ULUSLARARASI
KUR'AN VE SOSYAL ADALET SEMPOZYUMU
(TEBLİĞ KİTABI)

11-13 KASIM 2016

MERİNOS AKKM, OSMANGAZİ/BURSA

Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı

Uluslararası Kur'an ve Sosyal Adalet Sempozyumu Bildirileri

Editörler

Prof. Dr. Abdurrahman Kurt

Prof. Dr. Hayati Hökelekli

Görsel Tasarım

Asım Esat Bilgin

ISBN

978-605-9968-61-4

Basım Yılı ve Yeri

1. Baskı; Mart 2020, Star Matbaacılık / Bursa

Yapım:

© 2020 Bursa Kültür A.Ş. Bu kitabın tüm yayın hakları Bursa Kültür A.Ş.'ye aittir. Yazılı izin olmadan kısmen ya da tamamen yeniden basılamaz.

Dağıtım:

Bursa Kültür A.Ş. - Merinos Atatürk Kongre Kültür Merkezi B Kapısı

Osmangazi-Bursa/Türkiye

Tel: + 90 224 253 26 46 Faks: + 90 224 253 14 85

info@bursakultur.com / www.bursakultur.com

ULUSLARARASI
KUR'AN VE SOSYAL ADALET
SEMPOZYUMU

Editörler

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ

Bursa 2016

Sempozyum Bilim Kurulu

Prof.Dr. Hayati Hökelekli

Prof.Dr. Abdurrahman Kurt

Prof.Dr. Yunus Vehbi Yavuz

Prof.Dr. Syed Farid Alatas

Prof.Dr. Anis Ahmad

Prof.Dr. Mohammad Malkawi

Prof.Dr. Mohammad Manzoor Alam

Prof.Dr. Ali Bardakoğlu

Prof.Dr. Süleyman Uludağ

Prof.Dr. Hayrettin Karaman

Prof.Dr. Yunus Apaydın

Prof.Dr. Recep Şentürk

Prof.Dr. Emin Ertürk

Prof.Dr. Yaşar Aydınlı

Prof.Dr. Sabri Orman

Prof.Dr. Mehmet Erdoğan

Prof.Dr. Adnan Demircan

Prof.Dr. Saffet Köse

Prof.Dr. Recep Cici

Dr. Abdelkader Benhamadi

Sempozyum Düzenleme Kurulu

Prof.Dr. Abdurrahman Kurt

Proff.Dr. Hayati Hökelekli

Prof.Dr. Mehmet Yalar

Yrd.Doç. Dr. Süleyman Sayar

Yrd.Doç.Dr. Mehmet Çelenk

Arş.Gör. Sümeyra Ünalan Turan

Arş.Gör. Ahmet Selim Demiryürek

Uzman Alev Cuydur

Dok.Öğr. Merve Reyhan Baygeldi

Aziz Elbas

Muhlis Bilgin

Birlik ve beraberlik ruhu için…

Sağlıklı bir cemiyet hayatının devamı için sosyal adalet öncelikli konulardan biridir. Fertlerin mutlu ve müreffeh olması demek, cemiyetin birlik ve beraberliğinin perçinlenmesi anlamına gelmektedir. Bu noktadan bakınca; sosyal adaletin temini, öncelikli meselelerimiz arasında olmalıdır.

Hayatımızı Kur'an-ı Kerim'in ve hadislerin emirleri doğrultusunda yaşamak zorundayız. Fakirleri, garipleri, evsizleri, öksüzleri, yetimleri gözetmek; zekâtı, fitreyi, sadakayı hakkınca ve zamanında vermek; vazifelerimizi hakkıyla icra etmek; akrabalarla, arkadaşlarla ve komşularla iyi geçinmek; haramdan uzak durmak; ibadetleri eksiksiz yerine getirmek sosyal adaletin temelini oluşturmaktadır.

Müslümanlar olarak, bize düşen görevlerimizi tam mânâsıyle yerine getirdiğimiz zaman; daha adaletli ve tertipli bir dünyaya kavuşacağımızı ümit etmekteyim. "İnsanların ve bütün canlıların iyiliği için ne yapabilirim?" sorusunu her gün kendimize sorduğumuz takdirde, Allah'ın razı olacağı bir hayata doğru yönelmiş oluruz. Dünyanın bir tarla olduğunu, bu tarlayı da Ahiret için en verimli şekilde ekip biçmemiz gerektiğini hatırdan çıkarmamalıyız.

Kur'an Araştırmaları Vakfı tarafından gerçekleştirilen ve Bursa Büyükşehir Belediyesi olarak destek verdiğimiz "Uluslararası Kur'an ve Sosyal Adalet Sempozyumu"nda sunulan tebliğlerin bizlere yeni ufuklar açmasını ve hayırlara vesile olmasını temenni ederim.

Alinur Aktaş
Bursa Büyükşehir Belediye Başkanı

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ
Prof. Dr. Abdurrahman KURT 9
AÇILIŞ KONUŞMASI
Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ 13
BİRİNCİ BÖLÜM
TARİHSEL SÜREÇ ve TOPLUMSAL ADALET 17
Hz. Ömer'in Sosyal Adalet Anlayışı
Prof. Dr. Adem APAK 19
Ömer b. Abdülaziz'in Sosyal Adalet Anlayışı
Prof. Dr. Adnan Demircan 29
Osmanlı Mahkemeleri ve Gayrimüslimler
Prof. Dr. Ali İhsan Karataş 71
MÜZAKERE
Salih PAY 93
M. Asım Yediyıldız 97
İKİNCİ BÖLÜM
TEMEL İSLAMİ KAYNAKLAR ve SOSYAL ADALET 105
Kur'an'da Adalet Kavramı
Prof. Dr. Mehmet Paçacı 107
Social Justice in Qur'anic Perspective
Dr. Mohammad Manzoor Alam 119
Adaletin İkamesi Olarak Merhamet
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün 125
Social System Islam Versus Secularism
Dr. Mohammad Malkawi 133
MÜZAKERE
2. Oturum
Temel İslami Kaynaklar ve Sosyal Adalet
Cağfer KARADAŞ 153
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİ ve SOSYAL ADALET 159
Farabi'de Kozmik Uyum, Bağlılık ve Düzenin İnsani Alana Yansıması Olarak Adalet
Prof. Dr. Yaşar Aydınlı 161
İbn Miskeveyh'te Adaletin Sosyal Boyutu
Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan 177
Gazâlî Düşüncesinde Adalet ve Sosyal Adalet Meselesi
Prof. Dr. Sabri Orman 195
İbn Haldun'u Güncelleştirmek:
Devlet, Toplum ve Ekonomi Üçgeninde İbn Haldun'cu Adalet Teorisini Gözden Geçirmek
Doç. Dr. Hülya Yaldır 251
İslam Ahlakı Eserlerinde Adalet-Sevgi Kıyaslamaları
Prof. Dr. Cafer Sadık Yâran 269

MÜZAKERE
Prof.Dr. Enver UYSAL....281
Yrd. Doç. Dr. Süleyman SAYAR....289
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
CAĞDAŞ DÜŞÜNCE ve ADALET....303
Adalet Dairesi Kavramının Felsefî Temelleri
Yrd. Doç. Dr. İlker Kömbe....305
Dekonstrüksiyon ve Adalet İlişkisi
Doç. Dr. Kasım Küçükalp....313
Adaletin Yeri ve Yersizliği: Modern Zamanlarda Adalet Tasavvuru Üzerine Notlar
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Okumuş....327
Ahlak, Adalet ve Siyaset: Siyaset Felsefsi Perspektifinden Bir Değerlendirme
Doç. Dr. Derda Küçükalp....339
MÜZAKERE
Prof. Dr. Zeki Özcan....349
Abdülkadir Çüçen....353
BEŞİNCİ BÖLÜM
İSLAM HUKUKU ve ADALET....355
Fukahanın Adalet Tasavvuru
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın....357
Şerî Ahkâmda Adaletin Tesisi ve Makasıdın Ölçütlüğü
Prof. Dr. Mehmet Erdoğan....365
Günümüz Hukuku ve İslam Hukuku'nda Adalet ve Sosyal Adalet Kavramlarının Gelişimi
Prof. Dr. M. Refik KORKUSUZ....389
Adaletin Üç Vechesi: İslam Siyâsetnâme Literatüründe Barış Felsefesi
Dr. Seda Ensarioğlu....429
MÜZAKERE
KURAV, Sosyal Adalet Müzakere Metnidir.
Prof. Dr. Ali Bardakoğlu....439
KUR'AN ve SOSYAL ADALET SEMPOZYUMU AÇILIŞ KONUŞMASI....451
KUR'AN ve SOSYAL ADALET SEMPOZYUMU V. OTURUM MÜZAKERE METNİ....455
ALTINCI BÖLÜM
GÜNÜMÜZ TOPLUMLARI ve SOSYAL ADALET....469
Adalet Mülkün Temelidir: Daire-i Adalet/Siyaset Işığında Sosyal Adalet
Prof. Dr. Recep Şentürk....471
The Social Dimension Of Justice In Islam: The Case Of Extremism
Prof. Dr. Syed Farid Alatas....475
Islam And Gender Justice
Prof. Dr. Anis Ahmad....493
Postmodern Feminist Söylemin
"Toplumsal Cinsiyet Eşitliği ya da Adaleti"
-Bir Haksızlığın Giderilmesi mi Adalet Adına Adaletten Sapma mı?-
Prof. Dr. Saffet Köse....511
Interest-Free Economy And Social Justice in Islam
Dr. Abdelkader Benhamadi....535
MÜZAKERE
Uluslararası Kur'an ve Sosyal Adalet Sempozyumu 6. Oturum
13 Kasım 2016 - Bursa
Doç. Dr. Kemal Ataman....547
Şenol Baştürk....553

SUNUŞ

Prof. Dr. Abdurrahman KURT[1]

Toplumsal birliğin temel harçlarından olan "adalet", sempozyum bildirilerinde görüleceği üzere, Kuran-ı Kerim'in önemle üzerinde durduğu bir kavramdır. "Adil" ile eşanlamlı olan *"adl", Allah'ın güzel isimlerinden (esma-i hüsna) birisidir. Adl'in esma-i hüsna'dan olmasının bize bakan bir yönü, "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız" hadisinin hükmü gereğince, tüm Müslümanların bu sıfat ile muttasıf olmalarının gerekliliğidir. Bir başka deyişle, Müslümanlar Yüce Allah'ın adı sıfatını içselleştirip onu ahlâklarının bir parçası haline getirmeliler ve aile hayatından bürokratik devlet yönetimine; insani ilişkilerden fiziksel çevreye ve tüm canlılara yönelik tutum ve davranışlarında, hüküm ve kararlarında hakkaniyeti düstur edinmelidirler.*

Adalet kavramı, sadece hukuki, felsefi, ahlaki ve siyasi boyutu değil, aynı zamanda sosyal içeriği de olan bir kavramdır. **Hukuki açıdan adalet, öncelikle karar verme konumunda olan herkesi ilgilendiren bir değerdir. Yönetici olarak görevlendirdiği sahabilerine Hz. Peygamber'in ilk ilk sırada yaptığı uyarılardan biri, adalete riayettir. Hiçbir gölgenin olmadığı mahşer gününde Al-**

[1] Uludağ Üniversitesi Öğretim Üyesi, Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı

lah Teâlâ tarafından gölgelendirilecek yedi erdemli zümreden birinin "adil yönetici" olduğunu[2] belirtmesi, onun adalete verdiği yüksek değeri gösterir.

Bugün mahkeme salonlarımızda dikkat çekici bir döviz olarak gözümüze ilişen ve gerçekte Hz. Ömer'e atfedilen *"Adalet mülkün temelidir" (e'l-adlü esasü'l-mülk) özdeyişi, genelde toplumsal hayatın, özelde devlet ve iktidarın temelinin adalet olduğunu belirtir. Adalet, doğruluk, hakkaniyet ve dengedir; bir şeyi yerli yerine koyma ve her hak sahibinin hakkını gözetmedir; hak ve gerçek olana uygun hüküm vermektir. Adaletin zıddı zulüm ve insafsızlıktır. Adaletin ikamesinde gösterilecek zafiyet, toplumsal birliğin zeminini teşkil eden 'toplumsal güven'i zedeler. Toplumsal güvenin sarsılması ise toplumsal çözülmeye yol açar. İslam düşüncesinde "yer-gök adaletle ayakta durur" sözü buna işaret eder, yani adalet sağlanmadığında tüm toplumsal düzen bozulur.*

Modern bir kavram olan **"sosyal adalet" ise daha çok, sosyal sınıflar arasında bir denge kurarak, sınıflar arasında gelir dağılımı dengesizliğini azaltma çabasını belirtiyor. Esasında gelir dağılımı dengesizliğini mümkün olabildiğince giderme anlayışının Kuranî bir perspektif olduğunu söyleyebiliriz.** *"Allah'ın birliği", "sosyo-ekonomik adalet" ve "Ahiret Günü" (insanın nihaî hesaba çekilişi) Kur'an'ın vurguladığı ana üç ana temadır. Bu üç ana tema, aynı zamanda Tevhid kavramının içeriğini oluşturur.*

Allah Elçisi Hz. Muhammed de adalet esasına dayalı yeni bir toplum düzeni vaat ederek risalet görevini ilân etmişti. Bunun için o dönemin Mekke toplumunda hâkim olan birbirine yakın iki olguyu şiddetle eleştirdi: Bunlardan birisi şirk veya çok tanrıcılık (puta tapma); diğeri de *sosyo-ekonomik dengesizliktir. Rasulullah'ın uygulamalarının, büyük ölçüde, sosyal gelişmeyi sağlamaya; haksızlıkları ve gelir dağılımı dengesizliğini ortadan kaldırmaya yönelik olduğu söylenebilir.*

Özellikle ekonomik eşitsizliklerin büyümesi, sosyal uyumsuzlukların çekirdeğini oluşturduğu için Kur'an'da şirk ile birlikte en fazla eleştirilen konuların başında, *gelir dağılımı dengesizlikleri gelir. Esasında* şirk ya da *puta tapıcılık ile sosyo-ekonomik dengesizlik ve tevhit inancı ile sosyo-ekonomik denge arasında bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle* şirk/puta tapıcılık, zengin ile fakir arasında derin bir sosyo-ekonomik uçurumu ve sosyal sorumsuzluğu üretirken; *tevhit inancı, sosyo-ekonomik adaleti ve temel hak ve hürriyetlerden yararlanmada "bir tarağın dişleri gibi müsavi" olacak şekilde bir sosyal yapı hedeflemektedir.*[3]

Kuran açısından, sosyal sorumluluk bilincine sahip kişiler, yeryüzünde fesada/yozlaşmaya karşı çıktıkları için kurtuluşa ermişlerdir. Zulme eğilim

[2] Buhari, Sahih, I, 133; Müslim, Sahih, II, 715.

[3] Abdurrahman Kurt, İmanın Toplumsal Yansıması, Emin Yay, Bursa-2009.

gösteren sorumluluk bilinci zayıf, duyarsız kişiler ise *"kendilerini yozlaştıran hazların peşine düşüp günaha gömülüp gitmişler*[4] *ve bundan dolayı darmadağın olmuşlardır.*[5]

Vakıa, Kuran-ı Kerim'in toplumsal farklılaşmayı, hatta iş ve yeteneklere göre ödenebilecek ücret farklılıklarını[6] ve bir imtihan aracı olarak derecelendirmeleri[7] doğal karşıladığı söylenebilir. Ancak Kuran açısından kabul edilemez olan, eşitsizlikleri adilane bir şekilde düzenlemeye odaklı olmayan bir zihni yapılanmadır. Aksi takdirde gelir dağılımını en uygun bir şekilde iyileştirme çabasından yoksun bir zihinsel yapılanma, kendisini kendi elleriyle tehlikeye atarak[8] toplumsal çöküşe yol açabilecektir.

Din, insanı muhatap almaktadır ve insanın mutluluğu için vardır. Mutluluk ise adaletin sağlanmasıyla pekâlâ mümkün olabilir. Bu yüzden dinde aslolan adaletin tesisidir.[9] Adaleti tesis etmek amacıyla, peygamberlerin hepsi haksızlığa karşı direnmiş, zulme ve zalimlere karşı çıkmış, güçlünün değil haklının yanında yer almıştır. Özellikle İslamiyet, egemenlerin adaletsizliğine, köleliğe, gelir dağılımı dengesizliğine kadınların ezilmişliğine karşı güçlü bir itiraz olarak ortaya çıkmıştır.

Dinin Marks'ın tespitlerine haklılık verecek şekilde egemen sınıflara hizmet ettiğine dair özellikle Kapitalist Batı'da yaşanmış örneklerini gösterebilmek pekâlâ mümkünse de tarih boyunca her zaman ve her yerde aynı durumun ortaya çıktığı söylenemez. Zira mazlum haklarının korunması meselesinin, Kuran'da merkezi konumda olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. İslam, yoksullara, ezilmişlere sadece destek vermekle kalmamış, bunun da ötesine geçerek, çoğu zaman, zulme karşı onların başkaldırısını da teşvik etmiştir, denilebilir.

Bununla birlikte mazlum ve yoksul hakları konusunda dindarların pratikte almaları gereken daha uzun mesafeler de var gibi gözüküyor. İran kökenli sosyolog **Asef Bayat, Ortadoğu'daki İslamcı hareketlerin Latin Amerika "kurtuluş teolojisi"yle ortak çok az yönlerinin bulunduğunu ileri sürüyor. Bayat'a göre,** 1979 İran inkılabı "özel bir sınıf olarak ezilenlere (mustazaflar), yoksullara özel ilgi" göstermemiş; İranlı Müslüman önderler için "eşik kitlesi

[4] Hud, 11/116.

[5] İsra, 17/16.

[6] Zuhruf, 43/42; Nahl, 16/71.

[7] En'am, 6/165.

[8] Bakara, 2/195.

[9] Ömer F. Harman, "Yahudilik ve Hristiyanlıkta Adalet", *Din ve Hayat*, TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi, S. 18, 2013, s. 21.

kitleler değil, eğitimli sınıflar" olmuştur. Oysa *kurtuluş teolojisi, Latin Amerika sosyalist hareketlerinin (sözgelimi Küba devrimi) "toplumsal adalet bayrağını yükselterek" kilisenin toplumsal yapısının zayıflığını ortaya çıkardığı esnada Katolik kilisesinin oligarşik yapısını ve yoksulları ihmal etmesini dönüştürmeyi amaçladı. Toplumsal olarak bilinçli ilahiyatçıların önderlik ettiği kurtuluş teolojisinin stratejik hedefi 'yoksulların kurtuluşu'ydu. Kiliseyi içeriden iyileştirme çabası olarak başlayan kurtuluş teolojisi, böylelikle "mülksüzlerin kaygılarının merkezi bir yer üstlendiği bir toplumsal harekete evrildi."* [10]

Kuşkusuz İran örneğinde olduğu gibi, yoksulların kötü durumlarından ciddi kaygı duymaksızın, öncelikle "ideolojik bir cemaat" inşa ettikten sonra yoksulları "İslami ahlakın damlama etkisi"nden yararlandırmayı düşünen bölgesel İslami politikalar fiiliyatta pekâlâ mevcut olabilir. Ancak bu durumun genelleme yapılarak tüm İslam ülkelerinde benzer olduğu da söylenemez. Bugün birçok İslam ülkesinde resmi ya da sivil platformlarda oluşturulan zekât ya da başka hayra yönelik yardım amaçlı fonların öncelikle fakir ve yoksullara, mülteci ve sığınmacılara yönlendirildiği aşikârdır.

Sağlıklı bir toplum, adalet fikrinin her bakımdan tüm davranışlarımıza, hayatımıza ve toplumsal yapıya yansımasıyla mümkün olabilir. İşte adaletli ve birçok açıdan dengeli bir toplum oluşturabilmek ve toplumsal bütünlüğü sağlamak amacıyla Kuran-ı Kerim'in ve genel olarak İslam'ın adalet anlayışını masaya yatırmak istedik. "Kur'an ve Sosyal Adalet" başlığı altında altı oturumlu ve halka açık bu uluslararası sempozyumun düzenlenmesi, belirtilen amaca dönük bir çabanın ifadesidir. Dolayısıyla yerli ve Türkiye dışındaki İslam ülkelerinden oluşan alanının uzmanı çok değerli akademisyenlerin birikimlerinden yararlanmak ve üç gün boyunca sürecek bir toplantı ile düşüncelerini paylaşmalarını istedik. Böylece bir nebze olsun Kur'an ve Sosyal Adalet ilişkisi hakkında toplumu bilgilendirme ve aydınlatma görevimizi ifa etmiş olacağımıza inanıyoruz.

[10] Asef Bayat, İslam'ı Demokratikleştirmek, İletişim Yay, İst. 2015, s. 39, 71.

AÇILIŞ KONUŞMASI

Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ[1]

Bir düşünce ibadeti olarak değerlendirdiğim "Kur'ân ve Sosyal Adalet" sempozyumuna hoş geldiniz diyor, uzaklardan, deniz aşırı ülkelerden bu manevi ziyafete değerli katkılar sunmak üzere zahmet buyurup teşrif eden saygın bilim adamlarımıza, izlemek üzere burada bulunan değerli katılımcı kardeşlerime dua ediyor, yüce Allah'ın ilim sıfatının kendilerinde, aile fertlerinde, tüm İslam dünyasında ve Bursa şehrimizde tecelli etmesini, Müslümanları cehalet ve taassuptan soyutlamasını, ilim ve irfanla aydınlatmasını, Kur'ân nuru ile nurlandırmasını niyaz ediyorum.

Bu vesile ile İslam hidayetini bize ulaştırmaya vesile olan sahabe âlimlerini, tüm İslam âlimlerini, merhum olan hocalarımızı, özellikle 15 Temmuz Demokrasi ve Kurtuluş Savaşı şehitlerimizi, güneydoğumuzda Allah yolunda canını severek feda eden şehitlerimizi ve İslam ülkelerinde Allah uğrunda şehit olan diğer kardeşlerimizi rahmet, minnet ve şükran duyguları ile yâd ediyorum.

[1] Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Emekli Öğretim Üyesi, KURAV Yönetim Kurulu Başkanı

Burada izninizle günün anlam ve önemine dair birkaç söz söylemek istiyorum:

İslam toplumlarının farz ve vacip ibadetler kadar önem vermeleri gereken kulluk eylemlerinden biri de hayatın ayrılmaz bir parçası olan adaleti ve sosyal adaleti yaşamak ve yaşatmaktır. İslam'ı yaşamak denilince, bundan sadece düzenli ibadetler anlaşılmamalıdır. İslam namaz, oruç, hac, zekât, zikir ve tesbih gibi düzenli olarak yapılan kulluk şekilleri ile başlar, Kur'ân'ın diğer talimatlarını hayata geçirmekle devam eder. Düzenli olarak yapılan ibadetler sınırlıdır, fakat dünya hayatımızla ilgili yapmamız gereken kulluk şekilleri hayat boyu devam eder. İslam dünya ve ahreti beraber kapsayan bir bütündür. Bu bütünün yarısı âhiretle diğer yarısı da dünya ile ilgilidir. Kur'ân'ın muhtevasına göz attığımız zaman, âhirete hitap eden âyetlere oranla dünyamıza hitap eden âyetlerin daha çok olduğunu görürüz. Kur'ân'ın sûre adlarına göz gezdirince de bunun böyle olduğunu görürüz.

Bir Müslüman'ın ibadet hayatı ne kadar mükemmel olursa olsun, dünya hayatı sağlam, güçlü ve dengeli olmadıkça selamete ermesi ve huzurlu bir hayat geçirmesi mümkün değildir. Böyle bir Müslüman'ın dindarlığının eksik olduğunu çağımızda son olaylardan da çok net bir şeklide okuyabiliriz. Bu sebeple dünya-âhiret dengesi Müslümanlar için çok önemlidir. Dünya-âhiret dengesi, İslam dünyası için bir ölüm kalım meselesidir. Bu dengenin mükemmel olduğu ilk dönemlerde Müslümanlar daima güçlü olmuşlar, yükselmişler, dünyaya hükmetmişler, en azından mazlum ve ezilen duruma düşmemişlerdir. Ancak son asırlarda bu denge dünyamız aleyhine bozulmuş, dolayısıyla Müslümanların hayat dengesi, huzur ve mutluluğu da bozulmuştur. Müslümanların bu gün risk altında olduğunu unutmamak lazımdır. İşte bu sempozyumun düzenlenmesinin temel sebebi, bozulan bu dengenin yeniden kurulmasına katkı sağlamak, ferdî ibadetlerden toplumsal ibadetlere intikal etmektir.

İslam'ın dünya hayatımıza bakan iki önemli kavramı vardır; adalet ve sosyal adalet. Müslümanlar için kutsal değer taşıyan bu kavramlar bizim için yeterince ufuk açıcıdır. Bizim kendi kaynaklarımız bize yetecek kadar zengindir. Bunun için başka kaynaklara başvurmaya bile ihtiyaç yoktur. Yüce Kitabımız Kur'ân, adalet ve sosyal adalete önem veriyor, her ikisini ibadet derecesinde önceliyor. Kur'ân bize direkt olarak adaleti emrediyor. Her cuma hutbesinin sonunda hatiplerin okuduğu şu ayet bunun göstergе-

sidir: "Allah adaleti, iyilik yapmayı, akrabaya vermeyi emreder."[2] ; "Adalet yapın, çünkü adalet takvaya en yakındır."[3] Hz. Peygamber'in (sav) sünneti adaletin en çarpıcı göstergesidir. Sahabede adalet çok önemli bir kulluk görevi olarak algılanmıştır. Hz. Ömer, dünyayı hayran bırakan adalet yönetimini, Kur'ân ve sünnetten ilham alarak gerçekleştirmiştir. Fakat Müslümanlar ne yazık ki son asırlarda Hz. Ömer'in hayatını gözyaşı dökmek, meclis sohbetlerini süslemek için okuyup dinler oldular, adaleti yaşamaya pek yanaşmamaktadırlar. Akraba, yandaş, meşreptaş, tarikattaş ve yoldaşlarını kayırmayı adalet zannediyorlar. İşte bunun için İslam toplumlarındaki hal ve gidişler düzelmez, sıkıntılar devam eder, huzursuzluklar giderek artar.

Müslümanların en önemli sorunlarından birini teşkil ettiği halde en az gerçekleştirdikleri husus kanaatimizce hakkı tanımak, hukuk ve adalete riayettir. Özellikle bazı sakat dini anlayış sahipleri adaleti sadece kendi dini ve siyasi yorum, anlayış ve ideolojileri çerçevesinde belli bir hizbi, belli bir cemaati ve belli bir zihniyetin mensuplarını gözetip kollamak şeklinde anlamaktadırlar. Esas sorun hak, adalet ve sosyal adaletin yaşatılmasındadır. Beş vakit namaz kadar bu kavramları içselleştirip hayata geçirmedikçe sorunlardan kurtulmamız mümkün değildir. Takva da böyledir. Takva kavramı sadece ibadet ve zikirleri ifa edenler için kullanılmaktadır. Fakat kulluğu geniş çerçevede düşündüğümüz takdirde, düzenli ibadetler dışındaki ilahî talimatların, sosyal hayatta ekonomi, siyaset, bilim ve teknoloji olarak hayata geçirilmesinin de takva kavramı içinde olduğunu düşünmemiz gerekir. Bugün İslam toplumlarında ortaya çıkan olumsuzluklar, huzursuzluklar, terör ve benzeri şiddet olaylarında sosyal adalet ve adaletin yaşatılmamasının büyük ölçüde rol oynadığını söyleyebiliriz. Bu durum İslam'ı bölerek, parçalayarak kolayımıza gelen cüz'î bir kısmını yaşamaya çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Oysa İslam bir bütündür, bölünüp parçalanamaz. Yüce Rabbimizin şu uyarısını unutmamaız gerekir: "Nitekim biz, Kur'an'ı parçalara ayıran ve parçalayanları cezalandırdık. Rabbin Hakkı için andolsun ki onların hepsini yaptıklarından dolayı sorguya çekeceğiz!"[4]

Müslümanlar bugün takke ve sarıklarını önlerine koyarak bu konular etrafında derin bir şekilde düşünmek zorundadırlar. Bu toplantının, inşallah bu sorgulamaya kapı açmasını, sorunun çözümünde bir nebze olsun katkı sağlamasını umuyor, hepinizi sevgi ve saygıyla selamlıyorum efendim.

---

[2] En-Nahl, 16/90.

[3] El-Maide, 5/8.

[4] El-Hıcr, 15/90-92.

Konuşmamı noktalarken sempozyuma katılan ve bu düşünce ziyafetini bize ikram eden sempozyumun esas sahipleri çok değerli bilim adamlarına, dinlemek üzere katılan değerli izleyicilere, finansman, organizasyon ve konaklama konusunda büyük destek veren Bursa Büyükşehir Belediyesi'ne, özellikle Belediye Başkanımız Sayın Recep Altepe'ye, B.B. Kültür Daire Başkanı Aziz Elbas'a, yine Sınav Eğitim Kurumları'nın kurucusu Sayın Gıyasettin Bingöl'e, Sempozyum Düzenleme Kurulu üyelerine, özellikle Sayın Prof. Dr. Hayati Hökelekli'ye, Sayın Prof. Dr. Abdurrahman Kurt'a, Sümeyra Ünalan Turan'a, KURAV Genel Müdürü Muhlis Bilgin'e, KURAV Müdürü Mücahit Bilgin'e, Çevre Mühendisi Mustafa Kemal Özlü'ye, Eski Bursa Milletvekilimiz Hayrettin Çakmak'a, Eski Bursa Milletvekilimiz İsmet Su Beyefendilere ve bu organizasyonda görev alan herkese sıhhat, mutluluk ve afiyet diliyor, Yüce Kur'ân'ın feyzinden daha çok pay almalarını niyaz ediyor, bütün bunları bize lütfeden Yüce Allah'a en derin saygılarımla hamd ve şükürlerimi arz ediyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM
TARİHSEL SÜREÇ ve TOPLUMSAL ADALET

Hz. Ömer'in Sosyal Adalet Anlayışı

Prof. Dr. Adem APAK[1]

GİRİŞ

Hz. Ömer, Kureyş kabilesinin Adiyoğulları sülalesine mensuptur. Hz. Peygamber'den (sav) 13 yıl sonra Mîlâdî 584 yılında doğmuştur. İslâm öncesi dönemde onun kabilesi olan Benî Adiy'in, Mekke'nin dış ilişkiler sorumluluğunu üstlenmesi sebebiyle kendisi de zaman zaman Kureyş adına Mekke elçisi olarak görev yapmıştır.[2]

Hz. Ömer (ra) 27 yaşında iken Müslüman oldu. Hz. Ömer'in (ra) İslâm'a girişi diğer mazlum Müslümanlara büyük güç ve cesaret vermiştir. Zira bu andan itibaren Müslümanlar, Kâbe'de açıktan ibadet etmeye başlayabilmişlerdir. Hz. Ömer (ra), Hz. Peygamber'den (sav) önce Medine'ye hicret etmiştir. Burada Allah Rasûlü (sav) kendisini Ensâr'dan Uveym b. Sâide (ra) ile kardeş saymıştır.[3]

Hz. Ömer (ra), hicretten sonra Hz. Peygamber'in (sav) siyasî ve askerî faaliyetlerinin tamamında yer almıştır. Mekke'nin fethinde aktif görev alan Hz. Ömer (ra), fetih sonrasında Hz. Peygamber'in (sav) emriyle kadınlardan biat alma görevini yerine getirmiştir. Fethin hemen ardından gerçekleştirilen Huneyn Gazvesinin başlangıcında Müslüman ordunun bozguna uğradığı sıradaki kargaşa ortamında Allah Rasûlü'nü (sav) en yakından koruyan sayılı şahıslar arasında da yerini almıştır.

Hz. Ömer (ra), Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra da Müslümanların siyasî ve askerî ve idarî faaliyetlerinde etkin rol almıştır. Nitekim Hz. Peygamber'den (sav)

---

[1] Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

[2] İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, I-VIII, Beyrut ts. (Dâru Sâdır), III, 265-266; İbn Abdilberr, el-İstî'âb fî Ma'riteti'l-Ashâb, I-IV, Kâhire ts. (Dâru Nehdati Mısr), III, 1145.

[3] İbn Hişâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye, (thk. Mustafa es-Sakkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfız Şelebî), I-IV, Beyrut ts., II, 150-152; İbn Sa'd, III, 272; Belâzürî, Ensâbü'l-Eşrâf, I, (thk. Muhammed Hamidullah), Jerusalem, 1963, I, 270-271.

sonra Müslüman toplumun en önemli dahilî krizi olarak kabul edilen hilâfet meselesinde gösterdiği üstün gayretle Müslümanların bölünmesinin ve toplumun siyasî kaosa sürüklenmesinin önünü kesmiş, Hz. Ebû Bekir'in (ra) halîfe seçilmesinde ve ardında onun Müslümanların tamamından biat almasında özel gayret göstermiştir. İlk halîfe dönemindeki idarî faaliyetlerde de etkin rol oynayan Hz. Ömer (ra) devlet başkanı yardımcısı sıfatıyla görev yapmak suretiyle o dönemin politikalarında söz sahibi olmuştur.[4]

HALİFE SEÇİLMESİ

Hz. Ebû Bekir, Hicretin 13. yılı Cemâziyelâhir ayının başlarında (M. 634 yılı Ağustos) rahatsızlandı. Hastalığının vefat ile sonuçlanması ihtimaline karşılık kendisinden sonraki halîfeyi belirlemeye karar verdi. Bu görev için en uygun aday olarak Hz. Ömer'i düşünüyordu. Niyetini ilk önce yakın danışmanlarından Abdurrahman b. Avf'a açıkladığında, muhatabı bu konuda en isabetli kararı halîfenin vereceğine inandığını söylemekle birlikte, Hz. Ömer'in sert mizaçlı olmasından dolayı tereddütlerinin olduğunu bildirdi. Hz. Ebû Bekir ise, onun sertliğinin kendisinin yumuşaklığından kaynaklandığını, görevi üstlendiği zaman daha itidalli ve soğukkanlı hareket edeceğini bildirdi. Halîfe bu konuyu Hz. Osman'a açtığında, ondan görev için en isabetli kişinin Hz. Ömer olduğu kanaatini aldı.[5]

Hz. Ebû Bekir Muhâcir önderleriyle yaptığı görüşmelerden sonra Müslüman toplumun diğer önemli kanadını oluşturan Ensâr'ın düşüncesini de öğrenme ihtiyacı duydu. Bu amaçla istişare yaptığı Evs reislerinden Üseyd b. Hudayr, Hz. Ömer'in halîfeliğine onay vereceklerini bildirdi. Diğer taraftan Ömer b. Hattâb'ın halîfeliğe getirileceği duyumunu alan başka bazı sahâbîler, onun sert mizacıyla ilgili olarak endişelerini dile getirdiler. Hatta bir kısmı bu konuda Allah'a ne cevap vereceğini söyleyerek Hz. Ebû Bekir'e sorumluluğunu hatırlattıklarından onlara şu karşılığı verdi: *"Siz beni Allah ile mi korkutuyorsunuz? Sizin işinizde zerre kadar haksızlık etmiş olan hüsrana uğrasın. Rabbime kavuştuğum zaman, 'Allah'ım onlar üzerine kullarının en iyisini halef tayin ettim' derim"*.[6]

Hz. Ebû Bekir yaptığı görüşmeler sonucunda teklifinin genel kabul gördüğü kanaatini aldıktan sonra katibi Hz. Osman'a şu ahitnameyi yazdırdı:

---

[4]Buhârî, Fedâil, 5; Müslim, Hudûd, 15; İbn Hişâm, IV, 310.

[5] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, (thk. Kusay Muhibbuddîn el-Hatîb), Kahire 1396, s. 12; Taberî, Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Beyrut ts. (Dâru's-Süveydân), III, 428; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Tarih, I-IX, Beyrut 1986, II, 291-292.

[6] İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 274; Taberî, Tarih, III, 433; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 292.

"Bu, Ebû Bekir b. Ebû Kuhâfe'nin dünyadan ayrılırken son deminde, ahirete giderken ilk anında, kâfirin iman ettiği, günahkârın tevbe ettiği ve yalancının doğru söylediği bir anda yaptığı ahiddir. Ben, kendimden sonra Ömer b. Hattâb'ı tayin ettim. Onu dinleyip itaat ediniz. Ben bununla Allah'a, Rasûlü'ne ve dinine, kendime ve size iyilik dilemiş bulunuyorum. Adil davranırsa ne âlâ, ki benim ondan umduğum ve beklediğim budur. Aksi hareket ederse, herkes yaptığının cezasını görür. Ben iyilik istiyorum. İleride ne olur onu bilemem. Zalimler neye uğrayacaklarını bilecekler. Allah'ın selamı ve rahmeti üzerinize olsun."[7]

Hz. Ebû Bekir'in tasdik ettiği ahitname Hz. Osman tarafından ilân edildi. Halîfe, kararın tebliğinden sonra yanında toplananlara kendisine akraba olmayan bir kişiyi yerine tayin ettiğini, ona itaat etmelerini, zira bu konuda kendisinin elinden gelenin en iyisini yapmaya çalıştığını söyledi. Bunun üzerine orada hazır bulunanlar vasiyete uyacakları konusunda halîfeye söz verdiler.[8] Hz. Ebû Bekir kararın ilânından sonra halefi Hz. Ömer'i çağırarak şu tavsiyelerde bulundu:

"Ben seni geride bıraktıklarıma bakarak yerime geçirdim. Rasûlüllah'a çokça arkadaşlık ettim. Gördüm ki, o bizi daima kendisine, ehlimizi de ehline tercih ederdi. O derece ki, onun bize verdiklerinden artanları tekrar biz onun ehline hediye ederdik. Sen de bana arkadaşlık ettin. Benim daima benden öncekilerin izini takip ettiğimi gördün. Ben asla hak yoldan sapmadım. Ey Ömer, senin kaçınmanı istediğim işlerin ilki, nefsinin arzularına uymandır. Çünkü her nefsin bir şehevî arzusu vardır. Onu yerine getirdiğin vakit daha başkasını istemekte ısrar ve inat eder. Rasûlüllah'ın ashâbından şu karınları şişmiş, gözleri dünyaya tamah etmiş,sevdiklerini kendisi için sevmiş olan kimselere karşı dikkatli olmanı, onları korkutmanı, kendinin de korkmanı istiyorum. Şüphesiz, onlardan birisinin bir hataya düşmesi hayreti mucibdir. Sakın hayret edenlerden olma. Bil ki, sen Allah'tan korktuğun müddetçe onlar da senden korkacaklardır. Sen doğru olduğun müddetçe onlar da senin yolunda doğruluğa devam edeceklerdir. Vasiyetim budur. Selamlarımı sunarım."[9]

SOSYAL ADALET ANLAYIŞI

Hz. Ömer'in toplumsal adaleti temin anlayışının en önemli yansıması tebaası durumunda olanların zarara uğramaması konusundaki aşırı hassasiyetidir. Nitekim Müslümanlardan toplanmış zekât hayvanları arasında semiz bir koyun gördüğü zaman *"sahipleri bunu gönül rızasıyla vermemiştir. İnsanların mallarını gasp etmeyiniz. Onların üzerlerine titredikleri malların ve hay-*

[7] Taberî, Tarih, III, 429; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 292.
[8] Taberî, Tarih, III, 428; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 292.
[9] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 12; İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 199-200.

vanların en iyilerini almayınız" sözleriyle memurlarını uyarmıştır.[10] Hz. Ömer'in bu konudaki hassasiyeti sadece Müslüman halkla sınırlı olmayıp, idaresi altında yaşayan farklı din mensuplarının haklarına da şamildir. Halîfe bu hassasiyeti sebebiyle Cezîre bölgesinde valiliklerini tamamlayan Huzeyfe b. Yemân ile Osman b. Huneyf, görevleri esnasında harac ve cizye toplarken adaletsizlik yapıp yapmadıkları konusunda hesaba çekmiştir.[11] Ayrıca Sevâd arazisinde yaşayan halka fazla harac yüklememek amacıyla, kendilerine geçmişteki idarecilerine ne kadar vergi ödediklerini sormuş, aldığı bilgiye göre onları daha az miktarda haracla sorumlu tutmuştur.[12]

Kaynakların aktardığına göre Hz. Ömer, fakirlikten dolayı dilenen bir Yahudiye bir miktar yardım yapmış, Beytülmal görevlisine de gençliğinde cizyesini aldıkları bu insanları yaşlılıklarında perişan vaziyette bırakmalarının doğru olmadığını söyleyerek bu gibi şahıslardan verginin kaldırılmasını istemiştir.[13] Horasan topraklarındaki zimmîlerin Müslümanlarla yaptıkları anlaşmaları sürekli olarak bozmalarından şüphelenen halîfe, bu hadiselerin onlara adaletsizlik yapılmış olmasından kaynaklanabileceği düşüncesiyle bölgedeki komutanları bu konuda hesaba çekmiştir.[14] Benzer hassasiyetle Şam ordusu tarafından ekinlerine zarar verilen gayr-i müslim bir köylünün zararı halîfe tarafından derhal tazmin edilmiştir.[15] Hz. Ömer, vefatı esnasında kendisinden sonraki halîfeye zimmîleri emanet olarak bıraktığını söylemiş*[16], onların haklarının korunmasını istemiş, ayrıca onların can ve mallarının emniyeti uğrunda gerekirse savaşılmasını, onlara güçlerinin üstünde borç yüklenmemesini tavsiye etmiş, cizyelerini ödeyemeyenlerden bunun zorla alınmasını, ödeyemedikleri takdirde de cezalandırılmalarını yasaklamıştır.*[17] Zimmîler halîfenin kendilerine karşı gösterdiği bu vefakârlık ve iyi muamele karşısında Müslüman askerlerin düşman ordularına karşı üstün gelmesi için yardımcı olmuşlardır. Onlar ayrıca daha fethedilmemiş bulunan Rum beldelerine casuslar göndererek oralardaki düşman birlikleri hakkında Müslüman komutanlara bilgi sağlamışlardır.[18] Dolayısıyla Müslüman fetihlerin hızlı ve başarılı neticelenmesinde zimmîlerin doğrudan veya dolaylı katkılarını unutmamak gerekir. Netice itibariyle zimmîleri Müslümanlar için adeta yardımcı kuvvet ha-

[10] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s.89.

[11] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 40, 51-52.

[12] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s.41.

[13] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 136.

[14] Taberî, Tarih, IV, 78, 89; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 385.

[15] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 129.

[16] Buhârî, Ahkâm 51, Cizye ve'l-Muvâdea 3; Müslim, İmâret 12; Tirmizî, Fiten 48; Ebû Dâvûd Harâc 8. Hz. Peygamber (sav) de bu konuda "Kim anlaşmalı (zimmî) bir insanı öldürürse o kişi cennetin kokusunu alamaz" buyurmuşlardır. (Buhârî, Diyât 30)

[17] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 135-136.

[18] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 149.

line getiren amillerin başında Hz. Ömer'in onlara karşı sergilediği insanca muameleyi göstermek mümkündür.[19]

Hz. Ömer'in toplumsal adaleti esas almasının önemli delillerinden biri de gerek Nil deltası, gerekse Irak fetihleri sonucunda ele geçirilen toprakları sadece savaşan gazilere dağıtmayıp, bunları toplumun tamamının malı kabul etmesi, gelecek nesiller de dahil olmak üzere bütün ümmetin bu arazilerde hak sahibi olduğuna hükmetmesidir. Halîfe Irak fethinden sonra bölge genel valisi Sa'd b. Ebû Vakkâs'a yazdığı mektupta bu düşüncesini açıkça ortaya koymuştur:

"Anlattığına göre halk senden elde ettikleri ganimetleri ve Allah'ın fey olarak ihsan ettiği malları aralarında taksim etmeni istemişler. Benim mektubum sana ulaşınca, mal, hayvan ve eşya olarak insanların sana celbettikleri ganimetleri topla. Bunları Müslümanlardan hazır bulunanlara bölüştür. Arazi ve nehirleri işleyicilerine bırak ki, bunların gelirleri umum Müslümanların maaşlarına dahil olsun. Çünkü eğer sen arazi ve nehirleri halen orada bulunanlara taksim edersen, onlardan sonra gelecekler e bir şey kalmaz..".[20] Halîfe bu gerekçeden yola çıkarak fethedilen bölgelerin topraklarını gazilere taksim etmek yerine, onlara elde edilen gelirlerden maaş vermeye başlamış,[21], gerekçe olarak da bu toprakların Müslümanların ortak malı olduğunu, Yemen'de bulunan bir çobanın dahi buralarda hakkının bulunduğunu söylemiştir.[22] Halîfe Irak topraklarının fethinden sonra bizzat kendisine gelip bu araziyi askerlere dağıtılması konusunda ısrar edenlere de *"sizden sonra gelecek Müslümanlara ne kalacak? Ayrıca ben eğer bu toprakları aranızda taksim edersem, suları konusunda aranızda bozgunculuk baş göstereceğinden korkuyorum" cevabını vermiştir.*[23] Hz. Ömer bu statüdeki arazilerin alım satımını da kesinlikle yasaklamıştır.[24]

Hz. Ömer'i fethedilen araziyi askerlere dağıtmama kararı almaya sevk eden asıl sebep, Arapları mücahit, asker bir ümmet yapma ve onları ziraatten uzak tutma isteğiydi. Halîfe bu icraatıyla aynı zamanda toplumun ihtiyacını karşılamak için sabit malî gelirler teminine de çalışıyordu. Eğer toprağı fatihler arasında paylaştırırsa ondan sonra gelecek nesillere verecek bir şey kalmayabilirdi. Ayrıca Hz. Ömer'in Müslümanların, toprak ve su konusunda kendi aralarında ihtilâfa düşmelerinden de endişe ediyordu. Halîfenin bu icraatında çevreyi merkeze bağlamak ve birleşik bir büyük

[19] Bu konuda bk. Fayda, Mustafa, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989.

[20] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 26; Belâzürî, Futûhu'l-Buldân, (thk. Abdullah Enis et-Tübbâ-Ömer Enis et-Tübbâ), Beyrut 1987, s. 370-371.

[21] Halîfe'nin bu konuda ashâb ile yaptığı görüşmeler hakkında bk. Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 25-29.

[22] Buhârî, Hars ve'l-Müzâraa 13, Meğâzî 38; Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 50; İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 300.

[23] Belâzürî, Futûhu'l-Buldân, s. 375; Taberî, Tarih, IV,31-34.

[24] Ebû Ebeyd Kâsım b. Selâm, Kitabu'l-Emvâl, (thk. Muhammed Amâre), Kahire 1989, 157.

devlet oluşturmak hedefi de unutulmamalıdır.[25] İmam Ebû Yûsuf, Hz. Ömer'in fetihler sonucunda ele geçirilen toprakların fatihlere taksim edilmeyip bütün Müslümanların ortak malı sayılması kararının isabetli bir görüş olduğunu şu sözleriyle destekler:

"Hz. Ömer'in fatihlere arazileri taksim etmemiş olması, Allah'ın kendisine ihsan ettiği bir başarıdır. Bu davranışından doğan hayır, bütün Müslümanlara aittir. Yine onun arazileri dağıtmayıp vergi alması ve toplanan vergileri Müslümanlar arasında taksim etmesi, cemiyete ait umumî faydadır. Zira bu arazilerin gelirleri eğer atıyyeler ve masraflarda kullanılmak üzere halka vakfedilmemiş olsaydı, kaleler korunamaz, ordular cihad için yola çıkamazdı. Masrafları ve diğer askerî ihtiyaçları temin edilen ordular bulunmasaydı, ehl-i küfrün İslâm beldelerine avdet etmelerine mani olunamazdı."[26]

Hz. Ömer'in idare anlayışında, toplum bütününe göre tek tek şahısların varlığı ve önemi ikinci plânda kalıyordu. Başka bir ifadeyle halîfe şahıs menfaati değil, daha ziyade toplumsal menfaat ve faydaya ehemmiyet veriyordu. Bu kanaati doğrultusunda halîfe gerek Irak, gerekse Suriye cephesindeki savaşlarda efsane haline gelen ve yenilmez asker olarak görülmeye başlayan Hâlid b. Velîd'i görevden alıp yerine Ebû Ubeyde'yi tayin etmiştir.[27] *"Hâlid bilmelidir ki, Müslümanları muzaffer kılan Hâlid'in kendisi değil, Allah'tır. Bunun anlaşılması için onu azlettim"*[28] *"Herkes onu alabildiğine gözünde büyütmüş ve her şeyi ondan zannetmek gibi bir duruma düşmüştü. Ben de her şeyi ondan varsaymalarından korkmaya başlamıştım, halkın her şeyi yapanın Allah olduğunu bilmelerini ve fitneye düşmemelerini istedim"*[29] demek suretiyle komutanını görevden alma gerekçesini açıklamış, yerine tayin edilen Ebû Ubeyde başarılı olunca da, *"bazı kimseler, zafer kazanılmasaydı, 'Hâlid olsaydı kazanılacaktı' diyeceklerdi. Halbuki zaferi kazanan Hâlid değildir, zafer Allah'ın bir ihsanıdır"*[30] sözleriyle de başarının şahıslara yüklenmesinin yanlışlığını, başarının ancak Allah'ın yardımı yanında toplumun birliği ve dayanışmasıyla gerçekleşeceğini vurgulamıştır.

---

[25] Dûrî, Abdülaziz, İlk Dönem İslâm Tarihi, (çev. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991, s. 101.

[26] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 29. Hz. Ömer'in sosyal devlet uygulaması hakkında geniş bilgi için bk. Tanrıverdi, Hasan, "Hz. Ömer Dönemi Sosyal Devlet Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme", İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 16, sy. 4, Ankara 2003, s. 672-677; Çelik, Hüseyin, "Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hz. Ömer'in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi", KMSİİFD, 2010, cilt: VIII, sy. 15, s. 75-100.

[27] Hâlid b. Velîd'in görevinden alınmasıyla ilgili değerlendirmeler için bk. Fayda, Mustafa, Hâlid b. Velîd, İstanbul 1992, s. 423-442.

[28] İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 284; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 344.

[29] Taberî, Tarih, III, 601, IV, 68; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 375-376.

[30] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 160.

Yönetimde toplum öncelikli bir anlayış benimseyen Hz. Ömer, idaresi boyunca halka adalet ve merhametle muamele ederken, buna karşılık onları idare eden bürokratlarına ise son derece sert davranmıştır.[31] Bu sebeple yöneticilerini bazen halkın huzurunda ağır dille azarlarken, sıradan bir insanın şahsına karşı haksız da olsa suçlama ve tenkidini büyük bir müsamaha ve olgunlukla karşılamıştır. Halîfe halkın kendisine yaptığı tenkitlere cevap vermek suretiyle kendisini savunmuş, ayrıca yönetimini eleştirenlere teşekkürü de ihmal etmemiştir.[32]

Halka karşı şefkatle davranan halîfe, aynı konuda yöneticilerini de uyarmıştır:

"Ey çobanlar, biliniz ki Allah katında idarecinin yumuşaklık ve şefkatinden daha sevgili ve faydası daha fazla olan bir özelliği yoktur. Biliniz ki, her kim emri altında bulunanları iyilik ve afiyet ile tutarsa ondan daha fazlası kendine verilir.[33] Ben sizi cabbarlar ve zalimler olmanız için değil, ancak kendilerine tabi olunan kişiler olmanız için gönderiyorum. Müslümanları dövmeyiniz. Aksi halde onları zillete düşürürsünüz. Onları lüzumundan fazla da övmeyiniz, bu durumda onları şımartmış olursunuz. Haklarına mani olmayınız, böyle davranırsanız onlara zulmetmiş olursunuz. Müslümanların haklarını kendilerine zamanında veriniz."[34]

Hz. Ömer, valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye de *"Allah katında idarecilerin en mesudu, varlığı ile idare ettikleri saadete eren kimsedir. İdarecilerin en kötüsü ise yönettiklerinin şikayetine sebep olan kimsedir. Kötülük etmekten ve dalâlete düşmekten son derece sakın"*[35] tavsiyeleriyle halka karşı benimsemesi gereken yolu göstermiştir. Ebû Yûsuf'un rivayetine göre Hz. Ömer, halkı gözetmeyen, hastaları ziyaret etmeyen, zayıf ve kimsesizleri huzuruna kabul etmeyen valilerini görevinden azletmiştir.[36] Vilayet binasına kapı yaptıran Kûfe Valisi Sa'd b. Ebû Vakkâs'ı halk ile arasına engel koyduğu gerekçesiyle kınayan halîfe, teftiş heyeti başkanı Muhammed b. Mesleme'yi görevlendirerek bu kapının yakılmasını sağlamıştır.[37]

Halîfenin halka son derece şefkatle muamelede bulunurken, yöneticilerine sert davranmasının ardında, şüphesiz insanların devlete olan itimadını daim kılma hassasiyeti yatmaktadır. Bu amaçla halîfe zaman zaman valisini mağdur edecek siyasî kararlar almaktan çekinmemiş, kendisi de bu politik tercihini *"Bu yola başvurmaktan ben*

---

[31] Taberî, Tarih, IV, 207.

[32] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 13.

[33] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 13.

[34] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 124-125; Taberî, Tarih, IV, 203-204.

[35] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 16.

[36] Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, s. 126.

[37] Belâzürî, Futûhu'l-Buldân, 391; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 369. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Güzel, Ahmet, "Hulefâ-i Râşidîn Dönemi'nde Halîfelerin Halkla İlişkileri", İSTEM, yıl: 3, sy. 6, Konya 2005, s. 245-264.

de hoşlanmıyorum" sözleriyle açıklamıştır. Halîfe bu anlayışı sebebiyle Mısır valiliği esnasında hakkında aşırı mal edindiği iddiaları yayılan Amr b. Âs'ın malının yarısını müsadere ettirmiş[38], aynı ithama maruz kalan Şam bölge komutanı Hâlid b. Velîd'i görevden aldıktan sonra onun da malının yarısını hazineye kaydetmiştir.[39] Benzer şekilde halk arasında iyi namaz kıldırmadığı şeklindeki dedi-kodu yayılınca Sa'd b. Ebû Vakkâs'ı görevden almıştır.[40] Hz. Ömer, zaman zaman toplumun itimadını kaybettiğini düşündüğü valisine de görevden el çektirmiştir. Nitekim Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın yerine Kûfe valiliğine getirdiği Ammâr b. Yâsir'i, şehir sakinlerinin *"zayıf bir idareci, siyasetten anlamıyor" şikayetleri sebebiyle kısa süre sonra azletmiştir.*[41] Hz. Ömer'in bu ve benzeri uygulamalarında valilerini mağdur ettiği düşüncesi akla gelebilir. Ancak halîfenin, toplumun idareye olan güvenini birinci derecede önemsemesi, bazen bu tür mağduriyetleri kaçınılmaz hale getirmiştir. Hz. Ömer'in bu ve benzeri icraatını hukukî değil, toplum menfaati adına siyasî kararlar olarak görmek gerekir. Böyle olduğu içindir ki, Hz. Ömer, Kûfe valisi Sa'd'ı görevden almasının ardından onu hıyaneti veya acizliği sebebiyle azletmediğini açıkça ifade etmiş, kendisinden sonra halîfe olacak şahsa da onu tekrar eski görevine getirmesini vasiyet etmek suretiyle eski valinin itibarının iadesini sağlamayı da ihmal etmemiştir.[42]

[38] Belâzürî, Futûhu'l-Buldân, s. 308; İbn Abdirabbih, el-Ikdu'l-Ferîd, I, 47-48.

[39] Taberî, Tarih, III, 437.

[40] Belâzürî, Futûhu'l-Buldân, 391.

[41] Belâzürî, Futûhu'l-Buldân, 393; Taberî, Tarih, IV, 163-164; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 16.

[42] İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 339, 360; Taberî, Tarih, IV, 244.

SONUÇ

Hz. Ömer'e göre idarenin öncelikli görevi toplumun güvenliği ile haklarını koruma ve adaleti temin etmekti. Halîfe, yönetimde toplum öncelikli halkçı bir anlayışı benimsediği için, halkın hak ve menfaatini her şeyin üstünde tutardı. *"Fırat kıyısında bir deve helak olsa, Allah bunu Ömer'den sorar diye korkarım"*[43]sözü, onun sorumluluk duygusunun boyutunu ve adalet anlayışını açıkça ortaya koyar. Bu sebepledir ki Hz. Ömer, fetihlere iştirak eden orduların güvenliklerine önem vermiş, bilhassa askerin hayatını tehlikeye atacak maceralara girilmesine kesinlikle müsaade etmemiştir. Nitekim kendisinden habersiz olarak ve tedbir almadan Bahreyn üzerinden Fars topraklarına asker çıkaran, sonuçta ordusunu yok olma tehlikesiyle karşı karşıya getiren bölge valisi A'lâ b. Hadramî'yi görevinden azletmiştir.[44] Halîfe, İran cephesinde gerçekleşen Celûla savaşının ardından kaçan düşman askerlerinin takibi için izin isteyen Ka'ka'a b. Amr'a şu cevabı vermiştir: *"keşke Sevâd ile İran dağları arasında bizim onların yanına geçmemize, onların da bizim tarafa geçmelerine engel olan ateşten bir set olsaydı. Bize Sevâd'ın geliri yeter, ben Müslümanların güvenliğini, elde edilecek ganimete tercih ederim"*.[45] Nihavend savaşı komutanı Numan b. Mukarrin'e de Müslümanlardan bir kişinin kendisi için elde edilecek 100 bin dinardan daha kıymetli olduğunu söyleyen Hz. Ömer, komutanını askerleri bir maceraya sürüklememesi konusunda uyarmıştır.[46] Bu hassasiyeti dolayısıyla Muaviye'nin Kıbrıs üzerine düzenlemeyi düşündüğü sefer, halîfe tarafından veto edilmiştir.[47]

---

[43] İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 305; Taberî, Tarih, IV, 202-203.
[44] Taberî, Tarih, IV, 79-83; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 376-378.
[45] Taberî, Tarih, IV, 28, 79.
[46] Taberî, Tarih, IV, 115.
[47] İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 285; Taberî, Tarih, IV, 258-259; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 48.

Ömer b. Abdülaziz'in Sosyal Adalet Anlayışı

Prof. Dr. Adnan Demircan[1]

Giriş

Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720), hem valiliği hem de halifeliği döneminde (iktidar yılları: 99-101/717-720) ortaya koyduğu icraatlarla hayattayken büyük kitlelerin sevgisini kazanmış; vefatından sonra da hayırla yâd edilen halifelerden biridir. Bundan dolayı bazı âlimler tarafından "beşinci râşid halife" olarak kabul edilmektedir.

Medine'de valilik yaptığı dönemden itibaren adil olmak, sosyal barışı sağlamak, yönetimle halk arasında sağlıklı bir ilişki kurulmasını temin etmek, âdil bir paylaşımı ve yönetime katılımı gerçekleştirmek gibi saiklerle ortaya koyduğu icraatlarını halife olduktan sonra ülkenin geneline yaydı. Bu yönetim değişikliğinin kesin sonuçlarını göremeden vefat ettiyse de icraatlarının doğurduğu olumlu hava halk tarafından memnuniyetle karşılandı. Geçmişte vergilendirmede ortaya çıkan problemleri çözmek üzere adımlar attığı gibi devlet gelirlerinden herkesin yararlanmasını sağladı.

Ömer b. Abdülaziz, sosyal adaleti Müslümanlar arasında yaymaya çalıştığı gibi gayrimüslimlerin de hayat standartlarını iyileştirici tedbirler aldı. Bu dönemde fakirlerin durumunun iyileştirilmesi, muhtaç kimselerin yararlanabileceği aşevlerinin açılması, evlenemeyecek durumdaki kişilerin evlendirilmesi, borçluların borçlarının ödenmesi gibi önemli icraatlara imza attı.

Emevîlerin dördüncü halifesi Mervân b. el-Hakem'in hilafeti döneminde ikinci veliahdı olarak tayin ettiği, ancak halife olamadan vefat eden Abdülaziz b. Mervân'ın oğlu olan Ömer b. Abdülaziz, 61 (680) yılında Medine'de

[1] İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

dünyaya geldi. Annesi Hz. Ömer'in torunu olan Ümmü Âsım'dır.[2] Künyesi Ebû Hafs'tır.

Medine'de dönemin belli başlı âlimlerinden ders aldı. Gençlik yıllarında babasının valilik yaptığı Fustât'ta yaşadı. Babasının vefatından sonra amcası Abdülmelik tarafından Dımaşk'a çağrıldı. Halife olan amcası Abdülmelik onu kızıyla evlendirdi.

Kayınbiraderi Halife Velîd tarafından Hicaz valiliğine tayin edildi. Burada âlimlerden oluşturduğu bir şura ile şehri yönetmesi ve başarılı icraatları sebebiyle büyük saygınlık kazandı. Yedi yıl kadar devam eden bu valilik görevinden alındıktan sonra Şam'a gitti.

Velîd'in kardeşi Süleyman'ı görevden uzaklaştırıp onun yerine oğlunu veliaht yapma isteğine, daha önce verdiği sözde durmamasının doğru olmayacağını söyleyerek karşı çıktı.

Ömer b. Abdülaziz, Süleyman'ın hastalığı sırasında hilafete getirebileceği oğlunun Anadolu'da seferde olmasından dolayı başka bir halife adayı düşününce dönemin âlimlerinden Recâ b. Hayve'nin tavsiyesiyle birinci veliaht olarak tayin edildi. Süleyman'ın vefatından sonra da kendisine biat edildi. Hilafette 30 ay kaldı.[3] Genç sayılabilecek bir yaşta 39 yaşında vefat etmesi, zehirletilerek öldürüldüğü iddialarının ortaya atılmasına sebep olmuştur.

Yönetim Anlayışı

Ömer b. Abdülaziz'in yönetim anlayışı sosyal barışı sağlamak, adaleti tesis etmek gibi prensipler üzerinde oturmaktadır. Onun halifeliğe geldiği günden ölünceye kadar bütün haksızlıkları ortadan kaldırmak için çalıştığı vurgulanmıştır.[4]

Ömer b. Abdülaziz, halife olduğunda yaptığı konuşmalarda izleyeceği siyaseti ortaya koydu. Onun takip eden zamanda icraatlarıyla konuşmaları arasında tutarlı bir çizgi izlediğini görüyoruz.

Ömer b. Abdülaziz, Medine valiliği döneminde ortaya koyduğu yönetimle dayanışmaya önem vermiş; böylece kararlarını daha geniş bir katılımla ve ortak akılla almıştır. Medine'ye vali olarak atanınca fukahadan Urve b. ez-Zübeyr, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Ebû Bekir b. Abdurrahman b. el-Hâris, Ebû Bekir b. Süleyman b. Ebî Hasme, Süleyman b. Yesâr, el-Kâsım b. Muhammed, Sâlim b. Abdullah, Ab-

[2] Ümmü Âsım bt. Âsım b. Ömer b. el-Hattâb (Belâzürî, VIII, 125).
[3] Belâzürî, VIII, 126.
[4] İbn Sa'd, VII, 335.

dullah b. Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Âmir b. Rebîa ve Hârice b. Zeyd b. Sâbit'i çağırarak onlara, "Sizi, yaptığınız zaman sevap kazanacağınız ve hakka yardımcı olacağınız bir iş için davet ettim. İşleri görüşleriniz doğrultusunda sonuçlandırmak istiyorum. Birisinin sınırı aştığını görürseniz veya bir memurun zulmettiği haberi size ulaşırsa bunu bir an önce bana ulaştırmanızı istiyorum." dedi.[5]

Valilik döneminde olduğu gibi halifeliğinde de adalete önem veren Ömer halife olduğunda yaptığı konuşmada şöyle dediği rivayet edilir: "Ey insanlar! Sohbetimize gelenler beş şey için gelsinler: İhtiyacını yerine getiremeyenlerin ihtiyacını bize bildirmek, uygulayamadığımız adaleti bize göstermek, üzerine aldığı emaneti eda etmek, hayır için bize yardımda bulunmak ve kendisini ilgilendirmeyen işleri bırakmak… Bu durumda olan bir kimse baş-göz üstüne gelsin. Böyle olmayanlar bize yaklaşmasınlar."[6]

Halife olduğunda yaptığı konuşmada şöyle dediği de rivayet edilmektedir: "Allah'a yemin olsun ki, onu istemedim ve temenni etmedim. Allah'tan korkun. İçinizden gelerek hakka itaat edin. Haksızlıkları ortadan kaldırın. Allah'a yemin olsun ki, kıble ehlinden hiç kimseyi zorlayıcı değilim; ancak aşırıya gidenleri, Allah onları orta yola getirinceye kadar zorlamaya devam ederim."[7]

Ömer b. Abdülaziz, halife olduktan sonra kendisinden önceki yöneticilerin gösterişli uygulamalarından kaçınmış ve sade bir hayatı tercih etmiş; bu da bazı kimselerin hayal kırıklığına uğramalarına sebep olmuştur. İlk olarak hoş karşılanmayan davranışı, Süleyman b. Abdülmelik'i defnettikten sonra kendisine getirilen Süleyman'ın hayattayken bindiği bineğine binmeyip daha önce bindiği kendi bineğine binmesi oldu. Sonra Halifelik sarayına gitti. Daha önce Süleyman'ın üzerinde oturduğu mefruşat kendisi için hazırlanmış bulunuyordu. Fakat o bunlar üzerine de oturmadı. Sonra mescide gidip minbere çıkarak şöyle dedi: "Peygamber'inizden sonra başka bir Peygamber, Allah'ın ona indirdiği kitaptan sonra başka bir kitap yoktur. Biliniz ki, Allah'ın helal kıldığı şeyler kıyamete kadar helaldir, haram kıldığı şeyler de kıyamete kadar haramdır. İyi dinleyin! Ben bir kadı değilim, icraatçıyım. Yeni şeyler ortaya çıkaran bir bidatçi değilim; sünnete tâbi olan bir kişiyim. Biliniz ki, Allah'a isyanın olduğu bir konuda kimseye itaat edilmez. Yine biliniz ki, ben sizin en hayırlınız da değilim, sizden bir adamım. Sizden farkım, Allah'ın bana daha ağır bir yük yüklemiş olmasıdır."[8]

"Önce nefsimden başlamam gerekir." diyen Ömer b. Abdülaziz çevresinde bulunan eşyalara baktı. Onları dışarı çıkardı. Daha sonra parmağındaki kaşlı yüzüğe baktı.

---

[5] İbn Sa'd, VII, 328.
[6] Belâzürî, VIII, 127.
[7] İbn Sa'd, VII, 383-384.
[8] İbn Sa'd, VII, 334.

"Bu, Velîd b. Abdülmelik'e Mağrib tarafından getirilen eşyalardan olup bana verdiği bir hediyedir." diyerek onu da çıkardı.[9]

Ortaya koyduğu icraatların halkı memnun ettiği ve hatta refah seviyesini arttırdığı rivayet edilir. Valisi Adî b. Ertât, Ömer b. Abdülaziz'e şöyle bir mektup yazdı: "İnsanlar öyle bir bolluk ve berekete mazhar oldular ki, neredeyse şımaracak oldular." Ömer b. Abdülaziz ona şöyle yazdı: "Şüphesiz ki, insanlar cennete girip 'Âlemlerin Rabbine hamdolsun' dedikleri için, Allah onlardan razı oldu. Sen de, orada bulunanlara, Allah'ın kendilerine verdiği nimetler sebebiyle O'na hamd etmelerini emret."[10]

Abdülhamid b. Abdurrahman, Ömer b. Abdülaziz'e "Burada Haccâc'tan kalma 1.000 baş hayvan var." diye yazmıştı. Ömer b. Abdülaziz ona, "Onları sat. Paralarını Kûfelilere dağıt." diye yazdı. Abdülhamid insanlara, "Alacağınız miktarı yazın." dedi. Kûfeliler alacaklarında abartıp yalan-yanlış şeyler yazdılar. Bunun üzerine Abdülhamid Ömer b. Abdülaziz'e, "İnsanlar alacaklarında abarttılar." diye yazdı. Ömer b. Abdülaziz ona cevaben, "Allah bizi yönetici kıldığı müddetçe, onları onlardan faydalandırırız. Onlara istediklerini ver." diye yazdı. Bu dağıtımdan herkese yedişer dirhem düştü.[11]

Sade Yaşantısı ve İsraftan Kaçınması

Ömer b. Abdülaziz, gündelik hayatında oldukça sade bir yaşantıyı tercih ederdi. Onun bu tutumu insanlar tarafından sevilmesine sebep oldu. Halife olmadan önceki yaşantısı ile halife olduktan sonraki yaşantısı arasında dikkat çekici bir fark vardı. Medine valisi iken kendisi için 400 dirhem değerinde bir kumaş satın aldırıp ondan bir gömlek yaptırmış. Sonra ona dokunarak "Ne sert ve kalın bir elbise!" demişti. Halife olduğunda yine kendisi için bir elbise alınmasını istedi. Onun için on dört dirhemlik bir elbise aldılar. Ona dokununca "Sübhânellâh! Ne kadar yumuşak ve ince bir elbise!" dedi.[12]

Onun Kureyş'in en güzel koku sürünen ve en güzel giyinenlerinden bir olduğu, ancak halife olduktan sonra onların en ucuz elbise giyenlerinden, ekmeği katıksız yiyenlerinden ve bütün faziletli işleri ilk önce yapanlarından olduğu rivayet edilir.[13]

---

[9] İbn Sa'd, VII, 335.
[10] Belâzürî, VIII, 159.
[11] İbn Sa'd, VII, 365-366.
[12] İbn Sa'd, VII, 328.
[13] İbn Sa'd, VII, 328.

Recâ b. Hayve'nin anlattığına göre Ömer b. Abdülaziz, en nefis kokuları kullanır ve en güzel elbiseleri giyerdi. Yürüyüşü de çok azametli idi. Halife olduktan sonra Mısır işi ucuz elbiseler giymeye başladı. Bir elbise, bir sarık, bir gömlek, bir kaftan, bir kadife elbise, bir çift ayakkabı ve bir ridâdan ibaret olan elbiselerinin toplam fiyatı on iki dirhem olarak takdir edilmişti.[14]

Meymûn Ömer b. Abdülaziz'le ilgili bir gözlemini şöyle anlatır: "Ömer b. Abdülaziz'le altı ay geçirdim. Bu süre içinde ridâsını (üste giyilen dış giysi) başka bir ridâ ile değiştirdiğini görmedim. Onu Cuma'dan Cuma'ya yıkar, üzerinde de zaferan kokusu olurdu."[15]

Ömer b. Abdülaziz'in hizmetçisinin anlattığına göre Ömer b. Abdülaziz, halife olduğu günden itibaren ölünceye kadar hiçbir gün karnı doyacak kadar yemedi.[16]

Amcasının oğlu ve kayınbiraderi Mesleme b. Abdülmelik, hasta olan Ömer b. Abdülaziz'in yanına gitti. Kız kardeşi, Ömer b. Abdülaziz'in de hanımı olan Fâtıma bt. Abdülmelik'e, "Bugün Müminlerin Emiri'ni ayılmış gördüm. Üzerindeki gömlek kirlenmiş. Onu çıkarıp başka bir gömlek giydir ki, insanların kendisini ziyaret etmesine izin verelim." dedi. Fâtıma bu istek karşısında bir müddet sustu. Mesleme bir daha, "Müminlerin Emiri'ne başka bir gömlek giydir." dedi. Fâtıma, "Allah'a yemin olsun ki, onun başka gömleği yok." diye cevap verdi.[17]

Amr b. Meymûn ise şöyle bir anısını anlatır: Bir gün üstümde ipekten mamul bir elbise olduğu halde Süleyman b. Abdülmelik'in yanına gittiğimde orada Ömer b. Abdülaziz de vardı. O bütün erkeklerden daha yapılı ve boynu da herkesin boynundan daha kalındı. Ömer b. Abdülaziz halife olduktan bir yıl sonra yanına gittim. Bize öğle namazı kıldırdı. Üzerinde fiyatı bir dinar civarında olan bir gömlek ile yine fiyatı bu civarda olan bir sarık ve bir gecelik vardı. Bedeni zayıflamış, boynu incelmişti.[18]

Saîd b. Süveyd, bir defasında Ömer b. Abdülaziz'in kendilerine Cuma namazı kıldırdığında üzerindeki gömleğin ön ve arka taraflarının yamalı olduğunu gördüğünü söyler. Namaz bittikten sonra cemaatten biri, "Ey Müminlerin Emiri! Allah sana vereceğini verdi. Keşke güzel bir elbise giyseydin!" dedi. Bunun üzerine uzun süre yüzünü ekşitti. Öyle ki, onun başına kötü bir şey geldiğini zannettiler. Sonra başını kaldırıp "Mutedil davranmanın en faziletlisi hiddetli iken yapılan, affın en faziletlisi güçlü iken yapılandır." dedi.[19]

---

[14] İbn Sa'd, VII, 389-390.
[15] İbn Sa'd, VII, 388.
[16] İbn Sa'd, VII, 339.
[17] İbn Sa'd, VII, 389.
[18] İbn Sa'd, VII, 389.
[19] İbn Sa'd, VII, 390.

Ömer b. Abdülaziz halife olunca kendisine göre fazla olan kölelerini, elbiselerini, kokularını ve diğer eşyalarını satarak 23.000 dinar tutan meblağı ihtiyaç sahiplerine dağıttı.[20]

Ömer b. Abdülaziz'in birlikte oturduğu arkadaşları vardı. Görüşleriyle ona yardım ederler, o da onları dinlerdi. Birlikte oldukları bir gün sohbet uzadı. Aralarından biri diğerine, halifenin bugün değişmiş olduğu endişesine kapıldığını söyledi. Ona arkadaşlarının kendisi hakkında söyledikleri anlatıldı. Halife onlara, "Bu gece nohut ve mercimek yedim. Yediğim yemek bende şişkinlik yaptı." dedi. Topluluktan biri, "Ey Müminlerin Emiri! Allah kitabında: '*Size rızık olarak verdiğimiz güzel şeylerden yiyiniz.*'[21] buyuruyor." dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Heyhat! Orada kastedilmeyen bir görüşe gittin. Allah bu ayetle güzel kazancı murat ediyor, güzel yiyeceği değil." dedi.[22]

Muhammed b. ez-Zübeyr el-Hanzalî bir akşam Ömer b. Abdülaziz'in huzuruna çıkmıştı. Ömer b. Abdülaziz, birkaç parça kuru ekmekle zeytinyağı yiyordu. Ona, "Yaklaş ve sen de ye!" dedi. Muhammed, "Soğuk yemek hoş değil!" diye cevap verdi.[23]

Ömer b. Abdülaziz halife olduğu zaman evinden yüksek bir ağlama sesi duyuldu. Bu ağlayışın sebebi sorulduğu zaman, "Ömer cariyelerini muhayyer bıraktı." denildi. Ömer b. Abdülaziz, "Bana öyle bir iş havale edildi ki, bu iş bizi sizinle meşgul olmaktan alıkoymaktadır. Kim benim kendisini azat etmemi arzu ederse, onu azat ettim; fakat kimi de tutmuşsam benden bir şey beklemesin." dedi. İşte bundan dolayı cariyeler ümitsizliğe kapılarak ağladılar.[24]

Devlet Malını Kullanmada Gösterdiği Hassasiyet

Ömer b. Abdülaziz, kamuya ait malları özel işleri için kullanmıyor, devlet malından yemiyordu. Kendisine, "Eğer elini çekersen, diğer insanlar da ellerini çekerler." denildi. O zaman üç veya dört dirhem getirilmesini emretti. Bu para yemek masrafına harcandı. O da onlarla beraber yemeye başladı.[25]

Ömer b. Abdülaziz, gece halka ait işleri görürken beytülmalin mumunu, kendi işlerini görürken şahsî mumunu yakardı. Bir gece mumu sönmek üzereydi. Onu normal şekilde yanar hale getirmek üzere kalktı. Ona, "Ey Müminlerin Emiri! Biz size

[20] İbn Sa'd, VII, 339; Belâzürî, VIII, 182.
[21] *Bakara* 2/57.
[22] İbn Sa'd, VII, 358.
[23] İbn Sa'd, VII, 362.
[24] İbn Sa'd, VII, 384-385.
[25] İbn Sa'd, VII, 360.

hizmet etmek için kâfiyiz." dediler. O, "Kalktığım zaman da Ömer'im, oturduğum zaman da…" dedi.[26]

Ömer b. Abdülaziz'in abdest aldığı su, devlete ait mutfakta ısıtılıyordu; fakat o bunu bilmiyordu. Durumu öğrenince, "Ne zamandan beri suyu bu şekilde ısıtıyorsunuz?" diye sordu. Onlar, "Bir ay civarında." dediler. Ömer b. Abdülaziz devletin mutfağına bunun karşılığı olarak odun koydurdu.[27]

Bir gün devlet hazinesinden misk çıkarılmıştı. Ömer b. Abdülaziz'in önüne konulunca -kokusunu alır korkusuyla- burnunu tuttu. Arkadaşlarından biri ona, "Ey Müminlerin Emiri! Kokusunu almanın sana ne zararı var?" dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Bundan kokusu dışında bir şey arzu edilir mi?" diye cevap verdi.[28] Başka bir rivayete göre Ömer b. Abdülaziz'e bir miktar misk götürüldü. Ancak hemen satılmasını emretti. Yanından çıkarılınca burnunu tutarak, "Bu Müslümanların malıdır ve ancak onun kokusundan istifade edilir. Müslümanların hakkı olan bir şeyden istifade etmeye ihtiyacımız yok." dedi.[29]

Ömer b. Abdülaziz kâtibi Müzâhim'e, "Mushaf'ımı koymak için bana bir rahle satın al." dedi. Müzâhim ona bir rahle getirdi. Rahle, Ömer b. Abdülaziz'in hoşuna gitmişti. Ömer b. Abdülaziz, "Bunu nereden aldın?" diye sordu. Adam, "Ey Müminlerin Emiri! Hazineye girdim. Orada bir tahta gördüm. Ondan bu rahleyi yaptırdım." dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Doğruca çarşıya git. Bunun kıymetini öğren." dedi. Müzâhim hemen çarşıya gitti. Orada kendisine bu rahlenin yarım dinar kıymetinde olduğunu söylediler. Geri dönüp durumu Ömer b. Abdülaziz'e haber verdi. Ömer b. Abdülaziz, "Beytülmale bir dinar koyarsak bunun sorumluluğundan kurtulacağımızı düşünüyor musun?" dedi. Müzâhim, "Bunun için yarım dinar takdir ettiler." dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Beytülmale iki dinar koy." dedi.[30]

Amr b. Meymûn bir gün Ömer b. Abdülaziz'e, "Ey Müminlerin Emiri! Üzerine yazı yazılan şu kâğıt tomarlarının durumu ne olacak? Kâğıtlara büyük yazan kalemle yazıyorlar, yazıyı da uzatıyorlar. Hâlbuki bunlar beytülmalin kâğıtlarıdır." dedi. Ömer b. Abdülaziz valilere, "Kâğıtlara büyük yazan kalemle yazmayın, yazıyı da uzatmayın." diye yazdı. Onun mektupları bir karış veya o civarda olurdu.[31]

Ömer b. Abdülaziz, Ebû Bekir b. Hazm'a şöyle yazdı: Yazında, kâğıt tomarlarının bittiğini hatırlatıyorsun. Senden önce hiç kimseye vermediğimiz kadar kâğıt verdik.

[26] İbn Sa'd, VII, 387.
[27] İbn Sa'd, VII, 386-387.
[28] İbn Sa'd, VII, 359.
[29] Belâzürî, VIII, 179.
[30] İbn Sa'd, VII, 358.
[31] İbn Sa'd, VII, 387.

Kalemini incelt. Satırların arasını sıklaştır. İhtiyaçlarını bir araya getir. Beytülmalden Müslümanların faydalanmadıkları bir şeyi çıkarmayı hoş görmüyorum.[32]

Furât b. Müslim şöyle bir anısını anlatır: Her Cuma günü yazdıklarımı Ömer b. Abdülaziz'e arz ederdim. Bir Cuma günü yine onları ona arz ettim. Bir karış veya dört parmak genişliğinde bir kâğıt aldı. Kendi ihtiyacını o kâğıda yazdı. Kendi kendime, "Müminlerin Emiri kâğıdın karşılığını vermeyi unuttu." dedim. Ertesi gün olunca bana gelmemi ve yazdıklarımı getirmemi isteyen bir adam gönderdi. Ben de onlarla birlikte yanına gittim. Beni ihtiyaç için bir yere gönderdi. Geri döndüğümde bana, "Bizim senin yazdıklarına bakma imkânımız olmadı." dedi. Ben, "Hayır! Dün onlara bakmıştınız." dedim. "Yazdıklarını götür, ihtiyaç olursa birisini gönderip onları tekrar isteyebilirim." dedi. Sonra yazdıklarımı açtım. Arasında benden aldığı kâğıt kadar bir kâğıdın olduğunu gördüm.[33]

Akrabası Anbese b. Saîd b. el-Âs, Ömer b. Abdülaziz'e gidip bazı ihtiyaçlarının karşılanmasını istedi. Ömer b. Abdülaziz'in önünde sönmek üzere olan, parlayıp sönen bir mum vardı. İçeride ise önlerinde mum olan ve yazı yazan kâtipler çalışıyorlardı. Anbese, "Ey Müminlerin Emiri! Emretsen de önüne bir mum konulsa!" dedi. Ömer b. Abdülaziz, "O mum Müslümanlara aittir ve onunla ihtiyaçları yazılıyor. Bu da bana aittir ve benim için yeterlidir." dedi. Sonra Anbese'ye, "Ey Ebû Hâlid, bir ihtiyacın var mı?" dedi. Anbese, ondan yardım ve atıyyesinin arttırılmasını istedi. Ömer b. Abdülaziz, "Ey Anbese! Eğer borçluysan borcunu ödeyelim. Muhtaçsan sana yetecek ve seni geçindirecek kadar verelim. Bak bakalım, malını nereden topladın? Eğer haram ise o malı bırak ve aşırı gidenin geri dönmek istediği bir gün gelmeden nefsine bak!" dedi.[34]

Aile Mensuplarının Ödeneklerini Kısması

Ömer b. Abdülaziz halife olunca akrabalarına daha önce verilen malları ve mülkleri vermediği gibi ellerinde bulunan iktâları da aldı. Bu durumu Ömer b. Abdülaziz'in halası Ümmü Ömer b. Abdülaziz'e şikâyet ettiler. Ümmü Ömer b. Abdülaziz, Ömer b. Abdülaziz'in huzuruna çıkıp, "Akrabaların senden şikâyetçidirler. Senden öncekilerin onlara verdiklerini onlardan aldığını söylüyorlar." dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Onlara ait herhangi bir hakkı veya bir malı almalarına engel olmuş değilim. Onlara ait herhangi bir hakkı veya malı almış değilim." dedi. Ümmü Ömer b. Ab-

[32] İbn Sa'd, VII, 388.

[33] İbn Sa'd, VII, 367-368.

[34] Belâzürî, VIII, 183.

dülaziz, "Ben onları böyle konuşurlarken gördüm. Bir gün kızarak sana karşı ayaklanmalarından korkuyorum." dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Korktuğum her gün kıyamet gününün şiddetinden daha aşağıdır. Allah beni o günün şerrinden korusun." dedi. Sonra kendisine bir dinar, mangal ve et parçası getirilmesini istedi. Getirilen dinarı ateşe attı, kıpkırmızı oluncaya kadar ateşi üfledi. Onu maşayla alıp et parçasının üzerine attı. Et parçası cızıldayıp kavruldu. "Ey Halacığım! Kardeşinin oğlunu böyle bir şeyden koruyabilir misin?" dedi. Halası kalkıp akrabalarının yanına giderek onlara, "Ömer b. Abdülaziz'den bir şeyler bekliyorsunuz. Size beklediklerinizi verilmezse sadece bağırıp çağırmış olacaksınız. Bu yüzden sabretmesini bilin." dedi.[35]

Ömer b. Abdülaziz, bir gün mensubu olduğu Mervân ailesini toplayarak onlara şöyle dedi: "Ey Mervân'ın çocukları! Sanıyorum ki, ümmetin malının yarısı sizin elinizdedir. Elinizdeki malın bir kısmını Müslümanların beytülmaline verin." Bunun üzerine Hişâm, "Vallahi canımız çıkmadan bu olmayacaktır!" dedi. Ömer b. Abdülaziz ise kızarak, "Vallahi ey Mervânoğulları! Allah'ın sizde bir kurbanı vardır. Eğer kendisi için bu malı talep etmem konusunda bana yardım etmezseniz sizi zelil kılacağım." dedi.[36]

Ömer b. Abdülaziz'in hanımı Fâtıma bt. Abdülmelik'in yanında bir mücevher vardı. Ömer b. Abdülaziz ona, "Bu, nereden geldi?" dedi. Fâtıma -babası Abdülmelik b. Mervân'ı kastederek-, "Onu bana Müminlerin Emiri verdi." dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Ya onu beytülmale geri verirsin ya da senden ayrılmama müsaade edersin. Çünkü ben, benim ve senin beytülmalden bir şey kullanmamızı doğru bulmuyorum." dedi. Fâtıma, "Benim bile olsa, ben seni, onun kat kat fazlasına tercih ediyorum." dedi. Sonra o mücevheri beytülmale koydu. Yezîd b. Abdülmelik halife olunca Fâtıma'ya, "İstersen onu veya onun bedelini sana geri vereyim." dedi. Fâtıma, "Hayır! Onu istemiyorum. Ömer b. Abdülaziz hayatta iken o mücevheri bırakmak şahsen hoşuma gitmiş, bu durum bana güzel gelmişti. Onun ölümünden sonra mı onu alacağım? Ona ihtiyacım yok." dedi. Sonra Yezîd onu ailesi ve çocukları arasında paylaştırdı.[37]

Ömer b. Abdülaziz'in kendi çevresindeki insanların ve akrabalarının imtiyazlarını sona erdirmesi, halkın sevgisine mazhar olmasını sağlarken kendisine karşı yakınlarının kızgınlığını celp etmesi kaçınılmaz olmuştur. Kuşkusuz devlet imkânlarını kullanan küçük bir grubun memnuniyetsizliği halkın çoğunu memnun etmiştir.

[35] İbn Sa'd, VII, 364. Ayrıca bk. Belâzürî, VIII, 174-175.
[36] Belâzürî, VIII, 130.
[37] İbn Sa'd, VII, 381-382.

Akrabalarının elde ettikleri imtiyazları bırakmak istememesine rağmen aile efradının Ömer'in arzusu doğrultusunda hareket ettiklerine dair anlatılanlar, onun ailesi tarafından desteklendiğini söylememize imkân vermektedir.

Zaruri Olanlar Dışındaki Askerî Seferleri Sonlandırması

Ömer b. Abdülaziz, halife olur olmaz, Süleyman b. Abdülmelik döneminde kardeşi Mesleme b. Abdülmelik'in komutasında gerçekleştirilen İstanbul kuşatmasını kaldırma emri verdi. Mesleme, zaferin yakın olduğunu söyleyerek kendisine biraz süre verilmesini istediyse de Ömer b. Abdülaziz, kuşatmayı sonlandırmasını istedi.

İslâm diyarına yönelik saldırılara ise misliyle mukabele verilmesini emrediyordu. Böylece devlete önemli yük getiren askerî harcamaları önemli ölçüde azaltmayı başarmıştır.

Güven Oluşturmaya Önem Vermesi

Ömer b. Abdülaziz'in valilerine şöyle bir emir yazdığı rivayet edilir: "Görevlilerden hiç kimseye aynı zamanda hem özel, hem de genel bütçeden bir şey vermeyin. Bir kişinin hem özel, hem de genel bütçeden olmak üzere iki yerden ödeme alması hakkı değildir. Hangi görevli beytülmalden bir şey alırsa onu ondan geri alırım ve onu daha önce bulunduğu yere iade ederim."[38]

Furât b. Müslim şöyle bir hatırasını anlatır: Bir gün Ömer b. Abdülaziz'in canı elma istemişti. Evine haber gönderdi, fakat evde o elmayı satın alacak para yoktu. Sonra onunla birlikte bineklerimize binip bir kiliseye uğradık. Onu kilisede bulunan bir genç karşıladı. Kilisede bulunanların önündeki tabaklarda elma vardı. Bir tabağın yanında durdu; ondan bir elma alıp kokladı, sonra yine tabağa koydu. Oradakilere, "Kilisenize girin! Arkadaşlarımdan herhangi birisine bir şey gönderdiğinizi duymayayım!" dedi. Onun yanına gelip, "Ey Müminlerin Emiri! Elma yemeyi arzu ettin, fakat onu senin için bulup getiremediler. Nihayet elma sana hediye edildi, bunu da reddettin." dedim. Ömer b. Abdülaziz, "Benim ona ihtiyacım yok!" dedi. Ben, "Allah Resûlü (s), Ebû Bekir ve Ömer b. Abdülaziz hediyeyi kabul etmiyorlar mıydı?" dedim. Ömer b. Abdülaziz, "Onlara verilen şey hediyeydi, fakat onlardan sonraki görevlilere verilenler rüşvettir." dedi.[39]

[38] İbn Sa'd, VII, 368.
[39] İbn Sa'd, VII, 367.

Ömer b. Abdülaziz Dımaşk'taki darphane görevlisine, "Sana Müslümanların fakirlerinden eksik bir dinarla gelen olursa, onun dinarını ölçüsü tam olan dinarla değiştir." diye yazmıştı.[40]

Adaleti Gözetmesi

Ömer b. Abdülaziz'in adaleti tesis etmeye büyük önem verdiğini, bu hedefini gerçekleştirmek için çaba harcadığı gibi halka da bu duyguyu vermeyi önemsediğini görüyoruz.

Ömer b. Abdülaziz bir gün şöyle dedi: "Allah'a yemin olsun ki, bir gün de olsa hak yemeyip adaletle davranayım ki, o gün içinde Allah benim ruhumu kabzetsin." Oğlu Abdülmelik ona, "Ey Müminlerin Emiri! Allah'a yemin olsun ki, Sen devenin iki sağımı arasındaki müddet kadar adaletle hükmetsen, Allah'ın senin ruhunu o süre içinde almasını isterim." dedi. Ömer b. Abdülaziz "*Allah, kendisinden başka ilah olmayandır.***"**[41] dedi. Oğlu, "*Allah, kendisinden başka ilah olmayandır.*[42] Keşke Allah beni de seni de bu durumda iken kabre koysa!" dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Allah sana hayır versin." diyerek oğluna dua etti.[43]

Ömer b. Abdülaziz görevlilerine, "Hadlerin ikamesi, namazı kılmak ve zekâtı vermek gibidir." diye yazdı.[44] Onun bir valisine şöyle yazdığı da rivayet edilir: Senden öncekilerin güçleri haksızlığa, düşmanlığa ve zulme yettiği gibi, senin gücün adaletli olmaya, ihsanda bulunmaya ve durumu düzeltmeye yeterse, sen de bunları yap. Güç ve kudret sadece Allah'a mahsustur.[45]

Başkasına ait bir toprağı işleyip ihya eden bir kimse, araziyi imar ettikten sonra arazinin asıl sahibi gelip toprağını geri almak istediği zaman Ömer b. Abdülaziz, arazinin asıl sahibine şu teklifte bulunuyordu: "Toprağı imar eden kişiye toprağın imar edilmesinde yaptığı masraf ve emeğinin bedelini öde. Zira senin için emek harcamış sayılır." Şayet muhatap isteyen bedeli ödemek istemezse Ömer b. Abdülaziz toprağı ihya edene "O halde toprak sahibine arazisinin bedelini öde!" derdi.[46]

Ömer b. Abdülaziz, Cerrâh b. Abdullah'a şöyle bir mektup yazdı: "Kuşkusuz sultanın idarecileri, Allah'ın koruduğu ve yardım ettiği dışında, bela ve sıkıntıların he-

[40] İbn Sa'd, VII, 366.
[41] *Tâhâ* 20/8.
[42] *Tâhâ* 20/8.
[43] İbn Sa'd, VII, 388.
[44] İbn Sa'd, VII, 368
[45] İbn Sa'd, VII, 388.
[46] Ebû Ubeyd, s. 382 (No: 713).

defidirler. O halde Allah'tan gereği gibi kork ve onun huzurundaki duruşunu hatırla! Yanına cahil bir hasım gelip de onda kötü bir davranış görürsen ona nazik davran, ona doğru yolu göster, ona anlat ve hasmına zulmetmeden hakkını al. Eğer bir adam, cezayı gerektirecek bir suç işlerse, onu cezalandırırken içinde ona karşı öfke duyma! Allah bizi ve seni *yeryüzünde büyüklük taslamayan ve bozgunculuk çıkarmak istemeyen kimselerden*[47] veya sonuca ulaşacak olan, Allah'tan korkan ve günahlardan çekinenlerden eylesin."[48]

Ömer b. Abdülaziz, dayızadelerinden bir Kureyşli adamı kadılığa tayin etti. Kadıya, birbirlerinden şikâyetçi olan iki adam geldi. Kadı davalarıyla ilgili bir hükme varamadı; ancak davacıya, istediği kadar para verilmesine hükmetti. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz, "Ey Dayı! Seni ceza vermen için kadı olarak tayin etmedik." diye bir mektup yazdı ve onu azledip yerine başkasını tayin etti.[49]

Köprü Geçişlerinden Ücret Almaması

Yezîd b. el-Asam şöyle bir anısını anlatır: Süleyman b. Abdülmelik'in yanında oturuyordum. Menbic köprüsünde görevli Eyyûb isimli bir adam geldi. Köprüden geçirilen mallardan vergi alıyordu. Ömer b. Abdülaziz, "Bu, kötü mal taşıyan ve bolluk içinde yüzen bir adamdır!" dedi. Ömer b. Abdülaziz halife olunca, insanların köprü ve geçitlerden serbestçe geçmelerine izin verdi.[50]

Ömer b. Abdülaziz valilerine şöyle yazdı: Eğer idareciler köprü ve geçit geçişleri için bir ücret alıyorlarsa, yetkilerini aşıp kötü idareci olmuşlardır. Onlara böyle bir emir verilmemiştir. Her şehre, ahalisinden zekât almak üzere bir adam görevlendirdim. İnsanların köprü ve geçitlerden serbestçe geçişine izin verin.[51]

İnsanlardan Gerekçesiz Alınan Paralar

Ömer b. Abdülaziz, Adî b. Ertât'a şöyle bir mektup yazdı: "Bana mektubun geldi. Mektubunda, Basra'ya vardığın zaman Süfyân b. Farkad'ı hâcib yaptığını, kimseye bir zarar vermemesi gerektiğini ona söylediğini yazıyorsun. Ancak yine yazıyorsun ki, ondan sana, hoşlanmadığın bir işin haberi ulaştı. Sana 50 dinar getirmiş ve bir adamın bu parayı kendisine verdiğini söylemiş. Sen de o parayı alıp beytülmale koymuşsun. Nihayet emrim sana gelmiş oldu. Kuşkusuz beytülmal

[47] *Kasas* 28/83.
[48] Belâzürî, VIII, 194.
[49] Belâzürî, VIII, 130.
[50] İbn Sa'd, VII, 368.
[51] İbn Sa'd, VII, 368.

rüşvetlerin konulduğu bir yer değildir. Bu altınları, kendisinden alınmış olan sahibine iade et. İbn Farkad onun kim olduğunu bilir."[52]

El Konulan Malların Sahiplerine İade Edilmesi

Ömer b. Abdülaziz'in sosyal barışı sağlamaya matuf önemli adımlarından biri, geçmişte yapılan haksızlıkların giderilmesine matuf adımlar atmasıdır. Haksızlıkların kendi döneminde yapılmadığını söyleyerek sorumluluktan kaçmamış, bilakis çözümü mümkün olan her sorunu ele almaya çalışmıştır.

Ömer b. Abdülaziz, Muâviye döneminden kendisinin halife olduğu döneme kadar geçen süre içinde meydana gelen bütün haksızlıkları ortadan kaldırmaya çalıştı. Muâviye ve Yezîd b. Muâviye'nin varislerinin elinde bulunan başkalarına ait malları onlardan aldı.[53]

Ömer b. Abdülaziz, beytülmalle ilgili bütün haksızlıkları ortadan kaldırmaya karar verdi ve yıllardan beri sahiplerinin elinde olmayan malların sahiplerine iade edilmesi suretiyle beytülmalin temizlenmesini emretti. Arkasından şöyle bir yazı çıkardı: "Durumu inceledim. Çözülmesi zor olan gizli-kapaklı işler var. Beytülmal bir yıldan önce temizlenmez."[54]

Ebü'z-Zinâd diyor ki: Ömer b. Abdülaziz Irak'ta bulunan bizlere bir mektup yazarak bütün haksızlıkların ortadan kaldırılıp herkese hakkının verilmesini bildirdi. Biz de hakları sahiplerine iade ettik. Bu işlemi yaparken Irak beytülmalindeki mallar tükendi. Ömer b. Abdülaziz bize Şam'dan mal gönderdi.[55]

Ümeyyeoğullarının Elindeki Mallar

Ömer b. Abdülaziz, akrabalarının elinde bulunan başkalarından alınan malları alarak sahiplerine iade etmek suretiyle adaleti gözettiğini göstermiştir.

Ömer b. Abdülaziz, Ümeyyeoğullarının elinde bulunan insanlara ait malları almak ve onları sahiplerine iade etmeye karar verdi. Ümeyyeoğulları toplanıp onunla konuştular. Ömer b. Abdülaziz onlara, "Kuşkusuz bu dünyada size bir nasip verilmiştir. Ahirette Allah'tan size verilecek nasibinizi unutmayın. Muhammed ümmetinin bazı mallarının, zulmen sizin elinizde bulunduğunu tahmin ediyorum. Vallahi sizden herhangi birisini elinde bir Müslümana veya bir anlaşmalıya ait bir hakkı, sahibine

[52] Belâzürî, VIII, 196.
[53] İbn Sa'd, VII, 335.
[54] İbn Sa'd, VII, 336.
[55] İbn Sa'd, VII, 336.

iade etmeden bırakmayacağım." dedi.[56] Ancak Ömer b. Abdülaziz'in bu hususta gerektiği gibi davrandığını, aceleyle hareket ederek sonuç alınmayacak ya da başka zulümler doğurabilecek davranışlardan kaçındığını da görüyoruz. Ömer'in bu ihtiyatlı tutumu, yaptıklarının fevrî değil, sonuç odaklı icraatlar olduğunu göstermektedir.

Ömer b. Abdülaziz'in oğlu, zulüm yoluyla elde edilen malların sahiplerine iade edilmesi konusunda kendisini teşvik ederken Ömer b. Abdülaziz şöyle dedi: "Ey Oğlum! Nefsim benim bineğimdir. Eğer ona karşı nazik davranmazsam beni hedefe ulaştırmaz. Yürüyüşte hızlı gitmek, çoğu zaman hayra götürmez."[57]

Babasından Kalan Bir Arazi İçin Hâkime Gitmesi

Mısır'dan bir adam Ömer b. Abdülaziz'in yanına gidip, "Ey Müminlerin Emiri! Abdülaziz[58] benim tarlamı zulmen elimden almıştı." dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Tarlan nerede ey Allah'ın kulu?" dedi. Adam, "Hulvân'da!" dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Orayı tanırım. Orada ortaklarım var. Bu da aramızda hâkim olsun." dedi. Ömer b. Abdülaziz adamla birlikte hâkimin huzuruna çıktı. Hâkim Ömer b. Abdülaziz'in aleyhinde karar verdi. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz, "Biz oraya harcama yapmıştık." dedi. Hâkim, "Yaptığınız harcama, elde ettiğiniz gelire karşılıktır. Harcamalarınız kadar araziden gelir elde etmiştiniz." dedi. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz, "Eğer bunun dışında bir hüküm verseydin, bir daha hiçbir göreve getirilmezdin." dedi ve tarlanın, sahibine iade edilmesini emretti.[59]

Hakkı İkame Etmek Amacıyla Küçük Delilleri Değerlendirmesi

Ömer b. Abdülaziz'im amacı hakkı ikame etmek olunca karşılaştığı en ufak delili mazlumun lehine değerlendirir, ona hakkını iade etmeye çalışırdı. Hatta kesin belge olmasa bile yenildiği iddia edilen hakların hak sahiplerine iade edilmesini istiyordu. Haksızlığa uğramışlık konusunda en küçük bir delil yeterli görülüyordu. Ömer b. Abdülaziz iddia sahiplerinin belgelerini ispatlamalarını istemezdi. Bir adamın bir şekilde haksızlığa uğradığı biliniyorsa, ona hakkı iade edilirdi. Çünkü idarecilerin dikkatsiz oldukları biliniyordu.[60]

---

[56] Belâzürî, VIII, 177.
[57] Belâzürî, VIII, 177.
[58] Ömer'in babası Abdülaziz Mısır valiliği yapmıştır.
[59] Belâzürî, VIII, 177.
[60] İbn Sa'd, VII, 336.

Mervânoğulları ailesinden bazı adamlar, beytülmaldeki haksız kazançları geri almaya hız verdiği sıralarda Ömer b. Abdülaziz'in yanına gidip ona, "Ey Müminlerin Emiri! Başkasının kararlaştırdığı ve icra ettiği bir işi geri çeviriyorsun. Onları kendi hallerine bırak ve işine yönel!" dediler. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz, "Vallahi isterim ki, geri çevirmediğim hiçbir haksız kazanç kalmasın, sonra da canım çıksın." dedi.[61]

Görevlilerini Haksızlıkları Giderme Hususunda Uyarması

Ömer b. Abdülaziz, hem kendisi haksızlıkların giderilmesi için çaba harcar, hem de görevlilerinin bu hususta hassas olmaları için onları teşvik ederdi. Ne zaman Ömer b. Abdülaziz'den Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm'a bir mektup gelse içinde, ya bir haksızlığın ortadan kaldırılıp hakkın hak sahibine verilmesi, ya bir sünnetin ihyası, ya bir bidatin ortadan kaldırılması, ya bir bağış yapılması, ya birine beytülmalden maaş bağlanması veya başka bir hayır bulunurdu. Dünyadan göçüp gidinceye kadar bu, böyleydi.[62]

Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm'ın şöyle dediği rivayet edilir: Ömer b. Abdülaziz bana divanları temizlememi istediği bir mektubunda şöyle yazmıştı: İster Müslümana, ister zimmîye ait olsun benden önce yapılmış olan bütün haksızlıkları araştır ve her hak sahibine hakkını iade et. Eğer haksızlığa uğramış olan kişiler vefat etmişlerse, onların haklarını varislerine ver.[63]

Haksız Cezaların Telafi Edilmesi

Ömer b. Abdülaziz'in attığı önemli adımlardan biri geçmişte verilmiş mesnetsiz ve ağır bir cezanın telafi edilmesidir. İshak Ebü'n-Nasr, başından geçen şöyle bir olay anlatır: Haccâc zamanında benimle birlikte eski ve geçersiz bir sikke yakalandı. Bunun üzerine İbn Ebî Müslim beni döverek hapse attı. el-Havârî b. Ziyâd onlarla benim durumumu konuştu. Benden 1000 dirhem alıp beni serbest bıraktılar. Ömer b. Abdülaziz halife olunca onun yanına giderek durumumu anlattım. Bunun üzerine ağlamaya başladı ve "Geçersiz bir sikke için 1000 dirhem ha!" dedi. Sonra Abdülhamid'e şöyle bir mektup yazdı: "Eğer durum dediği gibi ise ona 1000 dirhem ver." Abdülhamid'in yanına gittim. Yanında bir kırbaç bulunduğunu gördüm. İçimden, "Müminlerin

[61] Belâzürî, VIII, 182.
[62] İbn Sa'd, VII, 336.
[63] İbn Sa'd, VII, 336.

Emiri'ne gittim; fakat kırbaç görmedim. Bu neyin nesi?" dedim. Abdülhamid bana 1000 dirhem verdi. Ayrıca bana bir iş yazdı ve benim nafakamı verdi.[64]

Mağdurunu dikkat çektiği üzere görevliler, eski alışkanlıklarını devam ettiriyorlar; insanları korkutarak sonuç alacaklarını düşünüyorlardı. Ancak Ömer b. Abdülaziz'in tercih ettiği yöntem, korkutmayı değil, benimsetmeyi hedefliyordu.

İnsanların Kayırılmasını İstememesi

Ömer, bir taraftan görevlileri halkla birlikte olmaya, onların faaliyetlerine katılmaya teşvik ederken, diğer taraftan da herhangi bir kimsenin kayırılmamasını istemektedir. Musa b. Ubeyde, Ömer b. Abdülaziz'in Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm'a yazdığı bir mektupta şunları ifade ettiğini belirtir: Sakın evinde oturma. İnsanların arasına çık, onların meclislerine katıl. Senin yanında insanlardan hiçbiri başkasına tercih edilmiş olmasın. "Bunlar, Müminlerin Emiri'nin ev halkındandır." deme. Çünkü bugün benim nezdimde Müminlerin Emiri'nin ev halkı ile başkaları eşittir. Hatta ben, Müminlerin Emiri'nin ev halkının kendileriyle tartışanlar karşısında geri çekilmelerini daha uygun görüyorum. Bir problemi çözmekte zorlandığın zaman onu bana yaz.[65]

Mahkûmlara Muamelesi

Mahkûmların yaşam koşulları genellikle kötü olmuştur. Ömer b. Abdülaziz'in iktidarı döneminde onların koşullarını düzeltmeye matuf adımlar atılmıştır.

Mahkûmların Yiyecek ve Giyeceklerinin Karşılanması

Ömer b. Abdülaziz mahpuslara iyi bakılmasını, insanların kendilerinden korktukları ve çekindikleri kimselerin kontrol altında tutulmasını, onlara yaz ve kış giyeceklerinin yiyeceklerinin verilmesini yazılı emirle bildirdi. Yiyecekleri kendilerine aydan aya, giyecekleri de kış ve yaz olmak üzere yılda iki defa verilirdi.[66]

Ömer b. Abdülaziz, valilerine şunu yazdı: Onlara bir sıkıntı ve eksiklik isabet etmemesi için senin bölgende ve hapishanende bulunanların hayır ve iyiliği için çalış. Onlara yetecek miktarda yiyecek ve katık ver.[67]

---

[64] Belâzürî, VIII, 190.
[65] İbn Sa'd, VII, 336-337.
[66] İbn Sa'd, VII, 349.
[67] İbn Sa'd, VII, 368.

Ömer b. Abdülaziz, mahkûmlara ekstra yükümlülükler yüklenmemesi hususunda talimat vermiştir. Nitekim valilerine gönderdiği bir mektupta, "Hapse attıklarınızın pranga ücretlerini beytülmalden ödeyin. Sakın pranga parasıyla onları borçlandırmayın!" diye yazdı.[68]

Ömer b. Abdülaziz, Ebû Bekir b. Amr b. Amr b. Hazm'a, her Cumartesi günü hapishaneye gitmesini ve insanların kendilerinden korktukları ve çekindikleri kimseleri kontrol altında tutmasını emretti.[69] Abdülhamid'e şöyle yazmıştı: "Hapishanede insanların kendilerinden korktukları ve çekindikleri kimseleri kontrol altında tut, kışın onlara bir tâk (şal benzeri giysi), yazın da iki elbise giydir. Şu şu ihtiyaçlarını gider."[70] Ömer b. Abdülaziz, Adî'ye de şöyle yazdı: Topraklarındaki hapishanelerde olanlara iyi davran. Onlara en küçük bir zarar verme. Onlar için gerekli olan yiyecek ve katığı zekât malından karşıla.[71]

Problemli İnsanların Kontrol Altına Alınması

Ömer b. Abdülaziz, güvenliğe önem verirdi. Medine Valisi Ebû Bekir b. Amr b. Hazm Ömer b. Abdülaziz'le ilgili şöyle bir anısını anlatır: Ömer b. Abdülaziz bana, "İnsanların kendilerinden korktukları ve çekindikleri kimseleri ve katilleri zincire vur." diye yazmıştı. Ona "Zincire bağlıyken nasıl namaz kılacaklar?" diye sordum. Cevaben şöyle yazdı: "Eğer Allah dileseydi, zincire bağlı olmaktan daha ağır bir şeye de onları müptela ederdi. Kendilerine nasıl kolay gelirse öyle namaz kılsınlar. Bu hal onlar için bir özürdür. Zincire vurulmaya gelince, ben Ebû Bekir'in bazı adamların zincire bağlı olarak kendisine getirilmesini emrettiğini tespit ettim."[72] Ancak başka bir rivayette, mahkûmlar hakkında şöyle yazdığı nakledilir: Hiçbir mahpusu, namazını usulüne uygun şekilde kılmaktan engelleyecek tarzda bağlamayın.[73] Muhtemelen bu iki rivayet, farklı durumlarla ilgili görüşlerini ihtiva etmektedir.

