BEYTULHIKME
An International Journal of Philosophy
Volume 2 Issue 2 December 2012

Bir Erdem Olarak Adâlet: Nasîruddin Tûsî, Kınalızâde Ali ve Alasdair MacIntyre Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma

NEVA TEZCAN TOPUZ

Dr. Öğr. | Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Programı | 54187, Serdivan, Sakarya, Türkiye | neva.tezcan@gmail.com

Özet: Antik Çağ'ın erdem merkezli ahlâk anlayışının farklı kültür, coğrafya ve tarihlerde uyarlanma çabası ve paradigmanın adâlet kavramı üzerindeki dramatik etkisini incelemek adına kaleme alınmış bu makalede Aristoteles'ten ilham olunan bir erdemin Nasîruddin Tûsî, Kınalızâde Ali ve Alasdair MacIntyre'ın düşünce dünyalarındaki karşılıkları açıklanmaya çalışılmıştır. Tûsî ve Kınalızâde'nin erdemleri İslâm ahlâkına adaptasyon biçimleri ile MacIntyre'ın "erdem ahlâkına dönüş"ünün imkânı ve günümüz değerlerinin, Aristoteles'in erdemleri ile aynı potada eritmenin ne derecede mümkün olduğu sorgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nasîruddin Tûsî, Kınalızâde Ali, Alasdair MacIntyre, Aristoteles, erdem ahlâkı, adâlet.

Justice as a Virtue: A Comperative Study on Nasir al-Din al-Tusi, Kınalızade Ali and Alasdair MacIntyre

NEVA TEZCAN TOPUZ

PhD. Cand. | Sakarya University, Institute of Social Sciences, Philosophy Program | 54187, Serdivan, Sakarya, Turkey | neva.tezcan@gmail.com

Abstract: In this article, which is written in order to study the treatments of the virtue-oriented ethics concern of the Ancient Age into various cultures, geographies and eras, and the dramatic impact of the paradigm on the concept of justice, the analogy between the virtue inherited from Aristotle and the way of thinking of Nasir al-Din al-Tusi, Kınalızade Ali and Alasdair MacIntyre. It is questioned that how al-Tusi and Kınalızade adapted the virtues into Islamic ethics and possibilities of "re-adoption of the virtue ethics" of MacIntyre; and what it is possible to melt the contemporary and Aristotelian virtues into one pot.

Keywords: Nasir al-Din al-Tusi, Kınalızade Ali, Alasdair MacIntyre, Aristotle, virtue ethics, justice.

Giriş

Arapça kelime anlamı doğru, dürüst, müsavi ve dengeli olan *a-d-l* kökünden türemiş olan adâletin ne olduğu yahut bizim kendisinden söz edeceğimizin hangi adâlet olduğunu belirtmeksizin söze başlamamakta fayda vardır. Zira "adâlet"i olgu olarak ele alabileceğimiz gibi, bir değerin ya da bir erdemin adı olan "adâlet"ten de söz edebiliriz. Bu bakımdan çoğu kez "herkese kendi payına düşeni vermek" diye tanımlanan (Güriz, 2001: 16) adâletin neliği hususunda, aslında konumuzu teşkil eden üç farklı zaman ve mekân kişisini de etkilemiş, hiç birini kendisinden bağımsız düşünemeyeceğimiz "muallim-i evvel"imiz Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inden bir alıntı yapmak uygundur:

> Herkes insanların, adil olanı yapan insanlar olmalarını, adil eylemlerde bulunmalarını ve haklı şeyler istemelerini sağlayan huya 'adâlet'; aynı şekilde insanları haksızlık yapmaya ve haksız şeyler istemeye götüren huya da 'adâletsizlik' demek istiyor (2009: 90).

Aristoteles sözlerine, "Biz de öyle yapalım"[1] diye devam ediyor, o halde biz de öyle yapalım ve adâleti Aristoteles'in "herkes"i gibi tanımlamış olalım. Ahlâkî olmanın yanı sıra politik bir erdem olan adâlet; bireyin toplulukla, topluluğun toplumla ve nihayet toplumun insanlıkla kurduğu bağdır. Bu bağın karşımıza tarihsel olarak pek çok farklı adâlet tasavvurları çıkarması kaçınılmazdır. Biz de zaten farklı dönemlerde ve coğrafyalarda, farklı toplum modellerini ele alan üç adâlet tasavvuru konu edineceğiz.

1. Nasîruddin Tûsî'nin Eşitlikçi Adâlet Anlayışı

Kitabının giriş bölümüne bakıldığında, Nasîruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi yazarken Aristoteles' in ahlâk anlayışını bizzat kendi eserlerinden okumayıp, İbn Miskeveyh'in *Tehzib'ül-Ahlâk*'ta yaptığı atıflarla kendisini tanıyor olması muhtemeldir. Buna karşın Adnan Adıvar, onun *Nikomakhos'a Etik*'i okumuş olduğu kanaatindedir,

[1] Saffet Babür'ün Türkçe çevirisinde böyle demiyor, fakat W.D. Ross'un İngilizce çevirisi "Let us too, then, ..." şeklinde devam ediyor; sözgelimine daha iyi uyduğu için bu şeklini almayı uygun gördük.

kendisinden söz ederken Aristoteles'in düşüncelerine Miskeveyh ve Tûsî'nin ikisinin de kendi zatlarında aynı anlamı atfettiklerini söyleyen Macit Fahri de Tûsî'nin Aristoteles'i birinci elden okuduğuna dair kanısını belirtmektedir. Her iki halde de, Nasîruddin Tûsî'nin ahlâk anlayışının Aristoteles'in erdem ahlâkı ile temellenmiş bir ahlâk anlayışı olduğu aşikârdır. Hatta Orta Çağ'da Aristoteles'in eserlerini Latinceye çevirmenin bir adım ötesine geçerek mutluluk ahlâkını Hıristiyanlaştırmış Thomas Aquinas'ın (2006: II.2, Q 17-188) yaptığının aynını farklı bir perspektifte gerçekleştirmekte, erdemleri İslâm ahlâkına uyarlamaktadır.

