir (O'Connor, 2011, s. 196). E. Levinas (1995): "Bana bakan Yüz, iletişim kurandır, her bir başkadır ve herkese karşıdır sorumludur" cümlesi ile, Öteki ile olan ilişkiyi, dil kullanımına dayandırmakta ve bunlar arasındaki ilişkinin de söyleme dayandığını söylemektedir. Burada, dil, toplumun ortak kullandığı sözcüklere ve bunlar arasındaki anlamlara dayanır iken; söylem, sözcüklerin sınırlarını aşmaktadır. Söylem söz konusu olduğunda, kişiler arasında hiçbir sözcük kullanmaksızın da anlam aktarımı gerçekleşmektedir. Öteki, hep bir şeyler söylemek istediğinden, hiçbir zaman susmamaktadır. Ötekinin konuşması ile, insan kendinin farkına varmakta ve başkalık ile kendi sınırları dışına çıkmaktadır. Yüz, tekil bir anlam içermektedir. Bu neden ile, kendi bireysel yaşanmışlığını ve deneyimini taşımakta ve yansıtmaktadır. Buna göre, herkes kendi biricik öz ve cevherinde tekildir; Başkası ile karıştırılamamaktadır. E. Levinas (2004), varoluşu, tekillikten değil, aksine, çoğulluğu ile onayladığını söyleyerek, kişiler arası ilişki bakımından, toplumsal olana işaret etmektedir. Öteki ile ilişki, uyumlu bir toplum ilişkisi ya da insanın kendini Ötekinin yerine koyması ile ortaya çıkan bir sempati ilişkisi değildir; hiçbir şekilde kavranamayan, bir gizem ilişkisidir. Buna göre, Öteki ile ilişkinin kendisi, gelecek olan ile ilişkili olarak karşımıza çıkmaktadır. Gelecek, kavranamayan bir gizem olduğuna göre, tekil öznenin zamanından söz etmek veyahut bütünü ile kişisel bir süreden söz etmek mümkün değildir. Bir başkası ile ilişkide, Ötekinin gizemli olması, onun başkalık olan gücünden ileri gelmektedir; çünkü Öteki, tehdit eden, tehdit oluşturan veyahut şiddet ile varlığını ortaya koyan değildir. Onun bu başkalığı, bilinmezliğini ya da gizemini meydana getirmektedir. Bu insan hem ahlaklı hem de adaletli olabildiğini gibi, onun tersinin de ortaya koyması olasıdır. Bu bakımdan, kişiler arası ilişkilerde, birbirleri içinde aynılaşma durumu değil, farklılıkların uyumlu birlikteliği vardır. Adalet, esas olarak, bu farklılıkları ortadan kaldırmaya ve eşitsizlikleri ortadan kaldırma talebi ile, esas olarak, etik bir talebi dile getirmektedir. Ahlaklı olmanın anlamı, burada ortaya çıkmaktadır; başkasının farklılığını fark etmektir (ss., 162-164; 169). Oysa Sokrates'te

ahlak: "Kendini bilmektir" ki insan, bu sayede kendini sorgulayabilmekte ve eleştirebilmektedir. İnsan, ancak bunun sonucunda kendi bilgisizliğinin sınırlarını aşmakta ve özgürleşmektedir. İ. Kant'ta ise, ahlak: "Özgürlükler ile ilgili içsel bir durumdur."

Sonuçta, E. Levinas (1985), şiddetsiz etik tasvirinin temeline, insanlar arasındaki ilişki sonucunda ortaya çıkan iletişim ve adaleti yerleştirmekte ve bu kavramlar, toplumsal olarak ortaya çıkmakta ve tekilliğinde çok fazla bir şey ifade etmemektedirler. İletişim, iki insan arasında ortaya çıkması muhtemel iken, adalet, iki insanın arasından çıkıp, üçüncü bir kişinin varlığında ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan, E. Levinas'ın: "İletişim kuran ya da anlayan kim?" Sorusuna, herhangi bir içeriği sahip olmayan, tek heceli bir "ben" ile yanıtlamakta olsa da bağlam içinde: "Senin tanıdığın, sesini anılarında bulduğun, kendi tarihinin sisteminde konumlandırabileceğin, ben" anlamlarına gelmektedir. Freud, XX. yüzyıla en önemli katkısı, bir insanın, söylediklerine özgül bir biçimde yanıt veren bir başkası ile arasındaki iletişimin tanınmasıdır. Buna göre, karşılıklı konuşma; tahmin edilemeyen, hâlihazırda bilinmeyen, ancak, çok tanıdık olduğu hissedilen bir şeyde ortaya çıkmaktadır. Platon, diyaloglar arasındaki eşitsizliğin veya asimetriden ortaya çıkan, iletişim kavramını ortaya koymaktadır. İnsanın, kendi ruhuna seslenmesi ve bu seslenişi ya da daveti aracılığı ile, toplumun ön varsayımlarını vurgulamaktadır. İstek, özerk bir özneye seslenen, dolayısıyla, insanın biricikliğini istikrarsızlaştıran, başkanın inşası üzerinden ortaya çıkmaktadır. Burada, isteğin amacı, başkadır ve başkası, mutlak bir şekilde yabancı olan bir diğerinin eylemlerine yol gösterebilmektedir (O'Connor, 2011, s. 188; 189).

E. Levinas, devlet ve hukuki yasa açısından, adaletin önemine vurgu yapmaktadır. Kanunlar, insan yapımı olması dolayısıyla, ahlaki ilkelerin gözetilmesine de dikkati çekmektedir. Bu durum, teolojik bir anlam da içermektedir. Bu bakımdan, E. Levinas'ın görüşlerinde, sık sık; "kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi, bir başkasına yapma" ilkesi öne çıkmaktadır. E. Levinas'ın düşüncelerinin temelinde, bir başka insana ilişkin, bir Hümanizm vurgusu vardır. Bu düşünce doğrultusunda; bir adalet düzeni olarak hukuk, bir devletin ve politikasının temelidir ki bundan yoksun olduğunda; yönetim totaliterliğe doğru evirilmektedir (Gedney, 2002). Bu sebeple, E. Levinas'ta hem kişiler arası ilişkiler bakımından hem de bir devlet yönetimin temelinde, insan unsurunu ön

plana alan; etik, adalet, sorumluluk, merhamet, sevgi, pozitif iletişim gibi kavramların olması elzemdir.

John Rawls da (2018) iyi düzenlenmiş olan bir toplumsal düzenin temeline adalet kavramını yerleştirmekte ve bu düzende yaşayan insanların; iyilik, özgürlük, eşitlik ve mutluluk potansiyellerini mümkün kılacak bir varoluşsal zemin ile desteklemektedir. Aslında, J. Rawls; adalet, eşitlik ve sözleşme kavramlarını, Antik Yunan dönemi görüşlerinden ve Modern Dönemi düşünürlerinin tasvirinden yola çıkarak ortaya koymaktadır. Buradan hareketle, J. Rawls (2018): "Küresel adalet ve küresel toplum" kavramlarına ulaşmaktadır. Fakat, J. Rawls'un adalete ilişkin görüşü, esas olarak, evrensel değildir, sadece, farklı liberal-demokratik toplumlar için geçerlidir. Bu da dünyanın farklı yerlerinde, farklı adalet anlayışlarının bulunduğu sonucuna götürmektedir. Bu bakımdan, J. Rawls'un adalet görüşünün içeriği hem liberal hem de politik olan ile sınırlıdır. Burada Rawls'un politik adalet çabasının amacı; "adil anayasal yönetim" gibi, toplumların eksikliklerini ya da kusurlarını tespit edilmesini sağlayan herhangi bir adil toplum ilkeleri sunmamaktadır. Daha ziyade, insanın algılarını ve dolayısıyla, eylemlerini ve davranışlarını şekillendiren kavram ortaya koymaktadır. Fakat, çoğulluğun kanaatlerine karşı ve azınlıkta olanları koruma adına, anayasal hukuk ilkeleri gereklidir. J. Rawls açısından bakıldığında, normatif bir demokratik siyaset çerçevesi, politik adalet ile sağlanmakta ve bu anlayış, nihayetinde; toplumda yer alan insanların düşünülen kanaatlerine, kurumlarına, iletişimsel geleneklerine ve iyiye ilişkin aralarındaki muhtelif anlayışlara rağmen, bu politik kavrayışı destekleyen müşterek mutabakata dayanmaktadır. Politik adalet anlayışı, herhangi bir otorite kaynağından ortaya çıkmamaktadır. Çünkü insanların düşüncelerindeki kanaatler değişmektedir. Bu, değişime tabi olması bakımından da tarihseldir (Patton, 2016, s. 146; 154).

J. Rawls (2018), toplumsal yapının bünyesinde adalet kavramının olması gerektiğine vurgu yapmakta ve esas olarak, kapalı olan toplum yapısına işaret etmektedir. Çünkü insanın doğduğu yer ve dolayısıyla, topluma girme ve toplumdan ayrılma hususu, kendi iradesine bağlı olmadığı gibi, kendi iradesi ile belirlediği bir toplum da değildir. Bu neden ile, politik adalet, genel ve kapsayıcı bir dini, felsefi ve ahlaki bir doktrine göre oluşturulmamaktadır. Politik adalet, demokratik bir toplumun kamusal ve politik kültürüne açık, belirli düşüncelere göre oluşturulmaktadır. Buna göre, politik adalet, bir prosedür sonucunda ortaya çıkmakta ve adalet ilkeleri, politik

adaletin içeriğini oluşturmaktadır. Söz konusu prosedür, tamamen politiktir. Bunların, demokratik bir toplumunda yer alan vatandaşlar tarafından bilindiğini varsaymaktadır. Bununla birlikte, insanlar, toplumun temel kurumları ve bu kurumların yorumlanma biçimleri hakkında ortak bilgiye sahip oldukları gibi, insanlar tarafından paylaşılan iletişimin ya da düşüncelerin bir örneği olarak da görülmektedir (Rawls, 2018).

John Rawls (2018), toplumda yer alan insanları formüle ederken, Levinas'tan farklı, ancak, İ. Kant tasvirine daha yakın olduğu görülmektedir. İnsanların rasyonel seçimleri ile, adaleti mümkün kılan bir toplumsal sözleşme yapmaları ve tıpkı İ. Kant'ta olduğu gibi, insanın kendi nedenselliğini başlatıcısı olması; dolayısıyla, ahlaki tercih kapasitesine sahip olmalarını ve özgürlük durumunun erdem gerçekliği ile birlikte, bu olasılığın üzerine inşa edilmesi söz konusudur. Tüm bunlar, insanın kendisini gerçekleştirme anlamında kullanılmaktadır. Kendini gerçekleştirme; rasyonel bir biçimde, eşit ve özgür yaşam çerçevesinde olasıdır. Çünkü rasyonel olmak, iyi ve ahlaklı olmayı; dolayısıyla, adaleti beraberinde getirmekte ve onu yeniden tanımlamaktadır. Kapitalizm ile ortaya konulan, bölünmüş standartların ortaya çıkardığı kaos ve karışıklıkların önlenmesi bakımından, bir ortak adalet düşüncesine sahip olunması ve toplum ve birey açısından bir düzenin sağlaması, ancak ve ancak, iyi düzenlenmiş toplumun kurulması ile mümkündür. İyi düzenlenmiş bir toplumun temeli; rasyonel ölçülülük ve adalet duygusuna dayanmakta ve bu sayede, insanlar arasındaki çıkar çatışmaları önlenmekte ve değiştirilmektedir. Hatta bencil doğalarını terbiye etmelerini sağlamakta, karşılaştırmalara ve uzlaşmalara olanak tanımaktadır. Bu bakımdan, adalet duygusu; "sosyal birliği" ifade etmekte ve "iyi düzenlenmiş toplum" düşüncesine dayanmaktadır. Adalet duygusu, adaletin rasyonel bir tamamlamasıdır ve sezgi yetileri ile hareket etmektedir. İyi düzenlenmiş toplumda ahlaki yetiler, bu adalet duygusuna ilişkindir; eşitlik, özgürlük düşünme, iletişim kurma, çıkarım yapma yetileri; sosyal iş birliğin adil koşullarını belirleyen, kamusal adalet anlayışına dayanan, eylemsel kapasitesini ifade etmektedir. Burada, sözü edilen ahlaki yeti, rasyoneldir ve bireysel adalet kapasitesi temelinde, iyi anlayışına yöneliktir. İnsanların eşit ve özgür olmalarını sağlayan ahlaki yetiler, aslında, demokratik toplumların kamusal kültürüne açık olmalarından ileri gelmektedir (Rawls, 2018).

Demokratik toplumda, kamusal kültür ve sosyal kültür, birbirinden ayrılmaktadırlar. Kamusal kültür; kapsayıcı kültürden ziyade, sosyal kültürde yer

almaktadır. Söz konusu kültür, günlük yaşam içerisinde yer alan birçok birliklerin kültürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu birlikler; kiliseler, üniversiteler, kulüpler ve takımlar gibi kurumlardan oluşmaktadır. Bunların bünyesindeki adalet, politik ve liberal olanı ifade ettiği gibi, toplumun temel yapısından hareket etmektedir. Dolayısıyla, başka herhangi bir kapsayıcı doktrine dayanmayan, demokratik kamusal kültürün temel düşünceleri ile oluşturulmaktadır. Liberal devlet; insanlara, belirli hak, özgürlük ve fırsatların verilmesi ve bunları etkili bir şekilde kullanabilmeleri için, gerekli vasıtaları sağlamaktadır. Burada, adalet, genel anlamda değil, sadece, politik anlam ile sınırlandırılmakta ve temeli; kamusal düzene dayanmaktadır. İyi düzenlenmiş toplumda, insanların idesine, kamusal alanın ilkelerini benimsetmek ve bu, ilkelerin kamusal olmasının sağlamak, adalet ilkelerinin kabul edilmesi ile mümkündür. Kamusal alanın tanımını yapmak gerekir ise; anayasal kurumlar ve bu kurumları yorumlama görevini üstlenen gelenekler ve kurumlara ilişkin bilgilerdir. Bireysel ide; ahlaki bir kişiliğin, politik görünümünü ifade etmekte ve insanların iş birliği içerisinde olmasını, iletişim ve sorumluluk bilincini kazandırmaktadır. Herkesin birbirinden sorumlu olduğu bu evrende adalet, aklı ifade etmektedir. Burada aklın ilkeleri, düzensizlikten ve düzene doğru dönüşen, kendiliğinden ortaya çıkmayan ilkelerdir. Bu durumda, adalet duygusu, iletişimin yerine geçmektedir (Rawls, 2018). Bu bakımdan, J. Rawls'un bir kamusal adalet arayışı içerisinde olduğunu söylemek yanlış olmaz.

John Rawls (2018), toplumsal yaşamda, insanlar arası etkileşimlerini ve bir uzlaşım sağlamalarını engelleyen, ölçülü olmayan davranışlar olduğunu söylemektedir. Ölçülülük yetisinin hem Antik Yunan hem de Türk-İslam düşünürlerinde önemli olduğunu ve adalete zemin hazırlayan bir kavram olduğunu, daha önce görmüştük. J. Rawls (2018), insanların uzlaşmaya ulaşma hususunda, rasyonel iletişimin önemine vurgu yapmaktadır. Zira rasyonel iletişim, insanlar arasındaki amacı belirleme, ilkeleri belirleyip uygulama, ahlaki davranışlarda bulunma gibi hususlarda önemlidir. Yine, rasyonel düşünen insanlar, sadece kendi çıkarlarını değil, aynı zamanda, diğer insanların da iyiliğini ve çıkarını gözeten, hatta devletin çıkarlarını gözeten kimselerdir. Bu bakımdan, rasyonel insan, ölçülü olmak anlamına gelmektedir. İyi düzenlenmiş bir toplum, politik adaletin düzenlediği; insanlar arasındaki ilişkilerin ve çıkarların, hakkaniyete uygun hareket eden bir iş birliği sistemidir. Bu, sistem içerisinde; eşitlik, özgürlük, ölçülülük, adalet gibi kavramlar, toplumsal istikrarı sağlayan öncelikli

kuruculardır (Rawls, 2018).

John Rawls, adalet kavramını, toplumsal yapının temeline yerleştirmekte ve adalet ile ilgili tespitinde; nasıl ki doğruluk, düşünce sistemlerinin öncelikli erdemi ise, adalet de kurumların birincil erdemidir. Kanunlar ve kurumların etkili ve iyi düzenlenmiş olmaları, onların adil oldukları anlamına gelmemektedir; çünkü, Rawls'a göre, eğer bunlar adil değil iseler, bunlar ya iyileştirilmeli ya da lağvedilmelidirler. Rawls'un bu savı, eleştirmenler tarafından abartılı bulunsa da Rawls'un kendisi: "Söz konusu önermeler, adaletin öncelikli olmasına ilişkin sezgisel kanaati ifade etmektedir. Fakat şüphesiz ki fazlasıyla sert bir şekilde dile getirilmektedir. Toplumun temel yapısında gerçekleşiyor olsa da her adaletsiz bir durum, yaşamı çekilmez, tahammülsüz ya da ahlak dışı kılmamaktadır." Bu durumda, eğer Rawls, adaletsiz kurumların ortadan kaldırılması gerektiği savını, kötü olan adaletsiz hususlara istinaden söylese idi, o vakit, eleştirilere konu olmaktan çıkardı; kanunlar ve kurumlar, birer kötülük olduklarında, ortadan kaldırılmaları gerekmektedir. Her adaletsiz bir husus, kötülük olmadığı gibi, verdikleri zararlar bakımından ölçüme tabi tutulmaları gerekmektedir. Zira bazı adaletsizlikler, nispeten tahammül edilebilir niteliktedirler. Yine, yanlış ve giderilebilir olmalarına rağmen, insanların yaşamlarında derin ve kalıcı bir etkileri olmayabilir; örneğin, ücretlerin yüksek olduğu hususunda, adaletsiz bir ücret ayrımcılığı. Fakat bir adaletsizlik, insanların hayatlarını; katlanamaz, imkânsız kılan ya da ölüm ile sonuçlanabilecek zararlara yol açtığında, bir kötülük haline gelmektedir. Savaş ilkelerinin adaletsiz olması veyahut bir soykırım bu kategoride yer almaktadırlar (Card, 2017, ss., 89-90). Bu bakımdan, J. Rawls, toplumlar arasında görülen; baskı, zulüm, açlık, kıtlık, soykırım ve savaşların nedenini, politik adaletsizlikte görmektedir. Dolayısıyla, iyi toplumsal düzen ile, adaletin sağlanması amaçlanmaktadır.

John Rawls (2018), temel yapının temeline yerleştirdiği adaletin, politik olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu temel yapı, kendi içerisinde yer alan başlıca kurumları, bir sistem içerisinde birleştirmektedir. Bunun sonucunda, kuramların temel hak ve ödevleri ile ilgili düzenlemeleri ve ortak çıkarların dağıtımını belirleyen bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Buna göre, temel yapı hem politik adaletten hem de kurumlardan oluşmaktadır. Fakat, bu temel yapı, tüm kurumları değil, sınırlı sayıdaki; anayasal, siyasal, yasal, sosyal ve ekonomik kurumları içermektedir. Kurum ise, kamusal kurallar sistemidir; görev dağılımı, yetki ve ayrıcalıkların hak ve ödevleri yer almaktadır.

Toplumda, kamusal kuralların benimsenmesi ve herkes tarafından aynı şeyi ifade etmesi için, aynı şekilde kodlanması gerekmektedir ki bu sistemin anlamı ile ilgilidir. Bu anlamda, bir kurumun kurallarının kamusal olması, aynı iletişim kodlarına sahip olmalarına ve kuralların bilinmesine bağlıdır. Temel yapıyı kurum oluşturmakta, ancak, bir bütün olarak, bu yapının bir kurum ya da kurallar ile özdeş tutulması doğru değildir. Çünkü, bir tek kurum veyahut kuralın adaletsiz olması ile, bir bütün olarak temel yapının adaletsiz olduğu sonucuna varılması doğru değildir. Bu sebeple, ayrı olarak değerlendirilmektedirler. Temel yapıyı oluşturan kurumların rolü; adaletin ilk karşılık ilkesi olan, temel hak ve ödevleri düzenlemek ve sosyal iş birliği aracılığı ile ortaya çıkan avantajlarının dağıtımını belirlemektir. Bu durumda, adil politikaları takip ederek, adil kurumlar oluşturmak ve insanlar arasındaki adaletsizliğin ortadan kaldırılması düşüncesi öne çıkmaktadır. Adalet, burada koruma işlevi görmekte ve insanlar arası ilişkilerin, etkileşimlerin, hukuk kuralları çerçevesinde, özgür sözleşmelere göre geliştirilmesi anlamına gelmektedir. Öyle ise, kurumsal adalet; her bir insanın ihtiyacını gözeten, özgürlüklerini, kültürünü ve öz saygısını koruyan, güvenlik ve refahını garanti eden, adil bir yönetimi ifade etmektedir. Bu halde, kurumların adil olması; adalet düzenlemelerine, uygulanmalarına ve bunların korunmasına bağlıdır. Fakat, kurumlar, uyguladıkları adaletin denetlenmesi hususunda, tüm insanlara açık olması gerekmektedir (Rawls, 2018). Bu bakımdan, J. Rawls'un, insanları bir ahlak sistemine tabi tutulması veyahut insanlara bir ahlak anlayışı sunmak gibi bir amacı yoktur, aksine, modern demokratik kurumların, adil bir şekilde düzenlenmesini ve işlemesini hedeflemektedir.

John Rawls (2006), toplumda, insanlar arasında ortaya çıkan eşitsizliklerin sebebini, toplumsal yapının bünyesinde yer alan hakkaniyet ilkesinde görmektedir. Özellikle, yerel düzeydeki seçimlerin ve atamaların, hakkaniyet ilkesini gözeterek, liyakat esaslı yapılması gerekmektedir. Bu bakımdan, tüm insanların sınıflarına ve kökenlerine bakılmaksızın, eşit seçilme ve atama yapılması esastır. Bunun için, herkese eşit eğitim sağlayan ve ayrımcılığı ortadan kaldıran hakkaniyetli bir fırsat eşitliği meydana getiren politikalar uygulanmalıdır. İnsanlar arasında gözetilen hakkaniyet, hakların başlangıç durumundaki cehalet perdesi arkasında, eşit olarak temsil edilmeleri ile sağlanmaktadır. Bu sebeple, eşit temsilin şartı gereğince, kurum yöneticileri, insanların özgürlüklerini ve eşitliğini garanti altına almaları ve bunları korumaları gerekmektedir (s. 125).

Son olarak, J. Rawls'un adalet düşüncesi, politik bir adalet anlayışını ifade etmektedir. Bu anlayışın günümüzdeki politik teorisinde, oldukça fazla önemi vardır. İlk olarak; J. Rawls, adalet kavramının yeniden değerlendirilmesini sağlamaktadır. Nitekim, J. Rawls'tan sonra yapılan görüşler, adalet konusunun yeniden gündemi oluşturduğunu göstermektedir. Fakat, J. Rawls'tan önce, faydacı görüşte de adalete yer verilmektedir. Faydacılık görüşü, Antik Çağ geleneğinde olduğu gibi, adalete öncelik tanımamaktadır. Faydacılık, adaleti, kolektif refahın bir fonksiyonu olarak değerlendirmektedir. J. Rawls'un amacı ise, faydacılık akımına karşı, alternatif bir adalet teorisi ortaya koymaktır (Höffe, 1995, s. 5). Bunlarla birlikte, adaletin yeniden güncellenmesi hususu, etik tartışmalarda ve eleştirilerde de yer almaktadır. Bizim konumuz dahilinde olan J. Habermas, J. Rawls'un bütün teorisinin tutarsızlıklarını gösterme amacı ile, birçok kavram üzerinden eleştirmekte ve bunu J. Rawls'un sisteminin temellerinde yer alan teorik ve pratik sorunları, kolay hale getirmektedir.

John Rawls'un teorisinde öne çıkan akılcı tercihler, J. Habermas'a (2009) göre, yöntemsel bazı kısıtlara tabi tutulması dolayısıyla; esasa ilişkin normatif varsayımlara bağımlı kılmaktadır. Yine, evrenselci adalet teorisi, örtüşen görüş birliği vasıtası ile, politik bir istikrar sorunlarına uyarlamaya çalışmakta ki bu durum, kuramın epistemolojik itibarını zedelemektedir. J. Rawls'un, iyiler hususundaki haklar, sahip olunabilecek haklar değil, kişiler arasındaki ilişkiyi düzenleyen haklardır. Dolayısıyla, J. Rawls'un temel eşitlik ve özgürlükleri, temel haklar yerine birincil iyiler olarak görmesi tutarsızdır. J. Rawls'un, öncelikli iyiler ve bunların dağıtımı, adalet düşüncesini somut hale getirme çabasını göstermekte ve bireysel adalet düşüncesi eksik kalmaktadır. Çünkü, başlangıç durumunda olan insanların, adalet ilkelerini seçmek gibi bir durum söz konusu değildir; herhangi bir bakış açısını dikkate almadan hareket etmektedirler. Başlangıç durumundaki insanların, kendine ilişkin özellikler hakkında bir bilgiye sahip olmaları da söz konusu değildir. Kaldı ki, başlangıç durumu sırasında, en önemli problemlerden biri, cehalet perdesidir; çünkü, cehalet perdesinin tarafsız bir durumu korumayı sağlaması, adalet ilkelerinin seçilmesindeki etkisini yetersiz kılmaktadır. Bu nedenle, insanlar kendi çıkarlarını düşünmekte ve karşılık duygusundan yoksun bir şekilde hareket etmektedirler. İ. Kant'ın formüle ettiği adalet düşüncesi, J. Rawls'un adalet görüşünün temelini oluşturmaktadır. İ. Kant, evrensellik ilkesini ihlal emekte ve insanlara fikir beyan etme konusunda, dayatma ya da kabul ettirilmeye çalışmaktadır.

Çoğulluğun, düşüncelerini ifade etme özgürlüğü ve yorum farklılıklarını, J. Rawls tarafından ret edilmektedir; çünkü, J. Rawls, insanların seçim özgürlüklerini daraltmakta ve kendi sisteminin sonraki aşamasında ortaya çıkan, ölçülü ve kapsamlı doktrinlerinin kabulü düşüncesine ters düşmektedir. J Rawls, daha sonra kabul ettiği bir durumu, ilk durumda sınırlandırmaktadır. Yine, J. Rawls, özgürlük gibi önemli bir etkeni sınırlandırmakta ve evrensel ilkeleri seçme konusunda, haklı bir eleştiriye tabi tutulmaktadır. J. Rawls'un, örtüşen görüş birliği kavramı da yetersizdir; çünkü, hakkaniyet olarak adalet şekillenirken, araçsal değil, tam tersine işlevsel bir biçimde ve doğru ya da ölçülü bulunabilecek görüşlerin de hakkaniyet olarak adalet tarafından ortaya konulmasını beklemektedir. Hakkaniyet olarak adalet, insanlara dayatılması ve politik adalet sistemini sağlayacak tek unsur olması beklenememektedir. Dolayısıyla, J. Rawls'un, insanlara bir seçim şansı tanımaması, politik adalet sağlanırken de kullanılacak bir görüş birliği düşüncesinin bir şey ifade edeceğini söylemek zordur. Bu bakımdan, politik adaletin sağlanmasının ve örtüşen görüş birliğinin kabulü, hakkaniyet olarak adaletin ortaya çıkma aşamasındaki eksikleri nedeni ile mümkün değildir (ss., 47-48; 50; 54; 61; 67-68). Fakat J. Rawls'un düşüncelerinin bünyesinde yer alan rasyonel iletişim ya da iletişimsel akıl kavramı konusunda J. Habermas, doğrudan bir yorum ya da eleştiri yapmamaktadır ki rasyonel iletişim kavramı, J. Habermas'ın çalışmalarında, önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki, J. Habermas'ta (1993) rasyonel iletişim; düşünebilme yetisine sahip öznelerin, paylaştıkları ortak yaşamda ortaya çıkan görüş ayrılıkları bakımından, birbiri ile tartışarak ya da diyalog ile bir problemi aşmaya çalışan özeneler arasındaki iletişim sürecinde ortaya çıkmaktadır. Bu da bir tartışma ortamında, bir problemin çözümüne ilişkin etkileşimi ifade etmektedir. Bu bakımdan, her ne kadar J. Habermas, J. Rawls ile örtüşen kavramlarını eleştirse de bu açıdan bir görüş birliği içinde olduğu söylenebilir; çünkü, çalışma alanını oluşturan bir hususta, J. Rawls'a eleştiriler yöneltmektedir.

İ. Kant ve J. Rawls gibi düşünürler, Aydınlanma rasyonalizminin kurucuları olarak, "iman" kavramı yerine "akıl" kavramını kullanmaktadırlar. Bu düşünürlerden biri olan J. Habermas (2005), Aydınlanma rasyonalizminin çok doğru ve anlamlı bir yönünün olduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan, J. Habermas'a göre (2005); konuşma ve tartışmaya dayanan Aydınlanma ortamının, dili ortadan kaldıran her türlü beyin yıkama araçlarına ve dilsel aldatmacalara dönüşebileceğini öngörülebileceği

düşünülemezdir. Çünkü, günümüzde kamusal alan, elektronik kitle iletişim araçlarının egemenliğindedir ve semantik bakımından yozlaşarak, imgelere ve sanal gerçekliklerine boyun eğmektedir. Bu anlamda, günümüzdeki kamusal alan, İ. Kant'ın; yazılı araçlar temelinde ortaya çıkan ve tartışmaya açık olan, eğitimli vatandaşların oluşturduğu küçük bir zümreden çıkan, şeffaf ve incelenmeye olanak tanıyan bir kamusal alandan oldukça farklıdır. İ. Kant, küresel kamu alanı öngörüsünde, dünya kamusunun, küresel iletişimin sonucunda ortaya çıktığını söylemektedir (s. 391). İ. Kant'tan hareketle, J. Habermas (1997a): "Burjuva kamuoyu" içerisinde yer alan özel insanların, kamusal düşünceyi oluşturmak için, kamu sıfatı ile toplandıkları bir alan olarak tanımlamaktadır. O halde, yeni bir "kamusallığı" ifade eden burjuvanın gelişmesi, devlet ile toplum arasında gerilim sahasında meydana geliyor gibi görünse de esas olarak, özel alanın bir parçası olarak gelişmektedir. Burjuva kamusunun oluşumunu belirleyen bu iki alanın birbirinden ayrışmasındaki temel, toplumsal yeniden üretim ile politik gücün ayrışmasına dayanmaktadır. Özellikle, iktisadi pazar ilişkilerinin yayılması, sınıfsal egemenliğin o kısıtlayıcı çerçevesini parçalamakta ve yönetsel otorite biçimlerini zorunlu kılan bir toplumsal alanı meydana getirmektedir. Bu durumda, üretim, kamusal otoritenin yetki alanından çıkmakta ve bunun karşısında, devlet, üretici çalışma gibi yükümlülüklerinden kurtulmaktadır. Kamusal güç, her ne kadar otorite müdahalesi ile yönlendirilse de özelleştirilmiş bir toplum üzerinde yükselmektedir. Burada, devlet ile toplum arasındaki ilişkinin ayrışmasını aşan bir politika ile, özel şahısların özerkliğine bir sınırlama getirilmektedir. O halde, devletin, bu özel şahıslar ile iletişimi arasında, temel bir ilişki vardır. Devlet, politik bir işlev gören kamunun, kurumsal hale getirilmesini sağlamakta ve burjuva toplumunun çıkarları ile uyumlaştırmaktadır. Böylece burjuva, iktisadi kapitalizmin yükselişine ve yeni bir siyasi düzenin talep etmesine neden olmakta ve hakları, kanunlar ile korunmaktadır. Bu durum ise, liberalizmden bir kapitalizme dönüşü ifade etmektedir (ss., 93; 255-258).