Ömer b. Abdülaziz, mahkûmların zincirlenmesi hususunda Abdülhamid b. Abdurrahman'a şöyle bir mektup yazdı: Mahpusları, ayakta namaz kılmalarına engel olan zincirlerle bağlaman hakkında [seleften varit olmuş] bir şey bilmiyorum. Orada, kendi hallerine bırakıldıkları takdirde memlekette bozgunculuk yapacak, fakat hapse konuldukları takdirde insanların, onların kötülüklerinden ve ezalarından kurtulacakları fasık bir kavmin bulunduğunu

[68] Belâzürî, VIII, 161.
[69] İbn Sa'd, VII, 349.
[70] İbn Sa'd, VII, 349
[71] Belâzürî, VIII, 150.
[72] İbn Sa'd, VII, 349-350.
[73] İbn Sa'd, VII, 359.

anlatmışsın. Eğer bu kavmin durumu apaçık ise onları hapishaneye koy ve onlardan her bir şahıs için kışın her ay beş dirhem, bir elbise ve bir gömlek, yazın ise bir etek ve bir elbise ver.[74]

Durumları Kesinlik Kazanmadan İnsanların Hapsedilmemesi

Ömer b. Abdülaziz, güvenliğe çok önem vermesine rağmen bu durumun zulme sebep olmamasına dikkat edilmesini de istemiştir. Öte yandan cezalandırmada aşırıya gidilmemesini istemesi onun bu hususstaki genel politikasının yansımasıdır.

Ömer b. Abdülaziz görevlilere şöyle yazmıştı: Hapiste olanların durumlarına iyi bak. İnsanları haksızlıkları ortaya çıkıncaya kadar hapsetme. Kimin durumu şüpheli ise onları bana bildir. İnsanların kendilerinden korktukları ve çekindikleri kimseleri kontrol altında tut. Onlar için hapis ibret verici bir ceza sayılır. Ceza vermede aşırı gitme. Kimsesi ve malı olmayan hastaları gözet. Borç sebebiyle bir topluluğu hapsettiğin zaman, bunlarla insanların kendilerinden korktukları ve çekindikleri kimseleri aynı odada ve aynı hapishanede bir arada bulundurma. Kadınlar için tek başına ayrı bir hapishane yap. Hapishanede görevlendirdiklerinden kimin güvenilir ve rüşvet almayan kişiler olduklarına dikkat et. Çünkü rüşvet alan kişi, kendisinden istenilen şeyi yapar.[75]

Görevlilerin Görevlerini Kötüye Kullanmalarını Engellemesi

Birçok mektup ve talimatında memurların görevlerine hakkıyla yerine getirmelerini isteyen Ömer b. Abdülaziz, devletin kişiye verdiği yetkiyi kullanırken doğrudan ayrılmamasını ve yetkisini kötü emelleri için kullanmamasını istemektedir.

Irak Valisi Abdülhamid b. Abdurrahman, Ömer b. Abdülaziz'e şöyle yazmıştı: "Bana, sana küfreden bir adam getirildi. Önce onun boynunu vurmayı düşündüm, fakat sonra hapsettim. Bu konuda senin görüşüne uygun bir şey yapmak istediğim için sana bunu yazdım." Ömer b. Abdülaziz ona cevaben şöyle yazdı: "Eğer o adamı öldürmüş olsaydın, kısas olarak seni öldürürdüm. Hz. Peygamber'e (s) sövmenin dışında herhangi birisine sövme sebebiyle kimse öldürülemez. Dilersen sen de ona söv, dilersen serbest bırak."[76]

---

[74] Belâzürî, VIII, 184-185.

[75] İbn Sa'd, VII, 349.

[76] İbn Sa'd, VII, 360.

Öte yandan yazdığı mektuplarla hem görevlilere talimatlarını iletmekte, hem de karşılaştıkları ya da karşılaşmaları muhtemel sıkıntılar için yol göstermektedir. **Ömer b. Abdülaziz, Meymûn b. Mihrân'a** yazdığı bir mektupta şöyle demektedir: "Bana bir mektup yazdın. O mektupta idarecilik ve vergi toplamanın zor bir iş olduğunu söylüyorsun. Bıkkınlık duyarsan, bu konuda sana sıkıntı çıkarmam. Alman gereken vergiyi güzel bir şekilde al. Sana açık olan hak ile hükmet. Sana karışık gelen durumları bana bildir. İnsanların terk ettikleri bir iş sana ağır gelirse, dine zarar vermediği müddetçe onların dünyevî işlerine aldırış etme." Meymûn dedi ki: "O zaman Dımaşk divanına bakıyordum. Divanda müzmin hasta bir adam için bir pay takdir ettiler." Ben, "Müzmin hastaya daha çok ihsanda bulunmak lazım. Sağlam adamın payını alması onun için yeterli olmaz." dedim. Sonra beni Ömer b. Abdülaziz'e şikâyet edip, "Bizi üzüyor, bize güçlük çıkarıyor ve bizi zora sokuyor." dediler. Ömer b. Abdülaziz, "Bu mektubum sana geldikten sonra insanları üzme, onları zora sokma, onları zorlama. Çünkü ben bu gibi şeylerden hoşlanmıyorum." diye yazdı.[77]

Zimmîlere Karşı Tutumu

Ömer b. Abdülaziz'in halife olduğu dönemde İslâm dünyasında yaşayan ahalinin önemli bir kısmı zimmîlerden oluşmaktadır. Zimmîlerle ilişkiler, vergi tahsili ve onların hakları meselesi yöneticileri meşgul eden konuların başında gelmektedir.

Zimmîlerin Ödemekle Yükümlü Oldukları Vergiler

Hayyân, Abdurrahman b. Cünâde'yi Ömer b. Abdülaziz'e göndererek yazdığı mektupta, "Ölen Kıbtîlerin cizye vergileri, hayatta olan yakınlarına yüklenebilir mi?" diye sordu. Ömer b. Abdülaziz, meseleyi -elçi Abdurrahman hazır olduğu halde- Irâk b. Mâlik'e sordu. Irâk, "Kıbtîlerle bir anlaşma veya sözleşme yapıldığını işitmedim. Onlar, ancak av mesabesinde kuvvet yoluyla hâkimiyet altına alındılar." dedi. Ömer b. Abdülaziz, Hayyân b. Süreyc'e yazarak ölenlerin cizye vergisini hayatta olan yakınlarına yüklenmesini emretti. Ömer b. Abdülaziz'in şöyle dediği de rivayet edilmiştir: "Ölen zimmîye cizye vergisi vacip olmadığı gibi, ondan sonra kalan yakınları da bu vergiyle mükellef tutulamazlar."[78]

Zimmîlerin sayısında azalma söz konusu olduğu zamanlarda kişi başına düşen vergi miktarı problem teşkil etmeye başlar. Ömer b. Abdülaziz'in farklı uygulamalarının farklı koşullarda ve zamanlarda ortaya çıktığı anlaşılmakta-

[77] İbn Sa'd, VII, 370.

[78] Ebû Ubeyd, s. 125 (No: 127).

dır. Ömer'in ikinci uygulamasıyla ilgili rivayetin daha isabetli olduğunu gösteren başka rivayetler de vardır.

Vergi Yükümlülüklerini Yerine Getiremeyen Zimmîler

Ömer b. Abdülaziz'in ödeme gücü olmayan yaşlı zimmîlere maaş bağladığı da nakledilmektedir. Üstelik bunu efendi-köle ilişkisiyle karşılaştırarak ortaya koymaktadır.

Cisr Ebî Cafer dedi ki: Ömer'in Adî b. Ertât'a yazdığı mektubu gördüm. Bu mektup bize Basra'da okundu: Yüce Allah, cizyenin ancak İslâm'ı kabul etmeyen ve haddi aşarak küfrü tercih eden, böylelikle de açık bir ziyanda olan kimseden alınmasını emretmiştir.[79] Sen de cizyeyi ödeme gücü olana yükle. Onların varlıklı olmasına imkân ver ki yerin imar edilmesinde katkıları olsun. Bu, Müslümanların hayat standardının iyileşmesine vesile olacak ve düşmanlarına karşı kendilerine güç verecektir. Etrafını gözet. Ehl-i zimmetten olup da yaşı geçmiş, gücü zayıflamış ve geçim yolları tıkanmış kimselere, beytülmalden -kendisine yetecek kadar- maaş bağla. Nitekim Müslümanlardan bir adamın bir kölesi olup da bu köle ihtiyarlar, gücü zayıflar ve geçim imkânları ortadan kalkarsa efendisi onu -ölünceye veya azat edilinceye kadar- geçindirmek zorundadır. Bana nakledildiğine göre Hz. Ömer, kapı kapı dolaşarak insanlardan dilenen ehl-i zimmetten bir ihtiyara rastladı. Hz. Ömer, "Gençliğinde senden cizye almışken şimdi seni zaruretle baş başa bırakmak insafa sığmaz." diyerek ona beytülmalden maaş bağladı.[80] Böylece Ömer b. Abdülaziz, genel olarak takındığı tutuma uygun olarak bir şekilde davranışına geçmişten referans da bulmaktadır.

Muhtemelen aynı mektuptan bahseden başka bir rivayet şöyledir: **Ömer b. Behrâm es-Sarrâf, Ömer b. Abdülaziz'in Adî b. Ertât'a gönderdiği mektubunun kendilerine okunduğunu ve mektupta şunların yazılı olduğunu anlatır: Zimmet ehline dikkat et ve onlara yumuşak davran. Onlardan bir adamın yaşı büyük olur, fakat malı olmazsa, ona infakta bulun. Eğer onun bir dostu bu**lunursa, ona bu kişiye infak etmesini ve derdine çare olmasını emret. Tıpkı senin bir kölen bulunur, yaşı ilerler, bu durumda ölünceye veya azat edilinceye kadar ona infak etmen gerektiği gibi… Bana ulaştığına göre içkiden öşür alıp beytülmale

---

[79] "*Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslam'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.*" (*Tevbe* 9/29).

[80] Ebû Ubeyd, s. 121 (No: 119). Ayrıca bk. Belâzürî, VIII, 204.

koyuyormuşsun. Allah'ın malının evine sadece güzel olan malları koy. Kötü malları koymaktan sakın.[81]

Bir rivayete göre Ömer b. Abdülaziz, Adî b. Ertât'a şöyle bir mektup yazmıştır: "Yüce Allah ancak dalalete ve hüsrana saparak İslâm'dan yüz çevirenlerin boynuna cizye yüklemiştir. Sizin tarafınızda bulunan zimmet ehlinden olup yaşlanan, güçsüz hale gelen ve iyilikleri bilinen kimsenin azığını Müslümanların beytülmalinden ver."[82]

Vergi Alımında Adil Davranması

Verginin tahsilinde adil davranılması, hem vergiyi ödeyenin vicdanen mutmain olmasını, hem de sosyal barışı sağlayan önemli bir tutumdur. Ömer b. Abdülaziz'in bu hususta hassas olduğunu, insanları ekonomik darboğaza sokacak uygulamalardan sakınılmasını istediği görülmektedir. Gayrimüslimlerden alınan antlaşma dışı vergilerin tahsil edilmemesini isteyen Ömer b. Abdülaziz, hem zimmîlere büyük kolaylık sağlamış, hem de onlardan fazladan vergi tahsil eden görevlilerin alışkanlıklarını değiştirmelerini istemiştir.

Ömer b. Abdülaziz, Abdülhamid b. Abdurrahman'a şöyle yazdı: "Sapık ve zalim valilerin takip ettikleri hukuk dışı yollar ve uyguladıkları gayrimeşru hükümler sebebiyle Kûfe halkı zulme, şiddete ve musibete uğramıştır. Muhakkak ki İslâm'ın en önemli temeli adalettir. İnsanlara ihsanda bulunmaktır. En büyük çaban, kendi nefsini Allah'a itaat etmeye alıştırmak olmalıdır. Zira isyanda bulunmak büyük bir vebaldir. Sana emir veriyorum ki ehl-i zimmetin arazisine bak ve onları imar etmeye çalış. İmar edilmiş araziye, onun harap olmasına sebep olacak vergi koyma. Keza, harap araziye de, imar edilene konan vergiyi koyma. İmar edilmemiş araziden, ne miktar vergi alınması uygunsa o kadar vergi al. İmar edilmiş araziden sadece haraç vergisi al. Arazi sahiplerinden vergi alırken onlara yumuşak davran ve kendilerine güven ver. Haraç vergisi olarak içinde hâlis altın bulunmayan paradan almanı, sikkelenmemiş altın ve gümüşten sikkeleme ücreti, eritilmemiş gümüşten eritme ücreti almamanı, Nevrûz ve Mihricân günlerinde takdim edilen hediyeleri kabul etmemeni, haraç defterini yazma ücretini, (memurlarının) kira ve mesken masraflarını, nikâh parası almamanı emrediyorum. Ayrıca arazi sahiplerinden İslâm'a girenlere haraç vergisi konamaz.[83] Bu konularda emirlerime itaat et. Allah'ın bana

[81] İbn Sa'd, VII, 370.

[82] Belâzürî, VIII, 147.

[83] Arazinin sahibinin Müslüman olması, arazisinin statüsünü değiştirmediği halde Ömer b. Ab-

verdiği yetkiye dayanarak seni bu hususlarda görevlendiriyorum. Durumu bana iletmeden, işi aceleye getirerek el kesme ve ölüm cezalarını uygulamaya kalkışma. Zürriyetten hac farizasını ifa etmek isteyenler varsa hemen ona beytülmalden bir yüzlük yolculuk masrafı ayır."[84]

Zimmîlerin Mallarını Vakfetmelerine İzin Verilmesi

Ömer b. Abdülaziz, zimmîlere vakıf kurma izni vererek mallarını kendi dinlerine göre hayır işlerinde ve hizmetlerinin yürütülmesinde kullanmalarına izin vermiştir. Ona, "Bir zimmî, malını Hristiyanlar veya Yahudiler için vakıf olmak üzere kiliseye/havraya vasiyet etse bu caiz olur mu?" diye soruldu; o da caiz olduğunu söyledi.[85]

Zimmîlerin Müslüman Kıyafeti Giymelerine İzin Verilmemesi

İslâm toplumunda kişiler, dinî kimlikleriyle yaşarlar. Diğer din mensuplarına kimliklerini gizlemelerine gerek olmaksızın kendilerini ifade etmeleri hakkı tanınır. Sosyal ve hukukî ilişkilerde kimlik önemli olduğu için her din mensubunun kendi kimliğini gösteren, tercih ettikleri kıyafetleri vardı. Bu dönemde insanların dinî kimliğini gösteren en önemli gösterge kıyafet olduğu için herkesin kendi dinî kimliğini gösterecek kıyafetler giymesine izin verilmiştir. Öte yandan kişilerin giydikleri kıyafetlerin diğer din mensuplarına baskı anlamına gelmesine de izin verilmemiştir. Özellikle Müslümanların bu hususta ezilmesine göz yumulmamıştır.

Ömer b. Abdülaziz bir valisine şöyle bir mektup yazdı: "Selamdan sonra; senin tarafındaki birçok zimmet ehlinin sarıklar sarıp giyim-kuşamlarında Müslümanlara benzemeye çalıştıkları bana ulaştı. Bunları bu durumdan şiddetle engelle ve başlarının ortasını tıraş etmeleri için onları yakala."[86] Yine bir rivayete göre Ömer b. Abdülaziz, ehl-i zimmet hakkında, semerler üzerinde taşınmalarını ve saçlarının ön taraftan tıraş edilmesini emretti.[87]

---

dülaziz döneminde birçok arazinin Müslümanların eline geçmesi ya da sahiplerinin Müslüman olması sebebiyle bu sorun, haracî arazi statüsünde köklü bir değişime gidilmesini gerektirmiştir. Ömer, h. 100 yılına kadar sahibi Müslüman olan araziler için haraç yerine daha düşük bir kira alarak sorunu çözmeye çalışmıştır.

[84] Ebû Ubeyd, s. 122 (No: 120). Ayrıca bk. Belâzürî, VIII, 147-148

[85] İbn Sa'd, VII, 349.

[86] Belâzürî, VIII, 151.

[87] Ebû Ubeyd, s. 130 (No: 139).

Zimmîlerin Mağduriyetlerinin Giderilmesi

Müslüman ahalinin zaman zaman mağduriyetleri söz konusu olduğu gibi zimmîlerin de mağduriyetleri olabiliyordu. Ömer b. Abdülaziz'in genel siyaseti, hukuku tesis etmek ve adaleti sağlamak ilkesine dayandığı için zimmîlerin mağduriyetleriyle de ilgilenmiş ve onların zararlarının giderilmesine yönelik adımlar atmıştır.

Hristiyan bir adam Ömer b. Abdülaziz'in yanına gelip Hişâm'dan şikâyetçi olup bir tarlasının onun elinde olduğunu iddia etti. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz, "Kalk ey Hişâm, hasmının yanında muhakeme olacaksın." dedi. Hişâm, "Hayır, onunla muhakeme olması için bir vekil tayin edeceğim." dedi.[88] Ömer b. Abdülaziz, "Hayır, olmaz." dedi. Bunun üzerine Hişâm kalkıp huzurunda oturdu. Hişâm hasmını azarlamaya başladı. Ömer b. Abdülaziz ona, "Ey Şaşı! Benim yanımda mı onu azarlıyorsun? Eğer bunu bir daha yaparsan seni cezalandırırım!" dedi. Hıristiyan adam iddiasını söyledi. Hişâm ise, "O benim tarlamdır. Abdülmelik'in bana verdiği bir arazidir. Yanımda Velîd ve Süleyman'dan kalma kaydım da var." dedi. Ömer b. Abdülaziz oğlu Abdülmelik'e, "Oğlum git onun kayıtlarına ve durumuna bak." dedi. Gidip baktı ve "Hıristiyan'ın iddiasının ve delilinin daha güçlü olduğunu görüyorum. Allah'ın hakkı, tercih olunanın en evlasıdır." dedi. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz, "Hişâm'ın kayıtlarını yak." dedi. O da yaktı. Sonra Hıristiyan adama tarlasını geri verdi. Hişâm hilafete gelince, Hristiyan'ın elindeki tarlanın geri alınması için kendisinden izin istendi. Ancak Hişâm, "Ömer'in karara bağladığı bir hükmü geri almayın." dedi.[89] Hişâm'ın bu tavrı, devletin sürekliliği ve güveni açısından önemlidir. Hem Ömer b. Abdülaziz'in tavrına saygı duyduğunu göstermiş, hem de halifenin de yargı kararlarına uyması gerektiğini göstermiştir.

Zimmîlerle Yapılan Antlaşmaları Uyulması Hususunda Hassasiyet Gösterilmesi

Ömer b. Abdülaziz, zimmîlerin mallarının güvence altına alınması, onlara antlaşmalar dışında muamele yapılmaması hususunda hassas davranmıştır. Hassân b. Mâlik, Dımaşk ahalisini, bir kilise sebebiyle, Ömer b. Abdülaziz'e şikâyet etti. Valilerden biri söz konusu kiliseyi Hassân b. Mâlik'e iktâ olarak vermişti.

[88] Ömer b. Abdülaziz'den sonra halife olan Yezîd b. Abdülmelik tarafından veliaht olarak atanan ve daha sonra halife olan Hişâm, muhtemelen zimmîyi kendisine denk görmediği için ve onu küçümseyici bir edayla davaya kendisi adına bir vekilin girmesini istemektedir. Ancak Ömer b. Abdülaziz, bugünkü avukatlık sistemine benzeyen bu talebe izin vermemiştir.

[89] Belâzürî, VIII, 173.

Ömer b. Abdülaziz, "Bahsettiğin bu kilise, ahitnamede adı geçen on beş kiliseden ise ona sahip çıkmaya hakkın yok." dedi.[90]

Ali b. Ebî Hamele dedi ki: Dımaşk ahalisi, bir emirin Dımaşk'ta Benî Nasr'a iktâ olarak verdiği bir kilise hakkında, bizi Ömer b. Abdülaziz'e şikâyet ettiler. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz bizi bu kiliseden çıkarıp onu Hristiyanlara iade etti. Yezîd b. Abdülmelik işbaşına geçince söz konusu kiliseyi bize iade ederek Hristiyanları oradan çıkardı.[91]

Nitekim antlaşmalara uygun olmadığı için Müslümanların işgal ettikleri gayrimüslimlerin evlerinden çıkarılması gerektiği hususu gündeme gelmiştir. Velîd b. Hişâm el-Muayt şöyle dedi: Ömer b. Abdülaziz beni, Kınnesrîn'e vali tayin etti. Belde barış yoluyla fethedilmişti. Ehl-i zimmet, kendi evlerini işgal ettiler diye, Müslümanları Ömer b. Abdülaziz'e şikâyet ettiler. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz bana şöyle yazdı: "Kendileriyle barış anlaşması yapılan belde ahalisinin evlerine bak; içinde kimse varsa onu çıkar." Bunun üzerine zimmîlerin evlerine baktım. İçlerinde kalan ve zimmîler tarafından şikâyet edilen Müslümanlar az sayıdaydı. Beni onları çıkarmaktan vazgeçmeye davet ettiler. Ben de onları çıkarmaktan vazgeçtim.[92]

Alâ b. Ebî Âişe dedi ki: Ömer b. Abdülaziz bana, "Ruhâ[93] halkına sor; ellerinde bir ahitname var mı?" diye yazdı. Bunun üzerine kendilerine sordum. Onların papazları bana ahitnamelerini ihtiva eden bir mektup getirdi. Mektupta şunlar yazılıydı: "Bu, İyâd b. Ganm'den ve maiyetinde olan Müslümanlardan Ruhâ halkına verilmiş bir belgedir. Üzerlerine düşen hakkı ödemeleri şartıyla onlara canları, malları, çocukları, kadınları, şehirleri ve değirmenleri üzerinde teminat veriyorum. Buna Allah ve melekleri şahit olsunlar." Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz bu ahitname hususunda kendisini murahhas kıldı.[94]

Antlaşmalara uyulmasına önem veren Ömer b. Abdülaziz, Müslümanların tüketmeleri haram ve yasak olan şarabın gayrimüslimler tarafından üretilip tüketilmesine izin verdiği halde ticaretine izin vermemiştir. Aşağıdaki rivayette yer alan şarabın nakliyle ilgili yasağın da antlaşmalarla ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

---

[90] Ebû Ubeyd, s. 244 (No: 427).
[91] Ebû Ubeyd, s. 244 (No: 428)
[92] Ebû Ubeyd, s. 244 (No: 429).
[93] Şanlıurfa ilimizin eski adıdır. Bölgede hala kullanılır.
[94] Ebû Ubeyd, s. 295 (No: 522).

Ömer b. Abdülaziz, Kûfe valisi Abdülhamid b. Abdurrahman'a şöyle yazdı: "Bir beldeden başka bir beldeye şarap nakledilmesin. Gemilerde bulacağın şarabı sirke hâline getir." Bu emir üzerine Vali Abdülhamid, Vâsıt amili Muhammed b. Münteşir'e Ömer b. Abdülaziz'den gelen emirleri bildirdi. Emri tebellüğ edince gemileri kontrol edip şarap küplerine tuz ve su katarak sirke hâline getirdi. Ömer b. Abdülaziz zimmîlerin şarap içmesine engel olmadı. Zira anlaşmalarda kendilerine bu hak verilmişti. Ancak onların şarap ticareti yapmalarına ve bu amaçla şarabı bir yerden başka bir yere taşımalarına izin verilmemiştir. Diğer taraftan Ömer b. Abdülaziz'in şarabın yere dökülmesini değil de sirke hâline getirilmesini istemesi, bu malın ehl-i zimmete ait olmasından ileri gelmektedir. Mülkiyeti Müslümana ait olsaydı Hz. Peygamber'den (s) ve ashabından nakledilen rivayetlere uyarak, ele geçirilen şarabın mutlaka yere dökülmesi gerekecekti.[95]

Antlaşmalarda Yer Almayan Yükümlülükler

Ömer b. Abdülaziz, Adî b. Ertât'a şunu yazdı: İnsanların üzerinden sofra, nöbet ve vergiyi (meks) kaldır. Allah'a yemin olsun ki, o gerçek bir vergi (meks) değil; Allah'ın "*Medyen halkına da kardeşleri Şuayb'ı peygamber olarak gönderdik. Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin için ondan başka hiçbir ilah yoktur. Rabbinizden size açık bir delil gelmiştir. Artık ölçüyü ve tartıyı tam yapın. İnsanların mallarını eksiltmeyin. Düzene sokulduktan sonra yeryüzünde bozgunculuk etmeyin. İnananlar iseniz bunlar sizin için hayırlıdır."*[96] ayetindeki bahs (eksik verme)'tır. Kim malının zekâtını verirse ondan al. Kim de vermezse, Allah hasîbtir, onu hesaba çekecektir.[97]

Ömer b. Abdülaziz, Nevrûz ve Mihricân bayramlarında kendisine hediye getirilmesini yasaklamıştı.[98] Oysa selefi olan bazı yöneticiler, zimmîlerle yapılan antlaşmalarda ve onlara verilen emanlarda yer almamasına rağmen bu hediyeleri kabul ediyorlardı.

Muhaliflere Karşı Tutumu

Ömer b. Abdülaziz, valilerine muhalif olanlara herhangi bir kişinin malına ya da canına kastetmedikleri sürece dokunulmamasını emretmiştir. Genel olarak muhaliflerin nefes aldıkları bu dönemde daha önce örnekleriyle karşılaştığımız minberden Hz. Ali'ye ve taraftarlarına karşı saygısızlık anlamına gelen yerme, lanetleme ve hakaretlere son vermiştir. Bu hakaretlerin yerine,

[95] Ebû Ubeyd, s. 184 (No. 280).
[96] *A'râf* 7/85.
[97] İbn Sa'd, VII, 373.
[98] İbn Sa'd, VII, 365.

"Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor."[99] ayetinin okunmasını emretmiştir. Söz konusu ayet, o günden beri Cuma hutbelerinde okunmaktadır.

Ömer b. Abdülaziz, Haricîler gibi daha önce şiddet dışında bir yöntem kullanmayan bir grubun mensuplarını dinleyerek onlarla diyalog ortamı oluşturmuştur. Bu sayede Haricîler, onun hilafet döneminde isyanlarını askıya almışlardır.

Mali Uygulamaları

Ömer b. Abdülaziz döneminde zekâtın ve vergilerin tahsilinde ve harcanmasında önemli adımlar atılmıştır. Bu alandaki uygulamalarının da adaleti ve hakkın ikamesini hedeflediği görülmektedir.

Zekât

Ömer b. Abdülaziz'in halife olduğu dönemde zekât, henüz Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi devlet tarafından toplanıp dağıtıldığı için yönetici için oldukça önemli bir yük getiriyordu. Ancak Ömer, zekâtın kurallara ve geçmişten gelen uygulamalara uygun olarak dağıtılması hususunda hassas davranmıştır.

Ömer b. Abdülaziz'in zekât uygulamaları şöyleydi: Zekâtı hakkıyla alır ve hak edenlere verirdi. Zekât memurlarına da, topladıkları şeyden çalışmaları oranında verirdi. "Allah'a hamd olsun ki, onun farzlarından bir farzı eda etmeden beni öldürmedi." derdi.[100] Amillerine, zekâtın yarısını yerinde harcayın. Yarısını da bana gönderin." diye yazdı. Ertesi yıl "Zekâtın tümünü yerinde harcayın." diye yazdı.[101] Bir miktar zekât Rey'den Kûfe'ye taşındı. Ömer b. Abdülaziz bu zekâtı tekrar Rey'e iade etti.[102]

Ömer b. Abdülaziz, Adî b. Ertât'a şöyle yazmıştı: "Bana ulaştığına göre, senin İran'daki zekât memurların, meyvelerin miktarlarını tahminen belirliyorlar; sonra bunlara, insanların çarşıda sattıklarından farklı bir kıymet biçiyor ve bu kıymetlendirme üzerinden gümüş para olarak zekâtlarını alıyorlarmış. Kürtlerden bir grup da yolda bunlardan öşür alıyormuş. Eğer, böyle yapmalarını senin emrettiğini veya onların böyle yapmalarını öğrendikten

[99] *Nahl* 16/90.
[100] İbn Sa'd, VII, 366.
[101] Ebû Ubeyd, s. 704 (No: 1903).
[102] Ebû Ubeyd, s. 705 (No: 1907).

sonra bu durumdan razı olduğunu bilsem, hoş görmediğin bir şey sebebiyle inşaallah seninle tartışmam. Bişr b. Safvân'ı, Abdullah b. Aclân'ı ve Hâlid b. Sâlim'i sana gönderiyorum. Onlar bu konuyu araştıracaklar. Eğer insanların alınmış bir hakkı olduğunu tespit ederlerse, bu hak çerçevesinde kendilerinden alınan meyveleri ve kendilerinin sattıkları fiyattan daha yüksek fiyat belirlenmesi sebebiyle alınan fazlalıkları onlara iade edecekler. Bana ulaşan ne varsa hepsini araştıracaklar. Onlara, karşı duruş sergileme."[103]

Ömer b. Abdülaziz Adî b. Ertât'a şöyle bir mektup yazdı: "Umân'da bulunan hububat ve hurma öşürlerini Umân'ın fakirlerine ve çölden Umân'a gelmiş olanlara dağıtmasını; ihtiyaç sahiplerini, miskinleri ve yolda kalmış olan kimseleri de buna ilave etmesini bir mektupla [Umân valisi] Abdullah b. Amr'a bildirdim. Bana yazdığı mektupta, kendisinden önceki valiye bu yiyeceklere ve hurmalara ne yaptığını sorduğunu, onun da onları sattığını ve parasını sana gönderdiğini söylediğini yazdı. Amr'dan önceki valinin, sana göndermiş olduğu hububat ve hurma paralarını Amr'a geri gönder ki o paraları, emrettiğim yere koysun ve gerekli yerlere harcasın."[104]

Muhammed b. Kays dedi ki: Ömer b. Abdülaziz'i şu durumda gördüm: Yatsı namazını kıldırdıktan sonra, Müslümanlarla ilgili işleri ve daha önce yapılmış olan haksızlıkların bertaraf edilip nerede olursa olsun her hak sahibine hakkının verilmesi hususunu yazmak için beytülmalden kendisine bir mum getirilmesini isterdi. Sabah olunca da yine oturur haksızlıkların ortadan kaldırılması ve zekâtların ehline dağıtılması işiyle meşgul olurdu. Ben zekât alacak durumdaki bazı kimselerin, bir yıl sonra, zekât vermesi gereken develere sahip olduğunu gördüm.[105] Benzer bir rivayet Muhâcir b. Yezîd'ten nakledilir: Ömer b. Abdülaziz bizi zekât develerini dağıtmak üzere gönderdi. Bir yıl önce zekât verdiğimiz bazı kimselerden bir yıl sonra zekât aldığımızı gördüm.[106] Ancak yukarıdaki rivayetlerden, Ömer b. Abdülaziz döneminde ülkenin her tarafında zekâta muhtaç kimsenin kalmadığı anlamını çıkarmamak gerekir. Bu rivayetler, bir bölgedeki ve hatta bir kabilenin içindeki durumu anlatır. Zekât yerinde dağıtıldığı için zekât alan kişinin bir yıl sonra zekât verecek duruma gelmesinde şaşılacak bir şey olmasa gerektir.

Ömer b. Abdülaziz bazen zekâtı kalbi İslâm'a ısındırılmak istenen kişilere (müellefe-i kulûb) verirdi.[107] Nitekim bu amaçla Bıtrîk'a (Patrik) zekât ma-

[103] İbn Sa'd, VII, 380-381.
[104] Belâzürî, VIII, 149.
[105] İbn Sa'd, VII, 341.
[106] İbn Sa'd, VII, 341.
[107] İbn Sa'd, VII, 344.

lından vermişti.[108] Ömer b. Abdülaziz'in bu uygulamasının kendi döneminin şartları gereği ortaya çıkan bir içtihadı olduğu anlaşılmaktadır.

Ömer b. Abdülaziz'den önceki idareciler, öşür ve zekât mallarından Allah Resûlü'nün (s) mescidini Cuma günleri için tütsülerler; Ramazan ayında da koku sürerlerdi. Ömer b. Abdülaziz halife olunca tütsülemenin bırakılmasını ve eskiden yapılan kokulama işlemlerinin izlerinin de yok edilmesini emretti.[109]

Zekâtın tahsilinde insanlara zorluk çıkarılmaması ve küskünlere yol açılmaması önem arz etmektedir. Ömer b. Abdülaziz, geçmişte dört halifenin tavsiyelerine benzer şekilde zekât tahsilatı ve dağıtımının insanları memnun edecek şekilde gerçekleştirilmesini istemiştir. Nitekim görevlilerine yazdığı bir mektupta, "İnsanların zekâtını suları başında ve evleri önündeki sahalarda alın."[110] demektedir.

Ömer b. Abdülaziz'in amilleri Medine'de zekât alırken yaptıkları işlerden biri de malın üç kısma ayrılmasıydı. Mal sahibi bir kısmını seçerdi. Zekât memuru da ikinci kısımdan hakkını alırdı.[111]

İsmail b. Sâlim dedi ki: Herat'ta bulunuyorduk. Ömer b. Abdülaziz'in, dağıtılmasını emrettiği bir zekât malını konu alan mektubu bize geldi. Mektupta şunlar yazılıydı: "Zekâtı Araplarla azat edilmiş kölelere dağıtın."[112]

Haccâc'ın kardeşi Muhammed b. Yusuf, verim alsınlar veya almasınlar, Yemen halkından haraç alıyordu. Ömer b. Abdülaziz halife olunca valisi ona bu durumu bildirdi. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz şöyle yazdı: "Bu vergiyi ilga et. Halk için, yeryüzünde akan sularla ve yağmurla sulanan arazilerden öşür alınmasını, ayrıca kovayla veya develerle sulanan topraklardan yarı öşür alınmasını yeterli kabul et." Ömer b. Abdülaziz [mektubu aldığında], "Vallahi Yemen'den bana bir avuç çividin [boya bitkisinin] gelmemesi, benim için bu verginin yerinde kalmasından daha sevimlidir." dedi. Yezîd b. Abdülmelik halife olunca, eskiden olduğu gibi vergi alınmasını emretti.[113]

---

[108] İbn Sa'd, VII, 344.
[109] İbn Sa'd, VII, 386.
[110] Ebû Ubeyd, s. 504 (No: 1094).
[111] Ebû Ubeyd, s. 504 (No: 1096).
[112] Ebû Ubeyd, s. 325 (No: 577).
[113] Belâzürî, VIII, 140.

Humus

Savaş ganimetinin beşte dördü mücahitler arasında dağıtılırken beşte birlik kısmı ilgili ayet[114] çerçevesinde dağıtılmak üzere devlet başkanına gönderiliyordu. Bununla birlikte zaman zaman uygulamayla ilgili bazı sıkıntıların gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Osman'ın humusu dağıtma yöntemiyle ilgili eleştirilere maruz kaldığını biliyoruz. Ömer b. Abdülaziz'in uygulamalarından da daha önce bu konuda sorunlar yaşandığı anlaşılmaktadır.

Ömer b. Abdülaziz, humusun halife olacak kişinin akrabalarına verilmesi gerektiğini düşünüyordu. Ancak halife olduktan sonra konuyu inceledi ve humusun daha önce uygulandığı gibi beş sınıfa aynen verilmesine karar verdi. Nerede olurlarsa olsunlar ihtiyaç sahiplerinin paylarını arttırmayı tercih etti. Eğer ihtiyaç miktarı eşit ise, humusun miktarına göre herkese eşit pay verirdi.[115]

Atıyye

Atıyye[116] dağıtım sistemi, uygulamanın başladığı dönemden itibaren bazı sorunlar da doğurmuştur. Bir taraftan yöneticilerin yetkilerini kullanma şekli, diğer taraftan bazı insanların aldıkları yüksek miktarlardaki atıyyeler gündeme gelmiştir. Atıyye dağıtımını kurumsallaştırma yönünde önemli adımlar atan Hz. Ömer'in kendi döneminde bazı sorunlarla karşılaştığı bilinmektedir. Sonraki dönemlerde de atıyyeyle ilgili problemlerle karşılaşılmış; zaman zaman atıyye ciddi bir siyasî baskı aracına dönüşmüştür. Ayrıca yöneticiler kendi dönemlerindeki koşullar çerçevesinde atıyye dağıtımı ve miktarıyla ilgili farklı uygulamalara gidebilmişlerdir.

Ömer b. Abdülaziz döneminde atıyyeler, eşit olarak dağıtıldı.[117] Bu uygulama, Hz. Ömer'in başlattığı, ancak kendisinin de sonradan değiştirmeyi düşündüğü halde gerçekleştiremediği sistemden farklıdır. Ömer b. Abdülaziz'in dağıtım sistemi, Hz. Ömer'in sonradan yapmak istediğine uygundu. Öte yandan Ömer b. Abdülaziz'in Arapların yanı sıra mevaliye atıyyeden pay vermesi, -atıyyelerine ortak edilmeleri sebebiyle- Arapların önemli bir kısmının memnuniyetsizliğine yol açmış olmalıdır.

---

[114] "*Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah'a; hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün, (yani) iki ordunun (Bedir'de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız (bunu böyle bilin). Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.*" (*Enfâl* 8/41).

[115] İbn Sa'd, VII, 343.

[116] Hz. Ömer'in kurduğu sisteme göre Müslüman tebaaya yılda bir defa nakdî ve aylık aynî ödemede bulunuyor, buna atâ veya atıyye deniyordu.

[117] Hz. Ömer'in kurduğu sistemde, atıyye miktarları kişinin İslâmî geçmişi ve hizmetleri dikkate alınarak belirlenmişti. Ancak Hz. Ömer, vefatından önce bu sistemin, ashâbın bazı ileri gelenlerinin zenginleşmesi gibi sebeplerden dolayı değiştirilmesini düşünmüş; ancak bunu gerçekleştiremeden suikasta maruz kalarak hayatını kaybetmiştir.

Ömer b. Osman b. Hâni dedi ki: "Ömer b. Abdülaziz'in iki atıyye taksiminde hazır bulundum; insanlar arasında ayırım yapmadan hepsine eşit olarak verdi."[118] **Ömer b. Abdülaziz, yiyecek, giysi, yardım ve atıyye dağıtımında Araplarla mevaliye eşit pay verdi. Bir istisnası şuydu: Azat edilmiş olan kölenin atıyyesini yirmi beş dinar olarak belirledi.**[119] Ömer b. Abdülaziz yiyeceği herkese eşit olarak dağıttı. Yardım olarak dağıtılan yiyecekten kişi başına en çok dört buçuk irdeb[120] düşmüştü.[121] Ancak bir kişi daha önce başka bir şey almışsa, onu geri alırdı.[122]

İbrahim b. Yahya şöyle dedi: Yiyecek yardımından aldığımız miktar yirmi irdeb idi. Ömer b. Abdülaziz halife olduğu zaman bu miktarı vermeye devam etti ve benim ailemden yiyecek yardımı alanlara eşit davrandı.[123]

Aşağıdaki iki rivayet, atıyyenin Müslümanların cihat sorumluluklarını yerine getirmelerinin karşılığı olarak verildiğini göstermektedir. Nitekim bu dönemde askerlik hizmetini yerine getirecek düzenli bir ordu teşkilatı yoktu.

Ömer b. Abdülaziz, Yezîd b. Husayn'a şöyle yazdı: "Orduya gerekli tahsisatı ver. Şehir ve belde ahalisine gereken itinayı göster. Bedevilerden sakın. Zira onlar Müslümanların meclislerinde bulunmaz ve toplantılarına katılmazlar."[124]

Ömer b. Abdülaziz, Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm'a tüccarları hariç tutarak herkese bir pay vermesini mektupla bildirdi.[125] Rebîa b. Atâ b. Yakûb dedi ki: Süleyman b. Yesâr'a Ömer b. Abdülaziz'in Ebû Bekir b. Hazm'a yazdığı mektupta belirttiği tüccara pay ayrılmaması meselesini hatırlattım. "Ömer b. Abdülaziz doğru yaptı. Tacirler Müslümanların halini düzeltme işinden uzak durup kendi işleriyle meşguldürler." dedi.[126]

İbrahim b. Muhammed b. Talha b. Ubeydullah dedi ki: Ömer b. Abdülaziz'in halifeliği zamanında benim önümde kavmime üç atıyye ve genel olarak bütün insanlara da iki pay verildi.[127]

Çocuklara verilecek atıyyenin miktarı ve ne zamandan itibaren verilmeye başlanacağı konusunda muhtelif dönemlerde farklı uygulamalarla karşılaşıyoruz. Mu-

[118] İbn Sa'd, VII, 339.
[119] İbn Sa'd, VII, 366.
[120] İrdeb, hububat ölçümünde kullanılan eski bir hacim ölçüsüdür.
[121] İbn Sa'd, VII, 340.
[122] İbn Sa'd, VII, 341.
[123] İbn Sa'd, VII, 341.
[124] Ebû Ubeyd, s. 316 (No: 562).
[125] İbn Sa'd, VII, 339.
[126] İbn Sa'd, VII, 339-340.
[127] İbn Sa'd, VII, 340.

hammed b. Ömer babasının şunu anlattığını rivayet etti: Bakıcım beni çocukken Ebû Bekir b. Hazm'a götürdü. O da bana bir dinar verdi. Ben yüz yılında doğmuştum. Ertesi yıl olunca yine bize bir dinar verdi. Böylece iki dinarımız oldu.[128]

Hz. Ömer döneminde çocuk doğduğu zaman ona on dinar atıyye bağlanırdı. Sütten kesileceği yaşa gelince de kendisine düzenli olarak atıyye bağlanırdı. Muâviye, çocuk doğar doğmaz atıyye verme uygulamasına son vererek sütten kesildikten sonra atıyye ödemeye başladı. Nihayet Ömer işbaşına gelince bunu tamamen keserek yalnız uygun gördüğü kimselere atıyye verdi.[129]

Heysem b. Vâkıd dedi ki: 97 yılında doğdum. Ömer b. Abdülaziz halife olduğu zaman on üç yaşındaydım. Onun yaptığı paylaşımdan bana üç dinar düşmüştü.[130]

Atıyye uygulamasının suiistimal edilmemesi konusunda insanları uyarma ihtiyacı duyan Ömer b. Abdülaziz, ölülerin bildirilmesini, "Ölüleriniz için bir şey almanız helal olmaz. Onları bize bildirin. Doğan çocukları da bize bildirin ki, onlar için de bir pay takdir edelim."[131] talimatıyla istemektedir.

Ömer b. Abdülaziz yazdığı bir mektupta şöyle demektedir: Her doğan çocuğu bize bildirin ki, onun için bir pay takdir edelim. Ölülerinizi pay alma listesinden silin. Dağıttığımız mal sizin malınızdır, onu yine size iade ediyoruz.[132]

Geçmişteki uygulamalarda karşılaşılan bir durum da muhaliflerin atıyyelerinin kesilmesidir. Ömer b. Abdülaziz, muhalif ve hatta asi olan birisinin atıyyesini vererek devletin elindeki gücün baskı aracı olarak kullanılması yöntemini tercih etmemiştir. Abdullah b. el-Alâ b. Zebr dedi ki: Ömer b. Abdülaziz'e "Ey Müminlerin Emiri! Asilerden biri olduğum için yıllarca atıyyem verilmedi." dedim. Bana o yılın atıyyesi verildiği gibi, geçmiş yıllara ait atıyyemin de verilmesini emretti.[133] Oysa kendisinden önceki yöneticiler, muhalif oldukları için birçok kişinin atıyyesini keserek onları baskı altına almaya çalışmışlardır.

Bazı âlimlerin atıyyelerinin kesilmiş olması, onların yola getirilmesi ve yöneticilerin icraatlarına muhalefet etmeleri için önemsenen bir uygulamadır. Ömer b. Abdülaziz, geçmişte meydana gelen bu uygulamadan kaynaklanan zararları bütçe imkânları çerçevesinde gidermeye çalışmıştır.

Ömer b. Abdülaziz halife olduğu zaman, Hasan el-Basrî ve İbn Sîrîn'e bir adam gönderip, daha önce kendilerine verilmeyen atıyyeleri vermek istediğini söyledi. İbn

[128] İbn Sa'd, VII, 340.
[129] Ebû Ubeyd, s. 330 (No: 600).
[130] İbn Sa'd, VII, 340.
[131] İbn Sa'd, VII, 340.
[132] İbn Sa'd, VII, 340.
[133] İbn Sa'd, VII, 342.

Sîrîn, "Eğer bütün Basra ahalisine önceden verilmeyen atıyyeler verilirse ben de alırım, aksi takdirde almam." dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Herkese yetecek kadar mal yok." diye yazdı. Hasan el-Basrî atıyyeyi kabul etti.[134]

Ömer b. Abdülaziz, Hârice b. Zeyd'in divandan kesilen atıyyesinin verilmesini yazı ile bildirdi. Hârice, Ebû Bekir b. Hazm'ın yanına giderek şöyle dedi: Müminlerin Emiri'nin sadece bana atıyye verilmesini yazmış olmasını iyi karşılamadım. Eğer o herkese geçmişte verilmeyen atıyyelerinin verilmesini isteseydi, bu atıyyeyi alırdım. Fakat sadece bana verilmesini istemesi benim hoşuma gitmedi. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz şöyle yazdı: Beytülmalde mevcut olan mal, herkese geçmiş atıyyesini verecek kadar çok değil. Eğer beytülmal bunun için yeterli olsaydı, herkese verirdim.[135]

Ömer b. Abdülaziz mahkûmların atıyyelerini vererek bu hususta ortaya koyduğu siyasetin dışlayıcı değil, kuşatıcı olduğunu göstermiştir. Ebû Bekir b. Hazm dedi ki: Ömer b. Abdülaziz'in yazılı emir vermesi üzerine hapishane kayıtlarını inceliyor ve onlara atıyyelerini veriyorduk. Ömer b. Abdülaziz bana şöyle yazmıştı: Yakın zamanda kayıp olan kimselerin paylarını yakınlarına ver. Uzun zamandan beri kayıp olanların atıyyesini, kendisi veya ölüm haberi gelinceye kadar ayır yahut hayatta olduğuna dair delil getiren vekiline ver.[136]

Ömer b. Abdülaziz, atıyye almayı hak ettikten sonra ölen, ancak atıyyesini henüz almamış olan kişinin atıyyesini vârislerine verirdi.[137] Ömer b. Abdülaziz görevlisine şöyle yazdı: "Kayıt defterine bak; onlardan atıyye karşılığında bir yıl boyu iş görmüş, ona düşen silah mükellefiyetinin -yahut ücretin- yükümlülüğünü yerine getirmiş ve askerlik hizmetini ifa etmiş, sonra insanlara atıyye ödenmesi emri çıktığı halde atıyyesini alamadan ölmüşse atıyyesini vacip bir hak olarak vârislerine öde. Bir de herhangi bir askerî birliğe yazılmış ve ona atıyye ödenmiş bir kimse, bu atıyyeyle sefer levazımatını karşıladıktan sonra ölürse akrabalarına bu ödeneği tazmin ettirme. Zira bu ödenek onun hakkıydı."[138]

Haraç

Haracî bir arazinin sahibinin Müslüman olması ya da bir Müslümanın eline geçmesi durumunda bu araziden haracın dışında ayrıca zekât alınıp alınmayacağı konusunda Ömer b. Abdülaziz'in tavrı açıktır. O, haraç tahsilinden sonra Müslümanın bir ibadet olan zekâtı ödemesi gerektiğini düşündüğü anlaşılmaktadır.

---

[134] İbn Sa'd, VII, 342.
[135] İbn Sa'd, VII, 342.
[136] İbn Sa'd, VII, 342.
[137] Ebû Ubeyd, s. 350 (No: 640).
[138] Ebû Ubeyd, s. 351 (No: 641).

Amr b. Meymûn b. Mihrân dedi ki: Ömer b. Abdülaziz'e "Bir Arab'ın -ya da bir Müslümanın- elindeki haraç arazisinden dolayı öşür istendiğinde 'Bana ancak haraç vergisi düşer' derse ne yapayım?" diye sordum. Bana şöyle cevap verdi: Haraç toprağa, öşür ise ürüne düşer.[139]

Ömer b. Abdülaziz, Filistin valisi Abdullah b. Avf'a elinde haraç arazisi bulunan Müslümanlardan bu arazinin haracını almasını, bundan sonra artakalandan da zekât almasını emretti.[140]

Ömer b. Abdülaziz şöyle demiştir: Kim ki haraç vergisini ödemek üzere bir arazi satın alırsa bu arazinin haracını ödemesi, elde ettiği ürünün zekât vergisi mükellefiyetini üzerinden düşürmez.[141]

Abdülhamid b. Abdurrahman Ömer b. Abdülaziz'e şöyle yazdı: "Sevâd halkı, üzerlerinden haraç vergisinin kaldırılmasını ve zekât vergisinin konulmasını istemektedirler." Ömer b. Abdülaziz şöyle cevap yazdı: "Allah'ın Müslümanlara verdiği bu fey arazisini İslâm için maddi bir güç olarak görmekteyim. Kimin bu topraklarda ailesi ve meskeni bulunuyorsa, haraç topraklarına konan vergi nispetinde mülküne haraç koy. Kimin bu arazide mesken ve ailesi yoksa bu toprakları, haracını ödemeyi kabullenen sakinlerine iade et."[142]

Ömer b. Abdülaziz'in, sahibi Müslüman olan haracî arazilerden öşür alması, o güne kadar bu sorunu köklü bir şekilde çözmek üzere ele almasını gerektirdi. Nitekim Ömer'in h. 100 yılını milat kabul ederek bu yıldan önce Müslüman olan kişilerin elindeki arazilerden bir kira aldığı, ancak bunun haraçtan düşük olduğu, 100 yılından sonra Müslüman olanlardan ise hem haraç, hem de zekât aldığı anlaşılmaktadır.

Cizye

Cizye, Müslümanların zimmîlerden aldıkları önemli bir vergidir. Zimmînin Müslüman olması durumunda cizye vergisi düştüğü halde Ömer b. Abdülaziz döneminden önce bu verginin tahsil edildiği dönemler olmuştur.

Haraç ve cizye uygulamaları hususunda Ömer b. Abdülaziz'in Emevîler dönemindeki bazı olumsuz uygulamalara son verdiği anlaşılmaktadır. Halife olunca bütün arazilerden vergiyi ve bütün Müslümanlardan cizyeyi düşür-

[139] Ebû Ubeyd, s. 169 (No: 235).
[140] Ebû Ubeyd, s. 170 (No: 236).
[141] Ebû Ubeyd, s. 170 (No: 237).
[142] Ebû Ubeyd, s. 174-175 (No: 256).

dü.[143] Ömer b. Abdülaziz amillerine şöyle yazdı: "Bizim gibi kelime-i şehadeti getiren, kıblemize yönelen ve sünnet olan kimseden cizye almayın."[144]

Mısır valisi olan Hayyân b. Şüreyh Ömer b. Abdülaziz'e şunu yazdı: "Zimmîler çabucak Müslüman oluyorlar. Böylece onlardan alınacak olan cizye kesilmiş oluyor." Ömer b. Abdülaziz ona cevaben şunu yazdı: "Allah, Muhammed'i (s) davetçi olarak gönderdi, vergi toplayıcısı olarak değil! Bu mektubum sana geldikten sonra da zimmîler çabucak Müslüman olmaya devam eder ve bu yüzden cizye vergisi kesilmiş olursa, cizye defterini dür ve onların Müslüman olmalarını iyi niyetle karşıla."[145]

Adî b. Ertât Ömer b. Abdülaziz'e şöyle bir mektup yazdı: "Zimmîlerden bir kavim, cizye korkusundan İslâm'a sığınıyorlar. Müminlerin Emiri bu konuda bana görüşünü yazsın." Ömer b. Abdülaziz ona şöyle cevap verdi: "Allah peygamberini (s) davetçi olarak gönderdi, vergi toplayıcı olarak değil. Kim İslâm'a girerse, Müslümanların lehinde olan [hükümler] onun da lehinde olur; sorumlu oldukları hususlardan onlar da sorumlu olurlar. Dikkatle bak! Zimmet ehlinden olup Müslümanlığını izhar eden, sünnet olan ve Kur'ân'dan bazı sureler okuyan bir kimseden cizyeyi kaldır."[146] Mühtedi Müslümanların sünnet olması meselesi ciddi bir problemdir. O dönemde ileri yaştaki insanların sünnetinin oldukça zor ve hatta caydırıcı olduğunu söylemek yanlış değildir.

Ömer b. Abdülaziz Horasan valisi Cerrâh b. Abdullah el-Hakemî'ye şöyle emir verdi: "Cizye ehlini İslâm'a davet et. Eğer Müslüman olurlarsa onların Müslümanlıklarını kabul et ve onlardan cizye almaktan vazgeç. Müslüman oldukları takdirde Müslümanların lehine ne varsa, onların lehine de o vardır. Müslümanların aleyhine ne varsa, onların aleyhine de o vardır." Horasan eşrafından olan biri, "Allah'a yemin olsun ki, sen onları İslâm'a davet etmiş olmuyorsun, onlardan cizyeyi kaldırmış oluyorsun. Sünnet olup olmamakla onları imtihan et." dedi. Cerrâh, "Yani ben sünnet sebebiyle onları İslâm'dan mı uzaklaştırayım? Onlar Müslüman olup samimi Müslüman olurlarsa temizliğe daha çabuk yönelirler." Bu şekilde onun eliyle 4.000 dolayında insan Müslüman olmuştu.[147]

Vergilerin Meşru Mallardan Alınması

Ömer b. Abdülaziz, vergi alınacak malın meşru bir mal olmasına özen gösterilmesini isterdi. Adî b. Ertât'a "Bana, elindeki malları ve bunları nereden tahsil ettiğini bildir," diye bir mektup yazdı. Adî, elindeki malları ve bunları nereden tahsil ettiğini liste hâlinde yazarak ona bildirdi. Yazdıklarının içinde, "Şaraptan aldığımız öşür vergisi olarak elimizde 4.000 dirhem mevcut" diye

[143] İbn Sa'd, VII, 339.
[144] Ebû Ubeyd, s. 124 (No: 125).
[145] İbn Sa'd, VII, 373.
[146] Belâzürî, VIII, 146.
[147] İbn Sa'd, VII, 374.

bir ifade de vardı. Ömer b. Abdülaziz'in cevabî mektubunda şunlar yazılıydı: "Bana yazdığın mektupta şaraptan 4.000 dirhem öşür tahsil ettiğinden bahsediyorsun. Oysaki Müslüman, şaraba öşür koymaz; Müslüman şarap içmez ve şarabı satmaz. Bu mektubum sana ulaşır ulaşmaz, paranın sahibini bul ve parasını ona iade et. Bu paralar ancak sahibine yaraşır." Bunun üzerine Adî, adamı bulup 4.000 dirhemi iade ederek "Allah beni affetsin; ben hakikati bilmiyordum." dedi.[148]

Muhtaçlara Yardım Etmesi

Ömer b. Abdülaziz'in önemli bir faaliyet alanı, ihtiyaç sahiplerinin sıkıntılarını giderici çalışmalar yapmasıdır.

İhtiyaç Sahiplerinin İhtiyaçlarını Gidermesi

Muhtaçların geri çevrilmemesi, onlara yardımcı olunması, Ömer b. Abdülaziz'in en önemli politikalarından biridir. Bir adam Ömer b. Abdülaziz'in yanına gelerek, "Ey Müminlerin Emiri, ihtiyaç beni buraya getirdi, yokluk beni yerimden sana doğru çıkardı. Son nokta olarak sana geldim. Allah, beni yoran ve benim de onları yorduğum çoluk-çocuğuma olan durumumu sana soracaktır." dedi. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz, "Sen onları nasıl yormuşsun?" dedi. Adam, "Onlara bir fayda dokundurmamakla onları yordum. Onların ölecek olmaları da beni yordu." dedi. Ömer b. Abdülaziz onu çoluk-çocuğuyla birleştirdi ve nafakasını verdi.[149]

Basra'dan bir adam Ömer b. Abdülaziz'in yanına gelerek Adî b. Ertât hakkında şikâyetçi oldu. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz, "Ah! O beni siyah sarığıyla kandırdı. Oysa ben ona, 'Bir hak konusunda senin yanına bir şahitle gelene hakkını teslim et.' demiştim. Ama o seni benim yanıma kadar gönderip yormuş." dedi. Ömer b. Abdülaziz adamın istediğini Adî b. Ertât'a yazdı ve beytülmalden nafakasını verdi. Ayrıca kendi malından da birkaç dirhem vererek "Bu parayla et al." dedi.[150]

İsmail b. Abdullah b. Ebî Talha el-Ensârî, Ömer b. Abdülaziz'den bazı ihtiyaçlarının karşılanmasını istedi. Ömer b. Abdülaziz ona, "Size, kendi şehirlerinize gidin, demedim mi? Şehrine gitmeden hiçbir ihtiyacını karşılayacak değilim." diyerek onu kovdu. İsmail b. Abdullah, "Vallahi, biz bu şekilde Muhammed (s) tarafından kovulmamıştık!" deyince Ömer b. Abdülaziz'in bir an dili tutuldu ve gözleri doldu. Sonra onun ihtiyaçlarını karşıladı.[151]

---

[148] Ebû Ubeyd, s. 128 (No: 132).

[149] Belâzürî, VIII, 180.

[150] Belâzürî, VIII, 180-181.

[151] Belâzürî, VIII, 181.

Borçluların Borçlarını Ödemeleri İçin Yardım Edilmesi

Ömer b. Abdülaziz, borçluların borçlarını ödemeleri için onlara yardımda bulunmaya önem vermiştir. Ömer b. Abdülaziz'in halifeliği zamanında Âsım b. Ömer b. Katâde ve Beşîr b. Muhammed b. Abdullah mahcubiyetle onun huzuruna çıkıp borçlu olduklarını söylediler. O da onlardan her birinin 400 dinarlık borcunu ödedi. Ödeme, Kelb kabilesinin zekâtlarından yapıldı.[152]

Kâsım b. Muhaymire, Ömer b. Abdülaziz'in yanına giderek kendisinden borcunun ödenmesini istedi. Ömer b. Abdülaziz ona "Borcun ne kadar?" diye sordu. "Doksan dinar." dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Biz onu borçlular için ayrılan fasıldan ödedik." dedi. O, "Ey Müminlerin Emiri! Beni ticarete muhtaç etme." dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Bu nasıl olur?" dedi. Kâsım, "Maaş bağlayarak!" dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Senin için altmış (dinar?) maaş takdir ettim ve sana bir mesken ile bir hizmetçi verilmesini emrettim." dedi. Kâsım b. Muhaymire dedi ki: Allah'a hamdolsun ki, o beni ticarete muhtaç olmaktan kurtardı. Kapımı kapadığım gibi artık arkamda bana üzüntü verecek bir şey bulunmuyor.[153]

Ömer b. Abdülaziz, Yemen'deki valisi Muhammed b. Urve es-Sa'dî'ye şöyle bir mektup yazdı: "Borçlulara verilmek üzere senin oradaki beytülmalden 100.000 dirhem çıkar. Ancak bu paradan, bir israf sonucu borçlanmış olanlara verme! Evlenmek isteyenlere, azat etmek amacıyla bir akrabasını satın alanlara veya elindeki sermayesini tüketmiş olan tüccarlara ver! Ayrıca yolculara verilmek üzere 100.000 dirhem daha çıkar. Dindar, tedbirli ve iyi niyet sahibi insanlardan bir heyet oluştur ve hacıların yolunda oturmalarını emret. Yolda kalmış veya mahsur olanlara yardım etmelerini, azığı tükenmiş olanlara azık vermelerini, yayalara binek vermelerini ve elbisesiz kalmış olanları giydirmelerini söyle. Çünkü hacıların yolu en hayırlı yoldur."[154]

Ömer b. Abdülaziz görevlilerine, "Borçluların borçlarını ödeyin." diye yazdı. Bunun üzerine kendisine şöyle yazıldı: "Bir kimsenin evi, hizmetçisi, atı ve malı olduğu halde kendisinin borçlu olduğunu tespit ediyoruz." Ömer b. Abdülaziz cevap olarak şöyle yazdı: Elbette ki Müslüman kimsenin barınacağı bir evi, işlerinde kendisine yardım edecek bir hizmetçisi, üzerinde cihat edeceği bir atı ve evinde (geçimine yarayacak) malı olması gerekir. Evet, böylesi kimsenin borcunu da ödeyin. Zira o borçludur.[155]

---

[152] İbn Sa'd, VII, 343.
[153] İbn Sa'd, VII, 343.
[154] Belâzürî, VIII, 199.
[155] Ebû Ubeyd, s. 663 (No: 1753).

Ömer b. Abdülaziz, Irak valisi Abdülhamid b. Abdurrahman'a şöyle yazdı: "Sefahat ve israf yolları dışında borçlu düşen ne kadar kimse varsa onu bul ve borcunu öde." Abdülhamid cevaben şöyle yazdı: "Onların borcunu ödedim. Bununla beraber Müslümanların beytülmalinde hâlâ mal var." Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz valiye şöyle yazdı: "Malı olmayıp da evlenmek isteyen ne kadar bekâr varsa evlendir ve onun mehir parasını öde." Vali Abdurrahman bu sefer de cevabî mektubunda: "Bulabildiğim ne kadar bekâr varsa evlendirdim. Ama yine de beytülmalde mal mevcut." diye yazdı. Ömer b. Abdülaziz bundan sonra valiye şöyle yazdı: "Ehl-i zimmetten olup da mali durumu zayıflamış ne kadar kimse varsa arazisini işleyebilecek kadar kendisine ödünç para ver. Karşılığını bilahare alırsın. Bu parayı bir veya iki yıla kadar kendilerinden almayacağız."[156]

Ebü'l-Alâ dedi ki: Kûfe mescidinde Ömer b. Abdülaziz'in mektubu bize okundu, ben de dinledim: Kimin üzerinde bir emanet var da onu ödeyemiyorsa, ona Allah'ın malından verin. Kim bir kadınla evlenmiş de ona mihrini vermeye güç yetiremiyorsa Allah'ın malından ona mihrini verin.[157]

Ömer b. Abdülaziz Adî b. Ertât'a, "Basra'daki fakirleri say ve onların sayısını bana bildir." şeklinde bir mektup yazdı. Adî de onları saydı. Basra fakirlerinin sayısı 30915 kişiye ulaşmıştı. Ömer b. Abdülaziz Adî'ye mektup yazarak, kendisine yiyecek getirildiği takdirde, Kesker ve Sevâd bölgesinin yiyeceğinden her insana bir cerîb verilmesini emretti.[158]

Esirleri Kurtarması

Ömer b. Abdülaziz, bir adama para vererek esirleri kurtarmak üzere görevlendirdi. Adam şöyle dedi: "Ey Müminlerin Emiri! İsteyerek düşmana kaçan insanlara rast geleceğiz; onlar için de fidye verelim mi?" Ömer b. Abdülaziz, "Evet!" dedi. Adam, "Gönüllü olarak kaçan köle ve cariyelere de mi?" diye sordu. Ömer b. Abdülaziz, "Onlar için de fidye verin," dedi. Adam o gün için Müslüman askerlerden düşmanın elinde esir bulunan bir sınıftan bahsetmesin ki Ömer b. Abdülaziz onun için fidye verilmesini emretmemiş olsun.[159]

Rebîa b. Atâ şöyle bir anısını anlatır: Ömer b. Abdülaziz benimle birlikte yazılı emir vererek erkek, kadın, köle ve zimmînin fidye mukabilinde kurtarılması için Aden sahiline mal gönderdi.[160]

---

[156] Ebû Ubeyd, s. 340-341 (No: 626). Ayrıca bk. Belâzürî, VIII, 185.
[157] İbn Sa'd, VII, 365.
[158] Belâzürî, VIII, 156.
[159] Ebû Ubeyd, s. 213 (No: 339).
[160] İbn Sa'd, VII, 347.

Rivayete göre Müslümanlardan bir adam karşılığında Rumlardan on adamı verdi ve Müslümanı kurtardı.[161] Yine Ömer b. Abdülaziz 1.000 dirhem vermek suretiyle düşmandan bir adamı kurtardı.[162]

Kendisine Mesleme b. Abdülmelik'in esir ettiği bir kişi getirildi. Ailesi onun 100 miskal karşılığında serbest bırakılmasını istedi. Ömer b. Abdülaziz de bu esiri 100 miskal karşılığında serbest bıraktı.[163]

Ömer b. Abdülaziz, Amr b. Kays'ı Bizans topraklarına yaz seferine gönderdiğinde ona şöyle demişti: Ey Amr! Savaşta ilk öldürülen sen olmayasın! Aksi takdirde arkadaşların hezimete uğrar. En son öldürülen de sen olmayasın! Aksi takdirde onları durgunlaştırmış, cesaretlerini kırmış ve kendinden uzaklaştırmış olursun. Onların ortasında ol. Öyle ki, senin yerini görsünler ve sesini işitsinler. Gücün yettiği nispette esir edilmiş olan Müslümanları, onların kölelerini ve ehl-i zimmeyi fidye vererek kurtar.[164]

Sosyal Hizmetler

Ömer b. Abdülaziz, Horasan yolunda yolcuların yararlanması için hanlar yapılmasını emretmişti.[165] Miskinler, fakirler ve yolda kalmışlar için aşevi yaptırmıştı. Ailesine, "Aşevinden yiyecek bir şey almanızı yasaklıyorum. Çünkü o fakirlere, miskinlere ve yolda kalmışlara mahsustur." dedi. Ömer b. Abdülaziz bir gün aşevine gitti. Orada bir cariyesini gördü. Yanında bir yemek tabağı vardı. Tabağın içinde de bir avuç kadar süt bulunuyordu. Ona, "Bu nedir?" diye sordu Cariye, "Bildiğin gibi falan hanımın hamiledir. Canı bir avuç süt istedi. Kadın hamile olur, canı bir şey çeker, o şey de ona getirilmezse; karnındaki çocuğun düşeceğinden korkulur. Ben de bu bir avuç sütü buradan aldım." dedi. Ömer b. Abdülaziz o cariyenin elini tuttu; onunla birlikte hanımının bulunduğu yere doğru yöneldi. Bir taraftan da yüksek sesle şöyle diyordu: "Eğer onun karnındakini fakir ve miskinlerin yiyeceği tutacaksa, Allah onu tutmasın." Hanımının yanına girdi. Hanımı ona, "Ne oluyor sana?" dedi. Ömer b. Abdülaziz, "Sen karnındakini ancak fakir ve miskinlerin yiyeceğinin mi tutacağını zannediyorsun? Eğer onu sadece bu tutacaksa, Allah onu tutmasın." dedi. Hanımı ona, "Yazıklar olsun sana! Geri ver onu. Allah'a yemin olsun ki, ben onu içmem." dedi. Ömer b. Abdülaziz de o sütü geri verdi.[166]

---

[161] İbn Sa'd, VII, 347.
[162] İbn Sa'd, VII, 344.
[163] İbn Sa'd, VII, 347.
[164] İbn Sa'd, VII, 359.
[165] İbn Sa'd, VII, 339.
[166] İbn Sa'd, VII, 368.

BİYOGRAFİ

el-Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahya (279/892), *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî, Beyrut 1417/1996 [Bu kitabın editörlüğü tarafımızdan yapılmakta olan ve henüz yayımlanmamış çevirisinden yararlanılmıştır].

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî (ö. 224/838), *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Muhammed Ammâre, Dârü'ş-Şüruk, Beyrut 1409/1989 [Bu kitabın, Cemalettin Saylık tarafından hazırlanmış ve henüz yayımlanmamış gözden geçirilmiş ikinci çevirisinden yararlanılmıştır].

İbn Abdülhakem, Abdullah b. Abdülhakem el-Mısrî (ö.214/830), *Sîretu Ömer b. Abdülazîz alâ mâ Ravâhu'l-İmâm Mâlik b. Enes*, thk. Ahmed Ubeyd, Beyrut 1404/1984.

İbn Sa'd, Muhammed ez-Zührî (230/844), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1421/2001 [Bu kitabın editörlüğü tarafımızdan yapılmış çevirisinden yararlanılmıştır (Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr, Siyer Yayınları, İstanbul 2014)].*

SONUÇ

Ömer b. Abdülaziz, adaleti gerçekleştirmeye ve bunu tabana yaymaya çalışan, sade bir hayat yaşayan ve çevresindeki insanlardan da bunu isteyen ender yöneticilerden biridir. Yönetiminde kurallara uyulmasını, kuralların herkese eşit bir şekilde uygulanmasını, yakınları da olsa kimsenin kayırılmamasını, geçmişte yapılan anlaşmalara riayet edilmesini hassaten istemektedir. Kendisinden önce yapılan haksızlıkları giderme, malları müsadere edilen ya da atıyyesi verilmeyen kişilerin zararlarını karşılama da Ömer b. Abdülaziz'in üzerinde durduğu konulardandır.

Elimizdeki rivayetlerin önemli bir kısmı onun valilerine yazdığı mektuplar hakkında bilgi vermektedir. Bunlardan hareketle görevlilerinin denetimine önem verdiğini görüyoruz. Onun adaleti hedefleyen icraatları sebebiyle hem döneminde hem de sonraki dönemlerde hayırla anılan ve saygı duyulan bir yönetici olduğu muhakkaktır. Ancak bu icraatlardan başta yakınları olmak üzere rahatsız olanların mevcudiyeti de bir gerçektir.

Müslüman olanlara gösterdiği kolaylık, zimmîlerle yapılan anlaşmalara riayete özen göstermesi, vergilerin adil bir şekilde toplanması ve harcanması, örnek gösterilen icraatları olarak dikkat çekmektedir. Muhtaçların ihtiyaçlarını karşılama, borçluların borcunu ödeme ve fakirlerin yararlanabileceği aşevi, han gibi yapılar yapması, sosyal adalet anlayışını gösteren önemli icraatlarıdır.

Halife'nin sade yaşantısı ve başta yakınları olmak üzere bazı kişilerin imtiyazlarını kaldırması, icraatlarında samimi olduğunu göstermektedir. Ömer b. Abdülaziz'in tavrı, Emevî halifeleri içinde ayrı bir yere konulmasını sağlamıştır. Bundan dolayı Abbasîlerin Emevî halifelerinin mezarlarını tahrip etmelerine rağmen onun mezarına dokunmadıkları söylenir.

Ömer'in ortaya koyduğu müspet icraatlarının vefatının ardından hilafete gelen amcasının oğlu Yezîd b. Abdülmelik tarafından Ömer'in hilafe-

tinden önceki uygulamalara dönülerek sonlandırılması, başlattığı birçok başarılı uygulamanın devam etmesini ve kurumsallaşmasını engellemiştir.

Ömer b. Abdülaziz'in sözünde durmak düşüncesiyle Yezîd'i veliahtlıktan azletmediğine dair yapılan yorumların onun siyasî tutumunu yeterince açıklamadığını, hanedan içi dengelerin etkili olduğunu düşünüyoruz. Ömer'in amcası ve kayınpederi Abdülmelik b. Mervân'ın çocuklarının kardeşlerinin devre dışı bırakılmasına sessiz kalmayacakları, hilafetin başka bir aileye geçmesine ise diğer akrabalarının da göz yummayacakları açıktı. Ömer b. Abdülaziz, bu siyasî tablo içinde kendisinden sonraki dönem için herhangi bir adım atma teşebbüsünde bulunamamıştır.

Osmanlı Mahkemeleri ve Gayrimüslimler

Prof. Dr. Ali İhsan Karataş[1]

İslâm hukukuna göre insanlar dinleri bakımından Müslümanlar ve gayrimüslimler olarak ikiye ayrılmaktadır. Gayrimüslimler de ehl-i kitap olanlar ve ehl-i kitap olmayanlar olarak iki grup halinde ele alınır.

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra İslam devleti kurulmuş ve müslümanlarla şehirde yaşayan Yahudiler arasında Medine vesikası denilen bir antlaşma yapılmıştı. İlerleyen yıllarda gayrimüslim halkın yaşadığı şehirlerin Müslümanlar tarafından fethedilmeye başlanmasıyla birlikte buraların sakinleri ile İslâm devleti arasındaki ilişkiler yeni bir boyut kazandı. Böylece inanca dayalı olan ayrımın yanında İslâm devletiyle olan ilişkileri bakımından da gayrimüslimler değişik adlarla anılmaya başladılar. Bunlar harbi, muâhid, müste'men ve zimmî olarak dört gruptan oluşmaktadır. İslâm devletiyle herhangi bir antlaşma içinde olmayan gayrimüslim bir devletin vatandaşlarına "harbi", İslâm devletiyle geçici bir süre antlaşma yapmış olan devletin vatandaşlarına "muâhid", geçici bir süre İslâm devleti sınırları içinde kalmasına izin verilen gayrimüslimlere "müste'men" ve İslâm devletinin tebaası olanlara da "zimmî" denilmektedir.[2]

And, güvenlik, söz verme manalarına gelen zimmet[3], "İslâm hâkimiyetini tanımak şartı ile Müslüman toplumun, diğer semavi din mensuplarına konukseverlik ve koru-

[1] Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

[2] Ahmet Özel, "Gayri Müslim", *DİA*, İstanbul 1966, XIII, s. 418.

[3] Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1996, III, 234.

ma sağladığı süresiz olarak yürürlükte kalan bir tür sözleşmeyi ifade eder."[4] Zimmet kelimesinden türeyen zimmî ise İslâm devletinin tabiiyeti ve himayesi altında bulunan gayrimüslimlere denilmektedir.[5]

Zimmet akdinin temelleri Hz. Peygamber döneminde atılmıştır. Medine'deki Yahudilerin şehirden çıkarılmalarından sonra Eyle, Ezruh, Dumetülcendel ve Necran Hıristiyanları, Makna ve Teyma Yahudileriyle yapılan anlaşmalarla gayrimüslimler kendi dinlerini ve kültürlerini muhafaza ederek İslâm toplumu içerisinde yaşama imkanına kavuşmuşlardır.[6]

Zimmet akdi sonucu zimmîler İslâm devletinin tebaası olmaktadırlar. Böylece onlar, tebaası olduğu Müslüman devletin sınırları içinde İslâm hukukunca belirlenen kurallar çerçevesinde belli hakları ve yükümlülükleri olan bir vatandaş olarak hayat hakkını elde etmiş olurlar. Yine zimmîler bazı siyasi haklar dışında bütün medeni ve amme haklarında Müslümanlarla eşit hale gelirler ve Müslümanlar gibi bütün hususi haklardan faydalanırlar.[7] Onların her türlü can ve mal güvenliği tebaası olduğu devletin güvencesi altındadır.[8] Zira devlet yetkilileri, zimmîlerin can ve mal güvenliklerini korumakla, onlara yapılacak dâhili ve harici haksız davranışları önlemekle mükelleftirler.[9] Nitekim Peygamberimiz (sav) bir hadisinde şöyle buyurmuştur: *"Bir zimmîyi haksız yere öldüren cennetin kokusunu duyamaz. Hâlbuki onun kokusu kırk yıllık yoldan duyulabilir."*[10] Başka bir hadiste de Peygamberimiz, bir zimmîye zulmeden, gücünün üzerinde yük yükleyen ve isteği dışında ondan zorla bir şey alan kişiye kıyamet gününde bizzat kendisinin hasım olacağını belirtmiştir.[11]

Gayrimüslimlerin zimmîlik statüsüne geçmekle ne tür hakları elde ettikleri hususuna Halid b. Velid'in Hire halkıyla yaptığı antlaşmanın içeriği güzel bir örnektir. Halid b. Velid, Hire halkının savaş olmadan cizye ödeme karşılığında sulh yapmak istemeleri üzerine altı bin kişiye karşılık doksan bin dinar cizye ödemeleri üzerine kendileriyle sulh yapmıştır. Söz konusu zimmet anlaşması cizyenin dışında şu maddeleri kapsamaktadır: Müslümanlara muhalefette bulunmayacaklar, hiçbir Müslüman aleyhinde kâfirlere yardım etmeyecek ve Müslümanlara ait gizli sırları düşmanlara

[4] Cahen, Cl. "Zimme", *İA*, M.E.B. Basımevi, İstanbul 1986, XIII, 566.

[5] Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, Alfa Yayınları, İstanbul 1998, s. 649.

[6] Özel, agm., XIII, 420.

[7] Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârulislâm Darulharb*, İklim Yayınları, İstanbul 1991, s. 315

[8] Yusuf el-Kardavi, *Ğayru'l-Müslimîn fî Müctemi'i-l İslâm*, Beyrut 1985, s.7; Abdü'l-Kerim Zeydan, "İslam Hukukuna Göre Zimmîler", (çev: Hasan Güleç), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1994, sy. VIII, s. 435.

[9] el-Kardavi, age., s. 9 vd.

[10] Buhari, Cizye, 5.

[11] Ebu Davud, Harac, 33.

bildirmeyeceklerdir. Onlardan birisi hastalanır, bir afete uğrar, zengin iken fakir olur, çalışamaz duruma düşer ve başkalarının yardımı ile geçinecek duruma düşerse cizyeden muaf olacağı gibi İslâm beldesi sınırları içinde olmak şartı ile ailesinin nafakası da beytülmalden karşılanacaktır. Kölelerinden biri Müslüman olursa en yüksek değeri ile bir Müslümana satılacak ve parası sahibine verilecektir. Harp elbiseleri hariç Müslümanlara benzememek şartı ile istedikleri elbiseyi giyebileceklerdir. Ödemeleri gereken cizyenin toplanmasından beytülmale teslim edilmesine kadar her türlü işi kendi aralarından seçtikleri adamlarca yapılacaktır. Bu hususta Müslümanlardan yardım isterlerse bu yardım esirgenmeyecektir. Bu şartlara uymazlar ise cezalandırılacaklar ve zimmet anlaşması sona erecektir. Bu şartları muhafaza eder ve yerine getirirlerse diğer zimmîlere yapılan muamele kendilerine de yapılacak ve onların düşmanlara karşı korunması Müslüman idarecilerin görevi olacaktır.[12]

Osmanlı Devleti'nde kuruluşundan itibaren gayrimüslimlere İslam Hukukuna göre muamele edilmiştir. Osmanlı vatandaşı olan zimmilerin can ve mal güvenlikleri devletin güvencesi altında olmuş ve kanunların uygulanışı bakımından Müslümanlarla gayrimüslimler arasında bir fark gözetilmemiştir.

Osmanlı Devleti'nde, İstanbul'un fethinden sonra gayrimüslimlerle ilişki bakımından İslâm hukuku açısından bir değişiklik yapılmamakla birlikte biraz daha farklı bir uygulamaya gidilerek millet sistemi oluşturulmuştur. Millet sisteminde din ve mezhep esasına göre tasnif edilen zimmîler, Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler adıyla üç ayrı millet olarak kabul edilmiştir. Böylece gayrimüslimlerin devletle olan ilişkileri yeni bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu sistemle gayrimüslimlerin idare edilmesi daha kolay hale gelmiştir. Zira daha önce devlet bir bütün olarak gayrimüslimler ile muhatap iken, şimdi bölümlere ayrılmış ve her birinin başında devlete karşı cemaatinden sorumlu olan liderlerle muhatap olmaya başlamıştır.

Osmanlı Devleti yöneticilerinin tebaası olan zimmîlerle ilgili yönetimleri adalet üzerine tesis edilmiştir. Tebliğ faaliyetlerinin teşvik edilmesi ve gönüllü olarak ihtida etmeye yönlendirilmesi ilâ-yı kelimetullah olarak görülmüş ancak hiç kimse din değiştirmeye zorlanmamıştır. Dinî farklılıklar gerek yöneticiler gerekse halk tarafından bir problem olarak görülmemiş, aksine ülkenin zenginliği olarak telakki edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar hemen her şehirde önemli miktarda gayrimüslim halkın olması da bunun bir göstergesidir. Sultan II. Mahmud'un "*Ben teb'anın Müslümanını camide, Hıristiyanını kilisede, Musevisini de havrada fark ederim. Aralarında başka gün bir fark*

[12] Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Haraç*, (çev: Müderris-zade Muhammed Atâ'ullah Efendi, sad: İsmail Karakaya) Akçağ Yayınları, Ankara 1982, s.321 vd.; Mustafa, Fayda *Halid b. Velid*, Çağ Yayınları, İstanbul 1990, s. 339.

yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavidir ve hepsi hakiki evladımdır"[13] sözü de konuya açıklık getirmektedir.

Osmanlı Devleti'nde zimmîlere yaşama, inanç, ibadet, eğitim-öğretim, ticaret ve benzeri, bir insan için zaruri olan her konuda oldukça geniş haklar tanınmış ve bu konularda onlar Müslümanlardan ayrı tutulmamışlardır. Zaman zaman fethedilen şehirlerin en büyük mabedi fetih sembolü olarak camiye çevrilirken diğer mabetlere büyük ölçüde dokunulmamış ve gayrimüslimlerin ihtiyaçları için tahsis edilmiştir. Gayrimüslimlerin dinleriyle ilgili meseleler cemaat reislerine bırakılmıştır. Âyinlerin düzenlenmesi, din adamlarının seçilmesi ve azledilmesi, mabetlerin gelir ve giderleri, çocukların eğitim-öğretimleri gibi konular zimmîlerin iç işlerinden kabul edilerek bunlarla ilgili uygulama ve düzenleme yetkisi patrik ve metropolitlere verilmiştir.[14] Eskiyen ve tahrip olan kilise ve havraların eski şekillerinin değiştirilmemesi şartıyla tamir edilmelerine imkân tanınmıştır.[15]

Zorla Müslümanlaştırmanın yasak olduğu Osmanlı Devleti'nde zimmîler gerek ferdi gerekse toplu ibadetlerini diledikleri gibi ifa etme hakkına sahip idiler. Bu konulardaki hakları devletin koruması altındaydı. Zaman zaman yaşanan bireysel aksaklıklar idareciler tarafından giderilmeye çalışılmaktaydı.

Zimmîler dinî meselelerde olduğu gibi aile hukukunu ilgilendiren konularda da kendi dinî hükümlerine tabiydiler. Millet sistemiyle birlikte bu konuda herhangi bir değişiklik yapılmamış ve gayrimüslimler evlenme, boşanma, miras ve vasiyet gibi meselelerini yine kendi dinî hükümlerine göre çözmüşlerdir.[16]

Osmanlı Devleti'nde zimmîlerle ilgili hakların çok oluşu meselesi bazı Hıristiyan araştırmacılar tarafından bile eleştirilmiştir. Örneğin Stanford Shaw, Osmanlı idarecilerinin zimmîlerle ilgili tutumlarının gereğinden fazla özgürlükler içerdiği, bu sebeple de İmparatorluğun son yüzyılında azınlık sorunlarının çıktığı, eğer zimmîlere tanınan haklar daha az olsaydı azınlık sorunlarının bu kadar büyümeyeceğini şu sözlerle ifade etmektedir: *"Osmanlılar, dünya tarihi boyunca başka yerlerde başka istilacıların yaptıkları gibi, istila ettikleri yerlerde yaşayanları din değiştirmeleri için zorlamayı reddetmemiş olsalardı, Osmanlı İmparatorluğu'nu son yüz yılında büyük zaafa dü-*

[13] Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1991, s.100.

[14] Ahmet Reşit, *Ekalliyetlerin Himayesi*, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1933, s. 30.

[15] Ali İhsan Karataş, Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Toplum Hayatı –Bursa Örneği-, Gökkubbe Yayınları, İstanbul 2009, s. 138-150.

[16] Cevdet Küçük, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi", *Osmanlı*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, IV, 210.

şürecek hiçbir azınlık sorunu olmayacaktı. Oysa Osmanlılar, bunun yerine Rumlar, Ermeniler ve Yahudilere kendi dinî önderleri yönetiminde, kendi dillerini ve geleneklerini kullanarak, kendi okullarını, mahkemelerini, yetimhanelerini, hastanelerini vb. koruyup sürdürerek, sultanın koydukları, istenen vergileri ödedikleri, İmparatorluk sınırları içinde güvenlik ve düzeni sürdürdükleri sürece Osmanlı egemen sınıfıyla pek az bir ilişki içinde, kendi yaşamlarını daima yaşama hakkı tanıdılar. Dahası, Hıristiyanlar ve Yahudiler, Sultan tarafından yalnız Müslümanlara getirilmiş olan bir takım yükümlülüklerden de uzaktılar…."[17]

Hemen her devlette olduğu üzere Osmanlı Devleti'nde de halkın gerek her türlü şahsi meselelerini halletme, gerekse ihlal edildiğini düşündüğü haklarını elde etme konusunda başvurduğu ilk yer mahkemelerdir. Osmanlı mahkemeleri dediğimizde 19. yüzyıla kadar iki farklı mahkeme aklımıza gelmektedir. Bunlardan ilki yerel mahkemeler, diğer bir ifadeyle şehirlerde bulunan ve başlarında kadıların olduğu mahkemelerdir. Diğeri ise payitahtta olan, devlet idare merkezi olmasının yanında yerine göre üst mahkeme görevini de yapan Divan-ı Hümayun'dur.

Osmanlı Devleti'nin hemen her şehrinde mahkemeler vardı. Şehirlerin idarecisi konumunda olan kadılar aynı zamanda hâkimlik sıfatlarıyla söz konusu mahkemelerde davaları görür ve karara bağlarlardı. Medreselerde iyi bir eğitimden geçen kadılar görevleri süresince önlerine gelen davalarda İslam Hukuku esaslarına göre hüküm verirlerdi.

Kadıların kararları denetime tabiydi. Zira karar verme yetkileri olmasa da mahkemede davaları başından sonuna kadar takip eden şahitler her daim hazır bulunmaktaydılar. Şehrin ileri gelenlerinden oluşan şahitlerin adları defterlere şühûdu'l-hâl olarak kaydediliyordu. Nitekim şer'iyye sicilleri içerisinde yer alan berat ve fermanlar gibi merkezden gelen yazılar hariç hemen hemen her türlü belgenin altında şühûdu'l-hâl başlığıyla bazı şahısların adları kayıtlıdır. Kadıların şehrin ileri gelenlerinin takibi altında mahkeme sürecini işletmeleri, onları daha isabetli ve hakkaniyetli karar vermeye zorlamıştır.

Kadılar için oluşturulan bu kontrol sistemine rağmen kararlardan memnun olmayanlar davalarını üst mahkeme olan ve bizzat padişahın da katıldığı Divan-ı Hümayun'a taşıma hakkına sahiptiler. Divan-ı Hümayun, kendisine yapılan müracaatları inceler, gerektiğinde kadıların kararlarını iptal eder ve konuyla ilgili de ilgili kadılıklara bir ferman gönderirdi. Kadılar da bu karara uymak durumunda kalırlardı.

---

[17] Stanford Shaw, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,* ***İletişim Yayınları*****, İstanbul 1985, IV, 1003.**

Gerek kadıların kararları gerekse divan kararlarına bakıldığında Osmanlı mahkemelerinde adaletin iyi derecede işlediği görülmektedir. Binlerce dava kaydını içeren söz konusu defterlerle ilgili yapılan akademik çalışmalarda da genel kanaat bu yöndedir.

Divan-ı Hümayun'dan gelen her türlü kayıt ve kadıların kararları mahkeme defterlerine kaydedilirdi. Bu defterlere şer'iyye sicilleri veya mahkeme defterleri de denilmektedir. Binlerce dava kaydını içeren kadı defterleri Osmanlı şehirlerinde İslam hukukunun uygulanışı, adaletin ne ölçüde tesis edilebildiği, başta kadılar olmak üzere adaleti sağlamakla görevli olan idarecilerle halkın ilişkilerini göstermesi bakımından oldukça zengin veriler içermektedir. Pek çok konuda olduğu gibi Osmanlı şehirlerindeki gayrimüslimlerle ilgili araştırmalarda da söz konusu defterler birinci elden önemli kaynaklardır. Bu yüzden Osmanlı mahkemelerine başvuran gayrimüslimler konusunu ihtiva edecek tebliğimizde de büyük ölçüde şer'iyye sicilleri kaynak olarak kullanılacaktır.

Osmanlı Devleti'ndeki gayrimüslimlerin dinî konuların yanında özellikle evlenme, boşanma ve miras gibi aile hukukunu ilgilendiren meselelerini kendi dini hükümlerine göre çözme hakları vardı. Zimmîlerin aile hukukuyla ilgili davalarına kendi din adamları bakmaktaydı. Bununla birlikte gayrimüslimlerin Osmanlı mahkemelerine başvurmalarının önünde bir engel yoktu. İsteyen zimmîler bu hususdaki meselelerini şer'i mahkemelerde çözebiliyorlardı. Gayrimüslimlerin bu mahkemelere başvurmaları zaman zaman cemaatleriyle ters düşmelerine neden olmaktaydı. Buna rağmen onlar özellikle evlenme ve boşanma gibi aile hukukuyla ilgili konularda azımsanmayacak ölçüde söz konusu mahkemeleri tercih etmişlerdir. Bunlardan bazıları hem evlenme hem de boşanma sırasında İslam mahkemelerini tercih ederken bir kısmı da kendi dinî hükümlerine göre kiliselerinde nikâh akdi yaptırmışlar ancak boşanma sırasında kadı mahkemelerine başvurmuşlardır. Nitekim daha önce yaptığımız bir incelemeye göre XVIII. yüzyıl Bursa sicillerinde gayrimüslimlerle ilgili tespit edilebilen 35 boşanma ilamından 24 (%68,5) çiftin kilise hukukuna, 11 (%31,4) çiftin ise İslâm hukukuna göre evlendiği, 35 çiftin tamamının kadı huzurunda İslâm hukukuna göre boşandıkları anlaşılmıştır. Zimmîlerin evlenme ve boşanma hususlarında kendi dinî hükümlerine göre değil de İslam Hukukuna göre muamele görmeyi tercih etmelerinin sebepleri üzerinde biraz durmak gerekir. Bunları aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

1- Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki kilise, kendi cemaat mensuplarının şer'i mahkemelerde evlenmelerini hoş karşılamıyor ve bunu mümkün

olduğu kadar engellemeye çalışıyordu.[18] Çünkü bu durum kilisenin otoritesini zayıflatırken zimmî din adamlarını da gelir kaybına uğratıyordu. Zira gayrimüslim din adamları kilisede kıyılan nikâhlardan bir miktar vergi alıyorlardı. Kiliseye ödenen bu verginin miktarı evlenen şahsın birinci, ikinci veya üçüncü evliliğine göre değişmekteydi.[19] Mesela 1633 yılına ait bir beratta piskoposlar, gayrimüslimler arasındaki evliliklerin birincisinden 80, ikincisinden 160 ve üçüncüsünden 240 akçe vergi almaktaydılar.[20] Osmanlı Devleti'nde de evlenecek olan şahıslardan kilisenin aldığı bu vergiye benzer şekilde bir miktar evlilik vergisi alınmaktaydı ki buna "resm-i arus" veya "resm-i gerdek" denirdi.[21] Bu verginin oranı Müslüman ve gayrimüslimlere göre değişmekteydi. Gayrimüslimlerin ödediği evlilik vergisi (resm-i arus) genellikle Müslümanlarınkinin yarısına tekabül etmekteydi.[22] Müslüman ve zimmîlere göre oranları değişen resm-i arus, evlenen kişilerin kız veya dul oluşuna göre de farklıydı. Evlenecek olan Müslüman bayanların bakire olanları için 60, dul olanları için 30 akçe, zimmîlerin bakireleri için 30, dul olanları için 15 akçe alınmaktaydı.[23] Rakamlardan da görüldüğü üzere evlenme sırasında zimmî din adamlarına verilen vergi ile kadılıklara ödenen vergi arasında epey fark bulunmaktadır. Bu da zimmîleri nikâh akdi yaptırma konusunda kadı mahkemelerine yöneltmiştir.

2- İslamî evliliklerde evlenme sırasında kadına verilmesi gereken mehir uygulamasından gayrimüslim kadınlar da faydalanmak istiyorlardı. Zira İslâm hukukunda evlenmenin şartlarından olan mehir, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta yoktu. İslâm'daki mehrin aksine Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta evlenecek olan kadın tarafından kocaya verilen ve evliliğin sona ermesi durumunda iade edilmeyen "drahoma" vardı.[24] Drahoma miktarının çok fazla olması sebebiyle zaman zaman kızın ailesi zor duruma düşmekteydi. Hatta bazen ilk kızını evlendiren ailenin ikinci kızına verecek bir şeylerinin kalmadığı da olurdu.[25] Bununla birlikte evlenmeden önce kadına verilen ve

[18] Kemal Çiçek, *Zimmîs (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Copurt: 1110/39 A.H. /1698-1726 A.D.*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) The University of Birmingham, Birmingham 1992, s. 114; Gradeva, agm.,s. 57.

[19] Yavuz, Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler*, Turhan Kitabevi, Ankara 2001, s. 206.

[20] Rossitsa Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadı Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century", *Islamic Law and Society*, E.J. Brill, Leiden 1997, vol. 4, no. 1, s. 58.

[21] M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1993, III, 29; Mithat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lügatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1986, s. 19.

[22] Halil İnalcık, *Osmanlı'da Devlet Hukuk Adalet*, Eren yayınları, İstanbul 2000, s. 118; Ercan, age., s. 270.

[23] Pakalın, age., III., 29.

[24] N. J., Pantazopoulos, *Church and Law ın the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki 1967, s. 57; S. Alalu-Arediti, K-Asayas ve diğerleri, *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 1996, s. 117.

[25] Pantazopoulos, age., s. 58.

evlenme gerçekleşmez ise geri alınan bir miktar eşya vardı ki buna "çeyiz" denirdi.[26] Hem drahomanın hem de çeyiz miktarının çok fazla oluşu sebebiyle kilise zaman zaman her ikisine de bir çekidüzen vermeye çalışmıştır. Mesela Patrik II. Kallinikos 1701 tarihinde, çeyiz miktarının aileyi fakirleştirdiği gerekçesiyle çeyizi küpe, bilezik ve yüzük olarak belirlerken,[27] Patrik I.Samuel de 1767 yılında yayınladığı evlilikle ilgili bir emirle drahomayı tamamen kaldırmış, çeyiz miktarını da azaltmıştır.[28]

Gayrimüslimler kendi dinlerinde mehrin olmadığını evlenme ve boşanmayla ilgili olarak şer'î mahkemelere yaptıkları müracaatlarında "*…kendi âyinimiz üzere bi-lâ tesmiyeti'l mihr…"*[29] ifadesiyle belirtilmekteydiler. Oysa kadı huzurunda evlenerek mehir hakkından faydalanabiliyorlardı. Nitekim zimmî kadınlarla ilgili nikâh kayıtlarında, onların İslâm hukuku şartlarına göre evlendikleri ve ne kadar mehir alacakları özellikle vurgulanmaktaydı. Örneğin 1791 yılında evlenen Dadefeliye adlı Hıristiyan kadın kendisini *"…şerî'at-ı şerîfe-i Mustafaviyye üzere bin yüz akçe mehr-i mu'accel ve bin beş yüz akçe mehr-i müeccel tesmiyesiyle mahzar-ı şuhûdda bi-tav'ihâ nefsini mesfûr Yorgi zimmîye tenkîh ve tezvîc …" ettiğini* **kaydettirmiştir.**[30]

3- Evlenmek için şer'i mahkemelerin tercih edilmesinin bir nedeni de özellikle Ortodokslar arasında cari olan ikinci ve üçüncü evlilikler için kiliseden izin alınmasının zor olması, buna karşın şer'i mahkemeden kolaylıkla izin alınabilmesiydi. Burada sözünü ettiğimiz ikinci ve üçüncü evlilikten kasıt, aynı anda birden fazla evlilik, yani poligami şeklinde değil, evli birisinin eşinden boşanması veya eşinin vefatından sonra ikinci kere evlenmesi, ya da aynı gerekçelerle bir şahsın üçüncü kez nikâh kıydırmasıdır.

Ortodokslukta Hıristiyanların belirsiz bir hayat yaşamaktansa belli şartlar dâhilinde üç kere evlenip boşanmalarına müsaade edilmiştir.[31] İlgili kayıtlardan bazı zimmîlerin bu sayıyı aşarak daha fazla evlenmek için gizlice nikâh kıydırdıkları anlaşılmaktadır. Bu husus gayrimüslimler konusunda Metropolitlere verilen fermanlarda da "*bir gayrimüslimin dinlerine göre hayatı boyunca ancak üç defa evlenebilme hakkı var iken dinlerine aykırı olarak daha fazla evlenmesi, boşanması ve aynı anda iki kadınla evlenmesi dinlerine aykırıdır"* **ifadeleriyle vurgulanmıştır.**[32] Bu konuda zaman

---

[26] Pantazopoulos, age., s. 57.

[27] Nurcan Abacı, *Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukuku'nun Uygulanması (17. Yüzyıl)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s.144.

[28] Pantazopoulos, age., s. 60.

[29] B.Ş.S. (Bursa Şer'iyye Sicilleri), C19/68b.

[30] B.Ş.S., B247/5a.

[31] *Canon of Turullo*, http://www.ccel.org/fathers/NPNF2-14/7appndx/basil.htm**;** *Encyclopedia Britanicca*, "Marriage, Law Of" maddesi, XIV,932; Günay Tümer, "Günümüzde Doğu Hıristiyanlığı", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993, s. 133.

[32] B.Ş.S., B80/102a.

zaman karışıklıklar da yaşanmaktaydı. Burada, Hıristiyanların birden çok evlilikleri konusunda fikir vermesi bakımından önemli olduğunu düşündüğümüz ve Bizans Devleti'nde en üst seviyede yaşanan bir olaydan bahsetmek istiyoruz: Bizans İmparatoru VI. Leon, üçüncü hanımının ölümünden sonra dördüncü kez evlenmesi konusunda kilise ile anlaşmazlık yaşamıştı. Zira VI. Leon'un bizzat kendisi, bir müddet önce üçüncü evliliği yasaklamıştı. Ancak erkek çocuğunun olmaması dolayısıyla kendisi dördüncü kez evlenme planları yapıyordu. Fakat kiliseyle yaşanan problem nedeniyle bunu açıklayamıyordu. Bir müddet sonra Zoe Karbonopsina adlı bir kadından bir erkek çocuğu olunca tahtının varisi olan çocuğa meşruiyet kazandırmak için onu vaftiz ettirmek istedi. Patrik Nikolaos Mystikos, imparatorun Zoe'yi terk etmesi şartıyla çocuğu Kostantinos adıyla vaftiz etti. Ancak VI. Leon, vaftiz töreninden üç gün sonra Zoe ile resmen evlenerek onu imparatoriçe ilan etti. Bunun üzerine imparator ile kilise arasındaki gerginlik o dereceye ulaştı ki Patrik, imparatorun kiliseye girmesini yasakladı. Hatta 906 Noelinde İmparator kiliseye sokulmayarak Ayasofya'nın kapısından geri çevrildi. Bunun üzerine İmparator Roma'ya başvurarak Papa III. Sergios'tan bu konuda özel bir izin aldı. Papanın bu izni vermesinin sebebi de kendi patriğini çiğneyerek Roma'ya başvuran bir imparatorun, bu tavrı ile Roma'nın üstünlüğünü kabul etmesi anlamına gelmesi idi. Söz konusu özel fetvayı alan imparator patriği istifa etmeye zorladı ve bunda da muvaffak oldu.[33]

İslam hukukunda eşin vefatından sonra başka birisiyle izdivaç hususunda herhangi bir engel bulunmamaktadır. Bu yüzden kolaylıkla izin alınmaktadır. Zimmîler de bu kolaylıktan istifade için şer'i mahkemeleri tercih etmişlerdir. Ayrıca her ne kadar Hıristiyanlıkta tek evlilik esas olsa da zaman zaman bazı Hıristiyanların gizlice birden çok evlilik yaptıkları da olurdu. Bunu da bizler yine ilgili fermanlardan anlamaktayız. Konuyla ilgili beratlarda bu husus "*…avrat üzerine avrat almak…"* **ifadesiyle belirtilmiştir.**

4- Özellikle XV-XVIII. yüzyıla kadar Balkanlar'da geçerli olan Ortodoks kilisesi kanunlarına göre kan akrabalığı ve evlilik veya himaye yoluyla hısım olanların evliliğine izin verilmezdi. Oysa İslam hukukuna göre evlenilmesi yasak olanlar oldukça sınırlıdır. Bu yüzden gayrimüslimler Kilise hukukuna göre evlenilmesi yasak olan akrabalarla İslam hukukuna göre evlenmenin mümkün olması nedeniyle şer'i mahkemeleri tercih etmekteydiler.[34]

---

[33] George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, (çev: Fikret Işıltan), T.T.K. Basımevi, Ankara 1999, s. 241-242

[34] İbrahim Etem Çakır, "Zimmi Kadınlar Kadı Mahkemesinde: Sofya XVII. Yüzyıl", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2014 Güz (21), s. 46.

5- Evlenme hususunda şer'i mahkemelerin tercih edilmesinin sebeplerinden biri de her yerde metropolitliklerin olmaması, böyle yerlerde ikamet edenlerin evlenmek için gereken izni almalarının uzun zaman alması ve bunun da masraflı bir iş haline gelmesidir.[35]

Osmanlı toplumundaki gayrimüslimlerin evlenmelerinde olduğu gibi boşanmalarında da kendi cemaat mahkemeleri ve din adamları yetkili kılınmıştır. Boşanmak isteyen zimmîler gerekli şartlar oluşmuşsa cemaat mahkemelerine müracaat ederek evliliklerini sona erdirebilmişlerdir. Sicillere yansıyan davalardan zimmîlerin zaman zaman metropolit huzurunda boşandıkları anlaşılmaktadır.[36] Bununla birlikte çok sayıda zimmi boşanma hususunda şer'i mahkemeleri tercih etmiştir.

Gayrimüslimlerin boşanma meselesinde Osmanlı mahkemelerini tercih etme sebeplerinden en önemlisi kendi dinlerinde boşanmanın zor olmasıdır.[37] Zira Hıristiyanlıkta çok özel şartlar oluşmadıkça boşanma kabul edilmemektedir. Hıristiyanlıkta evlilik kutsal ve çözülmez bir birlik olarak görüldüğünden boşanmamak evliliğin en temel özelliklerinden biri olmuştur.[38] Evlilik İsa ve kilisenin birliğini sembolize ettiği için bozulamaz.[39] İncil'de, boşandıktan sonra başkasıyla evlenen erkek ve kadının zina yaptıkları şu ifadelerle belirtilmiştir: *"… karısını boşayıp başkasıyla evlenen karısına karşı zina etmiş olur…kocasını boşayıp başkasıyla evlenen kadın da zina etmiş olur."*[40] Evlenmek Tanrı'nın iradesiyle oluşan bir birlik olduğu için onları insanlar değil, yalnızca Tanrı ayırabilir.[41] Bununla birlikte boşanma konusunda Hıristiyan mezhepleri arasında farklı anlayışlar vardır. Ortodoks[42] ve Protestan[43] mezhepleri bazı şartlar dâhilinde boşanmaya izin verirken Katoliklikte boşanma neredeyse imkânsız-

---

[35] Gradeva, agm., s. 58.

[36] B.Ş.S., C29/134b.

[37] Gradeva, agm., s. 61; Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab Worl*, Cambridge University Pres, Cambridge 2001, s. 3.

[38] "Boşanma doğa yasasına karşı işlenmiş ciddi bir suçtur. Boşanma eşler arasında ölünceye dek birlikte yaşamak üzere yapılmış olan sözleşmenin ihlali demektir. Boşanmak evlilik sırrının işareti olan esneklik antlaşmasına hakarettir. Yeni bir ilişkiye girme medeni kanunla kabul edilmiş olsa da, kopuşu daha da pekiştirir: Yeniden evlenen eş açıkça ve sürekli zina durumunda sayılır." Bkz. *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, (çev: Dominik Pamir), Yaylacık Matbaacılık, İstanbul 2000, s. 545.

[39] Markos, 10/8-12.

[40] Markos, 10/11-12.

[41] Markos, 10/7-8.

[42] Tümer, agm., s. 133.

[43] Protestanlıktaki boşanma şartları şunlardır: Zina, eşini terk etmek, evlilik vazifelerini yerine getirmekten kaçınmak, cana kasdetmek, sağlığı tehlikeye düşürecek kötü davranışlarda bulunmak. H. Veldet Velidedeoğlu, *Ailenin Çilesi Boşanma*, Çağdaş Yayınları, İstanbul ts. s.146;, Asife Ünal, *Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da Evlilik*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 130.

dır. Ortodokslukta eşin aldatılarak zina yapılması, kocanın yıllarca kaybolması ve kadının iaşesinin karşılanmaması, koca tarafından gerçekleştirilen fiziksel şiddet ve kocanın iktidarsızlığı boşanma nedenleri arasındadır.[44]

İslâm hukukunda ise evliliğin devam etmesi esas olmakla birlikte evlilik hayatının eşler için çekilmez bir hale gelmesi durumunda boşanmaya izin verilmektedir. Bilindiği üzere İslâm hukukundaki boşanma yöntemlerinden birisi kocanın boşama yetkisini kullanarak hanımından ayrılması (talak) diğeri de eşlerin karşılıklı anlaşarak boşanmaları (muhâlaa) dır. Kadınlar mehir ve nafaka gibi bazı haklarından vazgeçerek, hatta bazen bir miktar mülk veya para vererek kocalarından boşanabiliyorlardı. Aile hayatıyla ilgili yapılan çalışmalarda Osmanlı toplumunda gerçekleşen boşanmaların büyük çoğunluğunun muhâlaa türü boşanma olduğu görülmektedir.[45]

Osmanlı toplumundaki Müslüman kadınların kullandığı muhâlaa türü boşanma yöntemine gayrimüslim kadınlar da başvurmuşlardır. Nitekim XVIII. yüzyıl Bursa sicillerinde zimmîlerle ilgili yer alan 34 boşanma ilâmından 27'si (%79.4) muhâlaa usülüyle gerçekleşmiştir. Örneğin; 1181/1767 yılına ait bir muhâlaa kaydına göre, Demirkapı Mahallesi'nde ikamet eden Vasiliki bint-i Yani adlı Hıristiyan kadın mahkemede kocası Kiryako veled-i Simyon adlı zimmînin de olduğu bir sırada kocasıyla aralarında iyi geçim (hüsn-i zindegânî) olmadığından dolayı boşanmak istediğini, kendisini boşaması karşılığında kocasının zimmetinde olan bin iki yüz akçelik mehir ile iddet nafakasından vazgeçtiğini ve mesken masraflarını da (meûnet-i süknâ) kendi üzerine aldığını beyan etmiş, kocasının da bu şartları kabul etmesiyle aralarında boşanma gerçekleşmişti.[46] Aynı şekilde Veled-i Kazaz Mahallesi'nde ikamet eden Alankoh(?) bint-i Aydın(?) adlı Hıristiyan kadın, kocası Mihaliç'ten boşanma karşılığında (*…bedelen 'ani'l-hul'*) kendine ait eşyadan bir gömlek, bir don, bir örtü, bir tütün kesesi ve bir para kesesi vermiş ve kocasının da kabul etmesiyle boşanmıştı.[47]

Örneklerden de görüldüğü üzere Kilise hukukuna göre boşanmanın zor olması dolayısıyla Hıristiyanlar Osmanlı mahkemelerine başvurarak İslam hukukunun tanıdığı talak ve muhâlaa gibi boşanma kolaylıklarından faydalanmışlardır. Boşandıktan sonra yeniden evlenmeyi kolaylaştırmak için de bu mahkemenin kararlarından istifade etmişlerdir.

