

Allame Tabâtabâî'nin Sosyal Adalet Teorisi ve Bunun Altyapıları

Dr. S. Ali Ekber Haşimî Kurevî / Dr. Habibullah Babai

Özet

Adalet meselesi düşünürlerin daima üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Bu makalede Allame Tabâtabâî'nin sosyal adalet hakkındaki görüşüne dair bir inceleme ve analizde bulunduk. Amaç, Allame Tabâtabâî'nin düşüncelerinde sosyal adalet düşüncesinin temellerinin neler olduğunu ve bu temellerden nasıl sosyal adalet teorisine ulaştığının araştırılmasıdır. Bununla birlikte sosyal adaletin iyi oluşunun kökenini, mutlaklığı veya göreceliğini Allame'nin bakış açısından inceledik. Geçerli algılar, faydalanma ve toplum, Allame açısından sosyal adaletin incelenmesi gereken temel altyapılarıdır. Kendini sevme duygusu, insanı tüm menfaatleri kendisinde toplamaya iter. İnsan, şahsi çıkarlarına ulaşabilmesi için sosyal adaleti kabul etmek zorundadır. Mutluluk ve mutsuzluktaki hüsn ve kubh-i zâti/gerçek güzellik ve çirkinliğin ölçüsü, hüsn/güzellik ve kubhun/çirkinliğin kıtası, tabiata uyumlu ve uyumsuz itibari adalettir. Adalet güzeldir; zira beşerin saadeti için gereklidir. Adaletin tanımından bu kavramın felsefi ikinci makul sayıldığı görülür; bu yüzden mutlak şekilde güzeldir.

Anahtar Kelimeler: Geçerli algılar, toplum, hüsn, kubuh, sosyal adalet, itibari adalet.

Giriş

Müslüman düşünürler arasında siyasi felsefe konularına, ezcümle adalet mevzu-suna herkesten önce ve en fazla değinen kişi Ebu Nasr Farabi'dir. Gerçi eserlerinde adalet konusuna çok kısa şekilde değindiği ve büyük ölçüde Aristo'nun adalet nazariyesini takip ettiği görülmüştür. (Farabi 1995 Miladi: 152-154 ve 1405 Hicri: 70- 74; Vaizi, 1393: 135). Sonraki düşünürler arasında da bu asgari ve taklitçi yönelim az da olsa göze çarpmaktadır. Allame Tabâtabâî, toplumsal konuları, ezcümle sosyal adaleti ciddiye alan çağdaş din bilginlerinden ve filozoflardan biridir. Ne yazık ki bu çağın ruhuna uygun kapsamlı ve sunuma değer İslami bir adalet nazariyesi bulunmamaktadır. Bu yüzden İslami adalet teorisini tanıtmak adına Müslüman düşünürlerin görüşlerini analiz etmemiz ve bu konuda azami çabayı ortaya koymamız bir zorunluluktur.

Bu araştırmada epistemolojik, antropolojik ve sosyolojik temellere dayalı sistematik bir sunumla Allame'nin adalet teorisini tanıtmak istiyoruz. Burada asıl soru şudur: Allame'nin sosyal adalet teorisinin temelleri nelerdir? Bu asıl soruyu yanıtlamak için birtakım konulara

da değinmemiz gerekecektir. Ezcümle Allame açısından hüsn ve kubuhun (güzellik ve çirkinliğin) ölçüsü nedir? Adaletin güzel oluşu neye göredir? Acaba adaletin güzelliği mutlak mıdır yoksa göreceli midir?

1. Temel Dayanakların İncelenmesi

Her teorisinin dayandığı temeller ve ön kabuller vardır ki bunların anlaşılması ve doğru şekilde açıklanması esasen o teorisinin doğru anlaşılması için bir zarurettir. Bu yüzden öncelikle Allame Tabâtabâî'nin sosyal adalet teorisinin temellerini incelememiz gerekmektedir.

a) Epistemolojik Temel: İtibari Algılar

Allame Tabâtabâî'nin itibari algılar görüşünü ortaya atması ve gerçek algıları itibari algılardan ayırt etmesindeki asıl kaygısı, düşünceleri oluşturan insan ilimleri ve bilimlerinin sabit veya değişken oluşu konusudur. *Felsefe Usulü ve Realizm Yöntemi* kitabındaki (Tabâtabâî, Bitâ: 258-264) beşinci makalenin sonlarında Allame, iki zıt şeyin birleşmesi konusundaki üç temel hususa; yani aynılık, sabitlik ve imkânsızlığa değinmiştir. Bu üç husus metafiziğin kabul ettiği ama diyalektik materyalizmin reddettiği temellerdir. Bu makalenin sonunda Allame sabitlik meselesinin aslına dair bazı eleştiriler ortaya atmaktadır. Ezcümle yaşadığı muhitin insanın düşüncelerinin şekillenmesinde rolünün olduğu, bizzat insanın tecrübeyle gözlemlediği bir durumdur. Dolayısıyla tüm insanlar farklı koşullarda muhtelif ilimler, düşünceler ve görüşler elde etmektedirler. Bunun yanı sıra çeşitli eğitimler insanda çeşitli düşünceler oluşturur. Dolayısıyla bilimsel gerçekler, insan tarafından yaratılmış olup ona tabidir; sabit ve değişmez değildir. Allame burada şuna inanıyor ki algı, hariçteki somut karşılığıyla mukayese açısından iki türdür: Gerçek algı ve itibari algı. Metafiziğin kabul ettiği sabitlik vasfı, gerçek algıdır. Materyalizmin kabul ettiği değişkenlik ise itibari algılarda geçerlidir. (A.g.e: 263-264)

Şimdi itibari algıların tanımı ve bölümleriyle devam edeceğiz.

İtibari Algıların Tanımı

Allame'nin eserlerinden yola çıkarak itibari algılar hakkında üç çeşit tanım ortaya konabilir. Uygulamalı tanım, ontolojik tanım ve kavramsal tanım. Hüsn-ü kubh (güzel ve çirkin) ve itibari adaletin sadece uygulamalı tanımla anlamı olduğu için diğer iki tanımdan sarfınazar ediyoruz.

Uygulamalı Tanım

Uygulamalı tanımın ölçüsü, bir kavramın bir mısdata tatbikinde zihnin eylem yöntemidir. Burada uygulamalı tanımdan maksat, hipotetik eyleme nazır olup onu insanın fiili olması yönüyle tanımlar. Bu tür tanımlamada gerçekte "itibarî eylem" ile "varsaymak" kastedilir ki insanın fiili olup tamamen "nefsanî ve zihinsel bir eylem" (Şirvani, 1384,

c.2: 145) tanımlanır, “itibarî bir kavram” değil. Yani tanımlama metninde mülâhaza edilen, itibarî eylemin zihin veya dildeki faaliyetidir.

Allame, itibarî eylemlerden neyi kastettiğini daha iyi anlatabilmek için önce teşbih ve istiare kalıbında gerçekleşen edebî itibarı tanımlıyor. Daha sonra itibarî eylemlerin tanımına geçiyor ve itibarî kavram için birkaç özellik beyan ediyor.

Temsil, teşbih ve istiare gibi bazı edebiyat sanatlarında itibarî bir şeyin bulunması esastır. Bu meyanda istiarenin özü olan itibar, Allame’nin maksadı olan itibara daha yakın görünmektedir. Teşbihte teşbih edatından faydalanarak “müşebbehle müşebbehun bih (benzenenle kendisine benzetilen)” arasında bir tür denge ve eşitlik sağlamış oluyoruz. Böylece ameli bir ihtiyaca – ki bir şekilde hissiyatı harekete geçirmektir – cevap vererek maksadımıza ulaşıyoruz. (Tabâtabâî, Bita: 282)

Örnek olarak şöyle diyoruz: “Ali şecaatte aslan gibidir.” Burada Ali, aslana teşbih edilerek Ali ile aslan arasında bir denge ve eşitlik itibarı oluşturulmuştur. Müşebbeh ve teşbih edatının zikriyle oldukça sade ve açık bir itibar sağlanmıştır. Bu benzetmeyle dolaylı şekilde Ali’nin şecaatine dair hissiyatımız az da olsa tahrik edilmiştir. Fakat istiarede teşbih edatı ve müşebbeh zikredilmediğinden; direkt müşebbehun bih (kendisine benzetilen) müşebbehin (benzetilenin) yerine oturtulduğu için denkleştirme ve eşleştirmenin neticesi olarak maksadımızı direkt ve daha güçlü şekilde muhataba aktarmış oluruz. (A.g.e: 283)

Bir görüşe göre istiarede – insan zihninin amel tarzıyla kurguladığı düşünce de bunu destekliyor – (Tabâtabâî, Bita, Şehit Mutahhari’ye ait dipnot: 286) lafızlar yer değiştirmemektedir. Bilakis istiare bir mana meselesidir. Yani “Ali” lafzının yerine “aslan” lafzı konulmamıştır ki böylece lafız gerçek manasında kullanılmamış olsun ve mecazi anlatımla Ali’nin şecaat sıfatında aslana benzediğini açıklamış olsun. Aksine istiarede insan zihni şöyle farz (itibar) ediyor ki müşebbeh/benzetilen (Ali), müşebbehun bihin/kendisine benzetilenin (aslanın) mısdaqlarından biridir. (A.g.e: Dad, 29:1383) Burada kişi, aslan lafzının manasını genişletiyor ve onun, sadece belirli bir yırtıcı hayvan için değil şecaatli tüm varlıklar için vazedildiğine inanıyor. Sonra da şecaat sıfatına sahip olan Ali’yi bu lafzın bir mısdağı olarak itibar ettiğinden onun üzerine yapılan aslan tanımlamasını da doğru görüyor.