J Habermas, iletişimin özel şahısların kamusal düşüncesine özgürlük sağladığını ve sınıfsal ya da statü ile değil, düşüncelerinin açıklığı ve tutarlığı ile öne çıkan insanlar arasında, bir eşitlikten kaynaklandığını söylemektedir (Chartier, 2006, s. 234). J. Habermas (1997a), ebedi ve politik burjuva kamuoyu bağlamında, bunların salt bir ideoloji kültürü olmadığını savunmaktadır. Söz konusu kamuoyu, kamusal alanın estetik eleştirisini bir mercii olarak tanımlayan, sosyalleşme biçimleri olan; kafeler, kulüpler,

okuma toplulukları gibi kurumlarda, akıl yürütme faaliyetleri ve tartışmalar yapılmaktadır (Habermas, 1997a, s. 281; Chartier, 2006, s. 234). Fakat, bu topluluklar, kahvehanelerdeki gibi üretici işler yapan, akademik eğitimden geçen özel şahıslardan oluşmaktadır. Özel bir niteliği temsil eden bu kamusal topluluk, genel konular üzerine yoğunlaşarak, eleştirel akıl yürütmeler yapmaktalar ve çeşitli ürünler ortaya koymaktadırlar. Fakat, felsefi ve ebedi eserlerinin, pazar için üretilen ve yine, Pazar tarafından iletilir duruma gelmesi ile, tıpkı bilgi gibi, bir meta haline dönüşmekte ve dolayısıyla, herkes tarafından ulaşılabilmektedir (Habermas, 1997a, ss., 103; 106). Kültürel, edebi ve sanatsal ürünlerin bir meta biçimine dönüşmesini sağlayan, dolayısıyla, tartışılan bir alana sokan; kamusal topluluğun dışa kapalı olmayan niteliğidir. Bu durum, söz konusu ürünlerin değerlendirilmesini, saray ve akademilerin tekelinden çıkmaktadır. Burada, kamusal topluluk; bir okuyucudan, dinleyiciden, seyirciden oluşmakta ve daha geniş bir topluluğu ifade etmektedir. Buna göre; bir okur, dinleyici ve bir seyirci, eğitimli oldukları varsayılan bütün özel şahısların yerini almaktadırlar. Öyle ise, tartışılabilir olan şeyler, kendi anlamında ya da kendi anlamından kopartılarak, herkes tarafından ulaşılabilir olma özelliğinde, "genel" biçimine bürünmektedir. O halde; kitle tüketimine geçiş ile, toplumsal tabakalara özgü, bir değişim meydana gelmektedir. Bu değişim ise; eğitimsiz, kültürsüz, varlıktan yoksun olan ve ince düşünen özel şahıslardan oluşan bir kamuoyunun ortaya çıkmasına imkân tanımaktadır. Boş zamanı olmayan herkesi de "burjuva" olarak nitelemektedir. Bu duruma benzerini, Wilhelm'in ifadesi ile özetlemek mümkündür. Wilhelm: "Kamusal bir şahıs olma", genel bir çevrede beğenilme ve etkili olma isteği ve ihtiyacından meydana geldiğini, itiraf etmektedir. Fakat, soylu bir şahıs olmadığından ve bir burjuva olarak, sırf "gibi" görünmek için boşuna çabalamak istemediğinden dolayı, bir kamusallık ikamesi olarak, tiyatrodaki sahneyi seçmekte ve ilk mesajını eğitimli insan üzerinden vermektedir. Wilhelm, "eğitimli" kavramının, özel şahsiyet ya da burjuva olarak anlamakta ve bunu teatral sunuş ile, kamusal temsilin örtüşmesine imkân sağladığını düşünmektedir. Wilhelm, seyircinin karşısına bir Hamlet olarak çıktığında, ilk önce başarıya ulaşmakta, ancak, seyirci, artık temsili kamu ile hiç ilişkisi kalmayan bir başka kamusallığın taşıyıcıları olmaları ve tiyatroyu, kendi podyumu kılan burjuva kamuoyunu ıskalaması nedenleri ile; mesajı, sonsuz bir başarısızlığı temsil etmektedir (Habermas, 1997a, ss., 29; 74; 106; 107; 284-285).

J. Habermas, “kamusal” söylemlerinin üretiminde, devlet denetiminin dışında kalan her türlü sosyalleşme biçiminde yer alan “özel” alandan yola çıkmakta ve bir düşünme olanağı sağlamaktadır. Bu durumda özel, mutlakiyetçi bir biçimde ele geçirme ile üretilmekten ziyade, özel uygulamaların sosyalleşmesinden yeni bir kamuoyu üretilmektedir. Fakat, bu yeni kamusal alanı, "burjuva" olarak nitelemek ne kadar doğru? Bu sıfatın hem Aydınlanma hem de Fransız Devrimi'ni nitelemek için pek yeterli değilken, J. Habermas'ın nitelemesi; katı ve çağdışı bir Marksist kavrama dönüşün bir işaretidir. Bu nedenle, birbirinden çok farklı tarihçi düşünürler, XVIII. yüzyıl kavramları olan özel ve kamusal alan ilişkisinin incelenmesinde, J. Habermas'ın kitabını ret etmektedirler. Yine, J. Habermas, “burjuva” nitelemesinde, farklı tanımları göz ardı etmektedir. Bunlardan ilki; Batı Orta Çağ’a ait, kent yaşamını temel alan ve “eski esnaf ve zanaatkâr meslekleri” tanımıdır. İkincisi; kapitalist tanımdaki tüccarlar, bankerler, yayımcı kuruluşlar ve imalatçılardır. Üçüncüsü; modern devletin hizmetinde görev yapan ve herkesi, yani, “yeni burjuva sınıfını” kapsayan, bürokratik tanımdır. Dördüncüsü ise; kültürel tanımda, “yeni bilgiler” statüsü ile özdeştirilen okuyan kitledir (Chartier, 2006, ss., 234; 235).

J. Habermas (1997a); esasen, kamusal ya da kamu kavramlarının, tarihsel evrelerde çeşitli anlamlarda kullanıldığını, hatta birbiri ile uyuşmayan çok çeşitli anlamlara geldiği için, tarihsel anlamlarının açığa çıkarmayı ve bu doğrultuda kendi tanımını ortaya koymayı amaçlamaktadır (s. 61). Kamu, kimi zaman çok basit bir düzeyde, kimi zaman ise, kamu gücünün karşıtı alanı temsil etmekte ve kamuoyu alanı görünümünde kendini göstermektedir. Duruma göre, bazen devlet organları iken, bazen, halkım iletişimine hizmet eden, basın gibi medya unsurları “kamusal organlar” arasında sayılmaktadır. Kamu kelimesi; esas olarak, Antik Yunan toplumlarında kullanılmakta ve özgür vatandaşların ortak paylaştığı şehrin ya da polisin alanı olarak, tek tek insanlara ait olan özel alandan ayrı görülmektedir. Kamusal yaşam; pazar meydanlarında ve agorada ortaya çıkmakta ve mekânsal bir bağlılığı yoktur; çünkü kamu, ortak eylemlerde ortaya çıkmakta ve mahkeme ve meclis görüşmeleri görünümünü alan müzakerelerde; savaş ve savaş oyunlarında da meydana gelmektedir. Bu bakımdan, kamu; akıl yürüten ya da rasyonel müzakerede bulunan insanların topluluğunu ifade etmektedir. Bu, toplulukta insanlar, ortak bir konu ya da konular çerçevesinde, akıl yürütme sonucunda, ortak bir kanaate ulaşmaktadırlar. Söz konusu topluluk

genişlediğinde, doğrudan tartışmanın yerini, medya aracıları ve dolaylı akıl yürütme ve tartışmalar yer almaktadır (ss., 59-60). Bu bağlamda, basın, kamunun ve politik kamuoyunun oluşmasında vazgeçilmez bir aygıttır. Bunlarla birlikte, J. Habermas (1997a), sivil toplum, demokrasi ve iletişim bağlamında incelemektedir. Buna göre, sivil toplum; kiliselerden, kültür derneklerinden ve akademilerden bağımsız, medya, politik partiler gibi kurumlara kadar uzanan, devlet dışı ve ekonomi dışında oluşmaktadır. Tüm bunlar, toplumsal konuları keşfederek yorumlamakta ve ortaya çıkan problemlerin çözümüne ilişkin tartışmalar ile, kamusal söylemler şekillenmektedir. Bu anlamda, iletişimin hem toplumsal hem politik hem de hukuksal kamu alanında önemi yadsınamamaktadır. Modern dönemde devlet hem yönetim hem de vergi devleti olarak, sivil toplumdan ayrılmaktadır. Bu bakımdan, sivil toplumların şekillendirdikleri söylemler, devleti pek etkilememektedir, sadece, iletişimsel bağlamda önemini ortaya koymaktadır. Devlet, iktisadi koşulları ya da kapitalist anlamda ve bununla ilgili toplumsal iş örgütlenmesi için, gerekli hukuksal çerçeveyi ve altyapıyı belirleyen bir kurumdur. Bu bakımdan, devlet, iktisadi ve hukuksal bir anlamı içermekte ve adil dağıtımı yapan bir kurum olarak görülmektedir. Modern devletin etkisi ile, sosyal adalet kavramı gelişmekte ve küresel denetim bağlamında da iktisadi, hukuki, eğitim, politik gibi birçok alanlarda adaleti sağlamak, temel görevidir. Bu anlamda, devlete önemli bir rol biçilmekte ve bizzat toplumsal düzenin taşıyıcısı olarak görülmektedir (Habermas, 1997a, ss., 368-369; Habermas, 2012, s. 17).

J. Habermas (2012), iletişimi tanımlarken; iletişim, küresel çapta doğal diller ile, genel anlamda ise, elektronik kitle iletişim aracılığı ile, özel mevzularda ise, para ve hukuk ile gerçekleşmekte olduğunu söylemektedir. Burada, iletişimin iki anlamı söz konusu olduğu için, birbirine zıt eğilimler ortaya çıkmaktadır. Bunlar, bir taraftan dinamik bilincinin yayılmasına, diğer taraftan, sistemlerde, tıpkı Pazar gibi, örgütlerin birleşmesine, yayılmasına ve genişlemesine olanak sağlamaktadır (s. 29). Bu bakımdan, J. Habermas (1997a) iletişimi, iktisadi ve hukuki bağlamlarında, toplumsal dayanışma entegrasyonunun gücü ve üretici bir güç olarak görmekte; yönlendirici araçlar olan para ve yönetsel iktidarın kurumsallaşmasında ve yaşam dünyasının kullanım değerine odaklanan taleplerine, geçerlilik kazanmasında önemli rol yüklemektedir. Yaşam dünyası, bir sistemi ifade etmekte ve kişiler arası iletişimde, bir uzlaşmaya yönelik, arka planda toplumsal ve ahlaki normlar ile oluşturmaktadır. Aslında, tüm bunlar ile; hak,

adalet, insan hakları ve demokrasi kavramları ortaya çıkmaktadır. Tüm bu kavramlar, insanların karşılıklı olarak uzlaşmasına olanak sağlamakta ve iletişimsel eylemin gerçekleştiği alan, yaşam dünyasıdır. Modern anlamda yaşam dünyaları; insan, kültür ve toplum alanlarıdır. Toplum, bir yaşam dünyası olarak kavrandığında, eylemde bulunan insanların özerkliği de varsayılmaktadır. Bir sosyo-kültürel yaşamın üyeleri olan insanların, iletişimin sorumluluk sahibi olabilen bir tarafı olmakla birlikte, bütünü ile insanların eylemlerini denetleyebilme anlamını içermemektedir. Burada eylemden kasıt, genellikle iletişimseldir. İletişimsel eylem, gündelik yaşamın iletişimsel pratiği içerisinde, yerleşik bulunan rasyonellik potansiyelini açığa çıkarılmasını sağlamaktadır. İşte yönlendirici güçler olan para ve yönetsel iktidarın hukuksal anlamda biçimlenmesi, iktisadi ve politik sistemlerin, yaşam dünyasından ayrılması sonucunda elde edilmektedir (Habermas, 1997a, ss., 39-40; 41; Habermas, 2012, ss., 568-569).

J. Habermas (1996), rasyonel iletişim koşulları olarak adlandırdığı teorisinde, iletişim biçimlerini; liberal, ahlaki ve politik bağlamlarında, yaşamsal önem taşıyan, kamu iletişimini oluşturan sivil toplumda meydana gelen iletişim biçimlerinden söz etmekte ve iletişim etiği bağlamında oluşan adalete işaret etmektedir (Habermas, 2003, s. 54). Modern anlamda adalet ve ahlak teorileri, birbirlerinden ve klasik anlamdaki doğru hayat öğretisi olan etik anlamından önemli ölçüde ayrılmaktadır. Özellikle, etik bağlamdan ayrı görülen adalet teorileri, toplumsallaşma süreçleri ile politik hayat biçimlerinin kolaylık göstereceklerine ilişkin bir umuttan öteye geçememektedir (Habermas, 2003, ss., 5-6). Günümüzde yaygınlaşan teknolojiler ile birlikte, etik bağlamından koparılan bir adaletin, ortaya çıkaracağı eşitsizliklerin önüne geçilmesi zor gibi görülmektedir. Demokratik bir kamuoyunda, insanların kendileri için en iyi olanı seçme özgürlüğü vardır. Adaletin anlamı, ahlakın temeli ile ancak açıklanabilmektedir. Buna göre, ahlaki bir şekilde belirlenen herhangi bir eylem, ahlaki hak ve ödevlerin taşıyıcıları olan bir evrensele nasıl ulaşılacağını göstermektedir. Sonuç itibari ile, insan, rasyonel bir varlıktır ve bu bakımdan, kendi yasalarını kendi koyabilen, ontolojik olarak ahlaki bir varlıktır. Fakat burada vurgulanması gereken nokta; insan, ancak ve ancak, bir dil topluluğu içerisinde ve onun kamusallığında bir birey ve akıl sahibi insan haline gelmektedir. Ahlaki adalet, insanların meydana getirdiği bir toplulukta, hak ve ödevler bakımından, normatif düzenlemelere ihtiyaç duyan tüm ilişkiler olarak anlaşılmaktadır. Fakat bu durumda, sadece o topluluğu oluşturan insanların, karşılıklı olarak, birbirlerine

ahlaki olarak bağlayabilmekte ve birbirinden normlara uygun eylemler talep edebilmektedirler. Bu ise, insanlık onuru bakımından ele alındığında, zekâ ya da göz rengi gibi doğa gereği sahip olunan bir nitelik değildir; kişiler arası ilişkiler bakımından, karşılıklı kabul görme ve kişilerin birbirleri ile olan ilişkilerindeki eşitlikte bir anlama kavuşmakta ve bir "dokunamaz" olana işaret etmektedir. İletişimsel olarak bir edimde bulunan insanlar, karşılıklı saygı ve takdir ilişkisini, sembolik ağ bütünü içinde, toplum içerisinde diğerleri ile özdeşleştirme kurmayı öğrenmekte ve toplumun bir parçası olarak, ahlaki açıdan, sadece kendine özgü olan bir birey olduğunu öğrenmektedir. İnsanın bu öz ilişkisel ayrımlaşmasının özüne, dilsel iletişimin yapısı nüfuz etmektedir. Bu durum ile insan, söylem içerisinde, kültürel yetisi olan aklın kendine ve dünyaya ilişkin perspektiflerinin ayrılmasına, dolayısıyla, kendi öz yetisine ulaşabilmekte ve diğerleri ile aynı fikirde olma etkileşimine olanak sağlamaktadır. Böylece, insan, kamusal bir etkileşim sonucunda, topluma dâhil olmakta ve ödevlerin sorumluluğu ile, hukukun koruması altına girmektedir. Burada, toplum, belirli bir zaman ve mekâna bağlı olarak, belirli bir kültürün ve tarihin paylaşanları olarak, tikel bir insan topluluğuna işaret etmektedir. Bu anlamda, adalet ya da adaletsizlik hususunda, insanlar arasındaki ilişki bakımından, insanların toplumsal ve kültürel eylemleri ve ortaya çıkan eylemlerinin sonuçları açısından bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadırlar (Habermas, 2003, ss., 54-55; 58-59).

J. Habermas (2012), bir devlet politikasının ve hukuksal sisteminin en önemli parçaları olarak, iletişim ve adalet kavramlarının önemini vurgulamaktadır. Bu ister demokratik ister sivil itaatsizlik ister politik ister kanun yapma sürecinde olsun, devletin işleyişine büyük etkilerinin yanı sıra, meşru olmasını da sağlamaktadırlar. Modern anlamda devlet, vatandaşlarının özgürlük ve eşitlik temelinde bir topluluğa işaret etmekte ve her insan bir hak taşıyıcısı olarak görülmektedir. Modern toplumda insanlar arasındaki uzlaşma ve iş birliği, demokratik ve eşitlik ilkelerine bağlanmaktadır. Uzlaşmanın adilliği, adaletin ahlaksal ilkelerine bağlıdır. Bu toplumda halk, kendini bir demokratik yapı olarak inşa etmektedir. Bu yapının bünyesinde, adalet vardır. Bu şekilde ortaya çıkan demokratik bir toplumda insan, evrensel ilkeler adına hareket etmekte ve tikel bir kamusal alan ile sınırlandırılmaktadır. Böyle bir toplumda adalet, değer ve ahlaksal yükümlülükleri ifade etmektedir. Adalet, toplumsal eşitliği sağladığı gibi, ahlaksal açıdan iyi olana yönelerek, toplumsal dayanışmayı da sağlamaktadır.

Yine, dayanışma, adaletin bir diğer yüzünü ifade etmekte ve böyle olduğu sürece, ahlaksal görevleri ve bağlılığı ortaya çıkışını ve bireysel olarak sisteme güvenin bir ifadesi olmaktadır. Fakat, insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkan ahlaksal tavırlar ve eylemler, yakın çevresine duyan sempati ve güven duyma gibi duyguları ile değil, adalet ve içsel eğilimleri gerektirmektedir (ss., 45; 111; 157-158; 193; 209).

J. Habermas'ta adalet, insanların eylemleri bakımından, iletişim etiği bağlamında bir kavram olarak yer almaktadır. Bu düşüncede ise, Antik Yunan düşünülerinin etkisi görüldüğü gibi, toplumsal sözleşme teorisyenlerin etkisi de görülmektedir. Bu anlamda J. Habermas (1996), iletişimsel eylem teorisini, Aristoteles'in eylem ve üretim ayrımından yola çıkarak, ortaya koymaktadır. İletişimsel eylem teorisinin temelinde, iki ayrım şeklinde ortaya çıkan, stratejik davranma ve iletişimsel davranma vardır. Söz konusu ayrım, Aristoteles'in (1996) praksis ve poiesis eylem biçimlerini ifade etmektedir. Buna göre, poiesis, bir eylem sonucunda ortaya çıkmakta ve daha sonrasında, insandan bağımsız hale gelmektedir. Fakat, praksis, bir eylemde bulunanın eyleminden bağımsız değildir. Her eylemde bir amaç söz konusu ve bu amaç, eyleme içkindir. Bir başka ifade ile, Aristoteles'in (2016), praksis ve poiesisi, iletişimsel ve enstrümantal eylem arasındaki J. Habermas'a özgü ayrım arasındaki özdeşliği vurgulamaktadır (Villa, 1996, s. 261).

Jacques Derrida, adalet kavramını, iletişim bağlamında ele almakta ve etik ilişkiye işaret etmektedir. Aslında, J. Derrida, etik çalışmaları ile bilinmekte ve E. Levinas'ın etiği ile benzerlik içermektedir. J. Derrida (2006) görüşünde adalet, iyi bir yaşam için gerekli olan etik bir kavramdır. Bununla birlikte, iyi yaşam; Antik Yunan düşünürlerinin ve özellikle, Aristoteles'in etik görüşünden hareket eden J. Derrida (2006) iletişimsel ve hukuksal bağlamlarında ortaya koymaktadır. Aristoteles'in iyi yaşam düşüncesi, bir toplumun iyi yaşamını ve ortak iletişim dilini kullanan insanları tanımlamaktadır. J. Derrida (2006), adaleti iletişim ile ilişkisini, retorik üzerinden açıklamaktadır. Buna göre, adalet, söz ile başlamakta, ancak, her söz, adil olduğu anlamına gelmemektedir (s. 94). Adalet, insanlar arası ilişkide, etik bir talep olarak ortaya çıkmakta ve bu bakımdan, hukukun ötesinde bir anlam içermektedir. Adalet, toplumsal ilişkilerde, her türlü farklılığa açık olmak ve iletişimde açık ve pozitif olmak ile elde edilmektedir. Bu anlamda adalet, insanlar arasında birleştirici bir güç olarak, ahengin ve iletişimsel eylemin bir ifadesidir. Bu sebeple, adalet, her ne kadar söz ile başlasa bile, verilen sözün

güveninde ve gerçek vaadine dayanmaktadır. Bu bakımdan, adalet söylemi, etiğin ilkelerinde ve Ötekine karşı sorumlulukta ortaya çıkmaktadır (Derrida, Derrida, 2011, s. 208; Derrida, 2015, s. 11-12).

J. Derrida (2004), sorumluluğun ve herhangi bir etik davranışın, dışarıdan yüklenen bir nitelik olmadığını, insanların eylemlerinde ve doğasında var olanı yansıttıklarını söylemektedir. Buna göre, herhangi bir kanun, kural ya da ödevler ile, insanlara ahlaki ya da adilane bir niteliğin dışarıdan yüklenmesi mümkün olmadığı gibi, dışsal nitelikler, sadece kurala uyma eylemini ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda, etik ya da adilane bir eylem, insanın içsel hijyeninden hareketle ortaya çıkmakta ve bir eyleme dönüşmektedir. Böylece, insanlar arası iletişimine yansıyarak; göndericinin ve alıcının tekilliğindeki nitelik ile bir yanıt olarak yansımaktadır. Adalet, bu genel ile tekil arasındaki gerilimde ortaya çıkan aporia'lardır (açmaz, ikilem). Bir toplumda, iyi yaşamın belirleyicileri önce tekiller, daha sonra hukuktur. J. Derrida'ya (2004) göre, hukukun şiddet ilişkisinde, bir tür yıkıma götüren bir yanı vardır. Bunu da ölüm cezası, polis şiddeti ile örneklendirmektedir. Bu durum, İ. Kant'ın: "Hukuk düzeninden başka bir adalet yoktur" söyleminden farklıdır. Hukuk, kendi içinde, kirli ve çürümüş bir şeyler barındırmaktadır; şiddet ve ihlal tehlikesi. Hukuk, yapısı bakımından, bozulabilir olana işaret etmektedir. Bu ise, kendi tarihini meydana getirebilen, yorumlanabilen ve dönüştürülebilen metine dayalı katmanlar üzerinde kurulan veya temellendirilen yapısını ortaya koymaktadır. Hukukun ötesinde olan adaletin ise, yapısı bozulmamaktadır; çünkü yapı bozumunun kendisi, adalettir. Bu durum, adaletin bir aporia (açmaz, ikilem) olasılığına işaret etmektedir; imkânsız olunan şey, bir deneyim olasılığına geçmektedir. Eğer adalet, güçlendirilmesi gereken bir hukuk adına kurulması gerektiğinde, hukuk, adalet adına çalıştığını iddia etmektedir. Burada, bir ayrımın yapılması zordur. Bu neden ile, bir çıkmaza ya da aporia'ya işaret etmektedir. Hukuk ve adalet, birbirleri ile bağlantılıdır; hukuk kendini adalet adına hazırlamakta ve güçlendirilmesi gereken bir hukuk adına da adaletin kendini kurması gerekmektedir. Bu da aporia'nın deneyimi ile olabilmektedir. Adil bir eylemden söz edebilmek için, bireyin özgür düşünceleri ve kararlarından sorumlu olması gerekmektedir. Fakat, bu durumda, hukuka tabi olmak zorunludur. Eğer bir karar, kanunu uygulamaktan oluşuyor ise, kararın hukuk ile uyumlu olduğu söylenebilmektedir. Fakat, adil olduğunu söylemek yanlıştır; çünkü, adil olmak için, karar alanın yorumlaması ile, hukuk kanununu varsaymalı ve onaylamalıdır.

Bir karar alan insan, hukuka öncelik vermekte ve hukuku, her seferinde kendisi yeniden üretmekte, biçmekte, sanki yazıyormuş gibi davranmaktadır. Bu açıdan, alınan her karar adil değildir; çünkü, yeni kararın sorunu daha çok ertelediği görülmektedir. Buna göre, adil bir hukuki karar, asla nihai bir şekilde değildir. Kuralları öğrenme, anlama ve yorumlama ile başlamakta ve devam etmektedir. Her karar, bir karar verilemez olanın zorluğundan geçmekte ve bu zorluk aşıldığı anda, bir yeni kararın kuralı ortaya çıkmakta; yeni bir kural olabildiği gibi, yeniden keşfedilen ya da vazgeçilen ve daha sonra yeniden keşfedilmesi gereken kuraldır. Dolayısıyla, "anda" ve "tamamı ile" adil olduğunu söylemek güçtür. Bu bakımdan, adalet, hiçbir zaman hazırda bulunmamaktadır; şu anda olanın sürekli yeniden üreten, gelecekten ayrıdır; hukuki, politik bir kavram olmadığı sürece; dönüşüme, değişime, hukukun ve siyasetin yeniden bulunuşuna kılavuzluk etmektedir (Derrida, 1990 ss., 943-945; 947; 953; 959; 961; 969).

Derrida (1999); adalet, hukukun sınırlarını ve kanunun belirlenmesini aştığı sebebi ile, adalet, hukuka indirgenememektedir. Zira, bu iki kavram, birbirine sadece yapay bir gönderme yapabilmektedir. Öyle ise, J. Derrida'nın adaleti, İ. Kant'tan farklıdır. Buna göre, adalet ile hukuk arasındaki ilişki, yapaydır. Dolayısıyla, adaletin yapı sökümü yapılmamaktadır; çünkü, yapı sökümün kendisinin adalettir. Oysa, İ. Kant'ın kategorik buyruğunda, bir insanın ahlaki bakımdan, doğru ve adil olması gerekmektedir. Kategoride, adalet bir zorunluluktur. Ronald Dworkin ise, adalete ulaşmanın yolunu yorumda görmekte ve tek yönlü adalet biçimine odaklanmadan, hukuk düzeninden ziyade, sorunların adaletli bir şekilde çözülmesi ve çözer iken; kendi kültürel kavramlarında uzlaşabilecekleri tek bir doğru cevaba ulaşabilecekleri hukuksal bir sistemde görmektedir (Campbell, 1988).

Ronald Dworkin (2006), adaleti hak kavramına dayandırmakta ve politik bir zemin üzerine inşa etmektedir; liberal toplumsal düzenin eşitliği baz almasıdır. Bireysel hakların korunması, insanların özgürlüklerini korumak anlamına geldiği için, hak ve özgürlüklerin sistem haline getirildiği hukuk düzenini gerektirmektedir. Tüm bu haklar, hukuksal olduğu kadar, ahlaksal bir yükümlülüğü de gerektirmektedir. Söz konusu yükümlülükler ile birlikte özgürlük, toplumsal bir varlık olan insanın, diğer insanlar ile ilişkisinde ortaya çıkmakta ve böylece, bir anlam kazanmaktadır. Bu durum, iletişimi zorunlu kılmaktadır; çünkü, iletişim olmadan, birbirilerinin seçimleri ve eylemleri

hakkında bir yargıya ya da bir onaylama veyahut anlamlandırma yapabilmesi mümkün değildir. Bu durum, karşılıklı ilişki ya da iletişim olmadan, herhangi bir özgürlükten söz edilmesini mümkün kılmamaktadır. Özgürlük, eşitliğin temelinde yer alması sebebi ile, birbirinden bağımsız değillerdir. Fakat, sınırlanabilen bazı özgürlükler vardır. Sınırlanamayan özgürlükler arasında; insanların ifade, din ve inanç gibi özgürlükler ile, etkileşime izin veren eşitliktir. Eşit olarak muamele, eşit davranma ve diğerine saygı, eşit hakların ve malların dağıtımı bakımından, adaletin eşitlik ilkesi önem kazanmaktadır. Bu durum, J. J. Rousseau'nun: "Özgürlük, insanın en temel niteliğidir. Bu özgürlükten vazgeçildiğinde, insanlıktan vazgeçmek anlamına gelmekte" formülüne işaret etmektedir. R. Dworkin (2006), özgürlük düşüncesini hukukun temeline yerleştirmesinin yanı sıra, insan haklarını, bireyleri koruyan en temel araç olarak görmektedir. Adalet ise, bir hak sorunudur; ahlaki ve politik haklar ile ilgilidir ve eşitlik temelinde, en iyi formülü bulma endişesini taşımaktadır. Adalet, bir taraftan doğaldır, insanın içsel doğasını ifade etmektedir. Diğer bir taraftan ise, yapısaldır; dışsal ve toplumsal sorunlara yöneliktir. Hukuk ise, adalet ve dağıtıcı adalet ile bireysel adalet ilkelerini koruma altına alarak ve aynı zamanda, hakkı gözeterek, temel amacı olan adaleti gerçekleştirmektedir (Dworkin, 2007, ss., 63, 199-202; Sandel, 2014, s. 29).