---

[44] Gradeva, agm., s. 58-59.

[45] Tanzimat döneminde Bursa sicillerinde kayıtlı olan 428 adet boşanmadan 348 (%81.3)'i muhâlaa yöntemiyle gerçekleşmiştir. Abdurrahman Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*, U.Ü.Basımevi, Bursa 1998, s. 57.

[46] B.Ş.S., B196/90b.

[47] B.Ş.S., B84/29a.

Zimmi kadınlar boşandıktan sonra hem iddet müddetleri boyunca kendileri, hem de çocuklarının bakımı için gerekli olan nafakayı temin etmek için de boşanma işlemlerini şer'i mahkemelerde gerçekleştiriyorlardı. Bilindiği üzere İslâm hukukuna göre evlilik süresi içinde kadınların nafakası kocalarına aittir. Herhangi bir sebeple evinden uzakta kalmak durumunda olan koca, geride bıraktığı hanımı ve çocuklarının nafakasını temin etmek zorundadır. Bu konuda ihmal edilen kadınlar, mahkemeye başvurarak kocalarının servetinden hâkim kararıyla onların gıyabında kendilerine ve çocuklarına nafaka tayin ettirebilirlerdi.[48] Sicillerde bu yolla kendilerine ve çocuklarına nafaka tespit ettiren çok sayıda zimmî kadın olduğu görülmektedir. 1196/1782 yılında Demirkapı Mahallesi'nde ikamet eden Evniki(?) bint-i Kostantin adlı Hıristiyan kadın mahkemeye müracaat ederek kocası Panayot veled-i Kiryako'nun kendisini ve küçük kızını üç yıldan beri nafakasız bırakarak terk ettiğini ve hâlâ İstanbul'da yaşadığını söyleyerek mahkeme tarafından kendisine ve kızına kocasının malından nafaka bağlanmasını talep etmiş, yapılan inceleme sonucunda Panayot'un İstanbul'a giderken karısına ve kızına nafaka olarak hiçbir şey bırakmadığı anlaşılınca kadı, Panayot'un malından her ikisine günlük dörder para nafaka ödenmesine karar vermiştir.[49]

Şer'î mahkemelerde boşanan Hıristiyanlar, buradan aldıkları hüccetleri cemaatleriyle bağlarını koparmamak için kendi mahkemelerine ait defterlere de kaydettirmek ihtiyacı duymuşlardır. Bu işlem onlar için önemliydi. Zira boşanmaların cemaat mahkemelerine ait defterlere kaydedilmesiyle Hıristiyanların boşanmaları kiliselerce de onaylanmış, cemaatleriyle olan ihtilafları ortadan kalkmış ve boşanan şahısların yeniden evlenebilmelerine imkân tanınmış oluyordu.[50] Bu tür boşanmalar zimmî din adamlarınca hoş karşılanmasa da, kilise defterlerine resmen işlenmiştir. Aynı durum Yahudiler için de söz konusudur. Hatta Yahudi kadınlar şer'î mahkemede boşandıktan sonra kendilerine verilen boşanma hüccetinin Yahudi mahkemesi kayıtlarına geçmesi için kadıdan yardım istemişlerdir. Bu talep üzerine kadı, boşanan kadını, bir görevliyle birlikte Yahudi mahkemesine gönderir ve boşanma kararının kaydedilmesini sağlardı. Hahamın, bu kararı onaylaması zorunluydu. Zira cemaat mahkemeleri kendinden daha üst mahkeme olan Şer'î mahkemenin kararlarına uymak zorundaydı.[51]

---

[48] Ömer Nasuhi Bilmen, Hukuk-i İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul ts., II, 467.

[49] B.Ş.S., C18/21a.

[50] Kemal Çiçek, "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmîlerin Yargı Tercihi" Pax Ottomana, (ed: Kemal Çiçek) Sota & Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2001, s. 38.

[51] Aryeh Shmuelevitz, The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and Sixteenth Centuries, Leiden-E.J. BRİLL 1984, s.49; Çiçek, agm., s. 38; Nojva Al Qattan, "Dhimmis in the Court: Legal Autonomy and Religious Discrımınation", International Journal of Middle East Studies, 31(1999), s. 431.

Bu tür boşanma ilâmlarının cemaat mahkemesi defterlerine kaydedilmesi her ne kadar boşanmaları meşrulaştırıyorsa da hem Yahudilik hem de Hıristiyanlık açısından bazı hukukî problemleri de beraberinde getiriyordu. Örneğin, boşanma ilâmının kadı tarafından hahama zorla tasdik ettirilmesi Yahudi hukukunca boşanmanın geçersiz sayılması anlamına geliyordu.[52] Çünkü Yahudi hukukunda her ne kadar boşama yetkisi kocaya verilmiş olsa da yaklaşık bin yıldan beri boşanmalar her iki tarafın rızasıyla gerçekleşmekteydi.[53] Bundan dolayı hahamlar ayrılan eşlerin her ikisinin de rızasını alarak boşama işlemini meşrulaştırmak istemişlerdir.[54] Aynı problem kilise açısından da yaşanmaktaydı. İslâm hukukunda kadının bazı haklarından vazgeçerek ve bazen de kocasına maddi bedel ödeyerek boşanması anlamında olan muhâla'a, Hıristiyan hukukunca kabul edilmemekteydi. Çünkü muhâla'a kayıtlarının çoğunda boşanma gerekçesi olarak "*beynimizde hüsn-i mu'âşeret olmamağla" ifadesi yer almaktaydı. Hâlbuki bu gerekçe Hıristiyan hukukunda boşanma sebepleri arasında bulunmuyordu. Dolayısıyla şer'î mahkemelerdeki muhâla'a türü zimmî boşanmalarının kilise defterlerine kaydedilmesi Hıristiyan hukukuna uymamaktadır.*[55] Bununla birlikte gerek Hıristiyan gerekse Yahudi din adamları şer'i mahkeme kararlarını kaydetmek zorunda kalmışlardır.

Gayrimüslimlerin, evlenme ve boşanma işlemlerinde olduğu gibi miras taksimiyle ilgili meselelerini de kendi cemaat mahkemelerinde çözme imkânları vardı. Bununla birlikte çok sayıda gayrimüslim, mirasla ilgili problemlerini Osmanlı mahkemelerinde çözmüşlerdir. Şer'iyye sicillerinde gayrimüslimlerle ilgili yer alan kayıtların büyük çoğunluğu da onların miraslarının taksimi ve bu konudaki davalarıyla ilgilidir.

Yahudilik'te mirasın tamamını erkek çocuklar alırken kız çocuklara hiçbir şey verilmez, birden fazla erkek çocuk var ise, büyük olan diğerlerinin iki katını alırdı. Kızlar ancak erkek varislerin olmaması durumunda mirasta hak sahibi olurlardı. Ölen adamın geride kalan dul eşinin miras alma hakkı yoktu. Çocukları olmayan bir erkeğin vefatı durumunda mirası, sırasıyla ölenin erkek kardeşleri, onların da olmaması durumunda babasının erkek kardeşleri ve en yakın akrabalarına verilirdi.[56] Bu kurallar sebebiyle özellikle Yahudi kadınların kocalarından, kızların ise babalarından kalan mirastan pay almak için Osmanlı mahkemelerine başvurdukları düşünülebilir. Çünkü İslâm hukukunda kadın, ölen kocasının mirasından eğer çocukları varsa sekizde bir, çocukları yok ise dörtte bir oranında,[57] kızlar ise erkek kardeşlerinin yarısı kadar hisse

[52] Çiçek, agm., s. 39.
[53] Hayrullah Örs, Musa ve Yahudilik, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966, s. 381.
[54] Shmuelevitz, age., s.50; Çiçek, agm., s.39.
[55] Çiçek., agm., s. 39.
[56] de Vaux, Ronald, Yahudilikte Aile, (çev: Ahmet Güç) Arasta Yayınları, Bursa 2003, s. 89-91.
[57] Ali Himmet Berki, Miras ve Tatbikat, Üçler Basımevi, İstanbul 1947, s. 33.

alabilmekteydiler.[58] Hıristiyanlar için de benzer şeyler söylemek mümkündür. Kilise hukukuna göre miras alamayan zimmîler İslâm hukukuna göre alabiliyorlardı.[59] Miras taksimi konusunda Hıristiyanlık'ta değişik zamanlarda farklı uygulamalar olmuştur. Bir zamanlar kilise hukukunda "trimoiria" olarak adlandırılan farklı bir veraset taksimi uygulanmıştır.[60] Bu uygulamada miras üş eşit parçaya bölünmekteydi. Bunlardan ilk kısmı cenaze merasimi için harcanırken ikinci kısmı yaşayan eş, üçüncü kısmı da ikinci ve üçüncü dereceden akrabalara verilirdi. Veraset konusunda Osmanlı mahkemelerine başvuran Hıristiyanların artması üzerine XVIII. asır başlarında patrikhane, Hıristiyanları kendi cemaat mahkemelerine çekmek için kilise miras hukukunu İslâm hukukuna paralel hale getirmeye çalışmıştır.[61]

İslâm hukuku hükümlerinin miras konusunda çoğunluğun menfaatine daha uygun olması zimmîleri bu mahkemeye yönlendirmekteydi. Başka bir ifadeyle kendi hukuklarına göre mirastan hisse alamayıp ancak İslâm hukukuna göre hak alabilen zimmîler, Osmanlı mahkemelerine başvurmuşlardır.[62] Nitekim Donald Quataert, gayrimüslimlerin aile hukukuyla ilgili meselelerde Osmanlı mahkemelerini tercih etmelerini değerlendirirken şunları ifade etmektedir: *"Şer'i mahkemeler Hıristiyan ve Yahudilere genellikle kendi mahkemelerinde sahip olmadıkları haklar tanırdı. Dolayısıyla gayrimüslimler, böyle bir zorunlulukları olmadan da rutin olarak kadılara başvururlardı. İslâmi mahkemeye bir kez çıkınca, burasının kararları öncelik kazanırdı. Şer'i mahkemelere genellikle akrabalara -kızlara, babalara, amcalara, kız kardeşlere- mirastan belirli mutlak paylar garanti eden İslâmi miras hukukunun hükümlerinden yararlanmak için başvuruda bulunurlardı. Dolayısıyla bir Hıristiyan'ın veya Yahudi'nin vasiyetinde mirastan mahrum bırakılmaktan korkanlar, İslâm hukukuna tabi olmayı tercih ederlerdi. Dul Hıristiyan kadınları, ölenin karısına mirastan kilise hukukundakinden daha büyük pay veren İslâmi mahkemelere sık sık başvururlardı."*[63]

Buraya kadar anlattıklarımız, gayrimüslimlerin zorunlu olmadıkları halde şer'i mahkemeleri tercih etmeleri ve bunun muhtemel sebepleriyle ilgilidir. Zimmîlerin dinî meseleler ve aile hukukunun dışında kalan hususlarında, Müslümanlarla ilişkileri, gerek kendi aralarında gerekse Müslümanlarla yaşadıkları problemler, mülk ve

[58] Berki, age., 38.

[59] Çiçek, agm., s.43.

[60] Pantazopoulos, age, s. 66; Çiçek, agt., s. 129.

[61] Pantazopoulos, age., s. 69; Çiçek, agt., s.128.

[62] F.Müge Göcek, "Osmanlı Ermenilerinin Gündelik Hayatlarına Bir Bakış: XVIII. Yüzyıl İstanbul'unda Ermeni Esnafı", Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, V,557.

[63] Donald Quataert, Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922, (çev: Ayşe Berktay) İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 254.

alacak davaları, karıştıkları olaylar ve benzeri konularla ilgili davalarına şer'i mahkemelerde bakılmaktadır.

Zimmîler mahkeme sürecinde önemli yeri olan şühûdu'l-hâl grubu içerisinde yer alabilmekteydiler. Özellikle zimmî davalarıyla ilgili kaydedilen şühûdu'l-hâl içinde çok sayıda gayrimüslimin varlığı dikkat çekmektedir. Bu durum mahallesinin veya cemaatinin önde gelenleri olan bazı zimmîlere kendi dindaşlarıyla ilgili meseleleri takip etme imkânı vermekteydi. Şer'iyye sicillerine baktığımızda gayrimüslimlerin mahkeme sürecinde vekillik, kefillik ve şahitlik gibi görevler üstlendikleri görülmektedir. Şer'i mahkemede yemin etmesi gereken zimmîye kendi kutsal kitabı üzerine yemin ettirilmekteydi.

Burada şu sual akla gelebilir. Her iki tarafı da zimmîlerden oluşan ya da taraflardan birini Müslüman diğerini gayrimüslimin oluşturduğu davalarda kadıların yaklaşımları nasıl olmuştur. Kadılar mensup oldukları din sebebiyle farklı dinden olanlara herhangi bir ayrım yapmışlar mıdır? Bu hususlarla ilgili bazı örnekler vererek konuya açıklık getirebiliriz.

1- Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimler, gerekli izni aldıktan sonra eskiyen veya yıkılan mabetlerini tamir ettirme hakkına sahip idiler. Devletin kuruluşundan yıkılışına kadar gayrimüslimler bu haklardan istifade etmişler ve yıkılan ya da eskiyen mabetlerin tamiri konusunda genellikle herhangi bir sorunla karşılaşmamışlardı. Tamir sırasındaki kontrollerin dışında kilise ve havraların iç işlerine müdahale edilmemekteydi. Zira kiliselerle ilgili her türlü muamele Divan-ı Hümayun'un izni dâhilinde gerçekleşmekteydi. Öyle ki, şehir yöneticileri sonradan yapılmış olsa bile ferman olmadan kiliselere müdahale edemiyorlardı. Sultan İbrahim zamanında Bursa'da, sonradan inşa edilen bir kiliseyi merkezden izin almadan yıkılmasını kararlaştıran ve kapısını kilitleyen Bursa Kadısı Hocazâde Mes'ud Efendi bu davranışından dolayı görevinden azledilmiştir. Hatta kadıyı azlettiren Sadrazam, bu hâdiseyi protesto maksadı ile diğer üç kiliseyi tahrip eden Bursa eşrâfından suçları sabit olanları Divân-ı Hümâyûn'a getirterek ihtarda bulunmuş ve yıkılan kiliselerin yeniden tesisine ferman çıkartmıştır. [64]

2- XVIII. asrın sonlarında (1792-1793) Bursa'da Ermenilerin eskiyen kiliselerini tamir ettirme sırasında bir ihtilaf yaşanmıştı. Kilise tamiri sırasında gerçekleşen olay şöyle vuku bulmuştur: Bursa'daki Ermeniler, Divan-ı Hümayun'a müracaat ederek eskiden beri kendilerine ait olan kilisenin, içinde ibadet edilemeyecek kadar harap olduğunu belirterek tamir edilmesi için izin isterler. Bu talep üzerine bazı şartlar dâhilinde kendilerine izin verilir. Gerekli izni alan Ermeniler kiliselerini tamir etmeye başlarlar. Uzunca bir süre herhangi bir problem çıkmaz. Ancak tamir işinin bitmesi-

[64] Naima, Tarih-i Naima, Matbaa-i Amire, İstanbul 1281-1283, IV, 18; Tayip Gökbilgin, "İbrahim", İA, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1968, V(II), 881.

ne yakın bir zamanda şehirdeki Müslümanlardan bin civarında kadın kiliseye hücum ederek hem kiliseyi hem de etrafında bulunan birkaç Ermeninin evini yakarlar ve bazı Ermeni işçileri de yaralarlar.[65]

Kepecioğlu'nun belirttiğine göre Bursa Ermenileri kiliselerini yeniden genişletmek ve yükseltmek amacıyla inşaata başlamış ve kiliseyi altı kubbeli cami şeklinde yapmışlardı. Bu durumu takip eden halk bir hayli rahatsız olmuştu. O sıralarda Nisan ayında yağmur yağmaması da bu konuyla ilişkilendirilmiş ve kilisenin bu şekilde yenilenmesinin yapılan duaların kabul olmamasına ve yağmur yağmamasına neden olduğu şeklinde değerlendirilmiş ve bu düşünceler halk arasında yayılmıştı. Bir süre sonra şehirdeki Müslüman kadınlar, padişah ve şeyhülislâmın fetvasına muhalif olarak böyle büyük bir kilise inşa edilmesinin kadı ve ayan-ı beldenin rüşvet almalarından kaynaklandığı, bunların işledikleri günahın kıtlık ve pahalılığa neden olduğu düşüncesiyle bir araya gelmişler ve *"erkeklerimizde gayret kalmadı, bâri bu işi biz yapalım" diye kendi aralarında meşveret yapmışlardı. Tam bu sırada içlerinden birinin de tahrik edici sözlerle oradakileri kışkırtması sonucunda birdenbire kalabalıklaşan kadınlar kiliseyi yakmışlardı.*[66]

Konunun incelenmesi için divandan gönderilen bir heyetin gerekli incelemeyi yapmasından sonra eski naib ile ayan Es'ad Efendi'nin kilise tamiriyle ilgili verilen izni kendi aralarında inceledikleri, lakin halka haber vermedikleri, bu sebeple izinden haberleri olmayan insanların, yetkililerin rüşvet almalarından dolayı kilisenin izinsiz olarak yapılmasına müsaade ettiklerini düşünerek olay çıkardıkları anlaşılır. Neticede kilisenin eski hâli üzere yeniden yapılmasına, ihmalleri veya kasıtlı hareketleri dolayısıyla olayla ilgisi olan kişilerden eski naibin görevden alınmasına, ayanın hiçbir yere ayrılmadan bir müddet çiftliğinde ikamet etmesine, Müderris Nizamzade Nizameddin, İmam Cabizade Mustafa ve Deli Molla'nın sürgün edilmelerine, Ermenilerden Bolulu Ohanes, Çingâne oğlu Avadın(?), Arab oğlu Bedros ve Kuyumcu Hoca(?) Hayız'ın da uzak bir yere sürgün edilmelerine karar verilir.[67] Daha sonra konuyla ilgili iki ferman daha gönderilmiştir. Bu fermanlardan birinde söz konusu olayın sebepleri ve sonuçları özetlendikten sonra Müderris Nizamzade'nin Bozcaada'ya sürgün edilmesi,[68] diğerinde ise Cabizade Mustafa'nın sürgün yeri olan Bozcaada'dan firar ederek tekrar Bursa'ya yerleşmesi nedeniyle tutuklanarak Bozcaada kalesine hapsedilmesi istenmektedir.[69]

---

[65] B.Ş.S., B251/3a.
[66] Kamil Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, II, 359.
[67] B.Ş.S., B251/56b.
[68] B.Ş.S., B251/63b.
[69] B.Ş.S., B164/14b; Kepecioğlu, age., III,148.

Bu konuyu incelemek üzere İstanbul'dan Bursa'ya gönderilen görevliye verilen talimatın içeriği de Osmanlı Devleti'nde zimmîlerin haklarının korunmasındaki hassasiyetle ilgili ipuçları içermektedir. Söz konusu talimat şöyledir: "*Bu meselenin aydınlatılması için görevlendirilen bir kişi olarak senden sadakat, doğruluk ve dirayet bekliyoruz. Söz konusu olayı, konuya vakıf olanlardan en ince ayrıntılarına kadar sor ve araştır. Hâdiseyi, şüphe kalmayacak şekilde aydınlattıktan sonra meselenin oluş şeklini hızlı bir şekilde padişahlık makamına bildir. Eğer, hatır-gönül ilişkilerini gözetme ve açgözlülükten dolayı konuyu gereği gibi araştırmaz veya ihmalkârlık yaparsan ve olayı gerçeğe aykırı bir şekilde rapor edersen başkalarına da ibret olacak şekilde şiddetli bir şekilde cezalandırılacaksın. Bu konuda kesinlikle hiçbir özrün kabul edilmeyecek. Bu nedenle memurluk ve mübaşirliğin gerektirdiği görevi en iyi bir şekilde yerine getir.*"[70]

3- Tanzimat öncesinde gayrimüslimler, kilise ve havra gibi mabetleri dışında bazen bir ev satın alarak veya kiralayarak burada cemaatlerine ait değişik işler yapar veya din adamları nezaretinde çocuklarına kutsal kitapları okutur ve temel dinî bilgileri öğretirlerdi. Böyle bir faaliyete idare tarafından izin verilmekteydi. Ancak söz konusu evin ibadethane olarak kullanılmaması gerekmekteydi. Zira mabet açmak ayrı bir izne tabiydi. 1644 yılında Divan-ı Hümayun'dan Bursa kadısına gönderilen bir fermanın içeriğine göre Bursa'da Balıkpazarı Mahallesi'nde ikamet eden Rumlar, Divan-ı Hümayun'a müracaat ederek kendilerinin ödemeleri gereken cizye ve sair vergileri topladıktan sonra aralarında taksim etmek ve içinde çocuklarına İncil öğretmek için bir ev satın aldıklarını, bu işi yapmak üzere bir papazı görevlendirdiklerini, zikredilen evde yalnızca Pazar geceleri mum yakıp İncil okuduklarını söyledikten sonra bu konuda ellerinde şeyhulislâmdan bir fetva olmasına rağmen bazı yerel idarecilerin müdahale ederek kendilerini engellemeye çalıştıklarını şikâyet etmişler ve müdahalenin men' edilmesini istemişlerdi. Bunun üzerine durumun araştırılması ve olay gerçekten zimmîlerin söyledikleri gibiyse müdahalenin engellenmesi emredilmiştir. Fermanın son kısmına bu konuyla ilgili bir de fetva konulmuştur. Fetvanın içeriğinde yer alan *"Bir bölgede oturan zimmîler ödemeleri gereken cizye ve örfi vergileri aralarında taksim etmek için bir ev satın alsalar ve bu evde çocuklarına İncil öğretmesi için bir rahip tayin etseler ve bu rahip o evde ikâmet edip mum yakmaz ve sesli olarak İncil okumaz ise o bölgenin yetkilileri bu rahibe müdâhale etme haklarına sahip olurlar mı"* sorusuna cevap olarak, *"Hayır olamazlar"* denilmiştir.[71]

4- Osmanlı Devleti'nin tebaaya yüklediği vergiler halkın ödeme güçlerinin üzerinde değildi. Devlet, vergi alırken şahısların mali imkânlarını göz önünde bulundurmak-

[70] B.Ş.S., B251/3a; Bu konuda geniş bilgi için bk: Karataş, age., 147-150.
[71] B.Ş.S., C1/160a.

taydı. Maddi durumu iyi iken yüksek vergi ödeyen şahısların fakir duruma düşmeleri veya herhangi bir sebeple vergi ödemekte zorlanmaları halinde onların bu durumu dikkate alınarak vergi konusunda yeniden bir ayarlama yapılmaktaydı. Bu konuda Müslümanlar ve zimmîler arasında bir fark gözetilmezdi. Nitekim Bursa'da orta tabakadan olduğu için evsat sınıfına göre cizye ödeyen Eskici Isvador üçüz çocuğu olduğu için cizyesini ödemekte güçlük çekiyordu. Durumun Divan-ı Hümayun'a bildirilmesi üzerine Isvador'un cizyeden muaf olması için Bursa kadısına emir gönderilmiştir.[72] Isvador'un muafiyetine gerekçe olarak da aynı durumda olan Müslümanların da vergiden muaf tutulmalarıdır.

5- Kanun ve kurallara uymayan esnafın cezalandırıldığı olurdu. Ancak mahkemenin dışında esnafın, kendi aralarında bir araya gelerek her ne sebeple olursa olsun meslektaşlarından birisi hakkında ihraç ve benzeri cezaları verme yetkisi yoktu. Zira meslekten ihraç cezası yalnızca mahkeme tarafından verilirdi. 1205/1790 tarihli bir belgede boyacı esnafı arasında vuku bulduğu anlaşılan bir olaydan bahsedilmektedir. Yorgi veled-i Anaştaş adlı zimmî mahkemede, "yün ve tiftikten imal edilen şal, kuşak, karacalar kuşağı, çuka ve sair elbiseyi boyama işi sekiz kişilik ustaya, pembe ve ketenden imal edilen ipliğin boyama işi ise bana mahsustu. Ancak onlar beni mezkûr sanattan tamamen men etmektedirler" iddiasında bulunarak durumun incelenmesini ve kendisine yönelik olan bu haksızlığın giderilmesini talep etmişti. İddianın muhatabı olan zimmîler ise kendilerine yönelik suçlamayı reddetmişler ve "Yorgi bizim dükkânımızda sekiz kişilik usta grubuna dahil idi. Ancak vakıf şartlarına muhalif hareketlerinden dolayı daha önce mahkeme kararıyla sanattan ihraç edilmiş ve sadece pembe ve ketenden mamül ipliğin boyanması işi kendisine verilmişti. Biz de, aramızda aldığımız bir kararla söz konusu ipliği de boyamasını yasakladık" diyerek kendilerini savunmuşlardı. Tarafları dinleyen kadı, davalı zimmîlerin cevaplarının mesnetsiz olduğu ve asıl gayelerinin Yorgi'ye zarar vermek ve onun rızkını kesmeyi amaçladıkları kanaatine vararak Yorgi'ye yapılan müdahalenin engellenmesini kararlaştırmıştır.[73] Görüldüğü üzere daha önceden mahkeme kanalıyla meslekten ihraç edilen Yorgi'nin yine de geçinebileceği kadar bir iş yapmasına müsaade edilmişti. Diğer taraftan eski meslektaşları Yorgi'nin kendileriyle ilgili hiç bir işi yapmamasını istemişler ve bunun için aralarında aldıkları bir kararı uygulamaya koymuşlardı. Ancak kadı, zimmîlerin bu kararını, yaşayan bir insanın rızkının kesilmesi anlamına geldiği biçiminde yorumlayarak iptal etmişti. Zira Osmanlı Devleti'nde cezalandırmanın temel amacı suçluların hayatlarının ortadan kalkmasına değil onların ıslah olmalarına yönelikti. Nitekim esnafla ilgili olarak mahkemenin verdiği ihraç cezalarının tamamında *"ıslah-ı nefs oluncaya değin" ifadesi kullanılmaktaydı. Yani kendisine ceza verilen bir kişi çevresinin de şahitlikleriyle ıslah olduğunu ispat ederse kaybettiği haklarına yeniden kavuşabilmekteydi.*

[72] B.Ş.S., C21/23b.

[73] B.Ş.S., B89/7a.

6- Müslümanlarla gayrimüslimler arasında zaman zaman rekabet yaşanmaktaydı. Bununla birlikte kadıların, esnaf arasında yaşanan rekabet nedeniyle kendilerine intikal eden davaları din ve ırk farklılıklarını dikkate almadan sonuçlandırdıkları rahatlıkla söylenebilir. 1777 tarihli bir belgeye göre boyacı esnafından Dimitri, Yani, Kostantin ve Hıristo adlı zimmîler mahkemeye müracaat ederek: "Biz eskiden beri boyacı taifesinin 'pir u perver' ustalarındanız. Mezkûr sanattaki maharetimiz herkes tarafından bilinmektedir. Ayrıca vergilerden bize isabet eden hisseyi düzenli olarak ödemekteyiz. Ancak bütün emtianın kendileri tarafından boyanmasını arzu eden bazı Müslüman boyacılar, siz 'pir u perver' değilsiniz diyerek bizim yeniden ustalık belgesi almamızı istediler.[74] *Bunun üzerine biz, boyacı taifesinin eskiden beri kullandıkları boya ile ipek ve diğer eşyayı boyadığımızı belirttik. Ancak bu defa, biz size kullanılmış çuka iplik ve yemeni parçaları boyamanıza izin vermiştik. Al ve elvan boya ile ipek boyamanıza izin vermemiştik diyerek mesleğimizi icra etmemize müdahale etmeye başladılar. Bu konuda şikâyetçiyiz ve durumun incelenerek bizlere yapılan müdahalenin engellenmesini istiyoruz" demişlerdi. Mahkemede, adı geçen Müslüman boyacılara haklarındaki iddia sorulunca onlar da cevaplarında, "mezkûr zimmîlere yalnızca kullanılmış çuka, bez parçaları ve iplik boyamalarına izin vermiştik. Al boya ile harir ve sair eşyayı izinsiz olarak boyamalarından dolayı müdahale ettik" diyerek müdahalelerini doğrulamanın yanında gerekçelerini de belirtmişlerdi. Tarafları dinleyen kadı, söz konusu boyama işinin Müslümanlara ait olduğuyla ilgili herhangi bir hüccet veya ferman olmadığından dolayı zimmîlerin şikâyetlerini haklı bulmuş ve Müslüman boyacıların zimmîlere olan müdahalesinin engellenmesine karar vermiştir.*[75]

7- İslâm hukukuna göre satılmak istenen bir mülkü, talep etmesi halinde öncelikle o mülke komşu olan şahsın alma hakkı vardır.[76] Şuf'a hakkı denilen bu uygulamaya göre komşunun bilgisinin dışında başkasına satılan mülk konusunda komşu itiraz eder ve mülkün kendisine satılmasını

[74] B.Ş.S., B123/19a.

[75] B.Ş.S., B123/19a.

[76] İslâm Hukukunda şuf'a hakkı denilen bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz: Karaman, age, III, 92.

SONUÇ

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Osmanlı Devleti, ülkede yaşayan gayrimüslimlerin aile hukuku, miras hukuku, dini meseleleri ve kendi aralarındaki problemlerine zorunlu olmadıkça karışmamış ve bu konuların, zimmîlerin kendi cemaat mahkemelerinde ve kendi din adamlarınca idare edilmesine izin vermiştir. Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki anlaşmazlıklara ise şer'i mahkemeler bakardı. Mahkeme sicillerinde binlerce örneği bulunan bu tür davalara bakıldığında müslüman-gayrimüslim ayrımı yapılmadan davaların sonuçlandırıldığı görülmektedir. Bazı yerel idarecilerin ihmalkârlıkları sebebiyle gayrimüslimler haksız olarak zulme uğradıklarında, ihmali görülen kişiler tespit edilerek cezalandırılmışlardır.

Farklı sebeplerle durumları mahkemeye intikal eden Müslüman ve gayrimüslimlerin davalarında pek çok kere Müslümanlar mahkûm edilmişlerdir. Yukarıda şuf'a hakkıyla ilgili olaya baktığımızda bunu açıkça müşahede etmekteyiz. Zira söz konusu dava kaydına göre bir Müslüman başka bir Müslümana mülkünü satmıştır. Ancak mülke komşu olan bir gayrimüslim mahkemeye başvurarak İslam hukukundaki şuf'a hakkı kuralı gereği mülkün kendisine satılması gerektiğini ifade etmiş ve alım-satımın iptal edilmesini istemiştir. Başında Müslüman bir kadı olan ve İslam hukukunu uygulamakla mükellef olan mahkeme de, Müslümanların aralarındaki mülk satış işlemini iptal etmiş ve gayrimenkulün gayrimüslime verilmesini kararlaştırmıştır. Benzer belgelerle çoğaltabileceğimiz bu tür örnekler Osmanlı mahkemelerinde kadıların kararlarını verirken ırk ve din etkisinde kalmadan hareket ettiklerini göstermektedir.

MÜZAKERE

Salih PAY

Bismillahirrahmanirrahim. KURAV'a böyle önemli bir konuda sempozyum düzenlediği ve bizlere de katkıda bulunma fırsatı verdiği için teşekkürlerimi arz ederim.

Öncelikle birinci oturumda yer alan tebliğlerin, oturum başlığı olan "Tarihsel Süreç ve Toplumsal Adalet" konusunu bütünüyle ortaya koymadığının belirtilmesi gerekir. Birinci oturumun konusu "Hz. Ömer'in Sosyal Adalet Anlayışı" idi. Hâlbuki İslâm'daki sosyal adalet veya adalet anlayışının tarihsel süreç içinde incelenmesi, konunun ancak Hz. Ömer öncesindeki durumunun da ortaya konulmasıyla kemâle erebileceğini düşünüyorum. Dolayısıyla birinci oturumda giriş çerçevesinde Kur'an-ı Kerim'in adalet konusuna yaklaşımı ile Hz. Peygamber'in adalet anlayışına dair uygulamalara yönelik iki tebliğin bulunması daha isabetli olurdu.

Tebliğ sahibi hocalarımızın hepsi konularını veciz ve çok güzel bir şekilde sundular. Âdem Apak Bey Hz Ömer'in sosyal adalet anlayışını ilk kaynaklara müracaat ederek aktardı. Adalet ve sosyal adalet kavramlarını açıkladı ve fetihlerin yapıldığı döneme vurgu yaptı. Bilindiği üzere Hz. Ömer dönemi İslâm'ın Arap Yarımadası dışına, daha doğrusu Arap coğrafyası dışına çıktığı, farklı milletlerle karşılaşıldığı, Arap ve Müslüman olmayan milletlerle

birlikte yaşamaya yönelik ciddi sınavların verildiği bir dönemdir. Aslında İslâm tarihinde diğer din mensuplarıyla birlikte yaşamanın ilk uygulaması, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinin hemen akabinde Medineli Yahudilerle başlamıştır. Hz. Ömer döneminde Arap Yarımadası'nın dışında, geçmişte Sasaniler ve Doğu Roma gibi imparatorluklara ve farklı dinlere mensup milletlerle birlikte yaşamanın güzel örnekleri verilmiştir. Adalet ve hakkaniyet konusu sadece İslâm toplumu açısından değerlendirildiğinde yine Hz. Ömer dönemindeki uygulamalar dikkatleri çekmektedir. Bu dönem Müslümanların, fethedilen topraklardan alınan ganimetlerle büyük servet sahibi olup fazlaca zenginleştiği bir dönemdir. Âdem Bey, Hz. Ömer'in hakkaniyete uygun gelir dağılımını nasıl sağladığını örnekleriyle birlikte aktardı ve Hz. Ömer'in eleştiriye açık bir yönetici olduğunu vurguladı. Nitekim Hz. Ömer, bir uygulamasıyla ilgili olarak kendisini bir grup içinde eleştirmeye başlayan bir kişinin yanındakiler tarafından susturulmaya çalışıldığına şahit olunca şu tarihî cevabı vermiştir: "Dokunmayın ona!" Toplumu, halkı işaret ederek "Eğer eleştirmezlerse onlarda hayır yoktur. Şayet onların eleştirilerine kulak vermezsek biz yöneticilerde hayır yoktur." Yine Âdem Bey'in işaret ettiği önemli bir husus daha vardır. Toplumda adaleti ve hakkaniyeti sağlama çerçevesinde insanlara kanunların, haklarının ve sorumluluklarının bildirilmesi gerekir. Hz. Ömer'in bu konuda da hassas davrandığı görülmektedir. Nitekim o, özellikle yeni fethedilen topraklarda yeni Müslüman olan veya henüz İslâm'a girmemiş kişilere hak ve sorumluklarını bildirmiştir. Ayrıca tebliğinde olduğu halde değinmediği hususlar da vardır. Bunlardan biri Halid Bin Velid'in azledilmesi, diğeri de Aşere-yi Mübeşşere'den Sa'd b. Ebî Vakkas'ın bir itham nedeniyle görevden alınması hadiseleridir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in, toplumsal barışı ve düzeni sağlama amacıyla, statüsü ne olursa olsun ilgili kişilerin görevlerine son vererek gerekli tedbirleri tereddüt etmeden aldığı görülmektedir.

Adnan Demircan Bey ikinci Ömer olarak da nitelendirilen Ömer b. Abdülaziz ve dönemine dair ayrıntılı ve açıklayıcı bilgiler verdi, bu dönemde Haricilerin devletle olumlu ilişkilerine dair örneklere değindi. Ömer b. Abdülaziz'le ilgili ben de bir hususa dikkatleri çekmek istiyorum. Adnan Bey tebliğinde sadece Haricilere yönelik vurgu yaptı. Gerçekten de Ömer b. Abdülaziz dönemi Haricilerin devletle barıştığı bir dönemdir. Ancak bu dönemde Haricilerin yanı sıra Hz. Ali taraftarları gibi Emevi yönetimine muhalif diğer gruplarla da iyi ilişkiler kurulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla Ömer b. Abdülaziz döneminde uygulanan siyaset sayesinde Hariciler ve Hz. Ali taraftarları gibi en uç noktada olanlar dâhil olmak üzere bütün muhalifler ve bütün gruplar devlette kendilerini temsil edebilmişlerdir. Adnan Bey, Ömer

b. Abdülaziz dönemindeki bu olumlu icraatların sonraki halifelere problem çıkarttığına işaret etti. Bu tespit doğru olmakla birlikte Ömer b. Abdülaziz'in uygulamaları, kötü ve yanlış işleyen bir sistemde hakkaniyete ve adalete değer veren kişilerle adil bir yönetimin gerçekleştirilebileceğini göstermektedir. Bu tür uygulamaların, farklı şekillerde baskıya maruz kalan toplumların geleceğe umutla bakabilmelerine imkân sağlayan önemli örnekler olduğunu düşünüyorum. Tarihte benzer uygulamaların izlerine rastlamak mümkündür. Nitekim Hz. Yusuf (a.s.) da, Firavun döneminde, Firavun sisteminin içinde kendi doğrularını uygulayarak hakkaniyetin ve adaletin ekonomik alanda, malî alanda da olsa gerçekleştirilebileceğini göstermiştir.

Mehmet Akif Aydın Bey "Osmanlı Devletinde Hukuk ve Adalet" konusunu çok güzel bir şekilde sundu. Osmanlı kanunnamelerine ve adalet anlayışının doğu toplumlarında ön planda olan bir anlayış olduğuna değindi ve "asıl adaletin güçlünün karşısında adaletin sağlanması" olduğuna vurgu yaptı. Bu hususa Hz. Ebu Bekir'in, halife olduğunda yaptığı konuşmadaki bir ifadeyle ilavede bulunmak istiyorum. Hz. Ebu Bekir: "Aranızdaki zalimler, güçlü de olsa mazlumun hakkını kendilerinden alıncaya kadar benim nazarımda zayıftır" diyerek adaletin nasıl sağlanabileceğini göstermiştir.

Ali İhsan Karataş Bey "Osmanlı Mahkemeleri ve Gayrimüslimler" konusunu örnekler vererek açıkladı. Özellikle aile hukuku çerçevesinde evlenme, boşanma, miras konularına yönelik olarak gayrimüslimlerin kendi hukuklarını değil de Osmanlı mahkemelerini, Şeriye mahkemelerini tercih ettiklerini vurguladı. Gayrimüslimlerin aile hukuku dışında kendi aralarında yaşadıkları diğer bazı konularda da yine Şeriye mahkemelerine müracaat ettiklerini, Müslümanlarla mahkemelik olduklarında Osmanlı mahkemelerinde hakkaniyete uygun olarak âdil bir şekilde yargılandıklarını belirtti. Gerçekten de Osmanlıların gerek kuruluş yıllarında gerekse son dönemlerinde mahkemelerde adalet ve hakkaniyete uygun kararlar alındığı bilinmektedir. Nitekim Osman Gazi devrinde, henüz beylik yıllarında iken devletin, gayrimüslimler de dâhil olmak üzere tebasına gösterdiği âdil yaklaşımın müsbet sonuçlarına Orhan Gazi'nin beyliği döneminde çok açık bir şekilde şahit olunmuştur. Bu dönemde Osmanlı tebası olan gayrimüslimlerin huzur içinde yaşadıklarını gören civardaki diğer gayrimüslimler, kendi istekleriyle Osmanlı hâkimiyetine katılmışlardır.

Gerek Osmanlı gerekse daha önceki Müslüman devletlerin bu tür uygulamaları Hıristiyan bilim adamlarının da dikkatini çekmiştir. Nitekim Lübnanlı Amin Maalouff: "Benim atalarım Müslümanların yaşadığı ve Müslümanların hâkim olduğu bir coğrafyada Hıristiyan bir aile olarak değil de Hıristiyanla-

rın yaşadığı bir coğrafyada bir Müslüman olsaydı, ben şu anda sizin karşınızda atalarımın dinine mensup bir kişi olarak bulunamazdım" diyerek İslâm toplumlarındaki adaletin ve hakkaniyetin lâyıkıyla uygulandığını vurgulamış oldu.

Tebliğ sunan değerli hocalarıma teşekkürlerimi arz ediyor ve başarılı sunumlarından dolayı kendilerini tebrik ediyorum.

M. Asım Yediyıldız

Teşekkür ederim Sayın başkanım. Muhterem Hazirun.

Sözlerime Allah'a hamd, Rasûlüne salât ü selam ettikten sonra bu sempozyumu düzenleyen KURAV yöneticilerine, emeği geçen bütün kardeşlerime ve özelikle büyük bir emekle hazırlanan güzel tebliğler sebebiyle Sayın Adnan Demircan, Sayın Adem Apak, değerli hocam Mehmet Akif Aydın ve Sayın Ali İhsan Karataş'a teşekkür ederek müzakereme başlamak istiyorum.

Öncelikle Adnan Demircan'ın tebliği ile ilgili olarak şu kısa değerlendirmede bulunacağım. Tebliğde Demircan, İslâm siyasi tarihinde hulefâ-i râşidinden sonra Emevî halifelerinden Ömer bin Abdülaziz'in izlediği sosyal siyaseti, onlarca örnek olay üzerinden ortaya koymaktadır. Ömer bin Abdülaziz'in icra ettiği sosyal adalet Hz. Ömer'in modelinin devamı niteliğindedir. Şahsiyetini İslâm ahlâkıyla oluşturan Ömer bin Abdülaziz, halka, Hz. Peygamber ve hulefâ-i râşidînin yolunu büyük bir hassasiyetle izleyerek yaklaşmaya çalışmıştır. Kendisi ile ilgili anlatılan örnekler tahlil edildiğinde onun toplumu her yönüyle takip ettiği anlaşılıyor. Adnan Bey'in tebliği bize Ömer bin Abdülaziz'in, toplumun birliği ve güvenliği ile devletin gücü ve devamının ancak adaletle sağlanabileceği ve bunun da hak sahiplerine haklarının verilmesi, fakir ve zayıf kimselerin korunmasıyla yerine getirilebileceği inancına sahip olduğunu göstermektedir. Demircan'a göre İslâm'ın siyasi düşüncesinin temelleri daha Hz. Peygamber devrinde atılmış, hulafa-i râşidin de aynı düşünceyi paylaşmıştır. Daha sonra bu gelenekten kopulmuşsa da Ömer bin Abdülaziz zamanında yeniden başarılı bir şekilde devam ettirilmiştir. Halkın bu dönemi büyük bir hasretle anması Ömer bin Abdülaziz'in izlediği sosyal siyasetin doğruluğunu ve başarılı olduğunu düşündürüyor. Gerçekten de adaletin yeniden tesis edilmesiyle bu dönemde sosyal hayatın diğer tüm cephelerinde bir iyileşme ve gelişme yaşanmış, hatta içine düşülen huzursuzluk ve sosyo-politik ve kültürel yozlaşmalar ortadan kalkmaya başlamıştır. Dolayısıyla Ömer bin Abdülaziz'in izlediği siyasetin bugün İslâm dünyasının

sorunlarına da bir çözüm olabileceğine inanıyoruz. Bu tebliğle bir kez daha siyaset toplum ilişkilerinin doğru bir temele oturtulabilmesi için İslâm'ın önem verdiği doğru bilginin, adalet ve hak kavramlarının ve belli bir dönemde algılanış ve uygulanış biçiminin değerini de kavramış bulunuyoruz.

Adem Apak'ın sunduğu tebliğe gelince o, Hz. Ömer'in adalet anlayışını ve uygulamasını daha sistematik ve muhtasar olarak ortaya koymaktadır.

Ali İhsan Karataş'ın bildirisinde ise Osmanlı mahkemelerince gayrimüslimlere gösterilen adalet uygulamaları genellikle Bursa Şer'iyye Sicilleri'ne yansıyan örnekler kullanılarak incelenmiştir. Tebliğde kısaca gayrimüslimlerin kendi mahkemelerinde yargılanmaları mümkün olduğu halde Osmanlı mahkemelerini tercih etmeleri ve bunun sebepleri izah edilmiştir. Karataş bu meyanda açıkça ifade etmemekle birlikte gayrimüslimlerin Osmanlı mahkemelerinde yargılanmayı arzu etmelerini, İslâm hukukunun kendilerine daha fazla hak sağlamasına ve adaleti din ayrılığı gözetmeden uygulamasına bağlamaktadır. Osmanlı adâleti açısından bu durum elbette önemlidir. Ancak kanaatime göre tebliğ, tarih usulü bakımında bazı sorunlar taşıyor. Tebliğin dayandığı istatistikî veriler, tarihleri ve nereye ait oldukları belirtilmeden kullanılıyor. Bu durum mesela başlangıçtan bugüne Osmanlı mahkemeleri ülkenin her yerinde gayrimüslimlere adaleti tam olarak uygulamış mıdır? Bunu ortaya koyan elimizde yeterli araştırma var mıdır? gibi soruları akla getiriyor. Kaldı ki, mübelliğin iddiasını dayandırdığı veriler de yetersizdir.

Diğer taraftan tebliğ sahibinin verdiği kimi örnekler de gayrimüslim tebanın Osmanlı Mahkemelerinde yargılanmak istemelerinin tam bir adalet arayışından ziyade İslâm Hukukunun kendi hukuklarına göre daha fazla hak veriyor olmasından veya bazı zorunluluklardan kaçınmak istemelerinden kaynaklanmış olduğunu gösteriyor. Şayet bu tebliğde Osmanlı Mahkemelerinin gayrimüslimlere uyguladığı adaletin tarafsızlığı ve adalet açısından parlak bir durumun mevcudiyeti gösterilmek isteniyorsa; tebliğde bunun öne çıkarılması daha uygun olurdu.

M. Akif Aydın hocamın sunduğu tebliğ ile ilgili şu kısa değerlendirmeyle sözlerimi bitirmek istiyorum. Hocamın sunduğu tebliğ esasen adalet olmadan sosyal adalet olmaz anlayışının izahı yönünde yapılmış bir çalışmadır. O aynı zamanda sosyal adalet sağlanmaksızın da adalet tecelli etmez diyor ve Osmanlı'nın kuruluşundan beri ortaya koyduğu adalet düzeninin Osmanlı barışını sağladığını ve müreffeh bir dünya oluşturduğunu vurguluyor. Ona göre bunun temelinde yatan şey adalettir.

Bilindiği üzere Osmanlı dünyası adalet başta olmak üzere merhamet, hoşgörü, inanç hürriyeti, ilim ve gaza ideali gibi değerler etrafında dönüyor. Osmanlı siyaset düşüncesini anlatan özellikle bir kısım nasihatname gibi eserlerde yer alan din û devlet vurgusu din ve devlet bütünlüğü kadar sosyal bütünlüğü de işaret ediyor. Din, devlet ve toplumun da temelinde aslında insan var. Malumlarınız olduğu üzere insan da ruh ve beden bütünlüğünden ibarettir. Dolayısıyla insanın sağlıklı ve huzurlu olması nasıl ruh ve beden bütünlüğüyle mümkün hale geliyorsa toplumsal barış da devlet ve din ilişkilerinin sağlıklı kurulmasını gerektiriyor. Esasen ne ruh bedene, ne de beden ruha baskın olmalıdır. İkisi arasında bir denge gözetilmesi icap ediyor.

Şimdi dikkatinizi ruh ve beden ikiliğinden din ve devlet ikiliğine çekelim. Yani burada bedenin yerine devleti, ruhun yerine dini koyabilirsiniz. Dolayısıyla bu ruh ve beden, devlet ve din bütünlüğü nasıl sağlanacaktır. Hiç şüphesiz bu ilimle olacaktır. O halde Osmanlı ilmi zihniyetine gittiğinizde üç temel disiplini öngörüyor değerli Hocam benim anladığım kadarıyla: Fert için ahlak ilmi şarttır. Zira İnsanın kendisini ahlaklı kılabilmesi güzel ahlakı bilmesi gerekir. Toplumun temelini oluşturan ailenin bütünlüğünü sağlayacak adaletin tesisi için ilm-i menzil gerekiyor ki bu dahi ahlaki ilkelere dayanmaktadır. Ancak bu ilkelerin evde uygulanması farklı şeylerin gözetilmesini gerektiriyor. Üçüncü ilim dalı ilm-i siyasettir. Toplumun ahlaklı kılınması için yöneticilerin ilm-i siyaseti bilmeleri şarttır. Değerli hocam M. Akif Bey'in dikkat çektiği gibi sağlıklı toplum meydana getirmek için Osmanlılar da siyasetlerini bu ilmin ışığında oluşturmaya çalışmışlardır.

KAYNAKÇA

Abacı, Nurcan, Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukuku'nun Uygulanması (17. Yüzyıl), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

Al Qattan, Nojva, "Dhimmis in the Court: Legal Autonomy and Religious Discrımınation", International Journal of Middle East Studies, 31(1999), s. 431.

Alalu, S., Arediti, K-Asayas ve diğerleri, Yahudilikte Kavram ve Değerler, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 1996, s. 117.

B.Ş.S. (Bursa Şer'iyye Sicilleri), B80/102a; B84/29a; B89/7a; B92/32a; B123/19a; B164/14b; B196/90b; B247/5a; B251/3a, 56b, 63b; C1/160a; C18/21a; C19/68b; C21/23b; C29/134b; C81/27b.

Berki, Ali Himmet, Miras ve Tatbikat, Üçler Basımevi, İstanbul 1947.

Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukuk-i İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul ts., II.

Cahen, Cl. "Zimme", İA, M.E.B. Basımevi, İstanbul 1986, XIII, 566-571.

Canon of Turullo, http://www.ccel.org/fathers/NPNF2-14/7appndx/basil.htm.

Çakır, İbrahim Etem, "Zimmi Kadınlar Kadı Mahkemesinde: Sofya XVII. Yüzyıl", Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2014 Güz (21), s. 41-66.

Çiçek, Kemal, "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmîlerin Yargı Tercihi" Pax Ottomana, (ed: Kemal Çiçek) Sota & Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2001, s. 31-49.

Çiçek, Kemal, Zimmîs (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Copurt: 1110/39 A.H. /1698-1726 A.D., (Yayınlanmamış Doktora Tezi) The University of Birmingham, Birmingham 1992.

de Vaux, Ronald, Yahudilikte Aile, (çev: Ahmet Güç) Arasta Yayınları, Bursa 2003.

Ebu Yusuf, Kitabu'l-Haraç, (çev: Müderris-zade Muhammed Atâ'ullah Efendi, sad: İsmail Karakaya) Akçağ Yayınları, Ankara 1982.

Encyclopedia Britanicca, "Marriage, Law Of" maddesi, XIV, 931-938.

Ercan, Yavuz, , Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler, Turhan Kitabevi, Ankara 2001.

Fayda, Mustafa, Halid b. Velid, Çağ Yayınları, İstanbul 1990.

Göcek, F. Müge, "Osmanlı Ermenilerinin Gündelik Hayatlarına Bir Bakış: XVIII. Yüzyıl İstanbul'unda Ermeni Esnafı", Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, V,555-562.

Gökbilgin, Tayip, "İbrahim", İA, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1968, V(II), 880-885.

Gradeva, Rossitsa, "Orthodox Christians in the Kadı Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century", Islamic Law and Society, E.J. Brill, Leiden 1997, vol. 4, no. 1, s. 37-69.

İnalcık, Halil, Osmanlı'da Devlet Hukuk Adalet, Eren yayınları, İstanbul 2000.

Karaman, Hayreddin, Mukayeseli İslâm Hukuku, Nesil Yayınları, İstanbul 1996, III.

Karataş, Ali İhsan, Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Toplum Hayatı – Bursa Örneği-, Gökkubbe Yayınları, İstanbul 2009.

Kardavi, Yusuf, Ğayru'l-Müslimîn fî Müctemi'i-l İslâm, Beyrut 1985.

Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri, (çev: Dominik Pamir), Yaylacık Matbaacılık, İstanbul 2000.

Kaynar, Reşat, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, T.T.K. Basımevi, Ankara 1991.

Kepecioğlu, Kamil, Bursa Kütüğü, II.

Kurt, Abdurrahman, Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876), U.Ü. Basımevi, Bursa 1998.

Küçük, Cevdet, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi", Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, IV, 208-216.

Masters, Bruce, Christians and Jews in the Ottoman Arab Worl, Cambridge University Pres, Cambridge 2001.

Naima, Tarih-i Naima, Matbaa-i Amire, İstanbul 1281-1283, IV.

Ostrogorsky, George, Bizans Devleti Tarihi, (çev: Fikret Işıltan), T.T.K. Basımevi, Ankara 1999.

Örs, Hayrullah, Musa ve Yahudilik, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966.

Özel, Ahmet, "Gayri Müslim", DİA, İstanbul 1966, XIII, s.418-427.

Özel, Ahmet, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârulislâm Darulharb, İklim Yayınları, İstanbul 1991.

Pakalın, M. Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1993, III.

Pantazopoulos, N. J., Church and Law ın the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki 1967.

Quataert, Donald, Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922, (çev: Ayşe Berktay) İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

Reşit, Ahmet, Ekalliyetlerin Himayesi, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1933.

Sami, Şemseddin, Kâmûs-i Türkî, Alfa Yayınları, İstanbul 1998.

Sertoğlu, Mithat, Osmanlı Tarih Lügatı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1986.

Shaw, Stanford, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, IV, 1002-1006.

Shmuelevitz, Aryeh, The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and Sixteenth Centuries, Leiden-E.J. BRİLL 1984.

Tümer, Günay, "Günümüzde Doğu Hıristiyanlığı", Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993, s. 123-134.

Ünal, Asife, Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da Evlilik, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.

Velidedeoğlu, H. Veldet, Ailenin Çilesi Boşanma, Çağdaş Yayınları, İstanbul ts.

Zeydan, Abdü'l-Kerim, , "İslam Hukukuna Göre Zimmîler", (çev: Hasan Güleç), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 1994, sy. VIII, s. 431-440.

İKİNCİ BÖLÜM
TEMEL İSLAMİ KAYNAKLAR ve SOSYAL ADALET

Kur'an'da Adalet Kavramı

Prof. Dr. Mehmet Paçacı[1]

Adalet kavramı Kur'an'da farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Biz bu kelimelerin Kur'an'daki kullanımlarını kronolojik bir bakış açısını göz önünde bulundurarak vermeye gayret edeceğiz. Böylece Kur'an'ın nüzul süreci içerisinde kavramı nasıl tanımladığını ve içini nasıl doldurduğunu görmeye gayret edeceğiz. Kur'an'da adalet kavramı çoğunlukla *adl*, *kıst* ve *hakk* kelimeleri ile anlatılır. Bu kelimeler birbirlerinin yerine de kullanıldığı olmuştur. Mesela *adl* kelimesinin aynı ayette *kıst* kelimesi ile birlikte adalet anlamında kullanıldığı yerler vardır. (Araf 7:159;181) *ADL* kökü, temel olarak eşit, adil ve doğru biçimde davranmak anlamına gelmektedir. Kelime ayrıca bir şeyi eşit ve benzer olarak yapmak anlamında da kullanılmaktadır. Ancak bu eşit kılmak ilâh konusunda olduğunda son derece olumsuz bir anlam kazanır ve Allah'a eşit varlık yahut varlıklar kabul etmek yani ona şirk koşmak anlamına gelir. En'am Suresinde de (6:1) kelime, bir kayba eşit olduğu düşünülen bir ceza anlamında, fidye anlamına gelmektedir. Ahirette, hüküm gününde de günahkardan işledikleri suç karşılığında bir fidye (*adl*) kabul edilmeyecektir. (Bakara 2:48; En'am 6:70) Eşit veya eşdeğer olma anlamı, ceza için de geçerlidir. Bir suça karşılık olabilecek eşit bir ceza tesbiti de aynı kelime ile ifade edilmiştir. Tutulmayan oruca karşılık olarak da onun eşi veya benzeri ceza olarak tutulacaktır "*ev adlu zalike siyamen*". Maide 5:95. ayete göre de, bir suçun cezası veya keffareti *adil*, yani bu eşitliği tesbit edebilecek tecrübeye ve meleke sahip olan bir kişi tarafından eşit bir şekilde tesbit edilecektir.

KST kökü de Kur'an'da bu anlamda kullanılan kelimelerdendir. Kelime zıt anlam taşıyan kelimelerden birisidir. Buna göre *kasata* kelimesi, adalet anlamının zıt anlamlısı olarak da doğruluktan ayrılmak ve haksız, yanlış ve zalimce davranmak anlamı taşımaktadır. *Kâsıt* ise, doğru yoldan ayrılan, haksız ve zalim-

[1] Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi , Vatikan Büyükelçisi

ce davranan anlamına gelmektedir. (Cin 72:14,15) Diğer taraftan *Kassata* eşit olarak bölüştürmek, dağıtmak ve hükümde adil olmak anlamına da gelmektedir. İki kişi arasında eşit davranmak *takassata* fiil kipiyle ifade edilmiştir. Kelimenin isim biçimi de eşitlik, adalet ve adil hakça davranış anlamına gelmektedir. Kur'an'da geçen *mizanu'l-kıst* ifadesi eşit ve doğru bir tartı, adalet terazisi veya tartısı anlamına gelir. (Enbiya 21:48) *Aksatu* ise, daha adil veya en adil ve hakça davranan anlamındadır. *el-Muksit, el-Adil* gibi olumlu anlamdaki kullanımıyla Allah'ın isimlerinden biridir. Ayrıca *mizan* kelimesinin kendisi de adalet, denge, eşitlik anlamında kullanılmaktadır.

Kur'an'da adaleti ifade etmek için kullanılan başka bir kelime de *hakk* kelimesidir. Kelime hikmet, adalet, doğruluk ve dürüstlüke uygunluk, gerçek, gerçeklik ve hakikat, uygun doğru, sağlam, özgün, asıl, geçerli, düzgün, öz, doğru ve gerçek olarak kabul edilen anlamlarına gelmektedir. Kur'an'da gerçek, gerçeklik, doğru anlamında kullanılmıştır. Mesela Hz. Muhammed'in getirdiği din *(ed- dinu'l hakk)*, gerçek ve doğru dindir.

Adalet kavramının zıt anlamlısı kelimelerin başında Kur'an'da *zlm* kökünden *zulüm* kelimesi gelmektedir. *Zulüm* kelimesi, yanlış yapmak, bir şeyi olması gerektiği yerden başka bir yere, yanlış bir yere koymak, uygun sınırları aşmak, adaletsiz ve zalimce davranmak anlamlarına gelmektir. Ayrıca Kur'an'da adaletin dışına çıkmak, hakkı olmayana uzanmak, dengeyi ve doğruluğu bozmak anlamları taşıyan başka kelimeler de adaletin karşıtlığında kullanılmıştır. *Fahşâ*, *münker*, *bağy*, *tuğyân* ve *hevâ* gibi kelimeler bunlar arasında sayılabilir. *Bağy* kelimesi, yanlış, haksız ve zalimce davranmak anlamına gelmektedir. Ayrıca ahlaksızca davranmaya çaba göstermek veya hakkı olanı ve sınırı çiğnemek anlamına gelir. Eşitlik ve adalet sınırlarını veya görev sınırlarını aşmak, yanlış yapmak veya şüpheli davranmak anlamlarına gelmektedir. *Hevâ* kelimesi ise, aklın veya ruhun kötü görülen şeylere eğilim göstermesi anlamına gelmektedir. *İttebe'a hevâhu* ifadesi kişinin kötü arzularına uyması anlamına gelir. Arzulara uymak eğilim göstermek *ehlu'l-hevâ* ise, yanlış yapan insanlar anlamındadır. *Tağâ* kelimesi de yine adaleti, sınırı veya ölçüyü aşmak anlamına gelir. Aşırı gitmek veya itidalden ayrılmak da kelimenin anlamları arasındadır. İtaatsizlikte aşırı gitmek anlamına da gelmektedir. Bu anlam kötü, nefret edilen, iğrenç, çirkin, sevilmeyen veya hukuk tarafından kabul edilmeyen anlamına gelen *munker* kelimesi de burada sayılabilir.

Mekke döneminde adalet kelimesinin ilk kullanımının Rahman Suresi'nin 55:5-9. ayetlerinde yer aldığını görürüz. Bu ayetlerde, Allah merkezli bir söylemin gereği olarak Kur'an, muhataplarını öncelikle insanın ve kâinatın mükemmel bir şekilde yaratılışına çevirmektedir. Allah insanı yaratmış,

ona beyanı öğretmiştir. Güneş ve Ay mükemmel bir hesaplamaya göre hareket etmektedir. Allah kâinatı bir hesaba göre ve belli bir dengede yaratmıştır, gökleri yükseltmiş ve dengeyi (*mîzan*) bu yaratılışa yerleştirmiştir. Kâinatın yaratılışı, doğru bir hesaba göre ve bir dengeye göre gerçekleşmiştir. Kur'an'a göre Allah, insanın ahlâken ve dinen doğru davranışlarının temeline bu dengeli yaratılışı koymuştur. Ayette böylece adalet bütünüyle Yaratıcı'ya ve yaratılışın doğasına dayanır. Adalet, yaratılışın kendisinde bulunmaktadır. Taberi, Allah'ın adaleti yeryüzünde yarattıkları arasına adaleti yerleştirmiştir yorumu yapmaktadır.2 Öyleyse insan da dünyada adil davranmalı(*kst*) ve bu dengeyi bozmadan yaşamalıdır. Başka bir deyişle, insanın yeryüzünde adaletli olması, adil ve dengeli olan yaratılış ile meşruiyet kazanmış olmaktadır. Mücahid'e göre de, ayetteki (55:7) *mizan*, yaratılıştaki adaleti ifade etmektedir. İbn Abbas'a göre, ayette (55:8,9) geçen *mizan* kelimesi, doğru ve düzgün tartmak, terazinin dilinde dengeyi sağlamak anlamına gelmektedir. Katade ise, burada ahlâkın altın kurallarını belirtir. Ona göre ayet: "Ey insanoğlu, kendine nasıl adil davranılmasını istiyorsan, sen de o şekilde adil davran; nasıl kendin için adaletle ölçülmesini istiyorsan sen de öyle yap" İnsanın düzgün bir hayat sürmesi adaletle olur." Bu bilgilere göre de adil olmamak ve eksik ölçüp tartmak önceki toplumların yıkılma nedeni olarak görülmüştür.3 Adaletin yaratılıştaki yerine, Mekke'de inen Şura suresinde bir kez daha işaret edilir. Allah, kitabında buyurduğu hükümler konusunda adaletle karar vermek için "kitabı ve mizanı indirmiştir" (Şura 42:17)4

Kainatı adalet üzere yaratan Yaratıcı'nın biricik olduğu gerçeğini kabul etmek yine adaletin gereğidir. "Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı" (Nahl 16:90) emrederken bunu ifade etmektedir. Taberi'ye göre Allah'ın bu ayette emrettiği *adl*, Allah'ın nimetleri ve iyilikleri veren olduğunu kabul ve ifade etmek anlamındadır. Buna göre en başta adalet, bütün bunları veren Allah'a şükretmek ve Allah'tan başka ilah olmadığını kabul etmektir. Allah her şeyi işitip gören, mutlak adalet sahibi ve yaratıkları arasında adaletle hükmedecek olan bir ve tek Yaratıcıdır. Müşriklerin taptıkları ise cansız, insanların iyi yaptıklarını, kötülüklerini ve bunlar arasındaki farkın ne olduğunu bilmekten aciz ve her hangi bir karar verecek yeteneğe sahip olmayan putlardır. Bu putlara her hangi bir yaratıcılık özelliği yakıştırmak en

[2]Rahman 55:7-9; *Taberi* (Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberi, *Cami'ul-beyan an te'vili'l-kur'an.* Tah. Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetu İbn. Teymiyye, Kahire. Bundan sonraki atıflarda sadece "*Taberi"* şeklinde gösterilecektir. Tefsire yapılan göndermeler sure ve ayet numaraları üzerinden verilmiştir)

[3] Rahman 55:7-9; *Taberi*

[4] Şura 42:17; *Taberi*

büyük adaletsizliktir.[5] Bu konu Kur'an'da bir mesel yoluyla da anlatılmıştır. Meselde putlar dilsiz birşey beceremeyen ve efendisine bir yük, yaptığı işten bir hayır gelmeyen köleye benzetilir. Ancak doğru yolda yürüyen ve adaleti emreden birine benzetilir. (Nahl 16:76)[6] Başka bir ayette de "Allah adaletle (*hakk*) hüküm verir" (Mümin 40:19-20) Müşriklerin "Allah'tan başka taptıkları ise hiçbir şeye hükümde bulunamazlar"; onların buna gücü yoktur, ancak "Allah, gözlerin kötü niyetli bakışını ve kalplerin sakladıklarını bile bilir". ve Allah mutlak adaleti gereği iyiliğe iyilik, kötülüğe ise kötülük verecektir. [7]

Bilindiği gibi İslam'ın başta gelen inanç temellerinden olan âhiret, Mekke döneminde Kur'an'ın vurgulu bir şekilde ele aldığı konulardan birisidir. Ahiret Kur'an'da adalet kavramının yoğun olarak işlendiği ve hatta onun anlamını pekiştiren bir inanç ilkesi olarak karşımıza çıkar. Allah'ın adil yaratması, sadece dünya ile sınırlı değildir. Dünyanın ötesinde bu yaratma, ahireti de içine alır ve ahiret dünyada yapılanların ince bir adaletle hasaplanarak karşılığının verileceği yer olacaktır. Hüküm günü Allah tahtında oturan adil bir hükümdara benzetilmektedir. (Zümer 39:75) Onu yücelten melekler, onun tahtını çevirmişlerdir. Allah peygamberler, şehitler ve inananlar hakkında adaletle ve doğru (*hakk*) bir hüküm verecek ve inanıp salih amel işleyenlere yaptıklarının karşılığını adaletle cennet olarak verecektir. Ancak onu inkâr edenler de aynı şekilde karşılığını cehennem olarak alacaktır.[8] Ayetler Allah'ın ahiret gününde şaşmaz bir adaletle davranacağını birçok kez belirtmektedir. Allah "kıyamet günü için adalet terazileri (*el-mevazine'l-kıst*)" (Enbiya 21:47) kuracak ve "bir hardal tanesi ağırlığında bile olsa", yapılan işleri bu adalet terazisine koyacak ve karşılığını eksiksiz verecektir. Allah'ın adaleti bu denli hassastır. Taberi ayetteki *mevazin* ve *kıst* kelimelerinin aynı anlamı taşıdığını, *adl* ve *hakk* kelimelerinin de aynı anlamda olduğunu rivayetlere dayanarak aktarır.[9] Kainatın yaratılışındaki dengeyi ve adaleti sembolize eden *terazi* sembolizmi bu ayette ahirete taşınmaktadır. Yaratılıştaki *mizan* ahirette de bulunur. Taberi'de ayetin bu ibaresi, iyi amellerle kötü amellerin adaletle tartılması olarak açıklanmaktadır. Mücahid bunun mecâzi bir ifade olduğunu belirtir. Süfyan Sevri de ifadenin doğrudan adalet anlamına geldiğini söyler. Hüküm günü kimseye adaletsizlik edilmeyecektir. Kur'an böylece ilk yaratılıştan başlayan kusursuz ve ebedi bir adalet fikri yerleştirmektedir. Allah dünya hayatından sonra, kudretiyle yeniden yaratacak ve iman edip salih

[5] Nahl 16:90; *Taberi*
[6] Nahl 16:76; *Taberi*
[7] Mümin 40:19-20; *Taberi*
[8] Zümer 39:75; *Taberi*
[9] Enbiya :21:47; *Taberi*

amel işleyenleri adaletle (*kst*) ödüllendirecekter. İnkar edenleriyse cehennemde cezalandıracaktır. (Yûnus 10:4)[10] Hesap günü zulmeden herkes yeryüzündeki bütün servete sahip olsa ve cezadan kurtulmak için hiç çekinmeden onu feda etse adil yargılamanın sonucunu değiştiremez. Aralarında adaletle (*kst*) hükmolunur ve yargılananlara hiç haksızlık edilmez. (Yunus 10:54) Ayetin tefsirinde gördüğümüz bu açıklamalardan, Kur'an'ın adalet kavramının başka bir boyutu hakkında önemli ipuçları ediniyoruz. Taberi, ayetin tefsirinde ister önde gelen kişilerden, ister halk arasından olsun, suç işleyenlerin Allah tarafından adaletle cezalandırılacağı açıklamasını getirir. Başka bir ifadeyle ahirette adaletin yerine getirilmesinde hiç bir hiyerarşik ilişki de adaleti ve yaragıdaki eşit tutumu bozamayacaktır. Yargılananlara verilecek ceza onların yaptıklarından ne çok olacak ne de az olacaktır ve hiç kimse başkasının yaptığı ile suçlanmayacaktır. Bu da, eşit suça, eşit ceza ilkesinin yanısıra, suçun şahsiliği ilkesine uygunluğu ifade etmektedir. Herkes yaptıklarından yaptığı kadarıyla sorumludur ve kimse, bir başkasının suçunu taşımaz, kimseye başkasının suçu yüklenmez.

Adalet her ne kadar yaratılışta bulunan bir ilke olsa da, Allah insanlar doğruyu ve yanlışı, adaleti ve haksızlığı hatırlasın diye ve böylece sorumluluklarını görsün diye her topluluğa bir peygamber göndermiştir. (Yunus 10:47) Bu da tabii ki insanlar arasında adaletle (*kst*)[11] hüküm vermenin sağlam bir gerekçesini oluşturmaktadır. Önceki rasüller gibi, Rasulullah'ın da Mekke'de toplumuna açıkça ve doğrudan, Allah'ın adaleti (*kst)* emrettiğini bildirmesi istenmiştir. (A'râf 7:29) Kur'an da doğruyu ve adaleti bildirmede hiç bir eksiklik taşımamaktadır. (En'âm 6: 115) Peygamber, Allah'ın gönderdiği dine uymak ve insanlar arasında adaleti gerçekleştirmekle yükümlü olarak gelmiştir. (Şura 42:15) Taberi'ye göre Allah'ın elçisi ölünceye kadar, Allah'ın yeryüzünde kurduğu bu ölçüyü (*mizan*) korumakla yükümlüdür. Mazlumun hakkı zalimden, adalet ile alınır; zayıfın hakkı kuvvetliden adalete dayanılarak alınır; doğru ile yalancı adaletin varlığı dolayısıyla bilinir, zorba uyarılabilir. Adalet doğru olan ve yanlış olan için bir ölçü sunmaktadır. Âyette Hz. Peygamber'in insanları davet edeceği prensipler ve uyacağı esaslar da açıklanmıştır. Mekke'de inen ayette Rasulullah'ın adaleti toplumunda uygulamak için gönderildiği belirtilmektedir. Taberi ayetteki *hevâ* kelimesini Allah'ın gönderdiği *hakkt*an şüphe edenlerin inançları anlamında yorumlamaktadır. Müfessirler ayette geçen *kitab* kelimesinin Kur'an öncesindeki ilahi kitaplara işaret ettiğini belirtmektedirler. Böylece, Tevrat, Zebur ve İncil'in de adalet mesajını

[10] Yunus 10:4; *Taberi*

[11] Yunus 10:47; *Taberi*.

getirmiş oldukları ve Hz. Peygamberin bu mesajı izlediği belirtilmektedir.12 Allah'ın peygamberleri aracılığı ile doğru bilgi taşıyan kitabı ve adaleti göndermesi Medine'de bir kez daha aynı açıklıkla ele alınacaktır. (Hadid 57:25) Allah açık kanıtlarla gönderdiği peygamberleriyle birlikte "insanlar adaleti (*kst*) yerine getirsinler diye *kitabı* ve adaleti (*mizan*)" indirdiğini belirtmektedir. Peygamberler kitap ve mizan ile adaleti yerine getirirler. Kitapta Allah'ın emirleri vardır. *Mizan* ise adalettir. *Mizan*, insanın dünya hayatında ilişkilerini ölçeceği bir ölçüdür. İnsanlar aldıklarını ona göre alır verdiklerini ona göre verirler. Aldıklarını da verdiklerini de ona göre bilirler. *13*

Mekke dönemindeki ayetler önceki peygamberlerin kıssalarından örneklerle adaletin vahiy geleneği içindeki uygulamalarını gündeme taşınmış ve adalet kavramının içeriğini pekiştirmiştir. Bu örnekler yeni mü'minlere önceki peygamberlerden ve onların toplumlarından örnekler sunmaktadır. Mesela Musa'nın toplumundan yoldan çıkanlar olduğu gibi, doğru (*hakk*) yolu gösteren ve işlerinde adil (*adl*) davranan bir grup da vardı.(A'raf 7:159) Aralarında adaletle alış veriş yapar, dürüst davranırlardı.14 Kur'an'da anlatılan ilk örneklerden biri de Davud (as)'ın kıssısıdır. Anlaşmazlığa düşmüş iki kişi Davud'a gelirler ve aralarında Davud'un adaletle, birbirlerinin hakkını çiğnemeden hüküm vermesini isterler. (Sâd 38:21-22) Hz. Davud'un adaletle (*hkk*), iki taraftan birine eğilim göstermeden (*ştt*) ve adil olan yolu (*sevâ'u-sırat*) göstererek çözmesi istenen dava, doksandokuz koyunu olan bir kardeşin, diğerinin tek bir koyununu sahiplenme çabası üzerine baş göstermiştir. 38:24. Ayette Hz. Davud bütün koyunlara sahip olma arzusunda olan kişiyi adaletsizlik yapmakla (*zlm*) suçlar ve ortakların çoğunun diğerinin hakkına tecavüz ettiğini belirtir (*bğy*). Davud 38:26. ayette arzusuna, tutkusuna (*hevâ*) göre değil doğruya ve adalete (*hkk*) karar vermesi konusunda uyarılır.15 gerçeğe, göre hükmetmesi hakkında yeniden uyarılmaktadır. Bu kıssa ile Müslümanlar bir peygamberin hayatından adaletin uygulanışına dair bir örneği Mekke döneminde görmüş olmaktadırlar.(Sâd 38: 21-26)

Peygamberler tarihinden başka bir örnek de bir Arap peygamberi olan Hz. Şuayb ve onun halkı Meyden'den verilmiştir. Hz. Şu'ayb halkını önce, Allah'tan başka tapılmaya hak sahibi olan bir tanrının bulunmadığını hatırlattıktan sonra, doğru ölçü ve tartıda bulunmaya, ölçüde haksızlık yapmamaya ve insanlara hakları olan şeyi vermeye çağırır. Ayet bu örnekle, adalet kavramının soyut bir kav-

[12] Şura 42:15; *Taberi* .
[13]Hadid 57:25; *Taberi*
[14] Araf 7:159; *Taberi*
[15] Sad 38:26; *Taberi*

ram değil, davranışlarda ortaya konması gereken bir ilke olduğunu ve onun nasıl yaşanması gerektiğini günlük hayattan göstermektedir. (Hud 11:84). Bir sonraki ayet de bu iki noktayı bir kez daha vurgulamaktadır. (Hud 11:85) Halk ölçü ve tartıda haksızlık yaparak, eksik tartarak Allah'a isyan etmemeli ve günaha yönelmemelidir. Hz. Şu'ayb'ın halkına getirdiği mesajda, Allah'a kulluk etmek ve ona şirk koşmamak ile tartı ve ölçüde adil olmak 16 arasında çok yakın bir ilişki kurulmaktadır. Bu, adalet ile tevhid inancının bir birinden ayrılmazlığına bir başka örnektir.

Mekke döneminde, ayetlerin adaleti ihlal eden ve buna karşın onu destekleyen davranış çeşitlerine dair bilgiler ve buyruklar da verildiği görülmektedir. Birçok ayet Müminler'in sahip olması gereken özellikleri şöyle sıralar. Müminler Allah'a şirk koşmazlar, Allah'ın adaletin yerine gelmesi gerekçesi dışında, yani bir suçun cezası olmak dışında Allah'ın korumasında olan insan hayatına kıymaz; zina etmezler. (Furkan 25:68). Bu ayetlerde de inanç ve ahlaki ilke ve davranışlar birlikte ele alınmaktadır. Mekke döneminde Kureyş'ten gelen baskıların yaşandığı zor şartlarında inen Şura Suresinin ayetleri de Müminler'in kazanması gereken özellikleri ve davranışları sıralar ve öğretir. (Şura 42:37-42) Onlar büyük günahlardan ve zinadan (*fevahiş*) kaçınırlır, öfkelendiklerinde dahi bağışlarlar. Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı özenle kılarlar. İşleri de aralarındaki danışma ile yürür. Onlara verdiklerimizden verirler. Müşrikler onlara haksız bir saldırıda bulunduğunda (*bgy*) saldıranlara, aynı şekilde saldırganlık göstermek yerine, dayanışma içinde kendilerini savunurlar. (Şura 42:37-39) Müminler adaleti nasıl uygulayacaklarını da Allah'ın ayetlerinden öğrenmişlerdir. Ayete göre "bir kötülüğün karşılığı ona denk bir davranıştır (*Ceza'u seyyi'atin seyyiatun misluha*). Ayette Müminler'in, Müşrikler'den gelen sözlü saldırılara karşı, aynı ölçüde bir karşılık verebilecekleri ancak, bunun ötesine geçerek bir saldırganlık ortaya koyamayacakları belirtilmiştir. Ancak Allah ayetin devamında böylesi bir saldırganlık karşısında bağışlayanın, hakkı olan ve güç yetirebildiği bir karşılığı vermekten vazgeçenin karşılığını Allah'ın vereceği bildirilmektedir. Çünkü Allah haksızca saldıranları sevmemektedir. (Şura 42:40)[17] Daha sonraki ayetlerde de aynı konu bir kez daha vurgulanmaktadır. Ayet bir haksızlığa uğrayanın hakkını almak istemesini uygun görmektedir. Aksine kınanacak olanlar, insanlara haksızca ve düşmanlıkla saldıranlar ve Allah'ın koyduğu kuralları çiğneyenlerdir. (Şura 42: 41-42) Katade, ayetin adaletin hakça yerine getirilmesinin bir yolu olarak ve Medine döneminde açık bir kural olacak olan *kısas* ile ilgili olduğunu belirtmektir.

[16] Hud 11:85; *Taberi*.

[17] Şura 42:40-; *Taberi*

Kısas haksızlık eden birine, onun yaptığına yine başka bir haksızlıkla karşılık vermemek, haksızlığa eşit bir karşılıkta bulunmak anlamı taşımaktadır.[18] Ayetlere göre, haksızlığa eşit bir ceza ile karşılık vermek adaletin gereğidir. Ancak sonraki ayet, bunun ötesinde çok önemli bir ahlaki davranışın toplumda yerleştirilmesine yöneliktir. Ayet yapılan haksızlıkları sabırla karşılayıp bağışlamayı övgüye layık bir davranış olarak görmekte Müminler'i buna özendirmektedir (Şura 42:43)[19]

İslam'ın hukuka dair kuralları çoğunlukla Medine döneminde belirgin bir şekilde yerleşmiş olsa da Mekke döneminde bu kuralların temellerinin atıldığını görürüz. Nitekim elde edilen üründen fakirin hakkı olan kısmının hasat günü verilmesi zekatın bir farz olarak emredilmesinden önce bir hakkın yerine getirilmesinin gereği olarak istenmektedir. (En'am 6:141) "Gelin size Allah'ın yasakladıklarını okuyayım" diye başlayan ayet (En'am 6:151) şirk koşmaya, fakirlik korkusuyla çocukları öldürmeye ve açık ve gizli ahlaksızlığa karşı uyarmaktadır. Ana ve babaya iyi davranmanın emredildiği ayet, Allah'ın verdiği hayatı, adaletin gereği olarak belirlenen cezalar dışında bir nedenle almanın yani insan öldürmenin yasak olduğunu da belirtir. Bundan sonraki ayet de (En'am 6:152) adalet çağrısına sürdürmektedir. Ayet önce birbiriyle sürekli savaş halinde olan bir toplumda çok sayıda bulunan yetim kızların hakları konusunu işler ve yetim kızların mallarına karşı yapılacak haksızlığa karşı çıkar. Onlar mallarına sahip oluncaya dek onların mallarının korunması istenmektedir. Onların mallarını çoğaltmanın dışında, onların mallarında bir tasarrufta bulunmak yasaklanır. Ayetin devamında Müslümanlar ölçü ve tartıda adil (*kst*) olmaya çağrılır. Ayet adalet anlayışı ve uygulanması konusunda bir kabile toplumuna yapılabilecek en önemli uyarılardan birisini yapar. Kabile toplumunda yaşamanın bir özelliği olarak her şartta akraba ve yakınlara arka çıkmak ve destek olmak ilkesinin üzerine adaleti koyarak, adaletin üstünlüğü ilkesi adına önemli bir adım atar: "Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız dahi olsa adaletli olun (*adl*); Allah'a verdiğiniz sözü tutun!" Bu adalet çağrısı, toplumda her ilişkiden değerli tutulan yakın akraba söz konusu olduğu zaman bile adaleti sağlamak gerekliliğini ortaya koyar.20 Burada Kur'an Cahiliye adetlerine ve hukuk anlayışına seslenmekte ve onu köklü bir değişikliğe yönelmektedir. Kur'an Müslümanları cahiliye toplumunun ilişkiler anlayışından çıkararak evrensel bir hukuk anlayışına, hukukun üstünlüğü anlayışına getirmeyi hedeflemiştir. Bu üst bir hukuk ve adalet anlayışıdır.

---

[18] Şura 42:41-42; *Taberi*

[19] Kısası emreden ayetler, aynı zamanda kısas hakkına sahip tarafın bu hakkından vazgeçerek suçluyu bağışlamasını özendirir. Bkz. Maide 5:45; Bakara 2:178

[20] En'am 6:152; *Taberi*

Medine'de dönemine geldiğimizde adalet kavramına işaret eden ilk ayetin, borç hukuku hakkında olduğunu görürüz. (Bakara 2:282) Konunun işlenmesi Mekke dönemindeki dilden farklılık gösterir ve ayette açıkça bir hukuk dili kullanılır. Bu dönemde adalet kavramının ahlaki düzlemden hukuki bir düzleme taşındığı söylenebilir. Esasen bunun ilk belirtileri Mekke döneminin son döneminde görülmüştü. Buna göre borcu kayda geçiren kişinin adaletle yani borcu eksiltmeden ya da artırmadan olduğu gibi yazması emredilmektedir. Borç büyük ya da küçük olsun, vadesiyle birlikte yazıya geçirilmelidir. Adalete (*kst*) uygun olan budur.21

Mekke döneminin son yıllarında gündeme gelen yetimlerin hakkının korunması konusu Medine döneminde daha belirgin bir şekilde hukuki düzenlemelerle yeniden gündeme gelmiştir. Günümüzde çoğunlukla çok eşlilik konusu ile ilişkilendirilerek ele alınan ayetler esasen yetim kızların geniş aile içindeki haklarının korunmasına yönelik olarak inmiştir. (Nisa 4:3) Hz. Aişe ayetin, velilerinin gözetiminde bulunan yetim kızlar hakkında olduğunu belirtmektedir. Veliler yetim kızların mallarına ortak oluyorlar ve bununla da kalmayıp onların kendilerine de ilgi duyuyorlardı. Veli, yetim kızın hakkını gözetmeksizin ve ona hakkı olan belirlenmiş mehrini adil bir şekilde vermeksizin, onunla evlenmek istiyordu. Buna yol açan uygulama ise toplumdaki olabildiğince sayıda eş ile evlenme adeti idi. Aktarılan bir rivayete göre, "bizi de diğerleri gibi evlenmekten alıkoyan nedir" diyerek erkekler yetim kızların mallarını ellerinden alıp mehir yapıyorlar veya mehir vermeden dört, beş, altı ve ona kadar evleniyorlardı. Ayetin inmesi sonrasında evlilik dört eş ile sınırlandı ve böylece rivayetlere göre yetim kızlar, gerek mallarına el konularak, gerekse kendileri haksızca evlenmeye zorlanmaktan kurtuldular. Ayrıca âyet, erkeklerin mihirlerini vermeden evlendikleri yetim ve güçsüz kızların ve kadınların yerine diğer kadınlarla, onların hakkı olan ve Allah'ın emrettiği mehirlerini vererek evlenebileceklerini belirtir. Ayet haksızlığı daha ileri bir noktada giderilmesi için de tek eş ile yetinilmesi yolunu göstermektedir.22 Aynı surenin 4:127. ayeti de yine bu bağlamda, yani "yetim kadınlar, çaresiz çocuklar ve yetimlere" ait hakların korunmasıyla ilgili olarak inmiştir. Bunu onlara yapılan haksızlığa karşı çıkan ayetlerin arka planından öğreniyoruz. Ayetin işaret ettiği haksızlık küçük ve zayıf olanlara mirastan paylarına düşenin verilmemesidir.23 Nisa suresinin 4:129. ayeti ise eşler arasında adaletin, eşitliğin sağlanmasını emreder. Bu ayet de, İslam öncesinden gelen çok eşlilik uygulamasında eşlerden birine daha çok yakınlık duyarak, diğerleriyle sanki

[21] Bakara 2:282; *Taberi*

[22] Nisa 4:3; *Taberi*

[23] Nisa 4:127;*Taberi*

eş değilmişcesine ilgilenmemek şeklinde gelişen bir davranışa karşı inmiş bir ayettir. Ayet kocaları, bütün gayretlerine karşın eşleri arasında tam anlamıyla bir adalet sağlayamasalar da bütün eşlere karşı olabildiğince eşit olmaya ve onlara eşit zaman ayırmaya ve haklarını eşit olarak vermeye çağırmaktadır. Eşler arasında eşit davranmaya yönlendiren, eşlerden herhangi birini "askıya alınmış gibi bırakmayın" ibaresini Dahhak, eşlerden kimini adeta kocasız gibi bırakılmaması gerektiği şeklinde açıklar.[24]

Kur'an-ı Kerim Medine döneminde getirdiği hükümlerle, toplumda yapılagelen bir yanlışı, bir haksızlığı daha düzeltmektdir. Muhammed a.s.'ın evlatlığı olan Zeyd b. Harise Araplar arasında Zeyd b. Muhammed olarak adlandırılıyordu. Bu yanlış uygulama ayetle düzeltilerek doğru (*kst*) olanın Zeyd'in gerçek babasına nisbetle çağırılması olduğunu belirtilir. (Ahzab 33:4-5)[25] Ayete göre, evlatlık edinilen çocukların gerçekten ebeveynin çocukları olarak kabul edilmeleri mümkün değildir. Bu, gerçekliği göstermekten uzaktır ve sadece ağızla ifade edilmiş bir şeydir. Evlatlık çocukları gerçek babalarına nisbetle adlandırmak Allah'a göre daha doğru, adaletli olandır. Evlatlık konusundaki adalet de evlat edinilmiş çocukları, gerçek babalarına nisbetle adlandırmaktır.

Toplulukların kendi içindeki ve diğer toplumlarla ilişkilerinde de Kur'an adaletin esas alınması gerektiğini açıklıkla beliritir. Adaleti sağlamak(*kst*), Müslümanlar arasındaki çatışmaların çözümü için gereklidir. Medine'de Ensar içindeki iki grup arasında meydana gelen küçük çaplı, silah kullanılmadan meydana gelen bir kavga sonrasında inen ayet bunu söylemektedir. (Hucurat 49:9[26]) Haksızca saldırganlık gösteren taraftan Allah'ın emri gereğince haksızlığa uğrayanın hakkı alınacak ve sonunda da taraflar arasındaki anlaşmazlık adalet ve dürüstlükle sonuçlandırılacaktır. Kur'an bütün dengesiz ve kötü giden ilişkiler bağlamında adaleti özendirirken Müslümanlar'a her hangi bir düşmanlıkta bulunmayanlara karşı kim olurlarsa olsun, iyi ilişkiler geliştirmeye ve doğal olarak adil (*kst*) olmaya çağırır ve Allah'ın adil olanlara sevgisini belirtir. (Mümtahine 60:8). Mesela Kur'an, sürekli yalana kulak veren, durmadan haram yiyen kişiler olarak tanımladıkları arasında da adaletle hüküm vermeyi Hz. Peygambere bir emir olarak bildirmektedir. (Maide 5:42) Rivayetlere göre bu kişiler Medine'deki Yahudilerdi. Ayet bu kişiler hüküm vermesi için Hz. Peygamber'e geldiklerinde, bir hüküm verecekse onun ada-

[24] Nisa 4: *Taberi*

[25] Ahzab 33:4; *Taberi*,

[26] Hucurat 49:9; *Taberi*

letle (*kst*) hüküm vermesini açık bir şekilde istemektedir.27 Müminleri en zor durumlarda bile adaleti üstün tutmaya, adaleti titizlikle ayakta tutmaya çağırmıştır. Esasen Mekke'de de işlenen bu nokta Medine'de ayrıca vurgulanır ve Müminler'in kendileri, ana baba gibi en yakınları, akrabaları ve hatta toplumun en önde gelenleri söz konusu olduğunda, onların aleyhine bile olsa, adil olmaya ve Allah için şahitlikte doğru olmaya çağırır. Müminler duygularına (*hevâ*) kapılıp adaletten sapmamalıdır. (Nisa 4:135)28. Kabile ve aşiret ilişkilerinin çok güçlü olduğu İslam'ın geldiği Arap toplumunda, bu ayet, Müslümanlar'ın adaleti bütün bu ilişkilere rağmen uygulamaya ve evrensel bir boyuta taşımaya çağırmaktadır. Her hangi bir kin ve düşmanlık da adaletin üzerine çıkarılamaz. Kur'an bütün bir risalet boyunca yirmi yıldan fazla bir süre içinde Müslümanlar'a her türlü düşmanlığı yapanlar bağlamında da aynı titizliği emretmektedir. (Maide 5:2) Ayetin bağlamının Mekke'nin fethi olduğu ve Mekke'ye girişlerinin Müşrikler tarafından engellenişine işaret ettiği rivayet edilir. Buna göre Müminler, düşmanlarına karşı en güçlü oldukları bir sırada adaletten ayrılmama konusunda açıkca uyarılırlar. Ayet Müslümanlar'ı Mescid-i Haram'a girmelerini önledikler için Kureyş'e karşı besledikleri kinin, onları Allah'ın koyduğu kuralları çiğnemeye yol açmaması, yardımlaşmayı Allah'a karşı gelmekten sakınmak için yapmaları, yoksa o emirleri çiğnemek ve düşmanlık yapmak için yapmamaları konusunda uyarmaktadır. Ayrı surenin sonra gelen ayeti bu konuyu daha da vurgulu bir şekilde işler.(Maide 5:8) Bu defa ayet Rasulullah'ı öldürmek isteyen Hayber Yahudileri hakkında inmiştir. Müslümanlar düşmanlarına ve dostlarına karşı adaleti yerine getiren kişiler olmalıdır. Peygamberi öldürmeye cüret edecek kadar düşmanlık gösteren bir topluluğa karşı bile Müslümanlar adalete (*kst*) çağırılmaktadır. Müminler hukuk dışı her hangi bir davranışa girmemeleri konusunda uyarılmaktadır. Taberi'ye göre ayet, düşman ya da dost herkese karşı adalet çağrısı yapmaktadır. Böylece ayette Allah, Mü'minler'in ve Rasulullah'ın Allah için adaleti yerine getirenler olmasını istemektedir. Kur'an aynı şekilde Müslümanların başındakilerin yönetimde hakkaniyetli olmalarını ve yönettikleri arasında adaletle ve dürüstlükle karar vermelerini (*adl*) buyurmaktadır.29

Sonuç olarak, Kur'an-ı Kerim adaletin yaratılışın kendisinde bulunduğunu açıklıkla ifade etmektedir. Doğru, hak, eşitlik gibi temel değerler ve bunların zıttı olan yanlış, haksızlık, eşitsizlik gibi kavramlar adaletin yaratılışın içinde olması dolayısıyla anlamlandırılabilmektedir. İnsan yaratılıştaki bu dengeye ve gerçekliğe göre hareket etmelidir. İnsanın ölümötesi varoluşunu ifade

[27] Maide 5:42; *Taberi*
[28] Nisa 4:135; *Taberi*,
[29] Nisa 4:58; *Taberi*

eden ahiretin olabilmesi de adaletin var olmasıyla mümkün ve anlamlıdır. Çünkü ahiret, doğru ve yanlışın, haklılık ile haksızlığın tam ve eksiksiz olarak ölçülüp, tartılıp, hesaplanıp, karara bağlandığı bir alemdir. Bu da mutlak bilgisi ve adaletiyle Allah tarafından gerçekleştirilecektir. Yine hesap olduğu için de müminler dünya hayatında, adaletle, dengeyi, doğruluk, dürüstlük ve hak değerlerini aşmadan, ihlal etmeden yaşamalıdır. İlişkileri adaleti esas alarak kurmalı ve değerlendirmelidir. Mesela, dostluk, düşmanlık, kin, sevgi gibi duygu ve değerler adaletin önüne hiç bir zaman konmamalıdır. Aksi adil olmayan bir davranıştır. Kişi veya toplumlar, sevdikleri veya tarafında oldukları lehine, ya da kin duydukları veya karşı oldukları aleyhine davranarak dengeyi, hakkı, adaleti bozmamalıdır.*va'llahu a'lem.*

Social Justice in Qur'anic Perspective

Dr. Mohammad Manzoor Alam[1]

Adl (justice) is a central idea in the Quran. The word recurs frequently in the holy Book, which shows its crucial significance in Allah's scheme of things. It is adl that keeps a social system trouble-free and smoothly functioning.

"Justice" is a word that closely relates to adl in its multiple connotations and denotations. The English word also means balance. Thus justice balances a social, economic or political order, and injustice destroys that balance and ruins the system itself.

Islam demands from Allah's vice-regents, humans, to establish adl on earth, because adl creates harmony and order while the absence of it creates chaos, anarchy and mindless violence. The Quran forbids humans from spreading fasaad (lawlessness and chaos) on the earth once it has been put in perfect order.

Do not make mischief on the earth

After it hath been

Set in Order, but call

On Him with fear

And longing (in your hearts):

For the Mercy of Allah

Is (always) near

To those who do good (7:56)

[1] Chairman Institute of Objective Studies, New Delhi

The Quranic ideal of adl is reflected in the constitutional and legal aspirations of highly advanced societies that put a premium on a just and fair order that functions smoothly.

India's Constitution, that is regarded among the finest in the world, assigns to itself and "We, the People of India" the duty to create an order that guarantees to each citizen, "Justice, economic and social," right at the outset. Other major Constitutions also seek to do the same in their own way.

Yet, the Quranic idea of adl is more broadbased and covers a larger area of meaning and substance than the English word justice.

It is also interesting to note that much of the essence of distributive justice we talk about today is already there in the Quranic scheme of things that aims at creating a peaceful welfare order on earth and obtaining Allah's pleasure Here and in the Hereafter.

The holy scripture takes adl as the natural order of things across the universe. The Arabic word aitdaal is a derivative of adl and means balance. There is a complete balance in the universe, all planets and stars moving on their own axis, none trespassing other's boundaries and clashing with each other. This is Allah's just order that makes everything work within its own limits. Neither the day has the right to jump the schedule and catch the night before the day's end, nor can the night do so.

It is not permitted

To the Sun to catch up

The Moon, nor can

The night outstrip the Day

Each (just) swims along

In (its own) orbit

(According to Law) (36:40)

Justice demands that all creatures get their due. In creatures we include all the flora and fauna, plant life and animal life, the land, the oceans, the planets and stars. Islam forbids cruelty to plants and animals. No bird or animal must be killed, except for food, or to protect the human food from aggressive animals. No plant or tree must be cut except for some express and justifiable need.

Before Islam, all philosophies, including Aristotle's and Manu's, firmly believed in the innate inequality for individuals, groups and races. Aristotle believed that certain classes of individuals were natural slaves while Hinduism's earlieest law giver Manu was of the firm conviction that Shudras (today's Dalits in India) were sent to earth by God to be perennial slaves of Brahmins. The salvation of Shudras lay exclusively in their serving Brahmins as slaves and their women serving Brahminn as sex slaves.

This is why when Islam came to India with its message of human equality, India's Dalits joined it in droves, thus getting rid of slavery for all time to come. Hindu thinker Swami Vivekanand, who was no friend of Islam in any manner, wrote in one of his letters, "If ever any religion approached to this equality in any appreciable manner, It is Islam and Islam alone" (Complete Works, p. 379). It was Islam and Islam alone that for the first time established equality for all humans and social justice for the first time with its complete ideology and the practice of the Prophet (peace be upon him) and his companions (may Allah be pleased with them) and the generations that followed them in early Islam.

A great obstacle to social justice and equality in the subcontinent is the theory of karma that says Shudras are born to suffer indignities and humiliation because of their sins in their last birth. Hence they must atone for their guilts of the "past birth" by being slaves to Brahmins, and their women must serve Brahmins as sex slaves. The theory of cycle of births has been rejected by Islam asserting that people are born only once. The karma theory also justifies inequality, extreme poverty, and serious illness as a retribution for the sins of the last birth. Islam liberates humans from such limiting philosophies that do not allow action to improve one's lot in life.

Islam clearly points out that in spite of outward differences all humans are equal and no one is superior or inferior. Unlike the Hindu religion, it has no Arya (superior) or Anarya (inferior). There is no ground for racial supremacist ideas in Islam. The Book of Allah, the Qur'an, and the traditions of His Prophet (PBUH) emphasise this point. The Qur'an clearly asserts:

Men, We have created you from a male and a Female, and made you into nations and tribes That you might get to know one another.

The noblest of you in Allah's Sight is the most righteous of you. Allah is wise and all-knowing.

(36:40)

Social justice and social equality

The diktat of Allah was restated by his Prophet, Muhammad (PBUH), at the time of his last Hajj during a sermon. Addressing a huge crowd of believers, he declared,

O people, listen carefully, your Lord is one Lord, there is no doubt about it. Your ancestor is one ancestor, there is no doubt about it. Listen well to my words: No Arab has any superiority over a non-Arab and no non-Arab is superior to an Arab. No black person is superior to a brown or red person, and no red person is superior to a black one. If there is a superiority in anyone it is due to his piety. (Masnad Ahmad)

The Prophet (PBUH) made this declaration in the final year of his life when he was ruling the entire Arabia. What he was saying was not a mere ideal, but a norm to be enforced with the might of the state. It was the ruler's command that all humans, born from a single set of parents, were brothers and sisters to each other and there was no question of discrimination and injustice.

By declaring that all humans are from Adam and Eve, the first parents, whatever their colour and creed, Islam declared the essential equality of all races and nationalities, their difference of wealth and poverty notwithstanding. With that equality, came the idea of social justice, and the children of the Prophet and rulers were judged by judiciary as equals to commoners before the law.

By unambiguously defending the poor, the weak and the orphan the Qur'an established unconditional justice on earth.

To orphans restore their property

(When they reaches their age)

Nor substitute (your) worthless things

For (their) good ones; and devour not

Their substance (by mixing it up)

With your own. For this is

Indeed a great sin. (4:2)

The holy Qur'an for ever disapproved of killing of humans by humans in the following unequivocal words:

On that account: We ordained

For the Children of Israel

That if any one slew

A person unless it be

For murder or for spreading

Mischief in the land –

It would be as if

He slew the whole people. (5:32)

Islam also created social justice through economic justice by banning the exploitative system of usury, enforcing *zakat, ushr and fitr on the well-to-do for the benefit of the economically weak. These are only a few examples of Islamic social justice, which because of space constraints, I am referring to only briefly.*

Adaletin İkamesi Olarak Merhamet

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün[1]

Adalet ve Merhamet: Yaşam İlkeleri ve Formları

Bu yazı adalet ve merhamet terimleri arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Konuyu tartışmaya şu sorularla başlamakta yarar var: Adalet olgular alanının, merhamet ise değerler alanının tanımlayanı olarak alınırsa; merhamet adaletin nihayetinde tekâmül edip varacağı hatta içinde çözülüp kendi özünü kaybedeceği bir yaşam ilkesi olarak tanımlanabilir mi? Kur'an'ın en sonunda toplumsal yaşamın bütünüyle merhamet üzerinden kurgulandığı, adalete hiç kimsenin ihtiyaç duymadığı bir ütopik yaşam önerdiği söylenebilir mi? Eğer böyleyse Kur'an'ın bu ütopik önerisi, insan gerçekliğiyle ne kadar örtüşmektedir? Yaşadığımız dünya distopik bir eserin oyun alanı gibi göründüğüne göre, hikmeti gereği insan hayatını daha iyiye kodlayan/tekâmülü varlığın yapısına yerleştiren Allah'ın yaratma planında adalet ve merhamet arasındaki ilişki nasıl kurulmaktadır?

Adalet ve merhamet terimlerini biraz daha yakından analiz ederek karşılaştırmakta yarar var. Adalet, felsefî gelenekte, herkese hak ettiğini vermeyi gerektiren ve ortak iyinin hâkim olmasına vesile olan en büyük erdem olarak görülmüştür. En büyük erdemin adalet olarak kabul edildiği bir sistemde de, farklı durumlarda genel adalet ilkesinin kendini gösterme biçimlerinden söz edilmektedir. En geniş anlamıyla, toplum bireyden alacaklı olduğu zaman ayrı bir adaletten (*justitia legalis*).; birey toplumdan alacaklı duruma gelirse ayrı bir adaletten (*justitia distrubutiva*); ve birey bireyden alacaklı ise ayrı bir adalet türünden bahsedilmektedir (*justitia commutativa*).

[1] Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Adalet, 'borç', 'karşılık' ve 'ödeme' fikrine dayanmaktadır. Mağduriyet yaratan veya yarattığı düşünülen bir eylemin sahibine ödetilen bedeldir. *Din*'in de, insana Allah'a karşı varoluşsal borcunu (*deyn*) ödemenin bir yol gösterimi olduğu söylenebilir. Ama ilginçtir ki Tanrı'ya karşı varoluşsal bir borç içinde olduğu iddia edilen insanlardan, bu borcunun farkında olmayan yahut bunu inkâr edenler de varlıklarına devam etmektedirler. Katı bir adalet ilkesinin işlediği yerde bunun tersi beklenirdi. Ama durumun böyle olmadığı açıktır. O zaman burada adaleti buharlaştıran yahut adaletin içinde çözülerek yok olduğu başka bir ilke mi çalışmaktadır? Allah söz konusu olduğunda tam da öyle olmaktadır. Devreye daha esaslı bir ilke girmektedir: merhamet. Karşılıksız vericiliği/merhameti en büyük erdem sayan din, bunu bir zayıflık göstergesi sayanlardan (örn. stoa felsefesi ve pagan kültürler) kategorik olarak ayrılma arzusunu da göstermiş olmaktadır.

Merhamet, bir duygu olarak başkasının trajedisini yahut başkasının eksikliğini duyumsadığı şeye kalbî bir duyguyla ortak olmak ve güçlü bir empati kurmaktır. Bir değer olarak merhamet ise, bir trajediyi yahut eksikliği duyulan şeyi ortadan kaldıracak bir eyleme yönelmektir. Dolayısıyla merhamet kalpte hissedilen acıma duygusu değil, doğruluğu zihinde kesinleştikten sonra mutlaka eylenmesi gereken bir fiil olarak kaynağını kalpte bulan bir değerdir: zihnin ve kalbin ortaklaşa yarattıkları bir değer.

Kanımca, adalet ve merhamet arasındaki ilişki, insanın tarihte zihinsel bir tekâmül geçirdiği düşüncesiyle ve ilerlemeci tarih anlayışıyla bağlantılı bir tartışmadır. Bu meselenin tarihi, adaletin 'göze göz, dişe diş' yahut 'kısasa kısas'la ancak tecelli eden cezaî/kriminal adaletten, merhamet gösterip affetmenin de bir adalet formu olabileceğini söyleyen etik adalete geçişin tarihidir. Kur'an bir ideal olarak insanların cezaî adaletin hükmünü sürdüğü yaşamdan etik adaletin hüküm sürdüğü, kimsenin adalete muhtaç olmadığı bir toplumsal yaşamı hedef göstermekte ve bunun rotasını çizmektedir. "Adalet merhametin vekilidir; onun olmadığı yerde iş görür" deyişi, aslında insanın hayata hâkim olması gerekenin adalet mi merhamet mi olması gerektiğine ilişkin ipucu vermektedir.

Bu iki duygu/değer birbirini *tamamlayıcı olarak, yahut biri diğerinin gerektiricisi olarak değil biri diğerinin karşıtı olarak konumlandırıldığında yanlış çıkarımlara gidilebilmektedir.* Adalet ve merhamet arasındaki ilişki o kadar yakındır ki adaletin uygulanma sürecine merhamet eşlik etmediğinde adaletin değil tam tersine zulmün tecelli ettiğini görmek olasıdır. Bunun tersi olarak da adaletsiz bir merhamet bireyin ve toplumun çözülüşünü/tefessühünü doğurabilir. Bu da zulmün pekâla başka bir versiyonu olabilir.

Hukukî bir sürece girmemiş olan davalarda, bireylerin aralarındaki kin, nefret, düşmanlık gibi hisleri yönetmede nasıl davranacaklarıyla ilgili olarak şu ayet-i kerime parametrik önemdedir:

"İyilik ve kötülük bir değildir. Sana yapılana daha iyi olanla karşılık ver. Böyle yaptığında seninle arasında düşmanlık bulunan kişinin sıcak bir dosta dönüştüğünü göreceksin."[2]

Ayetin, insanların birbirlerine karşı içlerindeki kin ve nefretin sökülüp alındığı bir toplumsal yaşam modeli kurmak istediği aşikârdır.

Merhamet bir değer olarak farklı formlarda tezahür ederek var olur. Bu formlar bir tekâmülle nihaî hâllerini alırlar. İlkede değişiklik olmaz, formda ise olur. Merhamet bir ilkedir, adalet ise bu ilkenin farklı formlarda tezahür etmesinden ibarettir. Merhamet varoluşun ve yaşamın hamuruna katılmış ve nihâi ilke olarak Allah tarafından şöyle belirlenmiştir:

قُل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُل لِلّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

"Göklerde ve yerde olanlar kimindir?" De ki: "Merhameti kendine ilke olarak yazanındır."[3]Adalet ise bu ilkenin insan eliyle tezahür ettirileceği bir form olarak insana bırakılmıştır. Bu form bazen karşılığını verme bazen de bağışlama/affetme formunda kendini gösterebilmektedir.

Merhametin yönetimine verilen merhamet nihayetinde insanların aralarındaki ilişkiye yöneten temel ilke olarak, adalete ihtiyaç duymayan bir toplum yaratma amacı taşır. Toplum modelleri konusunda ütopik denilebilecek bir toplum modeli çizmemize imkân veren bir ilkedir. "Göze göz, dişe diş" uygulamasının geride bırakıldığı bir toplum modeli talep eder. "Göze göz, dişe diş" sadece geçici bir düzenlemeyi temsil eder ve tekâmül edeceği bir forma ihtiyaç duyar.

Kur'an insanlar arasındaki ilişkinin omurga terimi olarak kurulmaktadır. Şura Suresi'nin 40. ayeti buna işaret etmektedir:

وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

"Kötülüğü cezalandırma (teşebbüsü) de, bizatihi bir kötülük olabilir; o halde, kim affeder ve barışçıl bir yaşamı tercih ederse mükâfatı Allah katındadır, çünkü O, zalimleri sevmez."

Merhametin/affın/bağışlamanın öncelendiği bir ilişkinin ilk meyvesi nefretin ve öfkenin ortadan kaldırılmış olmasıdır. Affederek çözülecek bir me-

[2] 41/Fussilet, 34.

[3] 6/En'âm, 12.

selede adalet talebi, bir kemal eksikliğidir. Zira adalette tatmin edilecek olan duygular, af ile hayat verilecek olan ise bir değerdir. Adaletin tatbiki, kızgınlığı ve nefreti hiçbir zaman ortadan kaldırmaz; ama af kaldırır. Ayette işaret edilen mükâfatı Allah katında olan af, aslında bağışlamayla birlikte insanı kaplayan sükûnet, içinden boşalttığı intikam, nefret hislerinin yokluğunun yarattığı dinginlik ve Allah'ın insanlara gösterdiği lutfa ortak olmanın getirdiği hiyerarşik bir yücelme hissidir.