Nasîruddin Tûsî'ye göre adâlet, anlam bakımından eşitliğe, eşitlik de temel olarak birliğe bağlıdır. Birlik dikkate alınmaksızın eşitlikten, eşitlik kastedilmeksizin de adâletten bahsedilemez. Birliğe yakın olanın varlığı daha üstün olduğundan, birliğin yarattığı eşitlik de bağıntılar içerisinde en üstün bağıntıdır. Bu bakımdan Aristotelesçi bir yaklaşım benimseyen Tûsî, adâletin gerçek orta olduğunu ve onun dışındaki her şeyin ona göre uçlarda olacağını söylemektedir. Bu, adâletin her şeyin ortak noktası olduğu anlamına gelir.

Adâlet, eşitlik ve birlik; bir arada düşünüldüklerinde düzeni ifade ederler Tûsî'ye göre. Bu anlamda bir düzene sahip olan her şeyde adâlet söz konusudur. Benzer bir şekilde, birlik de adâleti gerektirdiğinden, birlik arz eden her şeyde adâlet söz konusudur. Bu da, var olan her şey birlik arz ediyor olduğundan, var olan her şeyde adâlet olduğu, yani varlığın adâlete bağlı olduğu anlamına gelir.

Nasîruddin Tûsî'nin perspektifinden bakıldığında, ilk varlığın, yani Allah'ın eseri ve eylemi olan varlık ancak adâletle mümkün olduğuna göre, adâletin kaynağı Allah'tır diyebiliriz (nitekim adâleti meydana getiren ve uygulanmasını sağlayan üç unsurdan ilk ve en önemli olanı da, özellikle adâletin kaynağı ile ilgili olan ilâhî kanundur). Adâletin varlığını ve pratik hayatta tatbikini sağlayan üç unsur söz konusudur: Adâletin kaynağını teşkil eden ilâhî kanun, onun günlük hayattaki temsilcisi olan insan ve aracı / dengeleyici konumunda bulunan para. Buradan hareketle, adâletin zıttı olan zulmün ve zalimin de benzer şekilde üç unsura sahip olduğundan bahsedilebilir; ilâhî kanunun hükmüne uymayan en büyük zalim, insanî hükme uymayan orta dereceli zalim ve paranın hükmüne uymayan en küçük zalim.

Tûsî, adâleti sadece erdemlerden biri olarak değil, erdemlerin bütünü olarak düşünür. Aynı şekilde adâletin zıttı olan zulüm de bir erdemsizlik değil, erdemsizliklerin bütünü olacaktır. Adâletin ortadalığı da diğer erdemlerin ortadalığı gibi değildir, çünkü adâletin her iki uç noktası da zulümdür. Başka hiçbir erdemin hem aşırılığı hem de eksikliği aynı şeye karşılık gelmez. Bu, adâleti diğer bütün erdemlerden daha genel ve kapsamlı yapar. Adâletin özünü oluşturan eşitlik ve ortadalık, diğer erdemlerin de oluşmasında etkindir; zira kişinin adâleti önce kendi nefsinde sağlaması, diğer erdemlerini yetkinleştirmesine bağlıdır ve bu da erdemlerin adâletin özellikleri olan eşitlik ve ortadalık ile dengelenmesiyle mümkün olur. Fakat Nasîruddin Tûsî'nin bahsettiği, bir erdem olarak adâlet değil, daha çok erdemlerin bütünü olarak adâlettir.

Adâlet günlük yaşamı düzenleyici nitelikte üç alanda kendini gösterir: Mallar ve ihsanlar söz konusu olduğunda, birbirlerine benzer kişilerin benzer oranda kazanmalarını sağlar; insan ilişkileri ve takas söz konusu olduğunda, insanların benzer kazançlarının takasında eşitsizliği ortadan kaldırır; eğitim ve yönetim söz konusu olduğunda, haksız, eşit olmayan kazancın önüne geçer.

Adâletin insan tarafından uygulanma sahası da üç kısma ayrılır: Birincisi Allah' a karşı borçların yerine getirilmesi, ikincisi kendi cinsinden olanlara, yani insanlara karşı borçların yerine getirilmesi ve üçüncüsü de insanın atalarının borçlarının devamını sağlaması ve böylelikle başkalarının haklarının ortadan kalkmasını engellemesidir (Tûsî, 2007: 118). *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin bir yerinde Tûsî Platon' un ağzından şöyle söyler:

> Yine, o (Platon) der ki: Adâletin orta olması diğer erdemlerin orta olması gibi değildir. Çünkü adâletin her iki tarafı zulümdür, fakat hiçbir erdemin iki tarafı aynı erdemsizlik değildir. (...) Zulüm hem fazla istekte hem de eksik istekte bulunmaktadır, nitekim zalim kendisi için yararlı olan şeyi fazlasıyla ister başkaları içinse az ister; zararlı olan şeyi ise kendisi için az başkaları için fazla ister. Adâlet eşitlik olduğu ve eşitliğin her iki tarafı fazlalık ve eksiklik olduğu için dolayısıyla adâletin iki tarafı zulümdür (cevr). Her erdem 'orta' olmaklık yönünden dengeyi gerektirse de adâlet bütün dengelerden daha genel ve kapsamlıdır (2007: 124).

Yani ona göre ortada olan anlamındaki adâletin karşıtı olan adâletsizlik her

iki uçtur. Tûsî bu adâletsizliği (Aristoteles'in tabiri ile *pleonexia*), adâletin erdemler bütünü olarak ele alınıyor olduğu göz önünde bulundurulduğunda ise erdemsizlik olarak isimlendirir. Ortada olmayan, adil olmayan, aynı zamanda erdemli olmayandır; az veya fazla olması bir fark yaratmaz.