Allame bu edebî bahisten kendi maksadını açıklamada faydalıyor. Şöyle ki insan istiarede nasıl gerçekte bir kavrama ait olmayan mısdağı, edebî hedeflerine ulaşmak için onun mısdağı olarak farz ediyorsa yaşantısında da birtakım işleri farz (itibar) ederek onların yoluyla ameli ihtiyaçlarını sağlamaktadır. Ona göre insan tabiatının kendine özgü birtakım ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçlar kişinin derununda bazı duygu ve eğilimleri harekete geçirmektedir. Bu eğilimler insanın bir dizi algılar ve düşünceler kurmasına, bunların iradeye ve daha sonra da bu ihtiyaçları bertaraf edecek amelle sonuçlanmasına sebep olmaktadır. Bu düşünceler ve algılar, özel anlamda itibarî algılar olup istiare hakkında söylenenler dikkate alınarak şu şekilde tanımlanabilir: İnsanın, ameli ihtiyaçlarını gidermek için vehim gücüyle bir şeyin haddini başka bir şeye verdiği bir düşünce aktivitesidir. (Tabâtabâî, Bita: 292-293)

Allame “İlim Hakkında Bir Risale”de husuli ilmi (sonradan tahsil edinilen ilmi) hakiki ve itibarî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. “Hakiki” ve “itibarî” kavramlarının anlaşılması için önce bu ikisi için dört ıstılah beyan ediyor. Hakiki ve itibarî hakkındaki dördüncü mananın beyanında – ki aynı zamanda burada bizim maksadımızdır – hakikiyi şu şekilde tanımlıyor: “Nazari aklın, gerçekleştiğini kabul etmek zorunda olduğu şeydir.” Buna örnek olarak da insan ve onun kendi güçlerine olan malikiyetini misal getiriyor. Buna karşılık “itibarî” kavramını ise şu şekilde tanımlıyor: “Pratik aklın, insanın sosyal hayattaki ihtiyacını gidermek için oluşturduğu manadır.” Buna örnek olarak yönetmek ve yönetilmek, malik olmak, evlilik. Ona göre bu kavramlar sadece sosyal yaşamda ortaya çıkmaktadır ve nazarî akıl bunları tanımaz; bunlarda hiçbir tahakkuk ve etki görmez. Fakat ameli/pratik akıl sosyal hayatta bunların varlığını farz (itibar) eder, bu itibarî varlıkların her biri üzerinde onunla ilgili etkileri düzenler. Binaenaleyh Allame’ye göre itibarî kavramların hakikati; “bir şeyin haddini başka bir şeye vermektir; zira toplum halinde yaşamının gereksinimi, birinci şeyin etkilerinin ikinci şey üzerine tertibini icap etmektedir.” Burada itibarî mefhumun oluşturulmasını gerektiren itibar (farz etme) eylemi tanımlanmıştır. O, hakiki bir şeyin etkilerinin itibarî bir şey üzerinde ne şekilde terettüp edeceğini malik olma ve başkan olma örneği ile açıklıyor ki konunun devamında ikinci misali serh etmekle yetineceğiz.

1. Her birey bir şahıstır ve gerçek bir küllidir ki bedeninin uzuvları aklının (başının) tedbiri altındadır. Bu şekilde bireyin beka ve maslahatı mümkün olmaktadır.

2. Toplumun da maslahatı ve bekası için aynı şekilde nüfuzlu ve itaat edilen bir yöneticiye ihtiyacı vardır.

3. Bu toplumsal pratik ihtiyacın giderilmesi için, şahıs ve gerçek külli tanımı topluma verilmekte, aklın (baş) tanımı ise toplumun yöneticisine (başkan) verilmektedir. Bedenin uzvu ve parçalarının tanımı ise toplumun üyeleri için farz (itibar) edilmektedir. Böylece toplumdaki bireylerin tam şekilde başkana itaat etmesinin felsefesi açıklanmış olur; bu vesileyle toplumun beka ve maslahatı sağlanır. (Hemu, 1392 Elif: 144 ve 147) Burada toplumun yöneticisi baş (reis/başkan) olarak farz edilmekte; başın gerçek etkileri, ezcümle emretmek ve itaat edilmek toplumu yöneten kişiye yüklenmiştir. Onun reis/başkan olması itibarıyla da toplumun itaat edilen bir yöneticiye olan ihtiyacı bertaraf edilmiş olur.¹

Allame “İtibariyat risalesinde” şu görüşü savunmuştur: İnsan itibar (farz) etmeye muhtaçtır; zira ancak bu vesileyle iradesi, bekası için ihtiyaç duyduğu bir ameli gerçekleştirme istikametinde harekete geçer. İnsanın ihtiyaçları çok olduğu için müteaddit itibara ihtiyaç duyar. “İtibarî” kelimesi adaletin tanımında geçtiği gibi hüsn-ü kubhün (güzel ve çirkinin) tanımında da kullanılmaktadır. Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz: “İtibarî” sözcüğü dört manada kullanılan lafzı müşterek bir kelimedir. (Misbah Yezdi, 1383, c.1: 201) Konumuz açısından en az iki manasını ayırt etmek bir zarurettir.² Bir ıstılahı göre “itibarî”, mefhum-i

¹ - Benzer bir tanım için bkz. Tabatabai, 1424: 317.

² - “İtibarî” kavramı hakkındaki muhtelif ıstılahlarla ilgili detaylı bilgi için şu kaynaklara bakabilirsiniz: Tabatabai, 1392, c.2: 143-147; Tabatabai, Bita, Beşinci Makale: 200-208 ve Altıncı Makale: 313; Tabatabai, 1424: 314-317; Şirvani, 1387, c.3: 128-150; Misbah Yezdi, 1383, c.1: 198-202.

mahuvi karşısında olup mâkûl-i sâni manasındadır; felsefe ve mantıktaki mâkûl-i sâniiden daha geneldir. Bu ıstılah “genel/geniş anlamda itibarî” denir. Diğer bir ıstılah ise “özel/dar anlamda itibarî” kavramı olup “ameli itibar”dır. (Tabâtabâî, Bitâ: 313) Bu aynı zamanda bu makalede dikkate alınan salt itibardır. Burada itibarının iki mısradakından biri olan “genel anlamdakiyle”, yani felsefedeki mâkûl-i sâni ile işimiz vardır.

Felsefedeki mâkûl-i sâni, zâtî itibarî şeylerle eşdeğerdir. Bu şeyler sırf zihnin itibar (farz) etmesiyle kaim değildir. Bilakis zâtî gerçeklerdir ki her ne kadar onların mahmulü sadece zihinde mevzusuna âriz olsa da dış âlemde o mevzu bu mahmulle (zâtî olan itibarî mahmulle) nitelenmiş şekilde görülür. Örnek verecek olursak: “İnsan, mümkün bir varlıktır.” Bu örnekte “mümkün varlık olma” özelliği sadece zihinde “insana” arız olmuştur/yüklenmiştir. Lâkin şu da bir gerçektir ki dış âlemdeki insan “mümkün olma” vasfına sahiptir. Binaenaleyh zâtî olarak telakki edilmiş itibarî kavramlar veya mâkûlat-ı sâni-yi felsefî, gerçek mefhumlardır. (İbrahimi Dinani, 1339, c.492) Bunların varlığı ve gerçekliği insana ve onun farz (itibar) etmesine bağlı değildir. “İmkân”ın yanı sıra “vaciplik”, “adem (yokluk)”, “vahdet” ve “illiyet” de bu kavramlardandır. Dolayısıyla mâkûl sâni-yi felsefî türünden olan bir mefhumun, hüsnü/güzelliği ve değerli oluşu zâtîdir, mutlak ve sürekli, göreceli değildir; çünkü gerçektir, zihnin itibar (farz) etmesine bağlı değildir. Konunun devamında şunu da arz edeceğiz ki Allame’nin adalet, hüsn (güzellik) ve kubbuh (çirkinlik) hakkındaki tanımlaması, bu kavramların mâkûl-i sâni-yi felsefî olmasıyla uyumaktadır.