Kur'an'ın suçluyu cezalandırma konusunda merhametin insanları engellememesini talep ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda adaletin ve merhametin sınırlarının belirginleştirilme ihtiyacı kendini hissettirir. İnsanın iki hissinin (nefretin ve sevginin) ayartmasına karşı Kur'an'ın uyarıda bulunduğu görülür: sevdiğiniz kişileri adaletten kaçırmayın; nefret ettiğiniz kişilere de adaletin en acımasız formlarını uygulamada diretmeyin. Duyguların negatif niteliği konusunda insanlar uyarılmaktadır. Ayet-i kerime nihaî ilke olarak merhametin hâkim olduğu bir sürecin işletilmesine engel değildir.

Adaletin tatbikinin istendiği yerde de 'orantı' ilkesi feda edilmemelidir. İnsanlardan adaleti ve bir ileri adım olarak da merhamet talebinin, Kur'an tarafından, bir kabile ferdinin hiç de önemli olmayan bir davranışından dolayı başka bir kabile tarafından bütünüyle kılıçtan geçirildiği bir toplumsal yapıya önerdiğini dikkate aldığımızda durumun nezaketi anlaşılabilir. Adalet caydırır, merhamet onarır. Caydırıcılığın zorunlu göründüğü durumlarda da orantısız ceza uygulamanın yahut güç kullanımının adaleti kötürümleştiren bir zulme dönüştüğü tartışmasızdır.

İlâhi etkinliğin temelinde merhametin yattığı ve bunun insan ilişkilerine de yansıması gerektiği düşüncemizin metafiziksel temeline gelince;

Allah'ın Merhametinin (Rahman-Rahîm İsimlerinin) Diğer İsimler Üzerindeki Belirleyiciliği

Adalet ve merhamet arasındaki ilişkinin Tanrı söz konusu olduğunda insanlardakinden oldukça farklı tecelli ettiğini söylemeliyiz. İsimlerin (esmâullah) birbirinden ayrı gerçekliğinin olmadığını aksine tek bir Varlığın bütüncül idrakini mümkün kılacak birbirinden ayrılamayacak hâller/anlamlar olduğunu akılda tutmak gerekir. İsimlerin tezahürlerinin farklılığı yahut bizim onlara farklı adlar vermemiz bunların birbirinden kopuk olduğunu düşündürmemelidir. Tanrı'nın sıfatlarını sonlu bir perspektifin getirdiği refleksle ayırarak/parçalayarak/atomize ederek bilme alışkanlığı sebebiyle insanın onları hâla ayrı ayrı isimlendirmesi onların öyle olduğunu göstermez. Parçalarına ayrılamaz bir birlik/bütünlük fikri insan için kavranması zor bir durumdur. Bütün bu atıfların ayrılmaz bir Birliği tanımlamaya ve idrak etmeye

yönelik olduğu akılda tutulmalıdır. Bu durum insanı Tanrı'yı bütünlüğüyle idrak yetersizliğinin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan kognif bir sorun olarak görülmelidir. Allah'ın isimlerinin asyndetonik kullanımı yani isimlerin arasında *vâv* atfının konulmadan kullanılmasının yarattığı duruma dikkat çekmek isterim. Bu kullanım, bütün isimlerin toplamının Bir Varlık'ı/Allah'ı tanımlamak niyetinde olduğunu göstermektedir.

Bu birlik düşüncesi, Tanrı'nın adaletinin merhameti içinde bütünüyle çözülüp kendi özünü kaybettiği ya da tersinin olduğunu söylememizi gerektirmez. Bu sebeple de adaletin gerektirdiği karşılık, merhamet gerekçe gösterilerek atlanamaz. Zira adaletin ihlali eşyanın/varlığın ilahi düzeninin/diziliminin bozulması, adalet arayışı da düzenin yeniden inşasına dönüktür. Bu inşa hem ihlali yapana hem de ihlal sonucu bozulan düzeni yeniden kurmaya yöneliktir. Adalet, bu inşanın yapılması gerektiğini söyler; merhamet ise bu inşa sürecini 'adalet'in adalet olmasını sağlayan daha temel ilkelerin gölgesinde işletmeye çalışır. Bu adaletin onarıcı adalet (*restorative justice) olarak iş görmesini sağlar. Zira adaletin hesap sormadığı yerde, merhamet haklarını kaybeder. Af ve merhametin, Tanrı'nın bozulan düzene/işlenen günaha karşı gösterdiği bir sıfat olarak insan eylemlerinde, düzenin makuliyetini ve mantıksal tutarlılığını bozmadan ve aklın ve vicdanın ilkelerini sarsmadan kendine nasıl yer bulacağı sorusu burada öne çıkmaktadır.*

Merhamet kişinin kendi iradesine karşı giriştiği bir eyleminin sonunda düştüğü durumda talep ettiği şeydir. Merhamet gösteren hiyerarşik olarak daha üst bir konumdadır. Aynı hiyerarşi birer isim olarak adalet ve merhamet arasında da geçerlidir. Merhamet hiyerarşik olarak adaletten daha üst bir konumu tutmaktadır.

Merhametin bütün süreçleri yöneten esas isim/ilke olduğu ve hiyerarşik olarak en tepede bulunduğu ve ondan pay aldığı sürece esmânın bir kemal rengine büründüğüne işaret etmek üzere Dâvûd el-Kayserî'ye (d. 751/1350) kulak vermekte fayda var: Müellif *rahmân* isminin Allah'ın *adl* ismi dâhil bütün isimleri üzerinde nasıl belirleyici bir ağırlığa sahip olduğunu şöyle dile getirmektedir:

"Rahman ismi (merhametin kaynağı olarak) var olan her şey üzerinde olduğu gibi, Allah'ın bütün diğer isimleri üzerinde de üstün bir konuma sahiptir. Merhametin kaynağı olarak Rahman, hem bu dünyayı hem de gelecek olanı, hem inananları hem de inanmayanları, hem itaatkârları hem asileri var etme, varlıklarını devam ettirme gibi hususlarda eşit derecede kapsar. Bu kaynaktan başkalarına da verme anlamında rahîm ismi Allah'ın emrinin ulaştığına hastır. Bu iki ismin ontolojik hazırlığına uygun olan ise bunların kemali hedeflemiş olmasıdır." [4]

[4] Davud el-Kayserî, Şerhü te'vîli'l-besmele, Resâil içinde, ed. Mehmet Bayraktar (Kayseri:

Sıfatları Allah'ın tecellileri olarak gören Davud el-Kayserî'nin bu sıfatları Kemal terimiyle anması kayda değerdir. Eğer merhamet, bütün sıfatların üzerinde onlara da karakter veren bir yapıya sahipse, her sıfat kemalini, içinde barındırdığı merhametle tecelli ettirebilir, demektir.

Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997), s. 199.

SONUÇ

Farklılıkların ve rekabetin egemen olduğu bir dünyada yaşıyoruz ve herkesin talebi ve çıkarı bir diğerine karşı konumlandığı için ister istemez çatışmalar ve acılar ortaya çıkmaktadır. Bu gerçek insanları öyle kuşatmış vaziyettedir ki, insanlar kendilerini tam anlamıyla çevrelerine/kontrolleri dışında olup bitene bütünüyle yabancı hissedebilmektedirler. Varlık (insan ya da hayvanlar) neredeyse bütün yaşamını bu rekabetçi/çatışmacı dünyada var kalma mücadelesi vererek geçirmektedir. Ama insan tek, rakipler/rekabet ettiği güçler çok olduğuna göre var kalma mücadelesi veren her varlığın aslında yok olup gitmesi beklenirdi. Ama durum hiç de böyle değil. Rekabetlere ve çatışmalara rağmen, varlığın yokluğunu engelleyen ve var kalmasını sağlayan bir ilke etkin bir şekilde çalışmaktadır. Bu ilke, merhamettir. Merhametin amacını, nesnesini ve formunu düşündüğümüzde aslında varlıkların hamurunun, onları bu çatışmalar ve antagonizmalar dünyasında var kalmalarını mümkün kılacak hamurla yoğrulduklarını söylemek mümkündür. Kur'an'ın, mü'minin temel karakterini 'sabrı ve merhameti birbirine tavsiye etmek'[5] şeklinde tespit etmesi boşuna değildir. Sabrın ve merhametin, insan ilişkilerinin en sorunlu ve hassas alanlarından biri olan adaletin işleyiş sürecine eşlik etmesinin, var kalma mücadelesindeki varlıklara nefes aldıracağı tartışmasızdır.

[5] 90/Beled, 17. ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ

Social System Islam Versus Secularism

Dr. Mohammad Malkawi[1]

preface

In this lecture, I will address the following issues

The essence of the social system

The social relationships between women and men pre-Islam

The social relationships between women and men in Islam

The social relationships between women and men post-Islam

The need to reconstruct a just social system for women and men

Introduction: The Essence of The Social System

The social system is the system of relations that emerge as a result of socializing among people. Socializing means live interaction between two or more people in a given society. Today, the notion of socializing has been extended to cyber socialization through internet social networks such as Facebook, Twitter, Google+, messengers, and many others. The relationships that emerge among people are driven by natural instincts embedded within humans. These instincts naturally drive humans to interact, and transact in order to satisfy their basic needs and instincts. Some of the relationships and transactions pertain to the instinct of survival, others to the instinct of human kind, while others are related to the instinct of worship.

The transactions and relationships which are related to the instinct of survival include financial, economic and political activities. These activities do not distinguish between humans based on their gender or sex. Men and/or

[1] Jadara University, Jordan

women engage in financial, economic and political activities on the premise that they are humans trying to engage in an activity, which leads to their survival as humans. For example, a man or a woman exchanges their labor for monetary compensation in order to sustain a living at a certain level. In essence, each human, whether man or woman, exerts a certain amount of labor in order to be able to pay for food, shelter, clothing, health, security and so on. These transactions and relationships are addressed under the scope of the economic and/or financial system. The economic and financial system addresses all the relationships and transactions among humans irrespective of their gender kind.

Similarly, men and women engage in political transactions such as government, societal organization, war, peace, legislation, and others. These activities aim at providing secure living for the inhabitants of the society. Men and women engage in political activities such as election, voting, political opposition, party organization, fighting, and others in order to guarantee the needs of the humanistic instinct of survival. They do so as humans irrespective of their gender or sex. These type of relationships and activities are discussed under the scope of the political system.

The instinct of kind, unlike the instinct of survival, drives the human to sustain the human race, and not only the individual. The survivalist instinct aims at the survival of the individual, man or woman. And hence, each can in principle seek to fulfill the needs of this instinct on his own, without requiring the involvement of the counter gender. A man can partner with another man to make a living. A woman can work for another woman or with another woman to make a living. However, the survival of the human race as a race requires as a necessary condition the involvement of both genders in one transaction. The human race cannot be sustained unless the current generation breeds the next generation. If the current generation does not breed the next generation, the human race will reach a halt point and cease to exist. So the survival of the human race requires a relationship, which involves both men and women in the same transaction. The instinct of human kind naturally drives men and women to fulfill the needs of this instinct, and therefore to sustain the human race. The relationships and transactions, which occur among men and women in relation to the instinct of kind include marriage, divorce, sexual relationships, parenthood, childhood, inheritance and others. These relationships are discussed under the scope of the Social System.

The Social System, therefore, addresses all issues related to man and woman from gender perspective and the relationships that emerge out of the socialization between man as male and woman as a female.

islamic Perspective on Women

Islam provided the first view on woman at the time of creation of humans. Allah had created Adam and made of him a human by instating into him the Soul.

وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون (٨٢) فإذا سويته ونفخت فيه من (روحي فقعوا له ساجدين(٩٢)) – **سورة الحجر**

(28) And [mention, O Muhammad], when your Lord said to the angels, "I will create a human being out of clay from an altered black mud.

(29) And when I have proportioned him and breathed into him of My [created] soul, then fall down to him in prostration."

And Allah (SWT) created the first woman after creating Adam, the first man, and defined the purpose of creating man and woman as two different genders.

النساء (١) :يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحده وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام ان الله كان عليكم رقيبا

O mankind! reverence your Guardian-Lord, who created you from a single soul, created, of like nature, His/Her mate, and from them twain scattered (like seeds) countless men and women;- reverence Allah, through whom you demand your mutual (rights), and (reverence) the wombs (That bore you): for Allah ever watches over you.

الاعراف (١٨٩) :هو الذي خلقكم من نفس واحده وجعل منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن اتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين

It is He Who created you from a single soul, and made his/her mate of like nature, in order that he might dwell with her (in love). When they are united, she bears a light burden and carries it about (unnoticed). When she grows heavy, they both pray to Allah their Lord, (saying): "If Thou givest us a goodly child, we vow we shall (ever) be grateful."

الزمر (٦) :خلقكم من نفس واحده ثم جعل منها زوجها وانزل لكم من الانعام ثمانيه ازواج يخلقكم في بطون امهاتكم خلقا من بعد خلق في ظلمات ثلاث ذلكم الله ربكم له الملك لا اله الا هو فانى تصرفون

He created you (all) from a single soul: then created, of like nature, his/her mate; and he sent down for you eight head of cattle in pairs: He makes you, in the wombs of your mothers, in stages, one after another, in three veils of dark-

ness. such is Allah, your Lord and Cherisher: to Him belongs (all) dominion. There is no god but He: then how are ye turned away (from your true Centre)?

Thus, it is clear that Islam recognizes that Allah had created woman and man in the same nature (one soul), and that woman as much as man are involved in the process of sustaining the human race (from them twain scattered (like seeds) countless men and women).

nonislamic perspective on women

In Medieval time, the church held the view that woman is evil, and the church maintained that it was Eve (the first woman) who was responsible for the departure of Adam and Eve from the Paradise.

The debate whether women had souls, or their souls were that of a human or not reveals a disturbingly negative view of women in Medieval times. In his article "The Myth of Soulless Women", Michael Nolan reviews several books, articles, and claims on the issue of soulless women and insists that this was a myth. Nevertheless, the fact that the argument did take place during that period shows that the western world had a miss-representation of the reality of women.

The western/Christian world continues to believe that woman is responsible for eating from the forbidden tree and being evicted from the Garden of Eden (Paradise).

Islam, as clearly stated in the Quran, does not make any reference to Eve as being responsible for the eviction from the Garden of Eden. In fact, the Quran is explicit in stating that Iblees/Satan whispered to Adam, and Adam is the one who decided to eat from the tree and Adam is the one who disobeyed the order of Allah.

(فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَىٰ (طه ١٢٠

But Satan whispered evil to him: he said, "O Adam! shall I lead you to the Tree of Eternity and to a kingdom that never decays?"

(فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ (طه ١٢١

In the result, they both ate of the tree, and so their nakedness appeared to them: they began to sew together, for their covering, leaves from the Garden: thus did **Adam disobey his Lord, and allow himself to be seduced.**

This fundamental difference on the view of women leads to a fundamental difference in the social system and the set of relationships, which exist between men and women.

Islam maintained that men and women are equally responsible for their actions in front of Allah on the Day of Judgment and in this life in front of the Islamic court of law.

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ (النساء ١٩٥)

And their Lord had accepted of them, and answered them: "Never will I allow to be lost the work of any of you, be he male or female: Ye are members, one of another: Those who have left their homes, or been driven out therefrom, or suffered harm in My Cause, or fought or been slain,- verily, I will blot out from them their iniquities, and admit them into Gardens with rivers flowing beneath;- A reward from the presence of Allah, and from His presence is the best of rewards."

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا (النساء ١٢٤)

If any do deeds of righteousness, - be they male or female - and have faith, they will enter Heaven, and not the least injustice will be done to them.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (النحل ٩٧)

Whoever works righteousness, man or woman, and has Faith, verily, to him will We give a new Life, a life that is good and pure and We will bestow on such their reward according to the best of their actions.

مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ (غافر ٤٠)

"He that works evil will not be requited but by the like thereof: and he that works a righteous deed - whether man or woman - and is a Believer- such will enter the Garden (of Bliss): Therein will they have abundance without measure.

In reference to the accountability for actions in this life, the Quran clearly bestowed the responsibility upon both males and females. For example, punishments for committing adultery or theft are equally given to both males and females.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (المائده ٣٨)

As to the thief, Male or female, cut off his or her hands: a punishment by way of example, from Allah, for their crime: and Allah is Exalted in power.

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (النور ٢)

The woman and the man guilty of adultery or fornication,- flog each of them with a hundred stripes: Let not compassion move you in their case, in a matter prescribed by Allah, if ye believe in Allah and the Last Day: and let a party of the Believers witness their punishment.

(الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (النور ٣

Let no man guilty of adultery or fornication (commit this guilt) and but with a woman similarly guilty, or an unbeliever: nor let any woman guilty of adultery or fornication (commit this guilt) but with such a man or an unbeliever marry such a woman. To the Believers such a thing is forbidden.

The Quran provides detailed description of good character and traits of both men and women:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (الاحزاب ٣٥)

For Muslim men and women,- for believing men and women, for devout men and women, for true men and women, for men and women who are patient and constant, for men and women who humble themselves, for men and women who give in Charity, for men and women who fast (and deny themselves), for men and women who guard their chastity, and for men and women who engage much in Allah's praise,- for them all has Allah prepared forgiveness and great reward.

It is clear, therefore, that Islam had a well defined perspective on woman and man as being humans created by Allah and must adhere to his commands and instructions in the same order and shall be responsible for their actions without any distinction.

The social relationships between women and men pre-islam

The period during which Islam was revealed to Prophet Mohammad (PBUH) is characterized in the history as a period of ignorance (Jahiliah), chaos, and disorder. The position of woman and the regulations, which governed the relationships between men and women, were abnormal in nature, abusive to the woman, and oppressive to both men and women.

At the center of the social structure and behavior during this jahilah era was the perspective on women. The Quran depicts the most atrocious view

held against women in the act of killing newly born females by burying them while they are still alive.

(وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (التكوير ٨-٩

When the female (infant), buried alive, is questioned - For what crime she was killed

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ. يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (النحل ٥٨-٥٩)

When news is brought to one of them, of (the birth of) a female (child), his face darkens, and he is filled with inward grief!

With shame does he hide himself from his people, because of the bad news he has had! Shall he retain it on (sufferance and) contempt, or bury it in the dust? Ah! what an evil (choice) they decide on?

The relationships between men and women were governed in the most abusive and destructive manner to the integrity of women, and to the purity of the human kind. The society of ignorance in Mecca and the surrounding region was characterized by the following forms of relationships between men and women.

Odious and Shameful Marriage. A person would marry the wife of his father. The Arabs called it odious and shameful marriage. Islam prohibited this type of relationship.

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

And marry not women whom your fathers married,- except what is past: It was shameful and odious,- an abominable custom indeed.

Marriage for joy. This is a marriage, which has a prefixed expiration date. Islam prohibited this type of marriage as well.

ورد أَنَّ عَلِيًّا رضي الله عنه قال لابن عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: إِنَّ النبي (ص) نهى عن الْمُتْعَةِ وَعَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ زَمَنَ خَيْبَرَ

Exchange Marriage. Two or more men exchange their wives for a short or a prolonged time. Islam prohibited this type of relationship as well.

لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا

It is not lawful for thee (to marry more) women after this, nor to change them for (other) wives, even though their beauty attract thee, except any thy right hand should possess (as handmaidens): and Allah doth watch over all things.

Marriage for genetic improvement. A married woman is encouraged to sleep with another man of higher status than her husband in order to give birth to a child with higher quality.

Group Marriage. A group of men share the same woman for one night or more.

The flag women. These are prostitutes who raise flags on top of their homes to declare their status.

Slave prostitutes. These are slaves of men, who are forced to sleep with men for a fee. The fee goes to the master.

Women inheritance. When the husband of a woman dies, she becomes part of the inheritance.

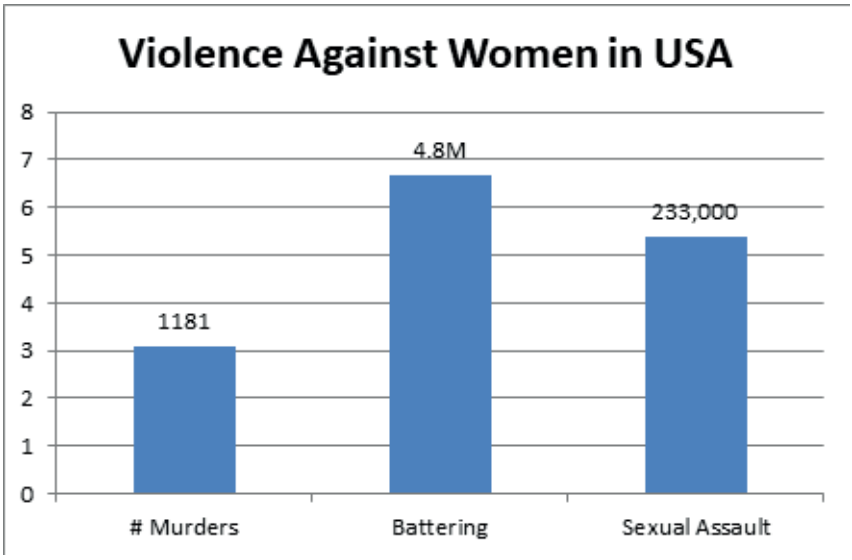
Child adopting. Islam prohibited adopting.

Contemporary western societies practice most of the forms of jahiliah sexual relationships. Liberal secularism had introduced same sex marriage and relationship and legalized them. Under the slogan of personal freedom and individualism, all forms of relationships between men and women and among the same gender have been either legalized or accepted as a matter of fact. As a result, the social relations in western liberal societies have created a whole class of problems and atrocities.

Following are examples of such chaotic social relations in western liberal and secular societies. impact of social relations in secularist societies

The concepts of liberty, personal freedom, and individualism have lifted all constraints imposed on the relations between men and women. This was a direct consequence of separating religion from the life of people or from the state regulations. In response to the instinct of kind, people in western liberal secular societies have endorsed all forms of relations between same or opposite sexes without any regard to any ethical, religious, or moral constraints. This life style had its impact on many serious societal problems.

Statistics and Facts



Births to unmarried women by country - % of all live births

Country	*1980*	*2008*
US	*18.4*	*40.6*
Canada	*12.8*	*30*
Denmark	*33.2*	*46.2*
France	*11.4*	*52.6*
Sweeden	*40*	*55*

Note that children born to unmarried women are likely to become victims to socio-psychological problems and issues, not excluding drugs, violence, organized crimes, and others. It is not surprising that Sweden has one of the highest suicide rates in the world.

The following table shows the marriage and divorce rates in some western secular states. Half of the marriage cases result in divorce, thus impacting the structure of the family and the sustainability of family life in secular dominated societies.

	Marriage (per 1000)		*Divorce (per 1000)*	
Country	*1980*	*2008*	*1980*	*2008*
US	*16*	*10.5*	*8*	*5.3*
Canada	*11.5*	*6.4*	*3.7*	*3.5*
Denmark	*8*	*10.3*	*4.1*	*4.1*

France	*9.7*	*6.6*	*2.4*	*3.1*
Sweeden	*7.1*	*8.3*	*3.7*	*3.5*

single parent household

The following table shows that up to 30% of families in the US are managed and supported by a single parent. Where a child is entitled to the lover, care, and support of a mother and father, the western secular socieites driven by individualism and low respect to family integrity have rendered children with a disrupted love and care.

	% Of total households	
Country	*1980*	*2008*
US	*19.5*	*29.5*
Canada	*12.7*	*24.6*
Denmark	*13.4*	*21.7*
France	*10*	*20*
Sweeden	*11*	*19*

rape and sexual assault on women

Perhaps, the most disastrous impact of weak and abusive social relations in the west is the severe assault on women in the form of sexual assaults and rape. The following table shows the rape incidents in the US over a 10 year period.

	Rape/Sexual Assault		*Domestic Violence*	
	Total	*Rate Per 1000*	*Total*	*Rate Per 1000*
2002	*349,810*	*4.5*	*1,450,000*	*15*
2010	*268,570*	*3.8*	*1,100,000*	*12*
2011	*243,800*	*3.6*	*1,220,400*	*13.5*

Furthermore, it is noted that teenage pregnancy – mostly single mother – occur at a rate of 750,000 annually in the most powerful secular states in the world, the USA. The most significant form of human race sustainability resulting from the instinct of kind, particularly marriage, has decreased in the western secular world by 50% since 1970 !!

Watch the following video on domestic violence and rape

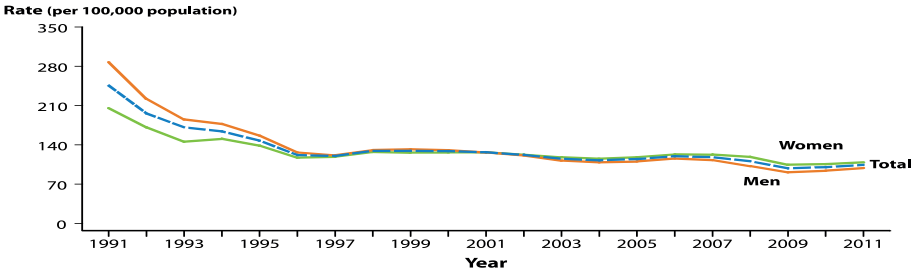
www.youtube.com/watch?v=OOdPLr4zyNU

pornography

The other form of sexual abuse of women and the abnormal relationship between both men and woman is mostly visible through the pornography industry in western secular societies. Take for instance the *New York Times Magazine*, which ran a cover story on May 18, 2012 called "Naked Capitalists: There's No Business Like Porn Business." Its thesis: Pornography is big business--with $10 billion to $14 billion in annual sales. The author, **Frank Rich**, suggests that pornography is bigger than any of the major league sports, perhaps bigger than Hollywood. Porn is "no longer a sideshow to the mainstream...it is the mainstream," he says.

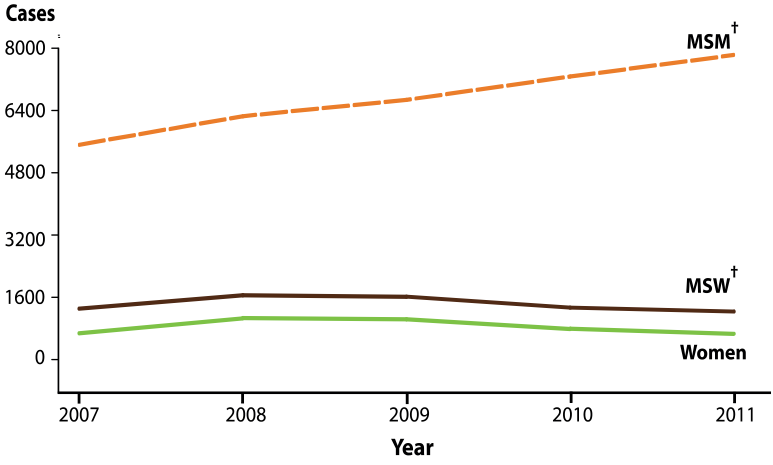
sexually transmitted diseases std chlamydia

The impact of the ill relations between men and women, exhibited through single parenting, illegally born children, liberal sexual relations, and pornography industry produce a score of sexually transmitted diseases, which in some countries create a genocide of the whole nation. In the US alone, for example, sexually transmitted diseases can reach up to 450 per 100,000 people, which amounts to 1,412,791 cases. The next figure shows that STD is on the rise, especially among women, despite advancement in health care, education, and technology.



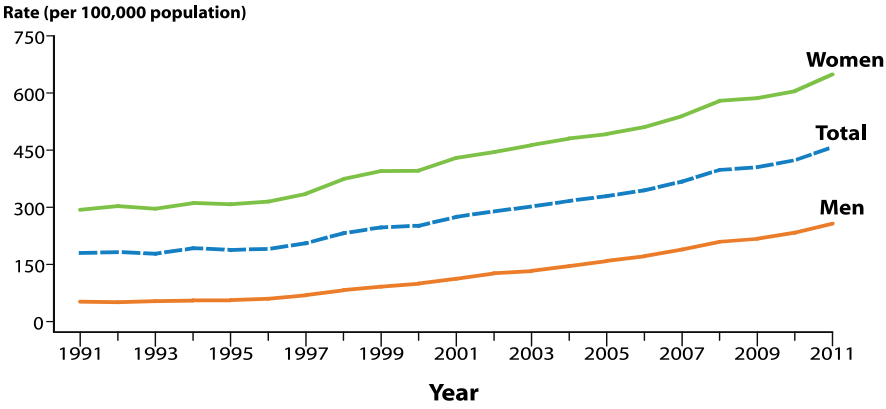
std: Gonorrhea

The following figure shows the rate pertaining to the gonorrhea STD, which shows a rate of 105/100,000 and a total of 321,849 cases.



STD: **Syphilis**

The following figure shows the rate pertaining to the syphilis STD, which shows a rate of 4.5/100,000 and a total of 13,970 cases.



std: hiv aids

The first cases of what would later become known as AIDS were reported in the United States in June of 1981. Since then, 1.7 million people in the U.S. are estimated to have been infected with HIV, including over 619,000 who have already died and approximately 1.2 million (1,178,350) adults and adolescents who were living with HIV infection at the end of 2008, the most recent year for which national prevalence estimates are available. As of 2014, the total number of people infected with AIDS worldwide reached 36,690,575 people and 1,826,316 died of AIDS in 2011. Turkey reported 4600 AIDS cases in 2014 and 200 deaths in 2011.

The impact of the HIV/AIDS epidemic spans the most notable secular state, namely the USA, with HIV diagnoses having been reported in all 50 states, the District of Columbia, and the U.S. dependencies, possessions, and associated nations.

CDC estimates that more than one million people are living with HIV in the U.S.. One in five (20%) of those people living with HIV is unaware of their infection.

Despite increases in the total number of people living with HIV in the U.S. in recent years, the annual number of new HIV infections has remained relatively stable. However, new infections continue at far too high a level, with approximately 50,000 Americans becoming infected with HIV each year.

More than 17,000 people with AIDS in the U.S. died in 2009 and more than 619,000 people with AIDS in the U.S. have died since the epidemic began. Gay, bisexual, and other men who have sex with men (MSM)1 are strongly affected.

Thus, it is clear that the social system in the western secular world is disruptive, chaotic, and nonproductive. This instinct of human race and kind sustainability is ill-organized and counterproductive. This is especially noted by the fact that most of the secular western states are aging nations, and their nations are threatened with annihilation. According to UN report on world population ageing, it is anticipated that By 2030, older persons will outnumber children aged 0-9 years (1.4 billion versus 1.3 billion); and by 2050, there will be more people aged 60 years or over than adolescents and youth aged 10-24 years (2.1 billion versus 2.0 billion).

islamic social system

view on woman

Servant of Allah. Islam views the woman as a servant of Allah in the same manner it views the man.

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (الاحزاب ٣٥)

For Muslim men and women,- for believing men and women, for devout men and women, for true men and women, for men and women who are patient and constant, for men and women who humble themselves, for men and women who give in Charity, for men and women who fast (and deny themselves), for men and women who guard their chastity, and for men and

women who engage much in Allah's praise,- for them has Allah prepared forgiveness and great reward.

Woman as a mother. Islam cherishes the motherhood of the woman. In a Hadeeth narrated by Prophet Mohammad PBUH, it says that "The paradise is under the feet of the mothers". In another Hadeeth, the Prophet was asked by one person about the best companion for the person in this life. His answer confirmed three times that the mother was the best companion of a person.

Islam respects the honor of the woman. The honor of a woman must be protected in Islam by all means, even if the cost of protection was death.

و من مات دون عرضه فهو شهيد

Whoever dies fighting to protect the woman honor is a martyr

Islam views the woman as a human and not an object for sexual joy. This is evident in the Islamic ruling on the exposure of the woman's sexual attractions in public. A woman must cover her body in outdoor life. Sex is not part of the relation equation with common people.

According to Islam, the woman is a wife with full respect

ما أهانهن الا لئيم و ما أكرمهن الا كريم

Only a wicked would insult a woman; and only an honorable one who owners a woman

marriage

Marriage in Islam is a fundamental rule and regulation for the sustainability of human race. Allah considers the marriage as one of the signs indicating the existence, wisdom, and power of Allah.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (الروم ٢١)

And among His Signs is this, that He created for you mates from among yourselves, that ye may dwell in tranquility with them, and He has put love and mercy between your (hearts): verily in that are Signs for those who reflect.

Thus marriage between man and woman is not an issue of light concern, which can be compromised for a mere sexual relationship involving men only, women only, or men and women. In fact Islam compares marriage endeavor to that of freedom seeking, or waging jihad.

ثلاثة حق على الله عونهم: المجاهد في سبيل الله، والمكاتب الذي يريد الأداء، والناكح الذي يريد العفاف

In support of marriage, Islam prohibits any sexual relationship between man and woman outside the scope of marriage. Also, Islam prohibits all other forms of sexual relationships such as man-man and woman-woman same sex relationships. Islam places a heavy toll on any illegal sexual relationship outside legal marriage. Thus, the marriage relationship is a sacred one which is protected by all possible means.

Divorce

According to the jurisdictions of Islam, divorce is a solution to a problem; and not a means to harm or exert pressure on wither man or woman

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (البقره ٢٣١)

When ye divorce women, and they fulfil the term of their (‘Iddat), either take them back on equitable terms or set them free on equitable terms; but do not take them back to injure them, (or) to take undue advantage; if any one does that; He wrongs his own soul. Do not treat Allah’s Signs as a jest, but solemnly rehearse Allah’s favors on you, and the fact that He sent down to you the Book and Wisdom, for your instruction. And fear Allah, and know that Allah is well acquainted with all things.

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (البقره ٢٣٢)

When ye divorce women, and they fulfill the term of their (‘Iddat), do not prevent them from marrying their (former) husbands, if they mutually agree on equitable terms. This instruction is for all amongst you, who believe in Allah and the Last Day. That is (the course Making for) most virtue and purity amongst you and Allah knows, and ye know not.

This means that, Islam allows divorce to take place on a well defined terms, in the case where marriage is no longer capable of producing its objectives and sustaining its merit and goals. However, divorce will take place in a manner that does not jeopardize the status of woman in the society.

parenthood

Perhaps, the most outstanding part of the social system in Islam, which results from marriage is that which establishes the relationship between the parents and the children. While, it is recognized that the parents emotional tendency towards their children is natural, Islam emphasizes that the children relation towards their parents must be one of a sacred nature. Allsh demands

that children adheres to their parents in respect and lawfulness immediately after their servitude and worship to the Almighty God.

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

Thy Lord hath decreed that ye worship none but Him, and that ye be kind to parents. Whether one or both of them attain old age in thy life, say not to them a word of contempt, nor repel them, but address them in terms of honour

Thus Islam had obligated the sons and daughters to exercise the most affectionate care and support to the parents especially when they are old.

To emphasize the significance of parenthood in Islam, it is stated that one of the most straightforward means of attaining a pass to the Jennah is to seek the approval and satisfaction of the parents.

Motherhood

The position of the mother in Islam is raised to the highest possible level. The paradise is made to be under the feet of a mother. The mother is the most worthy person of the companionship of her son. The mother's satisfaction of her son or daughter performance is key for the child's success in this life and the hereafter. The Prophet asserts that no act, no matter how affectionate, can equate one contraction of the mother while giving birth to a child. And thus the social system and relationship is crowned with the child to mother relationship.

Family relationship صلة الرحم

Islam extends the social relations beyond the parents to the relatives of the father and the relatives of the mother. On the side of the father, the relations carry the collaboration context, whereby the father's side of the family bear financial responsibility towards the rest of the family members.

On the mother side, the relatives deserve the care, love, respect, and support of the mother's children. Islam promotes this type of relationship to the highest level, such that anyone who disrupts this type of relationship may be severely punished by Allah.

من وصل رحمه وصله الله و من قطعها قطعه الله

Family financial support النفقة

The relationship ordained by Islam between the children and parents, among the children themselves, and with the relatives on the side of the fa-

ther or the mother, are not only of moral and symbolic nature. They also carry financial connotation. The parents are responsible financially for the children until the children are able to earn their living. The daughters are entitled for financial help and support as long as they are not married. The parents are entitled for a complete financial support from their children as soon as they begin ageing. The financial support for the parents, the sisters, the daughters and poor children is not optional or voluntarily. It is, rather, an obligation and enforceable by the power of law.

Inheritance الميراث

Inheritance in Islam is a very powerful tool for sustaining the wellbeing of a family. When a person dies, the wealth he/she leaves behind is distributed among all family members based on a very well defined formula. The wealth of a deceased can not go to unknown sources, or to an entity outside the immediate family. This makes each and every member of the family concerned and interested in the financial wellbeing of every other member, because at some point, the wealth of the others can be passed to the rest of the family members. Besides, the Islamic rules on inheritance obligates the inheritors to cover the loans and debts of the deceased using his/her wealth left behind.

It is worth mentioning that Islam allocates well defined part of the inherited wealth to the women in their capacity as a mother, daughter, and sister. In the meantime, there is no other inheritance system in the world which allocates specific portions to the survivors of the deceased. In fact, in other legal systems, it is allowed for all the wealth to be allocated to one person, or to no person at all (for example leaving the wealth to a charity organization).

The inheritance system in Islam is a sign of the superiority of such system, which recognizes the rights of all people involved irrespective of the gender.

CONCLUSIONS

In conclusion, the social system in Islam is part of a more comprehensive system, which includes a creed foundation (Aqueedah) and systems for the political, economic, and social life of the people. The social system adheres to all relations and transactions that may occur between men and women in their quest for organizing and satisfying the instinct of human kind. The social system relations span the rules and regulations organizing the interaction between men and women. These relations include marriage, sexual relations, parenthood, motherhood, relations with relatives, inheritance, alumni support, and similar relations. In contrast with secular system relations, Islam properly organizes the relations between men and women, encourages marriage, reduces the reasons for divorce, fights the sexual abuse of woman, eradicates the environment for sexually transmitted diseases, and eliminates the conditions for abnormal children lives, and helps improving the lives of family, and constitutes a wealth distribution mechanism through inheritance.

The social system in Islam is based on the rules and regulations revealed by Allah who possesses the ultimate knowledge and exhibits unlimited and unbiased ability to rule and regulate with utmost just and fair system

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ

Do they seek a judgement of the days of pagan ignorance? But who could be a better judge than God for those who are firm in their faith

MÜZAKERE

2. Oturum
Temel İslami Kaynaklar ve Sosyal Adalet

Cağfer KARADAŞ

Prof. Dr. UÜ. İlahiyat Fakültesi

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla…

Öncelikle muhterem katılımcıları ve dinleyicileri saygı ve sevgi içinde selamlar, Kuran Araştırmaları Vakfı ile bu sempozyumun düzenlenmesinde maddi ve manevi katkıları olan başta Bursa Büyük Şehir Belediyesi olmak üzere herkese teşekkür ederim. Ülkemiz ve Bursa'mız adına bu sempozyumun hayırlı sonuçlar doğurmasını Cenab-ı Allah'tan niyaz ederim.

Oturumun ilk konuşmacısı Mehmet Paçacı, Kur'an'da ve Tefsirde Adalet adlı bildirisinde adalet kavramının kullanımı konusunda giriş bilgileri verdi, bazı misaller üzerinden Kur'an'ın adaleti sağlama yönündeki teşvik ve uyarıları ile Kur'an'ın indiği toplumda nasıl adaletin sağlandığı hususunda tespitlerde bulundu.

Bu noktadan Kur'an'ın kişisel, aile içi ve toplum katmanlarında adaleti sağlama önerileri geniş çalışmaları hak edecek düzeydedir. Bir tebliğ ile bunun gerçekleştirilmesi oldukça zordur. Sözgelimi İslam toplumunda kişisel hakların koruma altına alınması, özellikle ezilen kadınların ve yetimlerin haklarının korunması ve onlara karşı adalet ve merhamet ilkesi çerçevesinde davranılması ve toplumda bir sınıfın diğerini ezmemesi hususunda İslam ciddi anlamda tedbirler almıştır. Daha da ötesi İslamın, inanmayan insanlara karşı da adaletten sapılmaması noktasında ciddi uyarıları bulunmaktadır. Çünkü kafire karşı adaletin olmadığı bir yerde, mümine karşı merhamet şefkatin olması beklenemez. Tersi olan mümine şefkatin ve merhametin olmadığı bir yerde de kafire veya suçluya karşı adaletin gerçekleşmesi pek olası değildir.

Oturumun ikinci konuşmacısı Muhammed Manzoor Alam, Social Justice in Quran adlı bildirisinde İslam'ın kast sistemine dayalı bir toplumda sınıf adaletini gözetmesiyle ciddi anlamda bir yayılma imkanı bulduğundan söz etti. Hindistan anayasasının bu adaleti gerçekleştirecek ve tesis edecek bir nitelik ve içerikte olduğu ilavesinde bulundu. Ancak bu anayasanın İslam düşünce ve geleneğinden etkilenip etkilenmediği konusuna açıklık getirmedi. Çünkü Hint toplumunda toplumsal adaletsizliği meydana getiren kast sistemini İslam büyük ölçüde yıkmıştı. Zaten o bölgede Müslüman olanların çoğu aşağı tabaka kastlarda bulunan insanlar olarak bilinmektedir. İslam, aslında Hint Alt Kıtasına ciddi anlamda örnek bir uygulama getirmiştir. Orada başta ezilen aşağı kastlardaki insanlar olmak üzere milyonların bu dini seçmesi de, bunun bir göstergesidir.

Oturumun üçüncü konuşmacısı Şaban Ali Düzgün, Merhametin İkamesi Olarak Adalet adlı bildirisinde kemal ve tekamül kavramları üzerinde ağırlıklı olarak durdu. Tekamülün nihai noktasının af olduğu tespitini yapan Düzgün, Davud el-Kayserî'den hareketle Allah'ın rahman isminin tüm isimler üzerinde kurucu isim olduğunu belirtti. Konuşmasının ilerleyen safhasında vücuda uygulanan cezanın işkence oluğu tespitinde bulundu.

Tekamül arayışı aslında İslam düşüncesinde pek kabul gören bir anlayış değildir. Çünkü tekamül bir ilerlemeyi gerektirir, bu da geçmişteki insanların geri bugünkü insanların daha ileri olduğu düşüncesini ihsas ettirir. Halbuki ilk insan Hz. Adem bugünkü insandan zihinsel ve bedensel olarak daha geri değildir. 1400 yıl önce yaşamış olan Hz. Peygamber ve sahabe bugünkü insanlardan insan olmak bakımından geri veya geride kalmış olmaları asla düşünülemez.

Felsefesinin insanlığa hediye ettiği ilerleme kavramı, modern zamanlarda adeta adaletsizliği meşrulaştırıcı bir işlev görmüş ve görmektedir. Ayrıca her

dönemin insanının kendisini bir öncekinden üstün görmesi ile avunduğu ve bir çeşit gurur ve kibre kapılmasını sağlayan bir mekanizma oluşturmaktadır. Bu anlayışın zirvesini batıda Pozitivizm ortaya koymuştur. Özellikle aklın öne çıkarılması, Tanrı'nın hayattan çıkarılarak insanın merkeze alınması ve coğrafi keşiflerle elde edilen bulgularla geçmişin ilkel olarak nitelenmesi ve makinanın icadı ile insanın kendisini adeta tanrı gibi görmesi tekamül fikrinin kaçınılmaz sonuçları olmuştur. Halbuki modern zamanlarda aklın yüceltilmesi, insanın merkeze alınması ve geçmişin küçümsenmesi, başta gelir dengesizliği, sosyal adalet bozukluğu ve çevre sorunları olmak üzere bir çok problemi insanlığın önüne koymuştur.

Modern dönem aklın kutsandığı bir dönemdir. Klasik felsefenin yeni döneme bıraktığı en etkili ve eskimez miras da bu olsa gerektir. Buna göre her şeyin ölçüsü akıldır ve akıl dışı olan her şey; büyü, hurafe ve uydurmadır. "Dinin, insanın arzu ve korkularının tatmin aracı olduğu" şeklinde psikanalistlerin iddiası ile "dinin, ilkel insanın basit duyularının/gözlem ve denemelerinin ürünü olduğu" şeklindeki pozitivistlerin anlayışı, aklın yüceltilmesine çarpıcı iki örnektir. Onlara göre insanın ilerlemesi sonucu akıl çağına/pozitif çağa ulaşılmıştır ve dolayısıyla din, büyü, metafizik gibi konulara ihtiyaç kalmamıştır. Bu anlayış hâlâ Müslüman aydın çevresini etkilemektedir. Bir kısmı akla aykırı buldukları için bütünüyle dini reddederken, diğer kısmı onu akla uygun bir anlayışa getirerek kabul etme yoluna gitmektedirler. Düşünce ve eylemlerini meşrulaştırmak için de, "İslâm akıl dinidir" şeklinde kendilerince bir ilke ortaya atmışlardır. Bu etkiye kapılanlar sadece düz aydınlar olmayıp, dini bilen ve bu alanda ihtisas sahibi olan âlimler de vardır. Nitekim Muhammed Abduh'un "Fil Olayına/Mucizesi"ne "çiçek hastalığı" yorumu getirmesi ve Muhammed Hamidullah'ın Hz. Musa'nın mucizesi olan denizin ikiye ayrılmasını med-cezir olayı ile açıklamaya çalışması, bu gelişmelerin çarpıcı örnekleridir. Günümüzde de akla ve mantığa uygun düşmediği ve bugüne hitap etmediği gerekçesiyle Hz. Peygambmer'in hadislerinin hiçbir gerekçe gösterilmeksizin uydurma sayılması ve reddedilmesi aynı anlayışın devamıdır. Öte yandan tarihselcilik adına Hz. Peygamber zamanındaki bazı uygulamaların bugün için geçerli olamayacağını savunmak da bir ölçüde bu kategoriye dahil edilebilir.

Rönesans sonrasında başlayan ve bugün hala devam eden insanı merkeze alan anlayış ise, canlı ve cansız çevrenin ihmal edilmesini hatta yok edilmesini beraberinde getirmiştir. İnsanın gücünün abartılması, serbestliğinin ve bireyliğinin sınırsız görülmesi, ahlaki açıdan sorunlar ortaya çıkarırken, ekolojik dengenin bozulmasına yol açmıştır. Güçlü insan yaratma arzusu, tahribatı ve ölçüsüzlüğü beraberinde getirmiştir. Bugün gelişmiş olsun-olmasın bütün bir

dünya ülkelerinde görülen hava kirliliği, bitki örtüsünün ve bazı hayvan türlerinin yok edilmesi gibi tabii dengenin bozuklukları bu anlayışın sonucudur.

Kendisinin imtihan edilen bir varlık ve dünyada verilen imkân ve nimetlerin de birer emanet olduğu bilincinin çağdaş insanda bulunmaması, savurganlığı ve çevreye karşı körlüğü beraberinde getirmiştir. Bugün adaleti ve orta yolu tutması gereken/beklenen iktisadî insandan, her konuda aşırılığı benimseyen israf insanına doğru bir evirilme gerçekleşmiştir. Bu yeni anlayışı ile insan, tabiatı tahripten kendi neslini ve vücudunu tahrip aşamasına geçmiştir. Çocuk yapıp-yapmamayı bir özgürlük ve kendi kararı olarak görmesi, vücudu üzerinde istediği gibi tasarruf etme yetki ve özgürlüğünün bulunduğunu iddia etmesi ve bunu fütursuzca uygulaması, neslin devamı tehlikeye sokmuş ve adeta kadın-erkek farkını ortadan kaldırmıştır. Artık kişiler için anne, baba ve eş olarak değil, birey olarak algılanmak ve tanımlanmak öncelikli hale gelmiş; evlenmek veya çocuk yapmak bir fantezi veya gösterişe dönüşmüştür. "Hem kariyer yaparım hem de çocuk" diyen bir kadın için annelik değil, kariyeri önceliklidir ve çocuk bir fantezi veya kendini ispat/gösteriş için araçtır. Baba sorumluğu taşımaktan kaçınan erkek için ise, serbest birey olan kadın herhalde tercih edilendir. Hümanizm ile yücelttiği insanın geldiği yeri memnuniyet verici bulmayan batılı düşünür, yapısalcılık gibi yeni geliştirdiği sistemlerle insanı belli bir yapının içine yerleştirmek denemesinde henüz başarılı olmuş değildir. Çünkü bir kere insanın içine şüphecilik (septisizm), bencillik (narsizm), otorite tanımazlık (anarşizm) ve benzeri virüsler girmiştir.

Coğrafi keşifler, sömürge yoluyla batının zenginliğini artıran en önem etken olmuştur. Çünkü makinenin icadı, buhar gücünün keşfi ile denizde büyük gemilerin, karada trenlerin kullanılmaya başlanması batının iktidar gücünü ve hırsını beslemiş, diğer milletlerin de bu gelişmeler karşısında psikolojik eziklik içine girmelerine yol açmıştır. Bu aynı zamanda zenginleşen batının diğer milletlere ve dinlere tepeden bakmasını beraberinde getirmiştir. Keşifler sırasında Afrika içlerinde ve Avusturya'da gördükleri insanları ilk ve ilkel insan olarak tanıtan Avrupalı antropologlar, onların inançlarını ilk inançlar olarak tanımlamıştır. Elde ettikleri bulguları sebeplilik ilkesi çerçevesinde ilkelden gelişmişe doğru sistematize ederek dinlerin ve inançların Avrupa insanı merkeze alınarak hiyerarşik derecelemesini yapmışlardır. Onlara göre sondan bir öncesi gelişme tek tanrılı dinler ve son gelişme ise pozitif çağ ve tanrının müdahalesinin bulunmadığı üstün insan dönemidir. Bu şekilde kendisini merkeze konumlandıran ve büyüklük duygusuna kapılan batı insanı, öncelikle deizm adı altında tanrının iktidarını sınırlandırmış ve müdahale

özelliğini inkar etmiştir. Ardından sloganlaşan Niche'nin "Tanrı öldü" sözüyle, tanrı tanımazlığı, kendi sistemi içinde aklî ve legal bir zemine oturtmuştur.

Sonuç olarak zıtlıklar dünyasında yaşayan insanın aradığı düzenin, huzurun ve adaletin bulunduğu bir hayattır. Bunu insanın aklıyla tek başına yerine getirmesi oldukça zordur. Zaten ünlü kelam alimi Şehristanî aklın toplumsal yapının işleyişini düzenlemede müstakil olamayacağı noktasıda dikkat çeker. Ona göre insan, düzen ve huzur içerisindeki bir toplumda yaşamaya muhtaçtır. Ancak söz konusu toplum, yardımlaşma ve çatışma (عنامت و نواعت) armonisi içerisinde kurulur ve devam eder. Toplum içinde oluşan anılan yardımlaşma ve çatışmanın sınırlarının belirlenmesi ise ya toplumsal uzlaşma veya dışarıdan bir kanun ile mümkündür. Her insan tekinin ilahî vahiy alması veya kendi kendine kanun oluşturması adeten mümkün olamayacağından toplumsal düzeni ve huzuru sağlayacak peygamber aracılığı ile Yüce Allah'ın gönderdiği bir yasal zemine ihtiyaç bulunduğu açıktır. (Şehristanî, Nihâyetü'l-ikdâm, s. 238)

Oturumun son bildirisini sunan Muhammed Malkawi, Economic Justice According to Islam adlı bildirisinde İslam'da teorik düşünceler ve önerilerden çok bunların pratiğe adil ve hakkaniyet ölçüsünde yansıması üzerinde durmuştur. Teori ne kadar mükemmel olursa olsun, toplum ve bireye yansıması adalet ölçüleri içinde gerçekleşmiyorsa, vicdanda bir karşılığı yok demektir. Bu yüzden Yüce Allah Kur'an'ı Hz. Peygamber eliyle göndermek suretiyle korunmuş yani ismet sahibi bir şahıs eliyle sağlıklı ve doğru bir uygulamanın gerçekleşmesini sağlamıştır. Müslümanların bugün temel sorunu Hz. Peygamber'in uygulaması olan bu sünnetin ihmal edilmesidir. Bu yüzden İslam pratikten kopuk zihinlerde teorik şekliyle kalmış görünmektedir. Bu da merhamet, adalet, ahlak ve hukukun İslam toplumlarında zayıflamasını beraberinde getirmiştir.

Şu bilinmelidir ki, İslamî kavramlarını önceliği sonralığı söz konusu değildir. Hepsi birlikte işlev görmektedir. Adaletsiz merhamet, merhametsiz adalet olmayacağı gibi ahlaksız hukuk, hukuksuz ahlak da olmaz. Adalet merhametin zeminini oluştururken hukuk da ahlakın temelini oluşturur. Adalet ve hukuk temeli olmayan bir merhamet ve ahlaktan bahsetme imkanı yoktur. Aynı şekilde merhamet ve ahlak şemsiyesi olmayan bir hukuk ve adalet ise koruması olmayan ve her an yok olacakmış hükmündedir ve bu haliyle gerektiği gibi işlev görmesi söz konusu değildir. Öyleyse adalet temeli olan merhamet ile hukuk temeli olan ahlak insanın hem bu dünyası hem de öte dünyası için olmazsa olmazıdır. Diğer bir deyişle merhamet, adalet, ahlak ve

hukuk insanın bu dünyadaki huzurunun garantisi öte dünyada ise kurtuluşunun vesilesidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİ ve SOSYAL ADALET

Farabi'de Kozmik Uyum, Bağlılık ve Düzenin İnsani Alana Yansıması Olarak Adalet

Prof. Dr. Yaşar Aydınlı[1]

Tebliğimizde adalet kavramı, Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'te belirttiği anlamları yanında, ontik-metafizik muhtevası çerçevesinde, hakikati ölçü alan ve ona göre esaslanan derin bir doğruluk tasavvuru olarak da nazarı dikkate alınmıştır. Nizamı alemin tesis edici unsuru olan ve her alanda her bakımdan bir "iyi-olma durumunu" ifade eden adaletin evren, insan ve toplumdaki tezahürünü Fârâbî'nin metinleri çerçevesinde tasvir etmeye çalışacağız.

Bu tasvirde çerçevesini çizerek ana hatlarıyla temas etmeye çalıştığımız görüşlerin, günümüzde bölgesel ve evrensel düzeyde yaşanan insani sorunların köklerini görmemize katkı sağlayıcı nitelikte unsurlar içerdiğini düşünüyoruz.

Doğru, adil bir dünya görüşü, öncelikle, Tanrı, evren ve insana dair sağlıklı tasavvurlara sahip olmayı gerektirir. Bugün eski olarak tavsif edilip düşünce dünyamızdan kovulan, çağdışı olmakla damgalanıp bir kenara itilen tefekkür ve hikmet kaynaklarımızda bu tasavvura temel teşkil edecek ilkeler mevcuttur. Bu kaynaklardan birisi de, onuncu asırda yeni bir felsefi sitem inşa ederek yüzyılları etkileyen Ebu Nasr el-Fârâbî'dir.

TANRI-EVREN

Fârâbî'nin felsefi sistemi, başından sonuna kadar, omurgasını aklın ve akliliğin oluşturduğu bir tevhid/birlik anlayışını yansıtır. Aklilik veya akla uygunluk ve bu kavramda mündemiç olan birlik, aynı zamanda, var-

[1] Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

lığı ve iyi olanı da ifade eder. Buna göre, evrende, insanda ve toplumda, iyiliğin dereceleri, akliliğin, birliğin ve dolayısıyla varlığın dereceleridir. Akıl, varlığı, birliği, yetkinliği, tamlığı, gerçekliği, sürekliliği ve iyiliği ifade ederken, duyum ve tahayyül, kendi çerçevelerinde, çokluğu, eksikliği, yetersizliği, gerçekleşmemişliği, geçiciliği ve bir bakıma iyi olmamayı ifade eder. Akıl suret/form ve fiildir, duyum ve tahayyül ise, madde ve kuvvedir. Başka bir şekilde söylersek, akıl uyum, bağlılık ve düzeni, duyum ve tahayyül, yani akıl öncesi veya akıl dışı ise, uyumsuzluğu, irtibatsızlığı ve düzensizliği yansıtır. Ennihayet akıl, tanrısallığın özü, akıl dışı ise maddiliğin özüdür.

Fârâbî bu anlayış çerçevesinde, varlık ilkesini Tanrının oluşturduğu bir evren ve merkezinde, doğal olarak, insanın yer aldığı bir toplum tasavvuru geliştirir. Filozofumuzun dehasını yansıtan bu tasavvur, kendi içinde son derece insicamlı, tutarlı, birliği ve bütünlüğü olan mükemmel bir sistem olarak karşımızda durmaktadır.

Bu sistemin bizim için önemli olan tarafı, belli bir felsefi geleneğin sınırları içerisinde kalınarak kurulmuş olmasından ziyade, onun, onuncu yüzyıl itibariyle İslam dünyasında beliren, yaşanan ve tartışılan, her biri insana raci ahlaki, dini, ictimai, siyasi ve bilgiye ilişkin problemlerin çözümüne yönelik olarak taşıdığı derin duyarlılık ve sorumluluk bilincidir. Dolayısıyla Fârâbî'nin felsefi sistemini böyle bir konumlandırmayla okumak ve onun bilgi teorisi, mantık, siyaset, din ve ahlaka dair görüşlerini mevcut durum ve bu durumun içerdiği problemlerle irtibatlandırarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu nedenledir ki, "Fârâbî'de kozmik uyum, bağlılık ve düzenin insani alana yansıması olarak adalet" konusu çerçevesinde ele alacağımız görüşleri ve özellikle insan hakkında aktaracağımız bakışı bu çerçevede ele alarak pratikle irtibatlandırabiliriz.

Fârâbî'nin felsefi siteminin ana kavramı, bütün mevcutların varlık kaynağı olan Tanrıdır. Tanrı, kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen, gerçek anlamda var olan ve gerçek anlamda ezeli olan yegane varlıktır. Her bakımdan birdir. O varlığın, birliğin ve iyiliğin kaynağıdır. Maddiliğin her türünden berî olduğu için akıldır, akıl doğasına sahiptir. Çünkü bir şeyin ya madde olduğunu, ya suret olduğunu veya bu ikisinden meydana gelmiş bir cisim olduğunu söyleriz. Salt suret olarak var olan şey ise, akıldır. Tanrı ilk mevcuttur ve diğer bütün mevcutların varlığının ilk sebebidir[2]. Fârâbî, Tanrının var olanlarla ilişkisini, ezeli bir feyezan olarak düşünür.

[2] Bkz., Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 37-38, nşr., A. N. Nader, 8. Baskı, Beyrut 2002; Fârâbî, es-Siyâsetü'l-Medeniyye, s. 42, nşr., F. N. Neccar, 2. Baskı, Beyrut 1993

Çünkü bir şey, yetkinliğinin son mertebesinde ise ve bu şey kendinden bir fiil sadır olma özelliğine sahipse ve bu fiilin sudurunu engelleyen bir şey yok ise, onun bu fiili sonraya ertelenmez, derhal gerçekleşir. Bu nedenle, varlık, varlık veren bir fail olarak Tanrıdan zorunlu ve ezeli olarak feyezan eder, taşar[3].

Bu bağlamda, yani geniş anlamda yaratılmışların yaratandan suduru bağlamında, ilim, hikmet, hayat ve hakikat gibi, hepsi de zatına delalet eden diğer bütün kemal sıfatlarına ilaveten, Tanrının "mutlak cömert" ve "mutlak adil" olduğunu söyleriz. Dolayısıyla adalet, genel olarak ve öncelikle, başkalarıyla bir bağıntı/izafet içerisinde ortaya çıkan bir iyiliktir. Adil olmak, burada üzerinde durduğumuz anlam çerçevesinde, bir şeye karşı veya öznenin dışında bir durumla ilgili olarak adaletli olmayı ifade eder. Cömert olmak da, böyledir. Yani cömertlik, bu niteliğe sahip olan öznenin dışında başkalarının varlığını gerektirir. Tabii ki, bütün nitelikler/isimler böyle değildir. Mesela, bir şey hakkında onun "bir" olduğunu veya "mevcut" olduğunu söylerken, burada, bu şeyin, başkalarıyla ilişkisi içerisinde sahip olduğu bir durumdan değil, doğrudan kendi zatında sahip olduğu bir şeyden, bir yetkinlikten bahsetmiş oluruz[4].

Fârâbî, yetkinlik ifade eden adil ve cömert gibi isimler çerçevesinde, bir insanın cömert ve adil olmasıyla, Tanrının cömert ve adil olmasının farklılığına işaret eder. Şöyle ki, bizim adil ve cömert oluşumuz, bize, tamamen başkalarına karşı adaletli ve cömert davranmamıza bağlı bir yetkinlik kazandırırken, Tanrı için böyle bir şey söz konusu değildir. Tanrının adil ve cömert olması, ona, asla, onda bulunmayan bir yetkinlik kazandırmaz. Bilakis, onun cömert ve adil olması, zatı ve cevheri bakımından sahip olduğu yetkinliğin bir neticesidir. Daha doğrusu "ona ilişen ve onu izleyen" bir şeydir[5]. Bu durumda, adaletle, insan olsun devlet olsun, adil öznenin fazilet ve yetkinlik durumu arasında doğrudan bir ilişkinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Fârâbî'nin kozmoloji öğretisinde, cömertlik ve adalet kavramlarının asli iki unsur olduğunu görmekteyiz. Birincisi, bütün mevcutların, onun zatından taşan varlıkla var olmasını ifade ederken ikincisi, söz konusu feyezanın her bir aşamasında ve her bir noktasında mükemmel bir uyum, bağlılık ve düzenin bulunduğunu ifade eder. Bu anlamda, söz konusu taşmanın her bir aşamasında ilahi adaletin tabii olarak tezahür ettiğini söylememiz elbette yanlış olmayacaktır. Fakat Fârâbî'nin kozmolojiye dair yazılarında adalet, adil paylaşım gibi kavramlar büyük ölçüde oluş ve bozuluş dünyasının işleyiş düzenini ifade etmek için kullanılır. Zira varlık ve yetkinlikleri baştan verilmiş olan mevcutlar oluşa tabi değildir.

[3] Fârâbî, Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 55; Fârâbî, es-Siyâsetü'l-Medeniyye, s. 47
[4] Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 59; Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 49
[5] Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 60; Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 50

Fârâbî, en yalın tezahürlerinden en karmaşık yapılarına kadar oluş ve bozuluşun her bir türünü inceler ve onların hem tabii hem de tabiatüstü ilkelerini gösterir. Ayrıca, dört unsurdan başlayarak tabiatın en yetkin varlığı olan insana kadar yükselen oluş mertebelerinin her birinin kendi içinde cari olan ilişkilerle bu mertebelerin birbirlerine karşı durumlarını ve ayrıca her türden tabii güçleri, fiil ve infialleri, madde-suret ilişkisini esas alarak açıklamaya çalışır. Bu açıklamalarda, konumuz açısından önemli olan şey, Fârâbî'nin tabiatta oluş ve bozuluş süreçlerinde eksiksiz bir adaletin varlığına sıkça yaptığı vurgudur.

Fârâbî, mümkün varlıklar dünyasını, yani bütün olarak tabiatı, her bir mevcudun, varlıktan hak ettiği şeyi tam olarak aldığı bir yapı olarak tasvir eder. Suretin madde ile ilişkisinde olduğu gibi, bu ikisinden oluşan maddi cevherler arasındaki ilişkilerde de, her hangi bir haksızlığın, adaletsizliğin bulunmadığını söyler. Maddenin, belli bir sureti değil de, onun zıtlarından birisini alması, şu mevcudun yok olup, onun yerine başka bir mevcudun gelmesi, aynı şekilde belli özelliklere sahip olan bireylerin bir araya gelerek kendi varlıklarının devamını sağlamaya çalışması ve bunun için başka varlıkları yok etmesi, kullanması, liyakat ve hak etme temelinde, tam bir adaletle gerçekleşir. Mümkün varlıklar dünyası birbirine zıt olan varlıkların dünyasıdır ve bu nedenle her bir varlığın diğerlerinde bir hakkı bulunmaktadır. Dolayısıyla her bir mevcut tabii bir düzen içerisinde varlıktan kendisine ait olan şeyi alma hakkına sahiptir. Tabiatta bir uyumun, dengeli ve ölçülü bir yapının oluşması ve dolayısıyla adaletin gerçekleşmesi de, söz konusu hakkın adil dağılımıyla mümkün olmaktadır.

Şu halde kozmik düzende adalet, her bir şeye, bulunduğu varlık derecesi bakımından hak ettiği ve layık olduğu varlık payının tam olarak verilmesidir. Belli olduğu üzere, adaletin anlamı, burada eşit taksim değil, liyakat ve hak etme ilkesine göre gerçekleşen bir pay almadır. Buna göre evrende öyle varlıklar vardır ki, liyakatlerine göre hak ettikleri her şey, yani yetkinlikleri kendilerine baştan verilmiştir ve dolayısıyla onlar oluşa tabi değillerdir[6]. Öyle varlıklar da vardır ki, varlıkları kendilerine geciktirilmiş olarak, yani kuvve halinde verilmektedir. Çünkü onlar, var olmamaları mümkün olmayan birincilerin aksine, var olmaları da var olmamaları da mümkün olan eksik varlıklardır. Bu nedenle, eksikliklerinden kurtularak kendilerini gerçekleştirme arzusu içerisinde olan mümkün varlıklar, bir var oluş çabası ve arayışı içerisinde olurlar[7]. İşte, kozmik adalet, öncelikle, doğal yollarla gerçekleşen bu var oluş çabası ve arayışında asla bir haksızlığın bulunmadığını, bilakis her şeyin amaca uygun olarak adaletle gerçekleştiğini ifade eder.

Fârâbî'ye göre, oluşun kendisi yani maddenin form kazanarak basit cisimleri, basit cisimlerin de çeşitli karışım biçimleriyle daha karmaşık varlık yapılarını oluşturması,

[6] Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 53, 54

[7] Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 54

gök cisimlerinin hem birbirleri hem de dünya karşısındaki farklı durumlarına göre meydana gelen ortak ve farklı hareketleriyle gerçekleşmektedir. Tabii dünyadaki adalet de, aynı şekilde, doğal yollarla yani gök cisimlerinin mükemmel hareketleri çerçevesinde, bunların ya doğrudan etki etmeleri veya mümkün varlıkların etki ilkelerini ve genel olarak oluş ve bozuluşun dinamiklerini var etmeleri yoluyla gerçekleşir[8].

Tabiattaki uyum, bağlılık ve düzenin bir diğer boyutu da, tabii varlık mertebelerinin birbirlerine yönelik gayeli ilişkilerinde yatmaktadır. Fârâbî, tabiatın teleolojisini, "tabii şeylerde saçma bir şeyin asla bulunamayacağını", "tabiatın boş/batıl bir iş yapmayacağını"[9] sık sık tekrar ederek belirtmektedir. Bu anlamda, dört unsur, madeni cisimler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar tek bir amaca yönelmiş aynı bütünün parçaları olarak, belli bir sıradüzeni içerisinde var olurlar. Altta olan üstte olana madde ve/veya alet olarak hizmet etmekle kendi gayesini gerçekleştirmiş ve böylece tabii bütünün bir parçası olmuş olur. Şöyle ki, kendisinden dolayı var olduğu şey için, mesela bitkinin hayvan için besin olarak bir madde teşkil etmesi ve ona katılması, hem kendisi için, hem hayvan için bir adalettir. Her bir tabii varlık türü bu doğrultuda üzerine düşeni gerçekleştirir ve böylece, birbirleriyle uyum halinde olanlar da, birbirlerini yok etmeye çalışanlar da, kısaca her türden oluş ve yok oluş da ortak bir gayede buluşmuş olur[10] ki, bu, nihai planda Tanrıdan dolayı var olan bir gayedir. Her bir mevcut, yetkinliklerini elde ederek kendini gerçekleştirme arzusu içerisinde Tanrıya yönelir[11]. Tabiatta var olan çokluğu, birliğe dönüştüren ve uyuşan ve çatışan farklı yatkınlıkları, yapıcı ve yok edici farklı güçleri insicamlı, uyumlu ve adaletle işleyen tek bir bütünün parçası haline getiren de bu gai yöneliştir.

Nihai planda evrensel adaletin ve adaletle birlikte iyi olan her şeyin gerçek ilkesi, Tanrının varlığının mükemmelliğidir. İkinci dereceden nedenler ve gök cisimleri bu mükemmelliği aktaran yardımcılar olarak sistemde yer alırlar. Bu mükemmelliğin bir neticesi veya ona ilişen bir şey olarak, kainatta tam ve zorunlu bir adalet hakimdir. Çünkü mevcutların, şimdi olduğundan farklı olarak başka bir varlığa sahip olması mümkün olmadığı gibi, daha mükemmel olmaları da imkansızdır. Daha mükemmel bir tabiatın var olmasının imkanı düşünülemez[12]. Dolayısıyla, Fârâbî'ye göre, "tabii cisimlerin oluş ve bozuluşunda, olup biten her şey bir tamlık, mükemmellik, inayet, adalet ve hikmete göre olmakta ve onda (oluş ve bozuluşta) hiçbir şekilde bir ihmal,

[8] Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 55

[9] Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 36, 38

[10] Bkz., Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 59 vd.

[11] Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 122

[12] Fârâbî, Fusulu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 82-83, Fârâbî, Kitabu'l-Mille ve Nususun Uhra, Nşr., M. Mehdi, Beyrut 1986, içinde.

noksanlık ve zulüm" bulunmamaktadır[13]. Doğal veya kozmik adalet dediğimiz şey de bundan ibarettir.

Acaba tabii varlıkta, bahsedilen esaslar üzerinde cereyan eden adalet, iradi varlık dünyasında, yani seçme hürriyetine sahip olan insanda ve onun tesis ettiği toplumda nasıl ortaya çıkmaktadır? Bu soruyu Fârâbî'nin insan ve toplum tasavvurlarını kısaca ele alarak cavaplandırmaya geçmeden önce, şunu peşinen ifade edelim ki, filozofumuza göre, tabiatta var olan bu düzen, insan tarafından taklit edilmesi gereken en mükemmel örneği teşkil etmektedir. Zira bu düzen, İlk İlke'nin doğal bir etkisi olarak, birliğin ve akla uygunluğun en yetkin formunu temsil etmektedir. Şu halde, hem birey olarak insanın kendisinde, hem de bütün olarak toplumda, tabiattaki düzenin iradeye dayalı olarak tesis edilmesi tam bir birlik ve akla uygunluk durumunu ortaya çıkaracak ve bu da, adil insanı ve adil toplumu doğuracaktır. Fârâbî'nin görüşüne göre, şunu söylemek mümkündür ki, adalet, erdemli insanda ve onun oluşturduğu erdemli toplumda, doğadakine benzer bir tarzda, nerdeyse tabii ve zorunlu olarak tezahür eder. Fârâbî'nin, "nefsini dizginleyen (ez-zabit)" kişi ile "erdemli (el-fazıl)" kişi arasında gördüğü farktan bu anlamı çıkarabiliriz. Şöyle ki, nefsini dizginleyen kişide ruh bütünlüğü tam olarak gerçekleşmediği için, o, iyi fiilleri, içselleştirerek ve bütün benliği ile tam bir yönelim içerisinde değil, kötülüklere meyyal olan nefsani arzularını frenleyerek hayata geçirir ve böyle bir kayıtla faziletli olur. Bu nedenle onun iyi fiilleri yapması, bir iç çatışmaya ve bir acıya neden olur. Erdemli kişi ise, tam bir ruh bütünlüğü içerisinde, içindeki arzu ve isteğin de yönelik olduğu fiili, hiçbir acı çekmeden, zevkle ve bir bakıma doğasının gereği olarak yapar[14]. Bunun nedeni, tabiatta var olan birliğin ve akliliğin bir bakıma insan nefsinde gerçekleştirilmiş olmasıdır.

İNSAN

Fârâbî, yukarda temas ettiğimiz teleolojik yaklaşım doğrultusunda, insanın psiko-fizyolojik yapısını ele alır ve bütün olarak evrende gördüğümüz uyum bağlılık ve düzenin, mikro düzeyde, burada da var olduğunu söyler. Tanrıdan feyezan eden varlık, burada da belli bir bütünlük, inayet, adalet ve bilgelik doğrultusunda, mümkün olan en uygun organik yapı olarak tezahür eder ve tabiatın en üstün varlığı olarak insanı meydana getirir. Genel olarak evrende cari olan işleyiş düzeni ve varoluş kuralları, canlı tabiatın diğer varlıklarında olduğu gibi, tabiat varlığı olarak insanda da geçerliliğini sürdürür. İnsan bedeni, belli bir sıradüzeni içerisinde, değişik fonksiyonları, farklı güç ve yetenekleri olan belirli sayıdaki farklı parçalardan, yani organlardan oluşur. Bedeni oluşturan parçaların her biri doğal yatkınlık ve yeteneğine göre, öncelikle

[13] Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 146; Fârâbî, Kitabu'l-Mille, s. 45, nşr., M. Mehdi, Beyrur 1986

[14] Bkz., Fârâbî, Fusulu'l-Medeni, s. 112, nşr., D. M. Dunlop, Cambridge 1961

kendi işini en iyi şekilde yerine getirirken, bir taraftan da, diğer organlarla belli bir iş bölümü, yardımlaşma ve dayanışma içerisinde, bütün olarak bedenin varlığına hizmet eder ve böylece onun gayesinin bir parçası olur. İnsan bedeni, tıpkı evrenin bütününde olduğu gibi, altta olanın üstte olana hizmet ettiği ve üstte olanın altta olanı yönettiği, mertebeli bir yapı arz eder. Böylece organların ve tabii güçlerin arz ettiği çokluk, birliği, bütünlüğü ve düzeni olan muntazam bir yapıya dönüşür[15]. Bu, evrensel uyum, bağlılık ve düzenin, insan bedenindeki tezahürünü ve bir bakıma insan bedenindeki adil yapıyı ifade eder.

Tanrının varlığının bolluğundan belli bir silsile-i meratip içerisinde ve tabii olarak yayılan varlık, eksiksiz işleyen bir adalet çizgisinde, ennihayet tabiatta akıl varlığı olarak insanın belirmesine kadar devam eder. Bu tabii düzen, belirtildiği üzere, her bir mevcudun varlık bakımından hak ettiği her şeyin kendisine tam olarak verildiği bir adalet üzerinde kurulur. Bu, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille isimli eserinde kullandığı terminoloji çerçevesinde, bir bakıma müdebbir olarak Tanrının evrendeki adil tedbirini gösterir. Buna göre, "alemin müdebbiri", (yani Tanrı), alemin parçalarında birtakım tabii yatkınlıklar var etmiştir ki, alem onlarla bir uyum, bağlılık ve düzen kazanmıştır*[16]. İşte bu tabii düzen akıl varlığı olarak insanın ortaya çıkışıyla bir bakıma sona ermektedir. Fârâbî beşeri varlık sahasını iradenin etkinliği içerisinde değerlendirir ve tabiattaki zorunluluğun orada nihayete ererek yerini seçme hürriyetine bıraktığını söyler. Tabiatta bulunmayan bu özellik ahlaki ve siyasi etkinliğin dinamiğini teşkil etmektedir.

Bütün olarak evrende ve özel olarak insan bedeninde varolan mertebeli yapı, insan nefsinde de bulunmaktadır. Şöyle ki, insan nefsinde doğal olarak önce duyum, sonra arzu gücü, sonra tahayyül ve en sonunda da düşünme yetisi oluşur. Dolayısıyla akıl, hiyererşinin tepesinde yer alan amir güç, diğerleri ise kendi mertebelerinin işlevleri doğrultusunda doğrudan veya dolaylı olarak akla hizmet eden yardımcı güçlerdir. Bu çerçevede, irade, duyuma bağlı olarak ortaya çıkan isteği ifade eder ve diğer hayvanlarda da bulunur. Akla dayalı olarak gerçekleşen ve doğal olarak insana has olan istek, ihtiyar, yani seçme hürriyeti olarak isimlendirilir. Seçme hürriyeti, insana övgüye layık olan iyi şeyleri yapma imkanını verdiği gibi, yergiyi hak eden kötü şeyleri yapma imkanını da verir[17]. İradenin dünyasında iyi ile kötü yan yanadır ve bu nedenle insan her ikisine de, kendince ideal anlamlar yükleyebilmektedir. Ruhları hasta olan kötü insanlar, diyor Fârâbî, tıpkı hastalıklı bir bedenin tatlıyı acı, acıyı tatlı hissetmesi gibi,

[15] Bkz., Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 120
[16] Fârâbî, Kitabu'l-Mille, s. 65
[17] Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 92 vd.

kötülükleri iyilikler, iyilikleri de kötülükler olarak hayal eder ve onlara yönelirler[18]. Erdemli insanlar ise, her daim gerçek iyilikleri elde etmeye çalışırlar.

Şu halde, insanın dünyası, tabii/ilahi zorunlulukla sınırlandırılmayan, iki alternatife de, iyiye de kötüye de açık olan bir dünyadır. Ama her halükarda, insanın dünyasında insani olarak nitelendirilen her şey bir şekilde akıl ile irtibatlı olarak gerçekleşir. İnsan ruhunda uyum, bağlılık ve düzeni sağlayan ilke, akıldır ve insan ruhunun böyle bir ideal düzen içerisinde bulunması, yani her bir ruhi birimin kendi üzerine düşeni yaptığı, üstündekine tabi olup altındakini yönettiği ve bütün yetilerin bir yardımlaşma, dayanışma ve işbirliği içerisinde aklın gayesine katılmış olduğu bir mükemmellik düzeyinde var olması, onun adaletini ifade eder. Farklı meleke ve yatkınlıklarda yaratılmış olan insan nefsi, bu şekilde, evrenin bütününde olduğu üzere, aynı amaç etrafında, her bir parçanın birbiriyle irtibatlı olduğu, insicamlı, uyumlu tek bir bütün gibi olur. Fakat bu, evrende ve insan bedeninde görülenden farklı olarak, tamamen insan iradesiyle gerçekleşir.

Fârâbî, evrende var olduğunu söylediği doğal teleolojiyi, insanın dünyasına da yansıtır ve her bir insani eylemin bir iyiyi elde etmeye yönelik olduğunu söyler. Var olan her bir şeyin bir hikmet ve inayete dayalı olarak yaratılmış olması, evrende tabii bir iyiliğin bulunduğunu gösterir ki, bunun kaynağı, mutlak anlamda iyi olan Tanrıdır. Fârâbî'ye göre kainatta İlk Sebepten başlayarak belli bir tertip içerisinde var olan her şey, "bir nizam ve hak etmeye dayalı bir adalet üzere" gerçekleşir. "Bir adalet ve hak edişe göre meydana gelen şey ise tam bir hayırdır"[19]. Şu halde, varlığın Tanrıdan feyezanı, esasen, iyiliğin feyezanıdır ve insanda akla dayalı bir donanımın var olması, tabii iyiliğin son halkasıdır. İnsanın yapması gereken şey de, kendisine ulaşan iyilik düzenini iradenin alanında, iradeye dayalı fiillerle devam ettirmek ve son sınırına ulaştırmaktır. Tanrının insana böyle bir sorumluluk yüklediğini söyleyebiliriz. Çünkü insana özünde ilahi olan bir şey, yani akıl verilmiştir ve akıl, eşyanın hakikatini kavradığı gibi, onda var olan ilahi düzeni ve bu düzenin yaratıcısını da kavrayabilir. İnsanın iradi olarak elde edebileceği en yüksek iyilik de bu düzeyde ortaya çıkar.

Fârâbî, mutlak iyi ile mutluluğu özdeşleştirir ve mutluluğu insanın kendisi için yaratıldığı en son amaç olarak belirler. Mutluluk, başka hiçbir şey için değil, kendisi için istenen iyiliktir, iyi olma durumudur. Onun ötesinde, insanın elde edebileceği daha yüce bir şey yoktur. Onu elde etme sürecinde yarar sağlayan şeyler, iyi, engel teşkil eden şeyler ise, kötüdür. Her insan doğal olarak mutlu olmak ister ve bu da ancak iradi fiillerle gerçekleşir. Dolayısıyla insanın her şeyden önce mutluluğu bilmesi, sonra onu gaye olarak belirleyip istemesi ve ameli akıl çerçevesinde ona ulaştıracak fiilleri be-

[18] Fârâbî, Fusulu'l-Medeni, s. 129
[19] Fârâbî, Fusulu'l-Medeni, s. 150

lirlemesi ve bunları hayata geçirmesi gerekir[20]. Bu durumun bir insanda gerçekleşmesi ise, ancak, bütün ruhi yetilerin akla tabi olması ve onun amaçlarına hizmet etmesiyle mümkün olur. Şu halde mutluluk dediğimiz iyilik ve yetkinlik durumu, doğal düzene uygun olarak, ruhun yetilerinin bir uyum, bağlılık ve düzen içerisinde var olmasını ve bu anlamda bir tevhidi ifade eder. Şunu ifade edebiliriz ki, mutluluk, evrende var olan ilahi/akli düzenin, birlik, bütünlük ve adaletin insan varlığında irade ve ihtiyara dayalı olarak yeniden inşa edilmesidir.

Fârâbî'ye göre, mutluluk insanda karakter bütünlüğünü, tutarlılığı, her bakımdan gerçekleşmiş olmayı, maddi ve dünyevi olan her şeyden bağımsız olarak var olabilmeyi ve bu anlamda bir hürriyet ve özgüveni ifade eder. Mutlu insan yüzünü dünyevi olandan ilahi olana çeviren ve varlığın hakikatini kavrama çabası içerisinde olan insandır. Bununla beraber, Fârâbî'ye göre mutluluk, mistik yollarla değil, bilmeye dayalı olarak, dünyayı bir kenara iterek değil, onu anlayıp aşarak gerçekleşir. Dolayısıyla filozofumuzun nazarında mutlu olmak, birbirine indirgenemeyen iki şartı gerekli kılar: Bilinmesi gerekenleri bilmek, yani teorik ve pratik bütün bilimleri tahsil etmek ki, bu fikri sahada birliği, tevhidi ifade eder ve yapılması gerekenleri yapmak, yani erdemli olmak ki, bu ameli sahada, eylemlerde birliği ifade eder.

Erdem kavramıyla, Fârâbî'nin siyaset felsefesine geçiş yapabiliriz. Çünkü ahlaki fiiller ve onları var kılan erdemler, ancak başkalarının bulunmasıyla anlam kazanır.

TOPLUM

Fârâbî'ye göre, hem zaruri ihtiyaçlarını hem de ulaşabileceği yetkinlikleri tek başına elde edebilecek bir donanıma ve daha önemlisi varlığını tek başına sürdürecek bir yapıya sahip olmaması sebebiyle, insan, tabiatı bakımından toplumsal/ictimai bir varlıktır[21]. Dolayısıyla toplumun var olması ve hattı belli sosyal sınıflar halinde var olması, tabii düzenin, insan için iyi olanı yapma çabasının bir uzantısı, bir neticesi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, mesela, bir araya gelmeyi mümkün kılan sevgi, insanda söz konusu doğal düzenin bir etkisi olarak bulunmaktadır. Aynı şekilde Fârâbî, milletlerin, yapı, karakter ve dil farklılıklarını, gök cisimlerinin farklı hareketlerinin ve dolayısıyla tabii düzenin etkisiyle açıklamaktadır[22].

Fârâbî'ye göre, toplumların fazilet durumunu belirleyen şey, onları var kılan gayelerdir. Gayeler ise çoktur ama bunları Fârâbî'nin yaptığı gibi, gerçek mutlulukla ilgili olanlar ve olmayanlar şeklinde iki ana kategoriye ayırabili-

[20] Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 72
[21] Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 69
[22] Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 70

riz. İnsanın kendisi için yaratıldığı gerçek mutluluğu elde etmek amacıyla bir araya gelen insanların oluşturduğu toplum, erdemli toplumdur[23].

Gerçek mutluluğu değil de, fayda, haz, zenginlik, egemenlik ve şöhret gibi dünyevi iyiliklerden birini elde etmek için bir araya gelen insanların oluşturduğu toplumlar da, birçok çeşidi bulunan erdemsiz toplumlardır[24]. Erdemsiz toplumlarda, günümüz toplumlarında da görülebileceği üzere, ideal toplumsal örgütlenmenin gayesini oluşturan metafizik boyut göz ardı edilmiştir; onların gözettiği amaç, içerisinde yaşadığımız dünyaya, maddenin dünyasına ait bir şeydir. Bu şey, ister sağlık ve afiyet gibi bu dünyada yaşayışımızı mümkün kılan "zorunlu iyiler"den birisi olsun, isterse "zenginlik, haz, prestij, haşmet ve egemenlik" gibi insanın egosunu tatmin etmeye yönelik tutkulardan birisi olsun, "bilgisizlik esasına dayalı (cahiliyye)"dır, bu dünyaya aittir, dolayısıyla gerçek mutluluğu verme özelliğinden yoksundur. Bu nedenle de, onların elde edilmesinde erdemler gerekli değildir.

Fârâbî, faziletleri erdemli topluma tahsis ederek, metafizik boyutu dikkate almayan bütün yaşayış biçimlerini erdemsizlikle nitelendirir ve bu toplumlarda zaman zaman gözlemlenebilecek olan uyumluluk ve adalet gibi fazilet belirtilerinin esasen sahte olduğu düşünür[25]. Çünkü genel olarak erdem, insanın metafizik doğasına uygun bir gayenin belirlenmesini ve ruhun da bu gayeye uygun davranışları ve hasıl edecek bir yapılanma içerisinde bulunmasını şart koşar ki, Fârâbî bunu, yani insanın diğerleriyle ilişkisinde erdeme dayalı fiilleri yapmasını, genel anlamda adalet olarak isimlendirir[26]. Ruhun bu şekilde yapılanması ise, ruhi yetilerin, tabiatın adaletine uygun gelecek tarzda, aklın yönetimi altında uyumlu bir sıralanışını gösterir. Bu sıralanmada, ruhi yetilerin yanlış yerlerde bulunması ise, bir düzensizlik, bir hastalık ve dolayısıyla genel anlamda bir adaletsizlik belirtisidir. Hastalıklı bir yapıdan sağlıklı bir sonucun çıkması elbette mümkün değildir. Çünkü eksik olandan ancak eksik olan sadır olur. Bu analojiyi devlete teşmil ederek sürdürmek de mümkündür. Şöyle ki, eğer bir devlet, toplumsal uyum ve düzenden mahrumsa, sosyo-politik bakımdan hastadır ve dolayısıyla onda erdeme uygun davranışların ve konumuz itibariyle doğru adalet uygulamalarının ortaya çıkması imkansızdır.

[23] Fârâbî, Kitabu'l-Mille, s. 55
[24] Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 131
[25] Fârâbî, Fusulu'l-Medeni, s. 121
[26] Fârâbî, Fusulu'l-Medeni, s. 144

Fârâbîye göre, evren, sağlıklı bir organizma ve ideal devlet arasında yapı ve işleyiş bakımından bir benzerlik bulunmaktadır[27]. Şöyle ki, iyi devlet evreni mikro düzeyde yansıtır; bir organizmayı da makro düzeyde. Bu analojinin hedefi, büyük ölçüde, yönetici ilkenin devletteki konumunu tespit etmek ve önemini göstermektir. Analoji, hiyerarşik yapı ile teleolojik işleyişteki benzerlikleri esas almaktadır. Yani, kozmik düzende, sağlıklı bir organizmada ve mükemmel bir toplumsal teşekkülde hiyerarşik bir yapı mevcuttur ve bu hiyerarşinin kademeleri teleolojik bir sıralanma içerisinde birbirine bağlanmaktadır. Bu gayeli işleyiş, her birimin, üzerine düşen işi arzu, iştiyak ve gönüllülük içerisinde yerine getirmesiyle, kendisini mükemmel bir uyum, bağlılık ve düzen olarak yansıtır. Bu asli uyum erdemli bir toplumda, birliğin ilkesi olan başkanın belirlediği ölçü ve koyduğu yasalar çerçevesinde gerçekleşen işbirliği, dayanışma, yardımlaşma ve amaç birliğinden doğmaktadır. Erdemli bir toplumda, her birey ve her toplumsal sınıf, üzerine düşen görevi içten gelen bir bağlılıkla yerine getirerek, bir ve aynı amacı gerçekleştirmeye çalışır.

Yapı ve işleyiş bakımından adı geçen üç varlık alanı, yani evren, toplum ve insan arasındaki benzerlikler şunlardır:

a- Bütünü oluşturan parçalar arasında tam bir uyum, yardımlaşma ve işbirliği mevcuttur.

b-Bütünün farklı yatkınlık ve kabiliyetlerdeki parçaları hiyerarşik bir diziliş içerisinde, bir alttaki parça ya da birim bir üsttekinin amacına hizmet etmek suretiyle, hiyerarşinin tepesinde yer alan âmir unsurun amacına katılır ki bu âmir unsur, evrende Tanrı, bedende kalp, erdemli toplumda ise başkandır.

c- Her üç bütünde de, hiyerarşi bir yöneten yönetilen ilişkisini içermektedir. En üstte, üzerinde kendisini yönetecek başka bir yöneticinin ya da amacına hizmet edilecek başka bir âmirin yer almadığı yönetici unsur bulunmaktadır. Hiyerarşinin tabanında ise, sadece yönetilen ve hizmet eden, ama hiç bir biçimde yönetmeyen unsurlar yer almaktadır. Hiyerarşinin bu iki ucu arasında bulunan birimler ise, bütünün yönetici unsura yakınlıklarına göre dizilirler.

d- Her üç bütünde de, yönetici unsur, varlığı ve özel nitelikleri bakımından en yetkin ve en etkin varlıktır. Bütünde ilk olarak meydana gelen, ilke konumunda bulunan ve bütünün diğer parçalarının varlık nedeni olan yönetici unsur, aynı zamanda bütünü yönetimi ve kontrolü altında tutmakta ve işleyişte ortaya çıkan aksaklıkları gidermektedir. Daha da önemlisi, yönetici unsur, her üç alanda da iyiliğin ilkesidir.

[27] Fârâbî, Kitabu'l-Mille, s. 61 vd.

Evrenin ve ona paralel olarak toplumun amir-memur/başkan-hizmetçi ilişkisi içerisinde hiyerarşik algılanışı, Fârâbî'nin hem metafiziğinin hem de siyaset felsefesinin temel metodolojik esaslarından birini oluşturmaktadır. O, ana eserlerinin hepsinde siyasetle metafizik arasında sıkı bir bağ kurarak, evrenin tabii yapısıyla, toplumun siyasi yapısı arasındaki benzerliği göstermeye çalışmakta ve toplumdaki konumunu Tanrı'nın evrendeki konumuna benzettiği ilk başkanın esas görevinin, Tanrı'yı örnek almak ve onun evrende gerçekleştirdiği tedbiri toplumda yani iradi varlıkta gerçekleştirmek olduğunu belirtmektedir[28]. Kozmik uyum, bağlılık ve düzenin toplumsal alana yansıması da ancak bu yolla, yani Tanrının evrendeki yönetimini örnek almakla mümkün olmaktadır. Bu açıdan, Tanrı sadece tabii düzenin ve doğal adaletin değil, sosyo-politik düzen ve adaletin de kaynağı olmaktadır. Hatta Fârâbî, evrenin müdebbiri olan Tanrının, bir şekilde, toplumu da tedbir ettiğini düşünmektedir: "Allah, alemin müdebbiri olduğu gibi, erdemli şehrin de müdebbiridir. Onun alemi yönetmesi bir şekilde, erdemli toplumu yönetmesi ise başka bir şekildedir. Bununla beraber her iki tedbir arasında bir uyumluluk bulunduğu gibi, alemin parçaları ile şehrin veya erdemli milletin parçaları arasında da bir uyumluluk bulunmaktadır"[29].

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, ideal olarak, Tanrının evrendeki yönetimi örneğinde kurulan ve onun işleyişini taklit eden erdemli toplum, her şeyden önce akli temellere dayanan ve doğal olarak aklen yetkin olan bir kişi, bir filozof tarafından yönetilen toplumdur. Aklın talepleri ile deyim yerinde ise Tanrının talepleri arasında bir örtüşmenin var olduğunu kabul eden bu anlayış çerçevesinde, tıpkı evrende olduğu gibi erdemli toplumda da eksiksiz bir adaletin hakim olduğunu söyleyebiliriz. Burada adalet, her şeyden önce, Tanrı, evren ve insana ilişkin doğru bir hakikat tasavvurunu, yani her üç alanda da hak ve hakikati esas alan, her şeye hakkını veren, yerli yerine koyan doğru bir ontolojik konumlanmayı ifade eder. Bu tasavvur, bireyin dünyasına, her durumda erdeme göre davranmayı, iffeti, ölçülülüğü ve cesareti koşulsuz olarak hayata geçirmeyi emreden bir ahlak, toplumsal alana ise, hak ve hakkaniyet esasından asla taviz vermeyen, her durumda adalet ve insafı merkeze alan bir sosyo-politik bakış olarak yansır.

Erdemli toplum, hem bireyin dünyasında hem de toplumun dünyasında, özgürlüklerin hakikat tarafından sınırlandırıldığı, davranışların ahlak tarafından belirlendiği, fikri ve ahlaki kargaşanın asla yer bulamayacağı, birliğin, hikmetin ve ilahi sükunetin hakim olduğu adil bir toplumdur. Aklı ve aklın

[28] Fârâbî, Kitabu'l-Mille, s. 65

[29] Fârâbî, Kitabu'l-Mille, s. 64-65

ilkelerini esas alan bir siyaset ve temelde Allah'tan gelen bir vahiyle yönetilen erdemli toplum, hakikatle temas tarzlarına göre düzenlenmiş bütün mertebelerinde doğruluğu arayan, hakikatin peşinden koşan, derecesine göre üzerine düşen görevi eksiksiz yapma gayreti içerisinde olan, birbirlerine sevgi ve adaletle muamele eden, aynı makul davranışlarda birleşen ve aynı doğru görüş ve inançları paylaşan bireylerden oluşur.

Fârâbî'de, uyum ve uyumlu yapılanma, hangi alanla ilgili olursa olsun, bir yetkinlik belirtisi olarak görülmektedir. Tabii nesneler dünyasında olduğu gibi, iradi nesneler dünyasında da yetkinlikleri doğuran şey, uyumdur. Esasen erdem de, davranışı doğuran sürecin ve bu süreçte yer alan aktörlerin uyumunu ifade eder. Bir toplumun erdemli olması da, bu toplumun, sosyal, politik ekonomik bütün iş ve uygulamalarında her bakımdan uyumlu durumda bulunmasını ifade eder. Belli bir gayenin ve bu gayeye götüren belli görüş ve davranışların, toplumu oluşturan bütün bireyler tarafından benimsenmesi, mükemmel bir uyum olarak tezahür eder. Gaye son derece mühimdir ve ancak gerçek mutluluktur tam bir uyumun nedeni olabilir. Zenginlik veya başka bir ikame iyiliğin nihai gaye olarak belirlendiği bir toplumda, sürekliliği olan bir uyumun ortaya çıkması imkansızdır. Çünkü yanlış bir gayeye yönlendirilen bir yaşayış, gerçek erdemi doğurmaz. Dolayısıyla böyle bir toplumda, uyumu meydana getiren yardımlaşma, dayanışma ve işbirliği gerçekleşmez veya belli süre ve durumlarla kayıtlı olarak gerçekleşir.

Fârâbî, erdemli toplumun ayırt edici özelliği olan uyumu, görüş ve davranışların bir tecanüsü olarak kavramlaştırır. Tanrı, evren ve insan hakkında her bir ferdin bilmesi gereken şeyler görüş ve inanç birliğini sağlarken, yapılması gereken müşterek eylemler de ahlak ve ibadetlerde birliği sağlar. Bu nedenle, bir toplumda ortaya çıkan görüş ve davranış farklılığı, kötülük belirtisi ve sosyo-politik hastalık olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla erdemli toplumda hem bilinmesi gereken şeylerde hem de yapılması gereken şeylerde tam bir ortaklık ve dolayısıyla tam bir uyum bulunmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse; erdemli toplumun her bir ferdinin, kainattaki işleyişin tam bir inayet, hikmet ve adalet üzere gerçekleştiğini ve bu işleyişte asla bir noksanlığın, haksızlığın ve adaletsizliğin bulunamayacağını, ya tasavvur yoluyla veya tahayyül yoluyla bilmesi gerekir. Dolayısıyla evrendeki işleyiş konusunda bundan farklı tasavvurlara veya inançlara sahip olan insanlar, erdemli toplumun parçası olamazlar.

Fârâbî'ye göre, erdemli toplumda parça-bütün ilişkisini sağlayan ve toplumun farklı sosyal, siyasal ve iktisadi mertebeleri arasında uyum ve bağlılığı sağlayan şey, sevgi, onu bir arada tutan ve sürekli kılan şey ise adalet ve ada-

lete dayalı fiillerdir. Fârâbî'ye göre sevgi, ya ebeveyn ile çocuklar arasındaki ilişkide olduğu gibi, tabii ya da fazilette ortaklık, yarar sağlama ve haz elde etme gibi iradeye dayalı şeylerde olduğu gibi, iradi olur, yani iradi şeylerin sonucu olarak ortaya çıkar. Adalet de, sevgiye tabidir. Erdemli toplumda sevgi önce fazilette ortaklıktan dolayı var olur ve bu ortaklık da görüş ve fiiller çerçevesinde oluşan ortaklığa dayanır. Erdemli toplum halkının tamamının, Tanrı, evren, insan ve mutluluğun mahiyetine dair konularda görüş birliği içerisinde olmaları gerektiği gibi, mutluluğa götüren fiilleri de tam bir uyum içerisinde yapmaları gerekir. Böylece erdemli toplum halkı görüş birliği içinde birbirlerini mutluluğa sevk eden fiilleri yaparlar ve bu şekilde aralarında karşılıklı bir sevgi oluşur. Aynı şekilde ortak bir mekanda yaşıyor olmaları sebebiyle bir birlerine fayda temin ederler ve bundan da yarara dayalı sevgi hasıl olur. Yine, fazilette ortak olmaları ve bir birlerine yararlı olmaları neticesinde aralarında haz verici bir ilişki doğar ve bundan da hazza dayalı sevgi ortaya çıkar. Erdemli toplumda uyum ve bağlılık bu şekilde her üç bakımdan da sevgiye dayalı olarak sağlam bir yapı kazanmış olur[30].

Fârâbî'nin erdemli dediği toplum, bugün anlaşıldığı anlamda, insani erdemi saf dışı bırakarak dileyene dilediği gibi davranma imkanı veren, insanlar arasındaki niteliksel farklılıkları göz ardı edip her kesin tam olarak eşit ve mutlak anlamda özgür olduğunu varsayan, hiçbir otorite kabul etmeyen ve belli bir ahlaki standarda sahip olmayan anlayışlara bütünüyle kapalıdır[31]. Bu toplum, ideal düzeyde, insanın metafizik özüyle çelişen görüşleri ve erdem temeline dayanmayan davranış biçimlerini toplumsal uyuma halel getiren bozucu ve yıkıcı unsurlar olarak görür ve dışlar. İnsanın metafizik gayesini her daim merkeze yerleştiren bu görüş, maddeye ve dünyaya yönelen, geçici şeyleri amaç edinen ve bunlar için "savaş"ı, "kan dökme"yi, katliamı ve "köleleştirme"yi meşru gören[32], kültürü ve medeniyeti tahrip etmekten çekinmeyen bütün politikaları geçersiz sayar ve bunların sahiplerini cehaletle[33], hakikatten bîhaber olmakla nitelendirir.

Fârâbî, akla ve hikmete değil de, hevaya ve iştihaya dayanan ve menkul-gayri menkul mal biriktirmeyi, servet ve zenginliği[34], her çeşit "hedonizm"i, "oyun ve eğlenceyi"[35], "şan ve şöhret"i[36], "egemenliği", "zenginliğe ve

[30] Fârâbî, Fusulu'l-Medeni, s. 140-141

[31] Demokratik toplum eleştirisi için bkz., Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 99

[32] Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 94

[33] Cahili toplumların eleştirisi için bkz., Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 87 vd.

[34] Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 88

[35] Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 89

[36] Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 89-90

soya dayalı üstünlüğü"[37] gaye edinen yaşayış biçimlerini kötü gördüğü gibi, ortak insani değerlere inanmayan, aşağılamayı, savaşı ve yok etmeyi tabii gören ve adaleti bununla özdeşleştiren[38] ve aynı şekilde adil olmayı korkaklık ve zaafla izah edip, güce indirgeyen[39] bütün anlayışları, hem birey planında hem de toplum planında kesinlikle reddetmektedir.

Fârâbî, erdemli davranmayı, "şeref, yöneticilik ve zenginlik" gibi dünyevi amaçlara ulaşmanın bir aracı olarak kullanan ve böylece gerçek niyetlerini saklayan fırsatçıları, dinin ve yasaların emirlerini kendi çıkarları doğrultusunda yorumlayan tahrifçileri[40] ve hakikati kendi idrakleriyle özdeşleştirerek insanı hakikatin ölçüsü olarak gören anlayışları[41], erdemli toplumdan kovulması gereken anlayışlar olarak değerlendirir.

Yine Fârâbî, metafizik hakikat ve doğruluk standartlarını bir kenara bırakıp, bütün idari ve politik mesaisini, yönetilenlerin arzu ve isteklerini yerine getirmeye ve iktidarının devamı uğruna onlara şirin görünmeye adayan ve toplum nezdinde sadece bu özelliği ile değer kazanan ve dolayısıyla varlıklı ve soylu kesimler tarafından güdülen yöneticileri ve onların yönetim biçimlerini açık ve kesin bir şekilde erdemsiz olarak nitelendirir[42]. Zira, ilke olarak, erdemsizin yönettiği bir toplumun iyi olması imkansızdır. Bu nedenle, erdemli bir başkan, mutlak anlamda yöneticidir ve asla başka bir kimse veya güç tarafından yönetilmez. Erdemli başkan, Tanrının niteliklerini, insani çerçevede en yüksek düzeyde gerçekleştiren kişidir ve esasen toplumun erdemli ve mutlu olmasının ilkesi de odur. O hem zatına ilişkin özellikler bakımından hem de, cömertlik, adalet ve yönlendirme gibi başkalarıyla ilişki bağlamında söz konusu olan özellikler bakımından mükemmeldir[43].

İlim, hikmet ve nübüvveti şahsında cem eden ve tabii olarak doğruyu ve doğru kimseleri, adaleti ve adil insanları seven[44] bir başkanın yönettiği bu toplumda mevki ve onur gibi manevi rütbeler de, mal ve mülk gibi maddi iyilikler de, tabiatta cereyan eden ilahi düzene uygun olarak, tam bir adaletle, yani her kese hak ettiği şeyi vererek, bölüştürülür[45].

---

[37] Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 90 vd.

[38] Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 158

[39] Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 158

[40] Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 104 vd.

[41] Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 106-107

[42] Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 99

[43] Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 127 vd.

[44] Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 128

[45] İyiliklerin taksim edilmesi ve doğru taksimin korunması anlamında adalet için bkz., Fârâbî, Fusulu'l-Medeni, s. 141 vd.

Esasen her bir ferdin hakka-hukuka riayet ettiği, sevgi ve gönüllülük esasında birbirine bağlandığı böyle bir toplumda, adalet dağıtıcılarına da, adli kurumlara da, teorik olarak, bir ihtiyaç olmayacaktır. Fârâbî'nin telaffuz etmediği bu sonucu, onun Endülüslü takipçisi İbn Bacce vurgulu bir biçimde ifade edecektir.

İbn Miskeveyh'te Adaletin Sosyal Boyutu

Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan[1]

Ebu Ali Ahmed b.Muhammed b.Yakub İbn Miskeveyh, (ö.421/1030) Rey şehrinde dünyaya gelmiş, ünlü tarihçi Ebu Bekr Ahmet b.Kâmil el-Kadî'den (ö.350/961) Taberi'nin tarihini okumuştur. Farabi'nin (ö.339/950) fikirlerinden büyük ölçüde istifade eden İbn Miskeveyh, onun öğrencilerinden olan Yahya b.Adiy (ö.379/989) ve çağının filozoflarından İbn Zur'a (ö.399/1008), İbn Sinâ (ö.428/1037), Ebu Reyhan el-Beyrûni (ö.440/1048) ve Hayyan et-Tevhîdî (ö.400/1009) ile bilgi alış-verişinde bulunmuştur. İbn Miskeveyh, Vezir Ebu'l-Fadl İbnu'l-Amîd'in (ö.360/970) kütüphane memurluğunda bulunmuş, Büveyhi sultanlarından Adududdevle (ö.373/983) ve Samsâmuddevle (ö.388/998) döneminde Vezir İbn el-Amîd ve oğlu Ebu'l-Feth (ö.366/976)'in yanında Rey'de büyük bir nüfuza sahip olmuştur. İbn Miskeveyh, Muızzuddevle'nin Veziri Ebu Muhammed Muhallebi'den (ö.352/963) edebiyat ve irfan alanında da büyük istifade etmiştir. İbn Miskeveyh, Muhallebi'nin ölümünden sonra Ruknuddevle'nin Veziri ve oğlu Adududdevle'nin de teveccühüne nail olarak uzun yıllar sarayda hazinedarlık, muallimlik, doktorluk ve özel kütüphane memurluğu gibi hizmetlerde bulunmuştur. (Altıntaş, 237-9) *el-Fevzu'l-Asgar, Tehzîbu'l-Ahlak, Risâle Fî Mâhiyeti'l-Adl, Tecâribu'l-Umem, Tertibu's-saadat, Kitabu'l-havamil ve'ş-şevamil, el-Hikmetu'l-Halide/Câvidan-ı Hired gibi eserleri vardır.*

Hayatına ve eserlerine bakıldığında İbn Miskeveyh, sadece felsefeyle ilgilenmiş bir yazar değil aynı zamanda idari kadrolarda görev almış bir bürokrattır. Buna toplumların ve devletlerin tarihine dair bilgisini de kattığımızda adalet gibi çok boyutlu bir kavram için gerekli olan enine, boyuna ve derinlemesine bir bilgi hazinesine sahip

[1] Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

görünmektedir. İbn Miskeveyh'in eserleri okunduğunda şu sorulara cevaplar aradığı görülmektedir: Adalet nedir? Adalet nelerden oluşur; çeşitleri var mıdır? Adaletin bireyde, toplumda ve tabiatta tezahürü var mıdır? Adaletin zıddı nedir? Adaletten niçin uzaklaşılır? Adaletin zıddı durumlardan çıkış yolu var mıdır? Adaleti sağlamanın yolları nelerdir? Birey ve toplum olarak adalet içinde yaşamak ne demektir? Vs.

İbn Miskeveyh adaletin, metafizik ilkelerin şekillendirmesiyle varlık alanında son haliyle tezahür ettiğini düşünerek bunun iradi varlık alanında insan eliyle kurulması ve sağlanan düzenin korunması ve sürdürülmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. İşte bu nedenle adaletin ilahi, tabii, vaz'i ve ihtiyari boyutlarından söz etmiş ve bu konuya dair müstakil bir risale de kaleme almıştır. Bu tebliğde adaletin sosyal alanda nasıl tezahür ettiğine dair görüşleri sunulacaktır. Meselenin anlaşılması için, önce adaletin mahiyetine ve diğer alanlardaki tezahürüne kısaca temas edilecek, ardından sosyal alanda adaletin tezahürüne dair görüşü incelenecektir.