Robert Nozick'te (1974) de, R. Dworkin'de olduğu gibi; insanların sahip olduğu temel haklarını gözeten bir adalet teorisi geliştirmek, en öncelikli amaçtır. Bu, adalet teorisi, J. Locke'un tasavvurundaki devlet öncesi doğa durumuna dayanmaktadır. Bu, doğa durumunda tüm insanlar, tıpkı T. Hobbes'ta olduğu gibi, bir kaos içerisinde yaşamaktadırlar. Bu durum, liberal bir unsur olan özgürlüğün ve mülkiyet haklarının korunmasını sağlayan mekanizmayı gerektirmektedir. Çünkü, adil bir toplum, ancak, tek tek insanların haklarını garanti altına alan minimal bir devlet mekanizması ile mümkündür. Bu minimal devleti mümkün kılan ise, toplumsal ilişkilerden meydana gelen iletişimdir. Yine, insanların bireysel iletişim biçiminden, toplumsal iletişime geçmesi ile doğal durum sona ermekte ve minimal devlet içerisinde, insanların hakları ve mutluluğu güvence altına alınmaktadır. Minimal devletin görevi, meşruiyetten yoksun olan gelir ve zenginliğin yeniden dağıtımını gerçekleştirmek yerine, herkesin özgürce farklı kaynakları kontrol etme ve takaslar ile mülkiyet edinme hakkını sağlamaktır. Bu bakımdan, insan, toplum içerisinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Burada, adalet hem toplumu hem de devleti belirleyen en önemli güçtür. Minimal bir

devlette dağıtıcı adalet, tarafsız bir kavram olmadığı için, belirli ilke ya da ilkelerden faydalanması gerekmektedir. Zira, dağıtım sürecinde ortaya çıkan herhangi bir yanlışlık sırasında, yeniden dağıtımın yapılması ya da yapılmaması sorununu çözmek zordur. Bu nedenle, yeniden dağıtımın gerçekleştirmekle yükümlü yetkili merkezi bir güç söz konusu değildir. Özgür bir toplumda farklı insanlar, kendi eylemlerini belirleme hakkına sahiptir. Böyle bir toplumda gerçekleştirilen dağıtımda amaç, mülk adaletine ilişkin doğru ilkelere ulaşmak ve meşru yollar ile bunu sağlamaktır. Dağıtıcı adaletin gerçekleştirdiği adil ya da adaletsiz paylaşımını anlamak için, öncelikle tarihsel bilinçte nasıl ortaya çıktığına bakmak gerekli ve bunun sonucunda, mevcut zaman dilimi ilkelerinden söz etmek mümkündür. Buna göre, adil bir dağıtımdaki ilkeler, yapısaldır; dağıtımın adil olarak gerçekleşmesi için, bazı şeylerin nasıl dağıtıldığına, dolayısıyla, kimin neye sahip olduğuna bağlıdır. Yine, dağıtım ilkeleri arasında, ahlaki erdemin olması ve ahlaklı dağıtımın olması gerekmektedir. Toplumda faydalı dağıtım ilkesi de olmazsa olmazlar arasındadır. Tüm bu ilkeler, bir kalıba sokulan ilkelerdir; bir dağıtım ilkesinin, bir dağıtımın, herhangi bir doğal boyuta, doğal boyutların ağırlıklı toplamına ya da doğal boyutların sıralamasına göre farklılık göstermesidir. Fakat, bir dağıtım, kalıba sokulan bir ilke ile birlikte anıldığında, kalıba sokulan bir dağıtımdan söz edilmektedir. Bu bakımdan, adaleti bir yetki sorununa indirgemek ve her türlü kalıba sokulan adalet ilkelerini kabul etmek mümkün değildir. Adalet, hak temelli yetkilenmenin tarihsel karakteri ile insanın özgür tercihleri, onların zarar görmemesi ön planda olması gerekmektedir. Bu bakımdan, insanların haklarının korumasını temel alan adalet ve adalet ilkeleri önem kazanmaktadır (Nozick, 1974).

Otfried Höffe (1995), adaletin toplumsal düzende yer alan zorlayıcı otoriteye meşruiyet sağlayan tek faktör olduğunu söyleyerek, Marx'ın düşüncesine yakın bir çizgide olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan, adalet, bireysel olandan ayrılmakta ve daha çok, ahlaki yönden toplumsal ve kültürel olanı ifade etmektedir. Çünkü adalet, insanlık tarihini ve onun bilincinin farklı dönemlerini ve kültürünü kapsamakta ve hepsini eşitlik ölçütünde buluşturmaktadır. Adalet, bir hak talebi olması sebebi ile, hukuki ödevleri kapsamaktadır. Bu bakımdan, adalet, hem insanların yerine getirilmesi gereken hukuki ödevler ile hem de etik davranışları içeren, ahlaki ödevler ile ilgili bir kavramdır. Bunlara birlikte, adalet, toplumsal ilişkilerde önemli bir rolü üstlenmektedir. Toplumsal bilinçte adalet, kişiler arası ilişkileri düzenlemekte ve her türlü; iletişim,

eylem ve tutumları kapsamaktadır. Bu, insanlar arası ilişkilerde adalet olmadan, etik bir eylemden veyahut tutumdan söz edilememektedir; çünkü adalet, etiği öncelemektedir. Adaletin diğer etik kavramlardan önce geldiğini gösteren, onun toplumsal düzendeki zorlayıcı otoriteyi meşrulaştıran tek faktör olmasıdır. Adaletin toplumsal düzendeki otoriteyi meşrulaştıran tek faktör olması, bireysel anlamdaki adaletten ayrı görülmesini sağlamaktadır. Adalet, bireysel ve politik adalet olarak ayrıldığında, onun meşrulaştırıcı faktör olma özelliğine uygunluğu da aklanmaktadır. Burada, toplumsal adalet, toplumda yer alan insanların, birbirlerine karşı davranışlarını ve eylemlerini temel alırken; politik adalet, devlet ve hukuk kuralları sistemleri ile ilgilidir. Yine, adalet kavramının devletin zor kullanma gücünü tanımlamasından ortaya çıkması; dolayısıyla, tek meşrulaştırıcı faktör olması, bir durumu doğru olarak gösterilmesinde, güvencelerini sağlamasında ya da uygunluğunda ortaya çıkmaktadır. Bir hukuk düzeninde, bir şeyin meşru olması, bu düzende mevcut normlara uygun olması anlamına gelmektedir. Bu da pozitif meşrulaştırma türüdür. Devletin zor kullanma gücünün meşru olup olmadığına ise; pozitif normlardan hareket ile karar verilmektedir. Çünkü, devletin bu güce sahip olması, zaten ona önceden pozitif olarak verilmesinden kaynaklanmaktadır. Asıl problem, bu gücün pozitif olarak nasıl düzenlendiğinin değerlendirilmesine ilişkindir. Bu durumda, gücün kullanımının meşru olup olmadığının pozitif hukukun üstünde olan ya da pozitif hukuktan önce gelen eleştirel meşruluk ile; güç kullanımının adil olup olmadığına ilişkin bir meşruluk temelinde değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu şekilde karşımıza çıkan adalet, sınırlandırma yapmak anlamına gelmektedir. Devlet kurumunun adalet ile olan ilişkisi konusunda, daha üst seviyede kurulmasını gerektirmektedir. Bu tür ilişkiyi kurmak için, devlet kurumunun amaçlarından hareket etmesi; devletin amacı ile adalet arasındaki ilişkiyi göstermektir. Bu tür bir ilişki kurulduktan sonra, bu ilişkiye göre adaletin "sınırlandırma yapmak" ve "etkililik" ile ilgili alanları üzerinde durmanın daha uygundur. Bunlarla birlikte, devletin, toplumda dağıtım sürecinde ortaya çıkan dağıtıcı adaletini, etik kavramından ayrı olarak düşünülmemesi gerekmektedir (Höffe, 1995).

4.6. Kurumlarda Adalet Söyleminin İletişim Açısından Değerlendirilmesi

Antik Yunan düşünürlerinden biri olan Aristoteles, bir toplumu ya da kurumu ayakta kalmasını sağlayan adalet olduğunu söylemektedir. Kurumlarda adaletin

uygulanmasını ve insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesini sağlayan, yöneticilerdir. Kurumsal adalet, esas olarak, kurumsal ilişkilerin sosyal yönüne işaret etmekte ve yöneten ile yönetilenler arasında gerçekleşen ilişki kalitesine odaklanmaktadır. Bu ise, etkileşimsel adaleti ifade etmektedir. Etkileşimsel adalet, kurum içerinde yer alan iş görenlerin adalet algılamalarına odaklanmaktadır. Kurum içerisinde kurulan iletişimin onur ve saygı çerçevesini açıklayan etkileşimsel adalet, kaynak ile alıcı arasındaki iletişim süreci ile ilgilenmektedir. Burada, yönetimin ya da karar vericilerin, iş görenlere karşı nasıl davrandığı ile ve bu insanların nasıl etkilendiği hususu önem kazanmaktadır (Bies ve Moag, 1986). Bu yönü ile, yöneten ve yönetilen ilişkisi ön plana çıkmakta ve adalet, kişisel bir davranışı ifade etmektedir. Bu davranış, iş görenlerin yöneticilerine saygı göstermesini, nazik davranmasını ve çalışanların kurumdan gurur duymasını etkilemektedir. Yöneticilerin karar alma sürecinde, dağıtımı, hakkı ve adaleti gözeterek gerçekleşip gerçekleştirmediği hususu, çalışanların adalet algılarını etkilemektedir. Aynı zamanda, yöneticilerin, çalışanlara bilgi aktarılması sırasında, iş görenler tarafından adil bir şekilde algılanmadığında, adaletsizlik algısı ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan, iletişimin doğru bir şekilde kullanılması gerekmektedir. Etkileşimsel adaletin önemli bileşenlerinden biri olan kişiler arası adalet, karar verme sürecinde ve kararları uygulama sırasında, yöneticilerin saygılı ve açıklayıcı bir iletişim dili kullanmalarına, hassas ve düşünceli bir davranış sergilemelerine odaklanmaktadır. Bu neden ile, kurumda yöneticilerin rolü ön plana çıkmaktadır. Mintzberg, yönetici rolleri ile ilgili yaptığı açıklamasında, konuşmanın bilgi sağlama rolüne dikkati çekmektedir. İletişim hem kurum içi hem de kurum dışı çevreler ile gösterilen faaliyetler ile bilgi vermektir. Yöneticilerin bu rolü, kurumlar açısından stratejik bir öneme sahiptir. Dolayısıyla, bu rolün önemini ortaya koymaktadır (Genç, 2004, s. 22; Marşap, 2014, s. 474).

Kurumlarda iletişim hem iç hem de dış yapının önemli belirleyicisidir. Kurumların biçimsel yapısı göz önünde bulundurulduğunda hem dikey hem de yatay olarak gerçekleşen bir iletişimin varlığından söz etmek mümkündür. Biçimsel iletişim, dikey olarak gerçekleşen bir yetki farklılaşması ve hiyerarşik yapıyı da sağladığı hususu yukarıda ifade edilmiştir. Tekrardan ifade edilenleri hatırlamak gerekirse, yatay bir şekilde gerçekleşen iletişim, fonksiyon farklılaşması sonucunda oluşmakta ve bölümlere ya da birimlere ayrılmasını sağlamaktadır. Bu bakımdan, kurumlarda iç ve dış iletişimin, birbirine bağlı iki ana iletişim sistemi olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Özellikle, iç

iletişim, kurumun yapısını, işleyişini, gelişimini ve istikrarını sağlaması bakımından önemli olduğu kadar, dış iletişim de kurumun çevresindeki hedef kitlelerinin davranışlarını etkileme bakımından önemini yukarıda vurgulamıştık. Bu bakımdan, kurumsal iletişim, kurum değerlerinin oluşturulması, çalışanların kurumun bir değeri olarak görülmesi ve motive edilmesi, güçlü bir kurum kültürünün oluşturulması ve desteklenmesi, kurum içinde ve dışında yer alan paydaşlar arasındaki iletişimin sağlanmasında önemli bir etmendir. Bunlarla birlikte, kurumsal ilişkilerin bir ahenk içerisinde işlemesini de sağmaktadır (Baransel, 1979, s. 206; Varey ve White, 2000, s. 5; Christensen 2002, s. 162).

Kurumsal iletişim, kişiler arası ilişkinin belirleyicisidir. Öyle ise, iletişim kurumların vazgeçilmez bir unsuru olarak, iş görenler arasında ve yöneten ve yönetilen ilişkisi bakımından da önemlidir. Bu durum, özellikle kurumun sahip olduğu ya da belirlediği kural ve normların önemini öne çıkarmaktadır. Bir kurumda sorumluluk duygusu ya da adalet algısının gelişmesi, kuralların ya da normların varlığına ve uygulanabilirliğine bağlıdır. Bu noktada belirtilmesi gereken husus, adalet algısının, esas olarak, iletişim kavramı ile yakından ilişkili bir kavram olduğudur. Kurumlarda adalet algısının iletişim ile ilişkisi açısından ele alındığında, esas olarak, kişiler arası iletişim öne çıkmakta ve bu kişiler arasında meydana gelen etkileşime işaret etmektedir. Kişiler arası adalet, bir kurumun prosedürlerinin uygulanması, sonuçlarının belirlenmesi ile ilgili otoriter veyahut üçüncü kişiler tarafından, çalışanlara yönelik muamele ve davranışları içermektedir. Bu bakımdan, ele alınması gereken birinci husus, kişiler arası meydana gelen iletişim türlerinin, kurumlarda iş görenlerin yöneticilere ve diğer çalışanlar ile ilgili tepkileri ve iletişim söylemleri ya da ifade etme biçimleri belirlemektedir. Kişiler arası iletişimde, daha önce belirttiğimiz gibi hem negatif hem de pozitif iletişim söz konusudur. İnsanların sözel iletişimi, ses tonu, kullandıkları mimikler gibi düşünsel ve duygusal öğeleri taşıması bakımından, pozitif iletişime daha çok işaret edilmektedir (Bies ve Moag, 1986; Goodman, 2006).

Kurumlarda adalet algısı, insanlar arasında gerçekleşen etkileşime bağlı olarak değişmektedir. Buna göre, kurum içerisinde alınan kararların iş görenlere aktarma sürecinde yöneticilerin tutum ve davranışları, kurumsal adalet algısını etkilemektedir ki bu da etkileşimsel adaletin özünü açıklamaktadır. Etkileşimsel adalet, kurumsal prosedürlerin ortaya konması sırasında karşılaşılan kişiler arası davranışlar ve iletişimin

kalitesine yönelik bir algı olduğuna göre, iş görenlere karşı adil bir şekilde davranılması, onların kendilerine olan saygı ve güveni arttırmakta ve kuruma olan tutumları, pozitif yönde etki etmektedir. Bu nedenle, kurum içerisinde adil bir etkileşimin sağlanabilmesi için, gerekli olan önemli unsurlardan biri, açık ve dürüst iletişimin kurulmasıdır. Bu ise, yöneticilerin, iş görenleri ile kurduğu iletişimindeki samimiyete bağlı olarak, önemli bilgilerin verilmesi ve beklentilerin açık bir şekilde ortaya konulması ile tutum ve davranışlarındaki ciddiyete bağlıdır. Burada, yönetici ile çalışanlar arasında gerçekleşen iletişim ve etkileşimlerin adilliğine ilişkin algılanan duygu söz konusudur. İş görenlerin kendilerine karşı adil tutum ve davranışlara yönelik düşüncelerinin düzeyi olarak da ifade edilen adalet algısı, iş görenlerin motivasyonu, performans değerlendirmesi, ücret, ödüllendirme gibi, fayda sağlama yolu ile biçimlenmektedir (Greenberg, 1987; Singer, 1993, s. 35). Öyle ise; bir kurumda yer alan yöneticiler veya karar vericiler, prosedürlerin açıklanması ve uygulanması hususunda, kullandıkları ya da tercih ettikleri iletişim biçimi, etkileşimli adalet açısından önemlidir. Bir kurumda yer alan iş görenlerin hissettikleri, adil olmayan ya da adillik algısı, etkileşimsel adaletin özünü açıklamaktadır. Buna göre, etkileşimsel adalet, kurumsal prosedürlerin uygulanması sırasında, iş görenlerin yüz yüze kurduğu iletişimde gördüğü muamelenin niteliği olarak anlaşılması mümkündür (Bies ve Moag, 1986).

Prosedürlerin uygulanması sürecinde iş görenlerin adalet algılaması, yürütücülerin kendilerine yönelik tutumlarından ve yöneticilerin ya da yürütmenin onlara nasıl davrandıklarından etkilenecek olmasından dolayı, etkileşimsel adalet, davranışların algılama biçimleri ile ilişkili bir durumdur. Burada, etkileşimin adil olması için, yöneticilerin bilgileri açık ve anlaşılır bir iletişim biçimi ile bilgileri paylaşması ve kaba açıklamalardan uzak durması gerekmektedir. Etkileşimsel adalet, yüz yüze ilişkiler üzerinde yoğunlaşması nedeni ile, iş görenler, genel olarak yöneticilerinde ve aynı zamanda, denetçilerinde aramaları söz konusudur. Öte yandan, iş görenlerin yöneticilere ve kuruma karşı olan davranışlarını ortaya koyan etkileşimsel adalet, açık olmayan iletişim kullanıldığında, iş görenlerin performanslarında ve tutumlarında değişiklikler meydana geldiği görülmekte ve bu durum, kuruma karşı olan güveni ya da ait olma durumunu zayıflatmaktadır. Bu bakımdan, kurum yöneticileri ile iş görenler arasındaki iletişim sürecinin yürütülmesi sırasında, nasıl davranıldığını ve bu süreçlerin iletişim ve kişiler arası yönlerini vurgulayan etkileşimsel adalet, kurum için hayati öneme sahiptir

(Bies ve Moag, 1986; Cohen-Charash ve Spector 2001; Cropanzano vd., 2007).

Kurumlarda etkileşimsel adalet söz konusu olduğunda, aslında, pozitif iletişimden söz etmek gerekmektedir. Pozitif iletişimin en önemli özelliklerinden birisi, olumlu duygulara dayalı kişiler arası ilişkilere ve yapıcı bilgi aktarma sürecine odaklanmasıdır. Bu durum, aslında, iletişim etiğine işaret etmektedir. Yine, içtenlik, iyi niyet, ifade etme özgülüğü, içtenlik gibi, kişilik kavramları öne çıkmaktadır (Gazali, 1969; Gazali, 1971; Aristoteles, 1993). Heller'e (2006a) göre, içtenlik kavramı, ahlaki bir kavram olmaktan ziyade, kişilik kavramıdır. İçtenlik, sadece kişilik, tutum ve davranışlara yönelik bir kavram olmayıp, aynı zamanda, insanın bilgisine gönderme yaptığı için, kişiler arasında karşılıklı anlayışa dayalı bir iletişimdir. Genel olarak, içten davranan insanlar, içten davranmayan ve samimi olmayan insanlardan kaçınma eğiliminde oldukları için, yanlış anlaşılmalar ortaya çıkmakta ve bu durum, iletişimin tıkanmasına ya da engellenmesine neden olmaktadır. İletişimde doğruluk, dürüstlük, güvenilir bir kişi olmak, tek taraflı bir erdem olmaktan ziyade, iki taraflı erdemi ifade etmektedir. Bu durum ile ilgili Sokrates'in: "Kendini bil" önermesi, tüm içtenlik felsefesinin yer aldığı ahlaki bir önermedir. Bütün ahlaki seçimler, iletişim, karar ve düşünme sürecinde meydana gelmektedir. Yine, nezaket ve kibarlık, insan etkileşimlerinin ve iletişimlerinin tüm türleri ile ilgili emirler olup, saygı temelinde gerçekleşmektedirler. Buna göre, etik, dünyanın bir koşulu ise, onunla birlikte ayrılmayan bir kavram adalettir (ss., 304; 306; 307; 316; 322). Bunlarla birlikte, kişiler arası, yani, iki taraflı erdemler söz konusu olduğunda, herkesin düşüncesini açıklamasına izin veren bir sistem ya da kanallarını oluşturan ve ifade edilenleri dikkate alan, öğrenmeye açık bir sistem, demokratik bir sistem olarak adlandırılmaktadır. Bu demokratik sistemin temeli iletişim ya da diyaloğa dayanmaktadır. Diyalogun ve adaletin önemi, Antik Yunan düşünürlerinde ve özellikle, Sokrates'in düşüncelerinde yer almaktadır. Bu düşüncede adalet, insanın doğasında var olan bir erdem ve iyi olanı kötü olandan ayırmak için kullanılan bir araçtır. Sokrates, insanın taşıdığı adalet duygusunu, iyi ve kötüyü gösteren bir pusulaya benzetmektedir. Bu ise, kurumlarda, etkileşimsel adalet açısından, son derece önemli olduğunu söylemek mümkündür.

Heller'de (2006a) adalet, ahlaki açıdan değerlendirilmeye tabi tutulduğunda, bireysel olarak görülmesi gerekmektedir; çünkü, insanın kendi davranış normları ve kuralları ile pratik ilişkisinin bir parçasıdır. Buna göre, insan, öncelikle, soyut normlar,

değerler ve düşünceler tarafından yönlendirilmekte, vicdanı tarafından onaylanmakta ve böylece, somut hale gelmektedir. Ahlak, insanın zihninde monoloğa dayalı olarak değil, ancak, normların geçerliliğine ilişkin akılcı iletişim ya da söylem süreçlerinde diyaloga dayalı bir ahlak olanaklıdır. Burada, vurgulanan husus, rasyonel iletişim olmadan, herhangi bir ahlaktan söz edilemeyeceği durumudur. Zira, insan zihni, kendi başına normlar üretemediği için, başka insanların varlığına ihtiyaç duymaktadır. İnsan, var olan kuralları ve normları değiştirebilmesi ya da bir sorguya tabii tutabilmesi, başka insanlar ile birlikte bir diyalog, tartışma ve karşılıklı destek ile, karşıt görüşleri ile açıklama, geçerli ya da geçersiz kılma sürecine girebilmektedir. Yine de ahlak, insanın zihinsel ya iletişim edimlerinden ziyade, eylemlerinde açığa çıkmaktadır. Bu durum, ahlaki özerkliğin kendisini ifade etmekte olduğundan, insanın kabul ettiği normlara uygun eylemi seçme özgürlüğünü vermekte ve karşılıklı etkileşim içinde uygulamalı hale gelmektedir. Bunun sonucunda, erdemli insandan söz etmek olanaklı hale gelmektedir (ss., 84-85).

Greenberg (1987), kurumlarda iletişim ya da insanların kendilerine ifade edebilme fırsatı verilmediğinde ya da yeterince açıklama yapılmadığında, insan onuruna ve saygınlığına yaraşır bir muamele görmedikleri durumunun ortaya çıkacağından, bunu adaletsizlik olarak algılanacağından söz etmektedir. Bu ise, insanların davranışlarında, misilleme ve öfke duygusunu ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle, kurumlarda etkili ve açık iletişim biçimlerinin kullanılması, eşitliğin gözetilmesi, hakların ve adalet duygusunun korunması, davranışlarda belirli tutarlılık sağlaması açısından önemlidir.

Kurumlarda yer alan kişiler arası iletişimi, Habermas'ın (2012) iletişimsel eylem kuramı temelinde ele alındığında; tüm kişiler arası ilişkiler, etkileşimden oluşmakta ve sürekli kendini yeniden üretmektedir. İletişimsel eylem ile meydana gelen geleneklerin bilgisini, yaşam dünyası vermekte ve bu yaşam dünyası, kültür, toplum ve insandan oluşmaktadır. Buna göre, yaşam dünyası, bir sistemdir ve kişiler arası bir uzlaşmaya yöneliktir. İletişimsel eylem, etik bağlamda hak, adalet, insan hakları ve demokrasinin yer aldığı bir yaşam dünyasında gerçekleşmektedir. Özellikle, Habermas'ın (1997a) açıkladığı demokrasi boyutu, kurumsal açıdan değerlendirildiğinde, iş görenlerin karar sürecine katılma haklarına sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu ise, insan hakları açısından da önemlidir. O halde, insan hakları, karar verme sürecinde, herkesin sözünü söylemesine imkân tanımaktadır. Bu durum, kurumlar açısından düşünüldüğünde, bu

özelliklere sahip bir kurumsal sistemde, öğrenmeye açık bir demokratik iklimi ifade etmektedir.

5. SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Bu bölümde, literatür taraması ve doküman analizi yöntemi ile elde edilen veriler, betimsel analiz yöntemi ile analiz edilmiş ve amaçlar doğrultusunda karşılaştırılmış, yorumlanmış ve değerlendirilmiştir. Tüm bunlar sonucunda, öneriler sunulmuştur.

5.1. Antik Yunan, Batı Orta Çağ, Türk-İslam ve Modern Çağ Düşünürlerinin Adalet Söylemine İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırmalı Sonuçları

Yaşadığı şehrin sorunlarını çözme amacı ile, adalet ve yönetim kavramlarının temellerini atan Antik Yunan düşünürleri, adalet tanımlamalarını insan unsurundan yola çıkarak ortaya koymaktadırlar. Antik Yunan düşüncesinde adalet, insanın doğru bilgiye ulaşması sonucunda, ortaya koyduğu erdemli veya adil davranıştır. Bunun yanı sıra, adalet; toplumsal ve siyasal düzenin temeli, toplumsal ilişkilerin ve etkileşimlerin bir sonucu olarak görülmektedir. Antik Yunan düşüncesinde, yasalara uyma, hakkın eşit dağıtılması ya da adil paylaşım gibi anlamları da içeren adalet, ideal devleti ve yönetimi de ifade etmektedir. Batı Orta Çağ düşünürleri, Antik Yunan düşüncesinden hareketle, ideal devletin ve yönetimin temeline, adaleti yerleştirmektedirler ve onlardan farklı olarak, ilahi anlamda ortaya koymaktadırlar. Bu, ilahi adalet düşüncesi, Türk-İslam düşünürlerinde de yer almakla birlikte, adaletin ahlaki niteliğini öne çıkarmaktadırlar. Türk-İslam düşünürlerinin ortaya koydukları hem adalet hem yönetim görüşlerinin çıkış noktası, yine, Antik Yunan düşüncesidir. Türk-İslam düşüncesinde, bu ister eski Türk düşüncesi ister Selçuklu düşüncesi ister Osmanlı düşüncesi, hepsinde insan unsuru ön plana çıkmakta ve adalet; toplumsal yaşam düzenini dengeli bir şekilde yönetilmesini ve korunmasını amaçlamaktadır. Bu denge, insanlar arasında hiçbir dil, din, ırk ve mezhep vb., ayrımı yapmadan, gücün ya da hakkın adaleti doğurmadığı düzeni sağlamaktadır. Yine, kurumsal yapının işlemesini ve devam ettirilmesinde önemli unsur olan adalet, liyakati esas almaktadır. Bu noktada, Türk-İslam düşünürleri, Antik Yunan ve Batı Orta Çağ düşünürlerinden ayrılmakta ve adaletin uygulamadaki işleyişine dikkati çekerek, toplumda oluşturacak algıdaki önemini ortaya koymaktadırlar. Modern Çağ'da ve özellikle, günümüz düşüncesinde ise adalet; hukuki bir temelde ele alınmakta ve adalet,

yapay bir olgudan ibarettir. Modern Çağ'da adalet, ilahi ya da teolojik bir içerikten arındırılmış, tamamen rasyonel zemine oturtulan bir kavramdır. Fakat, Modern dönem düşünürlerinin de referans noktası, Antik Yunan düşüncesidir.

Araştırmanın bu bağıntısında, öncelikle Antik Yunan, Batı Orta Çağ, Türk-İslam ve Modern Çağ düşünürlerinin; adalet, yönetim ve iletişim kavramlarına ilişkin görüşlerinin, karşılaştırmalı bir analizi yapılarak, kurumlarda etkileşimsel adalet kavramına ulaşılmıştır. Böylece, kurumlarda etkileşimsel adalet olgusunun teorik önemi ve değeri ortaya konmuştur. Tarihsel ve felsefi analizin karşılaştırmalı olarak kullanılması, Antik Yunan düşüncesinden başlayarak, adalet teorilerinin oluşumunu ve önemli dönüşümleri, günümüz sosyal teorilere kadar izlemeyi olanaklı hali getirmekte ve ortaya çıkan benzerlikler ile farklılıkları karşılaştırmayı mümkün kılmaktadır.

5.1.1. Adalet ve Yönetim Bakımından Karşılaştırmalı Sonuçları

Antik Yunan düşüncesinde adalet, bir insanın, doğru bilgi elde etmesi sonucunda, doğru ya da erdemli bir davranışa yönelten bir erdemdir. Buna göre, insan, kendi aklını kullanması sayesinde, iyi veya kötü olanı ayrıt edebilmektedir. Bu açıdan, Antik Yunan düşüncesinde adalet, bireysel ve ahlaksal bir kavramdır. Sokrates'e ait olan bu görüşte adalet, bilgi ile eylemin ayrılmaz ilişkisi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, Sokrates, kötülük ya da erdemsiz davranışları, yanlış düşünmenin ya da akıl yürütmenin soncunda ortaya çıktığını söylemektedir (Krings ve Baumgartner, 1990). Bu bakımdan, Sokrates'te adalet, ahlaksal anlamda iyi veyahut kötü olanı birbirinden ayırmak için bir araçtır. Burada insanın kötü ya da erdemsiz davranışlardan alıkoyan ve ahlaki bir yaşama yönelten, içinde taşıdığı adalet duygusu ya da vicdanıdır. Buna göre, adaletin amacı, insanları doğru davranışa ya da eyleme yöneltmektir (Sponville, 2016). Bu, etik anlayış doğrultusunda insan, yurttaşı olduğu devletin yasalarına mutlak anlamda itaat etmesi gerekmektedir. Bu sayede, toplumsal düzen sağlanmakta ve insanlar, mutluluğa ulaşmaktadır (Frankena, 2007). Sokrates, iyi bir devletin imkânı ile ideal yönetim arayışında, etik ve adalet teorilerini ortaya koymaktadır (Pooper, 1989). Bu teorilerden hareket eden Platon (2018), Devletin ana unsurunu adalette görmektedir. Bu düşüncede adalet, devletin çıkarına uygun olan ve amacı, en yüksek iyiye ulaşmaktır. Platon, insan mutluluğunu sağlayan bir yaşam biçimini, toplumsal düzende aramakta ve bu toplumsal düzende yöneten ve yönetilen sınıfları öne çıkmaktadır. Buna göre, yöneticiler,

zanaatkârlar ve koruyucular sınıfında yer alanlar, başkalarının işine karışmadan, kendi işini yaptıkları zaman, adalet ortaya çıkmakta ve şehir adil bir şekilde yönetilmektedir. Zira, her sınıfın kendi işi ile uğraşması gerektiği ilkesi, yönetici yöneticiliğini yaparsa ve ayakkabıcının ayakkabı ile uğraşırsa, devlet adil anlamına gelmektedir. Platon, bu sınıf ayrıcalığını, adalet olarak adlandırmaktadır. Bu sayede, devlet, güçlü olmakta ve bir istikrara ulaşmaktadır. Devletin güçlü ve istikrarlı olması ise, adil anlamına gelmektedir. Fakat, devlete istikrar ve devamlılık sağlayan sadece adalet değil, aynı zamanda, bilgili ve toplumun menfaatlerini düşünen erdemli filozof yöneticidir (Pooper, 1989). Yöneticinin öğrenme gücünün ve aynı zamanda, dikkati ve hafızasının güçlü olması, onun başarılı olmasını sağlamaktadır. Fakat, Platon'da (2018), bunlar herkeste değil, sadece, bir filozofta bulunan özelliklerdir. Bunun için, filozof hem akıl gücünü hem de siyasal gücü düzenleyen ve temsil eden kimsedir. Platon'un (2018) ideal devleti, bilge olduğu için, doğru kararlar verebilmek adına, yöneticinin de bilge olması gerekmektedir. Bu sayede, tüm yurttaşların refahı, huzuru ve mutluluğu sağlanmaktadır.