İtibarî Kavramların Bölümleri

Allame bazı itibarî kavramları açıklarken onlara ilişkin birtakım taksimlerde bulunmuştur. Burada sadece ikisinden söz edeceğiz.

Genel Sabit İtibarî Kavramlar; Özel Değişken İtibarî Kavramlar

Allame, itibarî algıları görecelik ve devam açısından iki çeşit görmektedir: Değişken özel ve göreceli itibarîler, sabit olan genel itibarîler. (Tabâtabâî, Bitâ: 313) Zira faydalanma, topluluk, adalet, hüsn ve kubbuh gibi eyleme dayalı itibarî algılar, eğilimlerin neticesidir ve aktif güçle mütenasip olan algı ve düşüncelerin mahsulüdür. Bu yüzden sabitlik ve değişkenlikte itibarî düşüncelere tabidirler. Zira bu düşünce ve algılar iki türlüdür: 1. İnsan türünün gereksinimi ve insan doğasının yapısına tabi olan **genel itibarî düşünceler ve algılar** ki bunlar sabittirler ve değişmezler. Salt irade, tiksinti, sevgi ve nefret bunlara örnektir. 2. Değişkenlik gösteren **özel itibarî düşünceler ve algılar**. Özel bir kişi veya gruba ait irade, tiksinti, sevgi ve nefret buna örnek olarak sunulabilir. Velhasıl eyleme dayalı itibarî algılar iki çeşittir: Sabit olan genel itibarîler ve değişken olan özel itibarîler. (A.g.e:)

Topluluktan Önce İtibarî Algılar; Topluluktan Sonra İtibarî Algılar

Allame, bu taksimi itibarî kavramlar hakkında birçok konuya eksen teşkil edecek en temel taksim olarak görmektedir. İtibarî ilimler, insanın varoluşsal ve doğal olan aktif

güçlerine dayanan gereksinimlerinin bir sonucudur. İnsandaki bu aktif güçlerin faaliyeti onun toplumla olan irtibatına göre iki kısma ayrılır: Toplulukla sınırlanmayan ve toplumun teşekkülüne bağlı olmayan faaliyetler ki bunların tahakkuku için bir topluluğun ortaya çıkmasına gerek yoktur. Binaenaleyh itibarî konular, içtima/topluluk öncesi ve topluluk sonrası olmak üzere iki kısma ayrılır.³ Birinci kısma ait eylemler şahsa bağlıdır ve onunla kaimdir. İkinci kısımdaki faaliyetler ise topluluğa bağlıdır, toplulukla gerçekleşir. (Tabâtabâî, Bita: 314-315) Allame, toplumdan önceki itibarî algılardan söz ederken bunlardan asli ve iptidâî (köklü ve temel) beş itibarı açıklıyor. Ardından toplumdan sonraki itibarlar hakkında dört örnekten söz ediyor. Allame'nin sözünü ettiği "içtimadan/topluluktan önceki beş itibar şunlardır: Vaciplik, hüsn-ü kubuh, daha kolay olanı seçmek, faydalanma ve topluluğun hakikati, ilme tabi olmanın hakikati; Allame'nin üzerinde durduğu topluluktan önceki beş itibarî husustur. Bunlardan "adalet" konusuyla ilgili olanlar ise faydalanma ve toplumun hakikati ile hüsn-ü kubuh meselesinin itibarıdır. Konumuzu Allame'nin bakış açısıyla adalet teorisinin iki temel taşı olan faydalanma ve topluluk olgusundan bahsederek sürdüreceğiz.

b) Antropolojik Temel: Faydalanma Ruhu

Allame "Usulü Felsefe"de faydalanma ve toplum konusuna, tabiatı mütalaadan başlıyor ve şöyle diyor: Maddi olan her varlık kendi bekası için bir şekilde dışarıdan faydalanmaktadır. Bu, tüm varlıkların özellikle de canlı olanların en bariz özelliğidir. Mesela; canlı bir varlık su içer, sebze ve meyve yer veya diğer hayvanların etini yer. Sonra beslenme ve sindirim mekanizmasıyla faydalı olanları beden tarafından emilirken geriye kalanları dışarı atılır. Şuuru olan canlılar, özellikle de insan bu yöntemi sadece doğal ve maddi yönlerinde değil, bilakis her türlü ihtiyacını gidermede kullanmaktadır. İnsan; doğadaki şerait ve güçlerden, cansız varlıklardan, bitkiler ve hayvanlardan kendi ihtiyaçlarını gidermek için faydalanır. Bu maksatla onları kullanır ve kendi hizmetine alır. Allame bir varlığın başka bir varlıkla olan bu tarz hedeflenmiş yaklaşımına "istihdam/hizmete alma/kullanım/faydalanma" ismini vermiştir. Allame burada şu soruyu sormuştur: Acaba insan bu tarz yaklaşımı kendi türünden olan başka bir insan hakkında ortaya koymaz mı ve onu istisna eder mi? Cevap: Hiç kuşkusuz ki hayır; insan kendi türünden olan diğer insanlardan da yararlanmak ister, onları da hizmetine almak ister. Zira insanda bulunan istihdam/yararlanma ruhu "umumi/genel" ve "daimi/süreklidir". Bu iki özelliğe sahip olan bir huyun kaynağı tabiattır ve kaynağı tabiat olan bir şeyde istisna yoktur. (A.g.e: 319 -322)

c) Sosyolojik Temel: İçtima/Topluluk Kabulü

Topluluk, insanın kendi türdeşleriyle karşılaştığında itibar ettiği bir başka düşüncedir. Topluluk, grup şeklinde bir araya gelmek ve yardımlaşarak yaşamak anlamına gelir. Allame burada şu soruyu soruyor: Acaba istihdam/faydalanma ruhu içtimadan/topluluktan önce midir ve onun mukaddimesi midir yoksa içtima/topluluk mu istihdamdan/faydalanma ruhundan öncedir ve ona mukaddime niteliğinde midir? Başka bir ifadeyle acaba

³ - Buradaki öncelik rütbe açısından, zamansal değildir.

istihdam/faydalanma direkt olarak tabiatın gereksinimi ve içtima/topluluk düşüncesi de bu doğal gereksinime tabi midir? Devamında şöyle soruyor: Acaba insan kendi türdeşlerini gördüğünde önce ilk önce bir topluluk oluşturmayı ve bir arada yaşamayı mı düşünür; daha sonra türdeşler birbirleriyle kaynaşarak ortak bir yaşam kurduklarında birbirlerinden faydalanmayı mı düşünüyorlar? Elbette bazen veya çoğunlukla topluluğun doğal mecrasından saptığı ve onda istismarın (istihdamın) yaygınlaştığı da ortaya çıkmaktadır. İnsan türünün en iptidai faaliyetleri incelendiğinde, diğer hayvanlardaki sade yaşam yöntemleri araştırıldığında ve aynı şekilde beslenme, üreme gibi doğal mekanizmalar üzerinde durulduğunda bu sorunun cevabı ortaya çıkmaktadır.

Allame istihdam/faydalanma itibarının içtima/topluluk itibarından önce olduğunu vurgulamakta ve buna delil getirmektedir. Allame'nin görüşüne göre tabiatın doğal mekanizma ve olanaklardan hedefi; beslenme, gelişme, üreme vb. hususların sağlanmasıdır. Tabiat ve varlığın, insan için belirlenmiş hedeflerini bu mekanizmalar ve olanaklarla temin etmesinin tek yolu ise insan beynine istihdam/faydalanma düşüncesini atmaktır, topluluk ve ortaklık düşüncesini değil. Allame'nin bu görüşünün doğruluğunun şahidi şudur ki bu mekanizmalar daimi değildirler ve değişkenlik gösterirler ama topluluk daimidir. Binaenaleyh topluluğun teşekkülü ve bekasını sağlayan şeyin de daimi olması gerekir; o da istihdam/hizmete alma/yararlanma düşüncesini itibar (farz) etmektir. Yararlanma; araçları ve yöntemleri değişkenlik gösterse de sürekliliği olan tabii bir huydur.