Adaletin Mahiyeti:

İbn Miskeveyh için adalet öncelikle, birlik/vahdet olarak anlaşılır. Birlik olmadığı takdirde şeyler arasında bir kategori dikkate alınarak o hususta eşitliğin/müsavat sağlanması olarak düşünülür. Mesela "idl" yüklerde, "i'tidal" ağırlıkta, "adl" ise fiillerde eşitleme manasına gelir. Bu sebeple şeyler arasında sağlanan ve düzen arzeden eşitlik, birlik veya birliğin gölgesi anlama gelir. (Tehzib, 337) Çokluğu birleştirecek bir mana olmazsa eşyanın kıvamı ve sebatı olmaz. Aralarında itidali koruyan bir münasebet yoksa eksiklik ve fazlalık, azlık ve çokluk eşyayı bozar. İtidal, çokluğu birliğin gölgesine dönderir, ona birliğin şeref elbisesini giydirir, ondan çokluğun ve farklılığın reziletini giderir. (Tehzib, 337) Bu durumda birlik, düzeni korur ve varlığın sürmesini sağlar. Ona göre birlik, ilahi alemde asaleten, tabii alemde ise vekaleten bulunur. (Turan, 75)

İbn Miskeveyh adalet için "gereken şeyi gerektiği gibi vermek" anlamını da verir. (Tehzib, 344) Bu şekliyle ele alındığında adalet, başkalarının üzerimizdeki haklarına karşılık olarak ödenmesi gereken borç diye anlaşılır. Bu cümleden olarak, yaratıcının insana verdiği iyilikler, diğer insanlarla olan ilişkiler ve ölmüş ataların üzerimizde hakları mevcut olup, onların yerine getirilmesi adalettir.

Bir başka açıdan adalet iki aşırı uç arasındaki ortadır; eksik ve fazla olanın arasını dengeleyerek orta olana getirmeyi sağlayan heyettir. (Tehzib, 337) Her ne kadar bu yaklaşım, erdemli fiilin mahiyetiyle ilgili olsa da adaletin eşitleme anlamını bir kez daha ortaya koyduğu gibi, az olanı artırmak,

çok olanı azaltmak suretiyle gereken şeyi gereken şeye gerektiği kadar, ne eksik ne fazla yapmak anlamı da mevcuttur. Yine bunda nefsin aynı tarzda eylemde bulunması suretiyle birliğin gölgesi anlamı da korunmuştur.

İbn Miskeveyh adaletin bütün kısımlarında ortak olan mahiyetin, "iyi"-nin tabiatından olduğunu belirtir. Bu kısımların iyiye olan nispeti farklı olsa da hepsi ortak doğadan é"iyi"den payını alır. (R, 12) "İyi" her şeyin kendisine yöneldiği tam varlık, yani yaratıcıdır. O her varlığın hak ettiği payı ölçüyle verir. (Fevz, 111) O bütün ölçünün, düzenin ve dengenin kaynağıdır. (Fevz, 57).

Adaleti şeriata/ilahi yasaya uymakla ilişkilendiren İbn Miskeveyh, şeriata itaat eden kimseye adil dendiğini belirtir. (Tehzib, 350) Bu durumda adalet "ilahi yasaya uymak, ona uygun hüküm vermek" anlamına gelir.

Adaletin Türleri:

İbn Miskeveyh adaleti incelediği risalede onu "tabii", "vaz'i" ve "ilahi" olarak üçe ayırır, ardından insana özgü "ihtiyari" adaletten söz eder. Ona göre adaletin bütün çeşitleri, nispet yönleri yukarıda da geçtiği üzere birbirinden farklı da olsa iyinin tabiatından ileri gelir. Bunu izah sadedinde şu iki hususun ortaya konulması gerekir:

1) el-Vahidul-hak'ta hiçbir şekilde başkalık yoktur. O her şeyden daha şerefli, kerim ve efdaldir. Varlığın kemali ondadır. Farklı isimler onda çeşitli şeyleri değil tek bir şeyi gösterir. Çokluk ise farklılık ve zıtlığın sebebidir. Bu da varlığın eksik oluşu sebebiyle şeylerin en hasis ve düşük olanıdır. İmdi, bir şekilde çokluğu bir araya getiren bir sebep bulunursa onun şereften bir payı ve Vahid'e nispeti hasıl olur. Dolayısıyla bir şeyin şerefi, ondaki birliğin gücü ve zayıflığı ile ilgilidir.

2) Sırf iyi, tam varlıktır ve bu, kemaliyle Vahid'dedir. Onun varlığında farklı şeyler bulunmaz. Ona iyi denmesi her şeyin onu talep etmesi itibariyle olmuştur. İyinin mukabili olan kötü ise var olmamak ve bir olmamak demektir. Yani çokluktaki yokluk demektir. Bu durumda iyi Vahid'deki tam varlık, kötü ise çokluktaki yokluktur. (R, 12)

a.Tabii adalet:

İbn Miskeveyh Yaratıcı'nın iyilik yönünü ve diğer şeylerin iyilikten/birlikten aldığı pay oranında iyi olduğunu öncül olarak yerleştirdikten sonra, pedagojik gerekçelerle, hisse yakın ve zahir olması itibariyle tabii adalete geçiş yaparak şunu belirtir: Madde her sureti kabul ettiğine göre,

özünde her sureti yok etme gücü var demektir. Zira bir suret yok olmadan diğerinin onda zuhur etmesi mümkün değildir. Bu durumda madde yokluğa sebep olması itibariyle kötünün kaynağı iken maddeye suret veren, varlığa sebep olması itibariyle iyinin kaynağı olur. Diğer taraftan, bir cisimde ortaya çıkan tabii eserler, yani ondaki fasıllar ve arazlar ne kadar az ve zıt kuvvetleri kabul etmesi de az olur ise işte o cisim, varlığa en yakın olanı ve Vahid'e en benzer olanıdır. Ulvi cisimlerin hali, aynı tabiattan, yani esîrden oluşması itibariyle böyledir. Dünyamızdaki cisimler dört tabiattan meydana geldiği için, eşitlik cinsinden olan birliğe benzer bir şey onlarda yoktur. Birçok şeylerdeki eşitlik onları bir araya getiren güçlü bir sebeptir. Buna göre bir cisimde eşitliğin bulunuşu ne kadar çoksa birlik ve varlığa o kadar yakın, şerefe olan nispeti de o kadar fazla olur. İbn Miskeveyh, mutlak manada ortaya çıkan eşitlik değil, cevherde, kemiyette, keyfiyette, izafette vb kategorilerde ortaya çıkan eşitliği söz konusu etmektedir. Burada taraflar arasında bazen cevherlerinde, bazen miktarlarında, bazen keyfiyetlerinde, bazen izafetlerinde meydana gelen eşitlik söz konusudur. Kategorilerden birine göre eşitlik sağlanırsa tabii adalet meydana gelir ve bu durum duyular için zahir olur. Bazen eşitlik, su ile su arasında cevherde eşitlik, bazen su ile toprak arasında ağırlıkları bakımından eşitlik, bazen su ile hava arasında birbirine nispetle eşitlik sağlanır. Bir kategori eşit iken diğer kategoriler farklı olabilir. İşte iki şey arasında ne zaman düzgün bir nispet bulunursa adalet ve itidal de o zaman bulunur. Tabii adalet kendini böyle gösterir. (R, 12-17) İbn Miskeveyh insanın varlığını da bu kapsamda değerlendirir ve onda çokluğu birleştiren, tüm cüzlerinin hükmünü tek bir hüküm yapan bir şey sebebiyle şerefli olduğunu belirtir. Ki o da sadece büyük saadete, dünya ve ahiret iyiliğine erdiren ve ona bağışlanan hâssedir, (R, 18) yani akıllı nefistir.

b.İlahi adalet:

İlahi adalet ise metafizikte ve varlığı ebedi olan ebedi/sermedi varlıklarda bulunur. Tabii adaletten farkı şudur: Tabii adalet sermedi olsa bile ilahi adalet gayr-ı maddi varlıklarda; tabii adalet ise madde içinde bulunan varlıkta olur. Bir örnekle bunu şöyle izah eder: Sayılan şeyden sayı tecrit edildiğinde onda zatına ait özellikler ve bir nizam bulunur. Bunlar asla değişmez. Kimse bu özellik ve nizamdan, mesela çift sayısının çift oluşundan hiçbir zaman şüphe etmez, geçmişte veya gelecekte onun başka olacağını düşünmez. (R, 20) İbn Miskeveyh metafizik varlık olarak adlandırdığı bu objelerdeki bir ve aynı kalan değişmez yapıyı ilahi adalet olarak adlandırır.

el-Fevz'de ise şöyle bir izah daha vardır: Allah'tan ilkin sadır olan faal akıl, sebebine göre eksik iken diğer mevcudata göre varlık olarak tamdır, baki ve değişmez bir tabiata sahiptir. Faal akıldan da nefis feyezan eder. O da akla göre noksan olsa da diğer varlıklara göre tamdır. Nefis, akla benzemek için iradi harekete ihtiyaç duyar. Hareket mekânda vuku bulacağı için bu, feleklerin meydana gelmesine; irade ise aynı yöndeki harekete, yani dairevi harekete yol açar. (Fevz, 58-60) Her ne kadar ilahi varlıkların birbirlerine nispetle tamlık ve eksiklik yönleri farklı olsa da onların sabit olan doğaları hep bir ve aynı kalır. Bu nedenle onların mahiyetindeki bu değişmez yapı, "birlik" dolayısıyla adalet olarak görülür.

c. Vaz'i adalet

İbn Miskeveyh vaz'i adaleti, umumi ve hususi diye iki kısımda inceler. Umumi adalet insanların adalet diye adlandırdıkları ve ittifak ettikleri şeydir, mesela altınla yapılan muamele buna örnektir ve bu, mutlak olarak her meslek ve işin devamını sağlayan ve her cevherin karşılığını veren bir işlemdir. Altının bu hali, vaz'ı ve uzlaşı ile gerçekleşse de, uzun düşünmeler, birçok araştırmalar ve eskilerin tecrübelerinden sonra vaki olmuştur. Onun uzun ömürlü, varlıkça değerli, bozulmaktan uzak oluşu, birçok eşyanın karşılığında onun alınmasının isabetli olması vs gibi sebepler bunu doğurmuştur. Gümüş de birçok özellikte ona benzediği için, altının vekili olup, on tanesi altının bir tanesine denk gelir. (R, 18-19) Ne var ki İbn Miskeveyh umumi adalete dair başka örnek vermez. Bizce önemli olan, umumi adaletin imkanını gündeme getirmiş ve buna dair örnek de vermiş olmasıdır

Hususi adalet ise farklı yerlerdeki veya bir yerdeki toplumun veyahut en az iki insanın adalet diye uzlaştıkları, birbirleri için gerekli gördükleri, dışına çıkmadıkları ve denkliği sağladıklarını düşündüğü şeydir. Bu adalet türü eski geleneklerde mevcuttur. Bu geleneğin sahibi ve şeraitin açıklayıcısı mevcut duruma, idare ettiği işin doğasına ve gördüğü âdete göre bir takım durumları farz kılar. Bunların ebedi olmaları caiz değildir. Ahvalın ve âdetlerin değişmesine bağlı olarak onlar da değişir. Bununla birlikte her biri kendi döneminde adalettir, onlardan çıkış ise cevir ve zulümdür. (R, 19)

d.İhtiyari adalet:

İnsana özgü ihtiyari adalet ise nefis kuvvetlerinin, birinin diğerine üstün olmayacak şekilde birbirleriyle barış/müsalemet içinde olmasıdır. Bu, bedeni oluşturan tabii unsurların denge içinde bulunmasıyla hasıl olan

sıhhate benzer. Nefis, bedenden şerefli olduğu için, onun sıhhat hali, bedeninkinden daha şereflidir. (R, 19) Tehzib'deki bilgilere göre ihtiyari adalet nefsin kuvvetlerinin aşırılıklardan uzak, ideal ortaya ulaşmış ve birbiriyle barış içinde olmasını ifade eder. (Tehzib, 251) Aslında adalet her erdemde kendini gösterir. Zira erdem iki aşırı uç arasındaki ortadır; eksik ve fazla olanın arasını dengeleyerek orta olana getirmeyi sağlayan toplam heyet/karakterdir. (Tehzib, 258) İhtiyari adalet, nefsani kuvvetler arasında meydana gelen "birlik"tir.

İbn Miskeveyh'in ayrıca, objesine yönelik adalet tasnifi daha vardır. Aristo'dan istifade ettiğini belirterek adaleti üç kısma ayırır ve onun bir borcun ödenmesi olduğunu düşünür. Bu da kendi içinde üç kısımdır.

Allah'a dönük adalet. İnsanın, sayısız nimetleri sebebiyle, Allah'a karşı gücü yettiği ölçüde ve gerektiği şekilde hakkını ödemesidir. Bu konuyu Tehzib'de detaylı olarak analiz eder.

Birtakım hakların edasında kimi insanlara dönük adalet. Bu, yöneticilere tazim göstermek, emanetleri yerine getirme gibi işlerdir.

Seleflerin hakkını eda etmekle gerçekleşen adalet. Varsa, ataların borcunu ödemek, onların vasiyetlerini yerine getirmek vs. (Tehzib, 344)

Ne var ki İbn Miskeveyh bunu Aristo'da aldığını söylese de elimizdeki mevcut eserlerinde Aristo'nun buna benzer ibarelerine tesadüf edilmez. (Turan, 189)

Adaletin sosyal alandaki görünümü

Sosyal veya medeni alan, iradeye göre şekillenen varlık alanıdır. İrade, değerlerden birini belirlemek suretiyle o değerin görünür alana çıkmasını sağlar. Burada iradenin seçimine konu olan değerin hangi kaynaktan geldiği önemlidir. Aklın belirlediği değerleri irade tercih eder ve insan bunu eylemlerle gerçekleştirirse erdemler, aksi halde erdemsizlikler ortaya çıkar. Bu durum toplumu oluşturan insanın doğasını ve varoluş amacını bilmeyi gerektirir. Zira toplumda ortaya çıkan adalet veya adaletsizlik, insanın doğasıyla yakından ilgilidir. Gerek paylaşım gerekse haksızlıkların giderilmesinde insan unsuru her zaman devrededir.

Adaletin öznesi olarak insan doğası

İbn Miskeveyh, insanın beden ve nefisten ibaret ikili yapısına işaretle konuyu ele alır. Ona göre insanda duyular cihetten bildiği şeylere karşı bir meyil vardır. Bunlar "bedeni şehvetler" ve "intikam ve üstünlük hissi" olarak ifade

edilebilir. İbn Miskeveyh bunlara karşılık gelen "şehevani nefis" ve "gazabi nefis"ten söz eder. Bedeni cihet, bunların kemale ermesiyle olduğundan, beden bunlarla ferahlık bulur ve bunları arzular. Akli nefis ise bu manalardan uzak durur, özüne döner, duyuların ilettiği bu şeylerden kendini arı tutarsa gücü, kemali ve tamlığı artar, sahih bilgiler ve makuller onda belirir. (Tehzib, 239)

Akli nefsin ilim ve marifetlere olan arzusu, onun faziletini oluşturur. Bu nefsin üstünlüğü, işte bu yöndeki talebine göre olur. Şu halde, bedeni cihetten gelen şeyler insanı faziletten uzak tutar. Şayet insan onları erdem sanır, onları yapar ve onları alışkanlık haline getirirse erdemden uzak olur. Bedeni cihetten gelen şeyler diğer hayvanlarda da mevcut olduğuna göre insanın kemali ve erdemi insana özgü kuvvet ve melekelerinin tamamlanmasıyla olur. Fikir ve temyiz kuvvetiyle ilişkili olan bu şeyler iradi durumlar olup, hayır ve şer kısımlarına ayrılır. Burası aynı zamanda insanın var oluş gayesiyle ilgilidir. Zira insanın varlığından maksat onun iyi ya da mutlu olmasıdır. Bu maksada ulaşamayanlar, kötü ve bedbaht kimselerdir. İyi şeyler, insanın irade ve çabasıyla uğruna yaratıldığı hedefleri tahsil etmesi iken, kötü şeyler bu hedefe varmada ona mani olan şeylerdir yahut insanın tembellik gösterip onlardan uzaklaşmasıdır. Kısaca insan diğer varlıklar içinde kendine has olan fiili ile insanlığını kemale erdirmiş olur. (Tehzib, 240-246) İnsan temyiz ve fikir kuvveti ile eşyanın hakikatini düşünürse, bundan ilim ve hikmet sadır olur. Şehevi nefsin hareketi ölçülü, yani akıllı nefsin kendine verdiği paya boyun eğer ise bundan iffet/ölçülülük ve sehavet/cömertlik doğar. Gazabi nefsin hareketi ölçülü, yani akıllı nefsin kendine verdiği paya boyun eğer ise bundan hilim ve şecaat/yiğitlik doğar. (Tehzib, 248-9) Anlaşılacağı üzere erdem akıllı nefsin diğer nefislere takdir ettiği payın vücud bulmasıyla ortaya çıkmaktadır. Hepsinde ortak olan husus itidaldir. Böyle bir nefse sahip olan insan başkalarına karşı asla haksızlık etmez, onlarla ilgili muameleleri gereken şekilde olur. Bu aynı zamanda hürriyetle ilgili bir hususdur. Ona göre insan şer'an hür olsa bile hevasını kontrol edemiyor ve lezzetlere tabi oluyor ise "tab'an köle"dir; şer'an köle olsa bile hevasını kontrol edebiliyorsa tab'an hürdür. Nefsini kontrol edemeyenlere geleneğe göre ceza vermek gerekir. Zaten şeriatte bazı cezalar tayin edilmiştir. (Tertib, 115)

b.Topluma olan ihtiyaç ve toplumun doğuşu

İnsanın, barınma, yeme, içme vb menfaatlerle ilgili hususlardaki iyiliği pek çok olduğundan, tek başına onları karşılaması gücü dâhilinde değildir. Bu sebeple insanın tek başına karşılayamadığı ihtiyaçları diğer insanların karşılaması gerekli olmuştur. Tüm insanlar için geçerli olan bu iyiliklerin tahsili,

bir devirde bulunan insanların birbirlerine yardım etmelerini gerekli kılmıştır. Her bir insan, bütün içindeki bir parçayı yerine getirmek suretiyle bütünü tamamlar. İşte bu yardımlaşma ve bir araya gelme, medeni hayat/temeddün denen şeydir. İnsanlar birbirlerine yardım ettiklerinde ve verdikleri şeyin karşılığını aldıklarında bu, adalet olur. Adalet kuralına göre çok yardım edenin çok talepte bulunması, az yardım edenin aza razı olması gerekir. Azlık ve çokluk kemiyet bakımından değil keyfiyet ve mevki itibariyle takdir edilir. Mesela yaptıkları işin karşılığı olarak mühendisle işçi, komutanla asker arasındaki ücret farklılığı yaptıkları işin kemiyetine değil keyfiyetine dayanır. Herkesin mertebe ve mevkisine düşen payı talep etmesi gerekir. Hakkının üstünde veya altında olanı talep etmemelidir. (el-Fevz, 91-93) İnsanlar birbiriyle yardımlaştığında ve her biri hayatla ilgili önemli bir işi üstlendiğinde ve ilişkilerinde insaf ve adalet kanunlarına riayet ettiklerinde, maişet (geçim) vasıtaları çoğalıp iyilikler artar, insan neslinin devamı ve türün bekası gibi durumlar bir düzene girmiş olur. (Yalın, 766) İnsanların karşılıklı olarak ihtiyaçlarını karşılamasını İbn Miskeveyh bedendeki organların durumuna benzetir. Her organ bedenin organlarını tamamlayarak onun kıvamını sağladığı gibi, her insan da grubun/toplumun kıvamını sağlar. (Tehzib, 247) Bir başka benzetmeye göre, mesleklerin birbiriyle olan münasebeti harflerin kitaplardaki konumuna benzer. Harfler ancak bir araya geldiklerinde anlam ifade ederler. (Turan, 151)

Anlaşılacağı üzere, İbn Miskeveyh "insan doğal olarak medenidir" önermesini kabul etmektedir. Her insan başkalarına doğal ve zaruri bir şekilde muhtaç olduğu için, birbirleriyle olan muaşeretlerinin iyi, dostluklarının da sadık olmaları gerekli olmuştur. Kendini bilen akıllı bir insan, nefsini kötülüklerden soyutlayarak haksızlık etmemeyi, başkalarına erdem olarak gördüğü şeyi vermeyi tercih eder. Bu da adaletin toplumdaki tezahürlerinden biridir. Ona göre bunlar dünyadan el etek çekmekle elde edilmez. İnsanların arasına karışmayan kimselerde iffet ve adalet gibi erdemler görülmez. Onlar adil olmadıkları halde kendilerini adil zannederler. Oysa erdem, insanlarla bir arada iken, alışverişlerde, eylemler halinde kendini gösterir; bazen, iyi bir hale ulaşmak için insanların eziyetlerine sabretmek gerekebilir. (Tehzib, 261-2) Dolayısıyla adalet zulmü terk etmek değil, insanlarla olan ilişkilerin insaf kuralına uygun olmasıdır. Hatta insanlarla bir arada yaşanmadan cömertlik ve cesaret, şehveti (arzuyu) uyandıracak bir şeye rastlamadan da iffet nasıl ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla hikmete uygun biçimde başka insanlarla bir arada bulunmanın erdemlerin kazanılması ve erdemsizliklerin terk edilmesine etkisi vardır. Yalnızlaşıp, toplumdan uzaklaşan insan cansız ve ölü bir kimse gibidir. (Yalın, 769) Görüldüğü üzere, adaletin toplumdaki tezahürü

ahlaki erdemlerle başlamakta ve işbirliğini gerektiren hayatla birlikte üretilen emeğin cinsinden karşılığını almakla irtibatlı görülmüştür.

c. Adalete olan ihtiyaç

Adalete olan ihtiyaç insanlar arasındaki ilişkilerin doğru sürdürülmesi ve özünde kötü olan haksızlığın giderilmesi içindir. Biraz daha açmak gerekirse muamelat, ziraat ortaklığı (müzaraa), evlilik, emanetlere riayet, yardımlaşma, aile şerefini ve malı korumak için düşmanla savaşma gibi durumları düzeltmek ve düzene koymada adalete olan ihtiyaç kendini gösterir. (Turan, 144, 153)

Başkalarına dönük adalet, ilkin aileden başlar. Ona göre eşine ve kendine bağlı olan ehline ikram/iyilik etmeyen biri adil değildir. İnsanların en hayırlısı ehline, aşiretine, kardeşine, evladına, kardeş veya evladının akrabalarına, kendi akrabasına, soyuna, ortağına, komşusuna dostuna ve ahbabına hayırlı olan kimsedir. Fakat aşırı derecede mal sevgisi insanın bu mertebeye ulaşmasına mani olur. Mal toplama hırsı insanı, merhametten, hakkı yerine getirmekten, gereken şeyi vermekten alıkoyar ve onu hıyanete, yalana ve gerekeni vermemeye zorlar. Bu ise günah olup, kınanacak bir durumdur. (Tehzib, 256) İbn Miskeveyh için toplumdaki haksızlıkların bir kısmının temeli mal kazanmadaki hırsın sebep olduğu sonuçlardır. Bunun da gereken şeyi gerektiği şekilde yapmakla doğrudan ilgisi vardır. Zira hırs, insana yalan, hıyanet vb gerekmeyen şeyleri yaptırabilmektedir. Aynı zamanda burada akıllı nefsin belirlemiş olduğu payın dışına çıkış da söz konusudur. Zaten bu anlamlar, adaletin mahiyeti kapsamında belirtilmişti.

İbn Miskeyveh'e göre adil kimse sırf adalete uygun olduğu için adil işler yapar. Zira adalet fazlalık veya azlığa düşmeksizin, aşırılıklardan uzak bir şekilde, işlerin itidal duruma göre gerçekleşmesidir. Bu sebeple adil insan bütün erdemleri toplar ve "birlik"e en çok benzeyen bir şey olur. Birçok şeyi itidal üzere bir araya getirdiği için "birlik" elbisesi onda mevcut olur. Burası, adaletin, çoklukta eşitliği yada dengeyi sağlamak anlamıyla doğrudan ilgilidir. Şayet çoklukta hakiki eşitlik/denge bulunmazsa bu durumda dört terimle veya üç terimle ifade edilen yeni bir nispet kurmak gerekli olur. Örnekle A'nın B'ye oranı, C'nin D'ye oranı gibidir. Buna ayrık oran denir. Yahut A'nın B'ye oranı, B'nin C'ye oranı gibidir. Buna bitişik oran denir. Bunların uygulaması aşağıda gelecektir. Bunun dışındaki oranlar da bunlara raci olur. İbn Miskeveyh için eşitlik adalete benzer olduğu için değerlidir. Oranlarla kurulan eşitlik pek çok yerde muhafaza edilmelidir. (Tehzib, 338-339)

d. Adaletin dağıtıcı ve düzeltici boyutu

İbn Miskeveyh toplumsal hayattaki alış-veriş, takas, evlilik, makam ve mevki edinme, haksızlığın giderilmesi vb durumlara göre adaletin gerçekleşeceğini düşünür. Bu farklılığı gidermenin yolu, onu kısımlara ayırmakla olur. Bu sebeple, insanların adaleti üç şeyde aradığını belirtmek uygun olur.

1. Malların ve iyiliklerin taksimi: Bu konudaki adaleti bulmada 4 terimli oran kullanılır. Mesela bir insanın şu mala oranı, onun mertebesinde olan herkesin onun payına düşen şeyin benzeri gibi olmasıdır. Burası mevki, makam, menfaat vb iyiliklerin dağıtımıyla ilgili olduğu için ona dağıtıcı adalet de denir. Dağıtımda bulunan kimsenin ya da yöneticinin haksızlığa düşmemesi için insanlar arasındaki ilişkileri ve menfaat birliklerini dikkate alarak dağıtımda bulunması gerekir. Zira karı-koca, ebeveyn-evlat, akrabalık ve asabiyet gibi durumlar dağıtımda haksızlığa düşülebilecek hususlardır. (Turan, 170)

2. Karşılıklı iradiyle olan muameleler: Bu konudaki adaleti bulmada bazen 3'lü bazen 4'lü oran kullanılır. Mesela kumaş tüccarının ayakkabıcıya oranı, kumaşın ayakkabıya oranı gibidir. İki satıcı arasında eşit bir takasın gerçekleşebilmesi için kumaşla ayakkabının değerlerinin eşitlenmesi gerekir. Bu oran üçlü olarak şöyle de kurulabilir: Kumaşın ayakkabıya oranı, ayakkabının kürsüye oranı gibidir.

3. Zulmün vaki olduğu yerler; Zulüm, iki insan arasındaki eşitliğin birisi için zarar doğacak şekilde bozulmasında ortaya çıkar. Adalet ise eski eşitlik ve oranın geri gelmesi için misli bir zarar vermeyi gerektirir. Adaleti uygulayan kimse, eşit olmayan şeyleri eşit hale getirir. Mesela bir çizgi, eşit olmayan kısımlara bölünürse adaleti sağlamak için fazla olan kısım alınır ve az olana ilave edilir. Böylelikle eşitlik elde edilir. Fakat bunun için tam ortayı bilmek gerekir. Alışverişte kar ve zarar, fazla ve az taraflardır. Gerekenden az olan alınırsa noksan cihete, gerekenden fazla alınırsa ziyade olan tarafa dönülmüş olur. Dolayısıyla ortaya ulaşmak veya ortanın bilgisine sahip olmak gerekir. Bu noktada İbn Miskeveyh sözü şeraite getirir ve onun, bu tür işlerde orta ve itidal olan her şeyi resmettiğini belirtir. İnsanlar muamelelerinde yaptığı işe uygun karşılık almak ister. Ayakkabıcı işinin karşılığını marangozdan alır, ona da karşılığını verirse bu takas/muavaza olur. İki iş birbirine keyfiyet veya değerce eşit olmazsa bu durumda dinar ikisinin arasını eşitleyici olur. Dinar adalet ve ortayı bulucudur. İnsan, adil ve sahih bir nizam üzere olması için, muamelelerini onunla tamamlar. (Tehzib, 339-340) Adaletin ortaya çıktığı bu kısım "düzeltici adalet" olarak bilinir. Düzeltici adalet hukuk ihlalleri ve bunun karşılığında o haksızlığa denk düşecek bir cezanın verilmesiyle ilgilidir. Bu konuda ilke olabilecek bazı örnekler şöyledir: Ortaya çıkan haksızlığın

giderilmesinde verilecek ceza, ıslah amaçlı ve haksızlıkla orantılı olmalıdır. Ceza işlenen fiilin derecesine, meydana getirdiği zarara ve büyüklüğe göre verilmelidir. Eziyet, tehdit, vb ıslahta yeterli ise hapis için acele etmemeli, hapis gerekli ise ölüme gidilmemelidir. (Turan, 175-177).

Toplumdaki adaletin taksiminde ve korunmasında ahlaki ve siyasi anlamda yöneticilere düşen vazifeler de vardır. Bunlar, umumun yararını gözetmek, onlara şefkatli olmak, şeriatı uygulamak, hevadan ve asabiyetten uzak olmak, zulmü gidermek, halkı korumak, fakirlere sahip çıkmak, gruplar arasındaki dengeyi korumak, fitneye açık olan insanlara karşı dikkatli olmak ve menfaat peşinde koşmamak gibi özelliklerdir. (Turan, 157-158)

e.Toplumda haksızlığı doğuran sebepler

İbn Miskeveyh toplumda ortaya çıkan zarar ve haksızlıkların sebeplerini şöyle açıklar:

1.Şehvet. Bu insanı başkalarına zarar vermeye sevkeder; amacı, şehvete ulaşmaktır.

2.Şerir insan. Başkasına isteyerek zarar verir ve ona ulaşan kötülükten zevk alır.

3. Hata. Hata işleyen kişi, zarar vermeyi istemez ve amacı da bu değildir.

4.Bedbahtlık. Bunun sahibi başkasına bilerek ve isteyerek zarar vermez fakat harici bir sebepten başına bir olay gelir. Mesela atının arkadaşına çarpması sonucu ölümüne yol açması böyledir. Bu kimse mazur olup, ona bir ceza terettüp etmez. (Tehzib, 354) Bu dört sebebin üçü insana ait iken dördüncüsü onun dışındaki sebeplerle ortaya çıkmaktadır.

İbn Miskeveyh, haksızlığı açıklarken ihtiyari adalet konusundan da yardım alır. Şöyle ki, ihtiyari adalet zulmetmek ile zulme uğramak arasında eşit mesafede olmaktır. Şu halde zulmetmek, gerekli olmayan bir kazanca gereken tarzın dışında ulaşmaktır. Zulme uğramak ise bir kazançta gereksiz kimseye gereksiz şekilde zafiyet göstermek ve buna tahammül etmektir. Haksız kimsenin birçok servete ulaşması, onun gerekli olmayan haysiyetlere başvurması suretiyle olmaktadır. Zira bunun birçok yolu vardır. Oysa adil kimse tam ortada bulunur ve bunun birçok yolu yoktur. O kazancını gerekli olan haysiyetten edinir, gereksiz olanları terk eder. Bu nedenle adalet insanın kendisiyle başkası arasında insaflı olmasını sağlar, menfaatin çoğunu kendisine, azını da başkasına; zararı kendine az başkasına çok vermekten alıkoyar. Adil kimse, eşya arasında oranı/tenasübü sağlayan eşitliği kullanır. Nitekim ada-

letin bu manasına daha önce dikkat çekilmişti. Zalim ise menfaatin fazlasını kendine, azını da başkasına talep eder. (Tehzib, 260-1)

İbn Miskeveyh zulmü doğuran ya da eşitliği bozan kimseleri şöyle sıralar:

1. En büyük zalim/cair, şeriatı kabul etmeyen ve onun hükmü altına girmeyen kimsedir. İbn Miskeveyh'e göre şeriat, ilahi vaz'ı ve reviyye/düşünce ile iradi fiilleri takdir ettiği için muamelelerinde ona uyan adil olur, ona muhalefet eden de zalim olur. Zira adil, şeriata bağlananın lakabıdır. (Tehzib, 350)

2. Muamelelerinde ve diğer hususlarında adil hakimin sözünü kabul etmeyen kimsedir.

3. Kazancı olmadığı halde malları gasbeden kimsedir. O da kendine gerekenden daha fazlasını, başkasına da gerekenden daha azını verir. (Tehzib, 342)

İbn Miskeveyh'e göre şeriata bağlanan kimse eşitliğin tabiatını bilir, adaletin vecihlerinden iyi ve mutluluk olanı kazanır. Şeriat Allah nezdinden geldiği için, iffet, cesaret ve övülen şeyleri emreder; günah, iftira, sövme gibi aşağılıkları nehyeder. Kısaca şeriat tüm faziletleri emreder, bütün erdemsizlikleri de nehyeder. (Tehzib, 342) Şeriat Allahın siyaseti ve kulların dünya ve ahiretle ilgili maslahatlarındaki adil sünnetidir. (Tehzib, 334) Şeriatta adaleti cüziyata inmeksizin külli/genel bir emir olarak emreder. Buradaki adalet kemiyette, keyfiyette vd kategorilerde olan bir denge ve eşitliktir. Mesela suyun havaya olan nispeti kemiyet bakımından değil keyfiyet bakımından bir eşitliktir. Aksi halde ikisinin de yüzey olarak eşit olması gerekirdi. Adaletin bu çeşidi "yer ve gökler adaletle kaimdir" sözüyle ifade edilir. (Tehzib, 353) İbn Miskeveyh'in "şeriat adaleti külli bir emir olarak emreder" şeklindeki ifadesi, muhtemelen, şeriatın hükmünü belirlemediği yerlerde asıl ilkenin eşitliğin sağlanması olduğuna dikkat çekmektir. Diğer taraftan, şeriat külli tefaddülü, yani genel anlamda iyilik ve ikramda bulunmayı değil kamil/tam adaleti emreder. Bununla birlikte tafaddülü mendup kılmıştır. Zira tafaddülün sonu yokken külli adalet sınırlı olup, ona yardım etmek mümkündür. (Tehzib, 355) Bu durum adalet ile iyilik etmek/hayriyet arasındaki ayırımda da karşımıza çıkar. Her ikisi de muamele ve alışveriş hususunda ortak olsalar da adalet belirtilen şartlarda mal "kazanım"ıyla, iyilik etmek de belirtilen şartlarda malı "infak etmek"le ilgilidir. Kazanmak etkilenmeye, infak de etkiye benzediği için insanların hayırsevere muhabbeti, adile duyduğu muhabbetten fazladır. Ancak alemin nizamı iyilikten daha çok adaletledir. (Tehzib, 350) Bu ifadeler-

den adaletin kazanımla ilgili bir husus olduğu, karşılığında gereken bir bedelin ödendiği anlaşılmaktadır.

Bu açıklamalar, zaruri olarak toplumda herkesin kendi işini düzgün yapmasını, gerekmeyen haysiyetlere yönelmemesini, yaptığı işe karşılık gelen bedeli ne az ne de çok tam denk gelecek şekilde almasını gerekli kılmaktadır. Ne var ki yukarıda da geçtiği üzere insanın psikolojik yapısı, onu mal toplamaya sevketme, gerekli olmayan payı alma, menfaatin çoğunu kendine ayırma gibi haksız sonuçlara vardırabilmektedir. İşte bu vs nedenlerle toplumda adaletsizlikler ortaya çıkmaktadır. Haksızlığı gidermenin yolu da hukuktan, özellikle de ilahi hukuktan geçmektedir. Haksızlıkların çözümü, hukuka uyularak giderilir. Şayet hukukta bir çözüm yoksa bu durumda genel bir ilke olarak adaleti sağlama yoluna gidilir.

f. Adaleti tesis eden vasıtalar

İbn Miskeveyh dağıtıcı ve düzeltici adalete ilişkin ifadeleriyle önce kamuya ait menfaat ve hakların topluma taksiminin nasıl olması gerektiğini, ardından alışverişte uygulanacak adaleti, en sonunda da haksızlığın ortaya çıktığı yerde adaletin nasıl gerçekleşeceğini belirlemiş oluyor. Haksızlığın giderilmesi için ortanın bilinmesini İbn Miskeveyh gerekli görür. İşte bunda yardımcı olacak unsurlar mevcuttur. Ona göre tabi olunduğunda adaleti sağlayıcı üç kural vardır:

Allahtan gelen yasa/namus. Bu şeriat olup, bütün yasaların örneğidir.

Hakim: O da yasayı uygular.

Dinar: Uyulacak üçüncü yasadır. Ortaklık ve muamelenin, alışveriş şeklinin sahih olması için farklı şeyler farklı değerlerle sağlanır. Dinar, itidali sağlamak için farklı şeyleri eşitler ve birinde az diğerinde çok olur. Çiftçi ile marangoz arasındaki muamele onunla eşitlenir. Buna medeni adalet de denir. Şehirleri abad eden odur; medeni zulümle şehirler berbad olur. (Tehzib, 341-342)

İbn Miskeveyh toplumda ortaya çıkan zarar ve haksızlıkların giderilmesinde aracılardan yararlanmak gerektiğini belirtir. Şöyle ki, ortaklar arasında meydana gelen anlaşmazlıkların çözümünde aracılara ihtiyaç vardır. Aracılar sadece ticari ve diğer hukuki ilişkilerin çözümü için değil aynı zamanda siyasi işlerin çözümünde ortaya çıkan anlaşmazlıkların giderilmesinde de bir ihtiyaçtır. Fakat bu iş için görev alacak kimselerin saygın, görüşlerine güvenilir, dünyevi menfaatlerden ve asabiyetten uzak, vaz'i kanunları bilen gerektiğin-

de de içtihat yapabilecek olan, mantığı bilen ve tarafların azami menfaatlerine çalışan biri olması gerekir. (Turan, 185-186)

g. Adalet- sevgi ilişkisi

İbn Miskeveyh adalet ile sevgi arasında ilgi kurar. Bir toplumun sevgi esası üzerine olmasının şehir halkı için en şerefli gaye olduğunu söyler. İnsanlar birbirini sevdiğinde herkes kendi için istediğini dostu için de istemiş olur. Birçok kuvvet tek bir kuvvete dönüşür. Doğru görüş ve isabetli fiil hiçbirine zor gelmez. Dolayısıyla böyle bir toplum birbirlerine karşı haksızlık yapmaz. Onların hali, büyük bir ağırlığı tek başına kaldıramayıp da birlikte onu yerinden oynatan kimselerin haline benzer. Bu şehir yöneticisi onlarla birlikte birçok iyiliğe ulaşır. Akranlarına üstün gelir ve beldesini mamur eder. Böyle bir şehir sahih görüşlerle ve sağlam inançlarla tamamlanır. Bu da Allahın rızasını hedefleyen diyanetlerle hasıl olur. (Tehzib, 356) Toplumsal birliktelik ve bireylerin kaynaşması için gerekli olan sevgi erdemi, adaletten daha üstündür. Çünkü adalet iradi bir birliktelik doğururken, sevgi doğal bir birlikteliğe yol açar. İradi olan doğal olana nispetle zorlamayla gerçekleşir gibidir ve iradi olan doğal olana bağımlıdır. Düzenin korunması için adalete duyulan ihtiyaç sevginin bulunmamasından ileri geldiği söylenebilir. Sevgi var olsaydı tam bir düzenin gereği olan hakkını alma ya da hakkını verme kendiliğinden gerçekleşen bir durum olurdu. (Yalın, 769)

SONUÇ

İbn Miskeveyh adaleti eşitlik olarak görmüş, eşitliği de birlikle irtibatlı olarak değerlendirip onu birliğin gölgesi olarak yorumlamıştır. Adalet, ilahi ve tabii varlık alanında ontolojik olarak tahakkuk eden birlik veya birlik arzeden yapı olarak anlaşılmıştır. İradi alanda ise önce ahlaki zeminde ardından da toplumsal zeminde ontolojik statüsüne yakın ve benzer olacak şekilde izah edilmiştir. İnsandaki nefsani kuvvetlerin birbiriyle barış içinde ve birlik arz edecek şekilde tahakkuku ihtiyari adalet iken toplumda da insanların statü, emek ve üretimlerine denk düşecek karşılığı almaları, her şeye hak ettiği değerin verilmesi, haksızlık durumunda da alınan payın iadesi vaz'i adalet olarak anlaşılmıştır. Eşitlikle birliğe ulaşıp, onun gölgesi olmak ve onun şerefinden pay almak adaletin asıl yüzüdür. Birlik nerde ortaya çıkarsa çıksın bunun iyiliğin tabiatından olduğu anlaşılmalıdır. Ne var ki eşitlik denince genel manada eşitliği değil farklı kategorilerdeki eşitliği, ya da eşitler arasındaki eşitliği anlamak gerekir. Bu da aralarında belli bir nispet ve oranın bulunmasını gerekli kılar.

İbn Miskeveyh, adaletin dağıtıcı ve düzeltici kısmına işaret etmiş olsa da dağıtıcı adalet konusunda genel esaslar belirlemiş fakat daha çok düzeltici adalet üzerinde durmuştur. Toplumda açığa çıkan haksız uygulamaların ve adaletsiz durumların, büyük ölçüde insanın mal toplama hırsı ile irtibatlı olması oldukça manidardır. Bizce bu durum, sosyal adalet hususunda ahlaki temelin çok daha önceden hak ettiği önemi ve değeri gösterir. İnsanın, varlığında ve hayatında işine yarayacak şeyleri nasıl toplaması ve muhafaza etmesi gerektiği hususu ahlaki adaletle doğrudan ilgilidir. Bu aynı zamanda toplumsal adaletin temini noktasında şarttır. Birçok kötülük ve haksızlık, gerekli olmayan şeylerin gerekmeyen tarzlarda elde edilmesiyle ortaya çıkmaktadır.

Şehvet ve hırs, şerli insanlar, hata veya talihsizlik sonucu adaletin bozulduğu durumlarda hangi unsurlarla adaletin sağlanacağı önem arz eder. Bu hususta İbn Miskeveyh şeriatla, şeriata uygun hüküm veren hakimle ve eme-

ğin karşılığını veren parayla adaletin sağlanacağını düşünmüştür. Adil ve zalim kavramlarını bunlarla irtibatlı olarak ele almış ve en büyük zalimin şeriata, güncel bir yorumla hukuka muhalefet edip onun hükmü altına girmeyen insan olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca şeriatın külli bir emir olarak adaleti emretmesi bir başka husus olup, adalet uygulayıcıları için adaletin genel ruhuna uygun hareket etme imkanı vermektedir. Bu hususta yöneticilere düşen yükümlülükler de vardır.

Kısaca İbn Miskeveyh, ahlak temelinde ve ilahi yasanın belirlediği kurallar çerçevesinde toplumda adaletin tecelli edeceğine inanmıştır. Adaletin orta olanla, itidalle, ilgili eşitlik türü ile sağlanacağı hususu günümüze ışık tutan önemli tespitler olarak görülebilir.

KAYNAKÇA

Altıntaş, Ramazan, "İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi Dergisi, Sivas, 2 (1998), 237-249.

İbn Miskeveyh, Risale fi mahiyeti'l-adl, neşr. Abdülaziz İzzet, *İbn Miskeveyh: Felsefetühü'l-Ahlâkiyye ve Mesâdiruha, Kahire, 1946. An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice, Leiden, 1964.*

----- *, Tehzibu'l-ahlak, Neşr:İmad Hilali, Menşuratu'l-cemel, Bağdat-Beyrut 2011.*

----- *, el-Fevzu'l-asgar, Neşir: Dr. Salih Udayme, 1987.*

----- *, Tertibu's-saadatve menazili'l-ulum, (ed. Ebul-kanım imami) Ganjinah-i Baharistan, Majmua 18 risalah dar mantıq, falsafah, kalam va irfan, Tahran 1379/2000.*

Turan, Ramazan, İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı, ERÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü yayımlanmamış doktora tezi, Kayseri 2014.

Yalın, Salih, **Şehrezûrî'de Siyaset Ahlakı, Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri, Ankara 2013.**

Gazâlî Düşüncesinde Adalet ve Sosyal Adalet Meselesi

Prof. Dr. Sabri Orman[1]

1. GİRİŞ.

Ebu Hâmid el-Gazâlî(450-505H/1058-1111M), Hicrî beşinci ve Milâdî on birinci yüzyılların ikinci yarılarında ve her iki takvimin sonraki yüzyıllarının başlarında yaşamış, ama yaygın etkisi günümüze kadar devam eden önemli bir İslam bilgin ve düşünürüdür. Bu çalışmada onun genel olarak adalet ve özel olarak sosyal adalet konularına ilişkin düşüncelerini görmeye çalışacağız.

Adaletin terim, kavram ve kurum olarak en azından insanlığın yazılı tarihi kadar eski olduğu bilinmektedir. Bu sebeple onun ayrı bir takdime ihtiyacı yoktur. Ancak aynı şey "sosyal adalet" için geçerli değildir; çünkü dar ve teknik anlamda sosyal adalet modern bir hadisedir ve böyle olunca da onunla ilgili olarak en az iki ilave açıklama yapmaya ihtiyaç bulunmaktadır.

İlk olarak Gazâlî'de arayacak olduğumuz "sosyal adalet" ile neyi kastettiğimizi buradaki amacımız için yeterli olacak ölçüde açıklamak gerekir ki bir sonraki "Sosyal Adalet ve İlgili Bazı Kavramlar" başlığı bu ihtiyaca yöneliktir.

İkinci olarak, "sosyal adalet" modern bir hadise olduğuna ve mesela, bilebildiğimiz kadarıyla, ne Gazâlî, ne de o vakte kadarki başka herhangi bir şahsiyet tarafından telaffuz dahi edilmemiş olduğuna göre, biz bu durumda modern zamanlara ait bir hadiseyi daha önceki zamanlarda mı arıyor olacağız? Bu sorunun cevabı ne basit bir "evet", ne de aynı şekilde bir "hayır" olabilir. Çünkü birinci türde bir cevap anakronizme düşmeyi peşinen kabul

[1] Merkez Bankası Bankası Meclis Üyesi

etmek demek olur. İkinci türden bir cevap ise, eğer sosyal adaletle ilgili olarak yukarıda verdiğimiz kısa bilgiler doğruysa, ilk bakışta gerçeklerle çelişmek demek olur. O halde ortada biraz daha yakından bakmayı ve biraz daha ayrıntılı açıklamayı gerektiren bir durum var demektir ki "Metodoloji Meselesi" başlığı da bu ihtiyacı karşılamaya yöneliktir.

Gazâlî genellikle son derece sistematik bir düşünür ve yazar olmakla beraber, onun düşüncesinin adalet ve sosyal adaletle ilgili unsurları açık-seçik, derli-toplu ve sistematik bir şekilde bir arada yer almazlar. Bu sebeple hem geniş, hem derin olan bu alana girmeden önce, önümüzü daha rahat görebilmek üzere konunun kuş bakışı bir fotoğrafını elde etmeye çalışacağız. "Genel Olarak Gazâlî ve Adalet Meselesi: Bir Kavramsal Harita Denemesi" başlıklı altbölümün amacı budur.

Adalet eyleminin öznesinden hareketle Gazâlî düşüncesinde adalet fikrinin iki ana başlık altında incelenebileceği söylenebilir: İlâhî adalet ve beşerî adalet.

İlahî adalet terimi ile Allah'ın insanlar dâhil bütün varlık âlemi karşısındaki adaletini kastediyoruz. Gazâlî'nin daha sonraları "İslami Teodise" olarak adlandırılan düşünceleri ve onun ilgili olduğu "kötülük problemi" de bu çerçevede mütalaa edilebilir. Onun bu konudaki düşüncelerinin ana hatlarını "İlâhî Adalet" başlığı altında ortaya koymaya çalışacağız.

Beşerî adalet, çalışmamızın organizasyon dengesinin bozulmaması için müstakil bir başlık altında ele alınmayacak ve belli başlı çeşitlerinin ekseni etrafında ele alınacaktır.

Adalet eyleminin diğer öznesi beşer veya insandır ve aksi belirtilmedikçe normal olarak adalet bu çerçevede anlaşılır. Öznesi insan olan adaletin ise iki versiyonu olduğu söylenebilir: Ferdî adalet ve sosyal adalet.

Ferdî adalet pekâlâ "ahlaki adalet" olarak da adlandırılabilir ve insanın adaleti kendi içinde tesis etmesi anlamına gelir. Çalışmamızın altıncı başlığı bu konuya dair olacaktır

Sosyal adaletin ise Gazâlî düşüncesinde dört temel versiyonu olduğu söylenebilir: Adalet eyleminin öznesinin fert, toplum veya devlet olduğu durumlar ile bu eylemin çift özneli olduğu durumlar.

Adalet eyleminin öznesinin fert olduğu durumlar da muhatap veya nesnelerine göre kendi içlerinde iki kısma ayrılır: Nesnenin başka bir fert olduğu ve nesnenin toplum olduğu durumlar.

Çalışmamızın sıklet merkezini sosyal adalet konusu teşkil ettiği için, sunum dengesini korumak üzere, onu beş ayrı başlık altında ele alacağız. İnsan davranışlarında başkasını ve toplumu gözetme anlamında bir sosyalin önceliği endişesinin Gazâlî'nin dini, ahlaki, siyasi ve sosyal düşüncesinde hâkim yaklaşım olduğu tezini işleyen "Sosyal Adalet (1): Sosyalin Önceliği" başlığıyla konuya bir giriş yapacak ve daha sonra öznelerini sırasıyla fert, toplum ve devletin oluşturduğu sosyal adalet türleriyle devam edeceğiz. Bu başlıklar serisinin sonunda zekât konusu yer almaktadır ki onun çift özneli bir sosyal adalet türü olduğu söylenebilir. Bu beş başlık altında verilecek bilgilerin ve onlar üzerinde yürütülecek düşüncelerin sahaya bir katkı olacağı ümidini taşımaktayız.

Gazâlî insanlar arası ilişkilerde adaleti gerekli görür, ama yeterli görmez ve onu "ihsan" diye isimlendirdiği daha ileri bir ilişki türüyle tamamlamayı önerir. Onun bu konuya dair düşüncelerini son başlığımız olan "Adalet ve İhsan" başlığı altında ele alacağız.

2. SOSYAL ADALET VE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

"Sosyal adalet" terim ve büyük ölçüde kavram olarak bir 19. yüzyıl hatırasıdır. İlginçtir ki bu yüzyılın başka bir adı da "Sosyal Mesele" yüzyılıdır.

Bir önceki yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşen Endüstri Devrimi, bu devrimi yaşayan ve onun yol açtığı süreci bütün canlılığıyla hala yaşamakta olan Batı Avrupa toplumlarında hayatın her alanında derin sarsıntılara yol açmış ve özellikle ortaya çıkan yeni endüstri işçileri sınıfının meseleleri, ilgili toplumları bir hayat-memat meselesiyle yüz yüze getirmişti. Öyle ki bu toplumların o zamanki halleriyle varlıklarını sürdürüp sürdüremeyecekleri son derece ciddi bir endişe konusu haline gelmişti. Bu yüzyıla "işçi" veya "sosyal mesele" yüzyılı denmiş olması da karşı karşıya gelinen bu kritik durumun kaynağına, yani işçi sınıfına atıfladır.

Böyle bir durumun çare arayışlarına yol açacağı tabiidir. Nitekim anılan toplumlarda bir taraftan işçi sınıfı eksenli büyük çalkantılar ve sarsıntılar yaşanırken, diğer taraftan yoğun çare arayışlarına girişildiği görülür. Genel olarak bu çare arayışlarının iki kategoride yer aldığı söylenebilir:

(1) Bir tarafta söz konusu problemin, kapitalist sistemin temel yapısından kaynaklandığını, böyle olunca da çarenin ancak sistemin dışına çıkılarak bulunabileceğini düşünen radikaller vardı. Bunlar kapitalist sistemin terk edilmesi gerektiğini ve yeni ve alternatif bir sistemle ikame edilmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Genellikle sosyalistler ve özellikle "Bilimsel Sosyalistler", yani Marksistler bu kategoride yer alıyordu. Sistem değişikliğinin barışçı yol-

larla gerçekleşebileceğine ve/veya gerçekleşmesi gerektiğine inananlar olduğu gibi, bunun ancak işçi veya "Proleterya Devrimi" gibi bir ihtilalle gerçekleşebileceğine inananlar da vardı.

(2) Diğer tarafta, meselenin kaynağının kapitalist sistemin temel yapısı değil, ona arız olan bazı olumsuz gelişmeler olduğunu, dolayısıyla pekâlâ sistem içinde kalınarak ve onun aksayan yönleri tashih, tadil ve tamir edilerek de meselenin bir çözüme veya çözümlere kavuşturulabileceğine inananlar vardı. Bunlar sosyal meselenin, kapitalist sistemin eleştiri, itiraz ve tepkilere yol açan gayrı adil yönlerinin düzeltilmesi yoluyla çözümlenebileceğine inanıyordu ki bu tavırlarından dolayı onlara da reformistler denebilir. Sosyal siyaset ve sosyal adalet taraftarlarının bu kategoride yer aldığı söylenebilir.

"Sosyal Darwinizm" ve "sosyal sigorta" gibi "sosyal" etiketini taşıyan birçok kavram ve kurum 19. yüzyılın, yani "sosyal mesele" yüzyılının mirasıdır. Hatta günümüzün temel sosyal bilimlerinden birçoğu, mesela bizzat "Sosyoloji" de bu çerçevede yer alır.

Bunlar arasında çalışmamız açısından bizi asıl ilgilendiren "Sosyal Adalet" olduğu için bundan sonra yolumuza onunla devam edebiliriz.

"Sosyal Adalet" teriminin 1840'larda kullanılmaya başladığı, kavramsal olarak ise çok daha öncelere kadar geri gittiği bilinmekle beraber, onunla ilgili teorik ve pratik çalışmaların yoğunluk kazanması daha çok 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyıl başlarına rastlar. Nitekim sosyal adalet başlığını taşıyan ilk kitabın 1900 yılında yayınlandığı görülür. Anılan çalışmaların, daha çok din adamları ile liberal çizgideki siyaset, toplum ve ahlak filozofları tarafından gerçekleştirildiği söylenebilir(Miller 1999, 2, 4).

Sosyal adalet fikrinin tarihsel bağlamının 19. yüzyıl, coğrafi ve sosyal bağlamının endüstri devrimi sürecinden geçmiş ülkeler ve toplumlar olduğu anlaşılıyor. Fikrin kaynağı, anılan iki bağlamda meydana gelen sosyal meseleler ile alternatif çözüm olarak sosyalist hareketlerin yarattığı tehditler; entelektüel zemini ise liberal sosyal felsefedir. Hedef, kapitalizmin aksayan yönlerinin, özellikle devlet müdahaleleriyle tashihe uğramış olduğu daha adil bir piyasa ekonomisidir.

David Miller 20. yüzyıl başlarında yayınlanan sosyal adalete dair eserlerin ortak bir özelliğinden bahseder: Toplumu bir organizma şeklinde tasavvur etmek. Menşe itibariyle çok eskilere gittiği bilinen bir yaklaşımın, sosyal adalet fikrinin gelişmesinin bir döneminde ana referans olarak kullanılmış olması, bazı şeylerin sanıldığı kadar yeni olmayabileceği noktasını hatırlatması bakımından ilginçtir. Düşünce tarihiyle ilgilenenlerin hayli aşina olduğu bu

yaklaşıma göre, toplum organizmasının bir uzvunun gelişmesi, diğer bütün unsurların ortak çalışmasını gerektirir ve sosyal adalet de her bir toplum üyesinin, toplumun iyiliğine tam katkı sağlayabilmesi için gerekli olan kurumsal düzenlemelerin yapılmasını ifade eder(Miller 1999, 4). Görüldüğü gibi, problem hayli yeni veya "cedîd", ama çözüm referansının teorik çerçevesi oldukça kadim veya "atîk".

Sosyal adalet fikri artık tarihi bağlamının somut gerekçelerinden hayli uzaklaşmış olsa da yeni gerekçelerle günümüzde de canlılığını hala korumaktadır. Fakat onunla ilgili hemen hemen her hususun tartışmalı olduğunu belirtmek gerekir. Tartışma daha isminden itibaren başlar. Bazıları ona "sosyal adalet" derken, başkaları "bölüşüm adaleti", hatta iktisadi adalet veya sadece adalet der. Bazılarının ise yerine göre bunların hepsini bir arada kullandığı görülür. Diğer taraftan, kabul edilen terimin anlamı, kapsamı, hatta ilkeleri konusunda da bir görüş birliği yoktur(Miller 1999, x ve 15-16). Nihayet, hangi anlamda olursa olsun, onun taraftarları olduğu gibi aleyhtarları, hatta onu bütünüyle gereksiz bulanlar vardır. Üstelik bunlar arasında Robert Nozick ve F. A. von Hayek gibi önemli düşünürler yer alır(Ryan 1993, 13-14).

Konunun bu ihtilaflı taraflarına işaret ederken, sosyal adalet fikrinin tutulacak bir tarafı olmadığını anlatmak istiyor değiliz. Anlatmak istediğimiz onun ilk bakışta sanılabileceği kadar açık, seçik ve net olmadığıdır.

Bu anlamda olmak üzere sosyal adaletle ilgili bazı genel bilgiler verilebilir.

Sosyal adalet, ondan daha eski ve bazen özdeş kabul edilen bölüşüm adaletinin genişletilmiş bir versiyonu, onun daha sistematik ve daha geniş kapsamlı bir versiyonu olarak görülebilir.

Daha açık bir ifadeyle, sosyal adaletin, hayatın nimet ve külfetlerinin, fayda ve maliyetlerinin, avantaj ve dezavantajlarının toplumun üyeleri arasında nasıl dağıtıldığı ve dağıtılacağı meselesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Sosyal adaletsizlikten şikâyet edilirken, ilgili toplumun bazı üyelerinin, diğerlerine kıyasla birlikte yaşıyor olmanın nimetlerinden daha az yararlandıkları veya külfetlerine daha çok katlandıkları, başka bir ifadeyle gerekenden daha az avantaj elde edebildikleri veya daha fazla yük taşıdıkları anlatılmak istenir.

Toplumun aksayan ve adaletsiz yönlerinin eşitlik, ihtiyaç, hak ediş veya hakkaniyet gibi ilkeler açısından eleştirilmesi ve yine bu ilkeler ışığında geliştirilmeye çalışılması sosyal adaletin konusunu teşkil eder. Bu yönüyle sosyal adaletin yapıcı ve geliştirici olduğu kadar, eleştirel bir kavram ve faaliyet olduğu söylenebilir(Miller 1999, x).

Sosyal adaletin kapsamına para, metalar, emlak, işler ve makamlar, eğitim, sağlık, çocuk yardımı ve bakımı, onur ve ödüller, kişisel güvenlik, ulaşım ve dinlenme imkânları gibi nimetler ile (ceza kapsamında yer almayan) askerlik, zor, tehlikeli ve düşük işlerde çalışma, yaşlı bakımı gibi külfetler girer. Ancak bu nimetler ve külfetler listesini tam ve tekemmül etmiş gibi görmek yerine, sınırları zamana ve yere göre sürekli olarak değişen bir liste olarak düşünmek daha doğru olur. Başka bir ifadeyle, bölüşümü her sosyal adalet teorisi için temel teşkil eden bazı sosyal kaynaklardan bahsedilebilir ise de bu çekirdeğin ötesi müzakereye açıktır ve adaletle ilişkili olan/olmayan nimet ve külfetler arasındaki sınır değişken ve hareketli bir sınırdır.

Sosyal adaleti gerçekleştirmede rol alabilecek aktörleri devlet ve devlet altı kurumlar şeklinde düşünmek mümkündür. Fakat sosyal adalet çabalarının başarılı olabilmesi için kurumların ötesinde toplumda bir sosyal adalet kültürünün oluşması da gerekir. Böyle bir kültürün gelişmiş olması "adalet" ve "özgürlük" ikileminin aşılmasında da yapıcı bir rol oynar.

Buraya kadar sosyal adalet konusu daha çok bir topluma ve onun ana yapılarına referansla anlatılmış olmakla beraber, onu aile, kültürler, ırklar, sınırlar ve nesiller içi ve arası ilişkiler bağlamlarında ele alanlar olduğunu da belirtmek gerekir.

Sonuç olarak, sosyal bilimler alanıyla ilgili kavramların çoğunda olduğu gibi, hayli yaygın bir kullanım alanına sahip olan "sosyal adalet" kavramının da üzerinde her kesin birleştiği bir anlamı olmadığı ve böyle olunca, konuya, bu gerçeğin ima ettiği bir ihtiyat ve tolerans tavrı içinde yaklaşmak gerektiği söylenebilir.

3. METODOLOJİ MESELESİ

Görüldüğü gibi sosyal adalet yeni bir terim ve muhtemelen 19. yüzyıldan önceki bir metinde ona rastlamak mümkün değildir. Nitekim Arapça ve Farsça olmak üzere iki dilde yazmış olan Gazâlî'nin eserlerinde de sosyal adaletin ne Arapça karşılığı olan "el-adâlah el-ictimâiyye", ne de Farsça karşılığı olan "adalet-i ictimâiye" gibi bir ifadeye rastlamadık. Böyle olunca onu Gazâlî'de arıyor olmak anakronizm olmaz mı?

Bu soruya önce teorik bir cevap vermeye çalışacak, daha sonra da onu uygulamadan örneklerle desteklemeye çalışacağız.

Öncelikle bir dönemde bir terimin olmaması ona tekabül eden realitelerin de olmadığı anlamına gelmez; zira isim olmadığı halde müsemma ya da zarf olmadığı halde mazruf olmaya aday realiteler mevcut olabilir. Başka bir

ifadeyle ismi henüz konulmamış şeyler veya henüz dilsel bir zarfa veya kalıba yerleştirilmemiş gerçekler mevcut olabilir. Ayrıca, bir kültürel çevrede kullanılan bir terimin tekabül ettiği ihtiyacın, başka bir kültürel çevrede farklı terimlerle karşılanmış olması ihtimali de vardır. Denebilir ki çağdaş fenomenlerin geçmişteki macerasıyla ilgili araştırmalarda bu iki ihtimal ve onların ara durumları neredeyse her zaman söz konusudur. Tabiidir ki bütünüyle belli bir döneme özgü olan terim, kavram ve kurumların mevcudiyeti de pekâlâ ihtimal dâhilindedir.

Bu çalışmanın konusu olan ve aralarında parça-bütün ilişkisi olan adalet ve sosyal adalet kavramlarına gelince, onların ilkiyle ilgili bir problem zaten mevcut değildir. Adalet fikri ve ilgili kurumlar, insanlık tarihinin bilinen zamanlarından beri mevcut olagelmiştir ve bu konuda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Sosyal adalet kavramının ise mevcut haliyle hayli tartışmalı olduğuna ve onunla ilgili bir konsensüsün henüz mevcut olmadığına yukarıda değinmiş bulunuyoruz. Böyle olunca şimdi "mevcut" ama daha önce bütünüyle "namevcut" bir sosyal adalet fikrinden söz edebilecek durumda değiliz demektir. Sosyal adalet kavramıyla ilgili bu nispi belirsizlik, onunla ilgili iddialarda peşinen ne olumlu, ne de olumsuz yönde çok sıkı ve katı davranmaya müsait değildir. Zaten biz de onu Gazâlî düşüncesinde ararken böyle bir tavır içinde değil, diğer ihtimallere de açık bir ihtiyatlılık tavrı içinde olacağız. Nitekim onu peşinen kabul veya reddetmek yerine, bu açıdan Gazâlî'nin eserlerine bakacağız ve deyim yerindeyse ona tekabül eden unsurların mevcut olup-olmadığı sonucuna endüktif yoldan varmaya çalışacağız. Kaldı ki çağdaş sosyal adalet teorilerine katkıda bulunanlar arasında dahi bu fikri, mesela, Aristo veya St. Thomas'ya atıfla ele alanlar yok değildir.

İlginçtir ki yukarıda bazen sosyal adalet ile eş anlamlı kullanıldığını belirttiğimiz "bölüşüm adaleti" konusunda adeta zıt bir durum söz konusudur; orada ismin çok eskilere kadar geri gittiğinde ihtilaf yok, ama müsemmanın, yani aynı isimle adlandırılan hayat hallerinin yekdiğeriyle ilişkisi, birbirlerine benzeyip benzemedikleri ve benziyorlarsa derecesi konusunda hayli ihtilaf vardır.

Karşılaştırarak özetlemek gerekirse sosyal adalet isminin yeni ve bölüşüm adaleti isminin eski olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf yok iken, her ikisinin müsemmalarının tarih boyunca ve modern zamanlarda neye tekabül ettiği konusunda hayli ihtilaf vardır denebilir.

Aşağıda vereceğimiz örnek, bölüşüm adaleti gibi çok temel bir konuda dahi, aynı alanın otorite sayılabilecek temsilcileri arasında bile ne kadar büyük görüş ayrılıkları olabileceğini göstermesi bakımından öğreticidir.

Theories of Distributive Justice başlıklı bir kitap yazmış olan John E. Roemer, bölüşüm adaleti teorisinin en az 2000 yıl geriye kadar geriye gittiğini ifade eder(Roemer 1996, 1). Buna karşılık yine A Short History of Distributive Justice adlı bir kitabın yazarı olan Samuel Fleischacker, modern anlamda bölüşüm adaletinin ancak 200 yıldan biraz fazla bir ömrü olduğunu söyler(Fleischacker 2004, 2). Hiç şüphesiz her bir yazarın bu iddialarının dayandığı ciddi gerekçeler vardır; ancak gösterilebilecek hiçbir gerekçe, üzerinde konuşulmakta olan konunun yapısı itibariyle bu kadar farklı konuşmaya müsait olduğu gerçeğinden daha önemli değildir. Aslında sosyal bilimler terminolojisinin hayli gevşek olduğu ve dolayısıyla o sahada çalışanların, iddialarında kendi alanlarının bu özelliğiyle tutarlı ve orantılı bir ihtiyat ve tevazu, daha doğrusu gerçekçilik tavrı içinde bulunmaları gerektiği, sahaya aşina olanların iyi bildiği bir hakikattir. Söylemeye gerek yoktur ki bu tür durumlar, bir çeşit agnostisizme değil, ancak bir ihtiyat ve tevazu tavrına gerekçe olabilir.

Diğer taraftan, mevcut ihtilaflara ve itirazlara rağmen, diğer birçok konuda olduğu gibi sosyal adalet fikri konusunda da bilinebilen en eski zamanlara kadar giden köken arayışları fiilen devam etmektedir. Burada iki ilginç ve önemli örnek vermekle yetineceğiz.

Irani ve Silver tarafından yayına hazırlanan ve 1993 yılında City University of New York'ta düzenlenen bir konferansa sunulmuş olan tebliğleri içeren Social Justice in the Ancient World adlı kitapta yer alan çalışmaların ortak konusu, kadim Çin, Hint, İran, Mezopotamya, Mısır ve Yunan medeniyetlerinde ve daha sonra Roma ve İslam medeniyetlerinde sosyal adalet fikrinin kökenleri ve gelişmesidir.

Bundan üç yıl sonra yayınlanan ve Lowry ile Gordon tarafından yayına hazırlanan Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice başlıklı bir makale koleksiyonunda ise sosyal adalet fikrinin tarihi, kadim zamanlardan, ortaçağı da kapsayarak, modern zamanlara kadar getiriliyor.

Bu iki makale koleksiyonun birincisinde 15, ikincisinde 14 ayrı çalışma yer almaktadır ki bu sadece iki çalışma bazında toplam 30 kadar bilim insanının, sosyal adalet fikrinin tarihi üzerindeki araştırmalara katıldığını gösteriyor.

İhtilaflı konularda araştırma ve tartışmayı caydırmak, hele yasaklamak yerine, teşvik etmenin hem maslahata, hem de hakikatin ortaya çıkması maksadına daha uygun olacağı açıktır. İlginçtir ki ilgili metodolojik tartışmalardan kaçınmanın bir çaresi olarak, yukarıda değinilen sosyal adalet tarihiyle ilgili iki ciltten ikincisinin editörlerinden Lowry, her hangi bir sosyal adalet tanımı vermeme cihetine gittiklerini ifade eder (Lowry 1998, 1). İlk ciltte ise

bu tür metodolojik tartışmalara hiç girilmediği ve konunun ilgili çalışmalara havale edildiği görülür.

Kanaatimizce sosyal tarih ve sosyal bilim tarihi, belki de genel olarak tarih ve bilim tarihi konusundaki ihtilafların önemli bir kısmı, bu tür çalışmaların İslami dönem atlanarak veya yeterince dikkate alınmadan yapılıyor olmasıdır. Başka bir ifadeyle, ilgili ihtilafların önemli bir sebebi, bu tür çalışmaların, kadim Yunan'dan doğrudan doğruya ve onunla sınırlı kalarak Avrupa tarihinin daha sonraki dönemlerine geçiş şeklinde formüle ediliyor olmasıdır. Hâlbuki İslam medeniyet dünyası, her ikisine benzeyen tarafları da olmakla beraber, hem kadim Yunandan, hem de modern Batı dünyasından hayli farklıydı. Fiili tarihi realite İslam medeniyetinin katkılarını da içermiş olarak yaşanmışken, akademik çalışmalar bu tarihi realiteye uygun yürütülemeyince veya onu gözden kaçırınca ortaya izaha muhtaç, ama cevap bulamayan soruların ve ihtilafların çıkması kaçınılmaz gibidir. Ve bu yapılmadan gerçekçi ve yeterince verimli bir tarih çalışması yapmak da adeta imkânsız gibidir.

Alanın buraya kadar yansıtmaya çalıştığımız yapısından dolayı, konumuza olabildiği kadar ihtiyatlı yaklaşmaya çalışacağımız ve mesela günümüze özgü sosyal adalet kavram ve kurumlarından tahsisi olarak herhangi birini Gazâlî'de keşfetmeye çalışmayacağımız tabiidir. Aynı sebeple yorumdan ziyade Gazâlî'nin entelektüel mirasının sağladığı malzeme üzerinden ve adeta endüktif olarak yolumuzu bulmaya çalışacağız. Gazâlî düşüncesini mümkün mertebe kendine ait tarihi ve entelektüel bağlam içinde anlamaya çalışmak dikkat edeceğimiz başka bir husus olacaktır. Nihayet, zorunlu ve istisnai durumlar dışında mukayeselere girişmeyeceğiz.

4. GENEL OLARAK GAZÂLÎ VE ADALET MSELESİ: BİR KAVRAMSAL HARİTA DENEMESİ

4.1 Kaynaklar

Bir konuyu araştırmaya o alandaki çağdaş müktesebata bakarak başlamak teamüldür. Bunu yapmaya çalıştığımızda konumuzla ilgili olarak sadece bir çalışma tespit edebilmiş olmak, hem şaşırtıcı oldu, hem de çalışmanızın gerekliliği konusunda bir teyit yerine geçti.

Bulabildiğimizi belirttiğimiz çalışma Özay Mehmet'in "Al-Ghazzali on social justice. Guidelines for a new world order from an early medieval scholar" başlıklı makalesidir(Mehmet 1997). Bu çalışmanın bilebildiğimiz kadarıyla alanındaki ilk ve tek çalışma olması, araştırma alanının kendisi bakımından iyi bir gösterge olmasa da, makalenin yazarı bakımından her türlü takdiri hak

eder. Ancak, diğer taraftan, bu çalışmanın önemli bir zaaf ile malul olduğunu belirtmek gerekiyor. Şöyle ki o, Gazâlî'nin sadece bir eserine dayanmakta ve öte yandan, onun dayandığı bu eserin Gazali'ye aidiyeti ciddi şekilde sorgulanmaktadır. Şimdi bu ifadeyle, neyi anlatmak istediğimizi biraz daha açmaya çalışalım.

Özay Mehmet'in çalışması, Gazâlî'nin, Farsça orijinali Nasîhatu'l-Mulûk, klasik Arapça tercümesi et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mulûk başlığını taşıyan eserinin, Bagley tarafından yapılmış olan büyük emek mahsulü İngilizce tercümesine dayanmaktadır. Aslında güzel bir araştırma için her şey yerli yerinde gibi durmaktadır: Konu güzel, tercüme de güzel ve güvenilir durumda. Burada problem çalışmanın Gazâlî'nin sadece bir eserine dayanıyor olması ve onun da Gazâlî'ye ait olup olmadığının öteden beri tartışmalı olmasıdır. Ancak kanaatimce P. Crone'un 1987'deki çalışmasından (Crone 1987) sonra Nasîhatu'l-Mulûk'un ikinci kısmının Gazâlî'ye ait olmadığı konusunda tereddüde mahal kalmamıştır. Bu durumda Özay Mehmet'in çalışması, Nasîhatu'l-Mulûk'un yazarı belli olmayan ikinci kısmına dayalı bir çalışma olarak değerini korumaya devam edecek; ancak anılan eserin ikinci kısmına dayalı olduğu ölçüde, Gazâlî'nin sosyal adalete dair düşünceleri üzerine bir çalışma olmaktan çıkacak demektir.

Bu tespitin, hâlihazırdaki çalışmamız açısından da bazı sonuçlarının olacağı tabiidir. En önemli sonucu ise Tibr ve/veya Nasihat'in ikinci kısımlarını, bu çalışmada kullanılacak olan kaynak setinin dışında bırakmayı gerektirmesi, yani onları çalışmamız bakımından diskalifiye etmesidir. Diğer taraftan, Tibr ve Nasîhat'in ilk kısımlarının Gazâlî'ye ait olduğu konusunda herhangi bir tereddüde mahal olmadığını söyleyebilecek durumdayız. Nitekim şimdiki çalışmamızla ilgili okumalarımız esnasında Gazâlî'nin Fazâihu'l-Bâtiniyye isimli eserinin son kısmıyla, Tibr ve Nasîhat'in ilk kısımlarının, bazı takdim ve tehirler dışında, aşağı-yukarı aynı konuları paylaşmakta olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz. İlerde ayrıca değineceğimiz gibi, bu tespit, bir taraftan, bir hesaba göre 2/3'ü, bir başka hesaba göre 3/4'ü meşkûk olan bir metnin geriye kalan kısmının Gazâlî'ye aidiyeti konusunu problematik olmaktan çıkarmakta, diğer taraftan, Fazâihu'l-Bâtiniyye konusunda da bir otantiklik teyidi anlamına gelmektedir. Kısacası, bu tespit Gazâlî'ye ait iki önemli metnin mevsukiyetini şüphe götürmez bir şekilde tesis etmektedir ve bu iki metin aynı zamanda şimdiki çalışmamızın iki önemli referansını oluşturmaktadır.

Tabiidir ki Gazâlî'nin adalet ve sosyal adalete ilişkin düşüncelerinin aranacağı esas yer onun eserleridir. Bunu yapmaya çalıştığımızda adeta bir sürprizle karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Çünkü modern zamanların bir alış-

kanlığı olarak adalet ve sosyal adalet gibi konuların bulunacağı normal yerin hukuki eserler olduğunu düşünüyorduk. Gazâlî'nin İslam hukuk tarihinin gerek Fıkıh, gerekse Usul-i Fıkıh alanlarında zirve şahsiyetlerden biri olduğu, ilk alanda el-Basît, el-Vasît, el-Vecîz ve el-Hulâsa gibi, diğerinde el-Menhûl, Şifâu'l-Ğalîl ve el-Mustasfâ gibi neredeyse tamamı klasikleşmiş olan eserleri olduğu bilindiğine göre, onun hukuk alanındaki mirasının konumuz açısından hayli vaatkâr olmasını beklemek anlaşılır bir husus olsa gerektir. Gerçi doğrudan doğruya sosyal adaletle ilgili bir başlık beklemiyorduk, ama yaptığımız taramada adaletle ilgili de bir başlığa rastlayamamak oldukça şaşırtıcı oldu. Daha şaşırtıcı olan, bu eserlerde adaletten ancak dolaylı olarak, mesela mahkemelerde şahitlik ehliyetinin tartışılması gibi vesilelerle bahsediliyor olmasıydı.

Gazâlî'nin diğer eserlerinde, özellikle ahlak, tasavvuf ve siyasete dair eserlerinde adalet ve belki de sosyal adalete ilişkin bahislere rastlayabileceğimizi biliyorduk. Nitekim İhyâ Ulûmi'd-Din, Cevâhiru'l-Kur'ân, el-Maksadu'l-Esnâ fî Esmâillahi'l-Husnâ, el-İktisâd fi'l-İtikâd, Fazâihu'l-Bâtiniyye ve yukarıda bahsi geçen Tibr ve Nasihat isimli kitaplarda bu çalışmanın bundan sonraki kısımlarının referansı olan malzemeyi bulmada sıkıntı çekmedik. Diğer taraftan, malzeme bulma sıkıntımız olmadığı için Gazâlî'nin şu veya bu şekilde otantiklik tereddüdüne muhatap olan eserlerine başvurmamayı tercih ettik. Böylece otantikliği noktasında herhangi bir şekilde tartışmaya konu olmayan bir malzeme setiyle çalışmış olduk.

Bu bahsi son söylediklerimizle neyi kastettiğimizi örneklendirerek bitireceğiz. Denebilir ki Gazâlî'ye nispet edilen eserler arasında konumuzla ilgili malzeme bakımından en zengin olanlardan birisi Mîzânu'l-Amel isimli kitaptır. Ancak maalesef bu eserin Gazâlî'ye aidiyeti konusunda da ciddi şüpheler vardır. Nitekim Gazâlî üzerinde en çok çalışmış oryantalistlerden biri olan W. Montgomery Watt, daha 1950'li yılların başında söz konusu kitabı bu açıdan gündeme getirmiş ve bütünüyle uydurma olmadığına inandığı için de onu yeniden yapılandırma denemesine girişmişti(Watt 1952, 45). Bizim bu kitapla ilgili kişisel değerlendirmemiz de aynı yöndedir; ancak onun ilave bir gerekçesi de vardır. Gazâlî'yle ilgili çalışmalarımızın daha önceki bir safhasında, kaynağını şimdi hatırlayamadığımız bir işaretten hareketle Mîzânu'l-Amel ile Rağib el-İsfahânî'nin ez-Zerîa ila Mekârimi'ş-Şeria adlı eserini karşılaştırdığımızda, ikisi arasındaki benzerliğin yorum ve tevil götürmez derecede büyük olduğunu tespit etmiş idik. Böyle olunca yukarıdaki ilkeye sadakatin bir gereği olarak bu eseri de şimdiki çalışmamızın referanslarının dışında bıraktık.

4.2 Kavram ve Tanım

Tanımlara geçmeden önce kullanacağımız bazı terim ve kavramlar konusunda bir netleşmeye ihtiyaç vardır.

Öncelikle Türkçe ve Arapçadaki "adalet" terimlerinin, aralarında etimolojik ayniyet olmasına rağmen, semantik olarak birbirinden hayli farklı kavramalar olduğunu belirtmek gerekir. Türkçedekini anlatmaya gerek yoktur; ama Arapçadaki "adalet" terimi, özellikle klasik Fıkıh literatüründe daha çok şahitlik ehliyeti gibi konularda ve kişinin dürüstlük ve güvenirliğini ifade etmek üzere kullanılır.

Türkçedeki adalet kavramının Arapçadaki karşılığı, "el-adl" terimiyle ifade edilen kavramdır. Ancak belirtmek gerekir ki Arapçada bu terim, sadece Türkçedeki adalet anlamında kullanılmakta olmayıp, ayrıca bir gramer terimi olarak ve isimlerin etimolojik varyasyonlarıyla ilgili bir durumu ifade etmek üzere de kullanılmaktadır.

Gerçi ilerideki açıklamalar arasında "el-adâlah" ve "el-adl" kavramları arasındaki ilişkilerle ilgili bir ifade de yer alacaktır; ama kavram karışıklığına meydan bırakmamak için, bu çalışmada adaletten bahsederken, aksi belirtilmedikçe, Arapçadaki "el-adl" terim ve kavramından bahsettiğimizi şimdiden belirtmek ihtiyata daha uygun olacaktır.

4.2.1 Gazâlî'nin Adalet Tanımları

Gazâlî, İhyâ'nın bir yerinde adaleti, yani "el-adl"i "her hak sahibine hakkının verilmesi" olarak tanımlar(İhyâ, III, 368). Buna yakın ifadelerle yaptığı diğer bir tanım, kişinin hakkını ziyade ve noksan olmadan alması şeklindedir(İhyâ, III, 181). Başka bir yerde adaleti "Eşya ve işlerin (umûr), Şeriat ile örf ve âdetin tarif ettiği şekilde kendilerine uygun yerlere yerleştirilmesi" olarak tanımlar(İhyâ, III, 369). Yalnız onun adaleti sadece eşyanın kendilerine ait veya uygun yerlere konulması olarak tarif ettiği de görülür(Maksad, 100). Yine onun adaleti insan davranışlarıyla ilgili olarak "aşırılık ve yetersizlikten (ya da ifrat ve tefritten) beri olmak ve terazinin iki kefesinin denkliği" olarak tanımladığı görülür(İhyâ, IV, 103). Ümit ve korkunun dengelenmesi konusunda adaletin bu ikisinin denkliği olduğunu ifade eder(İhyâ, II, 337).

Adaleti bu şekilde tanımlayan Gazâlî'nin onu mutlak anlamda eşitlik olarak anlamadığı anlaşılıyor. Nitekim şöyle dediği görülür: "Kâmil olanın noksan olana takdim edilmesi adaletin ta kendisidir"(İhyâ, IV, 258). Diğer taraftan, onun adaleti ırk, renk ve inançla sınırlı görmediği ve her kesin adaletten pay alması gerektiği düşüncesinde olduğunu belirtmek gerekir : "Yönetimin

altındaki insanların hepsinin, kızılının, siyahının, Müslüman ve kâfirinin senden alması gereken bir adalet payı vardır" (İhyâ, II, 349). (Evzai'den halife Ebu Cafer Mansur'a hitaben).

Düşünürümüz, bazen zulmün eziyet etmek, adaletin ise insanlara yararlı işler yapmak olduğunun sanıldığını belirtir ve bir örnekle buna itiraz eder. Ona göre, mesela, bir hükümdar, içinde silahlar, kitaplar ve çeşitli mallar bulunan hazinesini açıp, malları zenginlere dağıtsa, silahları ulemaya hediye edip silah kullanmayı gerektiren işleri onlara havale etse ve kitapları da askerlere ve savaşçılara hibe edip, camileri ve medreseleri onlara teslim etse, bu kişilere menfaat sağlamış olur, ama aynı zamanda adaletten ayrılmış ve zulmetmiş olur. Çünkü eşyayı kendilerine uygun olmayan yerlere yerleştirmiş olur. Diğer taraftan, ilgili kişiler hasta insanları ilaç ve diğer yollarla tedavi etmeye çalıştığı, hatta zorladığı, suçluları durumlarına uygun cezalarla cezalandırdığı zaman onlara eziyet etmiş olurlar, ama aynı zamanda adaleti sağlamış olurlar; çünkü her şeyi kendilerine uygun yerlere yerleştirmiş olurlar(Maksad, 100).

Gazâlî adalet ile akıl arasında sıkı bir bağlantı olduğunu düşünür. Ona göre adaletin ortaya çıkması olgun bir aklın ürünüdür. Aklın olgunluğu ise eşyayı nasıllarsa öyle görmek ve görünüşlerine aldanmayıp, içlerinin hakikatine nüfuz etmektir. Akıllı olmayan adil de olamaz. Adil olmayanın sonu ise cehennemdir. Bundan dolayıdır ki her türlü mutluluğun sermayesi akıldır. (Tibr, 23).

Düşünürümüz, benimsediği bir adalet tanımını da bir anekdota atıfla anlatır: Rivayete göre Ömer b. Abdülaziz, Muhammed b. Ka'b el-Kurezi'ye "Bana adaleti tanımla" deyince, şöyle cevap vermiş: Senden yaşça büyük her Müslümanın evladı, senden küçük olanın babası ve seninle yaşıt olanın kardeşi gibi ol. Her suçluya suçu kadar ceza ver. Sakın ola ki sırf kininden dolayı bir Müslümana tek bir kamçı vurasın; bu seni ateşe götürür(Tibr, 20; Fazâih, 214).

Düşünürümüz başka bir bağlamda kanaatkârlık ile adalet arasında bağ kurar ve kanaatsiz adalet olamayacağını belirtir(Tibr, 27).

Bir başka bağlamda da insan davranışlarında hakiki adaletin nadiren tasavvur edilebileceğini, bu sebeple alışverişte karşı tarafı hassasiyetle gözetmek gerektiğini, alırken az almak, verirken çok vermenin ihtiyata daha uygun olduğunu, zira kişinin kendi hakkını tam almaya çalışırken karşı tarafın hakkına tecavüz etmesi ihtimali olduğunu belirtir(İhyâ, II, 77).

İlerde göreceğimiz gibi Gazâlî, adaleti zıt anlamlısı olan zulümden hareketle ve "zulümden kaçınmak" ve "başkasına zarar vermemek" şeklinde de tanımlayacaktır.

4.2.2 Istılah Lügatlerinde Adalet Tanımları

Bir mukayese imkânı sağlamak üzere İslam entelektüel mirasının önemli bir damarı olan Istılah lügatlerindeki adalet tanımlarına da yer vermek istiyoruz. Bu lügatler içerdikleri terim veya ıstılahların, genellikle İslam kültürü içinde standart hale gelmiş tanımlarını içerdiklerinden, onlarla bir mukayese ayrıca anlamlı olacaktır. Mukayeseye ilave bir boyut eklemek üzere başvuracağımız kaynakları Gazâlî'nin zamanından günümüze doğru sıralayacağız. Bu sıralamaya göre başvuracağımız eserler kısa adlarıyla Râğib el-İsfahânî'nin el-Mufredât, Curcânî'nin et-Tarîfât, Ebu'l-Bekâ'nın el-Kulliyât ve Tahânevî'nin el-Keşşâf adlı eserleri olacaktır.

İsfahânî "adalet" ve "muadele" terimlerinin eşitlik ifade ettiğini belirtir. Türkçedeki adalet teriminin Arapçadaki standart karşılığı olan "el-Adl" terimini ise eşit bölüştürme olarak tanımlar ve ikiye ayırır:

(1) Mutlak Adalet: Bu, aklın güzel olduğuna hükmettiği, hiçbir zaman geçersiz hale gelmeyecek olan ve tartışma konusu olmayan adalettir. (Buna rasyonel veya evrensel adalet denebileceği açıktır).

(2) Şer'î (veya Kanuni) Adalet: İsfahânî bunun kanunla belirlenen adalet olduğunu ve zamanla değişebileceğini söyler; örnek olarak da kısas ve cinayetlerle ilgili hükümleri verir.

Nihayet ona göre adalet ödeşmede eşitlik esasına dayanır; iyilik ise iyilik olarak, kötülük ise kötülük olarak. İsfahânî buraya bir de adalete kıyasla ihsan tanımı ekler: İyiliğe daha fazlasıyla, kötülüğe daha azıyla mukabelede bulunmak(İsfahânî 14312H, 551).

İsfahânî dilcilere ve ulemanın çoğuna atıfla adaletin zıttı olarak bir zulüm tanımı da verir: "Eşyayı kendilerine özgü yerden başka bir yere koymak". Ayrıca yine bazı bilgelere (hukemâ) atıfla üçlü bir zulüm tasnifi verir: İnsanla Allah, insanla diğer insanlar ve insanla kendi nefsi arasında geçerli olan zulüm(İsfahânî 14312H, 537-538).

Curcânî farklı bir adalet tanımı verir. Ona göre adalet (el-adl) ifrat ile tefrit arasındaki orta yerdir. Ayrıca Arap dilinde adalet ve adl terimleri arasındaki ilişkiye dair de ilginç bir tespitte bulunur: Adl, adalet anlamında kullanılan

bir mastardır ve adalet, dengeli ve istikamet üzere olmaktır ki o da hakka yönelmek anlamına gelir(Curcânî 1983, 147).

Curcânî'nin zulüm tarifi de şöyle: "Zulüm bir şeyi kendine ait yerden başka bir yere koymaktır." Daha sonra, onun Şeri'at'taki anlamının, haktan batıla sapmak olduğunu, bunun da "cevr" demek olduğunu ekler. Nihayet, onu başkasının mülkünde tasarruf etmek ve haddi aşmak anlamında kullananlar olduğunu kaydeder(Curcânî 1983, 144).

Ebu'l-Beka "adl" "cevr"in zıttıdır diye başlar. Daha sonra "adl" terimini "aleyhinde olanı vermek ve lehinde olanı almak" şeklinde müphem bir ifadeyle tanımlar ki bunun "başkasının hakkını vermek ve kendi hakkı olanı almak" şeklinde anlaşılabileceği söylenebilir(Ebu'l-Beka, 639-640).

Ebu'l-Beka zulüm terimini ise adeta buraya kadar yapılan tanımları bir araya getirerek yapar: "Zulüm, bir şeyi kendine ait yerden başka yere koymak, başkasının hakkında tasarrufta bulunmak ve kanun koyucunun (şari') belirlediği sınırları aşmaktır." (Ebu'l-Beka, 594).

İlginçtir ki yukarıdakiler arasında zamanımıza en yakını olan Tahânevî, şahitlik meselesiyle ilgili "adalet" ile Arap grameri terimi olarak "el-adl"dan uzun uzadıya bahsettiği halde, konumuza bakan yönüyle "el-adl" meselesinden hiç bahsetmez(Tehânevî 1996, II, 1166-1167 ve 1169-1170).

Tahânevî, zulmü bir şeyi kendine ait olmayan bir yere koymak şeklinde tanımladıktan sonra, Şeriatta haktan batıla sapmak şeklinde tanımlandığını ve bunun "cevr" demek olduğunu ekler. Diğer taraftan, onun bazen başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak ve haddi aşmak tarzında da tanımlanabildiğini ve bu anlamdaki zulmün Allah konusunda geçersiz olduğunu söyleyerek aşağıda İlâhî Adalet başlığı altında Gazâlî'ye atfen anlatacağımız düşüncelerin benzerlerini içeren uzun bir Kelam tartışmasına girişir(Tehânevî 1996, II, 1152-1153).

Bu sergilemeden sonra şu tespitin rahatlıkla yapılabileceğini sanıyoruz: Son üçü Gazâlî'den sonra gelen ıstılah lügati yazarlarının adalet tanımları düşünürümüzün tanımlarıyla örtüşmekte, belki de onun etkisini yansıtmaktadır.

4.3 Tasnif ve Bir Kavram Haritası Denemesi

Tanımlarla ilgili sergilememizden sonra bir tasnif ve onun üzerinden yürüyen bir kavram haritası çıkarma denemesi yapabiliriz. Böylece üzerinde

yolculuk yapacak olduğumuz teorik zeminin kuş bakışı bir manzarasını elde etmiş olacağız.

Yalnız hemen belirtelim ki tasnifimizin içinde yer alan unsurlar ve onların her birinin kendi içlerindeki alt tasnifler esas itibariyle Gazâlî'ye ait olmakla beraber, tasnifin genel çerçevesi ve özellikle "sosyal adalet" olarak nitelediklerimizin o şekilde nitelenmesi ona ait olmayıp, onun söylediklerinden hareketle, endüktif olarak (veya istikrâ yoluyla) bizim çıkaracağımız sonuçlar olacaktır.

Tasnifler çeşitli kriterlere göre yapılabilir. Biz burada tasnif kriteri olarak özne-nesne ilişkisini alacağız ve tasnifimizi adalet eyleminin öznesine dayandıracağız. İleride lâzim-muteaddî eylem veya fiiller tasnifinde görüleceği gibi aslında bizzat Gazâlî de böyle bir tasnif kriterine hiç de yabancı değildir.

Bu açıdan bakıldığında ilk olarak ilâhî adalet ve beşerî adalet ayırımı yapılabileceğini düşünüyoruz. İlâhî adalette adaletin öznesi Allah, beşerî adalette ise beşer, yani insandır. Nesne ya da adaletin muhatabı açısından bakıldığında ilâhî adalette nesnenin ya da muhatabın başta insan olmak üzere bütün varlıklar, beşerî adalette de yine başta başka insanlar olmak üzere diğer varlıklar olacağı açıktır.

Diğer taraftan, beşerî adaletin kendi içinde ikiye ayrıldığı söylenebilir: Ferdî adalet ve sosyal adalet.

Ferdî adalette özne ve nesne çakışması söz konusudur. Başka bir ifadeyle burada adaletin öznesi ile nesnesi aynı olup, ferdin bizzat kendisidir. Burada kastedilen, adaletin bireyin kendi içinde sağlanmasıdır ki buna ahlaki adalet de denebilir. Adalet normal olarak geçişli bir eylemdir ve öznesi ile nesnesi farklı varlıklardır. Bu bakımdan ferdî veya ahlaki adaletin bir istisna, bir özel durum teşkil ettiği açıktır. Anlatılmak istenen, iç çatışmalı bir varlık olan insanın, çatışan ve çelişen çeşitli eğilim ve dürtüleri arasında ahlaki bir denge kurmasıdır. Eğer ahlaki davranış, beşerîlikten insanîliğe doğru yapılan bir hamle olarak kabul edilirse, burada adeta beşerîlikten insanîliğe yükselmeye doğru bir çabanın söz konusu olduğu söylenebilir. Ve bu çaba adalete yöneliş şeklinde tezahür edecek demektir.

Sosyal adalet ile adaletin mutat alanına geçmiş oluruz. Zira daha önce işaret ettiğimiz gibi adalet eylemi esas itibariyle geçişli bir fiildir ve normal olarak nesnesi, öznenin dışındadır. Yalnız burada söz konusu olan "sosyal adalet" ile modern anlamdaki sosyal adaletin tam olarak aynı şeyler olmadığına işaret etmeliyiz. Aslında burada söz konusu olan, mutat anlamıyla ve genel olarak adaletten başka bir şey değildir. Sosyal adalet dememizin sebebi, ada-

letin geçişli bir eylem olması, yani özneden başka bir de nesneyi gerektiriyor olması ve bu nesnenin de insanın sosyal bir varlık olması hasebiyle normal olarak başka bir insan olmasıdır. Ancak konunun detayları ortaya çıktıkça, buradaki geniş anlamlı sosyal adalet kavramı içinde pekâlâ modern anlamda sosyal adalete tekabül eden unsurların da yer aldığı görülecektir.

Bu geniş anlamdaki sosyal adaletin başlıca üç öznesi olduğu söylenebilir: Fert, toplum ve devlet.

Adalet ilişkisi veya eyleminde öznenin fert olduğu durumların da değişen nesnelere veya muhataplara göre iki çeşidi olabilir: Adalet ilişkisinde muhatap veya nesnenin başka bir fert veya toplum olduğu durumlar.

Öznenin toplum olduğu sosyal adalet ilişkilerinde normal nesne veya muhataplar, fertler veya toplum altı topluluklardır. Ancak adalet alıcısı sıfatıyla değil, ama adalet dağıtıcısı sıfatıyla, devlet de toplumun adalet taleplerine muhatap olabilir. Tabiidir ki toplumlar arası adalet ilişkilerinden de söz etmek mümkün ise de çalışmamızın kapsam alanına bu ilişki türü girmemektedir.

Öznenin devlet olduğu durumlarda ise nesneyi veya muhatapları fertler, sosyal gruplar veya bir bütün olarak toplum oluşturur.

Nihayet, yukarıdaki öznelerden ikisini kombine eden çift özneli bir sosyal adalet türü daha vardır ki o da zekâttır. Zekâtın çift özneli olarak nitelenmesinin sebebi, onun muhatabı esas itibariyle belli şartları haiz fertler iken, icra edilmesinin, yani tahsil ve tediyesinin klasik kaynaklara göre devlete ait bir görev olmasıdır.

Gazâlî'nin adalet meselelerini tartıştığını düşündüğümüz genel çerçevenin özetle ve şematik olarak bu olduğu söylenebilir. Bu çerçevede ilk olarak "ilâhî adalet", sonra "ferdî adalet", daha sonra da işaret edilen geniş anlamıyla "sosyal adalet" konularını ele alacağız. Yalnız, konumuzun ağırlık noktasını oluşturduğu için, sosyal adaleti tek başlık altında değil, lâzim ve muteaddî (sırasıyla, geçişsiz ve geçişli) fiil veya eylemler bağlamında Gazâlî düşüncesinde sosyalin önceliği yaklaşımını vurgulayan bir girişten sonra, işaret edilen özne-nesne ilişkileri çerçevesinde ortaya çıkan dört ayrı başlık altında inceleyeceğiz.

Açıktır ki adalet meselesi, mevcut malzeme seti muvacehesinde pekâlâ adaletin mekânı veya mahalli ekseninde de ele alınabilir ve bu takdirde tasnif, makrokozm, mikrokozm ve sosyokozmda adalet şeklini alır.

5. İLAHİ ADALET

Gazâlî Allah'ın tanım gereği âdil olduğunu, ama onun adaletinin insanlarınkine benzemediğini belirtir. Onun bu hususta akıl yürütmesi aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

Bir insan için, başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktan dolayı zulüm tasavvur edilebilir; ancak Allah için, onun mülkü dışında bir mülk olmadığı için böyle bir şey tasavvur edilemez. Onun kendisi dışındaki her şey, insanlar ve cinler, melekler ve şeytanlar, yer ve gökler, hayvan, bitki ve cansızlar, idrak edilenler ve his edilenler yok iken onun tarafından yaratılan, sonradan olma (hâdis) şeylerdir. Kendisi var ve ondan başka hiçbir şey yok iken, ihtiyacı olduğundan değil, kudretini göstermek istediğinden dolayı onları yarattı. Bundan dolayı hiç kimsenin ve hiçbir şeyin ona karşı ileri sürebileceği bir hakkı yoktur ve yine bundan dolayı onun hakkında zulüm tasavvur edilemez(İhyâ, I, 91,112-113).

Düşünürümüz Allah'ın güzel isimleri (esmâu'l-husnâ) arasında el-adl, yani âdil ve el-muksit, yani mazlumun hakkını zalimden alıp iade eden anlamındaki isimlerini de sayar. Ve bir önceki başlık altında işaret ettiğimiz adalet tanımına uygun olarak Allah'ın adaletinin, evrende ve insanda her şeyin kendine en uygun yerde olması anlamına geldiğini belirtir. Ona göre hem bir bütün olarak evrende, hem de insanda hikmete ve adalete dayalı bir düzen vardır. Nitekim evren ve insandan verdiği örneklerle bu düzeni anlatmaya çalıştıktan sonra (Maksad, 98-99) durumu şöyle özetler:

Kısacası, bilesin ki, bir şey bir yerde yaratılmışsa oraya/orası uygun olduğu içindir. Oranın sağında ya da solunda, aşağısı ya da yukarısında olsa eksik, elverişsiz, çirkin, orantısız veya nahoş görüntülü olurdu. Mesela burun yüzün ortasında yaratılmıştır; eğer alında ya da yanakta yaratılmış olsaydı faydalarına bir çeşit halel gelirdi(Maksad, 99).

Gazâlî'nin ilâhî adalet veya makrokozmik adalet anlayışını onun aşağıdaki sözlerinden daha veciz ve beliğ anlatmak mümkün değildir:

Allah'ın kulları arasında taksim ettiği [bölüştürdüğü] rızık ve ömür, sevinç ve hüzün, acizlik ve kudret, iman ve küfür, itaat ve isyan gibi her şey, bütünüyle, içinde hiç zulüm olmayan mutlak adalet ve içinde hiç haksızlık olmayan katıksız hak[kaniyet]tir. Bu taksim gerektiği gibi, gerektiği şekilde ve gerektiği kadar olan hak ve vacip tertip üzeredir. Ondan daha iyisi, daha tamı ve daha mükemmeli asla imkân dâhilinde değildir. Eğer (mümkün) olsaydı ve gücü yetmesine rağmen esirgese ve lütfetmeseydi, bu cömertliğe aykırı

bir cimrilik ve adalete aykırı bir zulüm olurdu. Eğer gücü yetmeseydi, bu da ulûhiyete uymayan acizlik olurdu(İhyâ, IV, 258).

Bu sözlerin veciz ve beliğ oldukları kadar sarsıcı ve tartışmaya açık olduğuna şüphe yoktur. Nitekim diğer bazı görüşlerinin yanı sıra, onların daha Gazâlî'nin hayatında tartışmalara yol açtığı ve onun buna cevap vermeye çalıştığı görülür(İmlâ. 35-36). Daha ilginci bu tartışmanın onun vefatından sonra da asırlarca devam etmiş ve zamanımıza kadar gelmiş olmasıdır. Bu açıdan onu Gazâlî'nin felsefe eleştirisi çevresinde gelişen ve aynı şekilde zamanımıza kadar devam eden ünlü felsefe tartışmasına benzetebiliriz.

Kanaatimizce Gazâlî'nin yukarıdaki sözlerinin anlamını daha iyi anlayabilmek için ilk elde onlardan önceki ve sonraki 15'er satırı, daha sonra da bu satırların içinde yer aldığı İhyâ'nın IV. cildinin "Kitâbu't-Tevhîd ve't-Tevekkul" başlıklı beşinci kitabının tamamını okumak gerekir. Fakat bunun meseleyi halletmeye yeterli olmayacağı ilgili tartışmaların zamanımıza kadar devam edegelmiş olmasından bellidir.

Bunun sebebi yukarıdaki pasajın, Leibnitz'den sonra Batı'da "Teodise" olarak ünlenen tartışmanın, tezleri ve paradokslarıyla bütün ana unsurlarını içeriyor olmasıdır. Teodise bir iyimserlik teorisidir; fakat karşısında son derece netameli "kötülük problemi"ni de kapsayan kocaman bir kötümserlik cephesi yer alır ve bu iki cephe arasındaki tartışma hala bütün sıcaklığıyla devam etmektedir.

Son tahlilde Gazâlî'ye hak verip vermemek ayrı meseledir; fakat yukarıdaki pasajın kendi başına ve literal olarak alınması halinde, yazarının hiç kastetmediği yerlere gidebileceğini belirtmek hakşinaslık olur. Bu paragraf itikadî ve Kelamî olarak cebriyeciliğe varabilir; fakat onun bu "mezhep"te olmadığı biliniyor. Yine bu paragraf siyasi, sosyal ve iktisadi bakımdan tam bir statüko meşruiyetine referans teşkil edebilir; ancak yazarın böyle bir genel tavrının olmadığı biliniyor. Ne kadar çarpıcı olursa olsun, bir pasajdan hele bir cümleden hareketle nasıl vahim sonuçlara varılabileceğinin çarpıcı bir örneği olan bu pasajla ilgili olarak burada çok fazla detaya giremeyiz. Bu sebeple genel bir çerçeve çizmekle yetinecek ve gerisini, yazarın kendi eserlerine ilaveten, daha önce konuyla ilgili olarak yaptığımız iki çalışmaya havale edeceğiz.

Düşünürümüz yukarıdaki pasajın içinde yer aldığı "tevhit" meselesine, "tevekkül" meselesini temellendirmek maksadıyla girer. Onun özellikle İhyâ'nın dördüncü cildinin ilk kitaplarındaki konulara yaklaşırken benimsediği bir yaklaşım tarzına göre insan davranışlarının üç boyutu vardır: İlim, hal ve amel. İlim, insan fiillerinin bilgi temelini ya da epistemolojik boyutunu

oluşturur. Bir davranışın bilgisinden onunla ilgili deruni bir hale, bir iç haline varılır ki bunun da aynı davranışın psikolojik boyutunu oluşturduğu söylenebilir. Psikolojik olarak kıvamına gelen bir deruni hal ise irade ve kudret yoluyla amele dönüşür.

Gazâlî tevekkül meselesinin de böyle üç boyutu olduğunu ve tevhidin, tevekkülün ilim boyutu olduğunu düşünür. Başka bir ifadeyle tevhit meselesine tevekkül meselesinin bir boyutu olması sebebiyle girer ve yukarıdaki paragraf ile hemen öncesi ve sonrasındaki çok sayıda başka tartışma bu çerçevede gündeme gelir. Ona göre tevhit bir ilim, tevekkül ise bir haldir. Burada önemli olan husus Gazâlî'nin, ilim ve halden amele geçişin düz bir süreç olmadığının ve böyle görüldüğü takdirde son derece yanlış sonuçlara varılabileceğinin farkında olması ve bu hususta uyarılarda bulunmuş olmasıdır. Nitekim tevekkülün hal boyutu ile amel boyutunu karıştıranların davranışları konusunda şöyle dediği görülür:

Tevekkülün, bedenle çalışmayı ve akıl yoluyla tedbir almayı terk etmek ve yere bir paçavra gibi serilmek ya da kasap tezgâhı üzerindeki et külçesi gibi yığılmak olduğu zannedilir. Bu, bilmezlerin (cuhhâl, yani cahillerin) zannıdır. Çünkü bu tür davranışlar dinde haramdır ve diğer taraftan da din, tevekkül edenleri övmüştür. Durum böyle olunca, dinin sakıncalı gördüğü bir yolla, onun övdüğü bir makama nasıl ulaşılabilir?

Böyle olunca tevekkülün bilgi, ya da epistemolojik boyutu olan tevhit konusunda da benzer bir yaklaşım içinde olacağı tabiidir. Nitekim bu yaklaşıma göre ilim boyutunun güzergâhı, doğrudan doğruya amel boyutuna geçiş şeklinde değil, hal boyutu üzerinden geçerek amel alanına varma şeklindedir. Hal boyutu ile amel boyutunun ilişkileri konusunda yukarıdaki gibi bir düzeltme yapan Gazâlî'nin, ilim boyutunun, sırasıyla hal ve amel boyutlarıyla ilişkileri konusunda da benzer bir düzeltme yapabileceği açıktır ve zaten yukarıdaki düzeltme aslında hal boyutu üzerinden ilim boyutu için de yapılmış demektir.

Diğer taraftan, onun adaletin diğer yönlerine dair düşünceleriyle ilgili olarak bu çalışmanın daha sonraki kısımlarında yer alacak olan bilgiler de yukarıdaki alıntının diğer örneklerini oluşturur niteliktedir. Fakat yine de onun yukarıdaki pasajda yaptığı bir atfa ayrıca ve şimdiden dikkat çekmek yerinde olur: Bir bütün olarak dine yaptığı atıf. Dolayısıyla onun ifadelerinden yapılabilecek çıkarımlar arasında İslamiyet'in açık naslarıyla çelişenlerin Gazâlî'nin muradı olamayacağı söylenebilir. Başka bir ifadeyle, düşünürümüzün bizzat kendisi, amel konusunda, davranışların ilk iki boyutuyla ilgili düşüncelerinin, İslamiyet'in açık naslarıyla denetlenmesini talep ediyor.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta daha olduğu kanaatindeyiz. Açıktır ki tevhit konusunda ifade edilenler, insanların değil, Allah'ın fiilleri veya amelleriyle ilgilidir. Dolayısıyla, onlardan doğrudan çıkar gibi görünen sonuçlar da insan amelleri için değil, Allah'ın fiil ve amelleri için geçerli olacak demektir. İnsan fiil ve amelleri için geçerli olacak kurallar ise dini ahkâm alanına aittir ve düşünürümüz de bu hususta açık ve nettir.

Tevhit konusuyla ilgili olarak buraya kadar söylenenlere ve yapılan atıflara ilaveten söylenebilecek şey, Gazâlî'nin burada yapmak istediği şeyin, insanların dikkatini "müsebbibü'l-esbâb"a, yani sebeplerin sebebine yöneltmek olduğu, ama sebepleri devreden çıkarmak maksadı taşımadığıdır(İhyâ, IV, 258). Ancak, kabul etmek gerekir ki bütün bu mülahazalar, yine de söz konusu pasajdaki ifadelerin tartışmaya açık bir taraflarının olmadığını göstermek için yeterli değildir. Zaten yapılan açıklamaların amacı da bu değildir. Amaç onların olabildiği kadar doğru anlaşılmasına ve adil bir şekilde değerlendirilmesine yardımcı olmaktır.