Sokrates'in ve Platon'un görüşlerinden hareket eden Aristoteles (2014), yasaya ve eşitliğe uygun olan her şeyi, adalet olarak tanımlamaktadır. Aristoteles'te (2014) adalet, kişiler arası ilişkiler sonucunda ortaya çıkan bir kavramdır. İnsanların haksızlığa uğramaktan koruyan ise, devletin yasalarıdır. Bu nedenle, yasalar, kişilerden önce gelmektedir. Çünkü, insan, nefis taşıyan bir varlıktır ve bu nedenle, ahlaki olmayan davranışlarda bulunması doğaldır. Bu sebeple, Aristoteles (2014), adaleti ve eşitliği güvence altına alan yöneticilerin felsefesini; yönetilenlere iyilik ve mutluluk sağlamak şeklinde formüle etmektedir.

Antik Yunan düşüncesinde adalet, toplumsal yaşamda hakkın eşit dağıtılmasıdır. Bu davranış, insanı erdemli yapmaktadır. Toplumsal sözleşmenin temeli, esasen bu düşünceye dayanmaktadır. Toplumsal sözleşme; insanlar arasında yapılmakta ve yasalara uyma, başkasına zarar vermeme gibi buyrukları içermektedir. Yasalara mutlak itaat, toplumsal sözleşmeye bağlılık anlamında, Sokrates'in yargılanma sürecinde ortaya koyduğu erdemli duruş ve davranışını örnek vermek mümkündür. Modern Çağ ile toplumsal sözleşme, Hobbes'ten (2007) hareketle; "insan iradesi ile ahlaki ve hukuki yükümlülüklere tabi" olmayı ifade etmektedir.

Batı Orta Çağ düşüncesinde adalet, Antik Yunan düşüncesinde olduğu gibi; dünyevi hayat için vazgeçilmez bir olgu, yönetimin ve iyiliğin kaynağıdır. Fakat, Antik

Yunan söyleminden farklı olarak, Batı Orta Çağ söyleminde adalet, doğal bir hukuktur. Bu yönü ile, Hristiyan teolojisi içinde gerçekleşmektedir. Aziz Augustinus, tüm yönetim biçimlerini kusurlu bulmaktadır. Yönetim biçimleri bu ister monarşi ister demokrasi olsun, yasaya meşruiyet kazandırmıyor ise, yasanının uygulama ve yaptırım gücü, sadece zor ve kaba bir güç olarak kalmaktadır. Bu bakımdan, her yönetimin meşruiyet sorunu vardır. Bu sebeple, Aziz Augustinus, dünyevi yasalara meşruiyet katmak için, Tanrı Devleti'nin normlarını, kendine model olarak alması gerektiğini söylemektedir. Öyle ise, meşruluğun kaynağı, Tanrı ve Tanrı devletinde ilahi doğal hukuktur (Özlem, 1998, s. 79).

Görüldüğü üzere, Batı Orta Çağ söyleminde adalet, ilahi bir kavramdır. Bu yönü ile, Batı Orta Çağ düşünürleri, her ne kadar Antik Yunan düşünürlerinin adalet ve yönetim ile ilgili görüşlerinden etkilenmiş gibi görünse de büyük ölçüde onların görüşlerinden ayrılmaktadırlar. Batı Orta Çağ düşüncesinde Tanrı; iyilik ve sevgidir. Bu nedenle, insanların davranışları, adalete uygun olan sevgi ve iyiliğe yönelik olmalıdır. Aynı zamanda, Tanrı, evrensel düzeni adalet temelinde sağlayan bir güçtür. Bu nedenle, toplumsal düzen, adalet temeline dayanmalıdır. Batı Orta Çağ düşüncesinde erdemli ve adil devletin imkânı; inançlı, ahlaklı, sağduyulu ve iyi iradeye sahip yöneticilere bağlanmaktadır. Toplumsal yaşamda adaletin amacı; toplumsal ve siyasal düzenle birlikte, ortak iyi ve ortak faydayı sağlamaktır. Bunu sağlayabilmek için ise, devlet, yurttaşlarını doğal hukuka itaat etmeyi öğretmelidir. Bu yönü ile adalet, toplumsal yapı içerisinde, insanların davranışlarına yön veren ve daha çok insanları iyi davranışlara yönelten bir erdemdir (MacIntyre, 1988; Cevizci, 1999; Frankena, 2007).

Antik Yunan ve Batı Orta Çağ düşüncelerinde olduğu gibi; Türk düşüncesinde de adalet, devlet'in temeli olmakla birlikte, toplumsal ve siyasal düzeni sağlayan bir olgudur. Türk-İslam düşüncesinde adalet, töre anlamına gelmektedir. Töre, Bozkır Türklerinde ve bundan etkilenen; Oğuz Türkleri, Hunlar, Selçuklular vb., Türk Devlet yönetimin temeli sayılmakta ve toplumun temeli, adalete dayanmaktadır. Türk-İslam Devletleri'ni yöneten hükümdarlar; adil, toplumsal yaşamda hakkı ve hukuku gözeten, adaleti hemen uygulayan ve amaçları; toplumsal düzeni, güveni ve refahı sağlamaktır. Bunun için, tarihsel bellekte Türk Devlet yöneticileri; adalet kavramını fiilen uygulayan, insanı asli unsur sayan ve her zaman hakkaniyetten yana olan, adil ve onurlu karakterler olarak geçmektedir. Kafesoğlu'na (1998) göre, Türk düşüncesinde yer alan yönetim

geleneğinin en ayırt edici yönü; töreye uymak, meclise danışmak gibi zorunluluklarının olmasıdır. Bu durum ise, Arsal'a (1947) göre, hükümdarı her türlü keyfi uygulamalar ve davranışlardan alıkoymakta ve insanlar ile etkileşim içinde olmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda, halkın her türlü sorunlarını dinleyen ve çözen, demokratik bir yönetici konumuna yerleştirmektedir.

Türk-İslam düşünürleri, Antik Yunan'ın adalet söylemi ile, kendilerine has bir üslupla ortaya koydukları adalet söylemini bağdaştırmaya çalışmışlardır. Bu düşüncede adalet, Antik Yunan söyleminde olduğu gibi; denge, düzen, eşitlik, hak ve hukuku gözetmek gibi, dağıtıcı ve düzenleyici anlamların yanında, davranışlarda ve hükümlerde doğru olmaktır. Fakat, Türk-İslam düşüncesinde adalet, ilahi anlamda kullanılmakta; sorumluluk, erdem, vicdan gibi ahlaki kavramlar üzerinde durmaktadırlar. Türk-İslam düşünürlerinin ortak vurgusu, ahlaklı bireyler yetiştirmek ve dolayısıyla, ahlaklı bir toplum ortaya koymaktır. Zira, ahlaklı bir toplumda, adalet temel alınmakta ve böyle bir toplumda yasalar, adil bir şekilde uygulanmaktadır. Bir devletin devamlılığı, ahlaklı ve adaletli bir yöneticinin varlığına bağlıdır. Bu nedenle, bir toplumda yönetici seçilirken, insanların dikkate alması gereken özellikler vardır. Türk-İslam düşüncesinde önemli bir yer tutan el-Maverdi (2019), bu duruma işaret etmekte, dolayısıyla, adalet ile ahlakın, öncelikle yöneticinin kişilik ve karakter yapısında olması gerektiğini ve bu sayede, yönetim mekanizmasının işlevsel olacağını söylemektedir. Nizâmü'l-Mülk (2009) ise, kurumların bürokratik yapısına adaleti yerleştirmektedir. Buna göre, yönetici, bürokratik yapıda oluşan aksaklıkları gideren ve yapının etkin şekilde sağlayan ve önemli kararlar alan kimsedir. Bunun için, aidiyet yerine liyakati esas alan, erdemli kimseler olmaları beklenmektedir. Defterdar Sarı Mehmet Paşa (1969) ise, tüm yönetsel sorunların temelini, adaletsiz davranışlara dayandırmaktadır. Bu nedenle hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin kişiliklerine dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Aslında, Türk-İslam düşünürlerine göre, dünyada meydana gelen tüm kötülükler ve zulümler, yöneticilerden kaynaklanmaktadır. Bunun için, el-Gazali (1996), nasihat ve önerilerinde, ahlaklı davranışlarda bulunan adil yöneticilerin üstünlüğüne vurgu yapmaktadır. Türk-İslam düşünürleri, adaleti ve ahlakı hem yönetenlerde hem de yönetilenlerde aramakta ve kurumun düzgün bir şekilde işlemesini onlara bağlamaktadır (İbn Rüşd, 1998). Bu görüş, Antik Yunan düşünürlerinin ortaya koydukları görüşe yakın bir görüştür.

Bu bakımdan, Kınalızade Ali Efendi'de (2016), adalet, öncelikle, insanın nefsinde

ortaya çıkmakta ve daha sonra, toplumsal yaşama yansımaktadır. Bunun için, Defterdar Sarı Mehmet Paşa (1969), insanların karakterlerine ve kişiliklerinde mutlaka adaletin ve ahlakın bulunması gerektiğini söylemektedir. Türk Devlet yönetiminde, tüm sorunların temeli, ahlak yozlaşması sorununa dayandırılmaktadır. Defterdar Sarı Mehmet Paşa (1969), bir kurumda ortaya çıkan her türlü ahlaksızlık, yolsuzluk, rüşvet, kayırma ve liyakatsizliğin temelini, yöneten ve yönetilenlere dayandırmaktadır. Bu bakımdan, Türk-İslam düşünürlerinin en önemli ayrıcalığı, devlet yönetiminde rüşvetin, kayırmacılığın ve liyakatsizliğin olmaması gerektiğine yönelik olmasındadır. Fakat, yine de dikkate alınması gereken en önemli kriter; yönetenlerin, yönetilenlerin hakkını korumasıdır. Bunun için, yönetenlerin hem ahlaklı hem adaletli hem de rasyonel düşünce kapasitesine sahip olmaları gerekmektedir. Antik Yunan düşüncesinde temelini bulan bu görüş, bilgi kavramı ile ifade edilmektedir. Buna göre, yönetici bilgili olmalı ve devlet yönetimi asıl olarak bilginler ve filozoflar tarafından yönetilmelidir. Bu yöneticiler erdemli ve adaleti gözeten insanlar olmalıdır. Türk-İslam düşüncesinde de bunlar önemli hususlar olmakla birlikte, Türk-İslam düşünürlerinin ortak vurgusu; yöneticinin adalet gücünü ilahi kaynaktan ve meşruiyetini akıldan almış olmasıdır.

Türk-İslam düşünürleri, erdemli şehir tasarımında da Antik Yunan düşüncesinden yola çıkmakta ve temelini adalete dayanmaktadırlar. Antik Yunan düşüncesinde adalet, yönetimin temelinde yer alırken; erdem ise, insanlarda olması gereken bir nitelik olması bakımından, erdemli insanların mutluluğa erişebileceği düşüncesi yer almaktadır. Bu düşünceye göre, devlet yöneticilerinin görevi, her bir insanın, bilgi ve yeteneğine göre, iş bölümünü sağlamaktır. Bu düşünce sistematiği, Türk-İslam düşünürleri tarafından kabul edilmekte ve bu düşüncede, erdemli şehri yönetenin görevi, adaleti gözetmektir. Bu ise, el-Farabi'nin (1987), erdemli şehir tasarımında, baskın bir görüştür. Buna göre, yönetici; toplumsal düzeni ve huzuru sağlayan, liyakati esas alan ve ücret ve mal dağıtımında dengeyi gözeten, erdemli kimsedir. Aslında hem Antik Yunan hem Batı Orta Çağ hem de Türk-İslam düşünürlerinin asıl amacı; adalet, ahlak ve erdem üzerine inşa edilen ideal bir devlet ortaya koymak ve ideal bir toplum düzeni sağlamaktır. Bu, ideal devlette adil yöneticinin görevi, yönetilenlerin güvenliğini ve refahını sağlamaktır. Türk-İslam düşünürleri hem yönetim gücünü hem de meşruiyetini, yöneten ile yönetilen ilişkisine dayandırmakta ve bu görüşleri ile, Modern yönetim anlayışının gelişmesine, ışık tuttukları söylenebilir.

Modern Çağ düşünürlerinin adalet ve yönetim ile ilgili görüşleri de Antik Yunan düşünürlerinin görüşlerine dayanmaktadır. Modern yönetim teorisyenleri, bu modern çağ düşünürlerinin görüşlerine dayanarak, görüşlerini ortaya koymaktadırlar. Fakat, belirtilmesi gereken hususlardan biri, başlangıçta, modern yönetim teorisyenlerinin, insan unsurunu yok saymaları gerçeğidir. Buna göre, geleneksel yönetim yaklaşımında insan, bir makine ya da robot gibi düşünen ve davranan bir varlık olarak görülmektedir. Söz konusu yaklaşımda, maddi unsurlar ön plana çıkmakta ve bu yapı içerisinde insan, mekanik bir varlıktan ibarettir. Bu durum, davranışsal yönetim çalışmaları ile değişmekte ve insan unsurunun; kültürü, duyguları, değer ve beklentileri olan bir varlık olarak ele alınmaktadır. Davranışsal yönetim yaklaşımı, esasen, toplumsal sözleşmecilerin görüşlerinden etkilenmekte olduklarını ve buradan hareket ettiklerini söylemek mümkündür. Zira, davranışsal yaklaşım, insan ile ilgili kötümser bir bakış açısına sahip olan T. Hobbes'un düşüncelerinden hareket etmekte ve X ile Y Teorilerini ortaya koymaktadır. X yaklaşımında insan, tıpkı Hobbes'ta olduğu gibi; tembel, sorumsuz ve güvenliğe önem vermeyen varlıklardır. Bu nedenle de her zaman denetlenmesi ve cezalandırılması gerekmektedir. Y yaklaşımında ise, J. Locke ve J. J. Rousseau'da olduğu gibi; insan tembel değildir, sorumluluk almaktan ve çalışmaktan hoşlanan varlıklardır. Yine, modern yönetim sistemi yaklaşımında, iyi kavramı, duruma göre değişmektedir. Bu ise, modern çağ düşüncesinin adalet ve yönetim bağlamında ele aldığı baskın bir görüştür.

Modern Çağ düşünürlerinde adalet, kurulu düzenin istikrarının sürdürmesinde önemli bir araçtır. Özellikle, toplumsal sözleşmeci teorisyenlerinde adalet, toplumsal ve siyasal yaşamın temelidir. Bir toplum, hukuksal bir temele dayanmalıdır. Aksi halde, herhangi bir adalet ve mülkiyetten söz edilmesi mümkün değildir. Böyle bir toplumda yönetimin amacı, toplumsal düzenin devamlılığını sağlamaktır. Oysa, Antik Yunan düşüncesinde yönetimin amacı, insanların mutluluğunu sağlamaktır. N. Machiavelli ve T. Hobbes gibi toplumsal sözleşmecilerin düşüncelerinde yerini bulan bu görüşlerde adalet, "yasalara mutlak itaat" anlamına gelmektedir. Bu ise, Antik Yunan düşüncesinde baskın bir görüştür. J. Locke'ta (2000) da adalet, toplumsal sözleşmeye bağlı kalmak anlamına gelmektedir. Yaşanabilir bir toplum, rasyonel düşünebilen insanların anlaştığı ilkelere uymak ile meydana gelmektedir. Bir devlette hukukun yer alması ve uygulanabilir olması ise, yasama ve yürütme güçlerinin ayrı olmasına bağlıdır. Locke'ta

(2000) yasama erki, toplumsal sözleşme ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu düşünceye benzer görüşü ortaya koyan J. J. Rousseau (1987), genel iradeyi, yasamanın kaynağı olarak görmektedir. Bu görüşte hukuk, meşruiyetini genel iradeden almaktadır.

İ. Kant (1991) ise, insanların bir araya gelerek, adalet temeline dayanan bir toplum meydana getirmelerini, bir sorun olarak ortaya koymaktadır. Buna göre, doğa, insanları toplum oluşturmaları için zorlamaktadır. İnsanlar bir toplum oluştursa da özgürlüklerini kötüye kullanabilme kapasitesine sahip olmaları dolayısı ile, bir yöneticiye gereksinim duymaktadırlar. Bu bakımdan, İ. Kant'ın (1991), toplumsal sözleşme görüşü farklıdır. Zira, İ. Kant'ta (1991), toplumsal sözleşmenin kendisi bir amaçtır. Akıl sahibi olan insan, bu amaçtan yola çıkarak, özgür iradesi ile bir yasa meydana getirmekte ve yine, kendi özgür iradesi ile, ahlaki ilkeleri ortaya koymaktadır. Burada, toplumsal sözleşme ya da adalet, devletin temel amacıdır. Bu noktada İ. Kant (1991), J. Locke'tan farklı olarak, yasama ve yürütme ile birlikte, yargı erkinin de ayrı olması gerektiğini ifade etmektedir. Tüm bu güçler, tek kişiden ziyade, birbirinden ayrı olarak, özgürlük yasaları ile yönetilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu görüşün temeli, Aristoteles'in demokrasi yönetimine dayanmaktadır. Buna göre, bir devletin vatandaşı olduğu insanların, özgürlük bakımından eşit olmaları varsayımından hareketle, yönetimde yer alan yasama, yürütme ve yargı faaliyetlerinin, eşit bir şekilde dağıtımın gerçekleşmesi gerekmektedir (Ross, 2011). Türk-İslam düşünürü olan el-Farabi'de ise, yasama, yürütme ve yargı güçleri, hükümdarın elinde, dolayısıyla, tek bir kişide bulunması gerekmektedir.

Aslında, Modern Çağ'ın liberal düşüncesinde adalet, daha çok, düzen kavramı ile ilgilidir. Bu düşüncede adalet, aklın bir ürünüdür. Akıl ise, toplumsal kuralların değiştirilmesinde ya da ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamaktadır. Adil davranış kuralları, hukukun en önemli kaynağıdır. Bu kurallar, insan davranışını yönetmektedir. Liberal adaletin amacı, kuralların eşit bir şekilde uygulanmasını sağlamaktır (Hayek, 2012). Bu ise, Aristoteles'in biçimsel adalet görüşüne dayanmaktadır (Chipman, 1981).

Liberal bir düşünür olan J. Rawls'ta (2018) adalet, insanlığın temelidir. Buna göre, bir devletin kanunu, insanlara fayda sağlamalıdır. Aksi halde, ret edilmeli ya da gözden geçirmelidir. İnsan, cevheri itibarı ile kutsaldır ve adaleti de özünde taşımaktadır. Bu nedenle, bir kimsenin dokunmaya hakkı olmadığı gibi, haklarına tecavüz edilmesi de düşünülmemektedir. J. Rawls (2018), bu görüşü ile, yasa, ilke ve kurallarının adil olmasına vurgu yapmaktadır. Fakat, J. Rawls, doğrudan devlet yönetimi ile ilgili değil,

Platon'da olduğu gibi, devletin yapısına ilişkin düşüncelerini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan, J. Rawls (2018), toplumsal kuralların ortaya koyarken, insanların temel özgürlükleri ile sosyal ve ekonomik eşitliğini göz önünde bulundurması gerektiğini söylemektedir. J. Rawls (2018), bu görüşü ile faydacı adalet görüşünü savunmamakta; çünkü, faydacı adalet görüşüne karşı çıkmakta ve insanların çıkarcı olup olmadığını ölçmenin imkânsız olduğunu ve aynı zamanda insanların doğal bir yanını ifade ettiğini söylemektedir. Faydacı görüşte adalet, genel faydanın bir türü olarak ele alınmakta ki bu görüş, J. S. Mill'e (1946) aittir. Faydacı teoride toplumsal mutluluk, toplumsal mutluğun toplamı olarak görülmekte ve J. Rawls (2018), bu görüşe karşı çıkarak, "insanlar, adaleti sadece adalet için aradığını" söylemektedir. Aslında, sadece adil insanların mutlu olabileceği savı, Antik Yunan düşüncesine aittir. Bu sav, Türk-İslam düşünürlerinde de benzer bir biçimde yer almaktadır. Modern Çağ düşüncesinde adalet, adil düzenin oluşturulmasında önemlidir. Yine, adil ve bir hukuk yönetiminin önemi bakımından J. Rawls (2018) devlete pozitif bir rol yüklemektedir. Bu düşünceye benzer bir şekilde J. Habermas (2012) ortaya koymakta ve devlet, tüm insanların çıkarlarını güvence altına alan bir kurumdur. Aksi halde, herhangi bir hukuk aygıtından söz etmek imkansızdır.

Modern çağ düşüncesinde adalet, hukuk ile bağlantılı bir kavramdır. Hukuk, bir devletin meşru olmasını sağlamaktadır. Fakat, hukuk, devletin şiddet olarak kullandığı bir aygıta da dönüşebilmektedir. Bu duruma işaret eden J. Derrida (2004), hukukun yapısında bir tür şiddet, ihlal ya da adaletsizlik barındırdığını söylemektedir. Oysa, R. Dworkin'e (2007) göre hukuk, adalet ve adalet türlerinde yer alan ilkeleri koruma altına alarak, hak temelinde adaleti gözetendir. O. Höffe ise (1995), Marx'ın perspektifinden yola çıkarak, adaletin toplumsal düzende yer alan zorlayıcı otoriteyi meşrulaştıran tek faktör olarak görmektedir. Bu düşüncede adalet, devletin zor kullanma gücünü temsil etmekte ve bir sınırlandırma yapmak anlamını taşımaktadır. Bu açıdan, Platon (1998), hukuku ve adaleti, yasa koyucuların ve uygulayanların ahlakına bağlamaktadır. Bu görüşte her yönetim, kendi yönetim biçimine uygun kanunları meydana getirmektedir.

5.1.2. Adalet ve İletişim Bakımından Karşılaştırmalı Sonuçları

İletişim, tüm çağlarda önemli bir kavram olarak görülse de günümüzde, en önemli yaklaşımlardan biri olduğu bir gerçektir. Küresel dünyanın hızı ile dönüşen ve gelişen iletişim, insan unsuru ile birlikte ortaya çıkmakta ve toplumun tüm alanlarına nüfuz

etmektedir. Buna göre, insan, varlığını bir başkası ile olan karşılıklı iletişimi sayesinde meydana getirmekte ve sürdürmektedir. Bu durum, iletişim olmadan, insan ilişkilerinin imkânsızlığını ortaya koymaktadır. İnsan, iletişim yeteneği ve kişiler arası ilişkileri ve etkileşimleri sayesinde, toplumsal bir varlığa dönüştüğüne göre, adalet, bu toplumsal ilişkilerin ve etkileşimlerin sonucunda ortaya çıkmaktadır. O halde adalet, kişiler arası kurulan ve ahlaki yönünü de kapsayan iletişimin sonucudur.

Antik Yunan düşüncesinde iletişim, özellikle, Platon ve Aristoteles'in dil çalışmaları ile şekillenmektedir. Aristoteles (1993), dil ile ilgili çalışmasında, varlık ile düşüncenin yasalarını, birbirine koşut saymaktadır. Buna göre, varlığı yansıtan düşüncedir. Dil ise, bu düşüncede yansıyan varlığın, doğru biçimde ifade edilmesidir. Aristoteles'te (1993) dil, doğru veyahut yanlışı bildiren bir araçtır. Anlamlı konuşma yetisi, sadece insana özgüdür. Buna göre insan, ortak görüş birliği sayesinde, bir toplum ya da kültürü oluşturmaktadır. Aristoteles'te (1993), anlamlı konuşma yetisinin işlevi, kişiler arasında iletişimi sağlamaktır. Dolayısıyla, toplumsal yaşamın zorunlu bir gereksinimidir.

Antik Yunan düşünürleri, diyalog ile ilgili çalışmaları ile bilinmektedirler. Buna göre diyalog, düşünme alışverişinde bulunmaktır. Diyalog, insanları diyalektiğe götüren bir yöntemdir. Bu yöntem, Antik Yunan düşünürleri ile özdeştir. Diyalektik yöntemde, asıl olarak, soru sorma ve yanıt alırken, akıl ile doğru yolu bulmaktır. Burada, doğru olan, iki insanın üzerinde uzlaştıkları ya da anlaştıkları düşüncedir. Doğru olana ulaşmanın tek yolu ise, düşünme ve iç konuşmadır. İnsanın kendi kendisi ile konuşması olan sessiz diyalogdur (Frankena, 2007; Arslan, 2006). Sokrates, doğru soru sorma ve düşünme yöntemi ya da sorgulama yöntemi ile, adalet kavramına ulaşmaktadır. Bu yöntemde doğru bilgiye ulaşmak önemlidir (Conford, 1972).

Platon (2010), diyaloglarında Sokrates'in yöntemini kullanmakta ve hitabeti politik bir silah olarak görmektedir. Aristoteles (1995) ise, diyalektik yöntem yerine, insanları ikna etmek anlamına gelen retorik yöntemini kullanmaktadır. Oysa, Platon, retoriği; dinleyicileri manipüle edilmesi olarak görmektedir. Buna karşın, Aristoteles; dinleyicinin rolünü, iletişimin önemini ve bunlara aracılık eden düşüncelerin ve dilin ağırlığını öne çıkarmaktadır. Bu durum, retoriğe nesnel hem de rasyonel bir görünüm kazandırmaktadır. Aristoteles'te retorik üç boyutludur; söylem ve rasyonellik, dil ile ilişkilidir. Tüm bu üç boyutu tanımlayan, logostur. Logos, dinleyici ile hitabı, kendi

kurallarına bağlamasını sağlamaktadır. Dolayısı ile, dinleyici, güçlü argümanları ile ikna etmekte ya da dinleyicinin beğenisini kazanmaktadır. Burada, logos, rasyonel söylem ile tutkuları etkileyen söylem arasındaki farkı ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle, Aristoteles'te retorik, hitabın söylemidir. Böyle bir söylemin amacı, dinleyiciyi ikna etmek ya da heyecan uyandırmaktır. Aristoteles, Platon'dan farklı olarak, insanı diğer insanlar ile söylem içinde yaşayan toplumsal bir özne olarak görmektedir. Buna göre, insan, toplumsal bağlamda yaşayan ve geçmişteki ile şimdiki eylemlerini ya da tarihsel eylemlerini, diğerlerine karşı meşrulaştırma kaygısı taşıyan bir varlıktır. Bu nedenle, insan hem iletişimin ya da retoriğin hem etiğin hem de politikanın öznesidir. Burada, önemle vurgulanması gereken husus, retorik; kişiler arası iletişimde meydana gelen sorunların analizine işaret etmesidir (Meyer, 2009). Bu görüşü ile, Aristoteles (1993), modern dönemin klasik iletişim sürecini yapılandıran; gönderici, mesaj ve alıcı öğelerini ortaya koymaktadır.

Aristoteles (1995), retorik yöntemini etik ve politik alanlar ile birlikte ele alırken, temeline adaleti yerleştirmektedir. Burada, adalet, iyilik ilkesi ile ilişkilidir. Bu bağlantı, Aristoteles'in (1993), teolojik ontolojisinde ortaya çıkmaktadır. İlk adalet düşüncesi, kozmoloji ile birlikte ele alınmaktadır. Bu da toplumun kanunu hem de evrenin kanunu biçiminde, ahlaki karakteri ortaya çıkarmaktadır. Bu ise, evrenin bir iyi olan ile özdeş olduğuna dayandırılmaktadır. Aristoteles (1993) buradan hareketle, iyi yaşam nedir? Sorusunu sormaktadır. Bu soru ile birlikte, etik ve adalet ile ilişkili olan iletişim görüşlerini ortaya koymaktadır. Aristoteles'te (1993) iyi yaşam, akıl ışığındaki eylemde ortaya çıkmaktadır. Etik ise, iki temel direkten oluşmaktadır. Bunlar; iyi insan ve adil yasadır. Modern öncesi dünya, Aristoteles dahil olmak üzere; iyi insan ve adil yasa ya da politik düzen, temel toplumsal yapının ve temel inancın sağlam zemini üzerine kuruludur (Heller, 2006, s. 92).