Ancak daha evvel söylenen doğal olanaklar ve mekanizmalar daimi değildirler. Mesela; anne sütünden beslenmenin süresi sınırlıdır; bu süre geçince artık ne annenin bebeğe verecek sütü kalır ne de anne sütü bebeğin beslenmesine kâfi gelir. O halde topluluğun teşekkülünde direkt etki eden amilin daimi bir şey olması gerekir ki toplumun gerçek manada daimi oluşu doğru bir illiyet bağıyla açıklanabilsin. O daimi şey, insan tabiatı ve içgüdüsünün hedeflerine ulaşmak için insana verdiği istihdam/yararlanma düşüncesidir. İnsanın birtakım ihtiyaçları var ki onları tek başına sağlaması mümkün değildir. Bu yüzden diğerlerinden yararlanma düşüncesine girer. Her daim bu düşüncede olduğundan başkalarının yardım ve hizmetinden faydalanmalıdır. Elbette aynı zamanda diğerlerine yardım ve hizmet vermelidir. Bu unun sonucu doğal olarak içtima/topluluk teşekkül eder. (A.g.e:)

Allame'nin beyanı ile ortak toplum, istihdamın/yararlanmanın alt kolu olup karşılıklı ve uyum içindeki iki taraflı yararlanmanın etkisiyle oluşur, tabiatın insanı direkt olarak bu düşünceye itmesiyle değil. (Tabâtabâi, Bita: 321-322) Kısacası Allame aşağıdaki iki formülden ikincisinin topluluğu oluşturduğunu düşünmektedir:

- 1) Toplumsal mekanizmalar → Topluluk → İstihdam/Yararlanma
- 2) Mekanizmalar → İstihdam/Yararlanma → Topluluk

Bu durumda mekanizmalardaki değişikliğin topluma yönelişte bir etkisi yoktur ve onun önemini azaltmaz. Zira insanın daima ihtiyaçları vardır ki istihdam/yararlanma düşüncesi, topluluğu oluşturma ve ona yönelişe, toplumun teşekkülüne ve bekasına sebep olmaktadır.

Özetleyecek olursak; Allame Tabâtabâî'nin görüşüne göre insan doğasının vasıtasız ve direkt iktizası, ihtiyaçlarını gidermesi için yararlanma düşüncesinde olmasıdır. Bu yolla temin ettiği ilk ihtiyacı ise kendi türdeşleriyle kaynaşma eğilimi, yalnızlıktan kaçması ve rahatsızlık duymasındır. Bu eğilim insanın kendisine olan sevgisinden/ilgisinden kaynaklanmaktadır. (A.g.e: 322) İnsanlar birbirleriyle kaynaştıktan sonra birbirlerinin yanında bulunma fırsatından yararlanırlar. Böylece diğerlerinin yardımıyla giderilmesi mümkün olan her türlü ihtiyaçlarını giderirler. Bu içgüdüsel düşünce benzer şekilde tüm bireylerde olduğu için netice itibarıyla özel türden bir toplanmayı, yani ihtiyaçların temini için ortak bir topluluğun teşekkülünü beraberinde getirir. Binaenaleyh insan doğası gereği evvela ve bizzat herkesten yararlanmak ister (itibar-ı istihdam). Bu da insanların ortak şekilde bir araya gelerek birbirlerinden faydalanmaları dışında mümkün olmadığından insan toplumsal yaşama yönelir; herkesin yararını garanti edecek bu yapı içinde kendi yararını ister (itibar-ı içtima/topluluk).

2- Hüsün/İyilik ve Kubuh/Kötülük

Değer kavramlarından söz ederken karşımıza çıkan önemli konulardan biri, bunların hüsn- kubuh/iyilik ve kötülük konusuyla ne şekilde irtibatı olduğu hususudur. Dolayısıyla Allame'nin sosyal adalet teorisinde iyiliğin kaynağı ve adaletin değerinin yanı sıra onun ıtlak veya göreceliği incelenmelidir. Bu yüzden bahsimizin devamında Allame Tabâtabâî'nin hüsn-ü kubuh/iyilik ve kötülük hakkındaki görüşünü sunacağız; böylece onun sosyal adalet görüşünün incelenmesi için gerekli altyapıyı oluşturacağız.

a) Hüsün ve Kubuhun/İyilik ve Kötülüğün Bölümleri

Allame Tabâtabâî hüsnü/iyiliği iki kısma ayırmıştır: “Haddizâtında bir fiile sıfat olan iyilik ve ortaya çıkan bir fiilin lazım ve ondan geri kalmayan sıfatı olan iyilik”⁴ (A.g.e: 317) Birinci hüsn/iyilik fiilin zâtî sıfatı olup onun tabiatından kaynaklanır. İkincisi, fiilin güzelliği olup ortaya çıkış merhalesinde ve amel makamındadır. Tabir yerindeyse salt itibarî iyiliktir. Her fiil zatında iyi veya kötüdür. Bununla birlikte her fiil – hatta kötü fiil olsa bile – onu işleyen şahıs tarafından iyi olduğuna inanılır ve güzelliği itibar (farz) edilir. Binaenaleyh hüsn ve kubuh (iyilik ve kötülük), (haddizatında) zati ve (ortaya çıkış merhalesinde) itibarî olmak üzere iki kısma ayrılır.

b) Hüsün ve Kubhun (İyilik ve Kötülük) Tanımı

Hüsün ve Kubhu Zati

Allame'nin görüşüne göre topluluk oluşturmadaki hedef insan türünün saadettir. O, hüsn ve kubhun bu esasa göre tanımlanması gerektiğine inanır. Yani insanı saadete ulaştıracak her şey güzeldir, bu hedefe zarar verecek ve bedbahtlığa sebep olacak her şey ise çirkindir. (Tabâtabâî, 1417, c.1: 380; Musevi Hemedani, 1374, c.1: 571). Mâkûl-i sâni-yi

⁴ - Bu taksim kubuh/çirkinlik hakkında da geçerlidir.

felsefî babında itibârî algılar hakkında yaptığımız üç tanımın sonunda ifade ettiğimiz nükte esasına binaen “hüsün ve kubuh/iyilik ve kötülük”, mâkûl-i sâni-yi felsefî türündendir. Zira (insan ve topluma ait) saadet/mutluluk ve şekavet/mutsuzluk – ki burada güzellik ve çirkinliğin tanımına mihenk taşı olmuştur – tamamen insana ve onun zihnindeki itibara (tasavvura) bağlı değildir. Tam aksine bunlar gerçek mefhumlardan olup insandan bağımsızdırlar. Bunun göstergesi şudur ki saadete ulaşmak ve şekavetten uzaklaşmak her fiille ve her türlü davranışla uyuşmamaktadır. (A.g.e:).

Hüsün ve Kubhu İtibârî/Farazî İyilik ve Kötülük

Allame, hüsün ve kubh-u itibârînin tahlilinde şöyle der: Biz, doğal olaylar ve özelliklerden (kokular, renkler, tatlar ve ...) birçoğunu severiz ve güzel görürüz; birçoğundan da nefret ederiz ve kötü sayarız.⁵ Binaenaleyh iyilik ve kötülük doğal bir özelliktir; ölçü bu özelliğin akılla muvafakat etmesi veya etmemesidir. Allame, doğal özellikler ve keyfiyetlerdeki iyilik ve kötülük bahsinin ardından fiillerdeki iyilik ve kötülüğe değiniyor. Doğal keyfiyetlerde iyilik ve kötülüğün kriteri, her keyfiyetin ona özgü idrak edici mekanizmayla uyuşması veya uyuşmaması olduğu gibi fiillerdeki iyilik ve kötülüğün de ölçütü bir fiilin, onunla ilgili fiili gücün muktezasıyla uyum içinde olması veya olmamasıdır. (Tabâtabâî, Bita:317) Dolayısıyla hüsün ve kubhu itibârî/farazi iyilik ve kötülük; “tabiatla uyuşmak veya uyuşmazlık” anlamına gelir.