Gazâlî'nin İslami Teodise tartışmasına kaynaklık eden pasajıyla ilgili dikkate değer bir noktaya işaret ederek bu bahse son verebiliriz. İlginçtir ki bu tartışma, günümüze kadar asırlarca bu pasajda yer alan "Ondan daha iyisi, daha tamı ve daha mükemmeli asla imkân dâhilinde değildir" cümlesinin, mevcut âleme veya evrene referansla telaffuz edildiği varsayımına göre yürütülmüştür. Daha ilginci bizzat Gazâlî'nin de daha sonra İmlâ isimli eserinde konuya ilişkin eleştirilere cevap verirken atfı "bu âlemin sureti" (sûretu hâze'l-âlem) dediği bir şeye yapmış olmasıdır(İmlâ, 35). Hâlbuki pasajın asıl yeri olan İhyâ'da atıf ne âleme, ne de âlemin suretine olup, "Allah'ın kulları arasında yaptığı taksim"edir(İhyâ, IV, 258). Ayrıca, belirtmek gerekir ki İmlâ'nın elimizde mevcut olan metninin oluşumu hakkında tereddütler vardır ve bu sebeple onu literal olarak Gazâlî'ye izafe etme konusunda ihtiyatlı olmak gerekir. Ancak burada ihtiyata mahal var ise de, konuyla ilgili daha sonraki tartışmaların âleme referansla yürütüldüğüne şüphe yoktur. Bu tespitin, tartışmanın niteliğini değiştirici bir etkisi olup olmayacağı peşinen söylenemez; ama daha yakından bakılmaya değer olduğu pekâlâ söylenebilir.

6. FERDİ VEYA BİREYSEL ADALET: AHLAKİ ADALET

Gazâlî ferdî veya ahlaki adaleti "beden memleketi"indeki adalet olarak niteler(İhyâ, III, 11).

Düşünürümüz bir eserinde yönetici veya hükümdarın adaletinden bahsederken, adalet güneşinin önce göğüste, yani kalpte, daha açıkçası insanın içinde doğması gerektiğini söyler. Yönetici örneği üzerinde ifade edilirse, onun

içinde doğan adalet güneşi oradan ışınlarını önce hane halkına, daha sonra onun yakınlarına ve nihayet yönetilenlere yansıtır. "Işını güneşin dışında bir yerde arayan muhali aramış olur ve erişemeyeceği bir şeyi elde etmeye çalışmış olur"(Tibr, 22-23).

El-Maksadu'l-Esnâ isimli eserde ise bu başlık altında biraz daha detaylı yer vereceğimiz konuların bir nevi özeti vardır. Nitekim Allah'ın "el-adl" (âdil) sıfatının genel olarak varlık âlemindeki tezahürlerinden bahsettikten sonra, adaletin insanla ilgili bir tarafının da olduğunu ve bunun ilk adresinin insan nefsinin "sıfatları" olduğunu söyler. Ona göre adalet bakımından nefsin kazanması gereken sıfatlar, "şehvet" ve "gazab"ın akıl ve dinin yönetimi altına alınmasından ibarettir. Aklın şehvet ve gazabın emrine verilmesi ise zulümdür. Yine ona göre bu kadarı, insanın kendi içinde gerçekleştireceği adaletin özeti olup, bu adaletin ayrıntısı ise Şeriatin, yani ilâhî kanunun bütün hadlerine riayet etmek şeklindedir. Nihayet ona göre insanın kendi hane halkı ve çevresi içinde ve eğer bir yönetici ise halkı arasında adalet tesis etmesi de bu kapsamda yer alır(Maksad, 100).

Şimdi bu genel girişten sonra ferdî adalet konusunda biraz daha ayrıntıya girebiliriz.

Düşünürümüz ahlakın, nefsin bir iç halinden ve suretinden ibaret olduğu kanaatindedir ve onu şöyle tanımlar: "Ahlak, sayesinde fiillerin düşünmeye ve fikri hazırlığa gerek kalmadan kolaylık ve rahatlıkla sadır olduğu insan nefsinde yerleşmiş bir halden ibarettir."(İhyâ, III, 53). Ona göre nasıl ki dış güzellik, sadece iki gözün güzelliğiyle tam olamaz ve bunun için ağız, burun, yanak, vesaire güzelliğine de ihtiyaç var ise, aynı şekilde insanın içinde de dört unsur vardır ki onların hepsi düzgün, dengeli ve orantılı olmadan iç veya ahlak güzelliği tam olmaz. Bu dört unsur ilim kuvveti, gazap kuvveti ve şehvet kuvveti ile bu üç kuvvetin tamamının dengelenmesinden doğan adalet kuvvetidir.

İlim kuvvetinin güzelliği, sözlerde doğru ile yalan, inançlarda hak ile batıl ve fiillerde güzel ile çirkin kolayca ayırt edilebildiği zaman elde edilir. Bu gerçekleştiği zaman ondan "hikmet" meyvesi sadır olur. Hikmet ise güzel ahlakın başıdır.

Gazap kuvvetinin güzelliği, onun artış ve eksilişlerinin, yükseliş ve alçalışlarının hikmete uygun gerçekleştiği zaman elde edilir.

Aynı şey şehvet kuvvetinin güzelliği için geçerlidir.

Adalet kuvveti ise şehvet ve gazap kuvvetlerinin akıl ve Şeriatın, yani (İlâhî) hukukun kontrolü altına alınmasıdır.

Bu kuvvetlerin hepsi eşitlenip dengelendiği zaman tam ahlak güzelliği elde edilir; bunların sadece birinin veya bir kısmının varlığı halinde ise ahlak güzelliği sadece onlarla sınırlı olarak mevcut olur.

Gazâlî gazap kuvvetinin denge haline "şecaat" (veya cesaret), şehvet kuvvetinin denge haline "iffet" ve ilim kuvvetinin denge haline (yukarıda geçtiği gibi) "hikmet" adını verir.

Bu kuvvetlerin denge halleri, fazilet veya erdemleri oluşturur; onların ifrat ve tefrit şeklinde ortaya çıkan dengesizlik halleri de rezilet adını verdiği ahlaki kötülükleri oluşturur.

Ona göre adaletin ise ifrat ve tefrit halleri söz konusu olmayıp, sadece zıddı vardır ki onun da adı "cevr", yani zulümdür(İhyâ, III, 53-54).

Kanaatimizce yapılan açıklamalar ışığında ferdi, bireysel, içsel ya da ahlaki adalete yukarıda belirtilen iç kuvvetlerin genel denge hali gözüyle bakılabilir.

Gazâlî bu durumda adalet, hikmet, şecaat ve iffet şeklinde dört ana ahlaki fazilet veya erdem olduğunu ve diğer erdemlerin bunların dalları konumunda olduğunu belirtir. Onun vurguladığı diğer bir husus bu erdemlerin, ifrat ile tefrit, ya da aşırı ile yetersiz arasında birer orta yolu temsil ediyor olmalarıdır(İhyâ, III, 54-55).

Belirtmek gerekir ki bu dört fazilet veya "fazâil-i erbaa" teorisi Gazâlî'ye özgü değildir ve Aristo'dan beri adeta ahlak filozoflarının ortak malı haline gelmiş gibidir. Bizim çalışmamız açısından bunun önemi Gazâlî'nin de bazı modifikasyonlarla ve adeta İslamileştirerek bu teoriyi paylaşmış olmasıdır.

Hatırlanacağı üzere özne-nesne ilişkileri bakımından bu adalet türünde özne ve nesne çakışması söz konusuydu. Yani adalet eyleminin öznesi de, nesnesi de aynı ve tek insan ferdidir ve bundan dolayı ona ferdî veya bireysel adalet diyoruz. Ancak bu, klasik İslam ve kadim Yunan geleneklerinde nefis terbiyesi veya "tehzib-i ahlak" denen faaliyete tekabül ettiği için ona buradan hareketle pekâlâ ahlaki adalet de denebilir. Diğer taraftan, aynı adalet türüne insanın içinde gerçekleşen bir hadise olarak iç, dâhili veya deruni adalet denebileceği de açıktır.

Kendi başına alındığında bu adalet türünün hiç de sosyal bir tarafı olmadığı düşünülebilir. Ancak Gazâlî bu kanaatte değildir. Nitekim içerde tesis edilen adaletin, ilgili kişinin sosyal konumuna bağlı olarak, sosyal ortama yansımaları olacağına ve bunların toplumun çekirdeği olan aileden başlayarak devlete kadar uzanan zincirleme etkileri olacağına işaret ettiğini biliyoruz(Tibr, 22). Ayrıca, onun bu adalet türünü "beden memleketinin adaleti"

olarak nitelerken, aslında onun sosyal özelliğine atıfta bulunduğuna dikkat etmek gerekir. Yine onunla ilgili olarak "Güneş" metaforunu kullanırken, aslında bireysel ya da ahlaki adaleti, diğer bütün adalet türlerinin kaynağı olarak gördüğünü vurgulamaya çalıştığı açıktır. Dolayısıyla onun bu mikro adalet türünü, diğer adalet türlerinin asgari şartı ve hareket noktası olarak gördüğüne şüphe yoktur ve ona katılmamak için de her hangi bir mani var gibi görünmemektedir.

Kısacası, sosyal adaletin mikro zeminini oluşturmak bakımından bu adalet türünün önemi yadsınamaz. O ayrıca daha önce işaret ettiğimiz bir sosyal adalet kültürünün oluşmasına katkı sağlama bakımından da önemlidir.

7. SOSYAL ADALET (1): SOSYALİN ÖNCELİĞİ

Bundan sonraki dört başlık altında Gazâlî'nin sosyal adalet düşüncesinin bir özetini vermeye çalışacağız. Bu başlık altında ise onun, gerek genel olarak sosyal düşüncesi, gerekse özel olarak sosyal adalet yaklaşımı bakımından son derece önemli bir konuya değinmeye çalışacağız.

Gazâlî insan eylemlerini, daha önce ve başka yerde rastlamadığımız ilginç bir yaklaşımla ele alır. Arap gramerindeki bir fiil tasnifinden hareketle insan eylemlerini sonuçları ve önemleri bakımından ikiye ayırır ve bunlar arasında son derece açık ve net bir dini ve ahlaki hiyerarşi kurar.

Arap gramerinde fiiller, etkilerinin özne ve nesneye dağılımları bakımından ikiye ayrılır: Lâzim ve muteaddî.

Lâzim fiiller, Türkçedeki geçişsiz ve İngilizcedeki intransitive fiillere, muteaddî fiiller ise Türkçedeki geçişli ve İngilizcedeki transitive fiillere tekabül eder. Bilindiği gibi, geçişsiz fiillerde fiilin etkisi özneyle sınırlı kalırken, geçişli fiillerde fiilin etkisi özneden nesneye geçer.

Düşünürümüz Arap gramerindeki bu "fiil" tasnifini, dini ve ahlaki "fiil"lere de uygular. Ona göre dini ve ahlaki fiiller de lâzim ve muteaddî, yani geçişsiz ve geçişli olmak üzere ikiye ayrılır. Ancak asıl önemli olan, tasnifin kendisinden ziyade, Gazâlî'nin tasnifte yer alan fiillere yüklediği değer ve aralarında kurduğu hiyerarşidir: Ona göre geçişli özelliğe sahip dini ve ahlaki fiiller veya eylemler, geçişsiz olanlara kıyasla daha önemli ve daha dikkate değerdir. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta geçişli, yani muteaddî fiillerin, etkileri bir nesneye, yani bir muhataba geçen fiiller oluşudur. Daha açık bir ifadeyle bunlar doğrudan doğruya sosyal etkileri olan fiil veya eylemlerdir. Bu da demektir ki Gazâlî'ye göre doğrudan sosyal etkileri olan eylemler, bu özelliği taşımayan ve ancak dolaylı olarak böyle olduğu söylene-

bilecek olanlara kıyasla öncelik taşımakta ve önem sıralamasında daha önce gelmektedir. İşte buna Gazâlî'de sosyalin önceliği adını veriyoruz.

Gazâlî'nin bu yaklaşım tarzını çeşitli hayat durumlarına uyguladığı ve bununla tutarlı tercihlerde bulunduğu görülür. Şimdi bunu daha genel ve soyut olanlardan, daha özel ve somut olanlara doğru seyreden bir çizgi üzerinde örneklendirmeye çalışabiliriz.

Bu yaklaşım tarzı iyilik ve kötülük konusuna uygulandığında, lâzim veya geçişsiz iyilik ve kötülüklerin, sonuçları ilgili davranışların öznesiyle sınırlı kalan fiiller olacağı, muteaddî veya geçişli iyilik ve kötülüklerin ise sonuçları ilgili davranışların öznelerinden öteye, yani başkalarına yansıyan fiiller olacağı açıktır. Düşünürümüzün, son kategoriyi, yani muteaddî fiiller veya eylemler kategorisini bir kademe daha ileriye götürerek, fayda ve zararı, (1) sadece tekil muhatabı ilgilendiren ve (2) bir bütün olarak toplumu ilgilendiren iyilik ve kötülükler şeklinde ilave bir tasnife tabi tuttuğunu görürüz. Son tasnif hamlesinin analize ayrıca üzerinde durulmaya değer bir boyut kazandırdığına şüphe yoktur. Yalnız daha şimdiden bu tasnifin, ilki bireysel ve ikincisi umumi nitelikte olan, ama her ikisi de muteaddî olan iki fiil veya eylem türü arasında yapıldığına dikkat çekmek gerekiyor.

Düşünürümüz, muteaddî veya geçişli iyiliklerin, lâzim veya geçişsiz iyiliklerden daha makbul olduklarını ve onlara kıyasla daha yüksek bir önceliğe sahip olduklarını söyler. Kötülükler konusunda ise durum tam bunun aksidir. Yani geçişli kötülükler, geçişsiz kötülüklerden daha kötü ve menfur olup, öncelikle birincilerden sakınmak icap eder. Başka bir ifadeyle, geçişsiz kötülükler ehven-i şerreyn, yani iki kötülükten daha hafif olanı konumundadırlar.

Bu değerlendirmeye umumi nitelik taşıyan muteaddî (geçişli) iyilik ve kötülüklerin, bireysel nitelik taşıyan muteaddî iyilik ve kötülüklere kıyasla, iyilikler için pozitif işaretli ve kötülükler için negatif işaretli olmak üzere katsayılarının daha yüksek olduğunu eklediğimizde daha tam bir değerlendirme tablosu elde ederiz. Yalnız son durumda hiyerarşinin, lâzim ile muteaddî arasında değil, her ikisi de muteaddî olan umumi ile bireysel arasında kurulduğuna dikkat dikkat etmek gerekiyor.

Kısacası, Gazâlî, insan davranışlarını önce geçişli ve geçişsiz olarak tasnif etmekte ve birincilere daha büyük önem atfetmekte, daha sonra geçişli insan davranışlarını umumi ve ferdi diye tasnif etmekte ve yine birinci sınıfta yer alanlara daha büyük bir önem atfetmektedir.

Yalnız son üç paragrafta yer alan hiyerarşilerin sadece genel hükümler hiyerarşisinde aynı düzeyde olan eylemler arasında geçerli olduğunu belirtmek

gerekiyor. Başka bir ifadeyle, muteaddî ile lâzim arasında ve sosyal ile bireysel veya ferdî arasında kurulan öncelik sıralamaları, genel hükümler sıralamasında aynı düzeyde olan fiil, eylem veya davranışlar arasında geçerlidir. Daha açık bir anlatımla, ilgili fiillerin her ikisi de, bir ifadesi vacip, mendup, mübah, mekruh ve haram şeklinde, başka bir ifadesi farz, vacip, mendup, mubah veya helal, tenzihen mekruh, tahrimen mekruh ve haram şeklinde olan genel hükümler hiyerarşisinin aynı kademesine mensup olmalıdırlar. Kısacası, anılan hiyerarşiler, genel hükümler hiyerarşisinin (ahkâm-ı mükellefin) kademeleri arasında değil, bu kademelerin içinde geçerli olan daha alt düzey hiyerarşik ilişkileri ifade eder.

Bu genel değerlendirmeyle ne kastettiğimizi göstermek üzere daha somut bazı örnekler verilebilir.

Gazâlî, ilme verdiği önemin bir göstergesi olmak üzere şaheseri İhyâ'nın ilk ana bölümünü, "Kitâbu'l-İlm", yani ilim kitabı başlığı altında bu konuya tahsis etmiştir. İşte bu "kitap"ta düşünürümüz, kastettiği ilmin, başkasına faydası olmayan "lâzim ilim", yani geçişsiz ilim değil, "muteaddî ilim", yani eğitim ve öğretim yoluyla başkasına faydası dokunan geçişli ilim olduğunu belirtir(İhyâ, I, 10).

Kur'an tilavetini tartışırken, düşünürümüz, sesli okuma lehine bir argüman olarak, bu şekilde okumanın faydasının başkasına da erişeceğini belirttikten sonra şunu der: "Muteaddî hayır, lâzim hayırdan daha faziletlidir"(İhyâ, I, 279).

Başka bir ifadesi şöyle: "Bil ki haramın hepsi kötüdür; lakin bir kısmı diğer bir kısmından daha kötüdür. Helalin hepsi iyi ve temizdir; ama bir kısmı diğer bir kısmından daha iyi ve temizdir"(İhyâ, II, 94).

İhyâ'dan başka bir alıntı:

Masiyetler [günahlar] lâzim ve muteaddî olarak ayrılırlar. Fısk [kişisel günahlar] geçişsizdir (lâzim) ve etkisi başkasına geçmez (lâ yeteaddî). Küfür de öyledir; çünkü o Allah'ın hakkına bir tecavüzdür ve hesabı da ona aittir. Yöneticilerin zulüm şeklindeki günahları ise geçişlidir (muteaddî) ve bundan dolayıdır ki [Selefin] onlar hakkındaki ifadeleri sertleşir. Zulümlerinin ve onun başkasına etkisinin yaygınlığı (umûmu't-teaddî) ölçüsünde de Allah nezdindeki cezaları artar. Bundan dolayı onlardan daha fazla kaçınmak ve onlarla işbirliği yapmaktan daha çok sakınmak icap eder(İhyâ, II, 151).

Düşünürümüz yukarıdaki alıntının konusunun bir uzantısı olarak Selef'in, yani ilk İslami kuşaklara mensup örnek insanların günahkâr insanlara

karşı sergiledikleri tavırlar konusunda farklılaştıklarını, ama hepsinin zalimlere, bid'at ehline ve etkisi diğer insanlara yansıyan (muteaddiye) her türlü günahı işleyenlere buğzetmede (kızmada) ittifak ettiklerini belirtir. Gazâlî, etkisi kişinin kendisiyle sınırlı kalan günahları işleyenler konusunda ise kiminin bağışlayıcı bir tavır, kiminin şiddetli tepki gösterme ve alakayı kesme tarzında tavırlar sergilediklerini ekler(İhyâ, II, 168).

İlginçtir ki düşünürümüz aynı yaklaşımı iktisadi faaliyetler konusunda da sergiler. Nitekim ailesinin geçimini sağlama durumunda olan kimselerin, onları riske ederek vakitlerini ibadetle geçirmelerinin doğru olmadığını, "onların virdinin çalışma vakitlerinde çarşıda bulunmak ve kazanç sağlamakla (kesb) iştigal" olduğunu belirtir. Kişinin geçimi için yeterli kadarını kazandıktan sonra "virdlerine" (evrâd) dönmesi gerektiğini, ama çalışmaya devam edip, ihtiyacından fazlasını tasadduk ederse bunun diğer nafile dini ibadetlerden daha faziletli olduğunu belirtir ve şöyle devam eder:

"Çünkü geçişli ibadetlerin (el-ibâdât el-muteaddiye) faydası, geçişsiz ibadetlerin (el- ibâdât el-lâzime) faydasından daha büyüktür. Sadaka ve bu niyetle kazanç sağlamak zaten kendi başlarına insanı Allah'a yaklaştıran ibadetlerdir; ama onlarla ayrıca başkası için de bir fayda hâsıl olur ki bu da Müslümanların dualarının bereketini celbeder ve ecirlerin katlanmasını sağlar(İhyâ, I, 350).

Bu konuda vereceğimiz son örnek siyaset ve devlet yönetimi alanına aittir. Düşünürümüz bu tür işlerin veya görevlerin örnekleri olarak hükümdarlık (vâlî veya vilâyet), kadılık, imamlık ve Müslümanların işlerinin tedviriyle ilgili her türlü görevi sayar ve ilâhî kanuna uygun olarak iyi niyetle Müslümanların işlerini görmenin, onların ihtiyaçlarını karşılamanın, kendisinin daha önce zikrettiği virtlerden daha faziletli olduğunu belirtir. Hükümdar (vâlî) açısından ifade ederek "Ona düşen, gündüzün insanların hukukuyla uğraşmak ve kendini farz namazlarla sınırlamaktır" der ve şunu ekler:

Anlattıklarımızdan anlamış olacağın gibi iki şey bedeni ibadetlere göre önceliğe sahiptir ki bunlardan biri ilim, diğeri Müslümanlara iyilik ve hizmet (rifk) etmektir. Böyle olmasının sebebi ilim ve iyi işler yapmanın (fi'lu'l-marûf) her birinin, hem bizzat birer [iyi] amel olmaları, hem de faydalarının başkasına yansıması (bi teaddî fâidetihi) ve armağanlarının diğer insanlara yayılması (ve intişâri cedvâhu) itibariyle diğer ibadetlerden daha üstün birer ibadet olmalarıdır. Böyle olunca da öncelikli hale geldiler(İhyâ, I, 350).

Bu yaklaşım tarzının, dini anlama, yorumlama ve uygulama konusunda yol açabileceği sonuçların çarpıcılığı ve sarsıcılığı aşikâr olsa gerektir. İslâ-

miyet'in "kul hakkı" (hukûku'l-ibâd) konusundaki hassasiyetiyle de tutarlı olan bu yaklaşımın, Gazâlî'yle ilgili bazı düşüncelerin de gözden geçirilmesini gerektireceğini düşünüyoruz. Kanaatimizce, bu konuya noktasal bakmak yerine, Gazâlî'nin düşünce mirasının bütününe, bu yaklaşımın ima ettiği perspektif içinden bakmak daha doğru olur.

Nihayet, bu yaklaşım, Gazâlî'nin sık sık başvurduğu "alternatif maliyet" kavramıyla birlikte ele alındığında, her zaman ve her yerde anlamlı ve verimli bir şekilde kullanılabilecek bir genel karar verme modeli elde edilebileceğini düşünüyoruz. Böyle olunca, mesela, genel hükümler skalasında (vacip veya mendup gibi) aynı kademede olan iki fazilet arasında bir tercih yapmak gerektiği zaman geçişli faziletler geçişsiz olanlara, geçişli olanlarda da sosyal nitelikte olanlar bireysel nitelikte olanlara tercih edilecek demektir. Yine genel hükümler hiyerarşisinde (haram veya mekruh gibi) aynı mertebede olan kötülükler arasında bir tercih yapmak mecburiyeti ortaya çıktığında ise geçişsiz olanlar, geçişli olanlara tercih edilecek demektir(İhyâ, I, 348-350).

Buraya kadar gördüğümüz örneklerden hareketle Gazâlî'deki "muteaddî" kavramının pekâlâ "sosyal" olarak yorumlanabileceğini, hatta çok daha geniş bir yoruma tabi tutulabileceğini düşünüyoruz. Ve "muteaddî" fiil ve eylemler "lâzim" olanlara kıyasla açık ve seçik olarak daha önemli görüldüğüne göre, onda sosyalin öncelik taşıdığı da rahatlıkla söylenebilir demektir.

8. SOSYAL ADALET (2): FERT VE ADALET

Daha önce öznesi fert olan sosyal adalet eyleminin iki farklı nesnesi olabileceğine işaret etmiştik. Bu çalışmadaki metodolojik tercihimizi tümevarım veya endüksiyon lehine yaptığımıza göre, şimdi sıra nereden hareketle böyle bir tasnife vardığımızı göstermeye gelmiş bulunuyor.

Bu açıdan Gazâlî'nin entelektüel mirasına baktığımızda onun baş eseri İhyâ'da tam da bu tasnife uygun bir başlığa rastlarız: "Muamelede Adalete ve Zulümden Kaçınmaya Dair." Bu başlık altındaki ilk sözleri ise şöyledir:

Bilesin ki bir muamele bazen o şekilde yürüyebilir ki, o muamelede bulunanı Allah Teâlâ'nın gazabına maruz bırakacak bir zulüm içerdiği halde, müftü akdin sıhhatine ve bağlanmış olduğuna hükmeder. Çünkü her nehiy akdin fesadını gerektirmez. Zulüm, başkasının zarar görmesine yol açan şey demektir ve zararı umûmî olan ile zararı sadece akdin diğer tarafıyla sınırlı kalan şeklinde kısımlara ayrılır(İhyâ, II, 72).

Zulüm, Gazâlî'nin terminolojisiyle "muteaddî", yani geçişli bir fiil veya eylemdir ve buradaki öznesi "muamele"nin veya ilgili akdin bir tarafında

yer alan bir ferttir. Diğer taraftan, bu pasajdaki haliyle zulüm eyleminin iki çeşit nesnesi veya muhatabı yahut mağduru olduğu görülüyor ki bunlar da sırasıyla "umum" insanlar veya onların toplamı olan toplum ile muamelenin diğer tarafı olan başka bir ferttir. Nihayet, zulüm, adaletin aksi olduğuna ve zulümden bahsetmenin amacı, onun izale edilmesi ve adalet ile ikame edilmesi olduğuna göre, yukarıdaki ilişkilerin tamamı adalet açısından da geçerlidir demektir.

Görüldüğü gibi düşünürümüz, hukuki şekil şartları tam olduğu ve hukuken geçerli olduğu halde bir muamele veya işlemin, mesela bir alış-verişin, özü itibariyle zulüm unsuru taşıyabileceğini ve bu sebeple ondan kaçınmak gerekebileceğini düşünüyor. Başka bir ifadeyle, burada istenen, lafzi veya literal hukuki geçerlik şartlarıyla yetinmeyip, işlemin özüne bakmak ve bu özü zulümden kaçınma veya aynı şey demek olan adalete uygunluk ilkeleri açısından değerlendirmektir. Bu pasajda zulmü, "başkasının zarar görmesine yol açan şey" olarak tanımlayan Gazâlî, daha sonra onu "muhatabın zarar gördüğü her şey" diye tarif eder ve adaleti de zıt yoldan giderek tanımlamaya çalışır: "Zulümden kaçınma", "zulmü terk etme" veya "başkasına zarar vermeme" (İhyâ, II, 74, 79).

Yukarıdaki pasajda düşünürümüzün zulüm tasnifinde sosyal özellik taşıyanlara öncelik verdiği dikkatlerden kaçmamış olmalıdır. Onun, bu tasnifin detaylarına girişi de bu sıralamayı takip eder. Nitekim önce zararı umûmî olan zulümden ve onun örneklerinden, daha sonra da zararı ilişkinin, işlemin veya muamelenin diğer tarafıyla sınırlı kalan zulümden ve onun örneklerinden bahsettiği görülür. Burada "umûmî" teriminin "sosyal" terimiyle akraba olduğunun çok fazla açıklamaya ihtiyacı olduğunu sanmıyoruz. Böyle olunca da bu başlık altında yer alan bilgilerin, bir önceki başlık, yani "Sosyalin Önceliği" başlığı altında yer alanlarla ilgisi, uyumu ve tutarlılığı, hatta bakışımlı olduğu da ortaya çıkmaktadır. Nitekim orada lâzim ile muteaddî arasındaki hiyerarşik ilişkiden hemen sonra, her ikisi de muteaddî olan bireysel ile umumi olan arasındaki hiyerarşiye de değindiğimiz hatırlanacaktır.

Ancak belirtmeliyiz ki biz buradaki anlatımda Gazâlî'nin izlediği sıralamadan ayrılacak ve sosyal adalet konusunda özelden genele doğru giden bir sıralamayı tercih edeceğiz. Başka bir ifadeyle, Gazâlî konuları benimsemiş olduğu hiyerarşik dizilişe göre ele alırken, biz onları burada benimsemiş olduğumuz mantıki veya metodolojik sıralamaya göre ele alacağız. Bundan dolayıdır ki önce Fertler Arası İlişkilerde Adalet ve Zulüm'den, daha sonra da Fert ve Toplum İlişkilerinde Adalet ve Zulüm'den bahsettiğimiz görülecektir. Ancak, bu konular daha önceki bir çalışmamızda daha detaylı olarak ele

alındığı için, burada onların ayrıntılarına ayrıca girmeyecek ve okuyucuyu o çalışmaya yönlendirmekle yetineceğiz(Orman 2014, 122-129).

8.1 Fertler Arası İlişkilerde Adalet ve Zulüm

Muhatabın zarar gördüğü her şeyin zulüm olduğu ve adil insanın, din kardeşine zarar vermeyen insan olduğu görüşünde olan Gazâlî'nin bu konudaki ana ilkesi şudur: Kişi kendisi için hoş görmediğini başkası için de hoş görmemelidir. Kendisine karşı yapıldığı takdirde ağır bulacağı hiçbir şeyi başkasına karşı yapmamalıdır. Kısacası, "kendi parasına ve başkasının parasına aynı gözle bakmalıdır" (İhyâ, II, 74-75).

Düşünürümüz adalet ilkesi diyebileceğimiz bu genel ilkeden hareketle konunun ayrıntılarına geçer: Malı övmemek, malın kusurlarını gizlememek, ölçü ve tartıda haksızlık yapmamak, piyasa fiyatını gizlememek gibi(İhyâ, II, 74-79). Gazâlî'nin bu alt başlıkları detaylandırırken yürüttüğü muhakeme tarzının, bu çalışmanın konusu bakımından ayrıca önemli olduğunu belirtmek gerekir.

8.2 Fert ve Toplum İlişkilerinde Adalet ve Zulüm

Düşünürümüz, insan davranışlarının bir kısmının, sadece ilgili davranışın öznesi ve ikili akit ve ilişkilerdeki direkt muhataplarla sınırlı kalmayan etki ve sonuçları olduğunun farkındadır. Ona göre doğrudan veya zincirleme etkileri yoluyla dolaylı olarak umumu etkileyen bu tür davranışların çok çeşidi vardır; ancak kendisi umûmî zarara yol açan iki örnek verecek ve diğerlerinin bunlara kıyasla anlaşılmasını bekleyecektir. Onun verdiği iki örnek ihtikâr ve piyasaya kalp para sürülmesidir.

Gazâlî ihtikârın gayrı meşru ve onunla ilgili yasağın mutlak olduğu görüşündedir. Ona göre yine de hangi davranışların ihtikâr kapsamına girdiği ayrı ayrı belirlenmeye muhtaç bir konudur. İhtikâr kapsamına girecek mallar ve işlemler konusunda zaman ve cins şeklinde iki kriter olduğunu ve mesela darlık zamanlarında zorunlu gıda malları ihtikarının bu yasak çerçevesinde yer aldığını belirtir.

İlk bakışta bireysel bir davranış gibi görünen (piyasaya) kalp para ya da sahte para sürümünün de paranın elden ele tedavülü yoluyla zincirleme etkileri olduğunu ve bu sebeple haram olduğunu, hatta mesela sahte bir dirhemi

bağışlamanın, sevap getirmek bir yana 70 dirhem çalmaktan daha kötü olduğunu söyler. Gerekçesi de onun zincirleme bir kötülük olmasıdır. Ona göre bir fiilin haram olup olmadığına ve haramlık derecesine, onun zarar verme derecesine bakılarak hükmedilir(İhyâ, II, 72-74).

9. SOSYAL ADALET (3): TOPLUM VE ADALET

İlâhî adalet konusundan buraya kadarki adalet türlerinin öznesinin insan ferdi olduğu dikkatlerden kaçmamış olmalıdır. Buradan itibaren ise özne sosyal adalet ilişkisinin diğer tarafına geçmektedir. Nitekim bu başlık altında adalet öznesinin toplum, adalet nesnesi veya muhataplarının fert veya toplum altı sosyal gruplar olduğu durumları ele alacağız. Bundan sonraki başlık altında ise adalet öznesinin devlet olduğu durumlar yer alacaktır.

Gazâlî bir İslam düşünürüdür ve bu sebeple düşüncelerindeki genel veya ana referansın İslam dini olacağı tabiidir. Böyle olunca onun sosyal adalete ilişkin düşüncelerinin referansının da aynı olacağı açıktır. Bu çerçevede tahsisi olarak ona atfedilebilecek şey, nassların yoruma açık olduğu durumlarda onun kişisel meziyet ve özelliklerinin devreye girebileceğidir. Yalnız bunun marjinal ve ihmal edilebilir değil, hayli geniş ve hatırı sayılır bir alanı temsil ettiğini belirtmemiz gerekiyor. Nitekim incelemekte olduğumuz konuda da onun dikkate değer örnekleri olduğunu göreceğiz.

Gazâlî'nin sosyal adaletin bu versiyonuyla ilgili düşüncelerinin, her ikisi de son derece önemli olan ve yekdiğerini tamamlayan iki hareket noktası olduğu söylenebilir:

(1) Bir hareket noktası onun farz-ı kifâye konusuna olan yaklaşımıdır. Burada kastedilen, Gazâlî'nin, sosyal olana vurgu konusundaki tavrının başka bir örneği ve belki bir uzantısı olarak, bu kavramı bir toplum için hayati öneme sahip her şeyi, bu arada sosyal adalet meselesiyle ilgili konuları da kapsayan son derece geniş bir yoruma tabi tutmuş olmasıdır.

(2) Diğer hareket noktası, onun daha sonraları "Makâsidu'ş-Şerîa" ismiyle klasik hale gelecek olan bir "hukukun amaçları teorisi" geliştirmiş ve bunu beşeri ihtiyaçlar teorisi diyebileceğimiz diğer bir teoriyle, "Masâlih", yani maslahatlar teorisiyle irtibatlandırmış olmasıdır.

Bu iki fikri hareket noktasına iki ayrı başlık altında biraz daha yakından bakmaya çalışacağız.

9.1. Farz-ı Kifâye ve Sosyal Sorumluluk (veya Yükümlülük) Meselesi

Toplumun bir adalet öznesi, yükümlüsü veya sorumlusu olarak görülmesi, İslam dini ve medeniyetinin son derece dikkate değer bir özelliğidir. Aslında bu, genel olarak toplumun dini ve hukuki işlerde mükellef veya sorumlu tutulabilme halinin bir uzantısından veya bir özel halinden başka bir şey değildir. Toplumsal mükellefiyet veya yükümlülüğün, başka bir ifadeyle kollektif sorumluluğun İslami referansı ise farz-ı kifâye kavramı veya kurumudur.

İslamiyet'te dini ve hukuki vecibeler ikiye ayrılır: Farz-ı ayn ve farz-ı kifâye. Genel olarak denebilir ki farz-ı ayn, vecibeler, görevler veya mükellefiyetler konusunda kişisel veya bireysel sorumluluk alanını temsil ederken, farz-ı kifâye aynı konularda kollektif veya sosyal sorumluluk alanını temsil eder. Bu açıdan bakıldığında ilâhî adalet dışında buraya kadarki adalet türlerinin ferdi, kişisel veya bireysel sorumluluk alanına ait olduğu söylenebilir. Bu başlık altında ise adalet konusunda referansı farz-ı kifâye olan ve sorumlusu, mükellefi veya yükümlüsü bir bütün olarak toplum olan bir sosyal adalet türünden söz ediyoruz.

Gazâlî farz-ı kifâyeyi, Şeri'at'in gerçekleşmesini amaçladığı, ama gerçekleştirilmesiyle belirli (veya muayyen) bir şahsı yükümlü tutmadığı şeyler şeklinde tanımlar. Doğrudan bireysel sorumluluk veya yükümlülüğün geçerli olmadığı böyle durumlarda, matlup olan şeyin gerçekleşmesi her kesin, yani bir bütün olarak toplumun görevi haline gelir. Düşünürümüz bu tür sosyal sorumluluk ve yükümlülükleri üç kategoriye ayırarak inceler:

(1) Bütünüyle dinî konularla ilgili olanlar,

(2) İnsanların hayat ve maişetiyle ilgili olanlar,

(3) Bu ikisinin bileşimi olanlar(Vasît, VII, 6-7).

Buradaki maksadımız bakımından en ilginç kategori ikincisidir; zira diğerleri daha aşina olduğumuz vecîbe veya yükümlülükleri kapsamaktadır. Gazâlî bu farz-ı kifâye kategorisini, insan hayatının düzeni ve devamı bakımından müstağni kalınamayacak olan her türlü iş ve faaliyet olarak tanımlar. Bu dini olarak bağlayıcı nitelikteki sosyal görevlerin temelindeki hikmeti ise düşünürümüz, dünya işlerinin nizam ve bekasının, bu tür faaliyetlere; iyi bir dinî hayatın devamının da dünya işlerine bağlı olması şeklinde ifade eder. Farz-ı kifâyenin İslami hükmünü ise şöyle formüle eder: Eğer bir yerde böyle bir görev hiç kimse tarafından ifa edilmez ise o mahalde olup da bu durumun

farkında olan ve görevi yerine getirme gücü olan herkes günahkâr, yani sorumlu olur. Hatta görevin ihmal edildiği yer veya yakınında olup, bunun farkında olmayanlar dahi, eğer etrafla ilgilenip öğrenebilecek durumdaysalar, sorumlu olurlar. (Daha sonra görüleceği gibi, görev ihmalinin örneği olarak açlık, sefalet veya yokluktan ölme vakaları verilebilir). Böyle bir görevin, ilgili toplumdaki bazı kimseler tarafından yerine getirilmiş olması ise sorumluluğu herkesten düşürür.

Görüldüğü gibi Gazâlî, cemiyet hayatının düzeni ve bekası için hayati öneme sahip her şeyi ve yapılması gereken her işi farz-ı kifâye olarak kabul ediyor. Başka bir ifadeyle, "farz-ı kifâye" dediği zaman mutat olarak akla geldiği şekliyle, sadece cenaze namazı, tekfin ve tedfin gibi bazı ibadet ve görevleri değil, yukarıda belirtilen özelliğe sahip bütün sanatları, meslekleri, işleri ve her türlü dünyevî faaliyeti kastediyor. Bu yorum çerçevesinde farz-ı kifâye kapsamına toplum hayatının nizam ve intizamı bakımından kritik veya hayati öneme sahip sosyal adalet meselelerinin de gireceği açıktır.

Buraya kadar açıklanmaya çalışılan haliyle Gazâlî'nin farz-ı kifâye kavramının daha çok toplumsal hayatın düzeni ve bekası bakımından müstağni kalınamayacak olan bazı fonksiyonların icrasıyla, kısacası toplumsal hayatın korunmasıyla ilgili olduğu açıktır. Ancak onun farz-ı kifâye kavramının, kişisel veya bireysel hayatları da kapsadığına şüphe yoktur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta onun, bu konuları tartışırken kullandığı "zaruret" ve "hacet" gibi terimleri hem sosyal, hem de bireysel durumları kapsayacak şekilde kullandığıdır. Nitekim bu bağlamda zaruret haline verdiği örnek ilginçtir: "Eğer zekât dağıtımından sonra hala bir zaruret hali kalmışsa, onun izalesi farz-ı kifâye kapsamında yer alır."(Vasît, VII, 6).

Bu ilginç olduğu kadar öğretici bir örnektir. Bu örnek bir taraftan, farz-ı kifâyenin hem sosyal, hem bireysel hal ve vakaları kapsadığını göstermekte, bir taraftan da onun geçerlik alanına netlik kazandırmaktadır. Çünkü ilerde daha detaylı göreceğimiz gibi, neredeyse bütünüyle sosyal adalet amacına yönelik bir mükellefiyet olmasına rağmen zekâtın ödenmiş olmasının, bu konudaki sorumluluk ve yükümlülüklerin bittiği anlamına gelmediğini göstermektedir. Daha açık bir ifadeyle, zekât bir farz-ı ayn, yani kişisel veya bireysel bir görev veya sorumluluk meselesi olup, onun ifasıyla varlık sahibi insanların sorumlulukları sona ermemekte ve onun ötesinde, sınırları fiili gelişmelere bağlı olarak değişen bir sosyal sorumluk ve yükümlülük, yani farz-ı kifâye alanı yer almaktadır.

Bu bahse, farz-ı kifâye kapsamındaki vecibelerin teminat gücü veya yaptırım kabiliyetine dair bazı mülahazalarla son verebiliriz. Bildiğimiz kadarıyla

farz-ı kifâyenin müeyyidesi veya yaptırımı uhrevi olup, dünyevi bir boyutu yoktur. Böyle olması, onun, ancak uhrevi müeyyidenin etkisi ölçüsünde makes bulabileceği anlamına gelir. Allah'ın gazabı ve cehennem azabı gibi uhrevi müeyyideler, dinini ve ahiretini ciddiye alan insanlar için önemli olmakla beraber, farz-ı kifâyenin yaptırım gücünde dünyevi yaptırımın payı kadar bir azalışın olacağı şüphesizdir.

Öte yandan, farz-ı kifâyenin yaptırım gücündeki bu zaafın telafi imkânları da yok gibi görünmüyor. Mesela ihtiyaç duyulduğu ve istendiği takdirde onun ilgili yönetimler tarafından dünyevi bir yaptırımla desteklenmesi ihtimali pekâlâ değerlendirilebilir. Ayrıca, onun temsil ettiği veya ona tekabül eden sosyal yükümlük veya sorumluluğun, ilgili toplumun örgütlenmiş hali olan devlet tarafından üstlenilmesi de mütalaa edilebilecek alternatifler arasındadır. Nitekim mesela, benzer bir durum olarak, bizzat Gazâlî 'nin zenginlere siyasi bir kararla klasik vergiler dışında ilave vergiler yüklenip yüklenemeyeceğini tartıştığını biliyoruz(Mustasfâ, I, 426).

9.2 Makâsidu'ş-Şerî'a, Maslahat Teorisi ve Sosyal Adalet

Gazâlî'nin İslam hukuk düşüncesine en önemli katkılarından birisi, kendisinin "Maksûdu'ş-Şer'", başkalarının ise bazen "Makâsidu'ş-Şerî'a" dedikleri konuyu, son derece dikkate değer bir hukuk teorisi haline getirmiş olmasıdır. Bu terimler yaklaşık olarak "Hukukun Amaçları" şeklinde tercüme edilebilir ki Gazâlî onları beş başlık altında toplar:

(1) Dinin korunması,

(2) Nefsin korunması,

(3) Aklın korunması,

(4) Neslin korunması ve

(5) Malın korunması(Mustasfâ, I, 417).

Bu "hukukun amaçları" listesinin uzun bir geçmişi ve hazırlık dönemi olduğuna şüphe yoktur. Ancak ifadesi ve sıralamasıyla yukarıdaki hali ve orijinal bir hukuk teorisi şeklinde formüle edilmesi Gazâlî'ye aittir. Daha ilginci işaret ettiğimiz teorinin ve onun bir parçası olan yukarıdaki listenin artık ondan sonra sık sık atıfta bulunulan klasik bir teori ve liste haline gelmiş olmasıdır.

Diğer taraftan, düşünürümüz bu beş temel amacın korunmasına "maslahat" (çoğulu masâlih) adını verir ve onları yine kendine ait bir "Maslahat Teorisi", bugünkü terminolojiyle insan ihtiyaçları teorisi diyebileceğimiz bir teorik çerçevede bir değerlendirmeye tabi tutar. Hatta eğer sadece Mustasfâ metnine dayalı bir değerlendirme yapmak caiz ise, onun "Makâsid" teorisini "Masâlih", yani maslahatlar teorisi vesilesiyle ve onun çerçevesi içinde geliştirdiği dahi söylenebilir(Mustasfâ, I, 414-421).

Ona göre özü itibariyle maslahat bir menfaatin celbi veya bir mazarratın (zararlı şeyin) def'i olarak tanımlanabilir ve bunlara "Makâsidu'l-Halk", yani halkın amaçları denebilir. Bunlar önemlidir; çünkü halkın durumunun nizam ve intizamı (salâhu'l-halk), bunlara, yani menfaatlerin sağlanmasına ve zararların önlenmesine bağlıdır. Ancak kendisinin "maslahat" terimiyle kastettiği şeyin bu değil, Maksûdu'ş-Şer', yani "Şeriatin Amaçları" dediği başka bir şey olduğunu söyler ve Şeriatin halk için gözettiği amaçların beş adet olduğunu belirterek yukarıdaki listeyi verir. Ona göre anılan beş şeyin korunmasını sağlayan her şeye "maslahat", onlara halel getiren ve zarar veren her şeye "mefsedet" denir. Dolayısıyla bu sonuncuların giderilmesi kapsamında yer alan her şey de "maslahat" niteliği taşır(Mustasfâ, I, 416-417).

Gazâlî, kendisinin tanımladığı anlamdaki "maslahat"ın üç farklı düzeyi olduğunu düşünür: Zorunlu olanlar (zarûrât), ihtiyaç mertebesinde olanlar (hâcât) ve güzellik veya süse tekabül edenler, bugünkü dille lüks mertebesinde olanlar (tahsînât ve tezyînât). Düşünürümüz, ayrıca, her üç düzeyin, onları tamamlayıcı nitelikte olan (et-tekmile ve't-tetimme) bazı uzantı veya türevleri olduğuna işaret eder(Mustasfâ, I, 416). Gazâlî daha sonra bu üç maslahat türünün ayrıntılarına girer; ancak ona göre üzerine tek başına hüküm bina edilebilecek olan maslahat türü sadece birincisidir. Diğer ikisinin, maslahat olarak nitelenebilmek ve bir hükme dayanak olabilmek için ilave bir referansa ihtiyaçları vardır. Birinci düzeydeki maslahatın ise tahsisi bir referansa ihtiyacı yoktur ve böyle bir referans olmadan da müçtehidin o hükme ulaşması mümkündür. Başka bir ifadeyle, onun hukuk tarafından amaçlandığı kaçınılmaz veya zorunlu olarak ortaya çıkar. Ancak, düşünürümüz böyle olduğu iddia edilen bir maslahatın üç özellik taşıması gerektiğini söylemekten de geri kalmaz: Maslahat zaruri(zorunlu) olmalı, kat'i (kesin) olmalı ve külli (bütünsel) olmalıdır(Mustasfâ, I, 420-421).

Maslahatların ilk düzeyi, yani zarûrât (zorunlu olanlar), en güçlü (akvâ) düzey olup, ilgili toplum ve onun hukuk sistemi tarafından güvence altına alınması gereken bir asgariyi ifade eder ve ona göre, yukarıdaki listede yer alan beş temel ihtiyaç (usûlu'l-hamse) bu düzeye tekabül eder.

Gazâlî'ye göre bu beş esas öylesine önemli ve evrensel amaçlardır ki insanların iyiliğini (islâhu'l-halk) hedefleyen hiçbir hukuk sistemi ve hiçbir toplum onlara ve onların korunmasına yönelik tedbirlere lakayt kalamaz. Bu vurgu kendi başına yeterince önemlidir; ancak, düşünürümüzün onu sadece İslam'a referansla değil, her hukuk sistemi ve her toplumda geçerli, kısacası evrensel geçerli bir hukuk normu olarak temellendirmiş olması ayrıca önemlidir. Diğer taraftan, onun burada "şerî'at" terimini İslam hukuk sisteminin özel adı olarak değil, genel olarak "hukuk sistemi" anlamında kullanmış olması da dikkat çekicidir. Nitekim "şerî'atun mine'ş-şerâi", yani şeriatlerden bir şeriat ifadesini kullandığını görüyoruz ki bu, "şeri'at" teriminin bu bağlamda özel isim değil, cins ismi olarak kullanıldığını göstermektedir(Mustasfâ, I, 417).

"Beş esas" listesinin diliyle ifade edilirse, Gazâlî'nin, her toplumun, kendi üyelerine dinlerini yaşama, hayatlarını sürdürme, akıl ve ruh sağlıklarını koruma, nesil sahibi olup onları yetiştirme, mal mülk sahibi olma ve onlarda tasarrufta bulunabilme konularında asgari bir haklar setini garanti etmek gibi bir vecibesi, yükümlülüğü ve sorumluluğu olduğu görüşünde olduğu görülmektedir. Böyle bir haklar setinin sosyal adalet meselesi açısından ifade ettiği önem ise çok açıklanmaya muhtaç bir husus olmasa gerektir.

Yalnız yukarıdaki beş temel hak setinin garantörünün veya öznesinin kim olduğu veya olacağı açıklanmaya muhtaç bir hususdur. Denebilir ki düşünürümüz hadiseyi hukuk sistemine atfen ifade ettiğine göre, hukuk sisteminin öznesi kim veya hangi merci ise bu hakların garantörü de o olacaktır. Ancak bu sorunun cevabı hangi şekli alırsa alsın, onun içinde toplumun öyle veya böyle yer alacağına şüphe yoktur.

10. SOSYAL ADALET (4): DEVLET VE ADALET

Gazâlî'nin buraya kadar bahsettiği adalet türleri arasında günümüzdeki sosyal adalet kavramına en yakın olanı, bu başlık altında ele alacağımız devlet ile toplum, sosyal gruplar ve fertler arasında geçerli adalet çeşididir.

Onun devlet ve siyasetle ilgili metinlerinin başında Nasîhatu'l-Mulûk ile Fazâihu'l-Batiniyye veya el-Mustazhirî adlı eserleri, ikinci derecede ise yazığı mektuplar gelir. Ayrıca onun diğer eserlerinde, özellikle İhyâ'da da yeri geldikçe bu konuya atıflar olduğunu biliyoruz. Bu bakımdan özellikle İhyâ'nın helal ve haram ile emr-i bi'lmaruf ve nehy-i ani'l-münker konularına dair iki kitabı önemlidir.

Biz burada daha önce ifade ettiğimiz rezervler çerçevesinde, aslı Farsça olan Nasîhatu'l-Mulûk yerine, Arapçaya aşinalığımızın daha iyi olması sebebiyle onun et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mulûk başlığını taşıyan klasik

Arapça tercümesini esas alacak ve onu Fazâihu'l-Bâtiniyye ile tamamlaya çalışacağız. Bunun başlıca üç sebebi vardır:

(1) İlk kitabın, ikinci kitaptan çok sonra, düşünürümüzün hayatının sonlarına doğru yazılmış olması ve bu yönüyle onun nihai fikirlerini temsil ihtimalinin daha yüksek olması,

(2) İlk kitabın konuyla ilgili olarak doğrudan doğruya bir hükümdara hitaben yazılmış sistematik bir eser olması, ikincisinin ise yine bir hükümdara ithafen yazılmış olsa da, daha çok Bâtınîlik eleştirisine yönelik bir polemik eseri olması ve ancak esas konusuyla bağlantısı ölçüsünde adalet meselesiyle ilgilenmesi,

(3) Nihayet, daha önce de kısaca değindiğimiz gibi, hâlihazırdaki çalışmamızla ilgili olarak yaptığımız okumalar esnasında, bu iki eser arasında önemli olduğunu düşündüğümüz bir irtibatın, hatta bir paralelliğin mevcut olduğunu tespit etmiş olmamız.

Gerçekten Tibr veya Nasîhat'in daha önce sözünü ettiğimiz ilk kısmıyla, Fazâih'in son bölümü (el-Bâbu'l-Âşir) arasında bazı takdim ve tehirler dışında neredeyse tam bir paralellik vardır. Bu tespit, hem klasik eserler konusunda yaygın bir problem olan mevsukiyet veya otantiklik problemini anılan iki metin seti bakımından ortadan kaldırması, hem Gazâlî düşüncesinin gelişimi konusunda çalışacaklara yeni ve taze bir imkân sağlaması, hem de burada söylemeye çalıştıklarımızın ilave bir teyidi anlamına gelmesi bakımından önemlidir.

Düşünürümüz, Nasîhatu'l-Mulûk'u hayatının sonlarına doğru Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer'in talebi üzerine ve ona hitaben yazmıştır. Bu sebeple söyledikleri esas itibariyle devlet ve devlet yönetimiyle ilgilidir. Nitekim onun tam da konumuza ilişkin bir başlık da içerdiği görülür: "Adalet ve İnsafın Esasları On Tanedir."(Tibr, 14).

Yalnız adaletin on esasına geçmeden önce, düşünürümüzün konuya giriş sadedinde dile getirdiği bazı düşüncelere yer vermek uygun olur. Gazâlî, Sencer'e hitaben ve ağaç sembolizmini kullanarak, iman ağacının dalları olan amellerin iki kısma ayrıldığını belirtir ve şöyle devam eder:

Onlardan biri seninle Allah Teâlâ arasındadır; oruç, namaz, hac, zekât, içki içmekten kaçınmak ve haramdan sakınmak gibi. Diğeri seninle halk arasındadır ve adalete riayet etmek ile zulümden kaçınmaktan ibarettir. Burada ilke, seninle Yüce Yaratıcı arasında olan işlerde, yönetimindekilerin sana karşı nasıl davranmalarını istiyorsan o şekilde onun emirlerini yerine getirmek ve onun yasaklarından kaçınmak; seninle insanlar arasında olan işlerde ise sen-

den başkasının sultan ve senin onun uyruğu olduğun bir durumda sana karşı nasıl davranılmasını istiyorsan öyle davranmaktır(Tibr, 14).

Düşünürümüz daha sonra Sultan Sencer'i, kendisiyle Yaratıcı arasında olan işlerde onun affının beklenebileceği, ama insanlara yapılan haksızlıklar (mezâlim) konusunda kıyamet gününde hiçbir şekilde bağışlayıcı olmayacağı hususunda uyarır ve "Bunun tehlikesi büyüktür ve adalet ve insafla hareket edenler dışında hiçbir hükümdar bu tehlikeden beri değildir" şeklinde bir cümle kurduktan sonra, "O halde kıyamet gününde adalet ve insafın nasıl aranacağının bilinmesi gerekir" diyerek aşağıdaki on adalet esası veya ilkesinin sayımına ve açıklamasına geçer(Tibr, 14).

Kitap boyunca Gazâlî'nin muhatabı Sultan Sencer'dir ve ona hitaben ikinci tekil şahıs sığasıyla konuşur. Ancak biz bundan sonra anlatımı bu bağlamdan koparark ve genelleştirerek sürdürmeye çalışacağız:

(1) Öncelikle yöneticiliğin öneminin ve risklerinin bilinmesi gerekir. Düşünürümüz yöneticiliğin Allah'ın bir nimeti olduğunu, onu hakkıyla yapanın, ötesi ve sonu olmayan bir mutluluğa erişeceğini, onun hakkından gelemeyenin ise ötesinde küfürden başka bir şeyin olmadığı bir mutsuzluğa duçar olacağını söyler ve bunu çok sayıda hadis ve anekdotla desteklemeye çalışır(Tibr, 14-18; Fazâih, 208).

(2) Yöneticiliğin tehlikelerinden korunabilmek için hükümdarın, kendisine adalet yollarını öğretecek ve tehlikelerden uzaklaşmasını kolaylaştıracak bilginlerle (ulemâ) görüşmeye ve onların öğütlerini dinlemeye olabildiğince istekli olması gerekir. Diğer taraftan, dünya(lık) hırsı taşıyan kötü bilginlerden (ulemâu's-sû') ise yanlışa sürükleyebilecekleri için kaçınmak gerekir(-Tibr, 18-21).

(3) Yönetici veya hükümdarın bizzat zulümden uzak durmakla yetinmeyip, çevresini ve her çeşit çalışanını da zulümden uzak durma konusunda eğitmesi ve yetiştirmesi gerekir; çünkü sadece bizzat yaptığı zulümlerden değil, bunların yaptığı zulümlerinden de sorumludur(Tibr, 22).

(4) Yönetici veya hükümdarlar (vâlî) genellikle kibirli olurlar. Kibir hoşnutsuzluk ve kızgınlığa, o da intikama davetiye çıkarır. Öfke aklın düşmanı ve felaketidir; onun içindir ki öfkenin galebe çaldığı durumlarda yönetici affetmeye, alicenaplık ve bağışlamaya ağırlık vermelidir. Bunu alışkanlık haline getirdiği zaman enbiya ve evliyaya, öfkeyi adet haline getirdiği zaman yırtıcı hayvanlara benzer. Yöneticilerin en çok kızdığı kişiler ise onlara karşı konuşan ve dil uzatanlardır ki hemen onların kanını dökmeye yönelirler(Tibr, 23-24).

(5) Yöneticinin kendisine ulaşan ve arz edilen her olayda bir başkasının yönetici, kendisinin ise yönetilen olduğunu farz ederek, kendisi için razı olamayacağı hiçbir şeye başka hiç kimse için de razı olmaması gerekir. Eğer kendisi için kabul etmediğini başkası için kabul ederse yönetimindekilere ihanet etmiş ve ülkesi halkını aldatmış olur(Tibr, 26).

(6) Yönetici, ihtiyaç sahiplerinin kendi kapısında bekleyişlerini ve duruşlarını hakir görmemelidir. Bir Müslümanın, kendisiyle bir işi olduğu zaman onu bırakıp nafile ibadetle uğraşmamalıdır; çünkü Müslümanların ihtiyaçlarının görülmesi nafile ibadetten daha faziletlidir.

(7) Yönetici güzel yemek ve gösterişli elbise gibi arzuların tatminini alışkanlık haline getirmemeli ve her şeyde kanaatkârlığı benimsemelidir; çünkü kanaat olmadan adalet olmaz(Tibr, 27; Fazâih, 210).

(8) Yönetici mümkün mertebe şiddet değil, yumuşaklık ve nezaket yolunu tercih etmelidir (Fazâih, 205).

(9) Yönetici halkın hoşnutluğunu Şeriata, yani hukuka uygunluk içinde kazanmaya çalışmalıdır. Her övgüde bulunana kanmamalı ve halkın da onun gibi hoşnut olduğunu sanmamalı, övenin belki korkusu sebebiyle öyle konuştuğunu düşünmelidir. Dahası, kusurlarını halkın dilinden öğrenmek için kendi durumunu halka soran güvenilir insanlar çalıştırmalıdır(Fazâih, 206).

(10) Yönetici kimsenin rızasını Şeri'at, yani hukuk dışına çıkarak aramamalıdır. Hukuksuz öfkelenenlerin öfkesinin [uhrevi bir] zararı yoktur(Tibr, 28; Fazâih, 205).

Denebilir ki düşünürümüzün öne sürdüğü adalet ve insafın on esası veya ilkesinde ve çalışmamızın buraya kadarki diğer bölümlerinde adalet meselesiyle ilgili olarak en çok ön plana çıkan tema, başkasının durumuna, özellikle mazlum ve mağdurların durumuna karşı gösterilen sempati olmuştur. Mağduriyetlerin önlenmesi ve adaletin tesis edilmesinin çaresi olarak da her seviyede sosyalin ön plana çıkarılması ve empati veya duygudaşlığın önemi vurgulanmıştır. Kişisel ve sistemik seviyede adalete riayet, hukuka saygı ve bağlılık, adaletin gerçekleşmesi ve korunmasında aklın, bilginin ve bilginlerin önemi, konuşma ve ifade serbestisinin caydırılmaması, halka ve yönetilenlere saygı ve bölüşümde kanaatkârlık, vurgulanan diğer konular olmuştur. Empatinin vurgulanmasında ise fonksiyonel değil, ama hukuki bir eşitlik unsurunun bulunduğu söylenebilir.

11. SOSYAL ADALET (5): ÇİFT ÖZNELİ VE ÇİFT YAPTIRIMLI BİR SOSYAL ADALET ÖRNEĞİ VEYA ZEKÂT

Zekât İslamiyet'in sosyal adalet meselesiyle en ilgili kurumudur denebilir. Hatta belki zekâtın tam anlamıyla bir sosyal adalet kurumu olduğu dahi söylenebilir. Toplumdaki gelir ve servet adaletsizliklerini yeniden bölüşüm yoluyla düzeltmeye yönelik mali bir ibadet olması, bu ibadetin İslamiyet'in beş temel rüknünden biri olması, korunmaya ve desteğe muhtaç belli sosyal gruplara yönelik olması ve klasik dönem uygulamasında devlet eliyle toplanıp dağıtılmış olması bu iddianın gerekçeleri olarak sayılabilir.

Sosyal adalet perspektifinden zekât konusunda akla gelebilecek tek tereddütlü nokta, onun yararlanıcıları olarak belirlenmiş olan sekiz sosyal grup arasında, esas itibariyle zengin ve güçlü insanlardan oluşan müellefe-i kulûb grubunun da yer alıyor olmasıdır. Denebilir ki onların zekâttan yaralananlar kapsamına alınmış olması, sosyal olmaktan ziyade stratejik bir amaca yöneliktir. Gerçi bu grubun kapsam alanına alınmış olması için dahi "sosyal" nitelikli bir açıklama yapılabilir ve mesela, bu grubun zekâtın verilebileceği sekiz sosyal grup arasına alınmış olmasının, sosyal istikrara hizmet edebileceği söylenebilir. Ancak aslında böyle bir savunmaya çok da ihtiyaç yoktur; çünkü nihayet burada söz konusu olan, sekiz gruptan sadece bir tanesidir ve o da daha Hz. Ömer zamanından itibaren fiilen ortadan kalkmıştır. Ayrıca, kanaatimizce kavram, anılan itirazı gereksiz kılabilecek bir yeniden yorumlanmaya müsait görünmektedir. Şöyle ki müellefe-i kulûb , yani "kalpleri ısındırılacak olanalar" ifadesi, bildiğimiz kadarıyla tarihi olarak sadece güçlüleri kapsayacak şekilde uygulandığı halde, pekâlâ gayr-ı Müslim güçsüzleri de kapsam alanına alacak şekilde daha geniş bir yoruma tabi tutulabilir ve bunun zekât düzenlemesinin maksadına çok daha uygun olduğu bile söylenebilir.

Zekâtı çift özneli bir sosyal adalet örneği olarak nitelemiş olmamız ise onun yapısı ve uygulamasıyla ilgilidir.

(1) Bir yükümlülük olarak düşünüldüğünde zekât farz-ı ayn statüsünde bir mükellefiyet olup, teklif mercii ilâhîdir ve teklifin muhatabı veya mükellefi de belli bir servet veya varlık düzeyine sahip Müslüman fertlerdir. Yükümlülüğün ifası açısından düşünüldüğünde ise zekât eyleminin öznesi, anılan servet veya varlık sahipleri; nesnesi, belli şartları haiz mallar ve hedef kitlesi de esas itibariyle yardım ve desteğe muhtaç insanlardan oluşan sosyal gruplardır. Diğer taraftan, günümüzde devletler bu konuda devreden çıkmış olsalar da klasik dönemde zekât vecibesi, doğrudan doğruya bizzat mükellefler tarafından değil, devlet aracılığıyla ifa ediliyordu. Daha açık bir ifadeyle, bu dönemde zekâtı mükelleflerden toplayıp, hak sahiplerine dağıtma yetkisi

ve/veya görevi devletteydi ve bu, ilgili bütün taraflar için zorunluydu. Böyle olunca zekât vecibesini ifa ve icra konusunda, biri zekât mükellefleri, diğeri devlet olmak üzere iki farklı özne ortaya çıkıyordu demektir.

(2) Zekâtın varlık ve servet dengesizlik ve adaletsizliklerini tashihe yönelik bir yeniden bölüşüm müdahalesi olması itibariyle bir sosyal adalet kurumu olduğu hususuna yukarıda değinmiş bulunuyoruz. Aslında zekât düzenlemesinin amaç ve yapısı, bu hususta daha dakik ve berrak bir ifadeyi hak eder niteliktedir: Zekât sadece bir yeniden bölüşüm hadisesi değil, zenginlerden fakirlere, varlıklılardan muhtaçlara bir servet ve kıymet transferi hadisesidir.

(3) Böyle olunca da onun çift özneli bir sosyal adalet türü olarak nitelenebileceği açıktır.

Aslında zekâtın çift yaptırımlı bir sosyal adalet düzenlemesi oluşu da yukarıdaki açıklamalarda dolaylı olarak ifade edilmiş bulunmaktadır. Nitekim bir farz-ı ayn oluşu itibariyle onun dini ve uhrevi yaptırıma, klasik İslami dönemde devlet eliyle ve zorunlu olarak tahsil edilip dağıtılmış olması itibariyle de hukuki, maddi ve dünyevi yaptırıma sahip olduğu söylenebilir. Hatta işaret edilen son yönüyle onun daha önce tartıştığımız farz-ı kifâye statüsündeki sosyal adalet türlerinden, İslam'ın rükünlerinden biri olması yönüyle de farz-ı ayn statüsündeki diğer dini vecibelerden ayrıştığını ve daha öncelikli bir konuma sahip olduğunu ayrıca vurgulamak gerekir.

Zekât ilginç, hatta birçok ilginçliği aynı anda içinde barındıran bir kurumdur. Bunların bir kısmına yukarıda değinmiş bulunuyoruz. Diğer bazılarına ise aşağıda temas etmeye çalışacağız.

Mesela zekât bir ibadettir, ama mali veya iktisadi yönü ön planda olan bir ibadettir. Bu yönüyle onun bazı özelliklere sahip olduğu görülür. Nitekim diğer ibadetlerde mükellefiyet için akil ve baliğ olma şartları arandığı halde zekâtta bu şartlar gerekli görülmez. Bundan dolayıdır ki Gazâlî, nisap miktarı mala sahip akıl hastası ve çocukların mallarına zekât düşeceğini, başka bir ifadeyle onların da zekât mükellefi olacaklarını belirtir(İhyâ, I, 209). Burada vurgunun mükelleften ziyade mükellefiyetin konusuna olduğu açıktır ve bu yaklaşım tarzıyla adeta kişisel veya özel mal ve mülkün sosyal bir yönü olduğu anlatılmak istenmiş gibidir. Şöyle ki, bilindiği gibi, zekât, gelir ve servet bölüşümünün fonksiyonel olarak piyasa ortamında teşekkül etmesinden sonra ortaya çıkan tablonun, yoksul sosyal gruplar lehine yeniden bölüşüm ameliyesiyle tashih ve tadilini ifade eder. Fonksiyonel bölüşüm ve yeniden bölüşüm ameliyelerinde ise ilk bölüşümün referansının iktisadi faaliyet, ikincisinin referansının ahlaki ve sosyal endişeler olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan, ilginçtir ki zekât mükellefiyetinin ifası, ihtiyacın ve muhtacın varlığı şartına bağlanmamıştır. Böyle olunca mutlak fakirlik ve yoksulluğun ortadan kalktığı teorik bir durumda dahi bu mükellefiyet devam edecek ve hatta bunun sonucu olarak normal zamanlara göre çok daha fazla zekât fonu ortaya çıkacak demektir. Teorik de olsa böyle bir ihtimal, bir taraftan zekât düzenlemesinin ilk bakışta fark edilenlerin ötesinde ilave gerekçeleri ve amaçları olduğunu, diğer taraftan zekât fonlarının değerlendirilmesinde yine mutadın ötesinde kriterlere ihtiyaç olabileceğini ima etmektedir. Kanaatimize göre ilave gerekçelere örnek olarak sosyal dengenin korunması gibi siyasi ve stratejik nitelikte olanlar, insani gelişmenin teşviki ve refahın yaygınlaştırılması gibi dini, ahlaki, estetik, kültürel, sosyal ve iktisadi nitelikte olanlar sayılabilir. Zekât fonlarının dağıtımında referans olarak kullanılabilecek ilave kriterlere örnek olarak da nisbi fakirlik ve yoksulluk gibi kavramlar üzerinde düşünülebilir.

Bir varlık ve servet transferi olması itibariyle zekâtın vergiye benzediği söylenebilir. Cebri oluşu itibariyle de vergiye benzer. Hatta zekâtın cebrilik vasfı çok daha güçlü ve belirgindir. Nitekim bir farz-ı ayn olması itibariyle dinen zorunlu olduğu açıktır. Ayrıca, yukarıda değinildiği gibi, zekât klasik dönemde, tıpkı bir vergi gibi, devlet tarafından tahsil edilip, ilgili gruplara dağıtılıyordu ve bu da cebriydi. Bu iki katlı cebrilik özelliği onun hayatiyeti, işleyişi ve fonksiyonelliği bakımından son derece önemlidir. Bunun ilginç tezahürlerinden biri, zekâtın modern zamanlardaki macerasında görülür. Bilindiği gibi günümüzde devletler, tahsil ve tediye dâhil, zekât süreciyle ilgili her türlü işlemden çekildikleri, yani devlete ait cebrilik unsuru ortadan kalktığı halde, dini zorunluluğun devam ediyor olmasından dolayı mükellefler kendi inisiyatifleriyle zekât vermeye devam etmekte ve böylece zekât kurumu hayatiyetini ve fonksiyonelliğini sürdürme imkânı bulabilmektedir.

Ancak, bu tür benzerliklere rağmen, zekâtın standart bir vergi olduğunu söyleyebilecek durumda değiliz; çünkü zekât tam olarak vergi standartlarına uymamaktadır. Bir kere verginin kaynağı devlet ve dayanağı beşeri yasalar olduğu halde, zekâtın kaynağı ilahidir ve dayanağı da vahiydir. Bunun anlamı şudur: Devletler yeni vergi koyabilir, mevcutları kaldırabilir ve onların kapsam ve içeriğini değiştirebilirken, zekât konusunda bunların hiç biri geçerli değildir; o esas itibariyle olmuş ve bitmiş bir hadisedir. Başka bir ifadeyle zekât düzenlemesi beşeri alanın dışında belirlenmiştir ve kalıcı olarak her türlü beşeri müdahale alanının dışında yer almaktadır. Zekât konusunda beşeri alana ait tek şey, ilgili normların yorumunda değişme imkânının hala mevcut olmasıdır. Bu tespitin bir uzantısı ve türevi olarak şu da denebilir ki modern zamanlarda, kural olarak, vergiler genel bütçe içinde yer almakta

ve sarf mahalleri önceden tanımlı değilken, zekâtın sarf mahalleri bellidir ve tanımlıdır. Bundan dolayıdır ki zekâtın devlet eliyle tahsil ve sarf edildiği klasik İslami dönemde dahi zekât bütçesinin, genel devlet bütçesinden ayrı tutulmuş olduğu görülür. Denebilir ki devletin zekât konusundaki rolü, cebrilik özelliği de taşısa, aracılıktan ibarettir ve teşrii olmaktan ziyade icrai bir özellik taşır.

Buraya kadarki açıklamalar ışığında zekâtın, hem temel bir ibadet, hem önemli bir (sosyal) adalet veya sosyo-ekonomik ta'dil düzenlemesi, hem de sürekli bir yapısal sosyal regülatör olma vasıflarını bir arada taşıyan, çok yönlü ama nevi şahsına münhasır bir kurum olduğu söylenebilir.

Zekât İslam'ın beş esasında biri olduğu için Gazâlî'nin ona lakayt kalmış olması beklenemez. Nitekim zekâttan bahsetmenin standart olduğu Fıkha dair çok sayıda eserine ilaveten başta İhyâ olmak üzere diğer eserlerinde de ondan bahsettiği görülür. Ancak kurum ve düzenleme olarak Gazâlî'den çok evvel tekemmül etmiş bir konu olduğu için, onun zekâtın bu yönleriyle ilgili olarak yaptığının, yeniden sistematize etmek ve berraklaştırmak dışında, fazla kayda değer bir tarafı olduğunu sanmıyoruz. Öte yandan, onunki gibi bir zekânın bir konuya girip, orada hiç iz bırakmaması da neredeyse imkânsız gibidir. Nitekim İhyâ'nın zekâtla ilgili kitabının özellikle "zekât âdâbının inceliklerinin açıklanması" şeklinde tercüme edilebilecek olan alt bölümünden itibaren anlatılanların, zekât sosyolojisi, psikolojisi, ahlakı, adabı ve estetiği bakımından incelenmeye değer olduğunu belirtmek gerekir. Gazâlî'nin zekât sürecinin yol açtığı ilişki ağlarına incelik, derinlik ve zarafet ufukları açığı, bu arada sosyal adalet kültürüne aynı yönlerde katkıda bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.

Daha önce gerek farz-ı kifâye kapsamında, gerekse makâsidu'ş-şerîa'nın zarûrât düzeyine tekabül eden beş temel insan ihtiyacı kapsamında asgari bir hayat standardının, hem bir sosyal yükümlülük ve sorumluluk meselesi, hem de bir temel haklar meselesi olarak tartışıldığını görmüştük. Gazâlî'nin, İhyâ'nın sözünü ettiğimiz zekâtla ilgili "kitab"ında, kendisinden önceki bazı İslam âlimlerine atfen, aynı konuyu tartışmaya açtığını görürüz: Mallarda zekât dışında da başkasına ait bir hak var mıdır ve bu bir Müslümanın başka bir Müslüman üzerindeki hakları kapsamında mı yer alır? Muhtaç bir insan gören bir zenginin, zekât malına ek olarak, onun ihtiyacını karşılaması icap eder (yecibu: vâcip olur") şeklinde özetlediği bir görüşü naklettikten sonra düşünürümüz şöyle der:

Bu konuda Fıkıh ilminde geçerli olan, ihtiyaç ölüme ramak kalacak hale geldiğinde, onun giderilmesinin farz-ı kifâye olmasıdır; çünkü bir Müslüma-

nın hayatını kaybetmesine lakayt kalmak caiz değildir. Ancak zengine, fakirin ihtiyacını giderecek kadarını borç olarak teslim etmekten başka bir şey düşmez ve zekât borcunu ödemişse bu malı ona karşılıksız vermesi gerekmez diyenler olduğu gibi, ihtiyaç kadar malı derhal karşılıksız olarak vermesi gerekir ve fakire borç teklif etmesi caiz olmaz diyenler de vardır(İhyâ, I, 214).

Öyle anlaşılıyor ki bu tür konular, İslam âlimlerinin gündemini çok eski zamanlardan beri işgal edegelmiştir. Nitekim Şeybânî'nin ve Gazâlî'nin daha yaşlı bir çağdaşı olan Serahsî'nin de, muhtaçların, zekât ödemesine ilaveten zenginlerin malında talep yetkisine sahip oldukları bir hakları (hakkun mustahikkun/mustahakkun) bulunduğu görüşünde olduklarını biliyoruz.

Artık sonuna gelmiş olduğumuz sosyal adalet meselesiyle ilgili olarak bir toparlama yapmak gerekirse, denebilir ki buraya kadar değinilen sosyal adalet türleri ve düzenlemeleri arasında zekâtın çok özel ve adeta nevi şahsına münhasır bir konumu vardır. Bir kere ferdi veya bireysel adalet türleri hariç, diğerleri farz-ı kifâye statüsünde iken, zekât farz-ı ayn statüsündedir. Malum, farz-ı kifâye kollektif bir yükümlülük ve sorumluluğu temsil ederken, farz-ı ayn ferdi veya bireysel bir sorumluluk ve yükümlülüğü temsil eder. Diğer taraftan, bu çalışmada değinme fırsatı bulamadığımız ve farz-ı ayn olma noktasında zekâtla aynı statüyü paylaşan diğer sosyal adalet düzenleme ve türleri sadece uhrevi müeyyide veya yaptırımla destekliyken, zekât hiç olmazsa klasik dönem uygulamasıyla aynı zamanda dünyevi ve hukuki yaptırım gücüne de sahiptir.

12. ADALET VE İHSAN

Gazâlî, insan ilişkilerinde adaleti veya zulümden kaçınmayı gerekli görür, ama yeterli bulmaz. Çünkü ona göre bu kadarı kurtuluşa ermenin asgarî şartıdır ve ticarî hayattaki sermayeye benzer. Nasıl ki ticarî hayatta sermayeyle yetinmek rasyonel bir davranış değilse, dinî hayatta da adaletle yetinmek akıl kârı (veya rasyonel) değildir. Öyleyse insan adalete uyma ve zulümden kaçınma davranışlarının ötesine geçip, dinî hayattaki durumu, kârın ticarî hayattaki durumuna benzeyen " ihsan" seviyesine yükselmelidir.

Daha önce adaleti başkasına zarar vermeyecek şekilde hareket etme olarak tanımlamış olan Gazâlî, " ihsan"ı, karşıdakinin menfaatine olacak şekilde davranma olarak tanımlar. Gazâlî, bunun, yapana "vâcib", yani ifası zorunlu bir yükümlülük olmadığını, çünkü vacip, yani zorunlu olanın, adalete riayet ve zulümden kaçınma alanına ait olduğunu, hâlbuki ihsanın bir ikram ve karşılıksız verme eylemi olduğunu belirtir(İhyâ, II, 79).

Düşünürümüz, iktisadî ilişkiler ve işlemlerde altı hususa uyulmakla ihsan mertebesine ulaşılabileceğini belirtir:

(1) Adet dışı ve aşırı kâra (gabn-i fâhiş) kaçmamak,

(2) Fakir ve zayıflarla alışverişte onlar lehine fedakârlıkta bulunmak,

(3) Bedelin ve borçların ödenmesinde kolaylık sağlamak,

(4) Borçlunun borç ödemede özenli olması,

(5) Akitten dönme isteğinin kabul edilmesi,

(6) Fakirlere, para bulamadıkları takdirde, hiç geri almamak üzere veresiye mal verilmesi.

Düşünürümüz hepsi de "ihsan" tanımına uygun olan bu davranış türlerini İhyâ'da ayrıntılı bir şekilde inceler ki onun bu vesileyle geliştirdiği düşünceler konumuz açısından ayrıca önemlidir(İhyâ, II, 79-83).

İhsan kavramıyla Gazâlî'nin, diğergamlık ve başkasını gözetmenin ya da sosyalin önceliği ufkunu, hukukilikten ahlakiliğe, zorunluluktan gönüllülüğe doğru, ilk kategorileri ihmal etmek anlamında değil, onlara asgari düzey muamelesi yaparak, genişlettiği görülüyor ki bunun önemi açıktır.

13. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmada Ebu Hâmid Muhammed el-Gazâlî(450-505H/1058-1111M)'nin düşünce dünyasında adalet ve sosyal adalet temalarını araştırdık. "Adalet" hem terim, hem de kavram olarak kadimdir ve bu sebeple hemen hemen her medeniyette onun bir karşılığını bulmak mümkündür. Ama "sosyal adalet" modern bir terimdir ve bir terim olarak geçmişi ancak iki yüzyıl kadar geriye gider. Bir kavram olarak durumu ise tartışmalı olup, onunla ilgili olarak 19. yıl ortalarından önceye giden her çaba bir açıklama gerektirir.

Burada söylenebilecek şey, isim olarak olmasa da, müsemma olarak ve zarf olarak olmasa da mazruf olarak, kısacası terim olarak olmasa da içerik olarak sosyal adalete ilişkin düşüncelerin tarihinin çok daha eskilere gittiğidir. Nitekim bu çalışmada 11. yüzyılın ikinci yarısı ile 12. yüzyılın başlarında yaşamış bir İslam bilgini olan Gazâlî'nin düşünce mirasında, genel olarak adaletin yanı sıra sosyal adalete dair de hayli malzemenin mevcut olduğunu görmüş bulunuyoruz.

Bu çalışmada varmış olduğumuzu umduğumuz sonuçlar ve onunla ilgili olarak kayda değer olduğunu düşündüğümüz tespitler aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

Önce kaynaklarla ilgili olarak, birincisi daha evvel yaptığımız, takip eden ikisi bu çalışma vesilesiyle yaptığımız okumalara dayalı üç tespitte bulunacağız:

(1) Gazâlî'ye nispet edilen ve konumuzla ilgili dikkate değer malzeme içeren Mîzânu'l-Amel adlı kitap ile İsfahânî'nin ez-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerî'ah adlı eseri arasında göz ardı edilemeyecek benzerlikler bulduk. Kanaatimizce bu iki eser arasında metin mukayeselerine dayalı netleştirici bir çalışma yapılana kadar Mîzân'ı Gazâlî'nin eserleri dışında mütalaa etmek ihtiyata daha uygun olur. Nitekim biz de bu çalışmada onu kaynaklarımız arasına almama cihetine gittik.

(2) Bu çalışmanın hazırlıkları esnasında Gazâlî'nin Fazâihu'l-Bâtiniyye adlı eserinin son bölümü ile et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mulûk adlı diğer eserinin ilk kısmı arasında, takdim ve tehirler dışında, büyük bir paralellik olduğunu fark ettik. Yalnız hemen belirtmeliyiz ki buradaki benzerlik, yukarıdaki gibi diskalifiye edici değil, teyit edici bir benzerliktir ve sadece, ikinci eserin, büyük ölçüde, daha eski tarihli olan ilk esere dayandığı anlamına gelmektedir. Bu benzerlik, ayrıca, iki eserin de Gazâlî'ye ait olduğu hususunda bir karşılıklı teyit anlamına gelmektedir.

(3) Kaynaklarla ilgili olarak fark ettiğimiz diğer ilginç bir durum, adalet ve sosyal adalet temalarına tekabül eden malzemenin, ilk elde sanılabileceği gibi, Gazâlî'nin, neredeyse tamamı klasikleşmiş olan çok sayıdaki Fıkıh ve Usul-i Fıkıh eserlerinden ziyade, ahlak, kelam, tasavvuf ve siyasete dair eserlerinde bulunuyor olmasıdır. Kanaatimizce bunun sebebi ilk gruptaki eserlerin, adaletin tartışıldığı yerler olmaktan ziyade, veri olarak alınıp, hayata ve olaylara uygulanmaya çalışıldığı yerler olmasıdır.

Esas konumuza Gazâlî'de bir adalet tanımı arayışıyla girdik ve daha sonra bir karşılaştırma imkânı sağlamak üzere onu İslam entelektüel mirasının ilginç bir türü olan Istılah lügatlerindeki tanımlarla tamamlamaya çalıştık. Gazâlî'nin adalet tanımlarından biri, eşyanın veya şeylerin kendilerine ait, özgü veya uygun yerlere yerleştirilmesi şeklindedir. Üçü Gazâlî'den sonraki dönemlerde yazılmış olan ıstılah lügatlerindeki tanımların da bu tanım ve düşünürümüzün verdiği diğer tanımlar çevresinde dolaştığını tespit ettik. Diğer taraftan, yukarıda verilen tanımın, kadim Yunan'dan beri yapılagelen tanımların bir benzeri olduğu düşünüldüğünde, ortada en azından belirli bir kültürel havzada binlerce yıl paylaşılan bir adalet tanımı geleneğinin mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

Gazâlî'nin adaletle ilgili düşüncelerini tasnif ederken, ilgili düşünce malzemesinden hareketle ve adeta endüktif (veya tümevarımsal) olarak bir tasnife varılıp varılamayacağını görmeye çalıştık. Bu çerçevede, mevcut malzemenin, adalet eyleminin öznesine göre önce "İlâhî Adalet" ve "Beşerî Adalet" olarak ikiye ayrılabileceğini, daha sonra beşerî adalete ilişkin malzemenin de kendi içinde "Ferdî (ahlakî veya içsel) Adalet" ve "Sosyal Adalet" olarak tekrar ikiye ayrılabileceğini gördük. Ferdî adalet alanında özne ve nesne çakışması söz konusudur; çünkü burada adalet eyleminin hem öznesi hem de nesnesi aynı bireyin bizzat kendisidir. Sosyal adalet alanında ise özneler çeşitlilik arz etmektedir. Bir tarafta, fert, toplum ve devlet şeklinde sıralanan tekli özneler söz konusuyken, diğer tarafta zekâtın temsil ettiği bir çift özneli sosyal adalet versiyonu mevcut bulunmaktadır.

Çalışmamızın esas itibariyle bu tasnif çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Nitekim detaylarına girdiğimiz ilk konu "İlâhî Adalet" konusu oldu. Bu adalet türünde adalet eyleminin öznesi Allah, nesnesi ise insan dâhil bütün varlık âlemidir. Gazâlî, Allah'ın tanım gereği adil olduğunu düşünür ve gerek İhyâ'da, gerekse diğer eserlerinde bunun gerekçelerini açıklamaya çalışır. Burada ayrıca dikkate değer bir husus, Gazâlî'nin bu konuyla ilgili ve bu âlemin veya ondaki düzenin mümkün olanların en iyisi olduğu tezini ileri süren son derece sarsıcı ve çok açılımlı bir pasajının, daha sonra "Teodise" olarak adlandırılacak olan bir konu etrafında günümüze kadar devam eden hararetli bir tartışmaya yol açmış olmasıdır. Bu tartışmanın, ilintili diğer problemler olan optimizm, pesimizm ve kötülük problemleriyle beraber İslam entelektüel geleneğinde, yine onun başlatmış olduğu diğer bir ünlü tartışma olan felsefe tartışmasının ikizi olduğu söylenebilir.

Takip eden konu "Ferdî Adalet" konusudur. Buna pekâlâ ahlaki, bireysel, deruni veya içsel adalet de denebilir. Burada adeta Aristo'dan beri bilinen "dört fazilet" veya "fazâil-i erbaa" teorisinin bir İslami veya İslamileştirilmiş çeşidi söz konusudur. Ferdi veya ahlaki adaletin, dâhili, içsel veya deruni bir hadise olduğu ve son tahlilde dışsal bir hadise olan adalet, hele sosyal adalet meselesiyle ilgisi olmadığı sanılabilir. Fakat Gazâlî aynı kanaatte değildir. Ona göre adalet meselesi önce orada intizama girer ve oradan dışa doğru halkalar şeklinde aileye, yakın çevreye, bir bütün olarak topluma ve ilgili kişinin sosyal mevkiine bağlı olarak devlete kadar genişler. Hatta denebilir ki yukarıdaki şekliyle İlâhî adalet meselesi dahi kısmen bu adalet türünün teorik olarak açıklanmaya çalışılması vesilesiyle gündeme gelmiştir. Nitekim Gazâlî'nin yukarıdaki ünlü pasajının yer aldığı "Tevhid" meselesi, insanın iç dünyasının düzene sokulmasıyla ilgili bir mesele olan "Tevekkül" vesilesiyle ve Gazâlî'nin insan davranışlarıyla ilgili ilim, hal ve amel şeklindeki üç boyut-

lu insan davranışı şemasının ilim boyutuyla ilgilidir. Tevekkülü ise düşünürümüz bir iç veya deruni hal olarak telakki eder.

Gazâlî düşüncesinin adalete dair malzemesinin daha çok sosyal adalet konusu üzerinde yoğunlaştığı görülür. Bu durumla uyumlu olarak çalışmamızın takip eden beş başlığı sosyal adaletin değişik yönleriyle ilgilidir.

"Sosyal Adalet (1): Sosyalin Önceliği" başlığı altında Gazâlî düşüncesinin sosyal olana öncelik veren yönünü tebarüz ettirmeye çalıştık. Gazâlî'nin fikri mirasının, bilebildiğimiz kadarıyla, detaylı bir şekilde ilk olarak bu çalışmada, özet bir şekilde ise ondan önceki bir çalışmamızda dikkat çekmeye çalıştığımız en orijinal yönlerinden birisi budur. Düşünürümüz burada Arap gramerinin fiillerle ilgili bir tasnifinden ödünç aldığı iki terimle dini anlayış ve hayata, hatta insan davranışlarının tamamına oldukça ilginç ve önemli bir bakış açısı geliştirir. Gazâlî, tıpkı gramerdeki gibi, sonuçları itibariyle insan fiillerinin bir kısmının geçişli(muteaddî), bir kısmının ise geçişsiz(lâzim) özellikte olduğunu düşünür. Yine ona göre, bu iki davranış tarzı arasında olumlu davranışlar için pozitif işaretli ve olumsuz davranışlar için negatif işaretli olmak üzere geçişli olanlar lehine hiyerarşik bir önem sırası vardır: Geçişli iyilikler, geçişsiz olanlara kıyasla daha makbul, geçişli kötülükler ise geçişsiz olanlara kıyasla daha menfurdur. Nihayet, ona göre, başta dini ve ahlaki nitelikte olanlar olmak üzere davranışlar konusunda değerlendirme yapar ve karar verirken bu ayırıma göre hareket etmek gerekir. Bu yaklaşım tarzı muvacehesinde Gazâlî'yi sosyal duyarlık ve sorumluluk duygu ve düşüncesinin en dikkate değer temsilcilerinden biri olarak görmek yanlış olmaz. Diğer taraftan, bütün mantıki sonuçlarına kadar götürülebildiği takdirde, bunun dini anlayışta çok önemli bir farka işaret ettiği açıktır. Ayrıca, burada kullanılan muteaddî (geçişli) teriminin "sosyali" de kapsayan çok daha geniş bir kavrama tekabül ettiğine dikkat etmek gerekiyor.

Gazâlî'nin benimsediği teorik çerçevede, öznesi fert olan adalet eylem veya ilişkilerinde iki çeşit nesne veya muhatap söz konusudur: (1) Başka fertler ve (2) fertleri aşan sosyal oluşumlar ile bir bütün olarak toplum. Gazâlî, konuyu fiilen alış-veriş ilişkileri bağlamında formüle ediyor olsa da, burada söylenenlerin, aslında bir insan ferdinin toplum içinde taraf olabileceği her türlü ilişki, işlem ve sözleşme için geçerli olacağı açıktır. Böyle olunca söz konusu olanın, dar anlamda bir iktisadi adalet değil, bir sosyal adalet yaklaşımı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Düşünürümüz, kişinin giriştiği bu tür ilişkilerde, haksız olarak karşı tarafa zarar veren durumlar olabileceğini, bunun zulüm olduğunu ve bundan kaçınmanın adalete riayetin bir icabı olduğunu belirtir. Hatta o bu tür durumların hukuken geçerli akitlerde bile söz konusu olabi-

leceğini, böyle durumlarda hukukun lafzına değil özüne bakmak gerektiğini düşünür. Ona göre, karşı tarafa verilebilecek zararalar, bütün toplumu kapsayan cinsten olabilir veya sadece ilişkinin diğer tarafında yer alan başka bir fertle sınırlı kalabilir; ama her iki halde de yapılacak şey aynıdır: Zulümden kaçınmak ve adalete riayet etmek. Gazâlî'nin böyle durumlarda uyulmasını istediği davranış ilkesi, kişinin kendisi için hoş görmediği bir şeyi başkası için de hoş görmemesi, yani empati yapması, İhyâ'daki yaklaşık ifadesiyle, kendi parasıyla başkasının parası arasında fark gözetmemesidir. Bu konu ile bir önceki konu arasındaki ilişkiyle ilgili olarak ise adalet ve zulüm eylemlerinin her ikisinin de, ilkinin iyilik, ikincinin kötülük olarak müteaddî, yani geçişli olduğunu ve böyle durumlarda önceliğin ferdi olana kıyasla sosyal olana ait olduğunu belirtmek kâfidir.

Yalnız son iki paragrafta yer alan hiyerarşilerin genel hükümler hiyerarşisinde aynı düzeyde olan eylemler arasında geçerli olduğuna dikkat etmek gerekiyor. Başka bir ifadeyle, önceki paragrafta muteaddî ile lâzim arasında ve bu paragrafta sosyal ile bireysel veya ferdî arasında kurulan öncelik sıralamaları, genel hükümler sıralamasında aynı düzeyde olan fiil, eylem veya davranışlar arasında geçerlidir. Daha açık bir ifadeyle, ilgili fiillerin her ikisi de, bir ifadesi vacip, mendup, mübah, mekruh ve haram şeklinde olan genel hükümler hiyerarşisinin aynı kademesine mensup olmalıdırlar.

İlahi adaletten buraya kadarki adalet eylem veya ilişkilerinde özne insan ferdi idi. Ancak adalet fiili veya eyleminin öznesinin fert üstü aktörlere geçtiği durumlar da vardır ki bunların sosyal adalet vasfının daha bariz olduğu söylenebilir. Bunlardan biri de adalet öznesinin bir bütün olarak toplum, adalet muhatabı veya nesnesinin ise toplum altı sosyal gruplar ve fertler olduğu durumdur. Aslında bu, İslam'da toplumun dini ve hukuki işlerde mükellef, yükümlü veya sorumlu tutulabilme imkânının bir özel halidir ve dini referansı da farz-ı kifâye kavram veya kurumudur. Gazâlî'nin sosyal adaletin bu vesrsiyonuyla ilgili katkısının, her ikisi de son derece önemli olan iki hareket noktası olduğu söylenebilir:

(1) İlk hareket noktası, Gazâlî'nin farz-ı kifâye kavramını bir toplum için hayati öneme sahip her şeyi kapsayacak şekilde genişletmiş olmasıdır. Düşünürümüz, bunun gerekçesini dünya işlerinin nizam ve intizamının bu tür işlere, iyi bir dini hayatın da dünya işlerine bağlı olması şeklinde ifade eder.

(2) İkinci boyut, onun, daha sonra klasik hale gelen ve "Makâsidu'ş-Şerîa" denen bir "hukukun amaçları teorisi" geliştirmiş ve bunu beşeri ihtiyaçlar teorisi diyebileceğimiz daha geniş bir teorinin, "Masâlih", yani maslahatlar teorisinin içine yerleştirmiş olmasıdır. Ona göre, maslahatlar zarûrât (zorunlu

olanlar), hâcât (ihtiyaç niteliğinde olanlar) ve tahsînât veya tezyinât (güzellik veya süs kabilinden olanlar) şeklinde üçe ayrılır. Yine, ona göre her hukuk sisteminin, ilgili oldukları toplumun üyeleri için garanti altına alması gereken ve dinin, hayatın (nefsin), aklın, neslin ve mal-mülkün korunması şeklinde sıralanan beş temel amacı vardır. Nihayet, ona göre, bu beş temel amaç içinde yer alan hususlar zarûrât statüsüne sahiptir ve tanım gereği, ilgili her toplum tarafından her kes için koruma altına alınmaları gerekir. Başka bir ifadeyle, bu bir farz-ı kifâye, yani zorunlu bir görev ve yükümlülüktür.

Şüphesiz düşünürümüzün üzerinde durduğu adalet türleri arasında günümüz sosyal adalet kavramına en yakın olanı, devlet ile toplum, toplum altı sosyal gruplar ve fertler arasında söz konusu olan adalet ilişkileridir. O, bu hususta uyulması gereken ilkeler olduğunu düşünür ve onları "adalet ve insafın on esası" şeklinde özetler. Düşünürümüzün buradaki muhatabı adalet tevziiyle ilgili en yüksek otorite, yani devlet olduğu için, bu bağlamda adalet ve zulümle ilgili belli başlı bütün argüman ve karşı argümanları adeta seferber etmiş gibidir. Mazlum ve mağdurların durumlarına ilişkin sempati ifadeleri, müteaddî veya geçişli eylemlerin sonuçlarına ve sosyal olanın önemine vurgu, etkileyici anlatımlarla her düzeyde ve defalarca dile getirilen ve vurgulanan empati veya duygudaşlık ilkesi, adalet ve zulmün dünyevi ve uhrevi sonuçları, her seviyede ilkini tesis ve ikincisini önleme hususunda çare ve tedbir önerileri, teşvik ve uyarılar ilgili metinler boyunca seferber haldedir. Hatta fonksiyonel anlamda değil, ama hukuki ve ahlaki anlamda bir eşitlik idealinin dahi bütün bunların gerisinde dolaştığı söylenebilir.

Zekât İslam'ın beş esasından biridir ve bu sebeple Gazâlî'nin ona lakayt kalmış olması beklenemez. Zekât, ayrıca, amacı, konusu ve düzenleniş tarzıyla tam anlamıyla bir sosyal adalet kurumudur. Toplumdaki gelir ve servet dengesizlik ve adaletsizliklerini yeniden bölüşüm yoluyla tashihe yönelik mali bir ibadet olması, korunmaya ve desteğe muhtaç belli sosyal gruplara yönelik olması ve klasik dönem uygulamasında devlet eliyle toplanıp dağıtılmış olması yukarıdaki iddianın gerekçeleri olarak sayılabilir. Edası bireylere, ifa ve icrası esas itibariyle devlete ait olduğu için zekât eyleminin veya fiilinin iki öznesi vardır ki bundan dolayı onu "çift özneli" bir sosyal adalet türü olarak niteledik.

Zekâtla ilgili olarak ifade edilenlerden sonra buraya kadar üzerinde durulan sosyal adalet düzenleme ve kurumlarının dini ve hukuki statülerinin genel bir değerlendirmesi yapılabilir. Denebilir ki zekât farz-ı ayn statüsünde bir sosyal adalet düzenlemesi ve kurumudur. Başka bir ifadeyle o belirli şartlara sahip kişilere terettüp eden bir sosyal adalet yükümlülüğüdür. Zekâtın

ötesinde ve/veya dışında kalan durumlarda ise sosyal adaletin asgari bir düzeyi, ilgili toplumun tamamının yükümlülüğü haline gelir ki buna farz-ı kifâye dendiğini ve farz-ı kifâyenin sosyal sorumluluk alanını temsil ettiğini biliyoruz. Ferdi adalet türlerinin de farz-ı ayn, yani kişisel veya bireysel sorumluluk alanına ait olduğu söylenebilir. Farz-ı ayn ve farz-ı kifâye bir arada sosyal adalet bakımından zorunluluk alanını temsil ederler. Ancak sosyal adalet ideali bu alanla sınırlı olmayıp, onun ötesinde gerek Gazâlî düşüncesinde, gerekse genel olarak İslamiyet'te sınırsız bir gönüllülük alanı mevcuttur ki o da bundan sonraki paragrafın konusudur.

Gazâlî'nin adalet ve onun kapsamında olarak sosyal adalet idealini zirveye taşıdığı yer şüphesiz bu çalışmanın son başlığıdır: Adalet ve İhsan. Onun adaleti önemsediğini artık biliyoruz. Yalnız ona göre her seviyede adalet gereklidir, ama yeterli değildir. Adalet, zulümden kaçınmak, her kese hakkını vermek veya başkasına zarar vermeyecek şekilde hareket etmektir. Bu anlamda o insan ilişkilerinde bir asgari veya minimumu temsil eder ve ticari hayattaki sermayeye benzer. Nasıl ki ticari hayatta sermayeyle yetinmek makul (veya rasyonel) değil ise ve bir kârı da hedeflemek gerekir ise, dini hayatta da ticari hayattaki kâra tekabül eden "ihsan"ı hedeflemek gerekir. İhsan, muhatabın menfaatine olacak şekilde hareket etmektir ve adalet zorunlu (vâcip) iken, ihsan gönüllü bir davranıştır.

Bu çalışmada yer alan malzemenin sosyal adaletle ilişkisi yeterince açıktır. İlişkinin bu kadar açık olmadığı yerlerde dahi, anlatılanların sosyal adaletin gerçekleşebilmesi bakımından önemli olan elverişli bir sosyal ortamın ve bir sosyal adalet kültürünün gelişmesine katkıları olacağı şüphesizdir.

Özetin özeti olarak şu söylenebilir: Gazâlî "İlâhî Adalet" ve "Ferdî veya Ahlaki Adalet" bahislerinde konuları adalet kavramına açık referansla, yani doğrudan adalet terimini kullanarak, hatta onu merkeze alarak ele almıştır. "Sosyal Adalet (2)" başlığı iktisadi adalet, "Sosyal Adalet (4)" başlığı siyasi adalet diyebileceğimiz konuları yine adalet kavramına açık referansla konu edinmektedir ki bu adalet türlerinin "sosyal" niteliği açıktır. "Sosyal Adalet (5)" başlığı altında irdelenen zekât kurumu sosyal adalet vasfı en açık olan konudur. "Sosyal Adalet (1)" başlığı altında tartıştığımız konu ise bildiğimiz kadarıyla tamamıyla yeni bir iddiayı temellendirmeye yönelik olup, Gazâlî düşüncesinde "Sosyalin Önceliği" diye ifade ettiğimiz bir özelliği tebarüz ettirmektedir. "Sosyal Adalet (4)" başlığı altında Gazâlî düşüncesinin iki önemli konusunun, farz-ı kifâye yaklaşımı ve Makâsidu'ş-Şerîa teorisinin, sosyal adalet meselesiyle bağlantısı açıklanmaya çalışılmaktadır. Son başlığımız ise

Gazâlî'nin insan davranış ve ilişkileriyle ilgili adalet ufkunu bir kademe yukarıya çıkaran "ihsan" kavramı ve yaklaşımıyla ilgilidir.

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle genel olarak İslam'ın adalet ve sosyal adalete ilişkin tavrı konusunda da Gazâlî perspektifli bir genelleme yapılabilir. Denebilir ki bir toplumun imkânları ölçüsünde her kese asgari bir geçim standardının sağlanması, her kese düşen bir görev ve yükümlülük olarak telakki edilmiştir. Bu yükümlülük, öncelikle muktedir her kesin kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu insanların geçimi için çalışmasıyla (kesb) başlar. Daha sonra, toplumun imkânlarının, önce farz-ı ayn, icap ederse farz-ı kifâye statüsünde olan müdahalelerle yeniden bölüştürülmesiyle devam eder. Farz-ı ayn statüsünde müdahalelerin örnekleri zekât, öşür ve fitre (fitre için vacip diyenler olduğu malumdur) iken, farz-ı kifâye statüsünde müdahalelerin örneği ise zekâtın ödenmesinden sonra dahi zaruret halinin devam etmesidir. Asgari geçim standardının ötesi, insan ilişkilerinde yine farz-ı ayn statüsünde genel bir davranış ilkesi olan adalet ile bir gönüllü davranış ilkesi olan ihsana riayet gibi hususlara ve sosyal olana dini/ahlaki öncelik tanıyan bir sosyal ortamın gelişim ve açılımlarına bırakılmıştır. Sosyalin öncelikli görülmesinin, Gazâlî'ye özgü bir yaklaşım olmadığı ayrıca belirtilmelidir.

KAYNAKÇA

Gazâlî'nin Eserleri

Cevâhiru'l-Kur'ân. Ed. Muhammed Reşid Riza el-Kubani, 2.B, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulum, 1986/1406.

Fazâihu'l-Bâtiniyye, Ed. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Muessesetu Dari'l-Kutubi's-Sekafiyye, (t.y.).

İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn, C. I-V, Beyrut: Dâru'l-Ma'rifah, (t.y.).

İhyâu Ulumi'd-Din. Çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.

El-İmlâ an İşkâlâti'l-İhyâ. İhyâ Ulûmi'd-Dîn, C. I-V, Beyrut: Dâru'l-Ma'rifah, (t.y.). içinde C.V, 13-41.

El-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Husnâ. Ed. Bessam Abdulvehhab el-Câbi. Kıbrıs, Limasol: el-Ceffan ve'l-Cabi, 1987/1407.

El-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl, C. I-II ed. M. S. el-Aşkar, Muessesetu'r-Risâlah. 1996.

Nasîhatu'l-Mulûk. Edisyon: Celâleddin Humâyî, Tahran. 1351(Şemsî).

Et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mulûk. Edisyon: Ahmed Şemsuddin, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1409/1988.

El-Vecîz, C. I-II, Beyrut: Dâru'l-Ma'rifah, 1979.

El-Vasît fi'l-Mazhab, C. VII, ed. M. M. Tamir, Dâru's-Selâm, 1997.

Diğer Eserler

Abul Quasem, Muhammad. 1975. The Ethics of al-Ghazali. Petaling Jaya, Selangor: Central Printing Sendirian Berhad.

Adelson, Howard L. 1998. "The Origins of a Concept of Social Justice". K. D. Irani and Morris Silver (Eds.). 1995. Social Justice in the Ancient World. Westport, Connecticut: Greenwood Press. İçinde 25-38.

Bagley, F. R. C. (Çev.). 1964. Gazâlî's Book of Counsel for Kings (Nasîhat al-Mulûk). London: Oxford University Press.

Boucher, David, and Paul Kelly(Eds.). 1998. Social Justice. London and New York: Routledge.

Clayton, Matthew, and Andrew Williams(Eds.). 2004. Social Justice. Oxford: Blacwell.

Crone, Patricia. 1987. "Did al-Ghazâlî Write A Mirror for Princes? On the Authorship of Nasîhat al-Mulûk. Jerusalem Studies in Arabic and Islam 10. içinde s. 167-191.

Curcânî, Şerif. 1983. Et-Ta'rîfât. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Ebu'l-Bekâ. Tarihsiz. El-Kulliyât. Tahkik: Adnan Derviş ve Muhammed Masri. Beyrut: Muessesetu'r-Risalah.

Ebu Zehrâ, Muhammed. 1973. İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulu). Çev. Abdulkadir Şener. Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Fleischacker, Samuel. 2004. A Short History of Distributive Justice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Garden, Kenneth. 2005. "Al-Ghazâlî's Contested Rivavel: Ihyâ' Ulûm al-Dîn and Its Critics in Khorasan and the Maghrib". Chicago, Illinois. (Basılmamış doktora tezi: Chicago University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations).

Ghazanfar, S. M. and A. A. Islahi. 1998. Economic Thought of al-Ghazali, Jeddah.

Hallâf, Abdulvahhâb. 1968. İlmu Usûli'l-Fikh. 8.B. Kuveyt: Ed-Dâru'l-Kuveytiyyeh.

Hayek, F. A. 1998. Law, Legislation and Liberty, Vol. 2 The Mirage of Social Justice, London: Routledge.

Humâyî, Celâleddin. 1351(Şemsî). "Mukaddime". Nasîhatu'l-Mulûk. Edisyon: Celaleddin Humâyî, Tahran. İçinde: Yek-Sedunoduşeş(1-196).

Irani K. D. and Morris Silver (Eds.). 1995. Social Justice in the Ancient World. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Irani, K. D. 1995. "The Idea of Social Justice in the Ancient World". K. D. Irani and Morris Silver (Eds.). 1995. Social Justice in the Ancient World. Westport, Connecticut: Greenwood Press. İçinde 3-8.

İsfahânî, Rağib. 1412H. El-Mufredât. Tahkik: Safvan Adnan ed-Davudi. Şam ve Beyrut: Daru'l-Kalem ve ed-Daru'-Şamiyye.

Khadduri, Majid. 1984. The Islamic Conception of Justice. Baltimore and London: The Johns Hopkins university Press.

Langholm, Odd. 1998. "The Medieval Schoolman (1200-1400)". S. Todd Lowry and Barry Gordon (Eds.). 1998. Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice. Leiden, New York and Köln: Brill. İçinde 439-501.

Lowry, S. Todd, and Barry Gordon (Eds.). 1998. Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice. Leiden, New York and Köln: Brill.

Lowry, S. Todd. 1998. "Introduction". S. Todd Lowry and Barry Gordon (Eds.). 1998. Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice. Leiden, New York and Köln: Brill. İçinde 1-10.

Mehmet, Özay. 1997. "Al-Ghazzali on social justice. Guidelines for a new world order from an early medieval scholar". International Journal of Social Economics, Vol. 24, No. 11. 1203-1218.

Miller, David. 1999. Principles of Social Justice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Orman, Sabri. 2013. Gazâlî. İstanbul: İnsan Yayınları.

Orman, Sabri. 2014. Gazâlî'nin İktisat Felsefesi. 5.B. İstanbul: İnsan Yayınları.

Orman, Sabri. 2014a. İslami İktisat, Değerler ve Modernleşme Üzerine. İstanbul: İnsan Yayınları.

Orman, Sabri. 2016. "İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybânî, Serahsî ve Kitâbu'l-Kesb (III)". İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (Bahar, 2016). İstanbul. 19-54.

Ormsby, Eric L. 1984. Theodicy in Islamic Thought. Princeton, New jersey: Princeton University Press.

Reysûnî, Ahmed. 1992/1412. Nazariyyetu'l-Makâsid inde'l-İmâmi'ş-Şâtibî. 2.B. Riyad: ed-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslamî.

Roemer, John E. 1996. Theories of Distributive Justice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Ryan, Alan. (Ed.). 1993. Justice. Oxford: Oxford University Press.

Ryan, Alan. 1993. "Introduction." Ryan, Alan. (Ed.). 1993. Justice. Oxford: Oxford University Press. İçinde1-17.

Sherif, Mohamed Ahmed. 1975. Ghazali's Theory of Virtue. Albany, New York: State University of New York Press.

Tehânevî, Muhammed b. Ali. 1996. Keşşâfu İstilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm. 2C. Beyrut: Mektebetu Lubnan.

Umaruddin, M. 2003. The Ethicak Philosophy of al-Ghazzali. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen.

Watt, W. Montgomery. 1952. "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazâlî". Journal of the Royal Asiatic Society (April). 24-45.

(Not: Yukarıdaki listede yer alan Curcânî, Ebu'l-Bekâ, İsfahânî veTahânevî'nin eserleri ile Gazâlî'nin Cevâhir, Fazâih ve İktisâd adlı eserlerinden "Şamile" programı üzerinden yararlanılmıştır.)