Tûsî ayrıca adâlet ile hürriyeti karşılaştırır. Ona göre insan ilişkileri ve alış veriş gibi konularda adâlet, hürriyetle ortaktır. İnsanlar hür olanı adil olandan daha çok severler, çünkü elde edilen kazanç infiale, verilen infak ise fiile daha yakındır. Fakat âlem düzeni hürriyetten çok adâlete bağlıdır. Hür kimsenin biriktirdikleri zenginlik için değil, giderlerin karşılanması ve infak içindir. Yoksul görünebilirler, ancak kazanmaya devam ederler. Çünkü onun erdemine (yetkinlik anlamında) ulaşması mal aracılığıyla, onu zayi etmekten, israftan, cimrilikten, eli sıkılıktan uzak tutmasıyladır. Buna göre her hür adildir, fakat her adil hür değildir (Tûsî, 2007: 125). Aklı başında olmayanın erdemini tartışırken, Tûsî, aklı terki seçmenin de bir tercih olduğu kanaatini belirtir. Lütfun da adâletin bir parçası olarak değerlendirilmemesi gerektiği görüşündedir.

Nasîruddin Tûsî, adâlet ile ilgili bahsini sonlandırırken, insanların adâlet erdemini elde etme mecburiyetlerinin, sevgi şerefinin kaybedilmesinden ileri geldiğini söyler. Çünkü insanlar, karşılıklı ilişkilerinde (muamelât) birbirlerine sevgiyle davransalar ve birbirlerine karşı insaflı olsalar, muhalefet ortadan kalkarak düzen meydana gelir (2007: 129). Bu bakımdan adâlet, sevginin bittiği yerde başlar.

Nasîruddin Tûsî'nin yaşadığı yer-zaman, Moğol istilasının çalkantılı dönemlerinin Arap-Fars coğrafyası idi, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin başında kendisinin de belirttiği üzere, söz konusu eseri Kuhistan'da kaleme almıştır. Moğollar'ın Horasan'a girmesinin ardından büyük bir göç almış olan Nizârî İsmailî Devleti, Alamut'un bir eyaletidir. Tarihsel bakış açısı ile bakıldığında Aristoteles'in erdem anlayışının bu ortamda yaşamış bir mütefekkir tarafından neden ve nasıl ele alındığı daha da iyi anlaşılacaktır. Tûsî idarecilerin kaprisleri yüzünden sürgüne gönderildi, hapsedildi ve tarihte doğunun ilmî faaliyetine en büyük balta olarak görülen (gösterilen) Moğol İstilası onun kurtarıcısı oldu. Bu bakımdan Nasîruddin Tûsî'nin bulunduğu farklı coğrafyaların değişik yönetim biçimlerine şahit olmasının yanı sıra, bireysel olarak da hayatı boyunca çok defa haksızlığa maruz kaldığını varsaymak çok da

yersiz olmayacaktır. Buna karşın Kınalızâde, Kanunî Sultan Süleyman'ın saltanat sürdüğü bir Osmanlı Devleti'nde doğar.[2] Dolayısı ile siyasetten uzak dahi olsa, ki olamamıştır, Nasîruddin Tûsî ne kadar siyasî gerilimlerin ortasında idi ise, Kınalızâde Ali o kadar görkemli bir saltanatın bolluğu içindedir. Bu da elbette aynı kaynaktan beslenen bu iki adâlet kuramcısının, adâletin tanımı ve temini hususunda yorumlarının bu denli farklı olmasının en önemli nedenlerinden biridir.

2. Kınalızâde Ali ve Adâletin Gerekliliği

Kınalızâde Ali' ye göre adâlet, "elzem-i lâzım"dır (2007: 483); gerekli olanların en gerekli olanıdır; "zîrâ adl tevfîr-i hazîneyi mü'eddîdir. Zîrâ hazîne imâret-i memleketten hâsıl olur. Memleket –ki harâb ola- mâldan bî-nasîb ve halkı gınâdan bi nisâb olsa gerek. Ve imâret-i memleket adl ile olur. Çün mîr-i zâlim zemistânda cevr ile dihkânın gâvın ala, tâ bostan olıcak öşr-i mahsûlât ana kandan hâsıl olur?"[3] Adâlet, sadece suçluların layık oldukları cezaya çarptırılmaları, hak edene hakların verilmesi, sosyal tabakalar arasında dengenin sağlanıp sosyal düzenin idamesi, kimsenin başkasının hakkını gasp etmemesinin sağlanması için değil, sosyal tabakaların ayakta kalmalarını sağlayan iktisadî faaliyetler için de gereklidir. Bu düzen kurgusunu Kınalızâde "daire-i adliye"[4] ile şekillendirir. İbn Haldun tarafından Aristoteles'e atfedilen (1988: 263) daire-i adliyeyi Kınalızâde şu şekilde zikreder:

> Adldür mûcib-i salâh-ı cihân,
>
> Cihân bir bağdur dîvârı devlet,
>
> Devletin nâzımı şerî'atdür,
>
> Şerî'ate olamaz hîç hâris, illâ mülk,
>
> Mülk zabt eylemez, illâ leşker,

[2] Aslında doğmaz, ancak kendisi henüz çocuk yaşta iken tahta geçen Kanunî, o ölmeden altı sene öncesine kadar tahtta kalmıştır.

[3] "Zira adâlet hazinenin artmasına vesile olur; zira hazine memleketin imarından elde edilir; harap bir memleketin malı ve serveti olamayacağı gibi, fakir bir halktan mal ve servet (vergi) toplamak da mümkün değildir; memleketin imarı ise adâlet sayesinde gerçekleşebilir. Eğer zalim bir hükümdar, çiftçileri zulüm altında inletirse, öşr-i mahsulat nereden hâsıl olacaktır?" (Fahri Unan).