Daha önce de işaret edildiği gibi her fiil, haddizatında iyi veya kötüdür. Fakat amel aşamasında insan, her fiili – her ne kadar zatında kötü olsa da – iyi telakki (itibar) ederek yapar. Aynı şekilde her terk etme (yapmama) durumu, fiili yapmanın kötü addedilmesi anlamına gelir. Bu telakkideki ölçüt, “fiilin tabiatla uyumu veya uyuşmazlığıdır”. Buna göre insan bir işi iyi sayar ve yapar ya da kötü görür ve terk eder. Binaenaleyh hüsün ve kubhun; “tabiatla uyum veya uyuşmazlık” olarak tanımlanması, “saadet veya şekavet/mutsuzluk sebebi” şeklinde tanımlanmasından başka bir tanım değildir. Aslında gerçek maksat, insanın eşya hakkında zatî iyilik veya kötülük telakkisini dayandıracağı ölçüyü zikretmektir.

c) Hüsün ve Kubhun İtlak veya Göreceliği

1- Hüsün ve Kubhu Zatinin İtlak ve Göreceliği

Daha evvel de ifade ettiğimiz gibi “Usulu Felsefe”de itibârî algılardan söz etmemizin sebebi bilginin sabit ve değişken oluşundan dolayıdır. Sabitlik ve değişkenlik meselesi, bilgi (nazarî hikmet) üzerinde ele alındığı gibi değer (amelî hikmet) mevzusunda da kendini göstermektedir. Bazılarına göre ahlaki/etik değerler ve değersizlikler (hüsün ve kubuh); zaman, mekân, kültürel koşullar, coğrafi şartlar ve benzeri durumlara göre değişkendir. Ahlak felsefesinde bu görüşe “kültürel görecelik” (cultural relativism), bazen de “etik görecelik” (ethical relativism) denilir. Buna göre toplum tarafından kabul görmüş şey

⁵ - Allame’nin daha sonra getirdiği açıklamalar ışığında burada hüsün ve kubuh hakkında sunduğu tanım ortaya çıkmaktadır. O da şudur: Sevdiğimiz (bizim tabiatımızla uyuşan) şeyi iyi görürüz; nefret ettiğimiz (tabiatımızın tiksindiği) şeyi de kötü görürüz.

iyi sayılır. (Glancer, 1392: 41 ve 334). Allame “itibarî kavramlar” bahsini burada da açarak şunu belirtiyor ki itibarî kavramlardaki değişim; bizim yapıp karar verdiğimiz bir değişimdir, değer kavramlarının zatındaki bir değişim değil. Yani değişen; hüsün ve kubhu itibarîdir, hüsün ve kubhu zati değil. İtibar; bir kavramın mısdağa tatbikidir. Hüsün ve kubhustaki ihtilaf, tatbiklerde ortaya çıkan ihtilafıdır. Dolayısıyla buradaki ihtilaf suğravidir; yani mısdakın teşhisi ve tatbikinde meydana gelen bir ihtilafıdır, kubravi ve kavramsal değildir. (Tabâtabâî, 1417, c.1:381; Musevi Hemedani, 1374, c.1, s.572; Tabâtabâî, 1362: 135). Allame, hüsün ve kubhun (zati) itlağını ispat için şu istidlalde bulunuyor:

1- Topluluğun hedefi beşer türünün saadetidir;

2- Bu hedefle uyumlu olan her şey iyidir, bununla uyuşmayan her şey kötüdür;

3- Saadet her türlü fiil ve davranışla uyuşmaz. Aksine daima birtakım fiiller vardır ki onları yapmak insanı saadete ulaştırır ve netice itibarıyla bunlar iyidirler. Birtakım fiiller vardır ki onları yapmak şekavete/mutsuzluğa yol açar ve netice olarak bunlar kötüdürler.

Eğer böyle olmasaydı; o zaman beşerin ve toplumun saadetiyle uyuşmayan hiçbir fiil olmaması gerekirdi; hâlbuki vardır ve hiç kimse bunun aksini düşünmemektedir. Şu halde her türlü şartlar altında ve her toplumda hüsün ve kubhu (iyilik ve kötülük) söz konusudur. Neticede iyilik ve kötülük mutlak ve daimi şekilde mevcuttur.

2- Hüsün ve Kubhu İtibarının İtlak ve Göreceliği

Allame Tabâtabâî’ye göre bir toplumda fazilet addedilen şeyin başka bir toplumda rezalet sayılması, toplum hükmünden kaynaklı bir ihtilaf değildir. Yani bir topluluk faziletlere tabi olmayı gerekli sayarken başka bir topluluğun aynı faziletlere tabi olmayı gereksiz ve lüzumsuz görmesi söz konusu değildir. Aksine buradaki ihtilaf mısdakın teşhisi ve hükmün ona tatbiki üzerindedir. Başka bir ifadeyle ihtilaf hüsün ve kubhu zati üzerinde değil, bilakis hüsün ve kubhu zatının mısdak üzerindeki itibarındadır. Allame toplumların; adalet, iffet, hayâ, kanaat, tevazu ve diğer ahlaki sıfatlar üzerindeki ihtilafını, mısdaklardan kaynaklanan bir ihtilaf olarak görmektedir, bu sıfatların fazileti ve güzelliğinden kaynaklı bir ihtilaf değil. (Tabâtabâî, 1417, c.1: 381; Musevi Hemedani, c.1: 572-573).

Allame’nin faziletler konusundaki ihtilafın mısdakla ilgili olup hükümden kaynaklanmadığına dair istidlali şudur: Bu faziletler aslında tüm toplumlarda ve bütün kavimlerde kabullenilmiş bir husustur. Örnek verilecek olursa mesela; herkes hâkim ve yargıcın iffetli şekilde verdiği hükmü över, bağımsızlığı savunur, medeniyet ve kutsallardan övgüyle söz eder, bir kişinin yasal haklarıyla yetinmesini beğenirler ve toplumun önderleri karşısındaki tevazudan hoşlanırlar (Tabâtabâî, 1417, c.1: 381). Görüldüğü gibi bu ahlaki faziletler özünde tüm beşeri toplumlarda iyi sayılmaktadır. Binaenaleyh ihtilaflar mısdaklara ilişkindir.

Allame’nin görüşüne göre insanların yaşadıkları coğrafi ortam ve yaşam tarzları birtakım özel gereksinimleri icap eder ki bu değişkenliğin neticesinde her bölgenin akıl insanları nezdinde bazı özel ve birbirinden farklı gelenek-görenekler, normlar ve kültürler ortaya çıkar. Bu da yerine göre bazen bir fiilin, bir bölgede iyi sayılırken başka bir

mıntukada kötü karşılanmasına sebep olabilir. Bu şundan dolayıdır ki bir fiil bir numaralı bölgede, yaşam ortamı ve kültürel gereksinimlerle mütenasip olup tabiata uygun; kemal ve saadete ulaşmada lazım sayılırken iki numaralı ortamda onu terk etmede bu özelliklerin olduğu varsayılmaktadır. (Aynı, 1362: 137-140).

3- Sosyal Adalet Görüşü

Allame'nin sosyal adalet teorisini dayandırdığı üç temel esas daha önce incendi. Bu temel esaslara göre insanın, gerçek kavramlar ve algıların yanı sıra pratik yaşantısındaki ihtiyaçlarını gidermek için kendisinin kurguladığı ve "itibar" ettiği bir dizi kavramlar ve algılar da vardır. Bu kavramlar; "genel anlamda itibarî" olan felsefe ve mantıktaki mâkûlat-ı sâninin karşısında olup "özel anlamda itibarî" veya "salt itibarî" diye adlandırılır. İnsan kendisini sevmeye içgüdüsi taşıyan bir varlık olmakla birlikte bu yönüyle her şeyi kendisine mal etmeye meyillidir. O, bizzat kendi ihtiyaçlarını gidermek için her şeyi ve her kesi kendi hizmeti altına almak ister; zira tek başına tüm ihtiyaçlarını temin edememektedir. İşte tam burada insan, topluluğun teşkil edilmesinin lüzumunu anlar ve "ortak toplumsal" hayatı kabullenmek zorunda kalır. Öyle ki insanlar bu toplumda sırf birbirlerinin yanında yer alan ama birbirlerine hiçbir şekilde ihtiyaç duymayan dağınık araziler gibi değildirler.

İnsanların ortak toplumda bir araya toplanmaları sürüdeki koyunların bir araya toplanmasına da benzemez. İnsan toplumunun esasını; irtibat, yardımlaşma ve işbirliği oluşturur. Zira bu olmadan toplumun oluşmasındaki hedef – ki insanın birbirine yardım ederek ihtiyaçlarının giderilmesidir – gerçekleşmez. Fakat iş bununla da bitmiyor; insandaki hübbüzzat (kendisine duyduğu sevgi), onu şu şekilde yönlendirir: Sen diğerlerinden azami düzeyde faydalanmalısın ama bu faydayı elde ederken onların senden en az düzeyde yararlanmalarını sağlamalısın. İnsan doğası hizmet almaya eğilimlidir, hizmet etmeye değil. Bu eğilim tüm insanlarda olduğu için onlar arasında beka ve menfaat çatışmasını ortaya çıkarır. İnsan şunu idrak etmektedir ki eğer bu sorun halledilmezse toplumun mevcudiyeti tehlikeye düşer; insani yardımlaşmayla kurulmuş bir toplum darmadağın olur ve sonuçta toplumun teşekkülü ile insana ulaşacak yararların hepsi elinden çıkıp gider.