İbn Haldun'u Güncelleştirmek: Devlet, Toplum ve Ekonomi Üçgeninde İbn Haldun'cu Adalet Teorisini Gözden Geçirmek

Doç. Dr. Hülya Yaldır[1]

Giriş

Bugün halen kıymetini bilmediğimiz, hatta pek çok gencimizin varlığından bile haberdar olmadığı, ancak Batı'nın yıllarca çok yakından takip ettiği bir düşünürümüz üzerinde konuşacağız: İbn Haldun. İslam medeniyetinin en parlak yıldızlarından biri olan İbn Haldun, Cemil Meriç'in ifadesiyle, "Kendi semasında tek yıldız"dır (1998: 139). İslam düşünce tarihinde İbn Haldun *Mukaddime adlı eserinde teorik anlamda kendine özgü kuramsal kavramlardan yola çıkarak ilk kez sosyal bilimler alanında çok önemli görüşler öne sürmüştür. Hayata dair pek çok meseleyi tarihsel esasları ve sosyolojik etkileri açısından ele alan düşünür, başta ünlü İngiliz düşünür Arnold J. Toynbee (1889-1975) olmak üzere, pek çok Batılı düşünürü derinden etkilemiştir. Toynbee'nin tarih felsefesini incelediğimiz zaman, onun "meydan okuma" (challange), yani uygarlıkların ya da devletlerin "meydan okuma teorisi"nin kaynağının tamamen İbn Haldun olduğu kolayca anlaşılır. Gerek bizde ve gerekse İslam dünyasında İbn Haldun ihmal edilse de, Batı dünyası bilim tarihinde saygın ve benzersiz bir yer işgal eden bu büyük insanı takdir ve hayranlıkla karşılıyor. Bugün Batı ve Amerika onu yeniden ele alıp yorumlamakta, günümüz meseleleri karşısında onun düşüncelerinden büyük ölçüde istifade etmektedir. İbn Haldun'un eserleri üzerinde çalışmalar yapan birçok araştırmacı, onu düşünce tarihinde, tarih, kültür, siyaset, devlet ve toplum gibi alanlarda, orijinal düşünceler ileri süren*

[1] Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

seçkin bir kişilik olarak zikretmekte tereddüt etmemişlerdir (Arslan, 2002: 16-17). İbn Haldun'u hangi sıfatla ansak yetersiz kalıyor: tarihçi, kıraat ve fıkıh âlimi, siyaset bilimci, iktisatçı ve hepsinden öte sosyoloji biliminin büyük kurucusudur.

Otobiyografisinden İbn Haldun'un soyunun Hadramutlu Yemen Araplarından Vail bin Hacer'e dayandığını öğreniyoruz. Soyunun dayandığı Vail bin Hacer sahabeden önemli bir şahsiyettir. "Halid" ismi harf değişikliğinden dolayı zamanla "Haldun" biçimine dönüşmüştür. İbn-i Haldun'un ataları 8. yüzyıl sonlarında Yemen'den Endülüs'e göç etmiştir. Ben-i Haldun ailesi, birkaç kuşak boyunca Endülüs'ün Carmona ve Sevilla bölgelerinde yaşamış ve önemli devlet görevlerinde bulunmuştur. Ancak İber yarımadasının büyük kısmı 13. yüzyıl ortalarında Kastilya Kralı III. Ferdinand tarafından ele geçirilir. Artık Müslümanlar için zor yıllar başlamıştır. Bu yüzden ailesi Tunus'a göç eder ve burada çok iyi şartlarda ağırlanır. Dedesi, Tunus Hafsî sarayı veziri, babası Muhammed Vâbili ise kendini İslâmî ilimlere ve edebiyata adamış değerli bir bilim adamıdır.

İbn Haldun 1332 yılında Tunus'ta dünyaya gelir. Eğitimi tamamen Tunus ve Fas medreselerinde olmuştur. Ailesinin konumu dolayısıyla devrinin en iyi hocalarından Kur'an, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, matematik, mantık ve felsefe eğitimi alır. Genç yaşlarda ilimde şöhret sahibi olur. Siyasi ve idari hayata atılır. Eğitimi bitince yirmili yaşlarda Tunus hükümdarı Ebû İshak'ın kâtibi olur. Ancak Tunus'taki ağır bir veba salgınında anne ve babasını kaybeder. İç kargaşalıklar da baş gösterince buradan ayrılıp Fas'a gider. Fas'ta da sultan Ebu İnan Faris'in başkâtibi olur. Ancak burada adı entrikalara karışır ve 25 yaşında hapse atılır. Serbest bırakıldıktan sonra, Fas'taki siyasi karışıklıklardan dolayı, İbn Haldun Gırnata'ya gider. Burada Gırnata emiri V. Muhammed'in barış elçisi olur. Emir onu Kastilya Kralı Zalim Pedro'ya elçi olarak gönderir ve kendisine verilen tüm görevleri başarıyla tamamlar. Kral Pedro bu büyük adamı büyük bir saygıyla karşılamış ve sarayında kalıp kendisine hizmet etmesini istemiştir. Ancak İbn Haldun bu teklifi kabul etmez. Diplomasiyi ve siyaseti çok iyi götüren İbn Haldun'un saray entrikaları Gırnata'da yaşadığı sürede de peşini bırakmaz. Bunun üzerine tekrar Kuzey Afrika'ya döner. Bir süre birbirleri ile mücadele içinde olan Kuzey Afrika şehir devletleri hükümdarlarına vezir, baş danışman ve elçi olarak hizmet eder. Politik yönelimleri sürekli değişen biri olsa da, İbn Haldun her dönemde aranan bir kişilik olmuştur. Göçebe kabilelerin siyasal olarak hükümdara bağlanmalarında oldukça etkin rol oynamıştır. İbn Haldun'un daha sonra Beni Arif kabilesinin himayesinde İbn Seleme adlı kalede siyasetten uzak sakin bir hayat yaşadığını görüyoruz. Burada *Kitâbu'l-İber'e bir giriş olarak düşündüğü Mukaddime'sini kaleme alır. Dört yıla yakın bu kalede kaldıktan sonra 1378'de tekrar Tunus'a döner. Müslüman Batı'nın siyasî çalkantılarına yakından tanıklık eden ve bunlardan oldukça bunalan İbn Haldun, 1388'de Memluklar'ın idaresindeki Mısır'a*

gider. Refah ve kültürel zenginliğine hayran olduğu Mısır'da sultan Zahir Berkuk onu Kahire'de Malikî baş kadılığına tayin eder. Altı kez bu göreve atanır ve her defasında değişik nedenlerle görevden alınır. 1400'de Timur Şam'ı kuşatır ve İbn Haldun onun eline esir düşer. Bu süreçte İbn Haldun zekâsı ve bilgisi ile Timur'u adeta büyülemiş, birçok şehirle beraber yüzlerce insanın kurtuluşuna vesile olmuştur. İbn Haldun hayatının son beş yılını, Kahire'de müderrislik ve kadılık yaparak, otobiyografi ve dünya tarihi çalışmalarını tamamlama çabası ile geçirir ve 1406 da hayata veda eder (**Ülken & Fındıkoğlu, 1940: 7-12).**

İktisadi Faaliyetlerin İnsan ve Toplum Hayatındaki Yeri

İbn Haldun modern toplum biliminin öncüsüdür. Onun toplum analizi dogmalara değil, tabiat ile insan arasındaki ilişkiye, olayların arkasındaki nedenler zincirini yakalamaya çalışan bir temel üzerine dayanır. O meseleleri tekçi bir neden-etki ilişkisinden ziyade, her zaman karşılıklı bir etkileşim formu biçiminde ele alır ve değerlendirir. Onun düşüncesine göre, toplumlar tarihte iki temel üzerinde incelenmelidir. Bunlardan birincisi "bedevî" toplumlar, ikincisi ise "hadarî" toplumlardır. "Bedevî" yani çöl halkları konargöçer topluluklar iken, "hadarî", yani uygar topluluklar yerleşik ya da şehir halklarıdır. Düşünür kendi tarih felsefesini de bu iki esas üzerine kurup şekillendirmiştir. "Bedevi ümranı belirleyen başlıca özellik, hayvan yetiştiriciliği ve tarımdır. Şehir ümranı ise sanayi ve ticaret demektir. Hayvan yetiştiriciliği ve tarım, zorunlu olarak insanı şehrin dışına, kıra iter; Sanayi ve ticaret ise yine zorunlu olarak büyük yerleşme merkezlerini, şehirleri gerektirir. Göçebelik ve yerleşik hayat, bunlardan doğacak bütün sonuçları ile birlikte üretim tarzındaki farklılıkların sonucudur" (Arslan, 2002:104). Göçebe ve yerleşik hayat ile üretim tarzındaki farklılıklar arasındaki ilişkiyi İbn Haldun şöyle ifade eder: "Küçük şehirlerde ancak iptidai madde ve nesnelerin imaline mahsus olan basit hüner ve zanaatlara rast gelinir. Medeniyet yükseldikçe… sanayi de o nispette yükselir, kuvveden fiile çıkar. Sanayi ikiye bölünür. Biri… yaşayış ve geçinme ile ilgili olan sanayidir; terzilik, kasaplık, dokumacılık, marangozluk, demircilik gibi… Diğeri ise ilim, sanat ve siyaset gibi insanın hususiyetlerinden olan fikir ve akıl ile ilgili hüner ve sanatlardır… Sanatın üçüncü kısmını askerlik ve benzeri teşkil eder" (1970, c. II: 368).

İbn Haldun bütün analizlerinde iktisadi yapıya, mali yapıya büyük bir önem verir. Yani bir yerde, finans, maliye ve iktisat işini toplumların ve devletin kaderini belirleyen temel faktörlerden biri olarak görüyor. Aslında düşünür, uygulama diye bir şeyin olmadığı bir çağda, tamamen gözlem

ve uygulamaya dayalı düşünceler ortaya koyar. Nitekim kendisi de Kuzey Afrika'daki göçebe Berberi kabileleri, konargöçer aşiretleri, çok iyi bilmektedir. Onlarla birlikte yaşamış ve onları içeriden gözlemleme imkânına sahip olmuştur. Coğrafya, iklim, mevsim ve bitki örtüsünün yanında, iktisadi faaliyetlerin cemaat üzerindeki etkilerini gözlemleyerek tespit etmiştir. Bütün bu şartların onların kaderini nasıl tayın ettiğini yakından müşahede etmiştir. Hem bu kabileleri çok iyi tanıması hem de siyasal olarak onlarla ilişki kurabilme yeteneği, en gözden düştüğü zamanlarda bile, İbn Haldun'u mevcut iktidarlar tarafından her zaman aranan kişilik yapmıştır. Nitekim kendisi Beni Arif kabilesinin himayesinde yaşarken konargöçer toplumlara ilişkin düşüncelerini geliştirmiş, bir dünya tarihi olarak planladığı *Kitâbu'l-İber adlı eserine bir giriş mahiyetinde yazdığı Mukaddime adlı eserini kaleme almıştır. Aslında İbn Haldun'da o günkü ilim adamlarında olmayan müthiş bir müşahede, gözlem yapma yeteneği vardır. Her ne kadar Avrupa'da Rönesans hareketleri 14.yy da başlamış olsa da, Skolastik düşünce tarzının ya da dogmatizmin izleri hâlâ ortadan kalkmış değildir. Deney ve gözleme hiç değer verilmeyen, sadece otoritenin hâkim olduğu bir ortamda, İbn Haldun tarihte ilk defa, tarihin esasının gözlem ve tecrübe olduğunu haykıran bir düşünürdür. Onun Mukaddime'si, tıpkı bir sosyolog gibi, konargöçer aşiretlerin içerden gözlemlenmesine, aşiret reisleri ve aşiretin ileri gelenleri ile derinlemesine yapılan mülakatlara dayanır. Böylece tabiat ile insan arasındaki ilişkiyi, olayların arkasındaki karşılıklı neden-etki bağını ortaya koymaya çalışır. Onun Mukaddime'si (Prolegomenes) "kendi müşahedeleri üzerine yaptığı uzun bir tefekkürden doğmuştur" (Ülken & Fındıkoğlu, 1940: 122, 10). Cemil Meriç, Mukaddime'yi "Çağları aydınlatan bir fecir (tan kızıllığı)" olarak tanımlar ve İbn Haldun'a ilişkin düşüncelerini şöyle ifade eder: "Karanlık çöküyor Mağrib'e... İbn Selame kalesinde bir adam... Kulaklarında nal sesleri ve çığlıklar, dudaklarında bozgunların buruk tadı. Yirmi yıldan beri tarihle boğaz boğaza. Çağının her büyük faciasında ya oyuncu olmuş, ya seyirci. Saraylar, savaşlar, zindanlar. Ve en mağrur beldeleri yerle bir eden Kader. Şuur uçurumların önünde uyanır. Düşünce, buhranların çocuğu. Adamın bakışları, sisleri deliyor. Kaderin yerine kanunu oturtuyor… Anlıyor ki, cücelerin muzaffer olduğu bu küçük savaşlarda devlere yer yok. Kılıcı ile fethedemediği ülkeleri kalemiyle fethediyor…" (Meriç, 1998: 139-140).*

İbn Haldun'a göre, insanı ve toplumları iktisadi faaliyetlerden soyutlayarak anlamak mümkün değildir. Allah insanı dünya nimetlerinden dolaylı olarak faydalanma kudret ve kabiliyetinde yaratmıştır. İlahi irade insanların iktisadi faaliyette bulunmalarını, üretim faaliyetlerinde ihtisaslaşmalarını ve böylece toplumlar halinde yaşayarak yeryüzünü imar etmelerini murat etmiştir. İnsan en ilkel düzeyde bile ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz, başkalarının ürettiği mal ve hizmetlere ihtiyaç duyar. Kendisi de başkaları için mal ve hizmet üretmek zorundadır. İnsanın doğa nimetlerin-

den faydalanabilmesi belli bir üretim sürecini zorunlu kılar. İnsan bu bakımdan diğer canlılardan farklı yaratılmıştır: "İnsan kendine mahsus olan birtakım hususiyetlerle bütün hayvanlardan ayrılmıştır. Bütün hayvanlardan onunla ayrıldığı ve bütün mahlûklar arasında onunla şeref kazandığı fikir ve düşüncenin mahsulü olan ilimler ve sanayi bu cümledendir" (İbn Haldun, 1968, c. I: 97).

İnsanın iktisadi faaliyetten ayrı düşünülemeyeceğini ifade eden İbn Haldun, farklı üretim tarzları ve ekonomik ilişkilerin farklı sosyal yapıları da beraberinde getirdiğini söyler. İktisadi faaliyetlerin insanlar ve sosyal olaylar üzerindeki etkilerinin önemini gerek döneminde gerekse öncesinde onun kadar açık-seçik ortaya koyan bir düşünür olmamıştır. Bu hususdaki başarısını Allah'ın yardım ve ilhamına borçlu olduğunu ifade eder (İbn Haldun, 1968, c. I, 90-91, 96). İbn Haldun, iktisadi faaliyetleri ve bunların etkilerini inceleyen ilim dalına "tarih" adını verir. O, bugünkü sosyoloji, iktisat, siyaset ilmi, antropoloji gibi bilim dallarının incelediği konuları "tarih" ilmi içinde ele alır ve inceler (Kozak, 1984: 38). Dolayısıyla düşünür, "tarih ilmi" kavramına farklı bir anlam kazandırmıştır. Onun zamanına kadar tarih, saray etrafında veya kişiler etrafında dönen birtakım hadiseler, olaylar ya da dedikodular yığınından ibarettir. İbn Haldun düşünce tarihinde ilk defa tarihin bu tür olaylar yığını ile hiçbir alakasının olmadığını, aksine onun kendine göre yürüyüş kanunları olduğunu açıkça dile getirir. Diğer bir ifadeyle, medeniyetlerin, milletlerin ya da devletlerin tarih sahnesinde doğuşunun, yükselişinin ve yok oluşunun tesadüfün elinde oyuncak olmadığını, bütün bunların birtakım yasalara ya da kanunlara bağlı olaylar olduğunu düşünce tarihinde ilk defa haykıran bir düşünürdür. O bu tavrıyla adeta sosyoloji ilminin babası, öncüsü, habercisi, müjdecisi olmuştur.

İbn Haldun'a göre, insanların toplumlar halinde yaşamalarına yol açan iki temel faktör vardır: bunlardan biri iktisat, diğeri ise (iç ve dış düşmanlara karşı) emniyet (güvenlik). İnsanlar ihtiyaç duyduğu mal ve hizmetleri ancak yardımlaştıkları takdirde karşılayabilirler. İşbölümü, gereksinim duyulan mal ve hizmet miktarını artırır. Bu da insanların toplu halde yaşamasını zorunlu kılar. Bu durumu düşünür şöyle ifade eder: "Tanrı'nın insanı diğer hayvanlardan ayırt ettiği hususiyetlerden biri de insanlara cemiyetler halinde yaşayarak yeryüzünü imar ve içtimai hayat yolunu göstermesidir. Bu da bir arada, birlikte şehirlerde oturmak veyahut aşiretler halinde yaşamaya alışmak üzere beraberce sahralarda bir yere konmaktır" (İbn Haldun, 1968, c. I: 97-98). İnsanlar, diğer canlıların aksine, dünya nimetlerinden belli üretim sürecinden geçtikten sonra faydalanma kudret ve kabiliyetinde yaratmıştır. İlahi irade insanların iktisadi faaliyetlerde bulunarak toplumlar halinde yaşamaları ve yeryüzünü imar etmelerini murat etmiştir. İbn Haldun, Kur'an-ı Kerim'deki "Rızkınızı arayınız" mealindeki bir ayetten hareketle, iktisadi faaliyette bulunmanın insan için Allah'ın bir emri olduğunu söyler. Allah insanoğlunu dünya nimetlerinden faydalanabilmesi için güç, kuvvet ve akıl gibi imkânlarla donatmış ve farklı zanaatlarla ilgili

bilgileri ona peygamberleri vasıtasıyla öğretmiştir. (İbn Haldun, 1970, c. II: 327). Rızkını kazanması ve üretmesi insan üzerine farz kılınmıştır. Görüldüğü gibi İbn Haldun, din ile iktisadı iç içe ele almaktadır (Kozak, 1984: 35).

İktisadi Faaliyetlerin İnsan Üzerine Etkileri

İbn Haldun, iktisadi faaliyetlerin insanların kişilik yapılarını etkilediğine işaret eder. Burada ekonominin (üretim tarzları, üretim ilişkileri ve üretim araçlarının), yani alt yapının üst yapıyı (düşünce, din, sanat, bilim, kültür, ahlakı) etkilediğini kabul etmektedir. Ancak bundan hareketle İbn Haldun'un Materyalist-Marksist bir açıklama tarzını benimsediği ya da bir tarihi materyalist olduğu kanısına varmak yanlıştır. Çünkü o birçok yerde iktisadi faaliyetler ile psikolojik yapılar arasındaki ilişkiyi bunun tam karşıtı bir açıdan da ele alır. Yani, ona göre, üst yapı da alt yapıyı etkiler. Örneğin, kaba çıkar ilişkisine dayanan bir ticaret hayatı, kişinin tabiatı ve ahlakı üzerinde olumsuz etkiler bırakır. Öte yandan kendine güven duygusu olmayan veya teşebbüs kabiliyeti zayıf kişilikler ise ekonomik alanda yeterince başarılı olamazlar. Dolayısıyla İbn Haldun, altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkiyi karşılıklı etkileşim biçimi olarak değerlendirmektedir. Ayrıca mensubu olduğu dini inanç sebebiyle de onu materyalist olarak görmek doğru değildir (Kozak, 1984: 44).

İbn Haldun'a göre, toplumsal ve fiziksel çevre ile yapılan işin insan üzerinde derin etkileri vardır. Diğer bir ifadeyle, ona göre, insanın yaratılışı doğumla birlikte, bir defada gerçekleşen bir olay değildir. İnsan aslında bir "oluş"tur, sürekli oluş halinde olan bir varlıktır. İnsanın yaratılışı doğumla başlar ve tüm hayat boyunca devam eder. Allah'ın değişmez doğa kanunlarına göre yaratılan insan, içinde bulunduğu toplumsal ve fiziksel çevre ile yaptığı iş (emek) tarafından hayatı boyunca tekrar tekrar yaratılır. İnsanı üç ayrı yaratılış boyutu temelinde kavramak gerekir: fıtri yaratılış, çevresel (fiziksel ve sosyal) yaratılış ve iktisadi yaratılış. İbn Haldun Mukaddime'de, "insan, kendi tabiat ve mizacından daha çok alışkanlıklarının ürünüdür", "İnsan, nesebinden ziyade itiyatlarına mensuptur" gibi ifadelerle çevresel ve iktisadi yaratılışın önemine ve onun ilk fıtri yaratılış üzerindeki etkisine işaret etmektedir (İbn Haldun, 1968, c. I: 315). Düşünür bu konuya ilişkin şöyle yazar: "İnsanın kendi işini başkasına gördürerek hademeye güvenmek acizliktir. Üstelik bu suretle hademeler kullanmak aylık ve masrafları artırır. Bu, insanın uzak bulunması gereken ve erkekliğin meziyetlerine uymayan acizliktir ve erkekliğin gayretine aykırıdır. Fakat itiyatlar gitgide insanlar için bir tabiat şeklini alıyor, bu tabiat kişileri alışmış oldukları itiyatları yerine getirmeye sevk ediyor. İnsan nesebinden ziyade itiyatlarına mensuptur" (1970, c. II: 329).

Devletin İktisadi Hayattaki Yeri (Adalet), Emek ve Servetin Kaynağı

İbn Haldun, genel olarak "üretim" ve "emek"in tüm zenginliklerin kaynağı olduğunu iddia eder. Emek, iktisadi hayatın temelidir. Üretken insanların emek ve çalışmaları bir ülkedeki tüm servet ve zenginliklerin kaynağıdır. Üretim ve emek olmadan ne refahtan ne de medeniyetten bahsedilebilir. Emeğin yanında, işbölümünün gelişmesi ve üretim araçlarının kullanılması da son derece önemlidir. Çünkü ancak bu yolla, insanlar zorunlu ihtiyaçlarından fazlasını üretebilirler. Dolayısıyla zenginliğin, refahın, medeniyetin kaynağı; işbölümü ve üretim araçlarıyla etkinliği artırılan "emek"tir. Emek, çalışan insanların bir işi yaparken ortaya koydukları bedensel ve zihinsel çabalardır. Esasında üretilen her değerde, hem tabiatın hem de insan emeğinin büyük payı vardır. Örneğin, ticarette kazanç sermayeye bağlı olduğu kadar, insan emeğine de bağlıdır. Yine aynı şekilde çiftçilikte kazanç her ne kadar zengin ve verimli topraklara bağlı olsa da emeğin üretimdeki yeri de göz ardı edilmemelidir. Üretilen değer bütünüyle tek tarafa atfedilmemelidir. "Her kazanç ve mal, kuvvet ve emek sarf etmekle elde edilir. Çünkü kazanç, hüner ve sanayi vasıtasıyla elde edilirse, bu kazancın emek sarf etmeyi icap ettirdiği bellidir. Hayvandan, bitkiden ve madenlerden istifade suretiyle kazanç temin edilirse, bunun da insan kuvvetiyle ve emek sarf etmekle olacağı meydandadır. Emek sarf edilmeden bir şey elde edilemez ve faydalanmak imkânı hâsıl olmaz" (İbn Haldun, 1970, c. II: 322). Her türlü zenginliğin, refahın ve medeniyetin kaynağı çalışma, üretim ve emektir.

Hem "el" becerisi hem de aklın ortak eseri olarak insan bir yandan üretim araçları diğer yandan da savunma araçları ortaya koyar. Savunma araçları vasıtasıyla insan fiziksel gücüne güç katarak kendini tehlikelerden koruyabilir. Öte yandan üretim araçları ile emeğinin etkinliğini ve verimliliğini arttırarak ihtiyacından daha fazlasını üretebilir:

Her eksiklikten uzak olan Yüce Tanrı, insanları yaşayabilmesi için gıdaya muhtaç bir halde yaratmış olduğundan insan tek başına yaşayamaz; tek başına silâh hazırlamaktan âciz bir halde olduğundan, kendisini koruyamaz, yırtıcı hayvanların yaralanmış ve öldürülmüş olan avları olur; hayatı müddetince helak olup felâketlere katlanır, beşer cinsi münkariz olur. Yardımlaşma, insana yemesi için gıdasını, kendisini koruması için silâhını temin etmiş olduğundan, Tanrı'nın insanın bekasını ve cinsini korumasını temin etmesinin hikmeti anlaşılır. Demek ki beşer cinsi için içtimaî hayat bir zarurettir. Yoksa insanlar yaşayamazlar ve Tanrı'nın insanlar vasıtasıyla dünyayı imar ve onları yeryüzünde kendinin halifesi yapmak hususundaki iradesi yerine getirilmemiş olurdu (İbn Haldun, 1968, c. I: 102-103).

Yapılan bir işi ya da çalışmayı, bunun yanında emeği, değerli kılan şey "niyyet"tir, yani o işten güdülen amaçtır. İste bu bilinçlilik ve uyanıklık durumu, insanı kendisine, dünyaya ve emeğine karşı yabancılaşmasından kurtarır. İbn Haldun, iktisadi faaliyetlerde ve toplumsal ilişkilerde her zaman işbirliği ve dayanışma ilkesinden hareket eder. Mücadele ilkesini reddederek, işbirliği ve dayanışmanın yanında, yapıcı bir rekabet ilkesine de yer verir. İktisadi faaliyetler insan için bir amaç değil, yeryüzünü imar etmek, barış, huzur, refah ve medeniyet için bir araç olmalıdır (Kozak, 1984: 110-111). İnsanın doğasında hem mücadele hem de işbirliği gücü vardır. İnsanın işbirliğine dönük yönü eğitim yoluyla işlenip geliştirilmelidir. Bu yapıcı rekabete dayalı ticaretin şartıdır. Öte yandan, insanlardaki çekişme ve mücadeleye dönük yönün geliştirilmesi, kaba çıkar ilişkisine, yıkıcı rekabete, çekişme, hile ve aldatmacaya dayalı bir ticarete zemin hazırlar. İbn Haldun'a göre ticaret, bu işle uğraşanların ahlakını bozan bir kumar gibidir:

Tacir alım satım işlerinde başarı elde etmek için başkalarıyla zekâ ve diğer hususlarda yarışmak ve rakiplerini yenmek zorundadır. Daima üstün gelmeyi düşünmek gitgide tacir için bir karakter ve tabiat halini alır. Bu karakter ise… insaniyet ve mürüvvetten uzaktır. Tacir… çekişmeye, aldatma, hile ve mekre (şiddete) alışıp kötü karakterle kendini hakir düşürür ve yalandan and içmeye çalışırsa… son derece zelil ve hakir olur. Alışveriş insanı bu ahlâka alıştırdığı için başkanlar ticareti meslek edinmekten sakınırlar. Tacirler arasında, izzetinefisleri büyük ve civanmert oldukları, için, kendilerini bu ahlâktan koruyanlar bulunursa da, bunlara pek nadir rastlanır (İbn Haldun, 1970, c. II: 357-358).

Ahlaklı ve adaletli davranmadan, ticaret hayatının dengeli ve ölçülü olması düşünülemez. Bir toplumda sosyal ve siyasal yapı her zaman asabiyyet duygusu yüksek kişilikler veya psikolojik yapılar yetiştirmelidir. Asabiyyet duygusu ferdi anlamda kendine güvenen, şahsiyetli, ahlaklı, hür, çalışma ve başarma azmi yüksek, yaratıcı ve dinamik psikolojik yapıları ifade eder. Böyle bireylerden oluşan toplumlarda iktisadi faaliyetler her daim canlıdır. İbn Haldun'da asabiyyetin ekonomik yapı ile olan ilişkisini bazı yorumcular şöyle ifade eder: "Asabiyyetin kendisinin kazanılması belirli üretim tarzına bağlı olarak doğmuştur ve gene ekonomik gelişim ve değişim içerisinde kaybedilir… Geçim işinde bağımlı olma durumu da sosyal dayanışmayı köstekler, çalışmayı ve bayındırlık hareketlerini zayıflatır… Asabiyyet, özetle, gerek üretimde, gerek sosyal-siyasal ilişkilerde birlikte eylem tarzı olarak "insan" faktörünün betimlenişidir" (Hassan, 2010: 204). Asabiyye, bir üretici güç olarak, iktisadi yapının oluşmasında ve devamında önemli bir işleve sahiptir. Kendine güven duygusu ya da başarma azmi yüksek olan, şahsiyetli, ahlaklı,

dürüst ve hür şahsiyetlerin yetişmesine imkân verilen toplumlarda iktisadi faaliyetler de canlıdır. Bu da her türlü üretim, kalkınma ve zenginliğin temelidir. Aksi takdirde toplumların kaderinin bir yıkım olacağını İbn Haldun şöyle ifade eder:

Köle edinilmiş olan mahkûm kavimler, sahiplerinin ağır ve mecburî hizmetleri ile uğraştıkları için sevinçleri söner, tembelleşirler ve çalışmaları zayıflaşır. İş ve amele sevk eden emel, ümit ve sevinç bittikten sonra, bunların tesiri ile yapılacak ve meydana gelecek olan işlerde durgunluk meydana gelir. Başka bir kavmin galebe ve istilâsıyle memleketlerindeki mamurluğun eksilmesi ve kazanç ve istihsallerinin, çalışmalarının azalmasının tesiri ile asabiyyetlerini kaybettikten sonra, yenilme darbesi kuvvet ve şevketlerini öldürdüğü için, kendilerini korumaktan aciz olurlar (1968, 377).

İbn Haldun, iktisadi kalkınma için elverişli kişiliklerin oluşumunda, ailenin yanında, devletin de önemli bir yeri olduğunu ifade eder: "Devletin şefkatli ve iyiliksever olması sayesinde tebaanın emel ve ümitleri artar, neşe ile yurdun imarına çalışır ve bu imarın sebeplerini hazırlamaya girişir. Bunun bir sonucu olarak, yurt bayındırlaşır ve genişlik husule gelir, nesiller artar, nüfus çoğalır" (İbn Haldun, 1970, c. II: 114).

İbn Haldun'a göre, devletin iktisadi hayatta vazgeçilmez bir yeri vardır. Her şeyden önce devletin sağladığı güvenlik ve adalet ortamı bir toplumda, iktisadi hayat da dâhil olmak üzere, her şeyin temelini oluşturur. İslam düşüncesinde olduğu gibi, İbn Haldun'un da hareket noktası "Adalet mülkün temelidir" ilkesidir. İslam düşünce tarihinde bu söz Hz. Ömer'e (ra) atfedilir. Buna göre, bir toplumda adaletin garantörü devlettir. Sosyalizm "eşitlik" ilkesini, kapitalizm "hürriyet" ilkesini benimserken, İbn Haldun güçlü bir medeniyet için "adalet" ilkesini esas almıştır (Kozak, 1984: 160). "Adalet mülkün temelidir" denildiği zaman, buradaki "mülk" kelimesi bizde devlet anlamında kullanılır. Mülk kelimesinden, gayrimenkul toprak mülkiyeti anlaşılmamalıdır. Arapça bir kavram olan mülk; yönetim, devlet idaresi, düzen, sistem gibi anlamlara gelir. Buradaki temel fikir, devletin ya da düzenin esasının adalet olduğudur. Zulmün ve haksızlığın zıddı olan adalet, devletin tüm kurumlarında ya da içtimai hayatın her alanında bulunması gereken en temel ahlakî bir erdemdir. *Zıllullah-ı fi'l-âlem (Allah'ın âlemdeki gölgesi) olan sultanın görevi, toplumun her alanında adaleti tesis etmektir. Adalet, eşyayı ait olduğu yere koymak, yani her şeye veya herkese hakkını vermek, hak ve hukukun gerçekleşmesini mutlak surette temin etmektir. Eşyayı ait olduğu yere koymamak, her şeye veya herkese hakkını vermemek ise zulümdür. Huzurlu, refah ve mutlu bir toplumun dinamiği adalettir. Adaletin dini, rengi, ırkı, milliyeti ve mezhebi yoktur. Esas olan, bilinçli*

olsun veya olmasın, hiçbir ferdin ya da yaratılmışın zulüm ve haksızlığa uğramadan hakkının teslim edilmesidir. Kültürümüzde yer etmiş olan, "Küfr ile pâyidâr olunur, zulm ile olunmaz" ya da "Kâfir (inançsız) bir devlet adaletli olursa uzun süre yaşar, ama zalim bir devlet Müslüman (inançlı) da olsa uzun süre yaşamaz" gibi sözler adaletin devletin bekası için ne derece önemli olduğunu vurguluyor.

*Gerçekten Kur'an-ı Kerim'de Allah, yönetici olsun veya olmasın, tüm insanlara adaletli olmayı emrediyor. Örneğin, Allah Nisa suresinin 58. ayetinde "Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verirken adaletle hüküm vermenizi emrediyor" buyurur. Yine, Nisa suresinin 135. ayetinde: "Ey iman edenler! Kendinizin, anne-babanızın ve akrabalarınızın aleyhine bile olsa Allah için şahitlik yapanlar, adaleti ayakta tutanlar olunuz" buyrulur. Yine aynı şekilde, Allah Mâide suresinin 8. ayetinde "Bir kavme olan kininiz sizi adaletsizliğe sevk etmesin. Adaletli olun. O, takvaya daha yakındır" buyurur. Yine Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) hiç şüphesiz özenle üzerinde durduğu konulardan biri de adalettir: "Ey insanlar! Sizden önceki milletler, aralarında zengin, varlıklı biri hırsızlık yaptığında ona dokunmazlar; zayıf, güçsüz biri hırsızlık yaptığında ise onun cezasını verirlerdi. Allah onları bu yüzden helak etti. Allah'a yemin ederim ki, bu suçu kızım Fatıma da işlemiş olsaydı onu da cezalandırırdım" (Buhari, Hudud, 11.) buyurmuştur. Yine Peygamber Efendimiz (s.a.v.), adaletin yanında, en doğal insani özelliklerimizden biri olan "merhametin" önemine de şöyle işaret eder: "*İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez" (Müslim, Fedail/15, no: 2319). "*Siz yerdekilere merhamet edin ki göktekiler (Allah ve melekler) de size merhamet etsin" (Ebu Davud, Edeb/58, no: 4941).*

İslam'ın temel kaynakları yanında diğer İslam düşünürlerinin görüşlerini de referans alan İbn Haldun'a göre devlet, adalet esası üzerine kurulmalıdır. Adalet, hürriyeti de içine alan büyük bir nimettir. Eğer bir toplumda adalet sağlanmışsa, orada hürriyet de var demektir. Şayet bir toplumda adalet tam olarak sağlanmazsa, orada hürriyet bir problem olarak karşımıza çıkar. İslam tarihinde hürriyet konusu bir problem haline gelmese de, bin yıllık Avrupa Ortaçağ tarihi aslında bir köle ya da köylü isyanları, daha doğrusu bir hürriyetsizliğin tarihidir. Örneğin, Spartakus isyanı Roma Cumhuriyeti'ne karşı başarısız olmuş ilk köle ayaklanmasıdır. Geçmişe bakıldığında bunun gibi Avrupa tarihinde yüzlerce köle isyanını görmek mümkündür. Ortaçağ Avrupa'sında yaygın olarak görülen serflik, insanın insana kulluğu, toprak köleliği İslam tarihinde pek görülmemiştir. İslam dini insan onur ve haysiyetini korumaya, bilinçli olarak kişinin kendi şahsiyetini geliştirmesine büyük önem vermiştir. Resulullah (s.a.v) Veda Hutbesi'nde, insanın insana kulluğunu kesin olarak reddederek, insanların renk ve ırk ayrımı yapılmadan eşit olduklarını şöyle haykırmıştır: *"Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Hepiniz Adem'in*

çocuklarısınız, Adem ise topraktandır. Arabın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arap üzerine üstünlüğü olmadığı gibi; kırmızı tenlinin siyah üzerine, siyahın da kırmızı tenli üzerinde bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvada, Allah'tan korkmaktadır. Allah yanında en kıymetli olanınız O'ndan en çok korkanınızdır. Azası kesik siyahî bir köle başınıza amir olarak tayin edilse, sizi Allah'ın kitabi ile idare ederse, onu dinleyiniz ve itaat ediniz". Bu ölçüler temelinde, İslam hukukunun hâkim olduğu adil toplumlarda insan hak, onur ve haysiyetini koruma en temel meselelerden biri olmuştur. İslam toplumlarında adalet esas olunca hürriyet bir problem olarak ortaya çıkmamıştır. Aynı şekilde, zenginin daha zengin, yoksulun daha yoksul olduğu sınıflar teşekkül etmemiştir. Avrupa'daki feodal toplumlara göre, örneğin daha eşitlikçi bir toplum yapısına sahip Osmanlı devletinde hürriyet bir problem haline gelmemiştir. Adalet, devletin itici gücü ya da dinamosudur ve bu kesinlikle İbn Haldun için de geçerlidir (1968, c. I: 94-95).

İbn Haldun, tıpkı klasik dönem Osmanlı devleti gibi, merkeziyetçi, güçlü, otoriter devletten yanadır. Zaaf içinde olan bir devletin hiçbir şekilde yaşama şansı yoktur. Bu görüşleriyle İbn Haldun Floransalı düşünür Niccolò Machiavelli'ye ve yine İngiliz düşünür Thomas Hobbes'a ilham kaynağı olmuştur. İbn Haldun, İslami geleneğe uygun olarak devlete son derece geniş görevler yükler. Ancak devletin en önemli görevi, herkes için adalet ve güven ortamı sağlamaktır. Yaptığı harcamalarla üretimi hızlandırmak ve böylece iktisadi faaliyetlerin gelişmesine hizmet etmektir. Adalet ve güven ortamının sağlanmadığı, devlet harcamalarının kısıtlandığı durumda iktisadi faaliyetler de çıkmaza girer (Rosenthal, 1958: 90). Harcamaları kısarak paraları hazinede tutan devlet politikası iktisadi hayat için son derece zararlıdır. Paralar hazinede tutularak değil, yaptığı harcamalarla ekonomik faaliyetleri canlı tutan bir devlet politikasıyla artar. "Servet, sarf edilmeden hazinelerde saklanmakla artmaz; tebaanın yaşayışını ve durumunu onarmak, onun hak ve hukukunu ödemek ve onlardan eziyet ve kötülükleri defetmekle artar, halk düzelme yoluna girer, idare düzgünleşir, zamanlar hoş geçer" (İbn Haldun,1970, c. II: 126).

İbn Haldun, gözetim ve denetim anlamında devlete son derece geniş görevler yüklese de, adaletin devlete bağlı olduğu düşüncesinden hareketle, devletin bizzat kendisinin veya devlet ileri gelenlerinin iktisadi faaliyette bulunmasına karşı çıkar. Çünkü her şeyden önce devlet bu işin içine girince kendi çıkarlarını gözeteceğinden adalet duygusunu kaybedecektir. Devletin iktisadi hayata girmesi, sahip olduğu geniş imkânlar nedeniyle, bu işle uğraşan müteşebbisler için haksız rekabet ortamı oluşturacaktır. Buna dayanamayan girişimciler iktisadi faaliyetten çekilmek zorunda kalacaklardır. Bu haksız rekabet, güç dengesizliği aslında ticaret ve çiftçilikle uğraşarak yurdu imar eden kimselerin haklarına bir tecavüzdür. Böyle bir ortamda halkın çalışma azmi kırılır ve nihayetinde iktisadi hayatta bir durgunluk ve gerileme kaçınılmaz olur. Sonunda devletin uğradığı vergi kaybı bu yolla kazanacağı paradan daha fazla

olur. İbn Haldun devletin ticaret işine karışmaması gerektiğini şu sözlerle ifade eder: "Devletin bu şekilde ticaret ve çiftçilikle meşgul olması yurdu imar edenlere bir tecavüz teşkil eder; tebaasının iş ve hareketinin durması ile devletin düzeni ve işi bozulur, yurdun bayındırlığı azalır: çünkü tebaa çalışmaz, tacir alışverişi, ekinci çiftliğini bırakırsa, bunun bir sonucu olarak geçinmenin düzen ve durumu bozulur" (İbn Haldun, 1970, c. II: 66; Bammat, 1966: 80-81). Öte yandan bir de devlet iktisadi hayatta siyasi gücünü kullanmaya kalkarsa, otoriter bir uygulama kaçınılmaz olur, ferdi hak ve hürriyetler tehlikeye girer. Çünkü devlet, siyasî gücünü kullanarak fiyatların serbestçe oluşmasını engeller. Halkı belirledikleri fiyattan mal alıp satmaya zorlarlar. Bu tür uygulamalar iktisadi hayatı alt-üst eder, zulüm ve haksızlığa yol açar. Sonunda vergi gelirlerinde azalma kaçınılmaz olur. İbn Haldun her türlü devlet kapitalizmine karşıdır. Bir toplumda her şeyin temelinin adalet olduğunu Iran Kralı Nûşirevan'a atıfta bulunarak şöyle ifade eder:

Mâmur olan dünyalar (mâmurluk ve refah içindeki bir cemiyet), güller ve çiçeklerle dolu bir bahçe gibidir. Bu bahçenin duvarı devlettir ki bu duvar onu düşmanların ve yabancıların saldırmasından korur. Devlet padişahlardan ibaret olup, onların fikir, tedbir ve kudretleri ile sünnetler ihya olunur. Bu sünnetler devlet ve hükümet onunla kaim olan iktidar ve siyasettir. Devlet ve saltanat bir nizam olup, asker ona kuvvet verir. Askerler devletin yardımcıları olup, para ve servet onların beslenmesini temin eder. Mal ve para bir geçinme vasıtasıdır, onu tebaa toplar, tebaalar köleler olup, onları adalet korur. Adalet ülfet edilen bir şeydir âlem onunla kaim olur. Âlem ise bir bağdır (İbn Haldun, 1968, c. I: 94-95).

İbn Haldun'a göre, "emek" genel manada gelir ve servetin kaynağıdır. Emek sarf edilmediği takdirde kâr ve kazanç elde edilemez (İbn Haldun, 1970, c. II: 323) "Her kazanç ve sermaye birikimi insan emeğiyle sağlanır. Kazanç sanayi vasıtasıyla elde edilirse, bu kazancın emek sarf etmeyi icâbettirdiği bellidir. Hayvandan, bitkiden ve madenlerden istifade suretiyle kazanç temin edilirse, bunun da insan kuvvetiyle ve emek sarf etmekle olacağı meydandadır. Emek sarf edilmeden bir şey elde edilemez ve faydalanmak imkânı hâsıl olmaz" (Hassan, 2010: 156).

Gelişen işbölümü ve kullanılan üretim araçları ile emeğin etkinliği artar. Bu yolla daha fazla üretilir ve "rızık" aşamasından "kazanç" aşamasına geçilir (Kozak, 1984: 174-175). Üretim seviyesi artar, bu da bolluk ve refahı beraberinde getirir. Rızık aşamasından kazanç aşamasına geçen toplumların hayat standardı artar: "Servet ve zenginlik o cemiyeti hayatta bolluk ve geçim genişliğine, genişliğin icap ve itiyatlarından olarak evleri süslemeye, güzel ve nefis giyimler giymeye, cihazlarını, çanak, tabak gibi ev eşyasını güzel-

leştirmeye, iyileştirmeye ve hademeler ve binek hayvanları kullanmaya sevk eder" (İbn Haldun, 1970, c. II: 269). Üretim artışı, dolayısıyla bolluk ve refah toplumsal yaşamdaki değişimi de beraberinde getirir. Asabiyyet duygusunu kaybetmiş maddi zevkler peşinden koşan şehir halkının durumunu düşünür şu ifadelerle anlatır:

Bu hayatın bir sonucu olarak daima talep ve ihtiyaçlar arkasından koşmak, birbiri ardınca ahaliyi yorar, üstelik bu tekellüflerin çok olan çeşitlerinden birini elde ettikten sonra, nefis diğer çeşitlerini de arzu eder. Bunun tesiri ile fısk ve fücur artar, meşru ve gayri meşru yollarla geçinme vasıtaları elde etmek üzere türlü çarelere başvurulur. Fikirler bunu düşünmekle meşgul olur, bunun vasıta ve hilelerini arar. Bunun bir sonucu, olarak yalancılık, kumar, aldatma, hırsızlık, yalandan and içme ve ihtikâr hüküm sürer. Bu ahlâksızlık ve onun namus ve şerefe dokunan kötülükleri herkesin gözü önünde açık bir surette işlenir. Hayasızlıkların içine dalarlar, akraba ve mahremleri önünde bile hayasızlıktan çekinmezler (İbn Haldun, 1970: 299).

Uygarlık'ta, şehir hayatında belli aşamadan sonra ihtiyaç fazlası olarak üretilen ürünün (artı-ürünün) başkaları tarafından ele geçirilmesi olayı başlar. İşte kişisel büyük servetler bu artı ürünün ele geçirilmesiyle oluşur. Artı-ürünü ele geçirme yolları şöyle sıralanabilir: siyasi gücü kullanma, mevki ve makam sahiplerine yaltaklanma, halk içinde itibar sahibi olma, siyasi ve iktisadi konjonktürdeki değişiklikten yararlanma, büyük ölçüde tehlikeli ve riskli veya meşru olmayan işlere girişme, ganimet ve mirastır (Kozak, 1984: 179-185). Bu mekanizmalar kullanılarak toplumdaki bazı kimseler çalışmadan büyük servet kazanırlar. Aslında bu emek ile servet arasında her zaman doğru bir orantı olamadığının bir kanıtıdır. İbn Haldun'a göre, genellikle sosyal hiyerarşide üst tabakadaki sınıflar alt tabakadaki üreticilerin artı-ürünlerini ele geçirirler. Bu istismar ağı tüm toplumu sarmıştır. Bugün de bu en çok tartışılan meselelerden biridir (Dilik, 1976: 139). Düşünür, zulüm şeklini almadığı sürece, bu istismar olgusunu toplumun refah ve zenginliği için gerekli görür. Marks da bu istismar olgusunun tespitinde İbn Haldun ile hemfikirdir. İnsanlık tarihi bu artı-ürünün elde edilmesine imkân tanıyan ilk üretim aracının bulunmasıyla başlamıştır (Garaudy, 1975: 81). Ancak Marx tarihi açıklamakla kalmaz, devrimci bir tutumla onu değiştirmeye yönelir (Kozak, 1984: 188-189). İbn Haldun kaçınılmaz olarak belli kesimlerde oluşan bu servetin kullanılması konusunda çok dikkatli davranılması gerektiğini ifade eder. Yani, elde edilen gelir ve servet, lüks, israf ve sefahate gitmeden, daha faydalı ve daha verimli sosyal ve iktisadi harcamalar için kullanılmalıdır. Çünkü tarih boyunca toplumları bozulmaya ve yıkıma götüren, zengin ve idareci sı-

nıfların ölçüsüz harcamaları olmuştur. Zevk ve sefa içine dalan şehir halkının durumunu düşünür şöyle tasvir eder:

Ahlâkları bozulanlar… çirkin ve kötü işlerden dolayı cezaya çarpılmaktan kurtulmak ve korunmak üzere mekr, hile ve aldatma çarelerini bulmak hususunda gayet ustadırlar… Çirkin içler bunlar için bir âdet ve karakter haline gelmiştir…. Devletin terbiyesinde yetişenlerin çoğu ve onların evlâdından edep öğretilmemiş olanlarının hali dahi böyledir. Bunlar şerefli ve asaletli aile ve nesillerden geldikleri halde bu gibi hususlarda onlarla yarışmaktadırlar, muhit ve bir arada yaşama bunların da ahlâkını bozmuştur… Bir şehirde veyahut bir kavim arasında bu gibi ahlâksızlık ve çirkin işler çoğalırsa. Yüce Tanrı o şehrin yıkılmasını ve o kavmin mahvolup gitmesini irade eder (İbn Haldun, 1970: 299-300).

SONUÇ

Sonuç olarak denebilir ki, İbn Haldun insanın ve hayatın tüm yönlerini, aklın ve dinin sunduğu imkânlar ışığında, bütüncül bir yaklaşımla ele alıp değerlendirmektedir. Olayları karşılıklı bir etkileşim formu biçiminde incelemektedir. Buna göre, bir toplumda iktisadi faaliyetlerin gelişmesi, refah ve zenginliğin artması ne kadar adalet ve güvenliği sağlayan güçlü bir devletle mümkün ise, devletin güçlü olması da iktisadi faaliyetlerin mükemmel işleyişine, üretim ve vergi gelirlerine bağlıdır. İbn Haldun'un bir ayağı medresede, öbür ayağı siyasetin içinde, saraydadır. Aslında siyaset düşüncenin bir uygulama alanıdır. O siyasetten aldığı ilhamla düşüncelerinde yepyeni ufuklar açmıştır. Onun realist bir tutumla ortaya koyduğu bu fikirleri günümüz sorunlarının çözümüne adeta ışık tutuyor. Bugün iktisadi hayatın, para ekonomisinin merkezi olan şehirler içinde barındırdığı insanı ister istemez, örf ve adetlerinden, gelenek ve göreneklerinden, soy, boy, akrabalık güdülerinden koparmaktadır. Bu yüzden şehirlerde ahlaki ilkeler zayıflamakta, ferdi menfaatler cemaat menfaatlerinin önüne geçmektedir. Burada insanlar ticaretle meşgul olduklarından daha ziyade ikiyüzlülüğü öğrenmekte, samimiyetlerini kaybetmektedirler. Onların öz şahsiyetleri şehirlerde kirlenmekte, kendilerine ve çevrelerine yabancılaşıp duyarsızlaşmaktalar. İbn Haldun'a göre, şehirler devletlerin yok olduğu mekânlardır. Bir kader olarak asabiyyeti zayıf olan topluluklar, asabiyyeti yüksek olan topluluklara, devletlere yem olmaya adaydırlar. Bu durumda, bugün bu kadere boyun eğmemek için, devletin sağladığı adalet ve güven ortamı ile birlikte, bir şehir ahlakı, bir ticaret ahlakı ya da bir sanayi ahlakı oluşturmak son derece önemlidir.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet. (2002). *Ibn-i Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara.

Bammat, Haydar. (1966). *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü, Çev. A. İlhan-A.M. Ömeri, Bahar Yayınevi, İstanbul.*

Dilik, Sait. (1976). *Servetin Geniş Kitlelere Yayılması*, SBF Yayınları, Ankara.

Garaudy, Roger. (1975). *Marks İçin Anahtar*, çev. A. Taner Kışlalı, Bilge Yayınevi Ankara.

Hassan, Ümit. (2010). İbn Haldun'un Metodu Ve Siyaset Teorisi, SBF Yayını, Ankara

İbn Haldun. (1968). *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, c. I, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

İbn Haldun. (1970). *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, c. II, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Kozak, İ. Erol. (1984). İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat, Pınar Yayınları, İstanbul.

Meriç, Cemil. (1998). *Umrandan Uygarlığa*, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul

Rosenthal, Erwin I. J. (1958). *Political Thouht in Medieval Islam* (An Introductory Outline), The University Press, Cambridge

Ülken, Hilmi Ziya & Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. (1940). *Ibn Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul.

İslam Ahlakı Eserlerinde Adalet-Sevgi Kıyaslamaları

Prof. Dr. Cafer Sadık Yâran[1]

Giriş

Günümüzde erdemlerin göreceliliği ve tarihselliği bir hayli vurgulanmakla birlikte (bk. MacIntyre, 2001a, 2001b) uygulamadaki ufak tefek farklılıklar da bir yana bırakılırsa, adaletin ve sevginin en evrensel değerler ve erdemlerden ikisi olduğunda pek şüphe yoktur. Zira gerek adalet ve sevgi olsun gerekse onların zıtları olan haksızlık ve zulüm ile nefret ve fesat olsun, bütün dini veya felsefi ahlak sistemlerinin en temel vurguları arasında yer almaktadır (bk. Yaran, 2010; 318 vd). Günümüzde de gerek felsefeciler gerekse ilahiyatçılar adalet ve sevgi konusunda dünya ölçeğinde tanınan ve tartışılan çok etkili kitaplar yazmayı sürdürmektedirler (bk. Rawls, 1999; Ferry, 2015; Rahbar, 1960). Adalet ve sevgi, bizim İslam ahlakı eserlerimizde de fazlasıyla vurgulanan erdemlerdendir. İslam ahlakı ekolleri arasında bilhassa felsefi ahlak ekolü içinde sayılan eserlerde, adalet ve sevgi, sadece ikili ilişkilerde gözetilmesi gereken faziletlerden birer fazilet olarak değil, yönetici konumunda olanların amaçlaması gereken toplumsal birlik-beraberlik ve kardeşlik temini ve sürekliliği için takip edilmesi gereken "iki yol" (bk. Kınalızade, t.y.: 141 vd.) olarak anlatılmaktadır. Böylece bu iki erdem ve iki yol, sosyal adaletin de temel kaynaklarından ikisini oluşturmaktadır.

Bu bildiride biz, bu konuları, zaman darlığı gibi nedenlerle, daha ziyade İslam felsefi ahlak ekolünün üç eserini esas alarak irdelemeye çalışacağız. Bunlar, İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-Ahlak'ı, Nasiruddin Tusi'nın Ahalk-ı Nasıri'si, ve Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alâi'sidir. Önce bu eserlerde adalet ve sev-*

[1] 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

gi erdemleri veya yollarına kısaca değinecek, sonra bu ikisinin ilişkine dair yapılan vurguyu gösterecek, daha sonra da bu ikisi arasında yapılan kıyaslamalara değineceğiz. Bu tasvirin ötesinde bildiride amaçlanan spesifik tez olarak da, adalet ve sevginin ilişkilendirilmesi ve yol olarak tasvir edilmesini doğru bulduğumuzu, ancak adalet ve sevgi kıyaslamasında sevgi olmuş olsa adalete gerek olmazdı şeklindeki kıyaslamayı yanlış veya en azından aşırı bulduğumuzu belirteceğiz. Bizim tezimize göre, sevgi olsa da adalete ihtiyaç ortadan kalmazdı. Bu ikisi her zaman birbirini gerektiren ve tamamlayan erdemler, değerler ve yollardır. Hatta bize kalırsa, bu ikisine bir erdem veya yol daha eklenmesi Kur'an temelli (örn. bkz. Nahl 90, Mümtehine 8) bazı düşünceler açısından da sosyal adaletin temini ve sürekliliği açısından da daha tam ve daha yetkin bir erdemler/yollar sentezine ulaşılmış olurdu. Bu da adalet ve sevgi erdemleri yolları arasına, ihsan veya muavenet erdeminin yerleştirilmesidir.

Adalet

Tanımı: "Adalet, gerekeni, gerekli kimseye, gereği gibi vermektir" (İbn Miskeveyh, 2013: 136). Adalet, diğer üçü hikmet, iffet ve şecaat olan dört büyük erdemin sonuncusudur. O, "bu üç faziletin bir arada bulunmasıyla ortaya çıkar" (İbn Miskeveyh, 2013: 34-35). Adalet erdemi, hakkaniyet, insaf ve eşitlik gibi erdem ve değerlerle yakından ilişkilidir. İbn Miskeveyh'in tanımıyla, "adalet, bir fazilet olup, insan onunla, kendisine ve başkasına karşı insaflı davranır. Yararlı şeylerde payın çoğunu kendisine ayırıp azını başkasına vermez. Aksine, zararlı şeyler söz konusu olunca da kendisine azını, başkasına çoğunu vermez. Fakat nesneler arasında uygun olan eşitliği gözetir" (İbn Miskeveyh, 2013: 45).

Türleri: "Adalet şu üç yerde bulunur: 1- Malların ve şereflerin dağıtımında, 2- Alım-satım ve değişim gibi iradeyle yapılan işlerde, 3- Haksızlık ve tecavüz bulunan şeylerde" (İbn Miskeveyh, 2013: 131). Bu türleştirme ve tasnif içinde sosyal adalet türünün olmamasına şaşmamalıdır; bu terim daha sonraki bir gelişmedir. Ancak, dağıtım adaleti ya da dağıtıcı adalet en az Aristoteles'den beri (bk. Aristoteles, 1998; 93 vd.) ahlak literatüründe bilinen bir adalet türüdür ve sosyal adalet de kısmen bu çerçevede kısmen de cömertlik ve yardımlaşma gibi erdemler içinde kısmen de siyaset felsefesi içinde aramayı gerektirmektedir.

*Faziletlerin En M*ükemmeli *Olması: "Adalet, aşırı uçların ortasında bir yer alıp eksik ve fazlayı orta yola getirmeyi sağlayan bir yatkınlık olduğuna göre, faziletlerin en mükemmeli ve birliğe en çok benzeyenidir" (İbn Miskeveyh, 2013: 129). Faziletler arasında orta yol olma şerefi adalete aittir. Öteki erdemlerdeki fazlalık, adaletin gereklerinde bir eksiklik meydana gelmesin diye başvurulan bir tedbirdir. Fazilette fazlalık, adaletin gereğinden ayrılmaz, aksine onu korumak için bir araç teşkil eder. Bunun için, fazla faziletli olanın, adaletli kişiden daha üstün olduğu söylenir. Kısacası, fazi-*

lette fazlalık, adaletten başka bir şey değil, tedbiri de birlikte bulunduran bir adalettir (İbn Miskeveyh, 2013: 146-47).

Alem Nizamının Dayanağı Olması: "İnsanların iyilik yapma tutkuları, adil kimseye olan sevgilerinden daha güçlüdür. Anca alemin düzeni, iyilik yapmaktan ziyade adalete dayanır" (İbn Miskeveyh, 2013: 144). Bazı kitaplarımızda bu şekilde belirtilen bu gerçek, konu sevgiye ve sevginin yüceltilmesine geldiğinde, unutulur ya da sevgi adına da benzer şeyler söylenir duruma geliyor; bunu ilerde değerlendireceğiz.

İnsanların En İyisi Adil O*lanlardır: Ahlak kitaplarımızda sadece adalet değil, adil in da özellikle vurgulanır ve hak ettiği değer kendisine verilir. Nitekim bazı eserlerimizde, "İnsanların en iyisi, adaletli olanı, en kötüsü de … haksız olanıdır" denir (bk. İbn Miskeveyh, 2013: 150). Çünkü adil insan, hakkaniyetli insandır. Adil insan, davranışları "tam ortada olup malları hakkı olan yerlerde elde eder, hakkı olmayan yerlerde ondan vazgeçer" (İbn Miskeveyh, 2013: 45). Bununla birlikte, doğal olarak sadece adalet ve adil insan vurgusuyla kalınmaz ve öteki erdemlere, özellikle de sevgi erdemine geçilir.*

Sevgi

Tanımı: İbn Miskeveyh, sevgiyi, önce, dört büyük erdemden biri olan adaletin bir alt erdemi olarak sayar. Buradaki tanımına göre, "sevgi, emsalini ve üstün kişileri iyi karşılayarak ve dostluklarını kazanacak işler yaparak onların sevgilerini ummaktır" (2013: 41). Tusi'ye göre ise sevgi, insanın biraradalığa, birbiriyle dostluğa ve ülfete (teellüf) arzu ve iştiyak duymasıdır (2013: 247).

Sebepleri, Türleri ve Süreklilik Durumu: Sevgi dört türlüdür. "Sebebi zevk olan sevgi," çabuk oluşur ve çabuk kaybolur. "Sebebi iyilik olan sevgi," çabuk oluşur, yavaş kaybolur. "Sebebi menfaat olan sevgi," yavaş oluşur, çabuk kaybolur. Bunların "birleşmesinden oluşan sevgi," yavaş oluşur, yavaş kaybolur (İbn Miskeveyh, 2013: 155-56). Sevginin, muhataplarının sayısına ve duygusal yoğunluğunun derecesine göre yapılan başka tasnifleri ve türleri de vardır. Örneğin, "aşk," sadece iki kişi arasında olan bir sevgidir ve aşırı derecede olan bir sevgi türüdür. "Dostluk" veya meveddet denilen sevgi, aşk kadar dar çerçeveli değilse de, yine de sınırlı sayıda insan arasında görülen, çok sayıda insanı kapsamayan bir sevgidir. "İlahi aşk," Allah'a yaklaştıklarını iddia esen kimselerin sahip olduğu halis ve coşkulu Allah sevgisidir (İbn Miskeveyh, 2013: 157-58; Kınalızade, t.y.: 144-45).

Adalet ve Sevginin İlişkilendirilmesi: Toplumsal Huzurun İki Yolu

İki Erdemden Öte *"İki Yol": Toplumsal ahlak veya bir arada yaşama ahlakı konusunda ahlak kitaplarımızda iki erdem arasında daha özel bir ilişki görülmekte ve*

vurgulanmaktadır. Bunlar, adalet ve sevgidir. Bu konu üzerinde daha geniş duran Kınalızade'nin ifadeleriye, "İnsan fertlerinin intizam içinde, saadet ve olgunluk elde etmek için bir arada yaşamaya ve kaynaşmaya mecbur oldukları ortaya çıktı. Bir arada yaşamak ve kaynaşmak zahmet ve üstün gelme mücadelesinin zararlarını da içine alır. Bu zararların yok edilmesi iki yolla düşünülebilir: Bunlardan biri kanunların, adalet ve devlet idaresinde tatbik edilen hükümlerin yerine getirilmesi ile olur… Bu yol, her seviyeden herkes içindir" (t.y.: 141).

İkinci yol ise, "sevgi yoludur. Bu yol okumuşlara ve ileri gelenlere mahsustur. Zira bütün halkın, bütünü ile birbirini sevmesi adeten imkansızdır. Amma bir cemaat (sınırlı bir topluluk) içinde sevgi yolu mümkün olabilir" (Kınalızade, t.y.: 141).

Adalet ve Sevginin Kıyaslanması: Sevgi Olunca Adalete İhtiyaç Kalmaz

Sevgi Olsa Adalete Gerek Kalmazdı İddiası: Felsefi ahlak eserlerimiz, adalet ve sevgiyi sadece ilişkili iki erdem ve yol olarak görmekle yetinmemekte, bu ikisini birbiriyle kıyaslamaktadırlar da. Bu arada da sevgi yeğlenmekte, üstün tutulmakta hatta gerçek sevgi olsa adalete gerek kalmayacağı söylenmektedir. İbn Miskeveyh'in ifadesiyle, kimileri, "sevgi şerefine ulaşamadığı için insanın, bu fazileti, yani karşılıklı ilişkilerinde adaletin uygulanmasını sağlayan alışkanlığı elde etmek zorunda olduğunu söylemişlerdir" (s. 150).

Nasiruddin Tusi de benzer görüşle, "sevginin adalete yeğlendiğine işaret" ediyor ve bir takım gerekçeler sunduktan sonra "İşte böylece, sevginin adalete üstünlüğü bilinmiş oldu" diyor (2007: 247). Tusi, bu fikri, daha detaylandırarak savunuyor. Ona göre, "türün düzenini koruma hususunda onun (insanın) erdemlerinin en yetkini olan adalete ihtiyaç, sevgi yoksunluğu yüzündendir" (Tusi, 2007: 247).

Kınalızade'ye göre de, "Muhabbet olunca adalet yoluna ihtiyaç kalmaz" (t.y.: 141). Hatta onun başka bir ifadesiyle, "Muhabbet sebebiyle birliğe ulaşana, ikiliğin bir bölümü olan adalet ahkamına ne ihtiyaç vardır. Ondan ne fayda hasıl olur?" (t.y.: 143). Bu filozoflar bu kanaati belirtirlerken elbette bir takım gerekçelere dayanmaktadırlar. Onların bu gerekçeleri, şu türden düşünclerdir:

İddianın Gerekçeleri: (1) *Bütün varlıkların düzeni sevgiye bağlıdır: İbn Miskeveyh, "kimilerine göre," diye başlayarak, "bütün varlıkların düzeni ve durumlarının iyilik içinde olması sevgiye bağlıdır" der (2013: 150). Aynı görüşteki Kınalızade'ye göre, hatta bitkilerle cansız varlıklar bile aşk ve muhabbetle muttasıf, bütün öz ve kabuk bu çeşmeden su içmiştir. Unsurların kendi doğdukları yere meyli üstündür ve bu yerden çıksalar da yine oraya dönmeyi isterler ki bunun sebebi aşk ve muhabbettir. Mesela suyu zorla ısıtsalar, zor kalktığında yine sevgilisi olan soğukluğa ulaşır.*

Gökteki alemlerin devir ve hareketleri de aşkı dile getirir. Mevcutlarda noksan ve kemalden ne varsa hepsi muhabbetten doğar (t.y.: 143-44)

(2) Seven Kişi Dostuna Adil Davranır: Bu görüşteki ahlakçı filozoflarımızdan İbn Miskeveyh'e göre, "Eğer toplum halinde yaşayan insanlar birbirlerini seven kişilerse, birbirlerine karşı adaletli davranırlar ve aralarında hiçbir anlaşmazlık ortaya çıkmaz. Diğer bir deyişle, dost, dostunu sever ve kendisi için istediğini onun için de ister" (İbn Miskeveyh, 2013: 150, 151). Tusi'ye göre de "eğer bireyler arasında sevgi hasıl olsaydı, hakkını verme (insaf) ve hakkını almaya (intisaf) ihtiyaç olmazdı. Dil yönünden 'insaf' (kelimesinin) kendisi 'nısf' (yarı, yarım)dan türemiştir, yani insaf eden (munsif), hakkında çekişilen bir şeyi kendi arkadaşıyla yarı yarıya paylaşır; yarı yarıya bölme (tasnif) çokluğun eklentilerinden, sevgi ise birleşimin sebeplerindendir" (Tusi, 2007: 247). Kınalızade'ye göre de, "Muhabbet olunca kişinin, isteği ve arzusu olan şeyi, sevdiği kimse isteyince, ona bırakması muhtemeldir, belki de sevdiğinin onu alması, arzusuna daha uygun gelir." Kınalızade bu görüşünü desteklemek için, iffetli ve sofu ama fakir bir Horasan'lı gencin, aşık olduğu kıza vermek için binbir güçlük ve meşakkatle hediyeler alıp onun geçeceği yola bıraktığını anlatır. Ondan sonra da şöyle der: "Muhabbet sevgili ile bu dairede kalınca, dünyanın küçük arzuları için nice zahmet ve mücadeleye, kanun ve adaletin icrasına ne lüzm var" (t.y.: 141-42).

(3) Yardımlaşma Ancak Sevenler Arasında Olur: Bir başka gerekçe, yardımlaşma ve benzerlerinin ancak sevenler arasında olabileceğidir. "Güven, dayanışma ve yardımlaşma ancak birbirini seven kişiler arasında gerçekleşir. Onlar, birbirlerine yardım ederken aynı sevgiyi paylaşırlarsa, sevilen her şeye ulaşırlar" (İbn Miskeveyh; 2013; 150-51).

(4) Adalet Yapay Sevgi Tabii Birleşimin Gereğidir: Sevginin adalete yeğlenme düşüncesinin bir başka nedeni, "adaletin yapay bir birleşimin (ittihad-ı sınai), sevginin se, doğal bir birleşimin (ittihad-ı tabii) gereği olduğudur; aynı zamanda, yapay doğal olana nispetle zorlamalı (kasri) gibidir ve yapaylık doğallığa tabidir" (Tusi, 2007: 247; Kınalızade, t.y.: 142). Bu gibi nedenlerden dolayı, sevgi adaletten üstündür ve yöneticiler de buna özen göstermelidir.

Yönetici, Sevgi Yerleştirmeyi Amaçlamalıdır: İbn Miskeveyh'e göre, yönetici, "bütün tedbirleriyle ancak vatandaşlar arasında sevgiyi yerleştirmeyi amaçlar", amaçlamalıdır. Eğer bunu başarırsa, kendisi için de yurttaşları için de bütün iyilikler gerçekleşir. Örneğin, "o, hasımlarına üstün gelir, yurdunu imar eder, kendisi ve yurttaşları mutlu olarak yaşarlar" (s. 151). İbn Miskeveyh'in aktardığına göre, yurttaşlar arasında sevgiyi yerleştirmek başarıldığında, "çoklukta gerçekleşen birlik fazileti" sağlanmış olur. Bu fazilet vatandaşların ulaşabilecekleri amaçların en üstünüdür. Onlar birbirlerini sevdikleri zaman, birbirleriyle ilişki kurarlar ve her biri kendisi için istediğini arkadaşı için de ister. Fakat böyle bir sevgi ile elde edilmesi iste-

nilen bu birliğin gerçekleşmesi iki şartın sağlanmasıyla olur: "Aklıselim sahiplerinin katıldığı doğru düşünceler" ve "Allah'ın rızasını amaçlayan dinlerin sağladığı güçlü inançlar" (s. 151).

Kıyaslama Gerekçelerinin Kur'an Açısından Değerlendirmesi

Adalet ve sevginin birbiriyle kıyaslanıp, sevginin üstün tutulması ve hatta sevgi varsa adalete gerek olmayacağının öne sürülmesi, eğer yanılmıyorsak, Kur'an'a çok uygun gibi gözükmemektedir.

Varlığın Düzeninin (Sevgi Değil) Hak Üzere Oluşu: Birinci olarak, Kur'an-ı Kerim açısından bakıldığında, bütün varlıkların düzeni, yukarıda sevgiyi yüceltme babında iddia edildiği gibi 'sevgiye bağlı' değil, aksine 'hak' kavramına bağlı olarak açıklanmaktadır; hakkın adaletle yakın ilişkisi aşikardır. Kur'an varlıklar bütününün yaratılış ve düzenini, sevgi ile değil hak (ve adalet) ile irtibatlandırmaktadır. Bu anlam bir veya birkaç yerde değil ona yakın ayette tekrarlanmaktadır. Bunlardan biri şudur: "Biz, gökleri, yeri ve her ikisi arasında bulunanları ancak hakka ve hikmete uygun olarak [bi'l-hakgı] yarattık." (Hicr/15: 85; Nahl/16: 3; Ankebut/29: 44; Rum/30: 8; Zümer/39: 5; Duhan/44: 39; Ahkaf/46: 3; Teğabun/64: 3; Casiye/45: 22).

Ahiret hayatı da Adalet Üzeredir: İkinci olarak, bir ayette, sadece bu dünya yaşamının fiziksel evreninin hak üzere yaratılmışlığı değil, ölümden sonraki ahiret hayatının varlığı da, adalet ile irtibatlı olarak açıklanmaktadır: "Hepinizin dönüşü ancak O'nadır. Allah, bunu bir gerçek olarak vaat etmiştir. Şüphesiz O, başlangıçta yaratmayı yapar, sonra, iman edip Salih amel işleyenleri adaletle mükafatlandırmak için onu (yaratmayı) tekrar eder" (Yunus/10: 4)

Kur'an'da Adalet Vurgusu Sevgiden Fazladır: Üçüncü olarak, Kur'an-ı Kerimde adalet ve sevgi ile ilgili ayetlerin sayılarına bakıldığında, her ikisi de elbette var olmakla ve övülmekle/öğütlenmekle birlikte, sevginin üstünlüğü veya sevgi varsa adalete gerek kalmayacağı gibi bir anlam öyle açıkça görülmemektedir. Nitekim sayısal açıdan baktığımızda, bir Kur'an fihristi sitesine bakılırsa, adaletle ilgili 31 ayet, sevgi ile ilgili 19 ayet vardır. Ayrıca Kur'an'da adalet ve sevginin bir arada geçtiği ayetlerde Allah'ın adaletli insanları sevdiği belirtilmektedir. Örneğin, "Allah adil davrananları sever" (Maide/5: 42; Hucurat/49: 9; Mümtehine/60: 8).

Kıyaslama Gerekçelerinin (Sosyal) Adalet Açısından Değerlendirmesi

Bize öyle geliyor ki, bu kıyaslamada söylenilenler sevginin yüceltilmesi özel bağlamında anlaşıyorsa ve uygunsa da, adaletin değerinin ve öneminin düşürülmesine varabildiği endişesi açısından yeniden gözden geçirilmeye muhtaçtır. Daha açık söyleyeceksek, bu kıyaslama bize göre, adaletin değerini gereğinden fazla düşürüyor,

sevgiyi de normal toplumsal hayatta gerçekleşmesi çok zor üst boyutlarıyla göstererek reel toplumsal hayat ve realist sosyal adalet politikaları ve beklentileri açısından dikkatleri yanıltıcı olabilecek bir noktaya çekiyor gibi gözüküyor. Böyle bir endişe taşımamızın bazı nedenleri şunlar:

İdeal Sevginin Gereğini Yapan Azdır: Durumun böyle olduğu, yukardaki görüşleri savunan ahlakçılarımızın eserlerinin farklı yerlerinde de görülmektedir. Örneğin, İbn Miskeveyh'te buna benzer ifadeler var. Ona göre, "dost, 'Sen olan bir başkasıdır' diye tanımlanır ve bu dost az bulunur. Gençlerin, halkın ve filozof olmayan bir kimsenin dostluğuna güven olmaz. Çünkü bunlar zevk ve menfaat için sever ve dost olurlar" (2013: 164). Zaten "mükemmellik pek az bulunan bir şeydir" (İbn Miskeveyh, 2013: 180). Eğer durum böyleyse, geniş çaplı toplumsal ilişkiler ve sosyal adalet söz konusu olduğunda, sevgiye bel bağlayıp, adalet önemsiz gösterilemez.

Sevgi Kolayca Düşmanlığa Dönüşebilmektedir: Sevgi, adalet gibi rasyonel ve hatta kurumsal yönleri olan ve güçlü olan bir değerden ziyade, duygusal bir değerdir. Böyle olması itibarıyla da, çoğu türü değişebilmekte ve hatta çeşitli çıkar çatışmaları söz konusu olduğunda kolayca zıddına bile dönüşebilmektedir. Nitekim, "Arkadaş olan kimselerin çoğu görünüşte birbirlerini sevdikleri ve karşılıklı dürüst davrandıkları halde, aralarında bu iki metalle [altın ve gümüşle] ilgili bir iş ortaya çıktığı zaman, köpekler gibi birbirlerine hırlar ve türlü düşmanlıklar gösterirler" (İbn Miskeveyh, 2013: 179). Benzer durum hükümdarlar ve vezirleri arasında da görülür. "Hükümdarlar vezirlerini baba ve çocuklarından daha çok sevdikleri halde, [bazen koğucuların dedikoduları yüzünden] artık görmek istemezler. Hiçbir suç ve kusurları olmadığı halde, artık ölüm ve işkence ile cezalandırırlar" (İbn Miskeveyh, 2013: 186).

*Toplumsal D*üzen *Sevgiden Ziyade Adalete Dayanır: Yukarıda ayetler bağlamında ve daha genel olarak varlığın düzeni çerçevesinde belirttiğimiz husus, toplumsal düze açısından da savunulabilir gözükmektedir. Buna benzer kanaat, çeşitli alimlerin ifadelerinde de görülmektedir. İbn Miskeveyh de aslında bazı yerlerde, alemin düzeninin, iyilik yapmaktan ve iyilik yapana sevgiden ziyade adalete dayandığını söylüyor: "İnsanların iyilik yapma [?yapana?] tutkuları, adil kimseye olan sevgilerinden daha güçlüdür. Ancak alemin düzeni, iyilik yapmaktan ziyade adalete dayanır" (İbn Miskeveyh, 2013: 144). Bu ifadeyi, alemin düzeni sevgiden ziyade adalete dayanır diye anlamak da mümkündür ve muhtemelen daha doğrudur. Zira bir ülkenin yönetiminde "adalet korunmazsa fazlalık ve eksiklik meydana gelir, sevgilerde bozukluk görülür, yönetim değişir ve işler tersine döner. Bu yüzden hükümdarın yönetimi zorbalığa dönüşür ve bunun ardından tebaa sevgi yerine ona kin besler. Onun emri altında olanların yönetimleri için de aynı durum söz konusu olur. Böylece iyilerin sevgisi kötülerin kinine, dostluk nefrete, karşılıklı sevişme münafıklığa dönüşür. Herkes başkalarına zarar verse bile, kendisi için iyilik sandığı şeyi ister" (İbn Miskeveyh,*

2013: 167). Bu olumsuz duruma düşüldüğünde, "adalete uymak ve zulmü ortadan kaldırmak gibi uyulması lazım gelen ana esaslar çiğnenirse, cemiyet halinde yaşamanın zararı vardır. Hatta zararı çok, faydası yoktur" (Kınalızade, t.y.: 140).

Toplumsal Huzur da Sevgiden Önce Adalete Dayanır: İnsanların bir topluluk teşkil etmeleri, "ortak mutluluklara ulaşmak ve aynı zamanda birbirleriyle yardımlaşarak eksiklerini tamamlamak için"dir. "Böylece aralarında iyilikler ortak ve mutluluk da paylaşılmış" olur. "İnsani mükemmellik" ve "mutluluğun" toplumdaki bireylerin "hepsi için gerçekleşmesi" için, onlardan her birinin bir görev yapması, birbiriyle iyi ilişkiler kurması, birbiriyle yardımlaşması ve birbirini sevmesi gerekir (İbn Miskeveyh, 2013: 31, 45). İnsanların her birinin üzerine düşen görevleri yapmaları, birbirleriyle yardımlaşmaları gibi hususlar da temelde, herkeste hakkaniyet ve adalet bilincinin olmasıyla ve ona göre davranma erdemliliğinin bulunmasıyla irtibatlıdır. İnsanlar birbirini sevseler, ama aralarında adalet ve sosyal adalet olmasa, bu sevgi ilişkisi uzun sürmez, kuşaklar boyu devam etmez, toplum mutluluğunun sürekliliğinden söz edilemezdi.

Sevgi Dağıtımında Dahi Önce Adalet Gerekir: Sevgilerin mertebelerini ve bunlardan her birine sahibinin ne ölçüde layık olduğunu bilmek gerekir. Mesela, babanın şerefi ve sevgisi oğlundan, oğlunun şerefi ve sevgisi kabilesine mensup bir başkasından aşağı görülemez. Bunlar ve benzeri her bir kişinin şerefte, sevgide, saygıda, kendi konumuna uygun bir karşılık bekleme hakkı vardır. Bu sevgi, saygı mertebelerinde "bir karıştırma söz konusu olduğu zaman, dengesizlik, bozukluk ve kınamalar ortaya çıkar. Bir kimse bunlardan her birinin sevgi, hizmet ve dürüstlük yönünden hakkını tam olarak verince, adil olur" (İbn Miskeveyh, 2013: 170). Adalet ile öncelenmeyen sevgi, "sübjektif yargılara ve keyfi kullanımlar açık, kaygan bir zemine dönüşebilir" (Bardakoğlu, 2016: 284). Sevgi adaletle, öncelenmeli, dengelenmeli ve hatta denetlenmelidir. Adaletten uzak "merhametten maraz doğması" gibi, adaletsiz, hakkaniyetsiz, itidalsiz/ölçüsüz sevgiden de maraz doğabilir. Nitekim peygamberlerini hakkaniyet ölçülerinin ötesinde ölçüsüz sevenler, onu Rableştirmekte ve bununla hataya düşmekte iseler, bunun sebebi, sevgiyi hakkaniyet, adalet, insaf, itidal çizgisinde tutamamak, onlarla öncelememek, dengelememek ve denetlememektir.

Sevgide Sorun Çıktığında da Çözüm Adalete Başvurmaktır: Sevginin farklı sebeplere dayanan farklı türleri olduğu belirtilmişti. Birbirini seven insanların sevgi sebepleri birbirinden farklıysa, aralarındaki sevginin bağının çözülmesi kolay ve çabuk olur. Örneğin, şarkıcı ve dinleyici misalinde görüleceği üzere birbirini seven iki kişiden birinin sevgisi menfaate, diğerinin sevgisi zevke dayanırsa, bunların sevgi bağının kopması kolaydır. Bu tür sevgilerde birçok sızlanma, sinirlenme, kınama ve yakınma bulunur. İşte böyle durumlarda da çözüm yine dönüp dolaşıp adalete dayanır. Nitekim durumun böyle olduğu İbn Miskeveyh'te bir ifade de görülüyor. Ona

göre, sevgi ilişkisi içinde ortaya çıkan sorunlu bir "durum, adaletin yerine getirilmesi, her birinin diğerinden hakkını alması ve her birinin ötekisine karşı adaletli davranmasıyla ortadan kalkar" (İbn Miskeveyh, 2013: 164). İbn Miskeveyh başka bir yerde de, "insanın tam mutluluğunu gerçekleştiren sevgi türleri değişmekte, her çeşit bozulmalara uğramakta, ondaki birlik manası kaybolmakta ve onlar dağılmaya maruz kalmaktadır" demektedir. Böyle bir durumda ise, yine ona göre, "bu ilişkilerin doğru olarak sürdürülmesi ve kötülük teşkil eden haksızlığın giderilmesi için ihtiyaç" duyulan şey, adalettir (2013: 187).

Toplumsal Sevgide Sürdürülebilirlik Sosyal Adalete Bağlıdır: Bir insanın ötekilerle ilişkisinin muhtaçlık ilişkisine dönüşmemesi ve aralarındaki sevgi bağının kopmaması için, sosyal adalete ihtiyaç vardır. Çünkü "Muhtaçlık sevgiyi bitirir, muhtaç olduğumuz kişiye büyük bir ihtiyaç duyarız ama bir yandan da ona büyük bir haset ve öfke duyarız. Muhtaçlık bir ilişkinin denkler arası olmasını bozar; ilişkiyi asimetrik yapar. … Bir insan karşısında hissedilen yetersizlik duygusu, onu kendimizden daha fazla sevme tehlikesinin oluşması, doğamız gereği hasedi uyandırır. Bu yüzden, sevgi ilişkisi götürecek insanın maddi ve manevi anlamda kendisine yetebilecek birisi olmasını sağlamak, ebeveynlerin çocuklarını büyütürken [ve devletlerin sosyal politikalar geliştirirken] hesaba katmaları gereken bir gerçekliktir" (Çalak, 2015: 139). Muhtaçlığın olmaması için herkesin, toplumun en alt sınıflarının da insanca yaşama standardını yakalamaya ve bunun mala ihtiyacı vardır. Bu hususu, önceki ahlakçılarımız da belirtmektedir. İbn Miskeveyh'in dediği gibi, "faziletlerin hepsi, kişinin hür olarak davranması için mal ve onu meşru yollardan kazanma gibi dış sebeplere ihtiyaç gösterir. Adaletli kimse ilişki kurduğu kişilere iyilikle karşılık vermek ve iyilikte bulunanları ödüllendirmek için bu gibi şeylere ihtiyaç duyar" (2013: 187). Yine onun başka bir yerde dediği gibi, "insan bu alemde bulunduğu sürece, maddi refaha muhtaçtır" İbn Miskeveyh, 2013: 191).

Adalet ve Sevgi Birbirini Tamamlayıcıdır ve Aralarına İhsan/Muavenet Eklenebilir: Kısacası, bize öyle geliyor ki, toplumsal kaynaşma vatandaşlar arasında güçlü bir sevgi bağının olmasına bağlıdır; ancak sevginin önemi, adaletin önemini ve hatta önceliğini göz ardı etmeye yetmez. Çünkü oluşan toplumsal sevginin geniş kesimleri kapsayacak derecede yaygınlaşması ve kuşaklar boyu devam edecek derecede kalıcılaşması ve sürdürülebilirliği, kurumsallaşması çok daha kolay olan ve zaten gerçekleşmiş olan adalet mekanizmasının varlığına ve hakkaniyetle işlemesine bağlıdır. Sevgi, çimento ve harç ise, adalet de taştır, tuğladır; biri olsa diğerine ihtiyaç bile kalmaz denemez, denmemelidir; her ikisi de her zaman lazımdır. Hatta bize göre, bunların arasına bir üçüncüsünü daha eklemek daha güzel ve daha güçlü bir yapı oluşturur.

Zira adalet ve sevginin bir araya getirilerek, iki erdem olmanın ötesinde, toplumsal birlik ve kaynaşmanın oluşturulmasının iki yolu olarak gösterilip altının çizil-

mesi, hakikaten iki güzel ve evrensel değerin bir araya getirilmesidir. Kur'an'da da, her ikisi birden toplumsal ilişkiler bağlamında kullanılıyor değilse de, adalet ve sevgi erdemleri bazen yan yana zikredilmektedir (bk. Maide, 42; Hucurat, 9; Mümtehine, 8). Sosyal adaletin temininde, kısa ve basit ifadesiyle, toplumun sosyo-ekonomik açıdan en zayıf kesimlerinin yaşam standartlarının iyileştirilmesi ve yükseltilmesi anlamındaki adaletin gerçekleşmesinde, hakkaniyete riayet anlamında her tür adil düzenleme ve uygulama ile, devletin düzenlemeleri yanında halkın birbirini sevmesi ve birbiriyle gönüllü bireyler veya gönüllü teşekküller aracılığıyla yardımlaşmasının çok önemli bir düzeltici etkiye sahip olacağı açıktır. Sosyal adalet, her şeyden önce bilhassa yönetimin hem hukuki ve adli hem de sosyal ve mali açıdan adil ve hakkaniyetli bir düzene sahip olmasını gerektirdiği gibi, toplumu oluşturan vatandaşların da, günlük tabirle "her şeyi devletten beklemeyip" kendi aralarında yardımlaşarak sosyal adaletin gerçekleşmesine katkıda bulunacak derecede birbirlerini sevmesini gerektirir.

Bununla birlikte, bize öyle geliyor ki, eserlerimizde vurgulanan iki erdem arasına bizim daha önceki bazı çalışmalarımızda yaptığımız şekilde (bkz. Yaran, 2010: 115-123) bir erdem daha eklenmesi hem Kur'an ilhamlı bir düşünce hem de sosyal adaletin gerçekleşmesi açısından daha uygun olabilir. Bu da araya ihsan/iyilikseverlik veya muavenet/yardımseverlik erdemi yahut yolunun eklenmesidir. Özellikle Mümtehine suresi 8. ayette veya Nahl suresi 90. ayette, adalet, iyilik ve sevgi kavramları, biraz dolaylı ve yoruma açık şekilde de olsa geçmektedirler. Bu ayetlerde, adalet ve sevgi arasında ihsan da vurgulanmaktadır ki, bilhassa sosyal adalet açısından bunun adalet ve sevgi şeklinde vurgulanan iki yolu birleştiren üçüncü yol olarak zikredilip üzerinde durulması uygun olur gibi gözükmektedir. Adalet, İslam ahlakının önceliği, ihsan merkezi, sevgi ise zirvesidir. Bilhassa sosyal adalet sözkonusu olduğunda, iki yol'u "üç yol" olarak güncellemek daha uygun olabilir gibi gözükmektedir.

SONUÇ

Ahlak kitaplarımızda, toplumsal barış ve huzur için "adalet ve sevgi" erdemlerinin birbirleriyle ilişki içinde ve öteki erdemlere oranla çok daha belirgin bir biçimde vurgulanması ve adete iki erdem değil "iki yol" olarak nitelendirilmeleri, çok isabetli ve çok değerli bir tespit ve geçerliliğini hiç yitirmeyecek perenniyal bir rehberliktir. Medeniyetimizin yeniden güçlendirilmesinde bu iki büyük değerin ne kadar hayati bir öneme sahip olduğu ve ne kadar da atalarımızca vurgulanmış tarihsel değere sahip öz mirasımız olduğu aşikardır.

Her iki erdem, gerek tek başlarına gerekse birbirleriyle ilişki içinde, ne kadar vurgulansalar o kadar azdır. Kitaplarımızdaki bu ikili ilişkiyi güncelleştirerek geliştirmeye çalışmak hepimizin yararınadır ve görevimizdir.

Bu iki erdemin tek başlarına büyük erdemlerden oluşlarına, birbiriyle ilişkilerininse, toplumsal birliktelik ve kaynaşmanın iki yolu olduğuna tamamen katılmakla birlikte, ikisinin kıyaslanması ve dengenin sevgi lehine belki biraz bozulması ve hatta sadece dengenin bozulması değil belki daha ileri sayılabilecek bir iddiayla, 'sevgi olsaydı adalete ihtiyaç kalmazdı' denilebilmesinin doğruluğu konusunda ise tereddütlerimiz vardır. Zira böyle bir kıyaslamanın, sevgiyi yüceltmekle birlikte, adalete hak ettiği hakkını vermediği ya da onu hak ettiğinden daha önemsiz gösterdiği yönde endişelere kapılmak mümkündür. Bunun böyle gösterilmesinin veya öyle bir algıya kapı aralanmasının, çok ihtiyaç duyduğumuz adalet ve sosyal adalet açısından az da olsa zararlı olabileceği kanaati kendini göstermektedir.

Biz adalet ve sevgi arasında ilişkilendirmeye tamamen katılıyoruz ama sözü edilen kıyaslamaya tam katılamıyoruz. Sevgi olsaydı adalete gerek bile olmazdı demeyi doğru bulmuyoruz. Bize göre, bunların birinin varlığı diğerine olan ihtiyacı ortadan kaldırmazdı. Ne 'sevgi olsaydı adalete ihtiyaç kalmazdı' denebilir ne de 'adalet olsaydı sevgiye ihtiyaç kalmazdı' denebilir. Geniş kapsamlı ve uzun süre sürdürülebilir toplumsal barış ve birliktelik yahut toplumsal kaynaşma ve kardeşlik açısından bakıldığında, ikisi de olmazsa olmazlardandır. Ve bunların varlık yokluk değil de, bir öncelik

sonralık sırası olacaksa, öncelikle olması gereken de adalettir. Belki şöyle karşılaştırmalı ifadeler kullanılabilir: Adalet daha öncelikli, sevgi daha önemlidir. Adalet daha birleştirici, sevgi daha kaynaştırıcıdır. Adalet, daha objektif, sevgi daha subjektiftir. Adalet daha rasyonel ve hukuki, sevgi daha duygusal ve ahlakidir. Bu kıyaslamalar böyle uzatılabilir. Ama önemli olan, birey olarak insan ve özellikle de toplum olarak insanların haksızlık ve zulümden kurtulup, barış ve mutluluk içinde insani kemal ufuklarına doğru ilerlemeleriyse, ve İslam medeniyetinin yeniden güçlü ve güzel günlerindeki nizam-ı alem örnekliği ve örderliğindeki ihtişamına kavuşturulması amacı ise, ne adaletsiz ne sevgisiz yapılabilir. Daha mükemmele erişmek, ikisinin birlikteliğini ve hatta kaynaşmışlığını gerektirir. Kısacası, adaletin her zaman gerek bireyde gerekse toplumda sevgi ile tamamlanması ve taçlanması, sevginin ise adaletle öncelenmesi, dengelenmesi ve denetlenmesi gerekir. Genel amaçlar açısından ve özellikle de sosyal adalet açısından bakıldığında, birbirini tamalayıcı olarak görülmesi gereken bu iki erdem ve iki yol, ikisinin arasına yerleştirilecek iyilik/ihsan yoluyla da güncelleştirilerek yetkinleştirilmelidir.

MÜZAKERE

Prof.Dr. Enver UYSAL

Beş bildiri sahibine de teşekkür ediyorum. Bildirilerin hepsi önemli ve emek ürünü çalışmalar. Hocalarımız bizim için yorulmuş, emek harcamışlar. Çok önemli konulara değindiler. Bugün Hocalarımız aracılığıyla Fârâbî, İbn Miskeveyh, Gazâlî ve İbn Haldun önümüzü aydınlattı, yolumuzu aydınlattı.

Sn. Sabri Orman Hocamın ve Yaşar Aydınlı Bey'in bildirileri önceden elimize ulaşmadığı için, burada kendilerini dinlerken aldığım bir-iki notu paylaşacağım sadece. Diğer üç bildiri hakkında ise biraz daha detaylı değerlendirme yapmaya çalışacağım.

Prof.Dr. Yaşar AYDINLI'nın; "Fârâbî'de Kozmik Uyum, Bağlılık ve Düzenin İnsanî Alana Yansıması Olarak Adalet" adlı bildirisi önemli ve güzel bir bildiri. Konuşmacı, Fârâbî felsefesinde "aklın Tanrısallığın özü" olduğunu vurguladıktan sonra, Tanrı'nın hem varlığın, hem de birliğin ve iyiliğin, hikmet ve adaletin kaynağı olduğunu, kozmik alemin mükemmel bir biçimde adalete uygun olarak işlediğini, dolayısıyla kâinattaki her şeyin, mükemmellik, inayet ve adalet çerçevesinde gerçekleştiğini ifade etti. Bunun insanî varlık alanında da böyle olduğunu, Fârâbî'nin "ideal devleti"nin de bu kozmik âdil düzeni örnek aldığını, ideal devlette eksiksiz bir adaletin hâkim olduğunu belirtti.

Bu düşünceler ışığında şunları ilave etmek isterim: Gerçekte Fârâbî felsefesinde akıl Tanrısallığın özüdür. Tanrı'nın en önemli niteliği "taakkul (akletme, düşünme)"dür ve Tanrı için taakkul "yaratma" ile eş anlamlıdır. Çünkü O'nda hiçbir şey kuvve halinde değildir. O bilfiildir. O'nun akletmesi "yaratması" anlamına gelmektedir. Nitekim insanı da insan yapan "akletmesi"dir. İnsan düşünüp teorik ya da pratik projeler geliştirebildiği, nefsanî güçlerini aklın kontrolüne verebildiği oranda insandır.

Fârâbî'nin kozmik alemdeki düzen ile insanî varlık alanındaki düzen arasında bir uyum ve uygunluk görmesi de anlamlıdır. Nitekim Fârâbî'nin, metafiziğinde Tanrı için daha fazla kullandığı kavram "Evvel" ya da "el-Mevcûdü'l-Evvel"dir. Yani "İlk Varlık", ilk var olan. O, ezelî ve ebedîdir. O'ndan sonra ise ikinciler, Faal Akıl, Nefs, Madde ve Suret gelir. Fârâbî'nin ideal devlet başkanı için kullandığı kavram ise "er-Reîsü'l-Evvel"dir. Tanrı "Evvel", ideal devlet başkanı ise "er-Reîsü'l-Evvel". Öyleyse Tanrı'nın bu alemdeki konumu ile devlet başkanının devletteki konumu arasında bir benzerlik vardır: Tanrı nasıl bu alemi âlimâne, hakîmâne ve âdilâne bir biçimde yönetiyorsa, devlet başkanı da halkını öylece âdilâne biçimde yönetmelidir. Bundan dolayı, Fârâbî'nin metafiziği ile siyaset felsefesi arasında çok yakın bir ilişki olduğu aşikardır. Fârâbî'nin, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da devlet başkanını bedendeki kalbe benzetmesi de bu anlamda önemlidir. Nasıl kalp, kanı, bedendeki organlara, ihtiyaçlarına göre, âdilâne bir biçimde pompalıyorsa, devlet başkanı da adalet ve hikmeti, yönetilenlere ihtiyaçlarına göre âdilâne bir biçimde dağıtmalıdır.

Prof.Dr. Sabri Orman Hocam geniş bilgi birikimi, tecrübesi ve engin bakış açısıyla bize "Gazalî'nin Adalet Anlayışı"nı anlattı. "Sosyal adalet" kavramının literatüre çok geç dönemde girdiğini, dolayısıyla bu kavramı geçmişte ararken dikkatli olmak gerektiğini vurguladı. Gazâlî'de adalet kavramının fıkıh ile ilgili eserlerinde değil, ahlak ve siyaset felsefesine ilişkin eserlerinde; özellikle İhyâ, *Nasîhatü'l-Mülûk* ve *Mîzânü'l-Amel*'de yer aldığını ifade etti. *Nasîhatü'l-Mülûk* metninin bir kısmının Gazâlî'ye ait olmadığını, ayrıca Gazâlî'nin *Mîzânü'l-Amel*'i ile Râgıb İsfahânî'nin *ez-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa*'sı arasında çok büyük benzerlik olduğunu; bunu bugünkü anlamda bir "intihal" olarak nitelendirmenin doğru olmayacağını, ancak Gazâlî'nin *ez-Zerîa*'yı iyi tanıdığını, onu çok okuyup yararlandığını, bunu bilen bazı öğrencilerinin ondaki bazı ifadeleri aynen alıp *Mîzânü'l-Amel*'e koymuş olabileceklerini dile getirdi.

Sayın Sabri Orman Bey'in söylediklerine şunu eklemek isterim: Doğrusu ben de birkaç sene önce Kindî ve İbn Sînâ'nın *Hudûd* risaleleri üzerine çalışır-

ken İbn Sînâ'nın *Hudûd* metninin Gazâlî'nin *Mi'yâru'l-Ilm*'inde bir bölüm olarak aynen yer aldığını görünce oldukça şaşırmıştım. Kavramların sıralaması ve tanımları neredeyse aynen yer alıyordu. Sadece baş tarafta giriş mahiyetinde bir-iki sayfalık ek bir metin vardı ve orada Gazâlî o bölümde filozofların felsefî kavramları nasıl tanımladıklarını anlatacağını söylüyor, ama İbn Sînâ'nın adını anmıyordu.

Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan Bey'in, "İbn Miskeveyh'te Adaletin Sosyal Boyutu" adlı bildirisinin girişinde İbn Miskeveyh'in, sadece filozof ve ahlakçı kimliği ile değil, devletin en üst kademelerinde görev yapmış, devletin işleyişini yakından bilen bir bürokrat ve aynı zamanda toplumların ve devletlerin tarihini bilen (*Tecâribu'l* Ümem sahibi) bir tarihçi birikimiyle konuları değerlendirdiğine dikkat çekmesi önemli.

İbn Miskeveyh'e göre Tanrı her türlü ölçünün, düzenin ve dengenin (yani adaletin) kaynağı olduğuna göre, O'nun koyduğu düzene (İbn Miskeveyh'in deyimiyle) "şeriat"a uyan "âdil", uymayan ise "zalim"dir. Bu durumda adalet ilahi yasaya uymak, ona uygun hüküm vermek demektir. İbn Miskeveh'e göre şeriat tüm faziletleri emreder, reziletleri ise yasaklar. Şeriat Allah'ın siyasetidir ve kulların dünya ve ahiretle ilgili maslahatlarındaki adil sünnetidir. Şeriat külli iyiliği ve ikramda bulunmayı değil, kamil adaleti emreder. Bu durum, adalet ile iyilik yapmak/hayır işlemek arasındaki ayırımda da karşımıza çıkar: Adalet daha çok, mal kazanımıyla, iyilik ve hayır ise malı infakla ilgilidir. Dolayısıyla İbn Miskeveyh'e göre adalet kavramı daha çok "kazanırken" öne çıkan bir kavram iken, hayırseverlik ise "harcama ve infak" ile ilgili bir kavramdır. Bundan dolayı insanların hayırsevere muhabbeti, âdile duyduğu muhabbetten fazladır.

İlahî adaleti İbn Miskeveyh; "ilahi varlıkların mahiyetindeki değişmez yapı, birlik" şeklinde tanımlar. Faal Akıl ve Küllî Nefsin yapısı ile onun semavi cisimlere verdiği dairesel hareketin değişmez tabiatı bu adaletin gereğidir. Bunun Yeni Platoncu bir yorum biçimi olduğunu belirtelim.

Tehzib'deki bilgilere göre ihtiyari adalet nefsin kuvvetlerinin aşırılıklardan uzak, iki aşırı uç arasındaki orta durumu (itidali) yakalamayı, yani mutedil olmayı ifade eder. İbn Miskeveyh; "insan diğer varlıklar içinde kendine has olan fiili ile insanlığını kemale erdirmiş olur" der.

İbn Miskevyh'e göre insan tek başına yaşayan, tüm ihtiyaçlarını kendi karşılayabilen bir varlık değildir. İnsan kavramı "üns" kökünden türemektedir. Türediği kök anlamı bile insanın "toplumsal" bir varlık olduğunu gösterir. İnsan ihtiyaçlarını başkalarıyla yardımlaşarak karşılar. İşte insanın başkalarıyla

bir araya gelip yardımlaşması, temeddün (medenileşme) denen şeydir. Bu anlamda insan; Ahmet Bey'in dediği gibi, "doğal olarak medenî"dir. İnsanlar birbirlerine yardım ettikleri ve verdikleri şeyin karşılığını aldıklarında bu adalet olur. Adalet kuralına göre çok yardım edenin çok talepte bulunması, az yardım edenin ise aza razı olması gerekir. Mühendis ile işçinin aynı ücreti alması belki "eşitlik" ilkesinin gereği olarak görülebilir, ama adalet ilkesine ters düşmektedir. Çünkü adalet, herkesin hak ettiği ücreti almasını gerektirir. Bir mühendis ile işçinin iş yerindeki sorumlulukları ile üretime katkıları aynı değildir. O halde ücretlerinin de aynı olmaması adaletin gereğidir.

Ahmet Bey'in "Sosyal adaletin temeli ahlaki erdemlerle başlar" şeklindeki tespiti önemli. Önce kendinde, sonra ailede, sonra da toplumda bu erdemleri gerçekleştirmek gerekir.

İbn Miskeveyh'in "toplumda zulmün ve adaletsizliğin ortaya çıkmasının sebebi olarak şehveti ve şerir insanı öncelikli zikretmesi de dikkat çekicidir. Bu bireysel, hatta uluslararası planda bile böyledir. Bugün dünyada zulüm ve adaletsizliğin yaygın olmasının nedeni, kimi devletlerin yayılmacı politikası ve daha fazla sömürme arzusu değil midir? Toplumdaki haksızlık ve adaletsizliklere en başta mal kazanmadaki "hırs"ın sebep olduğunu söylerken, İbn Miskeveyh'e hak vermemek mümkün değildir.

Doç. Dr. Hülya YALDIR Hanım ise bize, kendi ifadesiyle tarihin esasının "gözlem ve tecrübe" olduğunu ilk defa haykıran İbn Haldun'un, içinde yaşadığı toplumdaki gözlemlere ve hayatın kazandırdığı tecrübelere dayanarak "iktisadi faaliyetlerin insan hayatındaki yeri ve önemi ile devletin iktisadi hayattaki rolünü; adaleti gerçekleştirme görevini kendi sistem bütünlüğü içinde, bugünkü anlamda bir sosyolog gözüyle nasıl ele aldığını, güzel bir sunumla anlattı. Doğrusu zevkle dinledik. Bildirisini de zevkle okudum. Konuyu bir İbn Haldun uzmanı gibi takdim etti. Kendisini tebrik eder, teşekkürlerimi iletirim. Kendisine bir eleştirim yok. Sadece dikkatimi çeken ve tekrar vurgulanmasında yarar gördüğüm birkaç cümlenin altını çizeceğim:

Ibn Haldun, iktisadi faaliyetleri ve bunların etkilerini inceleyen ilim dalına "tarih" adını verir. İnsanı ve toplumları iktisadi faaliyetlerden soyutlayarak anlamak mümkün değildir. İnsanların toplumlar halinde yaşamalarına yol açan iki temel faktör vardır: bunlardan biri iktisat, diğeri ise (iç ve dış düşmanlara karşı) emniyet (güvenlik)dir. O, altyapı (ekonomi ve üretim) ile üstyapı (din, ahlak, bilim, kültür ve sanat) arasındaki ilişkiyi karşılıklı etkileşim biçimi olarak değerlendirmektedir.

Ahlaklı ve adaletli davranmadan, ticaret hayatının dengeli ve ölçülü olması mümkün değildir. Bundan dolayı "adalet mülkün temelidir". Hülya Hanımın yorumuyla "devletin" temelidir ve adaleti gerçekleştirmek devletin en önemli görevidir. Bu nedenle İbn Haldun daha geniş anlamda güçlü bir medeniyet için de "adalet" ilkesini şart koşmaktadır.

İbn Haldun'un; insanın yaratılışının; doğumla bir defada gerçekleşen bir olgu olmayıp, insanın aslında sürekli "oluş" halinde olan bir varlık olduğunu söylemesi oldukça dikkat çekicidir. Bu anlamda insanı üç ayrı yaratılış boyutu temelinde kavramak gerekir: fıtri, çevresel (fiziksel ve sosyal) ve iktisadi faaliyet boyutu. *Mukaddime*'deki "insan, kendi tabiat ve mizacından daha çok itiyatları (alışkanlıkları)nın ürünüdür", "nesebinden ziyade alışkanlıklarına mensuptur" cümleleri kayda değer cümlelerdir. Bu cümleler şahsen bana ahlak kavramının iştikakındaki "halk" ve "hulk" ayrımını hatırlattı. "Ahlak"ın türediği kök harflerini "halk" okursanız, insanın fizikî yapısını, bedenî görünümünü; "hulk" okursanız onun huyunu, karakterini, tabiatını, mizacını, alışkanlıklarını kastetmiş olursunuz. Öyleyse "halk" bir bakıma insan ahlakında onun yaratılıştan getirdiği değişmeyen yönünü; "hulk" ise eğitimle sonradan kazandığı huy ve alışkanlıklarını ifade eder. Gazâlî ve İbn Miskeveyh'in dediği gibi insanın "halk"ının, yani bedenî yapısının, fizikî görünümünün şöyle ya da böyle olması onun elinde değildir, onun için ona yönelik bir sorumluluğu da olmayacaktır. Yüce Allah hiçbirimize mesela "ey kulum senin boyun niçin uzun idi?" Ya da "tenin niçin esmer idi? Bunun hesabını ver" demeyecektir. Ama "ahlakını niye düzeltmedin? Kötü alışkanlıklarını niye bırakmadın?" diye soracaktır. Çünkü bir irade ve akıl varlığı olarak ahlakımızı düzeltmek bize emanet edilmiştir ve bunu başarmak bizim elimizdedir. Nitekim insanı asıl insan yapan bedenî yönü değil, ahlakıdır; huyları, karakter ve alışkanlıklarıdır. Bu nedenle insan, İbn Haldun'un dediği gibi "nesebinden ziyade alışkanlıklarına mensuptur."

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN'ın "İslam Ahlakı Eserlerinde Adalet-Sevgi Kıyaslamaları: Kur'an Ve Sosyal Adalet Açısından Bir Değerlendirme" başlıklı bildirisini de zevkle dinledik. Cafer Bey sağolsun, velûd bir arkadaşımız. İslam Ahlak felsefesine ilişkin güzel çalışmaları var. İslam ahlak düşüncesine ilişkin kitaplarda, özellikle İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlak*'ı, Nasîruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si ve bizim ahlakçımız Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk_ı Alâî*'sini esas alarak adalet ile sevgi arasındaki ilişkiyi incelemiş. Konuyu Kur'an ve sosyal adalet açısından değerlendireceğini söylemiş, fakat konunun bu yönü eksik kalmıştır. Son olarak da sevgi-adalet ilişkisinde bunlardan hangisinin önceliğine dair düşüncesini ve önerisini bizimle paylaşmıştır.

Aslında bu iki kavram, Cafer Bey'in ifade ettiği gibi, sadece ikili ilişkilerde gözetilmesi gereken birer erdem değil, yönetici konumunda olanların da amaçlaması gereken, kardeşlik, toplumsal birlik ve beraberlik temini ve bunun sürekliliği için takip edilmesi gereken "iki yol"dur. Nitekim Kınalızâde bu konuyu kitabının İlmu *Tedbîri'l Medine* (Devlet Yönetimi, Devlet Ahlakı ya da Siyaset Felsefesi) bölümünde ele alır.

Aslında bu, dünkü "merhamet – adalet" tartışmasına benzer bir tartışmadır. Gerek ikili ilişkilerde, gerekse toplumsal hayatta ve devlet yönetiminde bunlardan hangisi daha önemli ve önceliklidir? Tûsî'de ilk okuduğumda benim de çok dikkatimi çekmişti. *Ahlâk-ı Nâsırî*'de konu şu ifadelerle yer alır:

"Sevgi adaletten üstündür. Sevginin olduğu yerde adalet aranmaz. Çünkü adalete ihtiyaç olmaz."

Dün söylendiği gibi ütopik bir yaklaşım mıdır bilmiyorum, ama doğrusu ben de bu düşünceye katılıyorum. Cafer Bey'in itirazına; bu ilişkide sevgiyi değil, adaleti önceleyen önerisine katılamıyorum. Bence de sevgi önceliklidir. Çocuk bile önce sevgiye ihtiyaç duyar, sevgi ile beslenir. Sevgi insan ilişkilerinin mayasıdır. Bence adalet daha sonraki ilişkilerde her şeyi yerli yerince yapma, ihtilaf durumunda ve imkânların paylaşımında haklıya hakkını verme anlamında bize lazım olan bir erdemdir.