[4] Adâlet dairesi.

Leşkeri cemîdemez, illâ mal,

Mâlı cem'eyleyen ra'iyyetdür,

Ra'iyyeti kul ider pâdişâh-ı âleme adl.[5]

Adâlet dairesi, adâlet ile açılıp adâlet ile kapanmaktadır. Kökeni Kınalızâde'den daha eskilere dayanan, ama Osmanlı siyâsî yapısı ile mükemmel bir örtüşme içerisinde olduğundan asıl yerini burada bulan Adâlet Dairesi teorisinde adâlet, yönetimde merkezî bir yere sahiptir. Adâlet, esasların esasıdır. Kınalızâde'ye göre adâletin üç şartı vardır: Eşitlik, hak edene hakkının verilmesi ve hak edene hakkının eksiksiz verilmesi. Bu üç şartın hepsi yerine getirilmeksizin adâletin temini mümkün değildir.

Kınalızâde Ali'nin eşitlikten kastettiği şey, Nasiruddîn Tûsî'nin eşitlik anlayışından biraz farklıdır, zira Tûsî'de bir zümreler ayrımı ve bu zümreler arasında eşitlik değil, tikel bireyler arasındaki nisbî eşitlik esas idi. Oysa Kınalızâde toplumu oluşturan zümreleri "anâsır-ı erbaa"ya benzetiyor. Ona göre nasıl ki varlığı meydana getiren dört unsur vardır, toplumu da oluşturan dört zümre vardır ve nasıl toprağı sudan, suyu ateşten ya da havadan üstün tutmuyorsak, her birinin varlığı oluşturmada kendince görevi varsa, bir zümreyi de diğerinden üstün ya da önemli görmemek, hepsini eşit görmek adâletin şartlarındandır. Çünkü her zümrenin o toplumu oluşturmada bir görevi ve yerlerinin kendince bir ehemmiyeti vardır.

Adâletin sağlanması için birbirlerine eşit olması gereken dört zümreden ilki, âlimlerin, kadıların, kâtiplerin, hesap erbabının, tabiplerin, şairlerin, müneccim ve mühendislerin oluşturdukları ehl-i kalemdir. Bu zümrenin anâsır-ı erbaadaki karşılıkları sudur. Çünkü bu kimseler mesleklerini icrâ ederken ilmi kullanırlar ve suyun cisme hayat vermesi gibi ilim de ruhlara hayat verir (Kınalızâde, 2007: 485). Top-

[5] Adâlet, cihânın salâhının teminatıdır;
Cihan, duvarı devlet olan bir bahçe gibidir;
Devletin işlerini tanzim eden şerîattir;
Şerî'ati mülkten başka bir şey koruyamaz;
Ancak mülkün hâkimi olan hükümdâr bunu asker olmadan başaramaz;
Asker ise ancak mal ile sağlanır;
Malı (parayı) kazanan reâyâdır;
Raiyyeti âlemin pâdişâhına kul eden, ona bağlı kılan ise sadece ve sadece adâlettir.

lumu oluşturan unsurlardan ikincisi, ehl-i şemşîrdir[6]. Ümerâ ve sipahi zümresi bu gruba girer, bunlar da toprakları düşmanlardan korurlar, dört unsurdan ateşe tekabül ederler. Üçüncü grup, tüccar, sermaye sahipleri, meslek ve sanat erbabıdır. İnsanlar bu zümreye girenlerin çalışmaları sayesinde ihtiyaçlarını karşılarlar. Bu zümre dört unsurdan havaya benzer. Dördüncü zümre ise tarımla uğraşanlardır. Hakiki kazanç sahipleri bunlardır, diğer insanlar bunların yetiştirdiklerini yer ve aralarında paylaşır, ülkeyi idare ederler. Bu zümre de anâsır-ı erbaadan toprağa benzer. Nasıl ki toprak olmayınca, varlıkların hiç birisinin olması mümkün değilse, aynı şekilde, bunlar olmadan toplumun vücut bulması ve varlığını sürdürmesi de mümkün değildir (Kınalızâde Ali, 2007: 485).

Kınalızâde Ali Efendi, zümreler arasındaki eşitliğin sağlanmamasını anâsır-ı erbaanın insan bünyesindeki teşekkülü olan ahlat-ı erbaa ile de karşılaştırarak bu gruplar arasındaki dengelerin bozulması, örneğin hükümdarın yönetim işlerinden başka işlerle de ilgilenmesi[7] ya da askerlerin sayısının halkın geri kalanından daha fazla ya da eşit olması gibi durumlarda, nasıl ki ahlat-ı erbaadaki düzensizlik bünyede maraza sebebiyet veriyorsa, toplumun hastalanacağını, sağlıklı bir sosyal yapının teşekkül etmesinin mümkün olamayacağını söylüyor.