Batı Orta Çağ düşünürleri, Antik Yunan düşüncesi temelinde, adalet ve iletişim görüşlerini ortaya koymaktadırlar. Bu düşüncede, iletişim ve adalet kavramları, teolojiyi ve rasyonelliği bünyesinde barındırmaktadırlar. Batı Orta Çağ düşüncesinde de adalet, kişiler arası etkileşimler sürecinde ortaya çıkan bir kavramdır. Bu nedenle, insan, kişiler arası etkileşimlerinde, Tanrısal adaleti öncelikli kılmalı ve bunu da sevgi temelinde gerçekleştirmelidir. Zira, kişiler arası iletişimde, pozitif dil kullanmak esastır. Bunun için, insan, ahlaklı olması gerekmektedir. Ahlaklı insan, iletişiminde ölçüyü gözeten bir

birey olarak, insanlar ile olan ilişkilerinde de hakkı ve hukuku gözetendir. Bu nedenle, ahlaklı olmak önemlidir. Yine, ancak ve ancak, ahlakı bir insan, adil yasalar meydana getirmektedir (Augustinus, 1999). Bu, adalet ve iletişimi bağdaştırarak, kişiler arası bağlamında, ahlaki niteliğine vurgu yapan Batı Orta Çağ düşünürlerinin görüşü hem eski Türk düşüncesinde hem de Türk-İslam düşüncesinde yer almaktadır. Eski Türk düşüncesinde adalet; diğer insanların hakkını gözetme, başkasına haksızlık yapmadan davranışlarda ve eylemlerde bulunma ve sözünde doğruluk gibi anlamlara gelmektedir. Bu ise, Türk-İslam düşünürlerinin, adalet ve iletişim görüşlerini şekillendirmektedir.

Türk-İslam düşünürleri, dil, düşünce ve varlık arasındaki uygunluk anlayışını, Platon ve Aristoteles'in çalışmalarından hareketle ortaya koymaktadırlar. Bu düşüncede dil, toplum ile birlikte ortaya çıkmakta ve kültürel olarak gelişmektedir. Dil, insanların bir araya gelmesini ve zorunlu gereksinimlerini karşılamak için, devlet oluşturmalarını sağlamaktadır. Böyle bir toplumu el-Farabi (2001), "zorunlu toplum" olarak adlandırmaktadır. Zorunlu toplumda, iletişim ve adalet, insanlar arasındaki ortak anlaşmayı ve dayanışmayı sağlamaktadır. Bu bakımdan, el-Farabi (2001), toplumsal uzlaşmanın en önemli yönünü, dildeki uzlaşmada görmektedir. Erdemli şehri ise, Antik Yunan düşüncesinde olduğu gibi, etkili bir iletişim gücüne sahip yönetici yönetmelidir. Zira, yönetici, devlet kurumunun önde gelen önemli unsurudur. Bu bakımdan, yönetici, kiminle nasıl konuşmasını bilmesi gerekmektedir. Bu görüşü paylaşan el-Maverdi (1982), bir yöneticinin alim insan ile kurduğu iletişim ile cahil/avam insanla kurduğu iletişim arasında bir sınıfsal ayrım yapmaktadır. Buna göre, bir yönetici, bu iki sınıf ile olan ilişkisinde, aynı iletişim dilini kullanmaması ve her iki sınıfın, kendi anlayacağı dilde konuşulması gerekmektedir. Bu görüşte yönetici, açık ve anlaşılır iletişim biçimini kullanmalıdır. Bu nedenle, yönetici, konuşmasına başlamadan önce hazırlık yapmalı, yanlış anlaşılmalara mahal vermeyecek mesajlar oluşturmalıdır. Bu bakımdan, el-Maverdi (1982), yöneticinin kısa ve etkili mesajlar vermesinden yanadır. Bu görüşü ile, el-Maverdi, Platon'un, "politik silah" olarak gördüğü iletişimi ortaya koymakta ve iletişim sürecini yapılandıran kodlama öğesinin önemine vurgu yapmaktadır. Buna göre, gönderici konumunda olan yönetici, düşüncelerini doğru bir şekilde kodlayarak iletmesi gerekmektedir. İletilen mesajlar, alıcıları etkiler ise, mesaj amacına ulaşmış anlamına gelmektedir. Böylece, el-Maverdi, modern dönemin klasik iletişim sürecini yapılandıran çizgisel modeli; gönderici, mesaj, alıcı, kodlama ve etki öğelerini, onlardan önce ortaya

koyduğu anlaşılmaktadır. Aslında, el-Maverdi, bu iletişim sürecini, Aristoteles'in (1993) ortaya koyduğu; gönderici, mesaj ve alıcı öğelerinden yola çıkarak ortaya koymakta ve bunları daha da genişletmektedir. Türk-İslam düşüncesinde öne çıkan bir başka öğe ise, dinlemedir. Dinleme, iletilen mesajı doğru anlama ve anlamlandırma ve dolayısıyla, doğru iletişimin kurulmasında önemlidir. Esas olarak, iletişimde dinlemenin önemini vurgulayan el-Gazali (1996) ve el-Arabi'dir (2005). Bu düşünürlerde dinleme; sözün kendisinden ziyade, hakikatine ve tınısına odaklanmaktır. Bu düşünürlerde duymak; dinlemek anlamına gelmemektedir. Anlamak için, dinlemek gerekmekte ve bu sayede, iletişimin etkisi ölçülmektedir. Bu bakımdan, duymak ve dinlemek, farklı kalitelerdir.

Antik Yunan düşüncesinde iletişim, bildirişim amacını taşımaktadır. Bu ise, Türk-İslam düşüncesinde de yer almaktadır. Bu düşüncede iletişim hem sözlü hem de işaret dilini, dolayısıyla, sözsüz iletişimi ifade etmektedir. Türk-İslam düşünürleri, bunlarla birlikte, sembolik iletişimin önemini de yadsımamaktadırlar. Buna göre, iletişim, ahlaki olana işaret etmekte ve gerçek iletişim, insanların kalbinde, nefsin konuşması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Türk-İslam düşüncesinde, kalpten konuşmak ya da nefsin konuşması esastır. Bu görüşü savunan el-Gazali (1971), insan, kalbinde ne taşıyor ise, onu dışa dil ile aktardığını ve bu yönü ile iletişim etiğinin özünü açıklamaktadır. Bu düşüncede, adalet de içsel bir kavram olarak görülmektedir. Aslında, bu, Batı Orta Çağ düşüncesinde yer alan görüşler ile benzerlik içermektedir. Türk-İslam düşünürü İbn Miskeveyh'de (1983) adalet, sevgiye dayanan tinsel bir kavramdır. Bu, asıl olarak, insanları kolektif bir sorumluluğa iten bir güçtür. Bu güç, insanlar arasındaki ilişkilerde, davranış ve eylemlerinde ortaya çıkmakta ve pozitif iletişim temelinde işlemektedir. Nizâmü'l-Mülk (2009) de bu görüşü savunmakta ve iletişimi etik bağlamında ortaya koymaktadır. Bu bakımdan, Türk-İslam düşünürlerinin iletişim etiği ve pozitif iletişim ile ilgili düşüncelerinin referans noktası; ahlak ve adalet temelinde gerçekleşen iletişim, doğru ve pozitiftir. Bu düşüncede, yanlış ve negatif iletişim, yıkıcı işlemektedir. Bu ise, el-Gazali'nin (1986), modern anlamda "fısıltı gazetesi" olarak adlandırılan yanlış, eksik bilgilere, dedikodu ve söylentilere dayanan, dolayısıyla, mesajların yıkıcılığı görüşünde yer almaktadır. Günümüzde, daha çok formel olmayan iletişim biçiminde ortaya çıkan bu yıkıcı iletişimi, el-Gazali, modern yönetim teorisyenlerinden önce, ortaya koyduğu açıktır. Yine, Türk-İslam düşünürlerinin pozitif iletişim vurgusu, bu kavramın modern çağdan önce atıldığının bir göstergesidir.

Türk-İslam düşüncesinde ahlaki adalet, merkezi bir konuma sahiptir. Buna göre, ahlaki adalet, insanın etkileşimlerine yön veren bir kavramdır. Asıl olarak, insanın içsel doğasında yer alan ahlaki adalet, insanın dışsal eylem ve davranışlarına yansımaktadır. Buna göre, içsel/tinsel olarak adlandırılan bireysel adalet, kişiler arası ya da toplumsal adaleti belirlemektedir. Ahlaki adaletin amacı, insanın dış eylemlerine ve davranışlarına ahlaki nitelik kazandırmaktır. Bu, insanların içsel doğasında bulunan adaleti harekete geçirilmesinde ve davranışlara yansıtılması hususunda İbn Rüşd (1998), iletişimde ikna metoduna önemli rol biçmektedir. Aslında, Türk-İslam düşünürlerinin bu ahlaki adalet görüşü, Batı Orta Çağ düşünürleri ile aynı çizgiye yaklaştırmaktadır.

Türk-İslam düşünürleri, iletişim ve adalet kavramlarını, toplumsal ve siyasal düzenin içinde, yöneten ve yönetilenler ilişkisindeki rolüne dikkati çekmektedirler. İbn Haldun (1997), toplumsal yaşamda, insanların ortaya koyduğu hukuksal adaleti kusurlu bulmakta ve ilahi adaleti savunmaktadır. Bu savunmasını, hiyerarşik düzende idarenin, adaleti göz ardı etmeleri ile gerekçelendirmektedir. Adaleti gözetmeyen yönetim ya da idare, kurumda adalet algısının oluşmasını engellemektedir. Bu nedenle, İbn Haldun (1997), adalet algısının oluşmasını, yöneticilerin eylem ve davranışlarında görmektedir. Eğer yöneticiler, makamını kötüye kullanma, kayırma vb., adil olmayan davranışları sergiliyor ise, yönetilenlerde adaletsizlik algısı oluşmaktadır. Böyle bir durumun önüne geçilmesi zordur. Bunun için, İbn Haldun (1997), adaleti sadece teoride değil, eylem ve uygulamaların işleyişini önemsemektedir. Bu ise, günümüz kurumlarında ortaya çıkan etkileşimsel adaleti ifade etmektedir. Zira, kurumsal adalet, yöneten ile yönetilenler arasında gerçekleşmekte ve etkileşimsel adalet, kurumsal ya da yönetsel süreçlerin yürütülmesi sırasında, yönetilenlerin adalet algısına yöneliktir. Defterdar Sarı Mehmet Paşa (1969) ise, kurumlarda ortaya çıkan tüm sorunların temelini hem yöneten hem de yönetilenlerde görmektedir. Zira, tüm sorunlar, insan unsurundan kaynaklanmakta ve bu nedenle, yöneten ile yönetenlerin kişilik ve karakter özellikleri önem kazanmaktadır. Bu sebeple, Defterdar Sarı Mehmet Paşa (1969), yöneten ve yönetilenlerin; ahlaklı, adaleti gözeten ve pozitif iletişim kullanmasına özen gösteren, rüşvet vb., ahlaksızlıklara karşı çıkan, aidiyet yerine liyakat esasını alan kimseler arasından seçilmesi gerektiğini vurgu yapmaktadır. Kurumlarda liyakat esası önemlidir; çünkü, kurumların devamlılığı sağlamaktadır. Bu görüş, günümüz kurumlarında yaşanan adaletsiz davranışların ve ahlaki yozlaşmaların yanında, sorunların temelinde insan unsurunun olduğunu ortaya

koymaktadır.

Aslında, Türk-İslam düşünürleri, kurum yönetiminde sınıfsal ve hiyerarşik düzeni savunmaktadırlar. Böyle bir düzende asıl olan, insanların yeteneklerine göre, görev ve iş bölümünün dağılımını gerçekleştirmektir. Hiyerarşik görev dağılımı, yukarıdan aşağıya doğru yapılmakta ve dolayısı ile, dikey iletişimi ifade etmektedir. İbn Sina'nın (2005) düşüncelerinde yer alan bu görüş, günümüzde, formel iletişim olarak adlandırılmaktadır. Bu ise, modern yönetim düşüncesinde öne çıkan formel iletişimin ortaya çıkmasından önce ortaya koyulduğunun bir göstergesidir. Zira, kurumlarda formel yapı ve formel iletişim, birçok modern teorisyen tarafından savunulmaktadır.

Böylece, Türk-İslam düşüncesinde iletişim; toplumsal ve sosyal yapının özünü oluşturmaktadır. Böyle bir yapıda iletişimin amacı, kişiler ve toplumlar arasındaki ilişkilerin kurulmasını ve toplumsal yaşamın devamlı olmasını sağlamaktır. Adalet ise; kişiler arası ilişkilerde, eylem ve davranışlarda ortaya çıkmakta ve bunlara ahlaki bir nitelik kazandırmaktadır. Kişiler arasında ortaya çıkan bir eylem, başkasının haklarını ya da hukukunu nasıl etkilediğine bağlı olarak değişmektedir. Eğer bir eylem ya da davranış, başkasının hakkına saygı gösterilmeden gasp vb., şeklinde gerçekleştiği sürece, adaletten söz etmek mümkün değildir. Bu durum hem şiddeti doğurmakta hem de yıkıcı çalışmaktadır. Bu nedenle, Türk-İslam düşüncesinde, bir insanın içsel ya da tinsel doğası ve özelliğinde bulunan ahlaki adalet önemlidir. Zira, insanın dış eylemlerini belirleyen, ahlaki doğasıdır. Türk-İslam düşüncesinde, ahlakın niteliği; hak ve doğruluk, dürüstlük, sorumluluk, güzel ve iyi muamele, saygı, sevgi gibi ilkelerle ölçülmektedir. Bu ilkeler, Antik Yunan'da ve Batı Orta Çağ'da olduğu gibi, iletişimin pozitif yönüne işaret etmektedir. Bu durum, günümüzde yeni bir kavram olarak ortaya koyulan pozitif iletişimin temellerini, söz konusu düşünürler tarafından atıldığını göstermektedir. Öyle ki; Antik Yunan, Batı Orta Çağ ve Türk-İslam düşüncesinde iletişim, kişiler arası bağlamında ele alınmakta ve yapıcı iletişim dili ve mesajların kullanımına yöneliktir. Yine; sevgi, saygı, aktif dinleme, erdem gibi kavramlar, iletişimin pozitif yönünü ifade etmektedir. Hem Antik Yunan hem Batı Orta Çağ hem de Türk-İslam düşünürlerinin ortak vurgusu; kişiler arası etkileşimde, insanın içsel doğasında yer alan sevgi, erdem, saygı, iyi niyet vb., ahlaki kavramların harekete geçirilmesi ve dışarı, pozitif kodlar içeren mesajlar olarak iletilmesidir.

Modern Çağ'da adalet, insan elinden çıkmış yapay ve hukuki bir kavramdır. İlahi

anlamın yerine, dinden arınmış, laik merkezli devlet tasarlanmaktadır. Bu görüşe sahip olan T. Hobbes (2007), devletin temelini hukuka dayandırmakta ve devletin meydana gelmesini, iletişim olgusuna bağlamaktadır. İletişim, bir topluluk olma imkanını veren önemli bir kavramdır. T. Hobbes'ta (2007) adalet ise, insanların güvenlik ihtiyaçlarının yanında, basit hesaplarından ortaya çıkmaktadır. J. Locke'ta (2000) ise adalet; Antik Yunan düşüncesinde olduğu gibi, bilgi sayesinde ortaya çıkmaktadır. İletişim, insanların bir arada yaşamasını ve uzlaşmasını sağlayan bir olgudur. Ortak yaşama imkân sağlayan dil, adalet idesini başkasına iletmesini sağlamaktadır. Fakat, J. Locke'ta (2000) adalet, tüm zihinlerde aynı şeye gönderme yapması gerekmektedir. Adalet, temsili ile ilgilidir. Öyle ise, dil ve algıda oluşan ve birbirini koşullandıran diyalektik bir süreçte meydana gelmektedir. J. Locke'ta (2000), gönderici ile alıcının zihninde temsil edilen anlamın, aynı olmasını veya algılanmasını, iletişimin sağlanması olarak görmektedir. Bu ise, insanların üzerinde uzlaştıkları toplumsal sözleşmeyi meydana getirmektedir. Buna göre, modern düşüncede adalet, politik toplumun oluşum sürecinde ortaya çıkmaktadır. İnsanlar ise, kendi rızası ile bu topluma katılmaktadırlar. J. Locke (2004) ve D. Hume'da insan, kendi rızası ile, özgürlük ve haklarının bir kısmının devretmesi sonucunda, bir devletin vatandaşı haline gelmektedir. Bunun sonucunda, insan, doğa durumundan, medeni yaşama geçmektedir. Fakat, J. J. Rousseau'da (1987), insanlar, medeni yaşama geçmeden önceki doğa durumunda ya da orijinal pozisyonda iken de mutlu, eşit ve özgür bir yaşam sürmektedirler. Orijinal pozisyonda insan, korunmasızdır. İnsanın korunmasını engelleyen ise, birçok etken vardır ve bunların başında, doğal afetler gelmektedir. Bu neden ile, insanlar, bir kurum geliştirmeye zorlanmaktadırlar. İnsanlar, aklı sayesinde hayatta kalmakta ve özgürlüğe kavuşma isteği, iş birliğe dayalı bir sistemde, yasa koyma ve bu yasaları yürüten organlar ile mümkün olduğunu idrak etmektedirler. Bunun sonucunda, insanlar bir araya gelmekte ve toplumsal sözleşme ortaya çıkmaktadır (Held, 1998, s. 54). J. J. Rousseau (1987), burada iletişimin önemine de işaret etmekte; doğa durumunda insanlar, parçalara ayrılmış bir şekilde yaşarken, toplumsal sözleşme ile medeni yaşama geçmektedir. İletişim, insanların etkileşimini ve bunun sonucunda bir araya gelmeleri sağlamakta, adalet duygusunu kazandırmaktadır. Böylece, eylemlerine yön veren içgüdünün yerine adaleti koymaktadırlar. Buna göre, iletişim, insanların bir topluluk haline gelmesini sağladığı gibi; onların sivil topluma geçmesini ve toplumsal ve iktisadi eşitsizlikler nedeniyle meydana gelen yanlış iletişim

bilincinin bir tezahürünü de ifade etmektedir. Bu durum, insanların eylemleri ile iletişim arasındaki yadsımanın bir ifadesidir (Rousseau, 1987). Aslında, tüm toplumsal sözleşme teorisyenleri, iletişim ve adalet bağlamında bir sözleşmenin yapıldığı ve dolayısıyla, bir toplumun ve devletin meydana geldiği hususunda hem fikirdir.

Modern düşüncede, bir toplumda meydana gelen adaletsizlik, şiddet ve savaş vb., nedeni, hukuksal düzensizlik ve iletişim kopukluğudur. İ. Kant (1969), tüm sorunların çözümünü iletişimde görmekte ve iletişim birliği olmadan, hukuk sisteminden söz etmek mümkün değildir. İ. Kant (1969) ve D. Hume'de, hukuk sisteminin temelinde, sadece adalet değil, aklı temel alan etik vardır. Bu etik, ideal bir iletişim topluluğu tasavvuruna dayanmaktadır. Burada, ideal ölçüt olarak söylem etiği aracılığı ile fiilen teyit edilmekte ve oydaşma ilkesi aracılığı ile evrensellik ilkesi olarak somut hale getirilmektedir. İ. Kant buradan hareketle, söylem etiğini temellendirmektedir. Tüm akıl sahibi varlıkların ortak topluluğu olan erekler aleminde etik, normal özgürlükler tarafından belirlenmektedir. Bu bir metafizik beklenti olması dolayısıyla, ideal iletişim topluluğu olarak adlandırılmaktadır. Bu reel iletişim topluluğu ile bağının olmaması sebebi ile de ideal iletişim toplumu seçilmektedir. İ. Kant'ın varsaydığı ideal iletişim topluluğunda, bir sorumluluk etiğinden de söz etmek güçtür. Burada söz konusu olan, insanın iletişim kurabilen ve kendini ifade edebilen medeni bir varlık olmasıdır (Apel, 2005).

Modern dönem düşünürlerinde yer alan bu etik ya da ahlak düşüncesi, Türk-İslam düşünürlerinde de görülmektedir. Zira ahlak, insana ve topluma ruh katmakta ve mekanik bir toplumun ortaya çıkmasını önlemektedir. Bunların yanı sıra, Arendt'e (2005) göre iletişim; insanlar arasında empati kurmayı, sağduyulu olmayı sağlamakta ve önyargılı olmaktan alıkoymaktadır. Bu açıdan, İ. Kant, medeni toplum oluşturmasının temelinde, kişiler arası iletişimi görmekte ve bu iletişim, insanların özgürce ve tarafsızca düşüncelerini ifade etmeleri hususunda bir araçtır. İ. Kant, medeni toplumsal yaşamda ifade özgürlüğünü, eleştirel düşünmede ve özgür kalemde ya da özgür iletişimde görmekte ve bunu da gereklilik olarak ortaya koymaktadır. Aslında, İ. Kant (1969), iyi yaşamın ayrılmaz bir parçası ve insanların en önemli erdemlerinden biri olarak adaleti, kişiler arası ilişkilerin özünün barındırması bakımından, diğer erdem türlerinden ayırmakta ve iletişimsel boyuta indirgemektedir.

Hümanist bir görüşe sahip olan E. Levinas (2016) ise, adalete ilişkin görüşlerini, kişiler arası ilişkiden hareketle, etik yönünü öne çıkarmaktadır. Kişiler arası ilişkide,

herkes birbirine sorumludur. Bir başka ifade ile, ilişkilerin temelinde, birbirine karşı duyulan sorumluluk duygusu vardır. Bu ilişkilerde, tüm insanlar aynıdır. Bunların aralarında hiçbir ayrım gözetilmemektedir. Bu nedenle, adalet, farklılıkları ortadan kaldıran ve eşit gören bir etik taleptir. E. Levinas (2004), şiddet içermeyen bir etik tasarlamakta ve şiddet, insanın kendi özlük haklarına bir saldırı olduğu gibi, ifade etme özgürlüğünden de yoksun bırakmaktadır. Bunun için, E. Levinas'ta (2004), baskı altında ortaya koyulan mesaj ya da ileti, tüm içeriğinden yoksun, boş ve anlamsızdır. Zira, iletilmek istenen mesaj dayatılarak, empoze edilerek ya da bir baskı unsuru içerdiğinde, şiddeti doğurmaktadır. Bu nedenle, E. Levinas (2003), iletişimi, tüm baskı ve şiddetten arınmış, sevgi temelinde ele almaktadır. Aslında, E. Levinas'ın bu iletişim söylemi, Yahudi soykırımı sırasında gördüğü şiddetten yola çıkarak ortaya koyduğunun bir göstergesidir. E. Levinas'ta (2016) iletişim, salt bir konuşma değil, karşılıklı anlaşmaya ya da bir diyaloga dayalı bir imge paylaşımıdır. Bu durum, insanların empati kurabilme ve insanları eşit görme bilincine bağlı olarak değişmektedir. E. Levinas, kişiler arası ilişkilerinin temeline, esas olarak insan unsurunu yerleştirmekte ve üzerine; sembolik iletişim, etik, adalet, sorumluluk, pozitif iletişim gibi kavramları inşa etmektedir.

E. Levinas'tan farklı olarak J. Rawls'ta (2018), herkesin herkese birbirinden sorumlu olduğu bir dünyada, adalet, aklın ürünüdür. Adaletin ilkeleri ise, kendiliğinden, insanlar arası etkileşim sürecinde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, J. Rawls, (2018), toplumsal yaşamda insanların uzlaşmasını sağlayan, ahlaki davranışlarının ilkelerini belirleme ve uygulama hususunda, rasyonel iletişimin önemine dikkati çekmektedir. Zira, ancak rasyonel düşünen insanlar, başkalarının iyiliğini ve çıkarını gözetmektedir.

J. Habermas'ta (2007) da rasyonel iletişim, aklını kullanabilen insanlar arasında etkileşim sırasında ortaya çıkmaktadır. Rasyonel iletişim olmadan, herhangi bir ahlaktan söz etmek mümkün değildir. Habermas'ta (2003) adalet ise, kişiler arası ilişkide ya da toplumsal eylemlerinde ortaya çıkan sonuçları, ahlaksal değerlendirmeye tabi tutan bir araçtır. Antik Yunan'dan hareketle, adalet; yönetime ya da kanunlara vb., meşruiyet sağlayan bir güçtür. J. Habermas'ta (1997a), adalet ve iletişim, Antik Yunan ve Türk-İslam düşüncesinde olduğu gibi; iktisadi ve hukuki bağlamlarda, hem toplumsal hem de üretici bir güç olarak toplumun temelinde işlemektedir. J. Habermas (2012), J. Rawls'un görüşlerinden hareketle, adaleti, kişiler arasında uzlaşmayı sağlayan ve temelinde eşitlik kaygısı taşıyan bir hak kavramı olarak görmekte ve uzlaşmanın adil olup olmadığının

teyidini, adaletin ahlaksal ilkelerine bağlamaktadır. J. Habermas'ta demokratik kurumun yapısı, adalete dayalıdır. Bu ise, ahlaksal yükümlülükleri yerine getirmekle mümkündür. Burada, ahlaksal olarak toplumsal veyahut kurumsal dayanışmayı sağlayan adalettir. J. Habermas'ın, iletişim etiği bağlamında ortaya koyduğu adalet, Antik Yunan ve Türk-İslam ve aynı zamanda, toplumsal sözleşme teorisyenlerinde yer almaktadır.

J. Derrida (2006) da adaleti, iletişim etiği bağlamında ele almakta ve iyi yaşamın temeli olarak görmektedir. Buna göre, adalet, kişiler arası ilişkilerde, etik talebi içeren bir kavramdır. Bu ise, Antik Yunan ve Türk-İslam düşüncesinde baskın bir görüştür. Adalet, E. Levinas'ta olduğu gibi; hukuktan değil, kişiler arası ve toplumsal ilişkilerden, diğer insanların haklarına saygılı olmaktan, başkasının sorumluluğunu üstlenmekten ve kişiler arasında birleştirici bir güç olmaktan ileri gelmektedir. Bu yönü ile adalet, ahlaksal ya da etik ilkelerde meydana gelmektedir. Bu görüş, Levinas'ın adalet söyleminde yer almaktadır. J. Derrida (2004) ve R. Dworkin (2006) adalete ahlaki anlamlar yüklemekteler ve adaletin ilkeleri olan sorumluluk, başkasının haklarına saygı vb., dışarıdan yüklenen bir nitelik olmadığını; insanların eylemlerini ve davranışlarını, insanların içsel doğası belirlediğini söylemektedirler. Bu ise, Türk-İslam düşüncesinde olduğu gibi, insanın içsel doğasında yer alan ahlaksal nitelikler, dışsal olana, dolayısıyla, eylem ve davranışlarına yansımaktadır. Buna göre, toplumsal yaşamda yer alan kurallar ya da kanunlar, ahlaki değildir, dolayısıyla, sadece dışarıdan yüklenen, uyma eylemeni ortaya çıkarmaktadır. Bu bakımdan, ahlaki adalet, insana dışarıdan yüklenememektedir. Ahlaki adalet, doğaldır ve insanın içsel doğasına yönelikken; diğer yandan toplumsal yapının dışsal sorunlarına yöneliktir. J. Derrida, bu noktada, insanın kendi dışında, bir dışsallıkla var olamadığını da ifade etmektedir. Bu görüş hem Batı Orta Çağ düşüncesinde hem de Türk-İslam düşüncesinde baskın olarak görülmektedir.

Son olarak, modern düşüncede adalet, insanların haklarını koruyan ve hak dağıtımını gerçekleştiren bir kavramdır. Bu görüş, Antik Yunan düşüncesinde de yer almaktadır. Fakat, modern dönem düşünürleri, ilahi bağlamından tamamen kopartarak, adaleti rasyonel ve hukuksal bir zemine oturtmaktadırlar. Bu düşüncede adalet, doğal değil, yapay bir kavramdır. Yine de adalet, yönetime meşruiyet kazandıran bir güçtür. O. Höffe (1995), Marx'ın görüşünden hareketle, adaleti, zorlayıcı erke meşruiyet sağlayan bir faktör olarak görmektedir. Bu ise, adaletin ahlaki yönüne işaret etmektedir. Zira, adalet, bir taraftan hak talebi içeren hukuksal bir kavram iken, diğer taraftan, etik

davranışları ve eylemleri içeren, ahlaki ödevleri kapsamaktadır. İnsanlar arası ilişkide, adalet, etik eylemleri meydana getirmektedir. Bu anlamda, adalet, etiği öncelemektedir. Bu bakımdan, O. Höffe'de (1995) adalet, insanlar arası etkileşimleri düzenleyen bir güçtür. İletişim anlamında ise, insanların eylem ve davranışlarına yansımasıdır.

5.2. Genel Değerlendirme ve Sonuç

Bilimin kümülatif niteliğini ortaya koyan adalet, tüm çağlarda gerekli ve önemli bir olgu olarak görülmesine karşın; tüm çağlarda bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Antik Yunan düşünürleri, rasyonel insan unsurundan yola çıkarak ortaya koydukları adalet, tabii hukuk anlamında, tabiata ya da doğaya uygunluk anlamına gelmektedir. Doğaya uygun olan her şey, adil; olmayan ise, adil değildir. Bu nedenle, toplumsal düzen, doğa düzenine uygun olmalıdır. Bu ise, yasaların adil olmasını sağlamaktadır. Bu açıdan, adalet; toplumsal uyum, toplumsal düzen ve denge gibi anlamları içermektedir. Antik Yunan düşüncesinde yönetim de doğa düzenine uymalı ve dolayısıyla, hiyerarşik düzen ve üst/yöneten-ast/yönetilen ilişkisi savunulmaktadır. Bu düşüncede insan, adalet bilgisine, akıl ve bilgi sayesinde ulaşmaktadır. En yüksek erdem olan adalet, insanlara yol gösteren pusula görevini üstlenmektedir. Adalet ve kanunların olmadığı her yerde insan, en vahşi hayvandır. Dolayısıyla, insan, kendinin farkına, tam anlamı ile toplumsal yaşamda varabilmekte ve kendini gerçekleştirebilmektedir. Toplumsal yaşam, insanların bir amaç doğrultusunda bir araya gelmesi ile ortaya çıkmakta ve bu toplum, en yüksek iyilik üzerine kuruludur. Böyle bir ideal toplumu yöneten, güçlü hitabet gücüne sahip, erdemli kimse olmalıdır. Antik Yunan'da hitabet ya da retorik sanatı, bir ikna etme yöntemidir. Bu adalet erdemi de kişiler arası ilişkilerde, dilsel bağlam içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bu ise, bireysel aklın, monolog biçimini ifade etmektedir. Bu düşüncede retorik, iletişim ya da dil, dinleyicileri etkileyen ve aynı zamanda büyüleyen güç olması dolayısıyla, ideal siteyi yönetende olması gereken önemli bir özelliktir.