Bu şartlarda insan adaletin değerini, onun herkes tarafından riayet edilmesinin lüzumunu ve adaletin toplumda kökleşmesinin önemini anlar, çaresiz ona teslim olur, toplum içinde riayet edilmesi için gerekli programı kabul eder. Burada insan adaletin iyi, zulmün ise kötü olduğunu itibar eder. (Aynı, 1392 b:145) Şöyle ki toplumdaki koşulların herkesin kapasitesi ve liyakati ölçüsünde yararlanabileceği bir duruma getirilmesini ister ki bu sosyal adalettir ve güzeldir. Eğer toplumda koşullar sosyal adaletin sağlanması için gerekli zemini oluşturamazsa böyle bir toplumda vuku bulan şey zulümdür ve kötüdür. (Aynı, Bita: 322- 323). İnsanların adaletin değerini idrak etmeleri ve ona yönelişlerine ilişkin Allame Tabâtabâî'nin sunduğu analizin ardından adalet babında yaptığı bazı bahisleri getireceğiz.

a) Adalet Kavramı

Allame'nin sosyal adalet teorisi üzerinde yapılan kapsamlı bir incelemeye onun açısından adaletin konseptolojisiyle; yani bu kavramın manasıyla başlamak gerekir. Adalet

kavramının manası üç ekseninde; adaletin tanımı, adaletin bölümleri ve adaletin diğer kavramlarla nispeti mihverinde açıklanmaktadır (Vaizi, 1393: 53) ki burada sözü uzatmamak için ilk iki mihvere değineceğiz.

Adaletin Bölümleri ve Tanımları

Konunun devamında adaletin taksimlerinden ikisine değineceğiz: 1. Zati Adalet ve İtibarî Adalet 2- Ferdi Adalet ve İçtimai Adalet.

1- Zati Adalet; Sudur Merhalesindeki (İtibarî) Adalet: Bu taksimi açıklamadan önce şunu hatırlatmakta yarar görüyoruz ki Allame hüsn ve kubhu (iyi ve kötüyü) zati ve itibarî (fiilin ortaya çıkış makamında) şeklinde taksim etmiştir. (Tabâtabâî, Bitâ: 316-317) Adaletin hikmet, şecaat ve iffetin yanında dört asıl faziletten biri olduğu dikkate alındığında bunlar iyiliğin mısdaqlarıdır (Aynî, 1417, c.1: 371 ve 380; Musevi Hemedani, 1374, c.1: 560 ve 571). Dolayısıyla o da “hüsn/iyilik” gibi zati ve ortaya çıkış makamında itibarî olmak üzere iki kısma ayrılır. Adaletle hükmetmek bizden sadır olan bir fiil olup itibarî adalettir. Yani her fiil haddizatında ya adaletlidir veya adaletsizcedir ama sudur makamında insan onun adaletlice olduğuna hükmeder ve neticede iyi olduğu için onu yapar. Allame Usulü Felsefe’de itibarî algılar bahsinde itibarî adaletten söz eder. Yine orada adalet için iyiliğin itibar (farz) edildiğini söyler (Tabâtabâî, Bitâ: 323). Sosyal adaleti de “yararlanma ve toplumun” yanında sabit itibarlardan biri olarak tanımlıyor (Aynî: 324). Ne zaman fiil makamından bahsedilirse iyilik, adalet ve diğer tüm kavramlar itibarî olur. Bir kavramın itibarî olduğundaki genel kaide şudur: Aktif kuvvetler bir şekilde onun üzerinde etkin olmuş ve onda “gerekir” nispeti [yapmak veya yapmamanın gerekliliği] farz edilebilmektedir (Aynî: 312).

İyilik ve kötülükteki zati ve itibarînin arasındaki irtibat mantık ilmindeki “umum ve husus min vech” (eksik girişimcilik) türündendir. Zira bir fiil gerçekte kötü olabilir ama onu iyi sayabilir ve yapabiliriz. Veya bir fiil zatında iyi olabilir ama onu kötü sayıp yapmaktan kaçınabiliriz (Aynî: 318). Bu konunun mantık ilmindeki açıklaması şu şekildedir:

- (1) Bazı zati iyilikler itibarî iyiliktir. (Hüsnü itibarî onlara taalluk etmektedir).
- (2) Bazı zati iyilikler itibarî iyilik değildirler.
- (3) Öte yandan bazı itibarî iyilikler aynı zamanda zati iyiliktirler.
- (4) Bazı itibarî iyilikler zati iyilik değildirler.

İki kavram arasında böyle bir irtibat olduğunda onlar arasında “umum ve husus min vech (eksik girişimcilik)” nispeti vardır. Binaenaleyh zati adaletle itibarî adalet amel makamında bir araya gelebilir.

Zati Adaletin Tanımı: Allame; “adlin” gerçek (zati) manasının “işler arasında müsavat ve muvazene kurmak” olduğu görüşündedir. Şöyle ki her şeye layığı olduğu şeyin verilmesiyle onlar arasında bulundukları konum ve liyakatlerine göre tevazün/denklik oluşturulur. Daha sonra Allame, adlin genel olan gerçek manasından istifade ederek adaleti; itikat, birey ve toplum olmak üzere üç alanda tanımlıyor ki biz konumuzla alakalı olan ikinci ve üçüncü tanımlamayı kendi yerinde getireceğiz.

İtibarî Adaletin Tanımı: Hüsün ve kubhu itibarînin tanımında geçti ki aslında hüsün ve kubhu itibarî, hüsün ve kubhun başka bir türü değildir. Aksine sadece bir şahsın bir fiil hakkında itibar (farz) ettiği iyilik veya kötülüktür. Aynı şey itibarî adalet konusunda da geçerlidir. İtibarî adalet, zati adalet karşısında ve ondan bağımsız bir tür değildir. Binaenaleyh itibarî adalet şu şekilde tanımlanabilir: Bir şahsın bakış açısına göre belli bir fiil için farz edilen ve varsayılan adalettir. İtibarî adalet gerçekte “ameli” bir tanımdır; itibarın bir mısdağını, yani adaleti itibar (farz) etmektir. Burada tanımı yapılan şey adaleti “itibar (farz) etmektir”; adalet itibar ederek onu özel bir fiil üzerinde varsaymaktır. Bir fiili adaletlice saymak ve onu adaletli bir amelin mısdağı kalmaktır. Burada adalet kendi zati manasına sahiptir; kişi bu zati manayı herhangi bir fiil üzerinde itibar (farz) ediyor. Bu varsayım gerçekte intibak edebileceği gibi gerçeğe aykırı da olabilir. Nasıl ki Allame Tabâtabâî, tabiatla uyuşması veya uyuşmamasını hüsün ve kubhu itibarînin tanımında getirmişti. Lakin orada açıklandı ki bu, aslında bizim tarafımızdan iyi ve kötü için itibar (farz) edilen bir kriterdir. Burada da onu fiiller hakkında itibar (farz) edilen adaletin ölçütü olarak görmek gerekir.

2- Ferdî/Kişisel Adalet; İçtimaī/Sosyal Adalet: Allame Tabâtabâî, *el-Mizan* kitabında “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder.” (Nahl 90) ayetinin ayetinin tefsirinde adaleti iki kısma taksim etmiştir: İnsanın kendi nefesine olan ferdi/kişisel adaleti ve insanın başkasına nispet olan içtimaī/sosyal adaleti. Daha sonra ayette emredilen adaletten ayetin akışına bakıldığında içtimaī/sosyal adaletin kastedildiğini vurgulamıştır. Zira Nahl suresinin 90 ila 105. ayetleri, beşeri toplum için temel ehemmiyete haiz olan birtakım konuları açıklamaktadır. (Tabâtabâî, 1417, c.12: 330-331; Musevi Hemdani, 1374, c.12: 477-478).

Ferdî/Kişisel Adaletin Tanımı: Allame’nin, adlin gerçek manasından istifade ederek tanımladığı adaletin ikinci alanı, ferdî/kişisel adalettir. Bireyin fiillerindeki adl şudur: İnsanın kendi saadetine sebep olacak işi yapması, nefsanî isteğe boyun eğmek sayılan ve neticede kişinin bedbahtlığına/mutsuzluğuna sebep olan amelden kaçınmasıdır. (A.g.e.).