Adâletin ikinci şartı olan hak edene hakkının verilmesi, herkese derecesine ve mevkiine uygun şekilde muamele edilmesi anlamına gelir. Bu durumda bu şart, Tûsî'nin adâlet anlayışındaki nisbî eşitliğe tekabül etmektedir. İnsanlar arasındaki bu nisbet, bir derecelendirmeyi de gerektirmektedir. Bu aslında aşağıda ele alacağımız MacIntyre' ın liyakat kavramı ile örtüşmektedir. Hak edenin kim olduğu, neyi ne kadar hak ettiği ya da hak etmediği, yani liyakatinin ölçüsü ne olacaktır? Kınalızâde bu ölçünün "hayır" olduğu görüşündedir. Hayır nokta-i nazarından bakıldığında insanlar beşe ayrılır:

Hayır bakımından insanların derecelendirilmesinde birinci sırada yer alanlar, tabiat itibarı ile hayır üzerinde olanlar ve hayırları başkalarına da dokunanlardır. Bunlar din âlimleri, tarikat şeyhleri ve hakikate aşina arifler, ilim ve hikmet sahiple-

[6] Kılıç ehli.
[7] Bu noktada Kınalızâde kuvvetler ayrılığı teorisini Montesquieu'dan daha önce dile getirmiş sayılabilir mi?

ridir. Allah'ın nazarına mazhar olmuşlardır, bunlar gündüz, diğer insanlar ise gece gibidirler. Yaratılışın asıl gâyesi de bunlardır; diğer insanlar tufeylîdirler (Kınalızâde, 2007: 486). İkinci gruptakiler, yine tabiatları itibarı ile hayır sahibidirler, fakat hayırları kendileri ile sınırlıdır, başkalarına faydaları dokunmaz. Hayırdan da şerden de uzak olan insanlar, üçüncü gruba girerler. Bu insanların istidatları fesattan masun olduğu için umulur ki, kendilerine yardım edildiğinde, eksiklerini giderir, hayır ve kemal sahibi olurlar. Dördüncü grubu oluşturanlar, tabiatları itibarı ile kötü olanlardır, ancak bunların kötülükleri yalnızca kendilerine dokunur, başkalarına müdahale etmediklerinden kimseye bir zararları yoktur. Beşinci gruptaki insanlar, hem tabiatı ile kötü olan hem de kötülükleri ile başkalarına da zarar veren insanlardır ve mahlûkatın en adisi, insan zümresinin en sefili, aşağılığıdırlar (Kınalızâde, 2007: 489).

Bu derecelendirmede dikkati çeken ayrıntı, insanların doğuştan iyi veya kötü olduklarıdır. Nasîruddin Tûsî insanın doğasından söz etmekte, lakin erdemli olması, ki Tûsî'nin erdemli olan insanı gayri ihtiyarî Kınalızâde'nin bahsettiği anlamda hayırlı da olacaktır, doğası ile kaim değildir. Kınalızâde yaratılıştan gelen bu kötülük ve iyilik halinin büsbütün değiştirilmez olduğunu iddia etmese de, yaratılıştan kötü birinin derecelendirmede birinci sıraya geçmesinin olanaksız olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Bu bakımdan Kınalızâde'nin erdem anlayışında doğa ne kadar önemli ise, Tûsî'de o kadar önemsizdir. Ona göre kötüler, eğitim ve öğretimle iyi olurlar, lakin bazı insanlar daha hızlı öğrenirlerken bazıları yavaştır. Ama ona göre tabiatı ne olursa olsun eğitimle insanlar iyiye yönelebilmektedir (2007: 81-4).

Kötülerin kötülüklerinin eğitimle giderilmesinin belirli bir nebzeden öteye gidemeyeceği görüşünde olan Kınalızâde'ye göre, kişilerin şerlerinin def'i için ilk yol hapsetmek, ikinci yol zincirlemek veya prangaya vurmak, üçüncü yol ise sürgündür. Bütün bu yöntemler sonuç vermediğinde bu kimselerin şerri işledikleri uzuvlarının bedenlerinden ayrılması bedenlerinin yok edilmesinden daha evlâdır, ama Kınalızâde bazen bunun bile çözüm olamayabileceği kanaatindedir. Adâletin tesisinin üçüncü şartı, hak edene hakkının eksiksiz verilmesidir. Yukarıda bahsettiğimiz derecelendirmeler gereği bir kısım hakka lâyık olmuş hak sahiplerine hak ettiklerinin eksiksiz verilmesi, hayır mevkii göz önünde bulundurularak ölçeklendi-

rilmelidir. Çünkü aynı şeyi hak edenlerden birine az birine fazla verilmesi düşmanlığı bu da huzursuzluğu doğurur, zaten böylesi bir muamele adâlete ve eşitliğe de aykırıdır. Kınalızâde bunu açıklarken nihayet bir adâlet tanımı da yapar:

> Kellâ mülûk ü hükkâm fasl-ı ahsâm ve kısmet-i ensıbâ'i vü aksâm etmekte adl fi'l-kaziyye ve kısmet ale's-seviyye etmekle me'mûrlardır! Ve menâsıb u mırâtib taksîminde şart-ı istihkak u istîhâl ri'âyet olunmamak zulm ü dalâldır (Kınalızâde, 2007: 492).

Ayrıca Kınalızâde, adâletin temininden sonra sıranın ihsana geleceğinden söz eder, bu Tûsî' nin lütfuyla örtüşmektedir. Tûsî, lütfu adâletten tamamen ayrı görse de, Kınalızâde bundan farklı olarak ihsanı adil hükümdarın bir özelliği, yapması gereken olarak ele alıyor. Kınalızâde' ye göre,

> Bir ülkede adâletin eksiksiz uygulandığından emin olabilmek için, öncelikle padişahın gizlenmemiş olması; ihtiyaç sahiplerinin ve haksızlığa uğrayanların durumlarını arz edecek bir merci bulamamaktan dolayı bir sıkıntıya düşerek şikâyet eder hale gelmemeleri lâzımdır (2007: 494).[8]

3. Alasdair MacIntyre'da Adâletin Modern Tasarımı

MacIntyre da önceki fasıllarda kendilerinden söz ettiğimiz iki İslâm düşünürü gibi ahlâk anlayışını Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'indeki "erdem ahlâkı" temelleri üzerine kuran bir filozof. İslâm dünyasının perspektifinden bakıldığında batı etiğinin temel taşlarından biri niteliğinde görünen bu ahlâk anlayışı, aslında aydınlanma hareketinden sonra rafa kalkar, ki bu aslında İslâm dünyasındaki yankıların batı tarafından geç duyulmasından başka bir şey değildir. Modern İngiliz filozoflarından H.A. Prichard,[9] etiğin "kişinin yapması gerekenler"i konu edinmesi gerektiğini söylerken, bir yandan da Aristoteles'in erdem felsefesinin modern etiğe her hangi bir getirisinin olamayacağı düşüncesini vurgulamaktadır. Erdem ahlâkını büsbütün