Batı Orta Çağ'da adalet ve hukuk, Antik Yunan adalet düşüncesinin aksine; en yüce, nesnel ve mutlak olan Tanrı'nın adilliği kapsamındadır. İnsanın ilk amacı ise, bu Tanrısal adalete tabii olmaktır; çünkü, Tanrısal adalet kusursuzdur. İnsanın ortaya koyduğu hukuk ve adalet, insan yapımı olması dolayısıyla, kusurludur. Bu, metafizik temelli anlayış, Türk-İslam düşüncesinde de yer almakta ve adalet, mutlak olanı ifade etmektedir. Adalet, insan eylemlerini ahlaksal açıdan değerlendiren en yüksek ölçüttür.

Bu teoloji temelli anlayış, modern dönem ile birlikte bir kenara atılmakta ve adalet, rasyonel insan elinden çıkmış yapay bir hukuk olarak ortaya konulmaktadır. Bu, modern düşüncede adalet, daha çok, dilsel bağlamlarda ele alınmaktadır. Bu dönemde, akıl ya da bireysel erdemin monoloğa dayalı iletişim biçiminin yerine; diyaloga dayalı, demokratik bağlamda analiz edilmektedir. Bu analiz, modern liberal düşüncesinin adalet görüşünde öne çıkmaktadır. Bu düşüncede adalet, toplumsal fayda ve liyakat paylaşım ilkesi olması dolayısıyla, iletişimsel rasyonelliğin rolünü ortaya koymaktadır. Modern dönemde öne çıkan liberal görüşlerin, toplumsal sözleşme teorisyenlerin, faydacı düşünceyi temel alan görüşlerin çıkış noktası, Antik Yunan filozoflarının adalet tasarımıdır. Tüm bu modern dönem düşünürlerinin uzlaştığı temel düşünce, adaleti ve iletişimi rasyonelleştirmesinde görmeleri ve tamamen teolojiden kopuk tasarıma dayandırmalarıdır.

Modern dönem liberal anlayışın faydacı adalet ve ahlak görüşüne karşın, Marksist anlayışta adalet, esas olarak, üretici güçlerin ve üretici ilişkilerin gelişme düzeyinin bir türü ya da ideolojik bir kategorisidir. Adalet, egemen sınıfın iradesini ve statükosunu korumak ve devam ettirmek için, önemli bir araçtır. Bu ise, Thrasmakhos'un: "Adalet, güçlünün işine gelen bir güç" ve "toplumu yöneten insanların çıkarını koruyan bir araç" söylemi ile benzerlik içermektedir.

Marx'ta, adalet ve iletişim, maddi düzenin içinde yer almaktadır. Marx'ın düşüncesinde işçi, emek gücü, makine ya da fabrika, sabit sermaye iken; para, dolaşan sermeyedir. Marx, kapitalist üretim biçiminin içeriğini ve bütün öznel potansiyellerini; iletişim kurma, hissetme, yaratma ve düşünmeyi de sermayenin işine yarayacak üretken güçler olarak, bünyesine katmaktadır. Burada sermaye, sadece nesneleri dönüştürmeye yarayan fiziksel kapasite olarak iş gücünün sömürülmesi değil, aynı zamanda, toplumsal ilişkileri bir uçtan bir diğer uca ulaştıran üretme ve iletişim kurma kapasitelerini de çalıştırmaktadır. Bu temel yer değiştirme sebebi ile öznellik, öncelikli hale gelmekte ve öznelliğin kendisi üretken hale gelmektedir. Dolayısıyla, bu öznellik, denetim altında tutulması gerekmektedir (Read, 2012, s. 91).

Marksist düşüncede iletişim süreci, çizgisel model olan; gönderen, mesaj ve alıcıdan oluşan, göndericinin mesajının etkisi ile değil, insanın kendini ve toplumunu üretmesinin zorunlu bir koşuludur. Buna göre iletişim, insan etkinliğidir. Bu insan etkinliğinin olduğu her yerde, iletişim söz konusudur. Bu bakımdan, iletişim, insan ilişkilerinde bir zorunluluk, ayrıcalık ve önceliklidir. Yine, iletişimin diğer anlamı;

malların üretimi, dağıtımı, dolaşımı ve pazar ilişkileridir. İletişim gerçek bir zaman diliminde ve yerde, insan edimi ile olduğuna göre; düşünce üretimi, dağıtımı, dolaşımı ve Pazar ilişkileri de iletişim alanına girmektedir. Marksist düşüncede iletinin içeriğini belirleyen bir egemen anlam üretme, iletme, saklama, destekleme ve yeniden üretmedir (Erdoğan, ss., 232-233).

Böylece, adalet, iletişim ve yönetim kavramları, Antik Yunan'da ortaya çıkmakta ve liberal, Marksist, faydacı ya da toplumsal sözleşme teorilerine yansımaktadır. Antik Yunan düşüncesinde adalet, etik bir kavramdır. Bu ise, konumuz bakımından önemli olan tüm çağlara, baskın bir düşünce olarak görülmektedir. Aristoteles, iletişim ve adalet kavramlarını etik bağlamda ortaya koymakta ve bu görüşten hareketle, Modern dönem düşünürleri, yeni rasyonalite teorisini ortaya koymaktadırlar. Bu, rasyonalite teorisinde, gerçek olan, sadece kişiler arası iletişim ilişkilerinde anlaşılmaktadır. Bunun doğruluk olasılığı ise, etik standartlardan ayrı görülmeyen, adalet ilkeleriyle ilişkilendirilmektedir. Yeni rasyonalite teorisi, J. Habermas'a ait olsa da asıl olarak, İ. Kant'ın görüşlerinde yer almaktadır. Kant'ta, kişiler arası iletişimde, etik normlar, adalet ilkeleri ile belirlenmekte ve bu düşünce, benzer bir şekilde Antik Yunan'da yer almaktadır. Bu nedenle, bu teori, Antik Yunan anlayışının, güncel bir versiyonu olarak görülebilmektedir.

Antik Yunan düşüncesinde insan, aklını kullanabilen, siyasal bir varlıktır. Bu ise, Aristoteles'te, insanın en önemli ayırt edici özelliği olan logosta, dolayısıyla, sembolik iletişim ve kavramsal soyutlama yetisinde ortaya çıkmaktadır. Bu özellik, insanları bir araya gelmesini sağlamakta ve uzlaşma sonucunda, toplumsal varlık haline gelmektedirler. Bu insanların etkileşimleri sürecinde ise, adalet meydana gelmektedir. Bu nedenle, adalet, insanların adil davranış ve eylemlerinde meydana gelen bir huydur. Bu durum, diğer insanlar ile olan ilişkilerine yansımaktadır. Aristoteles, kişiler arası etkileşimlerde, sevginin ve pozitif iletişimin önemini ortaya koymaktadır. Bu görüş ise, Batı Orta Çağ, Türk-İslam ve Modern düşüncelerine yansımakta ve onların iletişim, yönetim ve adalet düşüncelerini şekillendirmektedir.

Antik Yunan düşüncesinde toplum, sembolik olarak oluşturulan bir anlam dünyası ya da yaşam dünyasıdır. Modern dönemin iletişimsel yaklaşımında toplum, benzer biçimde, ahlaki norm ve hukuki yapılarda nesnelleştirilen, insanların etkileşimdir. Bu, iletişim kavramına yönelik ortaya konulan tüm teorilerin uzlaştığı nokta; anlam üretimi, anlamın dengelenmesi, çatışmalar, müzakereler vb. İletişim, kişiler arası, sosyal bağları

içermesi dolayısıyla, dil, önemli bir araçtır. Adalet kavramına ilişkin uzlaşılan ortak nokta ise; kişiler arası etkileşim süreçlerini ve etkileşimlerin sonuçlarını etkileyen birçok toplumsal normları içermesidir. Bu normlar: bilgi adaleti, kişiler arası adalet, hakların denetlenmesi, fırsat eşitliği olarak adalet, dağıtıcı ve düzenleyici adalet vb., şeklindedir. Kurumlarda, bilgi adaleti ve kişiler arası adalet, etkileşim süreçlerini etkileyen kuralları içermektedir. Etkileşimsel adalet kapsamında değerlendirilen kişiler arası adalet, insan etkileşimlerini düzenleyen bir güçtür. Buna göre, etkileşimde bulunan insanlar, yalnızca adaletin normlarını izlemekle kalmamakta, aynı zamanda, eylemlerini de gözlem altına almaktadırlar. Kurumlarda etkileşimsel adaletin belirleyicisi, bireysel adalet ve referans noktası, Antik Yunan felsefesidir.

Günümüz kurumlarında önem kazanan adalet ve etkileşimsel adalet kavramları, kaynağını bu ortak tarihsel bellekten almaktadır. Adalet, kurumsal düzenin oluşmasında ve aynı zamanda, sürdürülmesinde önemlidir. Adalet, kurum içi ilişkileri düzenlemekte ve kuruma bir ruh katmaktadır. Dolayısıyla, kurum iklimini etkilemektedir. Etkileşimsel adalet, özünde, ahlaksal ilkeleri barındırmaktadır. Bu ise, kurumlarda, yöneten-yönetilen ilişkisini etkilemektedir. Nitekim, yapılan araştırmalar, bu durumu ortaya koymaktadır. Buna göre, kurumsal adalet algısını etkileyen en önemli faktör, kurum içi iletişimdir. Yine, yapılan araştırmalarda; kurumlarda etkileşimsel adaletin, yöneticilerin tutum ve kararlarını etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre, kurumlarda adil olmayan tutum, davranış ya da eylem, adaletsizlik algısına yol açtığı gibi, adil olmayan uygulama ve işlemler de yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkilerin bozulmasına neden olmaktadır. Bu nedenle, yapılan araştırmalarda; yöneticilerin pozitif iletişim kullanması, hoşgörülü, saygılı, önyargısız bir tutum ile, yönetilenlere kendilerini ifade etme hakkını tanımaları, itiraz hakkının ya da kendilerini savunma hakkını vermeleri vb., unsurlar, kurum içinde adalet algısına yol açtığını ve böylece, ortaya çıkacak zararların önüne geçilmekte olduğunun sonucuna ulaşılmıştır. Bu bakımdan, kurumsal düzenin oluşmasında ya da sürdürülmesinde, adalet algısının oluşmasında, kurum içi ilişkilerinin pozitif ya da negatif olarak gerçekleşmesinde, insan unsuru öne çıkmaktadır. Dolayısıyla, bireysel adalet önem kazanmaktadır. Nitekim, tarihsel deneyim göstermektedir ki; kurumların devamlılığını sağlayan ve aynı zamanda etkileyen, insan unsurudur.

Tarihsel deneyim; kurumsal ve toplumsal yaşamda insanın uyguladığı adalet biçimi ve tercih ettiği iletişim şekli, kişiler arası ilişkilerinin kalitesini, yönetim biçimini,

kurum iklimini ve insanların adalet algısını etkilediğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle, tarihsel bellekte yer alan görüşlerin ortak vurgusu, yöneticilerin; insan kaynağına, adalet ve iletişime önem vermeleri gerektiği yönündedir. Kurumlarda adalet, insanlar arası etkileşim sürecinde, davranış ve eylemlerde ortaya çıkmaktadır. İletişim etiği ve eşitlik algısı prensipleri temelinde şekillenen bu etkileşimsel adalet, kurumların sosyal yapısını belirlemektedir. İletişim etiği, esas olarak, insanlar arası iletişimde ortaya çıkmakta ve iletişimin nasıl gerçekleştiğine odaklanmaktadır. Bu durumda, iletişim dilinin saygılı, pozitif, açıklayıcı vb., yönleri önem kazanmaktadır. Kurumsal yaşamda eşitlik algısı ise, davranışların, prosedürlerin ve dağıtımın adil ya da adil olmayan algısına yöneliktir.

Kurumlarda etkileşimsel adalet, çıkar çatışmaları sorunlarını çözmek için, hukukun normatif ideali ile değil, kelimelerin, dolayısıyla, iletişimin şiddete karşı adil karar verme durumunu ifade etmektedir. Bu yönü ile etkileşimsel adalet, pozitif iletişime yaklaşmaktadır. Bu ise, Batı Orta Çağ ve Türk-İslam düşünce geleneğinde görülmektedir. Buna göre, etkileşimsel adalet; kişiler arası etkileşimler sürecinde ortaya çıkmakta ve diğer insanlara ya da kuruma; pozitif iletişim, başkasının hakkına saygı, dürüstlük, doğruluk, sorumluluk, iyi niyet, sevgi vb., şeklinde yansımaktadır. O halde, adalet, iletişime ahlaki bir nitelik kazandırmakta ve iletişime pozitif anlamlar yüklemektedir. Türk-İslam düşünce geleneğinde adalet, yönetimin temelinde yer almakta ve bu adaletin belirleyici unsuru, yöneticidir. Bu bakımdan, kurumlarda eşitlik algısının oluşmasını, yöneticilerin eylemleri belirlemektedir. Bu nedenle, el-Gazali'de adalet, bir yöneticinin kalesi ve en güçlü askeri, metaforu ile ifade edilmektedir. Bu ise, adaleti sadece teoride değil, eylem ve uygulamalarda olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Nitekim, İbn Haldun, kurumların devamlılığını, adaletli bir yönetimin uygulamasında görmektedir. Bu düşünce geleneğinde, kurumlarda ortaya çıkan tüm sorunların temeli, insan unsuruna dayandırılmaktadır. Bu ise, yöneten ile yönetilenlerin kişilik ve karakter özelliklerinden kaynaklanmakta ve adaletin sağlanması, aidiyet değil, liyakat esasına bağlıdır.

Modern dönemde etkileşimsel adalet ise, dil bilimsel ve pragmatik dönüşümlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmakta ve kurumlara uygulanmaktadır. Aklın toplumsal pratiği ile bütünleşen bu düşünce sistematiğinde, etkileşimsel adalet, insanlar arası etkileşim sürecinde ortaya çıkmaktadır. Burada adalet, iletişimsel toplumun temel amacı ve görevi olarak kabul edilmektedir. İletişimsel bağlamda ortaya çıkan adalet, etik ilişki

üzerine kuruludur. Bu ise, tüm çağlarda öne çıkan iyi yaşamın temelinde yer almaktadır. Modern dönem düşüncesinde, iletişim etiğinin sağlanabilmesi, pozitif iletişime bağlıdır. Zira, şiddet içeren bir mesaj ya da ileti ile, iletişimin sağlanmamakta ve adil bir eylem oluşmamaktadır. Bu bakımdan, pozitif iletişimin kendisi, iyi bir yaşama işaret etmekte ve dolayısı ile, içerisinde ahlaki adaleti barındırmaktadır. Modern dönem düşüncesinde adalet, iyi yaşamdan ayrı olarak düşünülmesi mümkün değildir, dolayısıyla, kurumların birincil erdemidir. İ. Kant ve J. Rawls gibi düşünürler, insanlar ya da toplumlar arasında ortaya çıkan tüm sorunların temeline, kötü düzen ve adaletsizliği yerleştirmektedirler. Bu açıdan, kurumlarda adalet algısı, iyi düzende ortaya çıkmaktadır. İyi düzeni sağlayan ise, insan olması dolayısı ile, iyi düzenin ya da iyi sistemin belirleyici unsuru, insandır. Bu bakımdan, insanın sahip olduğu bireysel adalet, belirleyici rol oynamaktadır.

Sonuç olarak, tüm çağlarda adalet arayışları, iyi bir yaşama ulaşma idealine yöneliktir. Bu arayışlar, her ne kadar Antik Yunan ile başlasa da günümüzde de bu arayışlar devam etmektedir. Yine, tüm çağlarda adalet, devlet kurumunun, yönetimin, hukukun, siyasetin, iktisadın, toplumun ve insanlar arası etkileşimlerin devamlılığını sağlayan bir olgudur. Bu nedenle, adalet, tüm insanlığın ortak arayışı ve ortak değeridir. Adil olmayan düzen, sistem, yönetim veyahut davranışlar ortaya çıktığında, bu kavramın değeri daha da anlaşılmaktadır. Zira, adaletin olmadığı her yerde, huzursuzluk ve kaos hakimdir. Bu nedenle, refah ve güvenlikten ya da ilerleme ya da kalkınmadan, herhangi bir ahlaki nitelik taşıyan eylemlerden söz etmek mümkün olmamaktadır. Bu ise, adalet duygusunun zedelenmesine yol açmakta, dolayısıyla, istikrarsızlık durumunu ortaya çıkarmaktadır. Özellikle, ortaya çıkan savaş durumları, adil olmayan paylaşım ya da dağıtım, yönetimsizlik ve eşitsizlik gibi sorunları çözme noktasında ortaya atılan teori ve kuramların yetersiz kaldığının en önemli göstergesi, bu sorunların hala devam etmiş olması ve bir çözüme ulaşmamış olmasıdır. Bunun nedeni ise, ortaya koyulan farklı teorilerin ya da görüşlerin yetersiz olması değildir. Çünkü, tüm çağlarda adalet, en yüksek değer ve mülkün temeli olarak, en önem verilen kavramlardan biridir. Burada, asıl sorun, insan unsurundan kaynaklanmaktadır. Zira, bir teori ya da düşünce, ne kadar iyi olursa olsun, uygulama biçimi yanlış ise, o sadece bir teoriden ibaret olarak kalmaya mahkûmdur. Bu sebeple ister Antik Yunan ister Batı Orta Çağ ister Türk-İslam ister modern dönem, tüm bunların ortak vurgusu; öncelikle, insanın doğasında adaletin olması gerektiğidir. Buna göre, bireysel adalet, insanın kişisel özelliklerinden

kaynaklanmakta ve insan, içsel doğasındaki ahlaki erdemleri harekete geçirerek, kişisel alana; ilkelerine, amaçlarına, davranışlarına vb., yansıtmasıdır. Bu açıdan, adaletin sağlanması, insanların içsel doğasına bağlıdır. Bu ise, Türk-İslam düşünce geleneğinde baskın bir görüştür. Öyle ise, insanın doğasında yer alan içsel ya da ahlaki nitelikler, insanın dışsal eylem ve davranışlarına yansımakta ve böylece, bir kurumun, toplumun ya da yönetimin adil ya da adil olmamasını sağlamaktadır. Bu bakımdan, adalet, insanın kendisi ile başlamakta ve yine, kendisi ile bitmektedir. Bunun için, adalet, tanımlanmış olanın ötesinde bir kavram olarak ifade edilebilmektedir. Adalet, insan ile başladığına göre, kişiler arası iletişimin kalitesini de yine, kendisi belirlemektedir. O halde, insan, kurumlarda ortaya çıkan sorunların veyahut kişiler arası ilişkilerde kullanılan; pozitif iletişim, insan onuruna saygı, hoşgörü, adil dağıtım vb., etkileşimli adaletin yönünü belirlemekte ve dolayısı ile, bireysel adalet belirleyici rol oynamaktadır. Bu bakımdan, tüm çağlarda, adalet, bireysel olarak, yöneticilerin özelliklerinde aranmaktadır. Zira, adalet, öncelikle bireyselden, bir kurumun yapısına, kurumsal ilişkilere, yönetime ya da yönetilenlere yansımaktadır. Bu durum, adillik algısını belirlemektedir. Bu sebeple, kurum iklimini ve devamlılığını sağlayan, yönetenler ve yönetilenlerdir. Bir kurumun demokratik yönetim ile veyahut otoriter yönetim ile yönetilmesini de belirleyen yine, insan kalitesidir. Bir hukuk, kanun, yasa, norm, düzen, sistem vb., ne kadar iyi düzenlenmiş olursa olsun, düzgün bir şekilde insanlar tarafından uygulanmadığı sürece, ruhunda ve özünde adaleti aramak, beyhude bir çabadır. Bu bakımdan, bir ülkede, doğrudan millet iradesini yansıtan, evrensel değerlerden beslenen, özgürlükleri merkeze alan her kanun, kusurlu olmaktan öteye gidemeyecektir. Tarihsel bellekte öne çıkan baskın düşünce; kurumların en önemli değerlerinden biri olan adaletin, kurumsal sistemin düzenleyici gücü olmasını belirleyen, insan kalitesidir. Zira, sistemi oluşturan ya da kanun koyan, insandır. Bu bakımdan, tüm çağlarda insan unsuru ön plana alınmakta ve yöneticilere, sorunların çözümüne yönelik bir dizi nasihatler, öneriler, teoriler vb., ortaya koymaktadırlar. Tarihsel deneyimin uzlaştığı nokta; insanlar arası ilişkilerde, toplumsal ve kurumsal yaşamda, adaletin uygulanması, bireysel adalete bağlı olmasıdır. Aksi halde, haksızlıklar vb., önüne geçmek zor olduğu gibi, adalet arayışlarının sonu da gelmeyecektir.

5.3. Öneriler

Bu bölümde, kurumlarda önemli yer tutan etkileşimsel adaletin etkin bir şekilde kullanılması ve dikkate alınmasına ilişkin önerilene yer verilmiştir.

5.3.1. Araştırmacılara Yönelik Öneriler

1. Bu araştırma, nitel bir araştırmadır. Etkileşimsel iletişim ile ilgili, nicel ve nitel olan karma yöntem kullanarak, bir araştırma yapılabilir.
2. Araştırma, tarihsel ve literatür modeline dayalı olması sebebi ile, belirli bir kuruma genelle söz konusu değildir. Dolayısı ile, farklı örneklem ve model ile, belirli bir kurum üzerinde, uygulamalı araştırma yapılabilir.
3. Kurumlarda, yöneticilerin ya da yönetilenlerin, etkileşimsel adalet algılarını ölçmek amacı ile, bir anket uygulanması yapılabilir.
4. Bu araştırma, farklı kurum ve evrenlerde yapılabilir.

5.3.2. Yöneticilere Yönelik Öneriler

1. Günümüzde Türk yönetim anlayışı, kendi tarihsel belleğinden yola çıkarak, yeniden yorumlanabilir ve kendi kültür ve karakter yapısı dikkate alınarak, yönetim anlayışı ortaya koyabilir. Bu yeni yönetim anlayışı tasarlanırken, tarihsel bellekte yer alan düşünürler, birer ilham kaynağı olarak, tüm yönleri ile etraflıca sorgulanabilir ve irdelenebilir.
2. Kurum yöneticilerinin bilgili, anlayışlı, sorumluluk sahibi, hak ve adalet duygusu ile yönetilenlere eylemlerde bulunması, motivasyon gücü yüksek, pozitif iletişime önem veren, liyakat sahibi olmaları beklenmektedir. Bu nedenle, yöneticilerin, Türk-İslam düşünürlerinin, yöneticilere yönelik ortaya koydukları eserleri ile tanışması, onların yollarına ışık tutabilir.
3. Kurum yöneticilerinin, kurumun amaçlarını ve kurumun misyonunu yerine getirmek için, öncelikle kendilerinin ahlaklı ve adaletli olmaları beklenmektedir. Bu doğrultuda, yönetilenlerin seçilmesinde bu kriterlere dikkat edilmesi, kurum içinde ortaya çıkacak sorunları engelleyebilir.
4. Kurum yöneticilerini seçerken, yöneticilik için uygun kişilik ve karakter yapısına sahip olup olmadıkları izlenmeli ve bunun için, yöneticilik kriterleri belirlenerek

seçilebilir. Dahası, yönetici seçerken, ahlak ve adalet kavramlarının tezahürü olan liyakat ilkesine önem verilmeli, dolayısıyla, uygulanmalıdır. Zira, kurumun etkili ve verimli çalışması, adalet algısın oluşması bu ilkeye bağlıdır. Yönetimde ortaya çıkan yolsuzlukların, ahlaki yozlaşmanın, rüşvetin, yönetilenlerin haklarının verilmemesini ya da korunmamasının temel nedeni, ahlak ve adaletin olmaması ve liyakat ilkesinin göz ardı edilmesidir.

5. Kurumlarda yöneticileri seçerken, belli başlı kriterler oluşturulabilir. Bu hususunda: el-Gazali, İbn Haldun, Nizâmü'l-Mülk, Kınalızade Ali Efendi ve Defterdar Sarı Mehmet Paşa gibi düşünürlerin eserleri incelenebilir. Üstelik, bu eserler, yöneticiler için ve aynı zamanda yönetilenler için, birer pusula niteliği taşımaktadır. Dolayısı ile, mutlaka okunması gerekmektedir. Zira, kurumlarda adaletin uygulanması, yöneticinin ahlaki niteliklerine ve bizatihi adalet anlayışına bağlıdır.
6. Kurum yöneticilerinin, ortaya çıkacak çatışmaları, anlaşmazlıkları önleyebilmesi adına, pozitif iletişim kullanmalı ve kurumda sevgi iklimini oluşturmalıdır. Böylece, yönetilenlerde adalet algısının oluşmasını sağlayabilir.
7. Kurumlarda personel seçimi konusunda, Defterdar Sarı Mehmet Paşa tarafından ifade edilen "emanetleri ehline veriniz" düsturu ile, görevi hak edene, hak ettiği görevi ve layık olana verilmesi gerekmektedir.
8. Kurum yöneticileri, etkileşimsel adaleti bilmeli ve özümsemelidir. Bu doğrultuda, yöneticilerin kaynak dağıtımında, ödül sisteminde ya da cezaların adil olarak uygulandığı bir sistemin kurulabilir. Bu kurulan sistemin düzgün çalıştırılması, yönetilenlerde adalet algısının oluşmasını sağlayabilir.

KAYNAKÇA

Abadan, Y. (1954). *Hukuk Felsefesi Dersleri.* Ankara: AÜHF Yayınları.

Adams, J. and Rosenbaum, W. (1962). The Relationship of Worker Productıvıty to Cognitive Dissonance About Wage Inequities. *Journal of Applied Psychology:* 46 (3). pp., 161-164.

Açık, T. (2016). Kutadgu Bilig'de Devlet Yönetimi. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (1). pp., 419-438.

Agacanov, S. G. (2006). *Selçuklular.* (Çeviren: E. N. Necef-A. R. Annaberdiyev) İstanbul: Ötüken Yayınları.

Akgündüz, H. (2012). *Hurafe ve Gerçek İkileminde Eğitim.* İstanbul: Hayat Yayınları.

Anand, S. (2008). *Essentials Of Corporate Governance*. New Jersey: John Wiley and Sons, Inc.

Akyüz, Y. (2018). *Türk Eğitim Tarihi: MÖ 1000-M.S*. Ankara: Pegem Yayınları.

Arabi, İ. (2000). *Özün Özü.* (Çeviren: İ. K. Bursevi). İstanbul: Bahar Yayınları.

Arabi, İ. (2005). *İlahi Aşk*. (Çeviren: M. Kanık). İstanbul: İnsan Yayınları.

Arabi, İ. (2014). *Mekarimül Ahlak. Üstün Ahlak Risalesi*. (Çeviren: V. İnce). İstanbul: Kitsan Yayınları.

Aral, V. (1988). *Toplum ve Adaletli Yaşam.* İstanbul: Filiz Kitabevi.

Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*. (Çeviren: B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, H. (2005). Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar. (Çeviren, Y. Tezgiden). *Cogito Dergisi,* Sayı: 41-42, (Kış), ss., 340-379.

Aristoteles (1993). *Politika*. (Çeviren: M. Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles (1995). *Retorik.* (Çeviren: M. H. Doğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aristoteles (2014). *Politika.* (Çeviren: M. Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles (2015). *Nikomakhos'a Etik.* (Çeviren: F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.

Aristoteles (2016). *Magna Moralia*. (Çeviren: Y. G. Sev). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Arnhart, L. (2005). *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi.* (Çeviren: A.K. Bayram). Ankara: Adres Yayınları.

Arkadyevna, L. (2014). *Pozitive Communication: Definition and Constituent Features*. DOI: http://dx.doi.org/10.15688/jvolsu2.2014.5.16

Arsal, S. M. (1947). *Türk Tarihi ve Hukuk.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi: 1. Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi: 2. Sofistlerden Platon'a.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi: 3. Aristoteles.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi: 4. Helenestik Dönem Felsefesi: Epikurosçular. Stoacılar. Septikler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi 5. Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Donem Hıristiyan Felsefesi.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, M. (1986). Eski Türk Devlet Anlayışı ve Kutadgu Bilig. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1(1), ss., 100-111.

Arslan. M. (1987). *Kutadgu Bilig'de Toplum ve Devlet Anlayışı.* İstanbul: İ.Ü.E.F. Yayınları.

Aryee, S., Chen, Z. X. and Budhwar, P.S. (2004). Exchange Fairness and Employee Performance: An Examination of the Relationship Between Organizational Politics and Procedural Justice. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*: 94 (1). pp., 1-14.

Aşkun, C. İ. (1981). *Örgütsel İletişim ve Küçük Grup Boyutları*. Ankara: TODAİE Yayınları.

Aşkun, C. İ. ve Tokat, B. (2010). *İşletmelerde Yönetim ve Organizasyon*. Bursa: Ekin Yayınları.

Augustinus, S. (1999). *İtiraflar.* (Çeviren: D. Pamir). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Austin, W. and Walster, E. (1974). Participants Reactions to Equity With The World. *Journal of Experimental Social Psychology*. 10: pp., 528–548.

Aydın, A. H. (2016). *Kamu Yönetimine Giriş.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Aydoğan, H. (2012). *Profesyonel Futbolcuların Örgütsel Adalet Algıları ve Benlik Saygıları ile İş Doyumları Arasındaki İlişki.* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.

Balı, A. Ş. (2001). *Çok Kültürlülük ve Sosyal Adalet*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Baltaş, Z. ve Baltaş. A. (1999). *Bedenin Dili.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Baker, T. L., Hunt, T. G. and Andrews, M. C. (2006). Promoting Ethical Behavior and Organizational Citizenship Behaviors: The İnfluence of Corporate Ethical Values. *Journal of Business Research.* 59, pp., 849-857.

Baransel, A. (1979). *Çağdaş Yönetim Düşüncesinin Evrimi I.* İstanbul: Venüs Ofset Yayınları.

Barash, A. J. (2007). Belleğin Kaynakları. (Çeviren: Ş. Öztürk). *Cogito Dergisi,* Sayı: 50, (Bahar), ss., 11-22.

Barney, R. (2006). *The Sophistic Movement A Companion to Ancient Philosophy.* Blackbell Publ. MA.

Baron, A. (2006). *Aligning Internal Employee Communication with Business Strategy. In T. Gillis (Ed.), The IABC Handbook of Organizational Communication: A Guide to Internal Communication, Public Relations, Marketing and Leadership.* San Francisco: John Wiley and Sons.

Barry, N. P. (1985). *Hayeks Social and Economics Philosophy.* London: MacMillian Press.

Barry, N. P. (1986). *On Classical Liberalism and Libertarianizm.* London: MacMillan Press Ltd.

Barry, N. P. (1989). *An İntroduction to Modern Political Theory*. London: MacMillan Press Ltd.