İçtimaī/Sosyal Adaletin Tanımı: Adaletin üçüncü havzası, sosyal adalet alanıdır. İnsanlar arasında adalet şu anlamdadır: Herkes aklın, şeriatın veya örfün hükmüyle hak ettiği yerde olmalıdır. Bu esasa binaen iyi bir iş yapana iyilik edilmeli, kötü iç yapan ise cezalandırılmalıdır; mazlumin hakkı zalimden alınmalı ve kanunun uygulamasında kimseye ayrıcalık tanınmamalıdır. Nihayetinde Allame daha önce ifade edilen, özellikle adlin gerçek manasına istinaden sosyal adaleti şu şekilde tanımlıyor: “Sosyal adalet şundan ibarettir: Toplumdaki bireylerin her biriyle hak ettikleri şekilde muamele edilmesi ve layık oldukları yerde yer almalarıdır.” (A.g.e.).

Sonuçta Allame’nin adalet hakkındaki tanımı, batıda ve İslam dünyasında meşhur olan tanımdan; yani “her hak sahibine hakkının verilmesinden” başka bir şey değildir. (Vaizi, 1393: 54). Bu, sûrî bir tanım olup adaletin muhtevasına dair; mesela “herkesin hakkının ölçüsü ne şekilde ve hangi kıstas veya kıstaslar esasına göre tayin edilir konusunda” hiçbir şey söylememektedir (Aynı: 56-57 ve 126-127). Allame’nin tüm tanımlarındaki özelliklerin sûrî oluşu adalettendir.

b) Adaletin Güzel ve Değerli Oluşu

Burada iki konu incelenecektir: 1. Adaletin güzel ve değerli oluşunun kaynağı ve sebebi 2. Adaletin güzel oluşunun ıtlak ya da göreceliği. Zatî adalet ve itibarî adaletten söz ederken her iki konuya da değineceğiz.

Zatî Adalet

1. Zatî Adaletin Güzel, Değerli Oluşunun Kaynağı ve Sebebi: Allame'nin “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder...” (Nahl 90) ayeti hakkındaki tefsirine göre adaletin güzel oluşu iki burhana dayanmaktadır: Biri zatî adalet, diğeri ise itibarî adalet hakkında olan bu iki burhanı kendi yerinde getireceğiz. Ona göre insanın bireyselliği her şeyden önemlidir. Fakat şahsın saadeti onun yaşadığı liyakatli bir topluma bağlıdır. Bozuk bir camiada bireyin saadet ve kurtuluşa ulaşması çok zordur.

Allame'nin birinci istidlali şu esas üzerine kurulmuştur:

- (1) Bireyin saadeti toplumun salahına/düzgün oluşuna bağlıdır;
- (2) Toplumun salahı için bağlı olduğu en önemli şey ise (sosyal) adalettir;

Binaenaleyh bireyin saadeti adalete bağlıdır. (Tabâtabâî, 1417, c.12: 330; Musevi Hemedani, 1374, c.12: 476).

Bu istidlale (adalet bireyin saadetine amillerindendir) şunu ekliyoruz: Bireyin saadetine sebep olan şey iyi ve güzeldir, o halde içtimaî/sosyal adalet güzeldir. (A.g.e: c.1: 380; aynı, c.1: 571). Böylece şu neticeye varıyoruz: Adalet, özellikle de sosyal adalet, insan saadetine gereksinimi olduğu için zatî itibarıyla değerli ve güzeldir.

Burada dikkate şayan bir nükte vardır, o da şudur: Allame'nin Usulü Felsefe'de getirdiği insanın, istihdam/yararlanma huyu vasıtasıyla adaleti riayet ve uygulamanın gerekliliğine ulaştığına dair getirdiği analiz, gerçekte insanın zatî adaletin değerini nasıl idrak ettiğine dair bir analizdir. İnsan toplumda şahsi çıkarları ve yararlarına ulaşmak için kendisini adaleti riayete, adaleti kabule ve adalete boyun eğmeye⁶ mecbur görür. Binaenaleyh Allame bu analizde adaletin değerini açıklama sadedinde değil ki şu eleştiri getirilsin: “Demek ki adaletin zatî değeri yoktur ve onun hüsnü/güzelliği, sırf insanın zorunluluğunun mahsulüdür.” Allame'nin tahliline göre zorunluluk, adaletin zatî değerinin anlaşılmasına sebep olan bir etken ve geçittir; insanı adaleti sağlamaya ve sosyal adaleti kabule iter. Buradan adaletin güzelliğinin zorunluluktan başka bir temeli olmadığı sonucu çıkmaz. Nitekim insanların çoğunlukla karşılaştıkları şöyle bir gerçek vardır: Onlar çok zor durumlarda ve tabir yerindeyse bıçak kemiğe dayandığında, tüm çareler tükendiğinde Allah'ın varlığı ve O'nun değerini kavramakta, O'na yönelmekte, velayetine teslim olmakta ve O'na ibadet etmektedirler. Ama bu, Allah'ın; insanın zorunluluğu dışında hiçbir hakikat ve değeri olmadığı anlamına gelmez.

⁶ - Allame “Risale-i Der Bare-i Vahy” eserinde bu tabiri kullanmıştır. Sosyal adaleti kabullenmek ve onu riayet etmenin insan için bir zorunluluk olduğuna dikkat çekerek şöyle demiştir: “İnsan zorunluluktan bu ortaklığa dayalı topluma ve onun ardından gelen sosyal adalete boyun eğer (Tabatabai, 1392 b:145).

2. Zatî Adaletin Güzel Oluşunun İtlak veya Göreceliği: Bir: Daha önce şu neticeye vardık ki adalet zatında değerli ve güzeldir. Hüsün ve kubuh bahsinde de hüsün ve kubuhun zatında mutlak ve değişken olmadığı sabit oldu. Binaenaleyh zatî hüsnün/iyiliğin mısradaki olan zatî adaletin değeri, iyi oluşu ve istenilirliği mutlaktır.

İki: Aynı şekilde adaletin de zatî değeri vardır; zira insanın saadeti için gereklidir. İnsan daima ve her koşulda kendi saadetini ister. O halde adalet daima ve her koşulda güzeldir, değeri sürekli ve mutlaktır. Allame şuna inanmaktadır ki insanların arasında adaletin güzel olduğu hususunda hiçbir ihtilaf yoktur. (Aynı, c.12: 331; aynı, c.12: 478). Konunun devamında şu soruyu ele alıyoruz: O halde ihtilaflar nereden kaynaklanıyor?

Üç: Allame'nin adalet hakkındaki tanımı (işler arasında müsavat ve muvazene) ve onun özellikle sosyal adalete ilişkin tanımı; mesela “hak olan bir şeye iman etmek”, “sadete sebep olan işi yapmak ve mutsuzluğa yol açan işi terk etmek”, “herkesin layığı olduğu yerde olması” hepsi somut ve gerçek konulara matuftur. Binaenaleyh bu tanımlara mutabık olan adalet kavramı, genel anlamda itibarî olup mâkûlî saniyi felsefidir; somut bir vakadır ve dış âleme matuftur, dar anlamda itibarî (salt itibarî) değildir. Dolayısıyla onu işler ve fiillerin derununda gizli olan adalet şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu tanımların gerçeğe matuf olması şu açıdandır ki işler arasındaki müsavat ve denge somut bir şeydir; onlar arasında rastgele bir itibar (varsayım) dengeyi sağlayamaz. Ayrıca her fiil insanın saadetiyle muvafık değildir. Aksine bir fiilin saadet veya şekavet vesilesi olması bizzat fiilin kendisine bağlıdır. Hakeza insanların layık oldukları gerçek konumları ve liyakatleri, herkesin gerçek özellikleri ve yeteneklerine bağlıdır, sırf başkalarının veya şahsın isteği, zihniyeti ve itibar etmesine değil. Binaenaleyh Allame'nin adalet hakkındaki tanımlaması da adaletin değerinin mutlak ve zatî olduğuna delalet etmektedir.

İtibarî Adalet

a) İtibarî Adaletin İyi ve Değerli Oluşunun Kaynağı ve Nedeni: Şimdi Allame'nin, Nahl suresi 90. ayetin tefsirine dair sözünden anlaşılan ikinci burhanına değineceğiz. Daha evvel de itibarî adaletin tanımında beyan edildi ki bir fiilin tabiata uyumlu olması itibarî adaletin ölçütüdür. Bu nükte dikkate alındığında Allame'nin sonraki istidlalini şu şekilde yazabiliriz:

- (1) Adalet nefse (tabiata) uyumludur;
 - (2) Tabiata uyumlu olan ve nefsin temayülü olan şey itibarî anlamda güzeldir;
- O halde adalet itibarî anlamda güzeldir.

Binaenaleyh itibarî adalet tabiatla uyum içinde olduğundan dolayı itibarî anlamda da güzel ve değerlidir. (Aynı: 331; Aynı: 478).