[8] "Bir ülkede adâletin eksiksiz uygulandığından emin olabilmek için, öncelikle padişahın gizlenmemiş olması; ihtiyaç sahiplerinin ve haksızlığa uğrayanların durumlarını arz edecek bir merci bulamamaktan dolayı bir sıkıntıya düşerek şikâyet eder hale gelmemeleri lâzımdır." (Fahri Unan)

[9] Harold Arthur Prichard (1871-1947): *Mind* dergisinin 1912 yılında yayınlanan 21. sayısında yer alan "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" isimli makalesinde klasik erdem ahlâkına karşı ahlâkî sezgiciliği savunan İngiliz ahlâk filozofu.

etiğin dışına iten bu yaklaşım, yirminci yüzyılın ikinci yarısında Prichard'dan farklı olarak G.E.M. Anscombe[10] tarafından modern ahlâk felsefesinin çekirdeği konumunda bulunan "ahlâkî görev" (moral duty) ve "ahlâkî sorumluluk" (moral obligation) kavramlarının ayıklanması ve "kişinin yapması gerekenleri yapabilmesi için sahip olması gerekenler" olarak erdemlerden söz etmesi ile aslında modern felsefenin erdemden bütünü ile ayrılmasının mümkün olamayacağı savı ile büyük ölçüde çürütülmüştür.

Bu bilgilerin ışığında MacIntyre'ı moderniteyi eleştirmek adına Aristotelesçi erdem ahlâkını savunan bir felsefeci olarak nitelendirmek de yanlış olacaktır. Zira MacIntyre, Aristoteles'in düşüncesinden yola çıkarak kendi erdem felsefesini kurmuştur, dolayısı ile içeriksel olarak MacIntyre'ın erdemleri Aristoteles'inkilerle örtüşmemektedir. Kısaca "toplumsal nitelikte bir insanî etkinlik formu" olarak tanımladığı "pratikler"den söz eder MacIntyre (2001: 187) ve Aristoteles'in erdemlerinden postmodern bir yaklaşımla ayrılır. Çünkü "söz konusu gelenek tarafından kabul edilmiş olan ve insanı yaşamının bütünlüğüne göndermede bulunma dışında hiçbir yolla belirtilemez olan bir erdem"den söz eder (2001: 299). Bütünlük (integrity) ya da tutarlılık (constancy) ismini verdiği, nosyonu sembolize eden bu erdemin rasyonalitesini şu şekilde sorgular:

> Her bir insan hayatını, bu hayatlardan her birini kendi iyisine sahip olarak tanımlayabileceğimiz ve erdemleri bir bireyin kendi hayatını şu tür değil de bu tür bütün haline getirebilmesini sağlama işlevine sahip olarak anlayabileceğimiz şekilde, bir bütün olarak tasarlamak rasyonel olarak temellendirilebilir mi?

Kimin Adâleti? Hangi Rasyonalite?[11] isimli eserinde adâlet ve pratik rasyonalite kavramlarının tarihsel gelişiminden söz ederken, MacIntyre, bu kavramları farklı olarak ele alan dört geleneğin altını çiziyor: Aristoteles, Augustinus, Hume ve mo-

[10] Gertrude Elisabeth Margaret Anscombe (1919-2001): *Philosophy* dergisinin 1958 Ocak ayında yayınlanan 33. sayısında yer alan "Modern Moral Philosophy" isimli makalesinde erdem ahlâkına dönüşü savunan ve Alasdair MacIntyre'ın da ahlâk görüşünü temellendirirken etkilendiği İngiliz ahlâk filozofu.

[11] *Whose Justice? Which Rationality?* ("Rationality" kelimesi, başka örneklerde "ussallık" olarak da çevrilmiş, telaffuzundan çok okurken zihinde yarattığı boşluğun sebep olduğu duraksamanın engellenmesi adına, "rasyonalite" olarak Türkçe' ye "bükülmüş" hâlini burada kullanmayı tercih ettim.)

dern liberal gelenek. Adâlet ve pratik rasyonalitenin tarihini Homeros' tan başlayarak ele alan MacIntyre'a göre tarih geçmişte söylenmiş ve yazılmış olanların sadece nakli değil, zafer ve yenilgilerin gözden geçirildiği ve ilgili konularda muasır düşüncelerce ders alınan bir sürecin ismi (MacIntyre, 1988). Tabii bu MacIntyre'ın tarihselciliğin, gerçekliğin insan zihninin ulaşamayacağı bir yapı olduğu, çünkü zihnin tarihî önyargılar ve başka kusurların tutsağı olduğu görüşünü savunduğu anlamına gelmemektedir. MacIntyre'ın düşüncesinde tarihin yeri daha ziyade göreliliğin reddi ile alâkalıdır. Göreliliği savunan tarihselcilerin[12] aksine o, akılcı tartışmanın tarihi üzerine çalışarak evrensel gerçekliğe ulaşmanın mümkün olacağı görüşündedir. Bu görüş MacIntyre'dan önce, kendisinin Aristoteles ile Augustinus'un adâlet düşüncelerinin bir sentezi olarak tanımladığı Thomas Aquinas tarafından ortaya konmuştur. Aristoteles'in erdem ahlâkı, tarihsel arka planı ile beraber ele alındığında her ne kadar geçerli görünüyor olsa da, Hıristiyan batı geleneği ile uyumlu değildir. İşte bu tarz bir uyarlama Thomas Aquinas tarafından gerçekleştirilmiş, MacIntyre da erdemleri ondan devralmıştır.