Barry, B. (2015). *Sosyal Adalet Neden Önemlidir.* (Çeviren: E. Kılıç). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Başaran, İ. E. (1989). *Yönetim.* Ankara: Gül Yayınevi.

Başaran, İ. E. (2000). *Eğitim Yönetimi*. Ankara: Feryal Matbaası.

Başaran, İ. E. (2008). *Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi*. Ankara: Ekinoks Yayınevi.

Başaran, M. ve Güçlü, N. (2018). Okul Yöneticilerinin Yönetim Biçimleri ile Öğretmenlerin İş Doyumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* 38 (3), ss., 949-963.

Bataille, G. (2000). *Nietzsche Üzerine*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Bayraklı, B. (1983). *Farabi'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Doğuş Yayınları.

Bemmels, B., Brown, G. ve Read, M. (2009). *A Restorative Justice Perceptive of Grievance Procedures.* 15th. World Congress Of The International Industrial Relations Association (IIRA) Sydney.

Benhabib, Ş. (1996). Değişen Dünyada Siyaset Kuramı ve Siyasal Üyelik. *Cogito Dergisi*, Sayı 37, (Güz), ss., 53-83

Benhabib, (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bergeron, P. G. (1995). *La Gestion Dynamique:Consepts, Methodes et Applications.* G. Morin (ed). Paris/France: Recyclivre.

Bernasconi, R. (2011). *Levinas Okumaları.* (Çeviren: Z. Direk). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Berlin, I. (1980). *Equality. Concepsts and Categories: Philosophical Essays.* H. Hardy (ed). London: Princenton Univercity Press.

Bies, R. J. and Moag, J. S. (1986). Interactional Justice: Communication Criteria For Fairness. In B.Sheppard (Ed). *Research on Negotiation in Organizations*, 1 (1). Greenwich, CT: JAI Press. pp., 43-59.

Bies, R. J. and D. L. Shapiro, (1987). Interactional Fairness Judgments: The İnfluence of Causal Accounts. *Social Justice Research*, 1: pp., 199-218.

Binbaşıoğlu, C. (1983). *Eğitim Yöneticiliği.* Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi.

Birand, K. (1958). *İlk Çağ Felsefesi Tarihi.* İstanbul: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Bodmer, J. P. (2001). Selçuklular Anadolu'da. (Çeviren: A. O. Öztürk). *Cogito Dergisi* Sayı 29. (Güz), ss., 33-46.

Boztepe, H. (2014). *Halkla İlişkiler ve İlişki Yönetimi*. İstanbul: Derin Yayınları.

Bulgaru, I. (2015). Study on Management Styles of The Teacher. *Procedia-Social and Behavioral Sciences,* 180. ss., 144-149.

Bolino, M. C. and Turnley, W. H. (1997). Old Faces, New Places: Equity Theory in

Crosscultural Contexts. *Journal of organizational Behavior*, 29 (1). pp., 29-50.

Borradori, G. (2008). *Terör Günlerinde Felsefe: Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar*. (Çeviren: E. Barca). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Buluç, B. (2015). The Relationship Between Academic Staff's Perceptions of Organizational Justice and Organizational Citizenship Behaviors. *Studia Psychologica*, 57 (1). pp., 49-62.

Bursalıoğlu, Z. (1974). *Eğitim Yönetiminde Teori ve Uygulama.* Ankara: A.Ü. Eğitim Fakültesi Yayınları.

Bursalıoğlu, Z. (1999). *Okul Yönetiminde Yeni Yapı ve Davranış.* Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.

Butler, J. (2005). *Kırılgan Hayat.* (Çeviren: B. Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.

Byrne, Z. S. and E. LeMay (2006). Different Media For Organizational Communication: Perceptions of Quality and Satisfaction. *Journal of Business and Psychology*, 21 (2), pp., 149-173.

Card, C. (2017). Soykırım ve Toplumsal Ölüm. (Çeviren: E. Gökyaran). *Cogito Dergisi*, Sayı 86. (Bahar), ss., 83-108.

Campbell, T. (1988). *Justice.* London: MacMillian Press Ltd.

Cherrington, D. J. (1994). *Organizational Behavior.* U.S.A: Allyn and Bacon Inc.

Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü.* İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillar'da.* İstanbul*:* Say Yayınları.

Cevizci, A. (2011). *İlk Çağ Felsefesi Tarihi.* Bursa: Asa Kitapevi.

Cevizci, A. (2013). *Felsefe Tarihi.* İstanbul: Say Yayınları.

Charash Y. C. and Spector P. E. (2001). The Role of Justice in Organizations: A Meta-Analysis. *Organizational Behavior and Human Decision Processes.* 86 (2), pp., 278-321.

Chartier, R. (2006). Özel Hayatın Tarihi. (Çeviren: R. Hakmen). *Cogito Dergisi.* Sayı 49. (Kış), ss., 228-238.

Christensen L. T. (2002). Corporate Communication the Challenge of Transparency. Corporate Communications. *An International Journal*, 7 (3), pp., 162-168.

Claude, S. and George, J. (1974). *La Gestion-Les Grands Courants Des Origines A Nos*

Jour. Paris: Les Editions İnternationales.

Cook, K. S. (1987). *Distributive Justice. Political Science and Political Theory*. Routledge and Kegan Paul.

Colquitt, J. A. (2001). On the Dimensionality of Organizational Justice: A Construct Validation of a Measure. *Journal of Applied Psychology*. 86 (3), pp., 386-400.

Colquitt, J. A., Conlon, D. E., Wesson, M. J., Porter, C. O. L. H., Ng. K. Y. (2001). Justice at the Millennium: A Meta-Analytic Review of 25 Years of Organizational Justice Research. *Journal of Applied Psyhology*, 86 (3). 425-445.

Collins, H. (2016). *Marksizm ve Hukuk*. (Çeviren: U. D. Tuna). Ankara: Dipnot Yayınları.

Conford, F. M. (1972). *Before and After Socrates*. Cambridge Un. Press.

Cooper, K. (1989). *Sözsüz İletişim*. Ankara: İlgi Yayınları.

Copleston, F. (1998). *Felsefe Tarihi. Berkeley-Hume* (Çeviren: A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Cornelissen, J. (2004). *Corporate Communications: Theory and Practice.* London: SAGE.

Cotterrell, R. (2018) *Hukuk Bilimin Politikası: Hukuk Felsefesine Eleştirel Bir Giriş*. İstanbul: Pinhan Yayınları.

Cropanzano, R. and Randall, M.L. (1993). Injustice and Work Behavior: A Historical Review. In R. Cropanzano (ed.*). Justice in the Workplace: Approaching Fairness in Human Resource Management*. pp., 3-20.

Cropanzano, R. and Prehar, C.A. (1999). *Using Social Exchange Theory to Distinguish Procedural From İnteractional Justice.* Paper Presented at the Annual Meeting of the Society for Industrial and Organizational Psychology. Atlanta: GA.

Cropanzano, R., Prehar, C. A. and Chen, P. Y. (2002). Using Social Exchange Theory to Distinguish Prosedural from İnternational Justice. *Group and Organization Management,* 27 (3), pp., 324-351.

Cropanzano, R., Bowen, D. E. and Gilliland, S. W. (2007). The Management of Organizational Justice. *Academy of Management Perspectives.* 21 (4), pp., 34-48.

Cüce, H., Güney, S. ve Tayfur, Ö. (2013). Örgütsel Adalet Algılarının Örgütsel Özdeşleşme Üzerindeki Etkisini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma. *Hacettepe Üniversitesi İİBF Dergisi*, 31 (1), ss.,1-30.

Çakır, Ö. (2006). *Ücret Adaletinin İş Davranışları Üzerindeki Etkileri*. Ankara: Kamu İşletmeleri İşverenleri Sendikası Başbakanlık Basımevi.

Çakıcı, A. B. (2012). Örgütsel Adalet Algısının Bağlılık Üzerine Etkisi: Doğu Karadeniz Bölgesinde Çalışan Hemşirelere Yönelik Bir Araştırma. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı. Doktora Tezi.*

Çeçen, A. (1993). *Adalet Kavramı. Adalet Kavramının Göreliği Üzerine Bir Deneme.* Ankara: Gündoğan Yayınları.

Chipman, L. (1981). Formal Justice and Rational İndividiualism. *Archives for Philosophy of Law and Social Psilosophy*. 67 (2), pp., 145-156.

Dale, E. (1996). *Yönetim Teorileri. Geçmiş ve Gelecek.* (Çeviren: O. Akınhay). Ankara: Öteki Yayınları.

Davis, K. (1984). *İşletmede İnsan Davranışı, Örgütsel Davranış.* (Çeviren: K. Tosun). İstanbul: İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Yayınları.

Defterdar, S. M. P. (1969). *Nesayihu'l Vüzera V'el Ümera. Devlet Adamına Öğütler*. (Çeviren: H. R. Uğural). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Derrida, J. (1990). *Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority* in trans. M. Quaintance. Cadozo Law Review. 11, pp., 920-1045.

Derrida, J. (1999). Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul Üzerine: Jacques Derrida ile Söyleşi. (Söyleşi: F. Keskin). *Cogito Dergisi*, Sayı: 21. (Kış), ss., 21-29.

Derrida. J. (2006). *Şiddet ve Metafizik.* (Çeviren: Z. Direk). *Cogito Dergisi*, Sayı: 47-48. (Yaz-Güz), ss., 62-160.

Derrida, J. (2008). Japon Bir Dosta Mektup. Toplumbilim. (Çeviren: M. Atıcı ve M. Omay). *Sanatçının Atölyesi*. Sayı: 6. Bahar, ss., 187-190

Derrida, J. (2011). *Nietzschelerin Şöleni.* (Çeviren: A. Utku ve M. Erkan). İstanbul: Otonom Yayınları.

Derrida. J. (2014). *Gramatoloji.* (Çeviren: İ. Birkan). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Derrida. J. (2015). *Bağışlamak.* (Çeviren: M. Erşen). İstanbul: Monokol Yayınları.

Devonish, D. and Greenidge, D. (2010). The Effect of Organizational Justice on Contextual Performance, Counterproductive Work Behaviors, and Task Performance: Investigating the Moderating Role of Ability- Based Emotional Intelligence. *International Journal of Selection and Assessment.* 18 (1), pp., 75-

86.

Doğan, Ö. (1998). Sivil İtaatsizlik Üzerine. *Felsefe Tartışmaları* (23. Kitap): ss., 74-85

Doğan, H. (2002). İş Görenlerin Adalet Algılamalarında Örgüt İçi İletişim ve Prosedürel Bilgilendirmenin Rolü. *Ege Üniversitesi Akademik Bakış Dergisi*, 2, ss., 69-76.

Doğan, Ö. (2004). *Etik. Ahlak Felsefesi.* İstanbul: İnkılap Yayınları.

Dolphin, R. R. and Fan, Y. (2000). Is Corporate Communications a Strategic Function? *Management Decision.* 38 (2), pp., 99-106.

Dworkin, R. (2006). *Liberalizm, Liberaller ve Cemaatçiler*. (Çeviren: E. Özkaya). Ankara: Dost Kitabevi.

Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak*. (Çeviren: A. U. Türkbağ). Ankara: Dost Kitabevi.

Efil, İ. (2002). *İşletmelerde Yönetim ve Organizasyon.* İstanbul: Alfa Yayınları.

Ellis, M. L. (2011). *Hastamız Homofobi.* (Çeviren: Ş. Öztürk). *Cogito Dergisi.* Sayı. 65-66. (Bahar), ss., 200-212.

Erdoğan, İ. (1983). *İşletmelerde Davranış*. İstanbul: İ.Ü. İşletme Fakültesi Yayınları.

Erdoğan, M. (1993). Özgürlük, Adalet, Refah. Sosyo-Politik Yaklaşım. *Akademik Politika ve Sosyal Tahlil Dergisi.* Sayı 1. (Şubat-Mart), ss., 108-117.

Erdoğan, İ. (1994). *İşletmelerde Davranış.* İstanbul: Beta Yayınları.

Erdoğan, B. (2002). Antecedents and Consequences of Justice Perceptions in Performance Performance Appraisals. *Human Resource Management Review:* 12, (4).

Erdoğan, İ. (2011). *İletişimi Anlamak.* Ankara: Pozitif Matbaacılık.

Ergin, M. (2011). *Orhun Abideleri.* İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Eren, E. (2014). *Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi.* İstanbul: Beta Yayıncılık.

Eryılmaz, B., Sözen, S. ve Köseoğlu, Ö. (2016). *Kamu yönetimi.* Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Evink. E. (2006). Patoaka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine. (Çeviren: E. Ekici). *Cogito Dergisi,* Sayı 47-48. (Yaz-Güz), ss., 256-272.

Falk, A. and Fox, S. (2014). Victims and Observers Reactions to Organizational

Unfairness: The Role of Moral-Altruist Personality. *Basic and Applied Social Psychology, 36* (5), pp., 425-442.

Farabi, E. N. (1980). *Es-Siyaset'ül Medeniyye*. (Çeviren: M. Aydın, A. Şener ve R. Ayas). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Farabi, E. N (1987). *Fusul'ül-Medeni.* (Çeviren: H. Özcan). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.

Farabi, E. N. (1996). *İhsau'l-Ulum*. (Çeviren: A. Arslan). Ankara: Vadi Yayınları.

Farabi, E. N. (2001). *El-Medinetü'l Fazıla.* (Çeviren: N. Danışman). Ankara: MEB Yayınları.

Faroqhi, S. (2005). *Türkiye Tarihi 3. Osmanlı Devleti 1600- 1908*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Fiske, J. (1996). *İletişim Çalışmalarına Giriş.* (Çeviren: S. İrvan). Ankara: Ark Yayınları.

Fischer, R. (2012). Organizational Justice Research: Present Perspectives and Challenges. *Revista Psicologia: Organizacoes e Trabalho.* Vol. 12(1), pp., 97-112.

Fişek, K. (2012). *Yönetim.* Ankara: Kilit Yayınları.

Flew, A. (1993). *Social Justice. İsn't Any Kind Of Justice*. London: Libertarian Alliance.

Folger, R. and Greenberg, J. (1985). Procedural Justice: An İnterpretive Analysis of Personel Systems. In K. Rowland and G. Ferris (Eds.), *Research in Personnel and Human Resources Management, 3 pp., 141-183.*

Folger, R. G. and Cropanzano, R. (1998). *Organizational Justice and Human Resource Management.* London: SAGE Publications İnc.

Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. (Çeviren: I. Ergüden ve O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Frankena, W. K. (2007). *Etik*. (Çeviren: A. Aydın). Ankara: İmge Kitabevi.

Fleischacker, S. (2013). *Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi.* (Çeviren: G. Murteza ve E. Y. Murteza). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Fredrickson, B. L. (1998). What Good Are Positive Emotions? *Review of General Psychology*. 2, 300–319.

Fredrickson, B. L. and Joiner, T. (2002). Positive Emotions Trigger Upward Spirals

Toward Emotional Well-Being. *Psychological Science,* 13, pp., 172-175. doi:10.1111/1467-9280.00431.

Frolov, İ. (1991). *Felsefe Sözlüğü.* (Çeviren: A. Çalışlar). İstanbul: Cem Yayınevi.

Garver, N. (2002). Gramer Olarak Felsefe. (Çeviren: F. Canpolat). *Cogito Dergisi,* Sayı: 33. (Güz), ss., 106-130.

Gazali, İ. (1969). *Nasihat-ül Müluk. Devlet Başkanlarına.* (Çeviren: O. Şekerci). İstanbul: Sinan Yayınları.

Gazali, İ. (1971). *İtikad'da Orta Yol.* (Çeviren: K. Işık). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Gazali, İ. (1986). *İlahi Nizam.* (Çeviren: Y. Arıkan). İstanbul: Uyanış Yayınları.

Gazali, İ. (1996). *İslam Ahlakı.* (Çeviren: A. Nuri). İstanbul: Sinan Yayınları.

Gazali, İ. (1997). *İtikatta Sözün Özü.* (Çeviren: Ö. Dönmez). İstanbul: Hisar Yayınları.

Gazali, İ. (2013). *Kimya-i Saadet. Mutluluk Hazinesi.* (Çeviren: F. Meyan). İstanbul: Bedir Yayınları.

Gazali, İ. (1998). *Meâricül-Kuds.* (Çeviren: S. Özburun). Cogito Dergisi. Sayı: 33. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gedney, M. (2002). *Responsibility and Substitution. J. Robbins and J. Robbins is it Righteous To Be? Interviews with Emmanuel Levinas.* Standorf: Stanford University Press.

Genç, N. (2004). *Yönetim ve Organizasyon.* Ankara: Seçkin Yayınları.

Genç, R. (1981). *Karahanlı Devlet Teşkilâtı (XI. yüzyıl): Türk Hâkimiyet Anlayışı ve Karahanlılar.* Kültür Bakanlığı Yayınları.

Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. University of California Press. Los Angeles.

Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları*. (Çeviren: E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gichira, P. M. (2016). Influence of Organizational Justice on Commitment of Employees in Health Sector Non-Governmental Organizations in Kenya. Doctoral Dissertation. *Jomo Kenyatta University of Agriculture and Technology, Kenya*. Retrieved from http://ire.jkuat.ac.ke/

Greenberg, J. (1987). Reactions to Procedural Injustice in Payment Distributions: Do the

Means Justify the Ends? *Journal of Applied Psychology*. 72(1), pp., 55-61.

Greenberg, J. (1990). Organizational Justice: Yesterday, Today and Tomorrow. *Journal of Management*, 16, pp., 399-432.

Greenberg, J. (1996). *The Quest For Justice on the Job: Essays And Experiments*. Sage Publications. Incorporated.

Greenberg, J. and Baron, R.A. (2008). *Behavior in Organizations: Understanding and Managing the Human Side of Work.* Upper Saddle River. NJ: Pearson Prentice Hall.

Greenberg, J. and Bies R. J. (1992). Establishing the Role of Empirical Studies of Organizational Justice in Philosophical Inquiries into Business Ethics. *Journal of Business Ethics*, pp., 433-444.

Greenberg, J. and Colquitt, J. A. (1990). *Handbook of Organizational Justice.* USA: Lawrence Erlbaum Associates.

Goodman, M. B. (2006). Corporate Communication Practice and Pedagogy at the Dawn of the New Millennium. *Corporate Communications: An International Journal*, 11 (3), pp., 196-213.

Goodman M. B. and Hırsh P. B. (2010). *Corporate Communication: Strategic Adaptation for Global Practice.* New York: Peter Lang Publishing.

Goodstein, J. and Aquıno, K. (2010). And Restrorative Justice For All: Redemption, Forgiveness and Reintegration in Organizations. *Journal of Organizational Behavior*. 31 (4), ss., pp., 625-628.

Gordon, R. and Dulaney, E. (1982). *Peak Communication Experiences: Concept, Structure, and Sex Differences.* ERIC Research Document No. 221931

Gould, A.E. (2005). *Social Differences and Management Styles: A Study of Conformity*. (Doctor of Philosophy in Political Science). Arizona University.

Gouldner, A.W. (1960). The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. *American Sociological Review*. 25, pp., 161-178.

Guest, S. (2013). *Jurist: Profiles in Legal Theory.* California: Stanford University Press.

Gül, H. ve İnce, M. (2014). Etik Liderlik ve Örgütsel Adalet Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma. *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi*, 7 (2), ss., 127-150.

Güngör, E. (1999). *Tarihte Türkler.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Gürgen, H. (1997). *Kurumlarda İletişim Kalitesi.* İstanbul: Der Yayınları.

Güriz, A. (2001). *Adalet Kavramının Belirsizliği.* İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Güriz, A. (2013) *Adalet Kavramı.* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Gyamerah, S. and Agyei, A. (2016). OECD Principles of Corporate Governance: Compliance Among Ghanaian Listed Companies. *International Journal of Advanced Multidisciplinary Research.* 3 (11), pp., 82-92.

Gökalp, Z. (1995). *Türk Medeniyeti Tarihi.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Gökberk, M. (1993). *Felsefe Tarihi.* Ankara: Remzi Kitabevi.

Habermas, J. (1993). *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*. (Çeviren: M. Tüzel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Habermas, J. (1996). *İletişimsel Eylem Kuramı*. (Çeviren: M. Tüzel). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Habermas, J. (1997a). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. (Çeviren: T. Bora ve M. Sancar) İstanbul: İletişim Yayınları.

Habermas, J. (1997b). *Kamu Vicdanına Çağrı. Sivil İtaatsizlik*. (Çeviren: Y. Coşar) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Habermas, J. (1998). Bir Kez Daha: Kuram ve Praksis Arasındaki İlişki. (Çeviren: İ. Aka). *Cogito Dergisi*, Sayı: 16. (Güz). ss., 255-264.

Habermas, J. (2003). *İnsan Doğasının Geleceği.* (Çeviren: K. H. Ökten). İstanbul: Everest Yayınları.

Habermas, J. (2005). İki Yüzyılın Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi. (Çeviren: A. Çakal). *Cogito Dergisi,* Sayı: 41-42. Kış, ss., 381-417.

Habermas, J. (2009). *Aklın Kamusal ve Aleni Kullanımı Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'un Siyasal Liberalizmi Üzerine Düşünceler, Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Neden İstikrar?* içinde (Derleyen: M. Özbank). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Habermas, J. (2012). *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak. Siyaset Kuramı Yazıları.* (Çeviren: İ. Aka). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hacib, H. Y. (2006). *Mutluluk Bilgisi. Kutadgu Bilig*. İstanbul: Alkım Yayınları.

Hacib, H. Y. (1959). *Kutadgu Bilig.* (Çeviren: R.R. Arat). Ankara: TTK. Yayınları.

Hadduri, M. (1999). *İslam'da Adalet Kavramı*. (Çeviren: S. Ayaz). İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Halaçoğlu, Y. (1991). *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Hallahan, K. (2005). *Online Public Relations Tools in R. L. Heath* (Ed.), Encyclopedia of Public Relations. London: Sage Publications.

Haldun. İ. (1996). *Şifau's-Sail. Tasavvufun Mahiyeti.* (Çeviren: S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Haldun. İ. (1997). *Mukaddime I.* (Çeviren: Z. K. Ugan). İstanbul: MEB Yayınları.

Hayek. F. A. (1967). *Studies in Philosophy, Politics and Economics.* Chicago: The University of Chicago Press.

Hayek. F. A. (1976). *Law, Legislation and Liberty. The Mirage of Social Justice*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hayek. F. A. (1990). *The Constitution of Liberty.* London: Routledge.

Hayek. F. A. (1995). *Kanun, Yasama Faaliyetleri ve Özgürlük: II. Sosyal Adalet Serabı.* (Çeviren: M. Erdoğan). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Hayek, F. A. (2012). *Hukuk, Yasama ve Özgürlük: Sosyal Adalet Serabı.* (Çeviren: M. Erdoğan). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Heidegger, M. (1995). *Nedir Bu Felsefe*. (Çeviren: A. Irgat). İstanbul: Afa Yayınları.

Held, D. (1998). Cumhuriyetçilik: Özgürlük, Öz-Yönetim ve Aktif Yurttaş. (Çeviren: H. Paker ve H. Doğan). *Cogito Dergisi*, Sayı 15. (Yaz), ss., 71-79.

Heller, A. (1995). İnsan Hakları, Modernite ve Demokrasi. (Çeviren: A. H. Çörekçioğlu). *Felsefe Tartışmaları* (18. Kitap): ss., 121-133.

Heller, A. (2006a). *Bir Ahlak Kuramı.* (Çeviren: A. Yılmaz, K. Tütüncü ve E. Demirel). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Heller, A. (2006b). Modern Etiğin İki Temel Direği. (Çeviren: M. H. Doğan). *Cogito Dergisi*, Sayı 46. (Bahar), ss., 91-102.

Heywood. (2013). *Siyasi İdeolojiler*. (Çeviren: A. K. Bayram). Ankara: Adres Yayınları.

Hodgetts, R. M. (1997). *Yönetim, Teori, Süreç ve Uygulama.* (Çeviren: Doç. Dr. E. C. Mutlu). İstanbul: Der Yayınları.

Hobbes, T. (2007). *Leviathan.* (Çeviren: S. İlim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Honeycuut, J. M. and R. M. McCann (2008). Predicting İnterpersonal Communication Satisfaction on the Basis of İmagined İnteractions in the Pacific Rim. *Journal of Intercultural Communication Research.* 1 (37), pp., 25-42.

Honore, A. (1962). Social Justice. *Mc Gill Law Journal*. 8 (2), pp., 77-105.

Höffe, O. (1989). *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung Einer Kritischen Philosophie von Recht and Staat.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Höffe, O. (1995). *Political Justice.* (Çeviren: J. C. Cohen). Cambridge: Polity Press.

Hume, D. (1986). *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. (Çeviren: S. Evrim). İstanbul: MEB Yayınları.

Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature*. New York: Oxford Clarendon Press.

Hunkan, Ö. S. (2010). *Tamgaç Uluğ Buğra Han.* Diyanet İslam Ansiklopedisi.

Hur, W., Park, S. and Moon, T. (2014). The Moderating Roles of Organizational Justice on the Relationship Between Emotional Exhaustion and Organizational Loyalty in Airline Services. *Journal of Services Marketing*, 28 (3), pp., 195-206.

Ihator, A. S. (2001). Communication Style in the Information Age. *Corporate Communications: An International Journal*, 6 (4), pp., 199-204.

İnalcık, H. (1966). Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri. Reşid Rahmeti Arat İçin. *Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü*, ss., 259-271.

İnalcık, H. (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi. Cilt: 1*. İstanbul: Eren Yayıncılık.

İnalcık, H. (2005). *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet.* İstanbul: Eren Yayıncılık.

İnalcık, H. (2009). *Devlet-i Aliyye. Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar II. İstanbul*: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İnalcık, H. (2013). *Osmanlı ve Modern Türkiye.* İstanbul: Timaş Yayınları.

İnan, A. (1970). *Yusuf Has Hâcib ve Eseri Kutadgu Bilig Üzerine Notlar*. Ankara: Türk Kültürü Yayınları. Sayı: 98.

İnan, A. (1987). *Makaleler ve İncelemeler*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

Irving, G.P. and Coleman, D. F. (1999). *Exploring the Moderating Effect of Negative Affectivity in Procedural Justice-Job Satisfaction Relations*. Paper Presented at the Annual Meeting of the Society for Industrial and Organizational Psychology. Atlanta, GA.

İslam Ansiklopedisi (2013). *Defterdar Sarı Mehmet Paşa*. Cilt: 9. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İslam Ansiklopedisi (2013). *İbnü'l-Arabi, Muhyiddin*. Cilt: 20. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İslam Ansiklopedisi (2013). *İbn Sina.* Cilt: 20. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İslam Ansiklopedisi (2013). *Kınalızade Ali Efendi.* Cilt: 25. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İslam Ansiklopedisi (2013). *Maverdi.* Cilt: 28. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İslam Ansiklopedisi (2013). *Nizamülmülk.* Cilt: 33 Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İslam Ansiklopedisi (2013). *Tusi, Nasirüddin*. Cilt: 41 Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Jafari, P., and Bidarian, S. (2012). The Relationship Between Organizational Justice and Organizational Citizenship Behavior. *Procedia-Social and Behavioral Sciences,* 47, pp., 1815-1820.

Jaspers, K. (1986). *Felsefe Nedir?* (Çeviren: İ. Z. Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayınları.

Jaskova, I. (2015). Organizational Justice, Employee Motivation And Performance. European Conference in Management. *Leadership and Governance*, pp., 561-568

Jasso G. (1980). A New Theory of Distributive Justice. *American Sociological Review*: 45 (1), pp., 3-32.

Jepsen, D. M. and Rodwell, J. (2012). Female Perceptions of Organizational Justice. *Gender, Work and Organization*. 19(6): pp., 273-740.

Judge, T. A and Colquitt, J. A. (2004). Organizational Justice and Stress: The Mediating Role of Work–Family Conflict. *Journal of Applied Psychology*. 89 (3): pp., 395-404.

Kafesoğlu, İ. (1955). *Büyük Selçuklu Veziri Nizâmü'l-Mülk'ün Eseri Siyasetnâme ve Türkçe Tercümesi.* Türkiyat Mecmuası, XII, 231.

Kafesoğlu, İ (1970). *Türk Milliyetçiliğinin Esasları.* İstanbul: MEB Yayınları.

Kafesoğlu, İ (1972). *Selçuklu Tarihi.* İstanbul: MEB Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (1976). *Türk Devleti, Atsız Armağanı.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (1980). *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (1998). *Türk Milli Kültürü.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (2018). *Türk İslam Sentezi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Kalın, İ. (2018). *Barbar, Modern, Medeni.* İstanbul: İnsan Yayınları.

Kalkan, M. (1995). *Orta Asya Türk Devletleri'nde Ordu ve Savaş Stratejisi.* İzmir: Kaynak Yayınları.

Kanfer, R., Sawyer, J., Earley, C., Lind, A. (1987). Fairness and Participation in Evaluation Procedures: Effects on Task Attitudes and Performance. *Social Justice Research,* 1: pp., 235–249.

Kant, İ. (1965). *The Metaphysical Elements of Justice.* (Çeviren: J. Ladd). New York: Macmillian Publishing Company.

Kant, İ. (1986). *Ahlak Metafiziğini Temellendirme. Kant Seçilmiş Yazılar.* (Çeviren: N. Bozkurt). İstanbul: Seçilmiş Yazılar İçinde, ss., 137-209.

Kant, İ. (1991). *Political Writtings.* (Çeviren: N. B. Nisbet). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, İ. (2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çeviren: İ. Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Karakoç, N. (1989). Örgütsel İletişim ve Örgütsel Zaman Arasındaki İlişkiler. *Eskişehir: Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli İletişim Dergisi. Sayı*: 6, ss., 81-90.

Karal, E. Z. (1995'a). *Osmanlı Tarihi V.* Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları.

Karal, E. Z. (1995b). *Osmanlı Tarihi VI.* Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları.

Karal, E. Z. (1995c). *Osmanlı Tarihi VII*. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları.

Karal, E. Z. (1995d). *Osmanlı Tarihi VIII.* Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları.

Karsak, B. (2016). *Kurumsal İletişim*. İstanbul: Beta Yayıncılık.

Katz, D. ve Kahn, R.L. (1977). *Örgütlerin Toplumsal Psikolojisi.* (Çeviren: H. Can ve

Y. Bayar). Ankara: TODAİE Yayınları.

Kaya, Y. K. (1990). *Çağdaşlaşma Yolunda Deve Dikenleri.* İstanbul: Milliyet Yayınları.