İtibarî adaletin güzelliğinin kaynağına dair şu şekilde de istidlal edilebilir:

- (1) İtibarî adalet, tüm insanların deruni isteklerine erişmeleri, yani saadet ve kemale ulaşmaları için ortaya konan çabadır;

(2) Saadet ve kemale ulaşırma istikametinde olan her şey güzeldir. O halde itibarî adalet güzeldir. Her ne kadar bu çaba birçok olumlu çaba gibi istenen sonuca belki de ulaşmayacaktır.

b) İtibarî Adaletin İtlak veya Göreceliği: Adaletin güzel olduğu konusunda ara- larında ihtilaf olan iki kişi dahi bulunmaz. İnsanların ihtilafı adaletin mısdaqlarındadır ki bu da onların yaşam tarzı ile alakalıdır. (Aynı: 331; Aynı: 478). Binaenaleyh bura- daki ihtilaflar da aynen hüsün ve kubuh meselesindeki ihtilaf gibi tamamen mısdaqlar- dadır. Hüsün ve kubhu itibarının göreceliği hakkında yaptığımız açıklama, itibarî ada- letin göreceliğini de açıklamaktadır. İnsanlar muhtelif eğitim, ortam ve kültürlerle sahip oldukları için doğal olarak saadet ve kemal konusunda, yaşam tarzı ve onları istedik- leri saadet ve kemale ulaştıracak fiiller hakkında farklı görüşler ve eğilimlere sahiptir- ler. Dolayısıyla “her insan kendi zevk ve karihasına göre bir fiili, kendisinin kemal ve saadeti veya onu kemal ve saadete ulaştıracak bir amil zannedebilir.” (Tabâtabâî, 1362: 135) Bu yüzden çeşitli insanlar hatta bazen bir şahıs farklı zaman ve koşullarda birbi- rinden farklı ve birbirleriyle çelişen fiillere; iyilik, adalet ve diğer değer ifade edici kav- ramları itibar (farz) edebilir. Esasen “itibar (farz) etmede” kişisel çıkarlar, temayüller ve görüşler etkin olduğu için görecelik de vardır ama itibar (farz) edilen şey; zatî iyi- likten, zatî adaletten ve ... başka bir şey değildir.

Sonuç

İslami düşünürler arasında sosyal adalet babında teorileştirmeye yönelik çalışmaların bulunmadığı bir durumda Allame'nin adalet teorisi büyük bir ganimettir. O, her ne ka- dar adalet konusunda Kur'an-i görüşlere kifayet ölçüsünde teveccühte bulunmuş olsa da adalet babındaki teorisi şu avantaja sahiptir ki epistemolojik, antropolojik ve sosyolojik felsefî temeller ve analizlere dayanmaktadır. Onun teorisi ile İslam dünyasındaki meşhur görüşler arasındaki tartışmalı farklılıklardan bazıları şunlardır:

Saf, yenilikçi ve özgür düşünen felsefî düşünce; meşhur görüşlerin inhisarını kır- mak ve aynı şekilde dini olması kesin olmadığı halde dini telakki edilen şeylerin inhi- sarını kırmak. Bu görüş, dini ilimlere hâkim olmayı gerektirmekle birlikte şecaat ve ce- saret ister. Allame bize şunu öğretmektedir: İnsan dini düşüncelere bağlı olduğu halde felsefî düşünce yönteminden de faydalanarak durgunluğun sınırlarını aşabilir; böylece felsefî, kelamî ve dinî tartışmalara yeni imkânlar sağlayabilir. Binaenaleyh Allame'nin analizleri; “insan doğası itibarı ile medenidir” ve “insan fitrî olarak adaletle meyillidir” düşüncesini, en azından İslami düşünürler nezdinde meşhur olan tefsirini zora sokmak- tadır. Onun bu iki alandaki görüşleri İslami adalet araştırmalarına yeni ufuklar açabi- lir, İslam âlemindeki adalet araştırmasının şiddetle ihtiyaç duyduğu yepyeni ve geniş meydanlar oluşturabilir.

Allame nezdinde adaletin dini ve felsefî açıdan çok değerli bir yeri vardır. Onun bakış açısına göre en önemli Kur'anî emirlerden biri saadetli bir topluma sahip olmak için sos- yal adalet emridir. Onun insan ve toplum hakkındaki felsefî analizi esasına göre bitmek tükenmek bilmeyen yok edici çatışma ve kargaşayı medeni ortaklık ve huzura dönüştüre- cek tek şey, insanların adaletle boyun eğmeleridir. Şöyle ki insanların hem kendileri ada- leti sağlamalı, hem de diğerlerinin ve toplumun adaletli davranışlarını kabullenmelidirler.

Allame, adil bir toplum olmadan insanın saadete ulaşmasının çok zor olduğunu düşünmektedir. Adalet, Âdemoğlunun asi doğasını kontrol etmek için güçlü ve etkili bir dizgindir. Allame adalet hakkında kendi görüşünü ortaya koyarken açıkça kapsayıcı bir adalet teorisinden beklenen temeller ve bazı mihverlere değinmiştir. Elbette ilmi çalışmalarla şu da aşikâr edilmelidir ki acaba Allame'nin açıkça ifade ettiği temeller ve mihverlerin yanı sıra onun adalet konusuyla bir şekilde ilintisi bulunan diğer bahislerinden açıkça dile getirmediği ama adalet araştırması bahsinde incelenmesi zaruri olan bazı görüşleri istinbat/ elde etmek mümkün müdür?

Kaynakça

- Dad, Sima (1383), *Ferhengi Istilahati Edebi*, Tehran: Morvarid, İkinci Baskı (Yeni Baskı).
- Farabi, Ebu Nasr (1405 K.) *Fusul Muntezia*, Tahkik ve Tashih ve Talik ez Dr. Fevzi Neccar, Tehran: el-Mektebetuz-Zehra 3, İkinci Baskı.
- Farabi, Ebu Nasr (1995 M.), *Arau Ehlil Medinetul Fazileti ve Muzaddatuha*, Mukad-dime ve Şerh ve Talik ez Dr. Ali Ebu Mulhim, Beyrut: Mektebetul Hilal.
- Gensler, Harry (1392), *Deramedi Cedid be Felsefeyi Ahlak*, Tercüme-yi Hamide Bah-reyni, Tehran: Asuman Hıyal, Dördüncü Baskı.
- İbrahimi Dinani, Gulamhüseyn (1389), *Kavaid-i Kulliyi Felsefi der Felsefeyi İslami*, c.2, Tehran: Pejuheşgahi Ulumi İnsani ve Mutaliaati Ferhengi, Beşinci Baskı.
- Misbah Yezdi, Muhammed Taki (1383), *Amuzeşi Felsefe*, c.1, Tehran: Şirketi Çap ve Neşri Beynel Milet (Vabeste be Muesseseyi İntişarati Emir Kebir), Altıncı Baskı.
- Şırvani, Ali (1384), *Tercüme ve Şerhi Nihayetul Hikme*, c.3, Kum: Bustanı Kitap, Al-tıncı Baskı.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1362), *Risale-i İtibariyat*, Dur: Resail-i Seb'a, Kum, Burgai.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1374), *Tercüme-i Tefsiril Mizan*, Seyyid Mu-hammed Bakır Musevi Hemedani, c.1 ve 12, Kum: Defteri İntişarati İslami Camieyi Mu-derrisini Havzayı İlmiyyeyi Kum, Beşinci Baskı.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1392 ba), *Risale-i der Bareyi Vehy*, Ba Tevzi-hati Nasır Mekarim Şirazi, Dur: Mecmue-i Resail, c.1, Kum; Bustanı Kitap, Üçüncü Baskı.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1392 Elif), *Risale-i der İlmi*, Tercüme-i Muham-med Muhammedi Giylani, Dur: Mecmue-i Resail, c.2, Kum; Bustanı Kitap, Üçüncü Baskı.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1417 K.), *el-Mizan fi Tefsiril Kur'an*, c.1, s.12, Kum, Defteri İntişarati İslami Camieyi Muderrisini Havzayı İlmiyyeyi Kum, Beşinci Baskı.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1424 K.), *Nihayetul Hikme*, Kum, Muessesetu'n-Neşril İslami, 18. Baskı.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (Bita), *Usuli Felsefe*, Kum, Defteri İntişarati İslami.

Vaizi, Ahmed (1393), *Negd ve Berresiyi Nezeriyyehayi Adalet*, Kum: İntişaratı Mueseseyi Amuzeşi ve Pejuheşi İmam Humeyni, Üçüncü Baskı.