MacIntyre'ın amacı aslında daha önceden Hume'un da çabaladığı, fakat başarılı olamadığı klasik ahlâk anlayışını modern bireyci liberal sosyal ortama uyarlamaktır, bunu da Aquinas'ın yolunu izleyerek yapar. Aquinas, *Summa Theologiae*'da Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te ortaya koyduğu erdemlerin geniş bir sınıflandırmasını yapar ve bunu yaparken işin içerisine Tanrısal erdemleri[13] (2006: II.2) ve erdemlerin tanrı nazarındaki değerlerini de katarak kendi şartlarına uyarlar. Erdem görüşünü savunan tüm ahlâk filozoflarının ortak olarak tüm erdemlerin erdemi kabul ettikleri, politik yaşamın ilk ve en önemli erdemi "adâlet"[14], MacIntyre'ın düşüncesinde de farklı bir yerde bulunmuyor. Doğru sözlülük erdemi ile olgu-değer probleminin de taraflarından biri haline gelen adâlet, geleneklere ve geleneklerin ürettiği rasyonaliteye bağlı olarak oluşmaktadır (MacIntyre, 1959). Ona göre ortak ve pratik görüşten yoksun topluluklar, politik birer topluluk olmak için gerekli olan temelden de yoksun olacaktır. MacIntyre bu yoksunluk durumunu oluşturanın

[12] Dewey, Gadamer, Foucault gibi örnekleri bu sınıfa sokulabilir.
[13] *Summa Theologiae*'da (2006: II.2) bu erdemler şu şekilde sıralanır: İman, umut, merhamet, ihtiyat, adâlet, metanet ve itidal.
[14] Kınalızâde'nin tabiriyle "elzem-i lâzım".

liberal felsefenin adâlet kavramını belirli bir tanıma oturtmak konusundaki aczi olduğu fikrindedir. Zira liberal toplumlarda, farklı adâlet kavramları ve adâlete ilişkin talepler ortaya çıkar, fakat bu problemler çözüme ulaştırıldıkça (MacIntyre bu çözüme ulaştırılmaların hiçbir zaman ortak bir paydada buluşma olamayacağı, kapitalizmin gereği olarak çözümün daima birinin lehine birinin aleyhine neticeler doğuracağı iddiasındadır), adâletsizlik uçurumunun daha da büyümesi kaçınılmazdır. Sonuç olarak MacIntyre liberal felsefeden daha ziyade kapitalist ekonominin adâletin temininin önündeki bir engel olduğu görüşündedir, Aristoteles'te "pleonexia"[15] olarak karşımıza çıkan şeyin kapitalist sistemde adâletin yerini alan bir erdem olarak zuhur ettiği görüşündedir.

Erdem Peşinde adlı kitabında MacIntyre, adâletin temini üzerine adâlet talepleri birbirleri ile çatışan iki adam örneği ile adâleti açıklamaya girişir. Bu örneğe göre sabit gelirli A kişisi ev satın almak için para biriktirmekte fakat artmakta olan vergilerden ötürü bir türlü ev alacak parayı denkleştirememekte ve dolayısı ile de vergilerin bu kadar artmasını adâletsiz bulmakta, vergilerin düşürülerek adâletin temin edilmesini talep etmektedir. Buna karşılık B kişisi ise serbest meslek erbabı veya bir mirasyedi olarak, kendisini olumsuz anlamda etkileyen gelir dağılımı eşitsizliğinin düzeltilmesi gerektiği kanaatindedir ve bu eşitsizliğin temeline de durumunu düzeltmekten aciz olan A gibi insanları yerleştirmektedir. Aslında her ikisi de adâletin yerine gelmesini istemektedir. MacIntyre'a göre her ikisini hoşgörü zemininde uzlaştıracak bir politik model mümkündür, lakin aralarındaki çelişme hali her iki tarafın talebinin aynı şekilde kabulünü imkânsızlaştırmaktadır. Bu iki karakterin çelişmekte olan adâlet anlayışlarındaki ölçüt liyakattir. Örnekte A, kendisini ev sahibi olmaya layık görürken; B de gelir dağılımdaki eşitsizlikten kaynaklanan mağduriyete layık olmadığını düşünmektedir. Buna da çağdaş analitik felsefecilerden Rawls[16] ve Nozick'in[17] bu tür bir durum karşısında ne gibi bir görüş gelişti-

[15] Radikal açgözlülük, hırs. Bu kelimenin aynı zamanda tıp terminolojisinde nörolojik travmadan ötürü doyma merkezinin etkilendiği durumlarda ortaya çıkan marazî oburluk, sürekli açlık hissetmeye sebep olan rahatsızlığı tanımlamak için kullanıldığını belirtmek, aslında erdemsizliğin bir hastalık olarak görüldüğü bir çağda kullanılmış olan bu terimin tam olarak neyi karşılamakta olduğunu daha iyi anlamamızı sağlamaktadır.

[16] John Bordley Rawls (1921-2002): 1971 yılında yazdığı *A Theory of Justice* (Bir Adâlet Teorisi) isimli eserinde toplumsal adâleti savunan Amerikan analitik filozof, kuramcı.

recekleri üzerine yaptığı refleksiyon neticesinde karar verir. Zira her iki düşünür de liyakat söz konusu olduğunda yorumsuz kalmaktadırlar. Rawls'a göre, insan için nasıl bir yaşamın iyi olduğu hususunda uzlaşımcı bir hüküm vermenin imkânı yoktur, bu bakımdan adâlet ilkelerini tasarlarken liyakatin önemsenmemesi gerekir. Nozick ise liyakati büsbütün görmezden gelmektedir. Bu tavırları ile her ikisi de MacIntyre'a göre hareket noktası olarak adeta "her biri benim için ve tüm diğerleri için bir yabancı olan bir bireyler grubu ile ıssız bir adadaki kazazedeler olduğumuzu" varsayarlar (Hünler, 1997: 183).