Kaya, Y. K. (1996). *Eğitim Yönetimi Kuram ve Türkiye'deki Uygulama.* Ankara: Bilim Yayınları.

Kazgan, G. (1993). *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi.* İstanbul: Remzi Kitapevi.

Kelly, J. M. (1992). *A Short History of Western Legal Theory.* Oxford: Clarendon Press.

Kenny, A. (2004). *Ancient Philosophy*. New York: Oxford Un. Press.

Kersting, W. (1992). *Kant's Consept of the State.* (Ed: H. Williams). Essays on Kants Political Philosophy. Chicago: The University of Chicago Press.

Keyman, E. F. (1999). *Türkiye ve Radikal Demokrasi*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

King, G., Keohane, R. and O.Verba, S. (1994). *Designing Social İnquiry: Scientific İnference in Qualitative Research.* New Jersey: Princeton University Press.

King, M. L. (1997). *Kamu Vicdanına Çağrı. Sivil İtaatsizlik. Birmingham Cezaevinden Mektup.* (Çeviren: Y. Coşar). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kınalızade, A. Ç. (2004). *İdeal Cemiyet. İdeal Hükümdar. İdeal Devlet.* (Çeviren: F. Unan). Ankara: Lotus Yayınları.

Kınalızade, A. Ç. (2016). *Ahlak-ı Alai*. (Çeviren: M. Demirkol). Ankara: Fecr Yayınları.

Koca, S. (2016). *Türk Kültürünün Temelleri.* Ankara: Berikan Yayınevi.

Koçel, T. (2018). *İşletme Yöneticiliği.* İstanbul: Beta Yayınları.

Köker, L. (1992). *Demokrasi ve Sosyal Adalet. Demokrasi Üzerine Yazılar.* Ankara: İmge Yayınevi.

Kring, H. ve Baumgartner (1990). *Bilgi Kuramı Tarihçesi. Günümüz Felsefe Disiplinleri.* (Çeviren: D. Özlem). İstanbul: Ara Yayınları.

Kuçuradi, İ. (1994). *Adalet Kavramı.* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kukathas, C. (1990). *C. Hayek and Modern Liberalizm.* Oxford: Clarendon Press.

Kur'an-ı Kerim (2007). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Küçükalp, K. ve Cevizci. A. (2014). *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller.* İstanbul: İSAM

Yayınları.

Lam, S. S. K. Schaubroeck, J. and Aryee, S. (2002). Relationship Between Organizational Justice and Employee Work Outcomes: A Cross-National Study. *Journal of Organizational Behavior*. 23 (1), pp., 1-18.

Lambert, E. (2003). The İmpact of Organizational Justice on Correctional Staff. *Journal of Criminal Justice.* 31(2): pp., 155- 168.

Laertios, D. (2010). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (Çeviren: C. Şentura). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Lambert, E. G., Hogan, N. L. and Griffin, M. L. (2007). The Impact of Distributive and Procedural Justice on Correctional Staff Job Stress, Job Satisfaction, and Organizational Commitment. *Journal of Criminal Justice*, 35 (6), pp., 644-656.

Lerner, M. J. (1977). The Justice Motive: Some Hypotheses as to Its Origins and Forms. *Journal of Personality*, 45, pp., 1-52.

Leventhal, G. S. (1980). *What Should Be Done With Equity theory? New Approaches to the Study of Fairness in Social Relationships.* (Edt. Gergen, K., Greenberg, M. and Willis, R). In: Social Exchange: Advances in Theory and Research. New York: Plenum Press.

Levinas, E. (1985). *Ethics and Infinity Conservations with Philippe Nemo*. (Çeviren: R. A. Cohen) Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, E. (1994). *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. (Çeviren: A. Lingis). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Levinas, E. (1995). Etik ve Sonsuz: Yüz. (Çeviren: A. Soysal). *Cogito Dergisi*, Sayı: 4. (Bahar), ss., 200-302.

Levinas, E. (1999). *Alterity and Transcendence.* (Çeviren: M. B. Smith). New York: Columbia University Press.

Levinas, E. (2003). *Sonsuza Tanıklık.* (Ed: Z. Direk). İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2004). Ölüm ve Öteki. (Çeviren: E. E. Çakmak). *Cogito Dergisi*, Sayı: 40. (Yaz), ss., 157-175.

Levinas, E. (2016). *Felsefe, Adalet ve Aşk. Sonsuzluğa Tanıklık*. (Çeviren: M. Atıcı). İstanbul: Metis Yayınları.

Li, X., Zhang, J., Zhang, S. and Zhou, M. (2017). A Multilevel Analysis of the Role of İnteractional Justice in Promoting Knowledge-Sharing Behavior: The mediated Role of Organizational Commitment. *Industrial Marketing Management*: 62. pp.,

226–233.

Lind, A. and Earley, P. (1992). Procedural Justice and Culture. *International Journal Of Pscyhology*. 27(2) pp., 227-242.

Lind, E.A., Kanfer, R. and Earley, P.C. (1990). Voice, Control and Procedural Justice: Instrumental and Noninstrumental Concerns in Fairness Judgments. *Journal of Person-ality and Social Psychology*, 59, pp., 952-959.

Lind, E. and Lissak, R. (1985). Apparent Impropriety and Procedural Fairness Judgments. *Journal of Experimental Social Psychology*, 21, pp., 19-29.

Lind, E. A. and Tyler, T. R. (1988). *The Social Psychology of Procedural Justice*. New York: Plenum Press.

Lim, B.T.H. and Loosemore, M. (2017). The Effect of İnter-Organizational Justice Perceptions on Organizational Citizenship Behaviors in Construction Projects. *International Journal of Project Management*: 35. pp., 95-106.

Locke, J. (1990). *Natural Rights and Civil Society.* (Ed: M. Lesnoff). Oxford: Basil Blackwell.

Locke. J. (2000). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme.* (Çeviren: M. D. Topçu). Ankara: Öteki Felsefe Yayınları.

Locke, J. (2004). *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme.* (Çeviren: F. Bakırcı). İstanbul: Ebabil Yayınları.

Lukes, S. (1997). Social Justice: The Hayekian Challenge. *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, 11, pp., 65-80.

Luo, Z., Song, H., Marnburg, E. and Ogaard, T. (2014). The İmpact of Relational İdentity on the Relationship Between LMX. İnterpersonal Justice and Employees' Group Commitment. *International Journal of Hospitality Management* 41: pp., 21–27.

Machiavelli, N. (2008). *Hükümdar.* (Çeviren: N. Adabağ). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Machiavelli, N. (2017). *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler.* (Çeviren: A. Tolga). İstanbul: Say Yayınları.

MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: İndiana Üniversity of Notre Dame Press.

Magee, B. (1998). *Felsefenin Öyküsü*. (Çeviren: B. S. Şener). Ankara: Dost Kitabevi.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çeviren: O. Akmhay ve D. Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Marshall, O. (2012). *Employee Attitude to Management Style: Case: International Equitable Association Nigeria Limited.* Degree programme in Business Administration. Seinajoki University of Applied Sciences.

Marşap, A. (2014). *Sağlık İşletmelerinde Kalite*. İstanbul: Beta Basım Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (1989). *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*. (Çeviren: M. Kabagil). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Devlet ve Hukuk Üzerine.* (Çeviren: R. Serozan). İstanbul: Çağdaş Hukukçular Derneği Yayınları-1.

Masterson, S. S., Lewıs K., Goldman B. M. and Taylor M. S. (2000). Integrating Justice and Social Exchange: The Differing Effects of Fair Procedures and Treatment on Work Relationships. *Academy of Management Journal,* 43, s. 4.

Maverdi, E. H. (1982). *Edebü'd Dünya Ved Din.* (Çeviren: Kip ve A. Sönmez). İstanbul: Din ve Dünya Ebedi Bahar Yayınları.

Maverdi, E. H. (2013). *Yüce Hedefler Kitabı*. (Hazırlayan: Y. Çalışkan). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

Maverdi, E. H. (2019). *Dererüs's Süluk Fi Siyaseti'l -Müluk. Maverdi'nin Siyasetnamesi.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

McFarlin, D. B. and Sweeney, P. D. (1992). Research Notes. Distributive and Procedural Justice as Predictors of Satisfaction With Personal and Organizational Outcomes. *Academy of Management Journal*: 35 (3), ss., 626-637.

Mengüşoğlu, T. (1958). *Felsefeye Giriş.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Melchert, N. (2007). *The Great Conversation.* Oxford: The Oxford Un. Press.

Merriam, S. and B.Tisdell, E. J. (2016). *Qualitative Research: A Guide to Design and İmplementation.* San Francisco: Jossey-Bass.

Mevlâna, C. R. (1991). *Mesnevi I.* (Çeviren: İ. Yerguz). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Meyer, M. (2009). *Retorik.* (Çeviren: V. İzbudak). İstanbul: MEB Yayınları.

Mikula, G., Petri, B. and Tanzer, N. (1990). What People Regard as Unjust: Types and Structures of Everyday Experiences of in Justice. *European Journal of Social*

Psychology, 20, pp., 133-149.

Mill, J. S. (1946). *Faydacılık.* (Çeviren: Ş. N. Coşkunlar). Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Mill, J.S. (1993). *On The Connection Between Justice and Utility Justice.* Ed. Alan Ryan. Oxford: Oxford University Press.

Miller, D. (1979). *Social Justice.* Oxford: Clarendon Press.

Mirivel, J. (2014). *The Art of Positive Communication: Theory and Practice.* New York: Peter Lang.

Mirze, S. K. (2010). *İşletme.* İstanbul: Literatür Yayınları.

Miskeveyh, İ. (1983). *Tehzıbu'l-Ahlak* (Ahlakı Olgunlaştırma). (Çeviren: A. Şener, C. Tunç ve İ. Kayaoğlu). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Modrak, D. K. W. (2006). *Philosophy of Language. A Companion to Ancient Philosophy.* Australia.

Montaigne (2011). *Denemeler.* (Çeviren: S. Eyüboğlu). İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Moorman H. R, (1991). Relationship Between Organizational Justice and Organizational Citizenship Behaviors: Do Fairness Perceptions Influence Employee Citizenship? *Journal of Applied Psychology*. 76 (6), ss., 845-855.

Mutlu, E. (1994). *İletişim Sözlüğü.* Ankara: Ark Yayınları.

Muzumdar, P. (2012). Influence of İnteractional Justice on the Turnover Behavioral Decision in an Organization. *Journal of Behavioral Studies in Business*, 5. http://ssrn.com/abstract

Nasr, S. H. (2003). *Üç Müslüman Bilge*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Niehoff, B. And Moorman, R. (1993). Justice as a Mediator of the Relationship Between Methods of Monitoring and Organizational Citizenship Behavior. *Academy of Management Journal*: 36 (3). pp., 527-556.

Neubeiser, M. L. (1999). *Liderlik ve Büyü*. (Çeviren: V. Karaöz). İstanbul: Evrim Yayınları.

Nietzsche, F. (1969). *The Will to Power, Trans.* (Çeviren: W. Kaufmann ve R. J. Hollingdale.). New York: Vintage Books Edition.

Nietzsche, F. (2010). *Putların Alacakaranlığı.* (Çeviren: M. Tüzel). İstanbul: Türkiye İş

Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2014). *İnsanca, Pek İnsanca-1*. (Çeviren: M. Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Niyazi, M. (2007). *Türk Devlet Felsefesi.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Nizâmü'l-Mülk (2009). *Siyasetname*. (Çeviren: M. T. Ayar). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia.* Oxford: Blackwell.

Nozick, R. (2000). *Anarşi, Devlet ve Ütopya.* (Çeviren: A. Oktay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

O'Connor, N. (2011). Psikanalizin Anarşisi. (Çeviren, Ş. Öztürk). Cogito Dergisi, Sayı 65-66. (Bahar), ss., 187-197.

Olguner, F. (1987). *Farabi.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Ortaylı, İ. (2008). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi.* Ankara: Cedit Neşriyat Yayınları.

Oskay, Ü. (2001). *İletişimin ABC'si*. İstanbul: Der Yayınları.

Öğel, B. (1981). *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Öğel, B. (2001). *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: TDAV Yayınları.

Ögel, B. (2016). *Türklerde Devlet Anlayışı.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Özdevecioğlu, M. (2004). Duygusal Olaylar Çerçevesinde Pozitif ve Negatif Duygusallığın Algılanan Örgütsel Adalet Üzerindeki Etkilerini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 59(3), ss., 182-202.

Özalp, İ. (2005). *İşletme Yönetimi*. Eskişehir: Nisan Kitabevi.

Özer, M. A. (2015). *Yeni Kamu Yönetimi.* Ankara: Gazi Kitabevi.

Özlem, D. (2004). *Etik-Ahlak Felsefesi.* İstanbul: İnkılap Yayınları.

Pamir, A. (2009). Orta-Asya Türk Hukukunda "Töre" Kavramı. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,* 58 (2), ss., 359-376.

Parker, R. J. and Kohlmeyer, J. M. (2005). Organizational Justice and Turnonev in Public Accounting Firms. *A Research Note Accounting, Organizations and Society*. 30(4), pp., 357-369.

Parlatır, İ., Gözaydın, N., Zülfikar, H. ve Aksu, T. (1998). *Türkçe sözlük*. Ankara: TDK.

Parum, E. (2006). Corporate Governance and Corporate Identity. *Journal Compilation,* Cilt:14, Sayı: 6. pp., 558-567.

Patton, P. (2016). Demokratik Oluş. (Çeviren, E. Ünal). Cogito Dergisi, Sayı 82. (Kış), ss., 144-163.

Perez, M. A. (2000). *The Effects of İnformation Flow, Seniority, and Status On Communication Satisfaction Within a United States Federal Bureaucracy.* Oklahoma: Doctoral Dissertation, University of Oklahoma.

Pillai, R., Williams, E. A., Lowe, K. B. and Jung, D. I. (2003). Personality, Transformational Leadership, Trust and the 2000 U.S. Presidential Vote. *The Leadership Quarterly*, 14 (2), pp., 161-192.

Plant, R. (1991). *Modern Political Thought.* Cambridge. Basil Blackwell.

Platon (1998). *Yasalar*. (Çeviren: C. Şentuna ve S. Babür). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Platon (2010). *Diyaloglar*. (Çeviren: T. Aktürel). Remzi Kitabevi.

Platon (2011). *Sokrates'in Savunması.* (Çeviren: A. Cevizci). İstanbul: Say Yayınları.

Platon (2018). *Devlet*. (Çeviren: H. M. Yıldız). İstanbul: Anonim Yayıncılık.

Pojman. L. P. (2005). Kant's Perpetual Peace and Cosmopolitanism. *Journal of Social Philosophy*: 36 (1), pp., 62-71.

Pojman, L. P. and Fieser J. (2012). *Ethics: Discovering Right and Wrongi Wadsworth*. USA: Cengage Learning.

Ponko, T. A. (1983). Artifical Virtue, Self-interest and Acquired Social Concern. *Hume Studies. Hume Society*. 9 (1), pp., 46-58.

Pooper, K. (1989). *Açık Toplum ve Düşmanları I.* (M. Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Postmes, T. Tanis, M. and De Wit, B. (2001). Communication and Commitment in Organizations: a Social Identity Approach. *Group Processes and Intergroup Relations*, 4(3), pp., 227-246.

Rawls, J. (2006). *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması.* (Çeviren: G. Evrin). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rawls, J. (2018). *Bir Adalet Teorisi.* (Çeviren: V. A. Coşar). Ankara: Phoenix Yayınları.

Raphael, D. D. (1990). *Problems of Political Philosophy.* Hong Kong: Humanities Press International.

Raphael, D. D. (2001). *Concepts of Justice.* Oxford: Clarendon Press

Read, J. (2012). Homo Economicus'un Bir Soykütüğü: Neoliberalizm ve Öznelliğin Üretimi. *Cogito Dergisi,* Sayı 71-72. (Yaz), ss., 82-95.

Robbins, S. and Judge, T. A. (2015). *Örgütsel Davranış.* (Çeviren: Prof. Dr. İ. Erdem). Ankara: Nobel Akademik Yayınları.

Robbins, S.P. (1994). *Örgütsel Davranışın Temelleri.* (Çeviren: A. Öztürk). Eskişehir: Etam Yayınları.

Robbins, S. P. and Coulter, M. (1994). *Management.* Prentice Hall, İnc.

Ronald, G. (2004). *Laissez-Faire Leadership, Encyclopedia of Leadership*. Sage Publications.

Ross, W. D. (2011). *Aristoteles.* (Çeviren: A. Arslan). Ankara: Kabalcı Yayınları.

Rousseau, J. J. (1986). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı.* (Çeviren: R. N. İleri). İstanbul: Say Yayınları.

Rousseau, J. J. (1987). *Toplum Sözleşmesi*. (Çeviren: V. Günyol). İstanbul: Adam Yayınları.

Rousseau, J. J. (2005). *Ekonomi Politik.* (Çeviren: İ. Birkan). Ankara: İmge Kitabevi.

Russell, B. (1954). *History of Western Philosophy.* London: Routledge.

Russell, B. (1972). *Batı Felsefesi Tarihi: Orta Çağ.* (Çeviren: M. Sencer). Ankara: Bilgi Yayınları.

Russell, B. (1973). *Batı Felsefesi Tarihi: Modern Çağ-Yeni Çağ.* (Çeviren: M. Sencer). Ankara: Bilgi Yayınları.

Russell, B. (1994). *İlkçağ Batı Felsefesi Tarihi.* (Çeviren: M. Sencer). İstanbul: Say Yayınları.

Rüşd. İ. (1998). *Telhisu's-Siyase li Eflatun.* (Çeviren: H. M. el-'Abidi ve F. K. ez-Zehebi). Beyrut

Ryan, A. (1996). *Justice in General. Justice.* (Ed. by Alan Rayn.). Oxford University Press.

Sabine, G. H. (1959). *A History of Political Theory*. New York: Henry Holt and Company.

Sabuncuoğlu, Z. ve Tüz, M. (2001). *Örgütsel Psikoloji.* Bursa: Ezgi Kitabevi.

Sabuncuoğlu, Z. (2009). *Turizm İşletmelerinde Örgütsel Davranış.* Bursa: MKM Yayınları.

Salvioni, D. Ve Bosetti, L. (2006). Corporate Governance Report And Stakeholder View. *Symphonya Emerging Issues in Management,* Sayı:1. ss.24-46.

Sanfey, A. G., Rilling, J. K., Aronson, J. A., Nystrom, L. E. ve Cohen, J. D. (2003). The Neural Basis of Economic Decision-Making in the Ultimatum Game. *Science* 300 (5626), ss., 1755-1758.

Sandel. M. (2014). *Liberalizm ve Adaletin Sınırları.* (Çeviren: A. E. Zeybekoğlu). Ankara: Dost Kitabevi.

Sartori, G. (1993). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş.* (Çeviren: T. Karamustafaoğlu ve M. Turhan). Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yayınları.

Sina. İ. (2005). *Kitabus-Şifa-Metafizik II.* (Çeviren: E. Demirli ve Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayınları.

Skarlicki, D. P. and Folger, R. (1997). Retaliation in the Workplace: The Roles of Distributive, Procedural, and Interactional Justice. *Journal of Applied Psychology,* 82 (3), ss., pp., 434-443.

Smith, H. J. Pettigrew., T. F. Pippin, G. M. and Bialosiewicz, S. (2012). Relative Deprivation: A Theoretical and Meta-Analytic Review. *Personality and Social Psychology Review.* 16 (3), pp., 203-232.

Schminke, M., Cropanzano, R. and Rupp, D. E. (2002). Organization Structure and Fairness Perceptions: The Moderating Effects of Organizational Level. *Organizational Behavior and Human Decision Processes.* 89, pp., 881-905.

Socha, T. J. and Beck, G. A. (2015). Positive Communication and Human Needs: A Review and Proposed Organizing Conceptual Framework. *Review of Communication,* 15 (3), pp., 173-199. DOI: 10.1080/15358593.2015.1080290.

Spadaro, A. and McIntyre, K. (2019). Practicing What We Preach: Assessing Communication Center Client and Staff Perspectives of Positive Communication Conferencing Practices. *Communication Center Journal,* 5 (1).

Sponville, A. C. (2016). *Büyük Erdemler Risalesi.* (Çeviren: I. Ergüden). İstanbul: İletişim Yayınları.

Stecher, M. D. and Rosse, J. G. (2005). The Distributive Side of Interactional Justice: The Effects of Interpersonal Treatment on Emotional Arousal. *Journal of Managerial Issues*: 17 (2).

Steyn, B. (2000). *Model For Developing Corporate Communication Strategy. Communicare:* Journal for Communication Sciences in Southern Africa, 19(2): pp., 1-33.

Steyn, B. and Puth, G. (2000). *Corporate Communication Strategy*. Sandton: Heinemann Publishers.

Sunar, C. (1967). *İslam Felsefesi Dersleri.* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Sunar, C. (1980). *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri.* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Shahmohammadi, N. (2015). The Relationship Between Management Style with Human Relations and Job Satisfaction Among Guidance Schools' Principals in District 3 of Karaj. *Procedia-Social and Behavioral Sciences,* 205. pp., 247-253.

Sweeney, P. D., Mcfarlin, D. B. and Inderrieden, E. J. (1990). Using Relative Deprivation Theory to Explain Satisfaction With Income and Pay Level: A Multistudy Examination. *The Academy Of Management Journal*, 33, (2).

Şahin, E. (2014). Ortaöğretim Kurumlarında Örgütsel Kimlik, Örgütsel İmaj, Örgütsel Özdeşleşme ve Örgütsel Adalet (Bursa örneği). *Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.*

Şapolyo, E. B. (1972). *Selçuklu İmparatorluğu Tarihi.* Ankara: Güven Matbaası.

Şimşek. M. Ş. ve Çelik, A. (2015). *Yönetim ve Organizasyon*. Konya: Eğitim Yayınları.

Şimşek, M.Ş. (2005). *Yönetim ve Organizasyon.* Ankara: Nobel Yayınları.

Şimşon, E. (2017). Kabil'in İlgisizliği: Levinas'ın Düşüncesinde Kötülük Sorunu. *Cogito Dergisi,* Sayı 86. (Bahar), ss., 109-123.

Singer, M. (1993). *The Application of Organizational Justice Theories to Selection Fairness Research.* New Zealand: Journal of Psichology.

Tabibnia, G., Satpute, A. B. and Lieberman, M. D. (2008). The Sunny Side of Fairness Preference for Fairness Activates Reward Circuitry (And Disregarding Unfairness Activates Self-Control Circuitry). *Psychological Science,* 19 (4), pp., 339– 347.

Tammelo, L. L. (1993). *Adaletin Özü Olarak Eşitlik.* (Çeviren: M. Önderman). İstanbul:

Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arşivi.

Tarkan, G. ve Tepeci, M. (2006). Örgütsel Adalet ve Yönetimde Merkezileşmenin Çalışan Hırsızlığına Etkileri: Mersin Üniversitesi Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik Yüksek Okulu Öğrenci Algılamaları Üzerine Bir Araştırma. *Turizm Araştırmaları Dergisi,* 17(2), ss., 137-152.

Taşkıran E. (2011). *Liderlik ve Örgütsel Sessizlik Arasındaki Etkileşim, Örgütsel Adaletin Rolü.* İstanbul: Beta Yayınları.

TDK. (1998). *Türkçe Sözlük.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları: 149.

TDK. (2012). *Türkçe Sözlük.* Ankara: Arkadaş Yayınları.

TDK. (2013). *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Theaker, A. (2006). *Halkla İlişkilerin El Kitabı.* İstanbul: Mediacat.

Thompson, B. L. (2003). *Yönetim Fonksiyonları.* (Çeviren: V.G. Diker). İstanbul: Hayat Yayıncılık.

Tortop, N., İşbir, E. G. ve Aykaç, B. (2005). *Yönetim Bilimi.* Ankara: Yargı Yayınları.

Totawar, A. K. and Nambudiri, R. (2014). How Does Organizational Justice Influence Job Satisfaction and Organizational Commitment? Explaining with Psychological Capital. *Vikalpa,* 39 (2), pp., 83-98.

Turan, O. (1969). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Turan, O. (1999). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Turan, O. (2009). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Tutar, A. (2002). *İslam Öncesi Türk Devlet Geleneğinde Adalet Anlayışı, Türkler*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Tutar, H. (2008). *Simetrik ve Asimetrik İletişim Bağlamında Örgütsel Algılama Yönetimi.* Ankara: Seçkin Yayınları.

Tutar, H. (2003). *Örgütsel İletişim.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Tutar, H. ve Yılmaz, K. (2003). *Genel İletişim: Kavramalar ve Modeller*. Ankara: Nobel Yayınları.

Tutar, H. Ve Altınöz, M. (2017). Hesap Verebilirlik Bağlamında İç Denetim ve Sorun Alanları: Eleştirel Bir Analiz. *Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, Cilt:8, Sayı:15.

Tusi, N. (2007). *Ahlâk-ı Nâsıri.* (Çeviren: A. Gafarov ve Z. Şükürov). İstanbul: Litera Yayınları.

Türkdoğan, O. (2011). *Türk Tarihinin Sosyolojisi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.

Türkoğlu, N. (2004). *Toplumsal İletişim.* İstanbul: Babil Yayınları.

Türkmen, İ. (1992). *Etken İletişim Modeli*. Ankara: Milli Prodüktivite Yayınları.

Türkmen, İ. (1999). *Yönetimde Verimlilik.* Ankara: Milli Prodüktivite Yayınları.

Tyler, T. R. (2009*).* Legitimacy and Criminal Justice: The Benefits Of Self-Regulation. *Journal of Criminal Law,* pp., 307-359.

Tziner, A. and Sharoni, G. (2014). Organizational Citizenship Behavior, Organizational Justice, Job Stress, and Sorkfamily Sonflict: Examination of Their İnterrelationships With Respondents Rrom a non-Western Rulture. *Journal of Work and Organizational Psychology,* p.36.

Tziner, A., Felea, M. and Vasiliu, C. (2015). Relating Ethical Climate, Organizational Justice Perceptions and Leader-Member Exchange (LMX) in Romanian Organizations. *Journal of Work and Organizational Psychology*, 31, pp., 51–57.

Ülgen, H. ve Mirze, S. K. (2006). *İşletmelerde Stratejik Yönetim.* İstanbul: Literatür Yayınları.

van Riel, Cees, B. M. ve Fombrun, C. J. (2007). *Essentials of Corporate Communication.* New York: Routledge.

van Riel, C. B. M. (1995). *Principles of Corporate Communication.* London: Prentice-Hall.

Varey R. J. and White, J. (2000). The Corporate Communication System of Managing, Corporate Communications. *An International Journal*, Cilt: 5, Sayı: 1.

Varona, F. (1996). Relationship Between Communication Satisfaction and Organizational Commitment İn Three Guatemalan Organizations. *Journal of Business Communication,* 33 (2), pp., 111-140.

Vermunt, R. and Steensma, H., (2003). Physiological Relaxation: Stress Reduction Through Fair Treatment. *Social Justice Research.* 16 (2): pp., 135-149.

Villa, R. D. (1996). *Postmodernlik ve Kamusal Alan.* (Çeviren: B. Ö. Düzgören). Cogito

Dergisi Sayı: 8. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.

Vıshmanath, T. and Kaufmann, D. (1999). Towards Transparency In Finance And Governance. *The World Bank Draft*: 6, pp., 1-30.

Voloşinov, V. (2001). *Marksizm ve Dil Felsefesi.* (M. Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Vroom, V. H. (1964). *Work and Motivation*. New York: John Wiley and Sons.

Vygotsky, L. (1998). *Düşünce ve Dil.* (Çeviren: S. Koray). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Vural, Z. B. A. ve Bat, M. (2015). *Teoriden Pratiğe Kurumsal İletişim.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Yahya, H. (2006). *Kur'an'da Adalet ve Hoşgörü.* İstanbul: Araştırma Yayınları.

Yayla, A. (2000). *Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi.* Ankara: Liberte Yayınları.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.

Yüksel, A. H. (1994). *Bireylerarası İletişime Giriş*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Eğitim Sağlık ve Bilimsel Araştırma Çalışmaları Vakfı Yayınları.

Wacks, R. (2016). *Hukuk Kuramını Anlamak.* (Çeviren: F. S. Şahin Ünver ve S. Ünver). Ankara: Astana Yayınları.

Wagen, V. D. L. (2007). *Human Resource Management For Events.* USA: Elsevier Ltd.

Wanberg, C.R., Bunce, L.W. and Gavin, M.B. (1999). Perceived Fairness of Layoffs Among İndividuals Who Have Been Laid Off: A Longitudinal Study. *Personnel Psychology*. 52: pp., 59–84

Weber, M. (2005). *Bürokrasi ve Otorite*. (Çeviren: H. B. Akın). Ankara: Adres Yayınları.

Wallerstein, İ. (1995). *Liberalizmden Sonra*. (Çeviren: E. Öz). İstanbul: Metis Yayınları.

Werner, İ. (1993). *Liderlik ve Yönetim*. (Çeviren: V. Üner). İstanbul: Rota Yayınları.

Williamson, K. and Williams, K.J. (2011). Organisational Justice. Trust and Perceptions of Fairness in the İmplementation of Agenda For Change. *Radiography* 17: pp., 61-66.

Wolfe, S. E., Rojek, J., Manjarrez, V. and Rojek, A. (2018). Why Does Organizational

Justice Matter? Uncertainty Management Among Law Enforcement Officers. *Journal of Criminal Justice*, 54, pp., 20-29.

Wright, T., Hughes, P. and Ainley, A. (1998). *The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas*. T. Wright, P. Hughes, A. Ainley, R. Bernasconi and D. Wood (Dü) içinde, The Provocation of Levinas, Rethinking The Other (A. Benjamin and T. Wright. pp., 168-180). London and New York: Routledge Taylor and Francis Group Press.

Zel, U. (2006). *Kişilik ve Liderlik.* Ankara: Nobel Yayınları.

Zhang, H. and Agarwal, N. C. (2009). The Mediating Roles of Organizational Justice on the Relationships Between HR Practices and Workplace Outcomes: An İnvestigation in China. *The International Journal of Human Resource Management.* 20 (3): pp., 676-693. DOI: 10.1080/09585190802707482

Zıllıoğlu, M. ve Yüksel. A. H. (2009). *İletişim Bilgisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıkoğretim Fakültesi Yayınları.