Bir toplum olarak ortak adâlet ilkelerine sahip olmadığımızdan, mahkemeler verdikleri kararlarda pek çok farklı adâlet anlayışından birini benimseyip ona göre hareket etmekte ve ilkelere göre değil, anlık uzlaşımlara göre kararlar alındığından, modern siyaset; hiçbir zaman bir tür hakiki ahlâkî konsensus meselesi olmamalıdır, MacIntyre'a göre. Çünkü siyaset farklı amaçlarla yapılan bir iç savaştır (2001: 373).

MacIntyre'a göre yasalar, "tarafların hak iddialarını düzenlemek ve toplumsal barışı sağlamak için alınmış politik tedbirlerdir" (2001: 373). Bu sayede hem ürettiği yasalara, hem de içerdiği çatışmalara bakarak bir toplumun yapısını anlamak mümkündür. Çünkü yasalar, çatışmaları bastırmanın derecesi ve kapsamını gösterirler. İnsanın insan olmasından ötürü sahip olduğu, her bireye koşulsuz tanınan doğal haklar, MacIntyre'a göre 18. yüzyıl Avrupa kültüründen kalan bir kurgudur. Ortaçağ öncesi ve doğu kültürlerinde bu kavram anlaşılamayacak kadar içeriksiz olduğundan, "doğal haklar" diye bir şey de yoktu. Bu gibi hakların var olduğunu savunanlar, iddialarını ispat için zaman zaman "sezgi" kavramına başvurduklarını ve böylece duygular yoluyla bir haklıçıkarım elde etmeye çalıştıklarını düşünen MacIntyre'a göre, bir ahlâk felsefecisinin "sezgi" kavramını devreye sokuyor olması, argümanında bir şeylerin ters gittiğinin habercisidir (2001: 112). Buna karşın kendisi buyrukları ile insanların birbirlerine zarar vermelerini engellemek gibi aslî ve değişmez bir göreve sahip olan doğal yasaların varlığını kabul eder ve adâletin temini için modern sistematik politikaların reddi şartını şu sözlerle savunur:

[17] Robert Nozick (1938-2002): 1974 yılında yazdığı Rawls'ın toplumsal sözleşme geleneğine devamı öngören ahlâk kuramını açıkladığı *A Theory of Justice*'ine cevap niteliği taşıyan *Anarchy, State and Utopia* (Anarşi, Devlet ve Ütopya) kitabı ile bilinen, özgürlükçü Amerikan filozof, kuramcı.

> Bazen yalnızca yönetimsel kurumların kullanımı sayesinde olanaklı olan yollarla, hukukun üstünlüğü, modern bir devlette olanaklı olduğu ölçüde korunmalıdır; adâletsizlik ve insanların haksız yere acı çekmesi önlenmelidir; cömert davranılmalıdır ve özgürlük savunulmalıdır. Fakat her görev, her sorumluluk kendi değerine göre yargılanmalıdır. Modern sistematik politikalar, ki bu ister liberal, ister muhafazakar, ister radikal, isterse sosyalist olsun, hepsi erdemler geleneğine hakikaten bağlı bir görüş tarafından yalnızca reddedilmelidir; çünkü modern politikaların kendileri, kurumsallaşmış biçimleri içinde söz konusu geleneğin sistemli reddini dile getirirler (MacIntyre, 2001: 375).

Sonuç

Gerek ahlâkî, gerekse politik bir erdem olarak adâlet, Aristoteles'ten bu yana gerek Batı gerekse Doğu coğrafyasında uzun bir yol kat etmiştir. Özüne bakıldığında Nasîruddin Tûsî, Kınalızâde Ali ve MacIntyre'ın adâleti birbirinden ayrılabilir değildir. Zira fark ne bir kavram olarak adâletin, ne de adâletin tecellisinin inanç dokusunun perspektifidir. Değerlendirdiğimiz bu üç adâlet anlayışının bizzat kendilerini değil de arka planlarını birbirleri ile değiştirdiğimizde ortaya ne çıkar? Acaba MacIntyre'ın yerine Tûsî ya da Kınalızâde karşılaşsa idi "yenidünya düzeni" ile modern sistematik politikaları reddetmezler miydi? Sevginin bittiği yerde adâlet, adâletin bittiği yerde ise modern politika başlamaz mı?

Kaynaklar

Aquinas, T. (2006). *Summa Theologiae*. Pamplona: Corpus Thomisticum.

Aristoteles (2009). *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Güriz, A. (2001). *Adâlet Kavramı.* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Hünler, S.Z. (1997). *İki Adâlet Arasında.* Ankara: Vadi Yayınları.

İbn Haldun (1988). *Mukaddime* (haz. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kaptan, F.E. (2008). *Erdem Merkezli Bir Adâlet Tasarımı: Alasdair MacIntyre'ın Gö-*

rüşleri Bağlamında Bir İnceleme. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kınalızâde Ali (2007). *Ahlâk-ı Alâî* (haz. M. Koç). İstanbul: Klasik Yayınları.

MacIntyre, A. (1959). Hume on 'Is' and 'Ought'. *The Philosophical Review, 68* (4).

MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde* (çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Tûsî, N. (2007). *Ahlâk-ı Nâsırî* (çev. A. Gafarov & Z. Şükürov). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Oktay, A.S. (2005). *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Unan, F. (2004). *İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdar*. Ankara: Lotus Yayınevi.

Yu, J. (2002). *MacIntyre and Aristotle's Ethisc.* Shandong: Shandong University Press.