Arapçada sevgi için daha fazla kullanılan iki kelime vardır: Meveddet ve muhabbet. Meveddet; kulun bir çabası olmaksızın, Allah'ın bir lütuf olarak bizim kalbimize ilka ettiği sevgi, adeta maya. Muhabbet ise bu mayanın bizim tarafımızdan, kendi gayretimizle bir kartopu gibi büyütülüp geliştirilmesi ve insan ilişkilerine yansıtılması. Tıpkı aynı kökten türeyen habbe (buğday tanesi)nin toprağa atılınca müsait ortamda filizlenip büyümesi, taneye durup meyvesini vermesi gibi. Yani meveddeti muhabbete dönüştürmek bizim elimizde. Bu da başkalarına değer verip, saygı duymak, ilişkilerimize dikkat etmekle olur. Adalet kavramı hakkında belki daha derin kavramsal analizlere ihtiyaç var: adl, itidal, nısf (insaf), kıst, hak kavramlarının tahlili bize adalet kavramının anlam boyutları hakkında ipuçları verecektir.

Burada ifade etmeye çalıştığımız; bu yaklaşımda sevgiyi öncelemek demek; adaleti önemsememe ve onun gereksizliğini ifade etmek değildir. Yukarıda belirttiğimiz ahlakçılarımız, "toplumda sevgi yeterli düzeyde yayılmış olsaydı, adalete ihtiyaç kalmazdı" diyor. Yani insanlar birbirine sevgi ve saygı çerçevesinde davrandığı takdirde, toplumda huzur ve barış sağlanır, aralarında kavga ve çekişme olmaz, sevgi her şeyi halleder, kavga olmadığı için de adalete gerek kalmazdı" demek istiyor. Bu aile hayatında bile böyledir. Eşler

arasında birbirine karşı sevgi ve saygı devam ettiği sürece huzur ve mutluluk vardır. Karşılıklı sevgi her şeyi halletmektedir. Ama sevgi ve saygı azalmaya başladığında problemler de başlar. Bu devam ettiği takdirde, en sonunda adalete başvurulur, konu mahkemeye intikal eder. Kısacası sevgi temel, adalet ondan sonra ve onun azalmaya başladığı noktada ihtiyaç duyulan bir şeydir.

Cafer Bey'in sevgi ve adalet erdemlerine ihsan veya muavenet erdeminin eklenmesi önerisini de önemsiyorum. Ama bence ihsan kavramı sevgi ve adalet erdemi arasına değil, "sevgi, adalet ve ihsan" şeklinde bir sıralama ile bu erdemlerin sonuna eklenmelidir. İhsan "her an Allah'ın bizi gördüğünün bilinci ile davranmak" olduğuna göre, bunun başarıldığı yerde de adalete ihtiyaç olmaz. Dolayısıyla bence ihsan, adaletten sonra gelir. Nitekim Nahl 16/90. ayette de "muhakkak ki Allah adaleti, iyiliği (ihsanı) ve akrabaya yardım etmeyi emreder" buyrulurken ihsan adaletten sonra zikredilmiştir. Cafer Bey bu ayetin açıklamasına bildirisinde yer vermiş olabilseydi, konu biraz daha tebellür ederdi zannederim.

Ben tekrar beş bildiri sahibine de teşekkürlerimi iletir, herkese saygılarımı sunarım.

Yrd. Doç. Dr. Süleyman SAYAR

Sayın başkan, muhterem hâzırûn...

Ben, düşüncelerimi, sizi Uzakdoğu'ya zihnî bir seyahate çıkararak Japon kimliği ve Japonya üzerinden ifade etmeye çalışacağım.

Japon Müslüman Cemiyeti liderlerinden Ebubekir Morimoto, Japonların sosyal hayatta ya da kişisel düşünce ve eylemlerinde sanıldığı kadar dindar olmadıklarını; Japon ahlâk kavramının nereden bakılsa zayıf ve yetersiz, zira Tanrı ve Hak inancından yoksun olduğunu; Japonya'da tarih boyunca varlığını sürdüren geleneksel dinlerin yeni manevî ihtiyaçları karşılayamadığını ve halkın da zaten bu dinlere tam olarak bağlı olmadığını; burada başarıyla yayılmak isteyen hiçbir dinin geleneksel yaklaşımıyla bu isteğine ulaşamayacağını belirttikten sonra, Japonya'ya yönelik dinî çalışma yapacak kişi ve topluluklar ile kurum ve kuruluşlar için altın bir öğüt niteliğinde şu değerlendirmeyi yapar:

"... Eğitim ve kültür açısından yüksek standartlara ulaşmış, endüstriyel üretim başarısının zirvesinde, teknik ve ekonomik güç itibariyle dünyada söz sahibi ve tamamen materyalist bir dünya görüşünün hâkim olduğu Japon toplumunda, İslâm inancını yayabilmek için, ruhlara hitap ederken bile somut olmak ihtiyacı doğmaktadır. Zira burada geçerli ölçü maddedir. İslâm dediğiniz zaman, 'nedir İslâm?' derler; aklına yatacak bir imaj ortaya koymalısınız. Bu da yetmez; zira ifade etmeye çalıştığınız İslâm imajını İslâm ülkeleri üzerinde görmek isterler. 'İslâm barış dinidir' dediğiniz zaman, akıllarına, 'acaba müslüman fertlere ve toplumlara barış hâkim midir?' sorusu gelecektir. *'İslâm sosyal adalet dinidir' tezini savunursanız, sizin bu konuda aktaracağınız dinî hüküm ve delillerden çok, onlar, 'acaba bugün İslâm ülke-*

lerinde sosyal adalet tesis edilmiş midir?' diye merak edecekler ve bunu bizzat görmek isteyeceklerdir. Bu durumda elbette, 'siz de ne çok şey istiyorsunuz' diyemeyiz."[1]

Söylemeye gerek yok ki; sembolik olarak japonlar üzerinden sorulan sorular ve tezahür ettirilen davranış tarzı aynı bakış açısına sahip herkese teşmil edilebilir. Seçilen örnek metindeki sosyal adalet sorusu, bizi, hem Müslümanların durumu hem de küresel sistemin sebep olduğu ve hiyerarşik olarak bütün toplumlara sirayet eden adaletsizlik hakkında bir tahlil denemesine sevk etmiştir. Sorun nedir? Sorun, bugün İslâm ülkelerinde barışın ve sosyal adaletin tesis edilemediği gerçeğidir. Yeni Dünya Düzeni'nin adaleti yok; ama İslâm ülkelerinin ve Müslümanların da birbirleriyle uğraşmaktan, çoğu yöneticiler itibariyle küresel sisteme taşeronluktan adalete ayıracak vakitleri yok. Müslümanların İçinde bulundukları durum tam bir adaletsizlik göstergesi ve içler acısı. Oysa, Kur'ân-ı Kerîm'de *"adalet"in "ihsân"la birlikte ve "takvâ"ya (dinî/ahlâkî davranış yetkinliğine) götüren aslî bir değer olarak zikredildiğini görüyoruz (el-Mâide, 5/8; en-Nahl, 16/90). Hz. Peygamber'e "emrolunduğun gibi dosdoğru ol!" denildikten sonra, âdeta bu doğrulukla ("istikâmet") bağlantılı olarak Peygamber'in dilinden insanlara, "aranızda adaleti gerçekleştirmekle emrolundum" şeklinde bir görev tanımı yapılır (eş-Şûrâ, 42/15). Aslında bütün peygamberlerin mesajı toplumda adaletin gerçekleştirilmesi ve iyiliğin tecellisine yönelik olmuştur. İlâve olarak adalat; tek başına değil, diğer dinî/ahlâkî değerler bütünlüğü (şahsiyet) içinde gerçek işlevine kavuşabilir. Bu ise, adalet duygusu gelişmiş erdemli bireylerin oluşturduğu bir toplumu gerektirir.*

İslâm ahlâkında "adalet", bütün insanlara yönelik olmak üzere sınırları belli, bir hakka karşılık zorunlu ve sabit bir ödevdir; ama "ihsân"ın belli bir sınırı yoktur; iradeye bağlı olarak farklı derecelerde ucu kemâle doğru açıktır. İhsânın en temel kanunu bütün sahih kültürlerde mevcut bir altın kuraldır: "Kendine yapılmasını istemediğin şeyi sen de başkalarına yapma"[2]. Mefhûm-i muhalifi, "kendine yapılmasını istediğin şeyi sen de başkalarına yap" demek. Hz. Peygamber'in şu sözü ne kadar vecizdir: "İçinizden hiç kimse, kendisi için sevdiğini/istediğini kardeşi için de sevmedikçe/istemedikçe iman etmiş sayılmaz"[3] .Bu noktada ilerleme olmazsa kemâl/mükemmellik elde edilemez. İhsân adaletin zorunlu tamamlayıcısı (mütemmim-i zarûrîsi) olduğu için, yalnız adaletle yetinen ahlâkî açı-

[1] Hee-Soo Lee (Cemil)-İbrahim İlhan, Osmanlı-Japon Münasebetleri ve Japonya'da İslamiyet, TDV Yay., Ankara 1989, s. 72-73.

[2] Bu kuralın Çin kültüründeki karşılığı için bk. Konfüçyüs, Konuşmalar (Lun-Yü), çev. Muhaddere Özerdim, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1963, s. 84, 114.

[3] Buhârî, İman, 7; Müslim, İman, 71-72. Müslim'de bu hadis; Enes b. Mâlik rivayetiyle "kardeşi veya komşusu için", "komşusu veya kardeşi için" şeklinde verilir.

dan eksik sayılır. Asıl büyüklük, insanın ihsânda katettiği mesafe ile ölçülür[4]. İyiliğe sınır çizilemez. İslâm nokta-i nazarından iyilikte/hayırda ve takvâda yarışmak, yardımlaşmak esastır (el-Bakara, 2/148; Âl-i İmrân, 3/114; el-Mâide, 5/2, 48).

Burada, Müslümanların durumunu açıklayıcı mahiyette İsmail Raci Farukî'nin, -ki o ve eşi 1986'da bir ramazan gecesi siyonist teröristlerce bıçaklanarak şehit edilmiştir-, aslı otuz beş yıl önce yayımlanmış *"Tevhid" adlı eserinin "önsöz"ünde yaptığı çağdaş İslâm ve Müslümanlar tasvirine kısaca yer vereceğim:*

İslâm ümmeti, bugün modern zamanların en mutsuz ümmetidir. Bu ümmet; topraklarının genişliğine, nüfusunun çokluğuna, kaynaklarının zenginliğine, devraldığı mirasın büyüklüğüne, en tutarlı ve uygulanabilir dünya görüşüne (ideoloji) sahip olmasına rağmen günümüz dünya düzeninin çok zayıf bir unsurudur. Sayısız devletlere bölünmüş, ihtiyaçlarını karşılamaktan ve düşmanlarına karşı kendini savunmaktan âciz durumdadır. Dahası, "vasat ümmet" (el-Bakara, 2/143) olması gerekirken herkes için kolay bir av haline gelmiştir. Çare nedir? Farukî'ye göre çare, Müslümanların, kendilerini yeniden inşâ etmeleri ve vasat ümmet olma yönünde bir özdeğişim geçirmeleridir. Çünkü "bir toplum (kavim) kendini değiştirmedikçe Allah onun durumunu değiştirmez" (er-Ra'd, 13/11). Öyleyse Müslümanlar, İslâm ümmetinin on dört asır önceki varoluş nedenine yani İslâm'a dönmelidirler. Aksi halde ne vasat (orta) ümmet olmayı, ne de yeniden inşâyı başarabilirler. Farukî'ye göre Müslümanı insanlık tarihinin mihveri kılan şey, kendisinin Allah'ın halîfesi olduğu anlayışıdır. İnsan, ancak Allah'ın halîfesi olarak ve İslâm'ın vizyonuna tam bir bağlılıkla uzay-zaman bütünlüğü içinde sorumlu davranabilir. Müslüman, bu anlayışı yeniden kazanma istikametinde çaba göstermelidir[5]. Burada vasat ümmet olmayı, İslâm ahlâkında orta/denge değer niteliğindeki adaletle ilişkilendirmek mümkündür. Esasen "vasat" kelimesi bütün müfessirlerce "adalet" olarak anlaşılmıştır[6]. Farukî, bir başka eserinde Müslümanlar için, eğer "zihinlerini hikmetine ve kalplerini çağrısına açık tutarlarsa İslâm onları yeniden harekete geçirmeye, dünyayı da onlarla birlikte yerinden oynatmaya hazır olacaktır"[7] değerlendirmesini yapar. Mühtedî Fransız filozof Roger Garaudy ise, bir röportajında hem durum tespiti hem de çare olmak üzere, İslâm dünyasının maalesef iki çıkmaz yola

[4] Bilgi için bk. Ahmed Hamdi Akseki, Ahlâk Dersleri, 2. bs., DİB Yay., İstanbul 2016, s. 365-374.

[5] bk. İsmail Raci Faruki, Tevhid: Düşünce ve Hayata Yansımaları, çev. Ejder Okumuş, Mahya Yay., İstanbul 2017, s. 9-12.

[6] Mustafa Çağrıcı, "Adalet (Ahlâk)", DİA, c. 1, İstanbul 1988, s. 341.

[7] Faruki, Niçin İslam, çev. Yasemin Savur, Mahya Yay., İstanbul 2013, s. 110.

girip ya Batı'yı ya da geçmişi taklit ettiğini, yapılması gerekenin *"tamamiyle İslâm'a has bir moderniteyi ortaya koymak" olduğunu dile getirir*[8].

Evet, ne yazık ki günümüz İslâm toplumları bu hedefin çok uzağında bulunmaktadır. Elbette bu noktada dahilî-haricî birçok sebep öne sürülebilir. Kanaatime göre dahilî ilk sebep, genel olarak Müslümanların modern zamanlarda kendi din ve kültür kaynakları temelinde geçerli, faal ve âdil bir sistem kuramamaları; ikincisi, Kurân'ın *"ayrılığa düşmeyiniz" (Âl-i İmrân, 3/103) açık emrine rağmen birliklerini (ittifak, vahdet) kaybedip parçalanmalarıdır. Haricî sebep ise, -dahilî sebebe bağlı olarak- küresel Batı emperyalizminin İslâm dünyası ve Müslümanlar üzerindeki kesintisiz yıkıcı plânlarıdır. Haçlı ruhu ölmedi, Haçlı seferleri devam ediyor…*

Örneklendirirsek; 11 Eylül 2001 ikiz kuleler saldırısının ardından Amerika başkanı George W. Bush'un terörizme karşı "Haçlı Seferi"[9] söylemi tesadüfî bir dil sürçmesi değil, İslâm'a ve Müslümanlara karşı kadîm Batılı genetiğin dışavurumudur. Dünya katoliklerinin ruhanî lideri Papa XVI. Benediktus'un Regensburg Üniversitesi'nde 12 Eylül 2006'da yaptığı konuşma ise, İslâm'ın kılıçtan başka bir şey getirmediği, dolayısıyla şiddet dini olduğu şeklindeki içeriğiyle sözü edilen anlayışın bir başka örneğini teşkil etmektedir. Kimilerince komplo teorisi deyip geçilebilecek bu meseleyi süreklilik noktasın-

[8] Roger Garaudy, Amerikan Efsanesi, çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 2002, s. 106.

[9] Bush'un ifadesi şöyle: ''Terörizme karşı bu Haçlı Seferi, bu savaş zaman alacaktır. Amerikalılar sabırlı olmalıdır". Ayrıca, süreç içindeki şu beyanlarına dikkat edilmeli: "ABD Arap ülkelerinden saflarını seçmelerini talep ediyor", "Her yerde bütün uluslar şimdi karar vermelidir. Ya bizimlesiniz ya da teröristlerle". Terörizme karşı savaşı bir medeniyetler çatışması veya İslâmî Doğu ile Judeo-Hıristiyan Batı arasında bir çatışma olarak gören Bush, bu savaşa "medeniyet için savaş", "iyi" için savaş rolü atfederek, "Medenî dünya Amerika'nın yanında yer alıyor", "Medenî dünya daha önce görülmemiş tehlikelerle karşı karşıyadır", diyor. Terörist diye tanımladığı kimi ülkeleri ve destekçilerini "bir şer odağı oluşturmak"la suçluyor. Artık dünya medenî-barbar diye ikiye bölünmüş ve saflar belirlenmiş oluyor. Burada Bush yalnız değil. Alman şansölye Gerhard Schroeder de saldırıların "aynı zamanda bütün bir medenî dünyaya karşı olduğunu" söylüyor. Berlusconi ise, aynı saldırıların "medeniyetimize" karşı yapıldığını beyan ettikten sonra, "[Batılı] değerler sisteminden oluşan medeniyetimizin üstünlüğünün farkına varmalıyız. Bu değerler kesinlikle İslâm ülkelerinde yoktur" diyor. Medenî-barbar çatışmasını iki dünyanın savaş tarzları üzerinden gündeme getiren İngiliz askerî tarihçi Sir John Keegan'ın terörizme karşı savaş üzerine hastalıklı ve saldırgan düşünceleriyle konuya devam edelim: "Bu savaş, çok daha geniş spektrumda yerleşik, yaratıcı ve üretken Batılılar ile leş yiyici ve yıkıcı Doğulular arasındaki çok eski bir çatışmaya aittir". Çözüm yeni emperyalizmdir. Muhafazakâr İngiliz tarihçi Niall Ferguson'un deyimiyle "Welcome the New Emperialism". Batılı değerleri ve kurumları ötekilere empoze etmenin, terörizmin üstesinden gelmenin yolu ancak Batı/ABD emperyalizmidir (bk. Brett Bowden, "11 Eylül'ün Ardından Emperyalizmin Yeniden Keşfi", 11 Eylül: Öncesi ve Sonrası, haz. Bülent Aras-Gökhan Bacık, Etkileşim Yay., 2. bs., İstanbul 2006, s. 109-128).

da hem tarihî belgeler hem de günümüz Batılı stratejiler ve uygulamalarla doğrulamak mümkündür. İnsafı elden bırakmaksızın ve karşılıklı önyargıları yok saymaksızın belirtelim: En üst düzeyde sorumlu ağızlardan dışarıya yansıyan dil çoğu kez ötekileştirici ve ötekini şeytanlaştırıcı bir dildir. Batı İslâm'la kavgalıdır ve onu tehdit olarak algılamaktadır[10]. Bu tehdit, pek çok yönden yanıltıcı bir imaj ve kuruntu[11] yahut bir efsane[12] olarak değerlendirilse de... Bugün adına İslâm korkusu (İslamofobi) denilen şey gerçekte İslâm ve Müslüman düşmanlığından ibarettir. Çünkü İslâm; ilâhî buyruklara, insan iradesinden bağımsız kurallara dayalı bir toplumsal düzen projesi şeklinde tanımlanmakta ve 20. yüzyılda dünya dinleri arasında en güçlü siyasî itiraz görüntüsü vermektedir[13]. Franco Cardini'ye göre Batı dünyası İslâmî hareketlerin yayılmasını "fundamentalist" gibi yanlış bir adlandırmanın [çünkü her hareket fundamentalist yahut terörist değil] peşinden giderek değerlendirdiği sürece, Avrupa'da İslâm'ı potansiyel bir düşman olarak görme eğilimi yaygınlaşmaya devam edecektir. Bu eğilim günümüze ait bir şey olarak görülebilse de, çoğu Batılı için bir yeniden canlanma, bir déjà vu hali.. Eski bir çatışmanın geri dönüşü olarak yaşamaktadır[14].

Kabul edilsin edilmesin, çağımızın hâkim medeniyeti Batı medeniyetidir. Bu medeniyet esas itibariyle bir Yahudi-Hıristiyan (Judeo-Christian) medeniyeti olarak tanımlanmıştır ve zamanımızın en güçlü temsilcisi ABD'dir. Dünyanın her yerinde gençler Amerikanlaştırma ile karşı karşıyadır. Evrensel geçerlilik anlamında değilse de, dağılım/yayılım anlamında insan ırkının tarihinde bu medeniyet kadar küreselleşmiş, dünyada bu kadar çok birey ve topluma etki etmiş başka bir medeniyet yoktur[15]. Başka bir deyişle, Batı medeniyeti askerî, siyasî, iktisadî.. her açıdan küresel hegemonik gücün temsilcisidir ve kaynağı Washington yani Amerika'dır. *"Bugün Washington, bir avuç insanın etkin siyasî gücünde toplanan bir küresel sisteme başkanlık etmektedir. Bu bir avuç insan da, toplumlar arasında savaş mı ya da barış mı olacağına karar vermekte-*

[10] Asaf Hüseyin, Batı'nın İslâmla Kavgası [Western conflict with Islam] , çev. Mesut Karaşahan, Pınar Yay., İstanbul 1991; İbrahim Kalın, İslâm ve Batı, İSAM Yay., İstanbul 2007 (bu kitabı da içeren ve serinkanlı olarak bütün safahatıyla konuyu ele alan daha geniş bir basım için bk. Ben, Öteki ve Ötesi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihi, İnsan Yay., İstanbul 2016.

[11] Fred Halliday, İslam ve Çatışma Miti [Islam and the myth of confrontation], çev. Umut Özkırımlı-Gülberk Koç, Sarmal yayınevi, İstanbul 1998, s. 121-148.

[12] John L. Esposito, İslâm Tehdidi Efsanesi [the Islamic threat: myth or reality?], çev. Ömer Baldık ve dğr., Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.

[13] Ernest Gellner, Müslüman Toplum, çev. Müfit Günay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, s. 11, 401.

[14] Franco Cardini, Avrupa ve İslam, çev. Gürol Koca, Literatür Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 3.

[15] Ali Mazrui, "Evrensellik İddiası: Küreselleşen Bir Çağda Batı Kültürü", Küreselleşme Kültür Medeniyet içinde, ed. Kudret Bülbül, Orient Yay., Ankara 2007, s. 258, 264, 280.

dir. Öyle bir sistemdir ki bu, insanlığın büyük çoğunluğunu güçsüz kılmaktadır" [16]. Güçsüz kılmak için her yolu denemekte ve güçsüzlere karşı tavrı da acımasız olmaktadır. Bir korsan imparatorluk ya da süper güçten söz etmekteyiz, dünyayı haraca kesen... Ve "aslında dünyanın büyük kısmı bunu istemediği için Amerikan hâkimiyeti yakın bir zamanda zayıflamayacak" gibi [17]. Alternatif güçlerin yükselişine dair yapılan değerlendirme ve çıkarımlar başta güven sorunu ve siyasi dengeler sebebiyle şimdilik sonuçsuz kalacağa benziyor.

Burada Noam Chomsky'nin dikkat çektiği bir raporu gündeme getirelim: Amerika'da Baba Bush yönetiminin ilk günlerinde Üçüncü Dünya tehditleri konulu Ulusal Güvenlik Raporu'nun bir kısmı *New York Times'da yayımlanmıştı. Raporda, "ABD'nin çok daha zayıf düşmanlarla yüz yüze geldiği durumlarda, esas görevimiz onları sadece yenmek değil, bunu kesin bir şekilde ve derhal yerine getirmektir" deniliyordu. Daha zayıf düşmanlar bağımsızlık tehdidi oluşturdukları için asla hoş görülemez. Böylesi düşmanlar sadece yenilgiye uğratılmakla kalmamalı, kesin olarak işleri bitirilmeli, un ufak edilmeli ki Dünya Düzeni'nin "patron biziz, sizin göreviniz bizim pabuçlarımızı parlatmaktır" şeklindeki esas dersi iyice öğrenilsin. Chomsky'e göre ABD, kendisiyle danışıklı kaldığı sürece en kanlı zorbayı destekler; işbirliğinden, kendine hizmetten vazgeçen Üçüncü Dünya demokratlarını ise saf dışı etmek için uğraşır*[18]. Jean Paul Sartre'ın tespitiyle işte bu Kuzey Amerika, *"Avrupa'nın yarattığı öteki canavar"dır*[19]. Batı emperyalizmi onun patronajında Asya ve Afrika başta olmak üzere dünyayı sömürmekte, insanları terörize etmektedir. İslâm dünyasının terör haritasında yer alan terör örgütleri, ister sakat din/İslâm algısı temelli gibi görünsün ister başka düşünce ve çıkar ilişkilerinin tezahürü olsun Batı tarafından desteklenmekte, beslenmektedir. Chomsky haklı: "Terör, güçlü devletlerin silahıdır"[20]. Ortadoğu'da bir istikrarsızlık unsuru olan ve devlet terörü uygulayan İsrail de âdeta Amerika'nın bölgedeki ileri karakolu olarak geniş destek bulmaktadır.

Esasen Batı medeniyetinin/bu medeniyeti temsil eden zihniyetin sâbıkası kabarıktır. Son yüzyıllarda vahşileri (!) sözde medenileştirme (Rudyard Kipling'in 1899 'da yazdığı *Beyaz Adamın Yükü: The White Man's Burden başlıklı*

[16] Chandra Muzaffar, Küresel Ahlak ya da Küresel Hegemonya: Din, İnsanlık Onuru ve Medeniyetler Etkileşimi Üzerine Düşünceler, Kaknüs Yay., İstanbul 2006, s. 112.

[17] Robert Kagan, Tarihin Geri Dönüşü ve Rüyaların Sonu, çev. Birol Akgün-Nezir Akyeşilmen, Orion Kitabevi, Ankara 2014, s. 103.

[18] Galbraith ve dğr., Yeni Dünya Düzeni, çev. Kadir Çağlayan, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 25-26.

[19] Frantz Fanon, Yeryüzünün Lânetlileri, çev. Bayram Doktor, Burhan Yayıncılık, İstanbul 1984 içinde, Sartre'ın Önsözü, çev. Selahattin Ayaz, s. 37.

[20] Roger Garaudy, Amerikan Efsanesi: ABD'nin Dünyayı Yönetme Felsefesi, çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 2002 s. 125.

şiirinden mülhem) ve insanların ruhlarını kurtarma (Hıristiyanlaştırma: Evanjelizasyon) misyonu çerçevesinde sömürgeci emellerini gerçekleştirmek için insan onurunu ayaklar altına alan ne kadar zulüm varsa yapmıştır. Batılı kâşifler, oryantalistler, misyonerler ve câsuslar.. David Livingston, Gertrude Bell, Thomas E. Lawrence, Samuel Zwemer, Arminius Wambery vb… İstisna teşkil edenleri bir yana, hepsi de, işte bu Batı emperyalizminin hizmetkârları olup, Asya ve Afrika'nın özellikle İslâm dünyasının en ücra yerlerine kadar nüfûz ederek efendilerine/ülkelerine menfaat devşirmişlerdir. Bugün Amerika'nın temsil ettiği küresel sistem (yeni dünya düzeni), petrol bölgelerinin kontrolü ve İsrail'in güvenliği uğruna -ki Garaudy'ye bakılırsa, "Amerika İsrail'in sömürgesidir"[21]- İslâm dünyasını istikrarsızlaştırma, kaosa ve iç çatışmaya sürükleme yönünde büyük çaba göstermektedir. Ortadoğu üzerine uzmanlığıyla tanınan İngiliz yazar ve gazeteci Robert Fisk, 30 Kasım 2010 tarihli bir yazısında, "Artık biliyoruz: Ortadoğu'daki adaletsizlik Amerika'nın umurunda değil" [22] demişti. Doğru, ama malûmun i'lâmı. Bir de Graham E. Fuller'ın değerlendirmelerine bakalım: "Batı, uzun yüzyıllardır güttüğü dış politikalar ve yürüttüğü emperyalist ve askerî seferlerle insan haklarını, bireysel özgürlükleri ve bireyin yaşam hakkını pervasızca ihlal etmiştir"[23]. Bu da bir itiraf.. Ancak Fuller'a göre bütün bu ihlâller sırf Batı kötü olduğundan değil, bunları başkalarına yapacak küresel gücü kendisinde bulduğundanmış… Yoksa her şeyden İslâm sorumlu tutulamayacağı gibi her şeyden Batı da sorumlu tutulamaz. Uluslararası politika bir orman hayatını andırır. Zayıf hayvanların hayatta kalabilmeleri için keskin bir zekâya, hassas duyulara ve çevikliğe ihtiyaçları var; ama fillerin böyle bir derdi yok. Onlar çevreye aldırmadan, başkalarını umursamadan dilediklerini yapabilirler. İşte güç böyle bir şey ve beraberinde güven duygusu ile kibir de vardır. Güç varsa yapılanlar normal demek… Ayrıca, pek hoş olmasa da, demokrasilerde düşman insanların gözünde canavarlaştırılıp kamuoyu desteği sağlanabildiği için sevilmeyen/istenmeyen ülkelere karşı tutum çok sert olabiliyormuş.. İslâm da tek değilmiş; birçok İslâm ve İslâm dünyası söz konusuymuş. Hedef radikaller olmakla birlikte, sorunu bizzat İslâm'da görenler de varmış.. ABD "Amerikan İslâm'ı" dayatmasına girmesin, bu reddedilir; fakat ılımlı İslâmcılar terörizmin meşruiyetini ortadan kaldırabilecek donanıma sahiptir. Yani onlar üzerinden netice devşirilsin… Emperyalizmin en korkunç örneği olarak algılanan Filistin sorunu da çözülmeli Fuller'a göre. Çünkü altmış yıldan uzun bir süredir Filistinliler çile çekmektedir. Bu da Filistin'in ötesine yayılan

[21] Garaudy, Amerikan Efsanesi, s. 112.

[22] Robert Fisk, İsrail Yazıları: Obama Yılları, çev. Seval Yılmaz Crump, İyidüşün Yay., İstanbul 2015, s. 103.

[23] Graham E. Fuller, İslamsız Dünya, çev. Hasan Kaya, Profil Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 325.

bir radikalleşmeye sebep olmuştur. İsrail'in Filistin topraklarını sömürgeleştirmesi artık sonlandırılmalı ve bu topraklar Filistinlilere geri verilmelidir. Elhak doğru… Günümüzde hâkim küresel gücü temsil eden tek ülkenin ABD olduğunu; ilke olarak gücün hiçbir zaman birilerinin tekelinde olmaması gerektiğini söyleyen Fuller, böyle kontrolsüz bir gücün ABD'den başka ellerde toplanmasını da istemiyor. Fuller, İslâm olmasaydı da başka dinler ve ideolojiler olacaktı; dolayısıyla İslâm'ın olmadığı bir dünyada olayların seyrinin değişmeyeceği kanaatinde. Bölgedeki meseleleri İslâm'dan bağımsız düşünmeyi ve kısmen Batı'nın da sorumlu olduğu evrensel sosyal-siyasî sorunlar olarak görmeyi başarması halinde Batı dünyası doğru yola girmiş olacak. İslâm'a gelince, "bölgede iktidar, petrol ve askerî üsler için birbirleriyle yarışan acımasız uluslararası jeopolitik güçler tarafından engellenmediği takdirde İslâm'da fikrî bir rönesans yaşanması mümkündür"[24]. Fikrî rönesansın mahiyeti ve muhtevâsı bir yana, bu cümleyi İslâm'ın engelleneceği yahut engellenmesi gerektiği şeklinde anlamalı. Merd-i kıptî hem sirkatin söylüyor hem de sahibine yol gösteriyor. Kitap bağımsız bir araştırmadan çok Amerikan gizli servisine sunulmuş bir rapor niteliğinde.

Hâsılı, İslâm dünyası ve Müslümanlar acı içindedir. "Büyük güçlerin öz menfaatleri uğruna İslâm dünyasının zalim otokratlarını desteklemelerinden dolayı çile çekmekte"[25] oldukları görüşü doğru ise, bu otokratlardan kurtulma mücadelesinin –niteliği, çapı ne olursa olsun- uluslararası güçler tarafından nasıl bastırıldığı ve bastırılacağı da izahı gerektirmeyen bir husustur. Bugün Hıristiyan siyonizmi ile İsrail siyonizminin ittfakı Ortadoğu'yu kan gölüne çevirmiştir. Dünyanın her yerinde Müslüman kanı akıtılmakta, İslâm kültür mirası yağmalanmakta, şehirler talân edilmektedir. Üstelik, "... biz uygar Batılı uluslar, henüz yaptıklarımızın hesabını vermedik" diyen Jean Baudrillard'ı haklı çıkaracak şekilde sorumsuzca davranılmaktadır[26].

Filozof Şaban Teoman Duralı, sözü edilen çağdaş küresel medeniyeti *"küreselleştirilmiş İngiliz-Yahudi medeniyeti" şeklinde adlandırır. Ona göre, Rönesans sonrası "Yeniçağ dindışı Batı Avrupa medeniyeti"nin tabiî bir devamı olarak görülebilecek olan bu medeniyet materyalist ve emperyalisttir. Dünyanın bütün toplumlarını, kültürlerini etki alanına çekmiştir. Onu tanımlayan kavram 1990'ların başından itibaren "küreselleşme"dir. "Karşısına, insanı ve doğayı şefkatle, hürmetle, dürüstlük ve adâletle kucaklayacak bir seçenek tezelden çıkarılmadığı takdirde, İngiliz-Yahudi*

[24] Fuller, s. 325-326. Kitabın giriş ve sonuç bölümlerini okumak yeterli olabilir (s. 9-24, 308-326).

[25] Mehmet S. Aydın, Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet, Kapı Yay., İstanbul 2016, s. 468.

[26] Jean Baudrillard, Can Çekişen Küresel Güç, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yay., İstanbul 2017, s. 92.

medeniyeti ile onun resmî ideolojisi durumundaki Hür Sermayeciliğin [Liberal Kapitalizm], tarihi, hem manen hem de maddeten noktalayacağı artık uzak bir ihtimal olarak görülmemelidir" [27]. Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu"[28] tezi, liberal kapitalizm ile -en azından düşünce ve bilinç düzeyinde- tarihin sona erdiği; artık bundan sonra daha iyi bir modelin/sistemin üretilemeyeceği anlamında bir sonun ilânıydı. Duralı ise, süreç böyle devam ederse felâket anlamında tarihin sonunun gelebileceğini öngörmektedir.

Tekrar sadede dönelim: Bizim nesiller "sosyal adalet" kavramını, sanıyorum ki, 1960'lı yıllarda Arapça'dan yapılan bir tercüme kitaptan hatırlayacaklardır. Seyyid Kutub'un *"İslâm'da Sosyal Adalet" (el-'Adâletü'l- ictimâiyye fi'l-İslâm, 1948)*[29] başlığıyla yayımlanan bu kitabı, son yıllarda, sosyalizm/komünizm karşıtlığı bağlamında devreye sokulmuş istihbarat bağlantılı bir yayın olduğu üzerinden spekülasyon konusu da yapılmıştır. Kitap; İslâm'ın din, toplum, siyaset ve mülkiyet görüşlerini dikkate alarak sosyal adalet meselesini ele almaktadır.

Her neyse, adalet; Platon'dan Aristo'ya, Konfüçyüs'ten İslâm filozof ve ahlâkçılarına kadar birçok düşünür tarafından üzerinde fikir yürütülen, türlere ayrılan, sistemlerinin özünde mevcut önemli bir kavram veya değerdir. Bu değerin fert plânında kazanılması eğitim ve kültür yoluyla özümsenmesine, içselleştirilmesine bağlıdır. Böylece adalet duygusu ve şuuruna sahip fertlerin yetişmesi mümkün hâle gelir. Toplumun âdil fertlerden oluşması ise, adaletin bir nevi sosyalleşmesi/toplumsallaşması demektir. Genel bir bakışla buna da sosyal adalet denilebilir. Ne var ki burada söz konusu edilen "sosyal adalet" daha çok iktisadî olarak toplumdaki eşitsizliklerin giderilmesi, nimet ve külfetlerin âdil dağılımı, dolayısıyla herkesin hakkını alabilmesi şeklinde anlaşılmıştır. Bu ise, Marksist toplum felsefesinin öne çıkardığı bir kavramdır. Hocamız Sabri Orman Bey, bu noktada haklı olarak, "sosyal adalet"in yeni bir kavram ve modern çağ (19. Yüzyıl) Batı düşüncesinin bir ürünü olduğunu belirtmiş oldu. Eskiler, adaleti sosyal boyutuyla inceleme konusu yapsalar da böyle bir kavramsallaştırmaya gitmemişlerdir. Ancak muhtevâ olarak bu kavram baştan beri zaten mevcuttur. İnsanlar için sosyal hayat bir zarûret ve bir vâkıa/insan tab'an medenî ise, yöneten-yönetilen ilişkisi söz konusu ise, hayatın bir yönü veya problemi olarak sosyal adaletin hiçbir dönem için yok-

[27] Ş.Teoman Duralı, Çağdaş Küresel Medeniyet-Anlamı Gelişimi Konumu: Çağdaş Küreselleştirilen İngiliz-Yahudi Medeniyeti, Dergâh Yay., İstanbul 2000, s. 20-27, 182.

[28] bk. Francis Fukuyama, Tarihin Sonu mu?, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayıncılık, Kayseri ts.

[29] Kitabın ilk mütercimleri Yaşar Tunagür-M. Adnan Mansur'dur (2. bs. İstanbul 1962; 3. bs., 1968). Daha sonra M. Beşir Eryarsoy (İstanbul 1982; 5. bs., 2006) ve Harun Ünal (3. bs., İstanbul 1992; yeni basım 2014) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

luğu öne sürülemez. Modern dönemde yapılan şey olsa olsa adının konulmasından ibarettir. Müslümanlar açısından konuya yaklaştığımızda, Batı'nın îcadı veya başarısı gibi takdim edilen kimi konuların asırlarca önce geleneğimizde bir karşılığının bulunduğunu/daha doğrusu mevcut olduğunu söylemeden geçemeyeceğim. Bunu çalışma alanımdan örneklendirmek isterim:

Biz, genel olarak din bilimleri ve özel olarak Dinler Tarihi'nde deskriptif (tasvir edici, nitelendirici) araştırma yönteminden söz ederiz. Bu yöntem, Batı'da, on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren gelişen dinbilim/dinler tarihi çalışmalarının ayırıcı bir vasfı yahut başarısı kabul edilir. Ancak kavram ve uygulama olarak modern olan bu yöntem geçmişte adı böyle olmasa da anlayış olarak Müslümanlarca uygulanmıştır. Sözgelimi, en üst düzeyde Bîrûnî, *"Tahkîk mâ li'l-Hind" ve "el-Âsâru'l-bâkıye"sinde; büyük ölçüde Ebu'-Hasen el-Eş'arî, "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn" ve Şehristânî, "el-Milel ve'n-nihal" adlı eserlerinde bu anlayışa uygun davranmışlar; peşin hükümlerden âzâde olarak dinleri ve mezhepleri incelemişlerdir. O halde, adı "deskriptif" olmasa da aynı anlayışı asırlarca önce kimi Müslüman bilginlerin veya müelliflerin temsil ettiklerini hatta buna öncülük ettiklerini ifade etmek bir hakkın teslimi olsa gerektir. Müsbet bilimlerde de meselâ İslâm bilim tarihçisi Fuat Sezgin, Müslümanların bazı icat ve başarıları söz konusu olduğunda Batılıların bunları nasıl kendilerine mal ettiklerini; dürüstlüğe sığmayacak şekilde kaynaklarını nasıl gizlediklerini ortaya koymuştur. Aynı şeyi şimdi gündeme getireceğimiz İbn Haldun için de söyleyebiliriz. Cemil Meriç'in dikkat çektiği gibi, "Batı, o büyük kaynaktan sık sık faydalanır ama iktibâslarını titizce saklar. Doğu'nun bütün hazîneleri gibi, Mukaddime de, her iştihaya açık bir 'mîrî malı'dır*[30].

Sayın Hülya Yaldır, tebliğini, Cemil Meriç'e atfen İbn Haldun'un göklere yükselmiş bir kartal (kendi semasında tek yıldız) olduğu nitelemesiyle başlatıyor ve çok yönlülüğünü dikkate alarak "onu hangi sıfatla ansak yetersiz kalıyor" diyor. Cemil Meriç'in secili üslûbuna, aforizmalarına âşinayız. İbn Haldun için "çağdaş düşüncenin kutup yıldızlarından biri", "kendi semasında tek yıldız", "Ortaçağ'ın karanlık gecesinde muhteşem ve münzevî bir yıldız", "karanlık bir gökte pırıl pırıl bir yıldız, mağrur ve münzevî", "Âraftaki dâhi" şeklinde tanımlamalar yaptığını biliyoruz. İbn Haldun "kartal gibi yükselir bulutlara"; Mukaddime ise "bulutları dağıtan bir rüzgâr", "çağları aydınlatan bir fecir", düşünce tarihinde anasız doğan tek çocuk ona göre. İbn Haldun'un öncüsü de, devamcısı da yoktur ve "kendimize dönmek, bir mânâda İbn Haldun'a dönmektir"[31]. Cemil Meriç yalnız değil. Birçokları yanında son

[30] Cemil Meriç, Umrandan Uygarlığa, Ötüken Yay., İstanbul 1974, s. 134.

[31] bk. Bu Ülke, Ötüken Yay., İstanbul 1979, s. 176; Işık Doğu'dan Gelir, Pınar Yay., İstanbul

rastladığım meselâ Anthony Black de, "İbn Haldun sadece karanlık çökerken öten bilge baykuşlara bir örnektir", der. "O, hem özgünlüğü hem de unutulmuşluğu bakımından eşsizdir. Entelektüel tarih açısından bakıldığında, İbn Haldun neredeyse yoktan gelmiş, yokluğa gitmiştir"[32].

Olaya Cemil Meriç ve benzerlerinin İbn Haldun'u tanıtmaya, önemini kavratmaya dönük bu edebî söyleminin dışında bakmayı denersek, şu soruları sorabiliriz: Acaba çok mu abartıyoruz? İbn Haldun'un İslâm tarihinde biricik olduğunu söyleyebilir miyiz?.. Burada Yaldır'ın çalışmasını eleştirme kaygısı taşımaksızın belirtmeliyim ki; onun da cömertçe yararlandığı İbrahim Erol Kozak, İbn Haldun'un, çağdaş yorumlarla ortaya konulduğunda bugün de geçerli son derece orijinal noktalar barındıran bazı görüşlerine rağmen, adaleti iktisadî faaliyetin ve refahın temeli kabul eden görüşüyle orijinal olmadığını; aksine, eski Doğu ve İslâm düşüncesine hâkim bir yaklaşımı aksettirdiğini ifade etmektedir[33]. *İbn* Haldun'un görüşleriyle İslâmî görüşler arasında tam bir paralellik ve uyumdan söz eden Kozak'a göre, bazılarının iddia ettiği gibi o, kendi düşünce sistemini dinden ayrı geliştirdiği için değil, aksine bu ikisini mükemmel bir uyuma kavuşturduğu için *büyüktür.* Onun pek çok görüşü özü ve kaynağı itibariyle İslâm'a dayanmaktadır. Kur'an ve diğer İslâmî kaynaklara sürekli atıfları vardır. Dolayısıyla onu lâik, pozitivist, tarihî materyalist gibi gösteren anlayışları ciddiye almamak gerekir. Sonuç olarak, *İbn* Haldun'un görüşlerinin orijinalliği Batı'da fazla abart*ılmış görünmektedir*. İyice incelenirse ona atfedilen bazı görüş ve buluşlara ondan önceki başka İslâm kaynaklarında da rastlanabilir[34].

Mağripli *düşünür Muhammed Âbid* el-Câbirî de *İbn* Haldun'un projesine eleştirel bir gözle bakmayı deneyenlerdendir. O, *İbn* Haldun'un, birçok meselede kendinden öncekilere dayandığını; bazen en zayıf görüşe yahut akıl ve mantıktan en uzak tercihe meylettiğini belirtir. Dahası, onun, Mukaddime'de *müjdelediği tarih yöntemini kendi eserine uygulama fırsatı bulamadığını, dolayısıyla tarih kitabının (el-İber*) bu ruhtan tamamen uzak bir eser olduğunu; Aristocu kalıplar içinde yeni bir ilim inşâ etme arzusu ve çabasına rağmen bunu ger-

1984, s. 227; Umrandan Uygarlığa, s. 133-134, 147-148, 358; Sosyoloji Notları, İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 175-176.

[32] Anthony Black, Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne, çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2010, s. 263.

[33] İbrahim Erol Kozak, *İbn* Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat, Pınar Yay., İstanbul 1984, s. 160, 218.

[34] Kozak, s. 220-222.

çekleştiremediğini; gelecek tasavvurunun eksik olduğunu ve bu çerçevede *İbn* Haldun'un projesinin tamamlanması gerektiğini dile getirir[35].

Burada serdedilen düşüncelere katılırız katılmayız, ama şahısları tabulaştırmadan konunun farklı yönlerine de temas etmiş olmayı yararlı gördüm. *İbn* Haldun'un çağı gerçekten İslâm dünyası için felâketler çağıdır. O, çağının olaylarını bütün korkunçluğuyla müşahede etmiş; krizi bizzat tecrübe etmiştir. Günümüz krizi için de ondan yararlanmak mümkün olabilir. Anlaşılan odur ki; Türkiye'de *İbn* Haldun üzerine yapılan bazı *çalışmalar onu* pozitivist-materyalist bir ideolojinin geçmişteki temsilcisi gibi gösterme, bu istikâmette kullanma amacını gütmüştür. Esasen *İbn* Haldun Osmanlı için meçhul bir kişi değildir. Eseri Pirîzâde ve Cevdet Paşa tarafından Türkçe'ye de tercüme edilmiş, ancak görüşleri etkili olmamıştır. Bu türden istisnaî karakterlerin kaderi hep böyledir. Modern zamanlarda daha çok araştırma konusu yapılması ve belli bir ilgiye mazhar olması ise; bir yandan kendi ihmal edilmiş kaynaklarımıza dönerek çıkış yolu bulma arayışının, öte yandan Batı'daki araştırmaların ivme kazandırdığı bir sonuç gibi görünmektedir. Artık *İbn* Haldun adıyla bir üniversitemiz bile var. Sempozyumlar düzenleniyor, bilimsel makaleler ve kitaplar yazılıyor. Umulur ki bundan sonraki araştırmaları*n* ilmî/akademik niteliği artar ve de *İbn* Haldun'un günümüz için kalkış noktası olacak veya temel oluşturacak orijinal görüşleri üzerinden çözümler üretilir.

Teşekkür ediyor, saygılarımı sunuyorum.

[35] el-Câbirî, Felsefî Mirasımız ve Biz, çev. Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 361-384.

KAYNAKÇA

Aristoteles, (1998), Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi.

Çalak, Erdoğan, (2015), Küresel Sistemde İnsan Kalmak, İstanbul: Hayykitap.

Ferry, Luk, (2010), Sevgi Devrimi, çev. E. Akçaoğlu, Ankara: Akılçelen Kitaplar.

İbn Miskeveyh, (2013), Tehzibü'l-Ahlak: Ahlak Eğitimi, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Kınalızade, Ali Efendi, (t.y.), Devlet ve Aile Ahlakı, çev. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser.

MacIntyre, Alasdair, (2001 a), Ethik'in Kısa Tarihi, çev. H. Hünler, S.Z. Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

MacIntyre, Alasdair, (2001 b), Erdem Peşinde, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Rahbar, Daud, (1960), God of Justice, Leiden: E.J. Brill.

Rawls, John, (1999), A Theory Of Justice, Cambridge, Masachusetts: Harvard University Press.

Tusi, Nasiruddin, (2007), Ahlak-ı Nasıri, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Yaran, Cafer Sadık, (2010), Ahlak ve Etik, İstanbul: Rağbet Yayınları.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
CAĞDAŞ DÜŞÜNCE ve ADALET

Adalet Dairesi Kavramının Felsefî Temelleri

Yrd. Doç. Dr. İlker Kömbe[1]

A-) Organik ve Hiyerarşik Düzen Anlayışı

Adalet dairesi kavramı, siyasî açıdan, Mezopotamya ve Sasanî siyasî değerlerini yansıtan organik ve hiyerarşik bir düzene dayanır. Bu organik ve hiyerarşik siyasî düzenin gayesi, en üst siyasî değer olan sultanın iktidarının korunması ile devlet ve toplum düzeninde birlik, kemal ve sürekliliğin sağlanmasıdır. Bu gayeye ulaşmanın "alternatifsiz aracı" ise adalettir.

Adalet dairesi kavramı, felsefî ilkeleri açısından ise, Meşşaî ahlâk felsefesine, doğa anlayışına (fizik), kozmolojiye ve metafiziğe dayanır. Yani siyasî ve toplumsal düzen tasavvuru, kendisine, insan bedeni ile nefsindeki ve ay-üstü âlemdeki birlik, kemal ve sürekliliğe dayanan organik ve hiyerarşik düzeni örnek-model alır. Adalet dairesi kavramıyla hedeflenen şey, esas itibariyle, ay-üstü âlemde birlik, kemal ve süreklilik içindeki düzenin bir benzerini ay-altı âlemde siyasî alanda da gerçekleştirmektir.

İnsan bedenindeki organik ve hiyerarşik düzende, en üstte akıl ve aklın mahalli olan beyin (dimağ) yer alır. Aklın organı olan beyin, bedendeki reis (âmir) organ konumundadır. İnsanî nefs olan akıl ve dolayısıyla beyin, insandaki canlılığın ilkesi ve sebebidir. Akıl-beyin, bedenin hiçbir organına ve nefsin hiçbir gücüne itaat ve hizmet etmeyip aksine tüm organların ve güçlerin kendisine itaat ve hizmet etmek zorunda olduğu mutlak âmirdir. En altta boşaltım organı (mesane) bulunur. Boşaltım organı, en altta olduğu, dolayısıyla kendisine itaat ve hizmet edecek bir organ bulunmadığı için mutlak memurdur. Arada ise, nefsin öfke gücü ve mahalli olan kalp, nefsin

[1] İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

şehvet gücü ve mahalli olan karaciğer ve dalak gibi hem âmir hem de memur konumundaki organlar yer alır. Bu ara organlardan ve güçlerden her biri, üstündeki organa ve güce itaat ve hizmet eden bir memur, altındaki organa ve güce itaat ve hizmet ettiren bir âmirdir. Bedenin ve nefsin sağlığı, bedendeki organların ve nefsin güçlerinin reis (âmir) olan beyin organına ve akıl gücüne boyun eğmeleri neticesinde ortaya çıkan birlik, denge ve uyum sayesinde gerçekleşir. En üstte evrenin İlk Sebebi ve Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın, en altta onuncu akıl ve dokuzuncu gök küresi olan ay feleğinin, arada da aklı, nefsi ve maddesi olan diğer gök kürelerinin (felek) yer aldığı ay-üstü âlemdeki düzende de insan bedenindeki ve nefsindeki düzenin bir benzeri mevcuttur.

Adalet dairesi kavramıyla ifade edilen devlet düzeni ise, en üstte "sultan-halifenin", en altta "reâyâ"nın, arada da "kalemiye", "ilmiye" ve "seyfiye"nin yer aldığı "siyasî-toplumsal sınıf yapısına" dayanır. Bu sınıf yapısı, aynı zamanda adalet dairesi kavramını oluşturan "sultan", "devlet", "din", "ordu" ve "raiyye" unsurlarına da karşılık gelir. "Ordu" unsuruyla esasen kastedilen, ordunun omurgasını oluşturan, taşrada bulunan ve varlığı köylü-çiftçinin tarım ve topraktan ürettiklerine bağlı olan "tımarlı sipahilerdir". "Reâyâ"dan kastedilen, genel olarak sultan dışındaki "bu dört sınıftır". Özel olarak, "tüccar", "esnaf ve "köylü-çiftçi" sınıfıdır. Daha özel olarak ise, devlet hazinesinin temelini oluşturan tarım ve topraktan elde edilen vergi ve gelirleri temin eden "köylü-çiftçi" sınıfıdır. Tüccar, esnaf, köylü ve çiftçi sınıfları üretmek, vergi vermek ve itaat etmekle yükümlüdür ve silahlanmaları yasaktır. Kalemiye, seyfiye ve ilmiye sınıfları vergiden muaftırlar ve maaşlarını sultandan alırlar. Bu dörtlü sınıf düzeni, Sasanîler gibi, askerî, iktisadî ve toplumsal gücü tarıma ve toprağa bağlı olan Mezopotamya devlet düzenine dayanır. Bu dörtlü sınıf yapısı ve hiyerarşik değer düzeni, Emevîlerin son dönemi ile Abbasîlerin kuruluş aşamasında İslâm siyaset düşüncesine girdi. Adalet dairesini oluşturan temel unsurların ve bunlara karşılık gelen siyasî-toplumsal sınıfların "dörtlü" bir yapı olarak görülmesi, fizik biliminin ilkesinden, yani ay-altı âlemdeki varlıkların maddî yapısının dört unsurdan (hava, su, toprak, ateş) meydana geldiği kabulünden kaynaklanır.

B-) Fâzıl/Âdil Mülk Siyaseti

Hüsameddin Amasî (ö. XV. asrın başları) *Mir'atü'l-Mülûk'da siyaseti, "siyaset-i ilahî" ve "siyaset-i mülk" olarak ikiye ayırır. Siyaset-i mülk de, "siyaset-i fâzıla" ve "siyaset-i nâkısa" olarak iki kısımdır. Fâzıl siyasete "imamet" denir. İmam, adaleti sağlayan, şehirleri hayırla dolduran, şehevî şeylerin mâliki olan, kemal ve sa-*

adet sahibi kimsedir. Nâkıs siyasete "tegallüb" denir. Mütegallib, zulmeden, şehirleri şerlerle dolduran ve şehevî şeylerin kölesi olan kimsedir. Kınalızade ise, "medineyi" (devlet), "fâzıl medine" ve "fâzıl olmayan medine" olarak ikiye ayırır. Fâzıl medinenin siyasetine "fâzıl siyaset veya imamet", fâzıl olmayan medinenin siyasetine "nâkıs siyaset veya tegallüb" denir. Tanrı'nın halifesi ve gölgesi olan imam veya fâzıl melik, şeriatı ve adaleti uygulamakta titizdir. Fâzıl olmayan medine, "câhil medine", "fâsık medine" ve "sapkın medine" olarak üçe ayrılır. Câhil medinede toplanma sebebi, öfke ve şehvettir. Fâsık medinede toplanma sebebi, akıl gücünü nefsin diğer güçlerinin hizmetine vermektir. Sapkın medinede toplanma sebebi, bâtıl itikattır. Kınalızade bâtıl itikat sahibi sapkın medineyi de, "kâfir sapkın medine" ve "kâfir olmayan sapkın medine" olarak ikiye ayırır. Frenkleri, Rusları ve diğerlerini kâfir sapkın medineye örnek verirken, fesada uğramış mezhepleri (Safevîler) de kâfir olmayan sapkın medineye örnek verir. Bu çerçevede, adalet dairesi kavramının ilişkili olduğu idare, "nâkıs veya keyfî siyaset" değil, hem dinî otoriteyi (hilafet) hem de siyasî-askerî gücü (sultanlık) içeren, dolayısıyla düzen verme aracı-ilkesi şeriat ve adalet (dinî ve aklî yasa ile örfî kural-âdâb) olan "fâzıl/âdil mülk siyasetidir".

C-) Devlet-Din İlişkisi

Adalet dairesi kavramının dayandığı fâzıl-âdil mülk siyasetinde, devlet ile din ilişkisi, "ikiz kardeşlik ilişkisi" şeklinde tanımlanır. Fakat ikiz kardeşlik ilişkisiyle ilgili metinlerde yer alan bilgiler eksik ve yanıltıcıdır. Bu metinlerde ikiz kardeşlik ilişkisi şöyle ifade edilir: "Din ile devlet ikiz kardeştir. Biri olmadan diğeri de ayakta kalamaz. Din devletin temeli, devlet de dinin bekçisidir. Temeli olmayan şey yıkılır, bekçisi olmayan şey ise varlığını koruyamaz." İkiz kardeşlik ilişkisinin ilk kaynağı Erdeşir'in Ahd-i Erdeşir'idir. Erdeşir ikiz kardeşlik ilişkisini "iktidara geliş" ve "iktidar sonrası" şeklinde iki aşamalı olarak açıklar. İkiz kardeşlikle ilgili yukarıdaki açıklamalar, iktidara geliş aşamasıyla ilişkilidir. Erdeşir'e göre, Bir İran kralı iktidara gelirken mutlaka Mecusî ruhban sınıfıyla (mûbedler) ittifak kurmak zorundadır, aksi takdirde iktidara gelmesi çok zordur. Fakat iktidara gelip gücü ele geçirince ilk yapması gereken şey, ruhban sınıfını iktidardan uzaklaştırıp ve dini sınıfı kendisine bağlayıp dinî otorite ile siyasî gücü birleştirerek kendisini "seçilmiş, tanrısal rahip-kral" olarak ilan etmelidir. Erdeşir'in ikiz kardeşlikten kastettiği ve asıl vurguladığı bu ikinci kısımdır. Fakat bu ikinci kısım, İslâm siyaset düşüncesi metinlerinde pek bulunmaz. Bir istisna olarak İbn Mukaffa'nın (ö. 760) Risâletü's-Sahabe'de Abbasîlerin kuruluş aşamasında Halife Mansur'a yaptığı beş tavsiyeden biri bu duruma işaret eder. İbn Mukaffa'ya göre, Abbasî iktidarına muhalif olan ulemanın siyasî ve dinî alanda iktidar karşıtı fetva vermesinin önüne geçilmesi için devlet hiyerarşisinde bir ilmiye sınıfı kurulup dinî otorite ile siyasî gücün sultan-halifede toplanması ve dinî ve siyasî alanda nihaî karar verme yetkisinin sultan-halifeye ait olması gerekir. Adalet dairesinin temel bir

unsuru olan dinin (şeriat), fâzıl-âdil mülk siyasetinde üç ana işlevi vardır: Şeriat-din, ibadetler, belirli vergiler ve hadler (ceza) gibi dinî ve hukukî alanlarda yasa kaynağıdır. Devletin maslahatının icbar ettiği önemli siyasî meselelerde ve genel olarak dünyevî alanda nihaî karar verme hak ve yetkisi sultan-halifede olan aklî kanunları ve örfî kuralları dinî açıdan gerekçelendirir. Reâyânın kendi rızasıyla ve kolaylıkla devlete-sultana itaat ve hizmet ettirilmesine (reâyânın terbiye edilmesine) yardımcı olur. Sultan-halife ise, kendi iktidarına ve devletin maslahatına tehdit olmadığı sürece ilmiye sınıfını koruyup gözetir ve dinin yaşanmasına yardımcı olur.

D-) Sultan-Halife Tasavvuru

"Fâzıl/âdil mülk siyasetinde" "sultan", adalet dairesi kavramı açısından, halkı üzerinde "âdil ve iyi siyaset" sahibi çoban kral anlamına gelir. Adalet dairesinin iktidara geldikten sonraki aşamayla ilgili olması sebebiyle, âdil sultan, iktidarının sürekliliği için, idare etme ve cezalandırma anlamında siyasetini şeriata, aklî kanunlara ve âdâb anlamında örfî kurallara dayandıran otoritedir. "Sultan-halife", felsefî olarak, varlık bakımından, siyasî-toplumsal sınıfların varlığından önce geldiği için bu sınıfların dışında ve üstünde olduğu gibi, bu sınıfların ilkesi ve varlık sebebidir. Sürekli nicelik (bölünebilir) olan geometrinin (miktar, ölçü) temelinde yer alan "nokta", bölünmeyen unsur olduğu için geometrik bir şekil değildir, fakat geometrik şekillerin varlık sebebi ve ilkesidir. Süreksiz nicelik olan aritmetiğin (sayı) temelinde yer alan "bir", bölünmeyen unsur olduğu için sayı değildir, fakat sayıların varlık sebebi ve ilkesidir. Cismanî olmayan akıl (insanî nefs), insanın maddî yapısının dışında olmakla birlikte, bedendeki canlılığın sebebi ve ilkesidir. Aynı şekilde Tanrı da, varlık olarak evrenden önce geldiği için evrenin dışında ve üstündedir, fakat aynı zamanda evrenin varlık sebebi ve ilkesidir. Bu düzen ve idarede, siyasî anlamda sultan-halifenin üstünde itaat ve hizmet edeceği bir güç olmadığı için sultan-halife, seçkinler seçkini mutlak âmir (reis) konumundadır. Sultan-halife, Tanrı tarafından seçildiği için yarı tanrısal üstün bir konuma sahiptir ve bundan dolayı da sultan-halifeye itaat ve hizmet etmek, en yüce siyasî ve dinî değerdir. Raiyye sınıfı, en altta yer aldığı için itaat ve hizmet etmekle yükümlü seçkin olmayan mutlak memur konumundadır. Aradaki sınıflar ise, sultan-halifeye nispetle memur, raiyyeye nispetle âmir konumunda olan seçkinler sınıfıdır. Âdil sultan-halife raiyyesini evlat gibi görüp onlara merhametli olmalı, raiyye sultan-halifeyi baba gibi görüp ona itaat etmeli ve raiyye sınıfı da birbirini kardeş gibi görüp birbirine karşı hoşgörülü olmalıdır.

"Fâzıl/âdil mülk siyasetinde" sultan-halife kavramı, dinî-ahlâkî açıdan "kâmil bir Müslüman", siyasetname-nasihatname (âdâb) türü açısından "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi veya halifesi", ahkâmu's-sultaniyye-fıkhî siyaset türü açısından "Hz. Peygamber'in halifesi" ve tasavvufî siyaset açısından ise, "kutup veya gavs" ifadeleriyle tanımlanmıştır. Bitlisli İdris, Kanun-ı Şahenşâhî adlı eserinde Müslüman

bir fert olarak sultanın, ahlâkî yönüyle melekî-manevî bir kemale ulaşmasıyla üstün bir halife olabileceğini söyler. Kanunî Sultan Süleyman dönemi müellifi Abdüsselam el-Amasî'nin Tuhfetü'l-Ümerâ ve İbn Fîrûz'un (ö. 1609) II. Selim'e (Sarı Selim) sunduğu Gurretü'l-Beyzâ adlı nasihatnamelerinde-siyasetnamelerinde sultanı "Allah'ın yeryüzündeki halifesi" olarak görürler. "Allah'ın yeryüzündeki halifesi veya gölgesi" sıfatı, Emevîlerin, askerî ve iktisadî güç kaybı yaşadıkları yıkılış sürecinde Abbasîler ile İranlılar arasındaki ittifaka dayanan muhalefetin toplumdaki gücünü kırmak ve toplumun itaatini sağlamak amacıyla Sasanîlerden aldıkları siyasî ahlâk değeridir. Emevîlerin Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi ve halifesi sıfatını kullanmaları, Allah'ın takdiriyle-seçimiyle halife oldukları için diğer insanlardan üstün oldukları, dolayısıyla halifeye itaatin dinî ve siyasî olarak en yüce değer olması anlamına gelir. Emevîler, bu değerleri, ilk olarak "Teressül" adı verilen mektuplarla toplumda yaymaya çalıştı. Bu mektuplar, yeni değerleri benimsemeleri için toplumu terbiye etmeye yönelikti. Halifenin emriyle bu mektupları yazan kâtiplere "müeddib" adı verilir. Bu mektuplar, itaat ya da isyana göre müjde-ödül ve tehdit-ceza şeklinde ikili bir işleve sahiptir. Daha sonra ise, Emeviler döneminde, 732'de Erdeşir'e ait Ahd-i Erdeşir'in Arapçaya çevrilmesinde olduğu gibi, İran kültürüne ait tarih, siyaset ve ahlâk kitapları tercüme edildi. Abbasîler de devleti Sasanî mülk siyasetine göre kurumsallaştırmak ve muhalefeti kontrol altında tutmak için bu yeni değerleri benimsediler ve önce İran'dan çeviriler yaptılar ve sonra da İbn Mukaffa, Câhız ve İbn Kuteybe gibi Abbasî yanlısı yazarlar, bu değerlere uygun siyasetnâme, nasihatnâme ve âdâb türünde kitaplar telif ettiler. Maverdî, Ahkâmu's-Sultaniyye'sinde, sultan için "Hz. Peygamber'in halifesi" ifadesini kullanır. Kanunî Süleyman için yazılan el-Adliyetü's-Süleymaniyye, Yiğitbaşı Veli'nin Tabakâtü'l-Evliya ve Mustafa Dizdar'ın Sülûku'l-Mülûk'u gibi tasavvuf eserlerinde, kutup ya da gavsın hem batınî hem de zahirî âlemin idarecisi, padişahın da onun hükümlerinin zahirî alandaki aracısı olduğu ve padişahın kutup veya gavsın idaresini örnek alması gerektiği vurgulanır. Bu fikirler, evliyanın kendisini Osmanlı sultanıyla aynîleştirmediği, batınî alanla sınırlı kaldığı ve sultanın zahirî otoritesi için bir tehdit oluşturmadığı sürece Osmanlı devleti tarafından sakıncalı bulunmamıştır. Fakat bazen, XV. asırda Otman Baba, XVI. asırda Sunullah Gaybî ve XVII. asırda Lâlîzade örneklerindeki gibi, özellikle Bayramiyye Melamîleri arasında, kutupluk ve mehdilik bağlamında kutbun otoritesini zahirî alanla ilişkilendirerek Osmanlı sultanının otoritesine meydan okuyanlar da çıkmıştır.

E-) Adalet ve Daire Kavramları

Fazıl/âdil mülk idaresinde amaç, devlet-toplum düzenini ay-üstü âlemdeki düzene benzetmektir. Ay-üstü âlemdeki düzen, "kemale", "sürekliliğe", "birlik ve uyuma" dayanır. Ay-üstü âlemdeki düzenin mükemmel ve sürekli olmasının sebebi, bu âlemi oluşturan gökkürelerinin "dairesel harekete" sahip olmasıdır. Klâsik fizikte, dairesel

hareket, mükemmel hareket olarak tanımlanır. Çünkü mükemmel hareket, dolayısıyla dairesel hareket, hareketin bir noktadan başlayıp tekrar aynı noktada son bulması, yani hareketin tamamlanması" anlamına gelir. Hareket tamamlandığında daire, "konum kategorisinde" olduğu için, konum değiştirerek dairesel hareketine sonsuza kadar devam eder. Ay-üstü âlemdeki birlik ve uyumun sebebi ise, gökkürelerinin maddî yapısının "esîr (ether)" adı verilen "bir tek unsurdan" meydana gelmesidir. Çünkü bir tek unsurun olduğu yerde, birbirine galip gelme mücadelesi ve çatışma da olmaz. Bunun karşısında, ay-altı âlemdeki düzen ise, "eksikliğe", "süreksizliğe (oluş-bozuluş)", "çokluğa (kesret) ve çatışmaya" dayanır. Ay-altı âlemdeki düzen ve idarenin eksik ve süreksiz olmasının sebebi, bu âlemi oluşturan varlıkların "doğrusal hareket" sahip olmasıdır. Klâsik fizikte, doğrusal hareket, eksik hareket olarak tanımlanır. Doğrusal harekette, hareketin yönü çizgisel olduğu için hareketin başladığı nokta ile son bulduğu nokta aynı değildir, yani doğrusal hareket tamamlanmaktan yoksundur. Ay-altı âlemdeki düzenin çokluk ve çatışma içinde olmasının sebebi ise, bu âlemi oluşturan varlıkların maddî yapısının "birbirine galip gelmeye çalışan zıt tabiatlı dört unsurdan" meydana gelmesidir. Adalet dairesi terkibindeki "daire" kavramı, fazıl/âdil mülk idaresinin mükemmel ve sürekli kılınmasına işaret eder. "Adalet" kavramı ise, devlet ve toplum sınıfları arasındaki çokluğu ve çatışmayı birlik ve uyuma dönüştüren alternatifi olmayan bir araçtır. Çünkü iktidara geldikten sonra sultan-halifenin iktidarını koruması ile fazıl mülk idaresinde birlik, uyum ve dengenin gerçekleşmesi, ancak "eşitlik, denklik, birlik, uyum ve denge" anlamlarına gelen adalet vasıtasıyla mümkündür. Bu çerçevede, adalet dairesinin bir unsuru olarak adalet kavramı, fazıl mülk idaresi açısından "dağıtıcı" ve "düzeltici" olmak üzere iki anlama gelir. Klâsik fizikte hareket, "bir şeyin yerini bulması ve doğasını gerçekleştirmesi" demektir. Yer bulunduğunda ve doğa gerçekleştiğinde hareket son bularak "sükûn ve durağanlık" ortaya çıkar. Bu bağlamda, dağıtıcı olarak adalet, sultan-halifenin, devlet ve toplum sınıflarının yerlerini tayin etmesi ve her birine bulundukları mertebeye göre hak ettikleri ölçüde iyilikleri, malları ve makamları dağıtması ve sınıflar arasındaki geçişe mümkün olduğu kadar izin vermemesidir. Düzeltici olarak adalet ise, sultan-halifenin, köylü ve çiftçiden kılıç gücüyle zorla ve gayrı meşru vergi toplayan sivil ve askerî memurları cezalandırması anlamına gelir. Sivil ve askerî devlet memurlarının köylü-çiftçi sınıfına zulmetmesi, köylü-çiftçi sınıfının, askerî ya da ilmiye sınıfına girmeye çalışması veya silahlanarak dağa çıkmasıyla sonuçlanır. Bu durum ise, sınıf yapısında uyum ve dengenin bozulmasına, üretimin ve gelirlerin azalması neticesinde devlet hazinesinin zayıflamasına ve sultanın iktidarının sürekliliğinin ortadan kalkmasına sebep olur.

KAYNAKÇA

Amasî, Hüsameddin, *Mir'atü'l-Mülûk*, inceleme ve neşir: Mehmet Şakir Yılmaz, Büyüyen Ay Yay., 2016.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., 2000.

Cündioğlu, Dücane, *Daire'ye Dair*, Etkileşim Yay., 2007.

Darling, Linda T., *A History of Social Justice And Politcal Power In the Middle East*, Routledge, 2012.

Fârâbî, Ebû Nasr, *Tahsîlü's-Saade*, thk.: Cafer Ali Yasin, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983.

_____, *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay., 1999.

_____, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1985.

_____, *İdeal Devlet*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay., 1997.

Erdeşir, *Ahd-i Erdeşir*, nşr.: İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, 1967.

İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, thk.: Fuad Abdülmünim Ahmed, Dârü's-Sekâfe, 1988.

_____, *Adl'e Boyun Eğmek*, çev. ve haz.: Özgür Kavak, Klasik Yay., 2010.

İbn Kuteybe, I, *Uyûnü'l-Ahbâr*, thk.: Yusuf Ali Tavil, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

İbn Miskeveyh, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Adl*, ed. M. S. Khan, E. J. Brill, Leiden: 1964.

İbn Sînâ, *en-Necât*, çev.: Kübra Şenel, Kabalcı Yay., 2013.

_____, *Sema ve Âlem*, nşr. ve çev.: Harun Kuşlu-Muhittin Macit, Litera Yay., 2010.

_____, *Fizik*, I, nşr. ve çev.: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., 2004.

_____, *Fizik*, II, nşr. ve çev.: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., 2005.

_____, *Metafizik*; II, nşr. ve çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., 2005.

İbnü'l-Mukaffâ, *Kitâbü's-Sahabe*, *Âsâru İbn Mukaffâ* içinde, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.

_____, *İslâm Siyaset Üslubu*, çev. Vecdi Akyüz, Dergah Yay., 2004.

İmam Gazzâlî, *et-Tibrü'l-Mesbûk fi Nasîhati'l-Mülûk*, thk.: Muhammed Ahmed Demec, Beyrut: Müessesetü'l-Câmiiyye, 1987.

Keykâvus b. İskender, *Kabusnâme*, çev.: Mercimek Ahmed, haz.: Orhan Şaik Gökyay, Kabalcı Yay., 2007.

Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, haz.. Mustafa Koç, Klasik Yay., 2007.

Lambton, Ann K., *State And Goverment in Medieval Islam*, Oxford University Press, 1981.

Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyeti'd-Diniyye*, thk.: Ahmed Mübarek el-Bağdâdî, Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1989.

Nasîreddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., 2007.

Ocak, Ahmed Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2003.

Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf (XVI. Yüzyıl)*, İz Yay., 2000.

Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme, Biatnâme, Devre-i Arşiyye*, haz.: H. Rahmi Yaranlı, Büyüyen Ay Yay., 2012.

Tavakkoli, Hasan, "İdris Bitlîsî'nin 'Kanun-ı Şâhenşâhisi'nin Tenkidli Neşri ve Türkçeye Tercümesi", Doktora Tezi, İstanbul Ünv., Edebiyat Fak., Tarih Böl., 1974.

Turtûşî, *Sirâcü'l-Mülûk*, haz.: Said Aykut, İnsan Yay., 1995.

Yılmaz, Hüseyin, "The Sultan And Sultanate: Envisioning Rulership In The Age of Süleyman The Lawgiver", Doktora tezi, Harvard University History and Middle Eastern Studies, 2005.

Zencânî, *Sultana Öğütler*, haz.: H. Hüseyin Adalıoğlu, Yeditepe Yay., 2005.

Dekonstrüksiyon ve Adalet İlişkisi

Doç. Dr. Kasım Küçükalp[1]

Giriş

Dekonstrüksiyon ve adalet başlığı bir yandan bütün bir batı metafizik geleneğine hâkim olan logos-merkezli düşünme tarzının hakikat ve doğruluk anlayışını sorunsallaştırılmasını imlerken, diğer yandan da bu sorunsallaştırma ile bağlantılı bir biçimde, mutlaklık ve evrensellik iddiasındaki bütünlüklü söylem biçimlerinin, yasa ve genelliğe vurgu yapmak suretiyle farkı ve tekil olanı dışlayan tutumu bağlamında kaçınılmaz olarak adaletsizliğe ve haksızlığa yol açan boyutuna dikkat çekmek ve gerçek anlamda adaletin, yasanın genelliği karşısında olayın tekilliğinin kendine özgü yasa talebi arasındaki gerilimde yakalanması gereken bir mesele olarak düşünülmesini sağlamak amacına matuftur. Zira dekonstrüksiyonist bir okuma açısından adaleti, her bir tekil olayda, yasanın genelliğinin gizlenmiş olduğu zulme maruz kaldığı için, bir türlü görülemeyip, kendi özel yasasını talep eden fark'ın tekil çığlığı olarak okumak ve adalet kavramını, fark'a yönelik ihtimam bağlamında ele almak mümkündür.

Kuşkusuz adalet tartışmaları açısından, burada vurgulanması gereken en temel husus, hakikate sahip olma iddiasının yol açtığı hakikat konformizmi ile zulüm ve haksızlığın meşrulaştırılması arasındaki özsel bağlantı olmak durumundadır. Genel bir değerlendirmeyle ifade edildiğinde, Batı metafizik geleneği boyunca geliştirilmiş olan tüm özcü hakikat iddialarının, tam bir mevcudiyet formunda kavramlaştırmış oldukları varlık ve hakikati, rasyonel düşünceye verili epistemik bir nesne kılmak suretiyle sabit, kalıcı, evrensel ve özü itibariyle bilinebilir bir varlık ve hakikat nosyonuna bağlı bir ahlak metafiziğine vücut verdikleri söylenebilir.

Gerçek anlamda etik ilişkinin bile, eylemde bulunmak üzere düşünce konusu kılınan varlığın özsel ve rasyonel bilgisini gerektirdiğinin düşünüldüğü söz konusu

[1] Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

hümanistik ahlak metafiziklerinin aksine, dekonstrüksiyonist bir okuma biçimi açısından böyle bir tutum, ötekinin radikal ötekiliğini rasyonel bir şemaya indirgeyen ve onu başka türlü olma imkânından mahrum eden metafiziksel şiddetten başka bir şey değildir.[2] Hatta dekonstrüksiyonist bir okuma pratiği bakımından, fark lehine anlamdan vazgeçmek, hakikate sadakatin bir gereği olduğu gibi, adil bir biçimde ötekine açılabilmenin de, her ne kadar bu tam anlamıyla mümkün olmayacak olsa da, zeminini oluşturmaktadır. Zira anlamın imkânsızlığı, eylemden alıkoymak yerine, ahlaki failin olayın tekilliğine müdahalesini narsistik bir müdahale olmaktan alıkoyan ve aynı veya ödeşlikten ziyade farkı dikkate almayı gerektiren adil bir düşünme eylemini mümkün kılan bir mahiyete sahiptir.

Derrida ve Dekonstrüksiyon

Postyapısalcı ve postmodern felsefe ve teorilerde bir metin okuma teknik veya stratejisine karşılık gelecek şekilde kullanılan ve çoğunlukla da postyapısalcı ve postmodern düşüncenin yöntemi nedir sorusu bağlamında karşımıza çıkan dekonstrüksiyon kavramlaştırması Cezayir asıllı Fransız filozof Jacques Derrida'nın, Heidegger'den mülhem geliştirip kullanıma soktuğu bir kavram olup, gerek Batı metafizik düşünce geleneğini, gerekse söz konusu geleneğe ait metinleri eleştirel bir okuma stratejisine karşılık gelmektedir. Derrida, *deconstruction sözcüğünün Litre'deki karşılıklarını şu şekilde sunar:*

"Deconstruction, / dekonstrüksiyon eylemi. Dilbilgisi terimi. Bir cümlede sözcüklerin kuruluşunun dizilişini bozmak... Bir bütünün parçalarını birbirinden sökmek. Uzağa taşımak amacıyla makineyi sökmek… Dizelerin yapısını çözmek, ölçüyü ortadan kaldırmakla, onları düzyazıya benzer kılmak. Yapısı çözülmek. Yapılanışını yitirmek."

Bu anlam çerçevesi içerisinde Derrida'ya göre, dekonstrüksiyon, "yıkmaktan çok bir 'bütünlüğün' nasıl yapılandığını anlamaya ve onu yeniden yapılandırmaya" işaret eder.[3]

Derrida'nın ellerinde dekonstrüksiyon, dil sisteminin daima, dili konuşan bireylerin kontrolünün dışında değişiyor olması ekseninde, her halükarda devam ediyor olan anlamın ifşasının geriye doğru izini sürme sürecini içerir. Dekonstrüksiyon, anlamın imkânsızlığı metinlerin özünde mevcut olduğu

[2] Ayrıntılı bir okuma için bkz. Derrida, "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas", *Writing and Difference*, Trasnlated by. Alan Bass, Routledge, London 2002, ss. 97-192.

[3] Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup" (çev. Medar Atıcı – Mehveş Omay), *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999, s. 186.

için, metinde varsayılan argüman ve tezlerin kendi kendilerine karşı döndüğünü göstermek amacıyla metni parçalara ayırır. Dolayısıyla her konuşma ve yazma eylemi bir bakıma kendi yadsınışının tohumunu içerir.[4]

Bu durumda herhangi bir yazma eyleminde, ki burada yazıyı en geniş anlamıyla konuşma ve diğer eylemleri de içine alacak şekilde kullanmak gerekir, bilinçli bir öznenin kontrolünden bahsetmek mümkün değildir. Aynı şekilde dekonstrüksiyon da, bir öznenin herhangi bir metne dışarıdan, yani metnin dışından bir şey olarak sokup, metni eleştirdiği bir aygıt değildir. Paul de Man'ın, "Rousseau'nun dekonstrüksiyona uğratılmaya ihtiyacında olmadığını, çünkü Rousseau'nun metinlerinin kendi kendilerini dekonstrüksiyona uğrattıkları", şeklindeki değerlendirmelerinden hareketle Derrida, de Man'ın söz konusu ifadesinin, özellikle edebî çalışmalar olmak üzere, dekonstrüksiyonun tüm metinlerde daima işbaşında olduğu anlamına geldiğini ifade eder. Bundan dolayı dekonstrüksiyon, olgudan sonra ve dışarıdan modernitenin teknik bir aracı olarak uygulanamaz, metninler bizzat kendi kendilerini dekonstrüksiyona uğratırlar.[5]

Her ne kadar Derrida dekonstrüksiyonun açık bir tanımının olamayacağını çeşitli vesilelerle vurgulasa da, eğer bir tanım yapmak mümkün olsaydı, herhalde onun en iyi tanımı, Derrida'nın kendi stratejisini ifade sadedinden, değişik bağlamlarda yapmış olduğu vurgulardan hareketle Andrew Haas'ın yaptığı tanım olabilirdi. Haas'ın ele aldığı şekliyle dekonstrüksiyon sınır felsefesidir veya başka bir ifadeyle sınırdaki felsefedir. O, sınırlar oluşturmanın imkânsızlığının, onların geçirgen tabiatının, parçalanmış çerçevelerinin ve benekli hatlarının ispatıdır. Aynı şekilde, dekonstrüksiyon *logos-çökmesidir, yani belirli bir felsefe tarzının, oluşturma, sınıflandırma, özdeşleştirme ve belirleme hareketinin kapanmasının imkânsızlığını (ve gerekliliğini) gizleyen metafizik inşayı göstermek için, dışlanan bir* ötekine nazaran bir içerdeki olarak kendisini belirleme ve yerini bulmaya yönelik bir pratiktir. Felsefî kavramların saflığı, daima kirlidir ve dekonstrüksiyon hem onların kaçınılmaz çelişkilerini hem de gerçekleştirmeye çalıştıkları ilgilerini/çıkarlarını ifşa eder.[6]

Derridacı dekonstrüksiyon açısından bakıldığında, çeşitli felsefeler tarafından öteden beri ortaya konulan ve ilk veya son söz, yani her şeyin kaynağı,

[4] Moran, Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, Rotledge Press, New York and London 2000, p. 450.

[5] Derrida, *Memories for Paul de Man* (translated by. Cecile Lindsay and Friends), Colombia University Press, New York 1989, s. 123.

[6] A. Haas, "The Bacchanalian revel: Hegel and Deconstruction", *Man and World* 30, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands, 1997, s. 217.

özü, *arkhesi ve nihai telosu olma iddiasındaki kavramlar, gerçekte kendi bağlamlarını dahi nihai olarak kontrol ve tesis etmekten uzaktır. Dekonstrüksiyona ait bir okuma stratejisi de bu noktaya odaklanmak suretiyle, felsefi bir metnin ilk ve son söz olma iddiasının başka bir bağlamda nasıl kendi kendini ortadan kaldırdığını göstermeye çalışır. Bundan dolayı dekonstrüksiyon ister ontolojik, isterse metodolojik olsun, ilk veya son söz olma anlamında kendi kendine-yetme iddiasının, sınırsız bir bağlam ve karar verilemezlik lehine terk edildiği bir düşünme biçimine karşılık gelir. Derrida'nın özellikle vurguladığı şekliyle, dekonstrüksiyonun temel bir karakteri, söz konusu sınırsız bağlamı hesaba katmaya çabalamak, bu bağlam için mümkün olan en keskin ve geniş dikkati sarf etmek ve böylelikle de yeniden bağlamlaştırmanın sınırsız hareketine dâhil olmaktır.*[7]

Kavramsal sistem ve teorilerin varlığına yönelik bir karşı çıkış olması nedeniyle dekonstrüksiyon, mantıksal tanım ve açıklamalara karşı büyük ölçüde çizgisel olmayan sözcük oyunları lehine şiddetli bir direnç sergiler. Bu anlamda dekonstrüksiyon, belirli metinlerin diğer metinlere nasıl gönderme yaptığını açığa çıkarma amacıyla, metinlerin yakın bir okumasına odaklanır.[8] Ancak böyle bir okuma yoluyla istikrarlı, sabit ve evrenselleştirilebilir olduğu düşünülen klasik metinlerin, ne denli bağlamsal ve ancak başka metinlere referansla inşa edilebildikleri açığa çıkarılabilir.

Bu noktada dikkat çeken ve izah gerektiren önemli bir husus, Derridacı dekonstrüksiyon açısından metnin ne anlama geldiği ve metin-okur ilişkisi bağlamında dekonstrüksiyonu nasıl anlamamız gerektiğidir. Öncelikle stratejik nedenlerden dolayı Derrida, metin kavramını neredeyse hiçbir biçimde mevcut ve anlaşılabilir bir sınır içerisinde olmayacak şekilde genellemenin gerekli olduğunu ifade eder. İşte "metnin ötesinde başka bir şey yoktur"[9] sözünün anlamı da tam da bu bağlamda vuzuha kavuşur.[10]* Derrida'ya göre, metin daima bir güçler alanı içerisinde olup, heterojen, farklılaşan ve açık uçlu bir karaktere sahiptir. Metnin bu karakteri nedeniyle, dekonstrüksiyonist bir metin okuması, kütüphane kitaplarıyla, söylemlerle, kavramsal ve semantik bağlamlarla ilgilenmez. Birer söylem analizi olmayan metinler, aktif ve etkin

---

[7] J. Coker "Jacques Derrida", *The Blackwell Guide to Continental Philosophy* (ed. Robert C. Solomon and David L. Sherman), Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2003, s. 265.

[8] P. Lagasse and Friends, "Deconstruction", *The Columbia Encyclopedia*, Columbia University Press, New York 2004, ss. 13123.

[9] Derrida, *Of Grammatology* (translated by. Gayatri Chakravorty Spivak), The John Hopkins University Press, London 1976, s. 158.

[10]* Hatta Derrida, metnin iz kavramının genelleştirilmesi anlamında bir bütün olarak hayata tekabül ettiği kanaatindedir. Hayat bir metin olduğunda, metnin kurallarının değişmesi gerekir ki, Derrida'nın yapmaya çalıştığı şey de tam olarak budur. Derrida, "Teoriyi İzlemek", *a.g.e.*, s. 28.

iç içe geçmeler ve araya girmeler, özellikle de, kendilerini, teorik ve betimleyici ifadelerle sınırlandırmaksızın bağlamları değiştiren politik ve kurumsal araya girmelerdir.[11]

Derrida, yazılı metinlerin yanı sıra, politik kurumlar, eylemler benzeri organize edilmiş bütün sosyal ilişki formlarının da metin olarak yorumlanabileceği fikrine varır. Bu anlamda metinler artık kitaplar ve yazılı metinler olarak değil, diğer kompleks unsurlarla ilişki içerisinde olan karmaşık ve birbiriyle ilgili anlamlar olmak durumundadır. Böyle bir metin anlayışı Derrida'yı, bütün metinlerin kendilerini ortaya çıkaran bağlamlarıyla yakın bir ilişki içerisinde bulundukları ve ancak bu bağlamlar dolayımıyla bir yanılsama ve kurgudan ibaret olan merkezî bir anlam fikrini açığa çıkarabildikleri düşüncesine sevk eder. Bununla birlikte Derrida, söz konusu işleyişin yakından analizinin, öngörülen merkezî anlamın hiçbir biçimde elde edilemeyeceği, metne içkin diğer anlamlar yoluyla yerinden edilebileceği fikrini açığa çıkaracağını düşünür. Bundan dolayı dekonstrüksiyonu, metinlerin mutlak bir anlam tesis etme amacıyla gerçekleştirdikleri sözde sistemlerin maskesini kaldırmak, onların mümkün birçok anlama açık olduğunu göstermek olarak anlamak mümkündür. Dolayısıyla Derridacı dekonstrüksiyonda, her metin tamamlanmamış bir söz olarak anlaşılır ve metnin nihai bir anlamının bulunduğu fikrine daima şüpheyle yaklaşılır.[12]

Hakikat ve Anlamın İmkânsızlığından Adalet Olarak Dekonstrüksiyona

Derrida, *Memories for Paul de Man adlı çalışmasında, dekonstrüksiyonun yalnızca bir nakletme veya nakil yoluyla düşünmeden meydana geldiğini, onun bütün bu anlamları içerisinde birden fazla dili gerektirdiğini, dolayısıyla da diller arasındaki bir nakletmeden oluştuğunu ifade eder. Bu değerlendirmelerinden hareketle Derrida, aslında tanımlanması bizatihi kendi mantığına aykırı olan dekonstrüksiyon kavramını, riske girerek "hem bir dilden fazlası, hem de bir dilden öte bir şey olmayan" diye tarif eder. Gerçekte o, ne bir ifade ne de bir cümledir. İfade edilmiş sözcükler hiçbir anlam taşımayacağından dolayı, dekonstrüksiyon kavramı bir başına hiçbir anlam ifade etmez. Derrida'ya göre dekonstrüksiyonun yapısı, öncelikle bir geçişi ve nakletmeyi ifade etmesi ve devam ededuran bir sürece gönderme yapması nedeniyle, onun anlamını kuşatıp, totalleştirmek de mümkün değildir.*[13]

[11] Derrida, "Critical Response II, But, Beyond… (Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon)" (translated by. Peggy Kamuf), *Critical Inquiry*, Vol. 13/1, Autum 1986, ss. 167-168.
[12] Moran, *a.g.e.*, s. 453.
[13] Derrida, *Memories for Paul de Man*, s. 15, 17.

Geçiş, nakletme, devam ededuran bir süreç ifadelerinin de açıkça ima ettiği üzere, dekonstrüksiyon hakikat ve anlamın mutlak imkânsızlığını hareket noktası olarak alması nedeniyle, ister epistemolojik, isterse etik ve politik düzlemde olsun mutlaklaştırıcı söylem pratiklerinden vazgeçtiği yerde, farklılık ve dolayısıyla da adalet tartışmalarına da yeni bir boyut kazandırır. Bu bağlamda zuhur eden temel kavramlar ise, "karar verilemezlik", "sınırda felsefe yapma", "ötekine yönelik radikal sorumluluk" ve "adalet olarak dekonstrüksiyon" gibi kavramlar olmak durumundadır.

Derrida'nın, mevcudiyet olarak varlığın ötesine gitme amacının temelinde, ister epistemolojik, ister ontolojik, ister etik veya politik anlamda olsun, metafizik düşünce geleneği boyunca, çeşitli kutupsal karşıtlıklar ekseninde ötekinin radikal ötekiliğine karşı uygulanan şiddet hiyerarşilerini bozup geçersizleştirme, dolayısıyla ötekine bir geçit bulma kaygısı bulunmaktadır. Tam da bu kaygı Derrida'nın, dekonstrüksiyonist inatçılık diye adlandırdığı, ötekine bir geçit bulma çabalarında karşılığını bulur. Derrida'ya göre dekonstrüksiyonist inatçılık, ötekine bir geçit bulma amacıyla, engellenmiş olan yapıların açılması, açığa çıkarılmak suretiyle de istikrarsızlaştırılmasına dayanır.[14]

Çoğunlukla rölativizmle ilişkilendirilen sözkonusu istikrarsızlaştırma hamlesi, her ne kadar Derridacı dekonstrüksiyon içerikli ve sınırları belirgin kavramsal şemalar karşısında sakınımlı bir pozisyona sahip olsa da, her şeyden önce varlık ve hakikat karşısında özenli ve sadık bir duruş olarak okunabilir. Geleneksel felsefî dilin takipçisi olan çoğu kişi için rölativizm veya nihilizmle ilişkilendirilebilen bu duruş, kanaatimiz odur ki, Derridacı dekonstrüksiyon açısından varlık ve hakikate olduğu kadar, farklılık nosyonuna sadakatin de gereğini ifade eden bir mahiyete sahiptir. Zira Derrida için, düşünürleri izlemenin yolu, salt anlamda tekrar ve taklide dayalı olmayan bir ilişkiden gerçer ve sadakat gereği olan da böyle bir takiptir. Buna göre, kendinden önceki düşünürlerin söyleyip, yazdıklarını dinlemek, onlarla aynı şeyi söylemek değil, sırası gelince, ötekinin başkalığına saygı gereği başka bir şey söylemek demektir. Derrida'nın da özellikle vurguladığı üzere, sadakat başka bir şey söylemeyi, söylenen şeyin yeni ve farklı bir şey olmasını gerektirir.[15]

---

[14] Derrida, "Psyche: Inventions of the Other" (translated by. Catherine Porter), *Reading de Man Reading* (ed. Lindsay Waters and Wlad Godzich), University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, s. 60.

[15] Derrida, "Teoriyi İzlemek" (çev. Ebru Kılıç), *Teoriden Sonra Hayat* (der. Michael Oayne ve John Schad), Agora Kitaplığı, İstanbul 2004, ss. 10-11.

Derrida akıl/söz-merkezcilik olarak adlandırdığı Batı metafizik geleneğinde bütün metinlerin varlık-yokluk, gerçeklik-görünüş, erkek-kadın, numen-fenomen, olgu-değer gibi hiyerarşik kutupsal karşıtlıklar üzerine dayandığını, hiç de nötr olmayan söz konusu karşıtlıklarda daha güçlü ve özsel anlamda daha doğru olarak düşünülen ilk öğenin, bütün sistemin merkezine yerleşen bir arşimet noktası olma fonksiyonuyla diğer öğelere de dayanak teşkil ettiğini ifade eder. İşte dekonstrüksiyona ait bir okumanın gerçekleştirdiği şey de, söz konusu bilinç-dışı ve baş edilmeyen bu hususun açığa çıkarılarak, metnin dayandığı kutupsal karşıtlığın infilak ettirilmesidir. Böylelikle sağlam ve mantıksal olduğu düşünülen hususların dayanıksız ve paradoksal olduğu, ona dayanarak yapılan yorumlarında doğası gereği yanlış yorum olduğu açığa çıkarılır. Bir dekonstrüksiyonist için anlam, metnin dışarıda veya önemsenmeden bıraktığı ya da metin tarafından sessiz hale getirilen şeyleri de içerir.

Metafiziğe ait metinler tarafından bastırılan, susturulan ve sistemin dışında tutulan şey, aslında ben ve öteki ayırımının ötekisidir. Bundan dolayı Martin McQuillian, dekonstrüksiyonun bir tanımının da, ötekinin konuşmasına izin veren bir konuşma eylemi olabileceğini belirtir. Bu tespit iki açıklayıcı sonucu barındırır: İlk olarak, dekonstrüksiyon, okumayı üretmek için metne uygulanan bir yöntem olmayıp, kendi kendine basit bir okuma eylemine denk düşer. Bu anlamıyla o bir şey değil, bir okuma olayı veya durumudur. O, dekonstrüksiyon olarak ne ise odur ve bir metinden bağımsız bir biçimde varolamaz, fakat her zaman ve yalnızca okuma anında ortaya çıkar. Bu anlamda metnin dışında dekonstrüksiyonun olamayacağı söylenebilir. İkinci olarak, dekonstrüksiyon imkânsızdır. Zira, şayet o ötekinin (başkasının) konuşmasına izin veriyorsa, hakiki anlamda dekonstrüksiyon bilinemeyecektir. Çünkü biz, ne zaman bir başkasının konuşmasını duysak, onun farklılığını daima aynı kendiliğe indirgeme eğilimi içerisinde oluruz. Başkası (*the other) Derrida'nın metinlerinde konuşmaya devam etmektedir ve bizim Derrida'yı aynı şekilde ötekiliğin etkilerine açık bir biçimde okumaya başlamamız gerekir. Böyle yapıldığı taktirde de dekonstrüksiyon sonu olmayan bir okuma etkinliğine dönüşecektir. Bundan dolayı dekonstrüksiyonun vazifesine herhangi sınırlamanın getirilmesi söz konusu olmadığı*[16] gibi, ötekinin özsel bir anlam kisvesi içerisinde mutlak bir rasyonel dile tercümesi de dekonstrüksiyon açısından mümkün değildir. Tam da bu noktada, dekonstrüksiyon açısından son derece önemli olan *différance* kavramının, mutlak anlam ve hakikat imkânını yadsıyan ve mevcudiyet metafiziklerine meydan okuyan karakteriyle, Derrida'nın farka veya ötekine

[16] M. McQuillian, "Introduction: Five Strategies for Deconstruction", *Deconstruction: A Reader* (ed. Martin McQuillan), Routledge 2001, ss. 6-7.

yönelik düşünümünün mahiyetini açığa çıkaran bir fonksiyon gördüğünü söyleyebiliriz.

Derrida varlığı düşünceye, dolayısıyla rasyonel olana indirgeyen ve tanımlayan geleneksel ontolojiyi "varolmaklık veya varolanların ontolojisi" şeklinde nitelendirerek, ona yönelik eleştirilerini, *différance* kavramı bağlamında en radikal boyutlarına taşır. Derrida'ya göre, *différance* kavramının eski Latincede "bir bütün olarak sarsmak, bütünlük içerisinde titretmek" anlamına gelen *sollicitare* anlamında sarsmaya koyulduğu şey de, varolanların söz konusu hâkimiyetidir. Bu yüzden Derrida'nın kavramlaştırdığı şekliyle *différance*, Varlığın mevcudiyet veya varolmaklık şeklinde belirlenmesini sorgulamakta olup, gerçekte Heidegger tarafından vurgulanan Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik ayırımın daha radikal bir perspektife taşınması anlamını taşır.[17]

Geleneksel felsefede varolanların toplamı olarak düşünülen varlığı, cins, tür vb. tanımlamalarla adlandıran yaklaşımın aksine, Derrida *différance* ile adlandırma problemine de farklı ve oldukça paradoksal bir boyut kazandırır. Zira mevcudiyet metafiziğinde varlık ve varolanlar özü itibariyle tanımlanıp adlandırılırken, Derrida'nın *différance sözcüğü, bir anlamda Varlığın dahi ötesine, adlandırılamaz olana ulaşır. Bu açıdan bakıldığında, Derrida'nın différance* analizleri, bir bütün olarak isimlendirme, anlam ve anlamın imkânı gibi problemlere de taşınacak niteliktedir. Derrida'ya göre, Varlığın kendisinden dahi yaşlı olan *différance* hiçbir isme sahip değildir. Bu isimlendirilememe, onun dil içerisinde keşfedilmemiş olmasından ya da ona özel bir dilin sonlu imkânlarının dışında bir isim aramak zorunda kalmaktan dolayı değil, *différance*'ın herhangi bir isme sahip olmamasından dolayıdır. Daha da ötesi, anlamın sürekli farklılaşıp ertelendiği ikameler zincirinde sürekli bir biçimde kendisini yerinden çıkaran *différance adı dahi différance'a ait bir isim değildir:*[18]

"Onun için hiçbir isim yoktur": Bütün basmakalıplığı içerisinde okunabilecek bir önerme. Bu isimlendirilemeyen, örneğin Tanrı gibi hiçbir ismin kendisine yaklaşamadığı, tarif edilemez bir Varlık değildir. Bu isimlendirilemeyen (*différance),* isimsel etkileri, isimler olarak adlandırılan, görece birlikli ve atomik yapıları, içinde, tıpkı yanlış bir giriş veya yanlış bir çıkışın hâlâ oyunun parçası yani sistemin bir fonksiyonu olması gibi, örneğin isimsel etki

[17] Derrida, "Differance" (translated by. Alan Bass), *Margins of Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago1982, ss. 21-22.

[18] Derrida, *a.g.e.*, s. 26.

différance'nın kendisinin, ağa düşürüldüğü, pratiğe sokulduğu ve yeniden kaydedildiği isimlerin ikamelerinin zincirlerini mümkün kılan oyundur.[19]

Her ne kadar, bir sözcük veya kavram olmayan, dolayısıyla da tüm isimlendirmelerin ötesinde olan *différance herhangi bir isme sahip olmasa da, Derrida semantik bir çözümleme gerçekleştirmek suretiyle différance sözcüğüyle göze aldığı şeyin yakınına ulaşmaya çalışır. Différance köken itibariyle différer fiilinden gelmekte olup, oldukça farklı iki anlamı içerir. Latince'deki differre'nin karşılığı olan bu fiil, ilk anlamıyla, "daha sonraya bırakma, hesaba katma eylemi, bir ekonomik hesaplamayı, bir dolambaçlı yolu, bir ertelemeyi, bir aktarmayı, bir rezervi, bir temsili ima eden bir işlemin güçlerini hesaba katma" anlamında zamanlamayı (temporisation veya temporization)*[20] ifade eder. "Erteleme ve sonraya bırakma anlamıyla *différer, "arzu" veya "istenç"in tamamlanmasını veya gerçekleşmesini askıya alan, eşit derecede de kendi etkisini iptal eden veya hafifleten bir mod içerisinde bu askıya alışı etkileyen dolambaçlı bir yolun zamansal veya zamanlayıcı aracılığına, bilinçli veya bilinçdışı bir biçimde, başvurmak, zamanlamak demektir."*[21]

Différer'ın diğer anlamı ise, daha yaygın ve tanımlanabilir olan, "özdeş olmamak, başka olmak ve ayrıt edilebilir olmak" anlamıdır.[22] İlk anlamıyla *différer, kutupsal karşıtlıklarca gereksinilen keskin ayırımın fenomenlerin inatçılığı karşısında ertelenmek zorunda olduğuna işaret eder. Bu anlam ekseninde "différance"*[23]* sözcüğü,

---

[19] *A.g.e.*, s. 26-27.

[20*] "Uygun zamanı kollama, zamanlama, erteleme, kaçınma" anlamlarına gelen *temporisation* veya *temporization* sözcüğünü tek bir sözcükle tam anlamını tüketecek şekilde Türkçeye aktarma nerdeyse imkânsız gibi görünmektedir. Bununla birlikte sözcüğün Heidegger ve Derrida felsefesiyle bağlantılı olan kısa bir izahının bizi en azından Derrida'nın meramını anlamaya yaklaştıracağını düşünüyoruz. Heidegger ve Derrida'nın, Varlık ve hakikatin tam mevcudiyeti fikrine yönelik eleştirileri bağlamında düşünüldüğünde, kendini zamanın belirli bir anında tam olarak vermeme, verili halden farklı olma, daha özgül olarak da kendini sürekli bir biçimde geleceğe saklama diye anlaşılırsa, hem sözcüğün anlamı hem de Derrida'nın *différance* kavramıyla bağlantısı daha net kurulur.

[21] Derrida, *a.g.e.*, ss. 7-8; Derrida, "Différance" (çev. Önay Sözer), *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999, s. 51.

[22] Derrida, *a.g.e.*, s. 8.

[23] Derrida'nın neden *difference* sözcüğünü değil de kendi icadı olan ve 'a' ile yazılan *différance sözcüğünü tercih ettiği hususunun aydınlatılması, Derrida'nın genel stratejisinin yanı sıra, Batı metafizik geleneği karşısındaki konumunun anlaşılması bakımından da son derece önemlidir. Bu sözcükle Derrida öncelikle, fark ve ayrım bağlamında difference sözcüğünü kullanan Hegel, Saussure ve Heidegger gibi düşünürlerden kendisini ayırır.* İkinci olarak, son hecedeki 'a' Fransızcada isim fiilleri biçimlendirmeye yönelik bir modeli takip etmesinden ötürü, *différance* bir eylem ile söz konusu eylemden sonuçlanan hal arasında işaret edilen belirsizliği sürdürür. Bu yolla da Derrida, bir gerçekliğin, metafizik dikotomiler yoluyla kavranıp, ele geçirilemeyeceğini vurgular. Son olarak bu sözcük, konuşma-yazı karşıtlığı üzerine kurulu metafizik düşünme tarzında, konuşmanın yazı karşısındaki imtiyazlı konumunu yıkma noktasında stratejik bir öneme sahiptir. Zira gerek *difference* gerekse Derrida'nın kavramlaştırdığı *différance* aynı

mantık sistemleri için merkezî bir önem arz eden kutupsal karşıtlıkların dayanıksızlığını ortaya koymaya yönelik bir içeriğe sahiptir. Diğer anlam ise, karşıtlık çiftlerinden herhangi birinin, uygulanmak için varsayılan alana tam olarak tekabül etme noktasında başarısız kalacağına işaret eder. Buna göre, aktüel fenomenlerin yapısı ile mantıksal sistemlerin gereksinim duyduğu kutupsal ayrımlar arasında, hiçbir biçimde indirgenebilir olmayan farklılıklar söz konusudur.[24]

Kuşkusuz hiçbir biçimde indirgenebilir olmayan farklılıklara yönelik bu vurgu, hümanistik temsil pratiği açısından anlam ve hakikatin imkânsızlığıyla sonuçlanmak durumundadır ve kanaatimiz odur ki, tam da söz konusu imkânsızlık nedeniyle Derrida en azından ötekini mutlak bir rasyonel şema içerisine yerleştirmeyen okuma tarzıyla, ötekini düşünmeye yönelik ciddi bir imkân barındıran bir düşünce ortaya koyabilmiştir.

Yasanın genelliği ile olayın tekilliği arasındaki gerilim[25], aslında yasanın mutlak ve koşulsuz haliyle hiçbir tekil olaya aynıyla uygulanmasını engellemek suretiyle, tekil olaylarda mutlaklaştırıcı anlam veya hakikat iddialarını askıya almayı veya tehir etmeyi gerektirir. Tam da söz konusu askıya alma veya tehir nedeniyledir ki, dekonstrüksiyon bir sınır felsefesi olarak, içerisi-dışarısı, ben-öteki, genel-tekil gibi özü gereği farkı veya ötekini rasyonel şemalar içerisinde eritip bir tahakküm nesnesi haline getiren bütün düalist ayırımları çökerten karakteriyle adalet kavrayışını da yeniden düşünmeyi gerektirir.

Adaletin sürekli bir biçimde tekillikleri içindeki olaylara ve kişilere gönderme yaptığını vurgulayan[26] Derrida açısından bakıldığında dekonstrüksiyon, adaletle adeta örtüşen bir ilişkiye sahiptir. Derrida'ya göre dekonstrüksiyon ve adalet arasındaki ilişki dört başlıkta ele alınabilir. İlk olarak dekonstrüksiyon, adaletin gerçek konusunu oluşturan kişiyi belirleyen sınırların sorugulanmasıdır. İkinci olarak dekonstrüksiyon sınırsız bir sorumluluğu talep eder. Üçüncü olarak, dekonstrüksiyon, kişinin, Ötekinin dili içerisinde Öteki-

şekilde telaffuz edilse de, farklılıkları ancak yazı yoluyla açığa çıkmaktadır. Bundan dolayı Derrida, *différance*'taki 'a'nın konuşma tarafından kavranması imkânsız karakteriyle yalnızca yazımsal kaldığını ifade eder. Derrida, "*Différance*", ss. 3-4; G. Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, New York 2001, s. 289.

[24] Gutting, *a.g.e.*, s. 288.

[25] Bkz. Derrida, "Yasanın Önünde", *Edebiyat Edimleri*, çev. Mukadder Erkan ve Ali Utku, Otonom Yayınları, İstanbul 2010, ss. 195-237.

[26] Jack M. Balkin, *Transcendental Deconstruction,Transcendent Justice*, 92 Mich. L. Rev. 1131 (1994), http://www.yale.edu/lawweb/jbalkin/articles/transdecon1.pdf, s. 7.

ne gönderme yapmasını veya onunla konuşmasını gerektirir. Son olarak ise dekonstrüksiyon, totalitarizmin bütün entelektüel formlarına karşıdır.[27]

Derrida'nın dekonstrüksiyon stratejisi ile pratiğe dökmüş olduğu *logos-merkezcilik eleştirisi aslında, "başka her şeyden önce 'öteki'nin ve 'dilin ötekisi'nin" aranmasına gönderme yapmaktadır. Derek Attridge'nin de vurguladığı üzere, "felsefi dekonstrüksiyonun etkisi, ötekinin gelişini ve davetini, bütün sözü ve öznelliği önceleyen 'evet'i, öngörülmemiş ve öngörülemeyenin olumlanmasını olanaklı kılan bir serbest salınım, bir açılış" şeklinde ifade edilebilir.*[28] Kuşkusuz bu süreçte de insan kendinden büsbütün vazgeçmiş değildir, insanın vazgeçtiği şey, çeşitli epistemik pratikler yoluyla inşa edilen ve sonunda mutlak olduğu varsayılan varlık, anlam ve hakikat nosyonlarıdır. Hakikatle ilişkisini yeniden gözden geçiren insan, aslında tam olarak anlamak veya anlamlandırmaktan aciz olduğu varlık bütünlüğü karşısındaki/içindeki mütevazı konumuna geri çekilir. Hakikati kuşatma iddiasından vazgeçmenin sonucu ise, Heidegger'in de özellikle vurguladığı temkinli ve tedbirli karakteriyle yeni bir düşünme ve eyleme pratiği olmak durumundadır. Kuşkusuz Derrida'nın Sokrates gibi bedenleşmek suretiyle unutulan ve diyalog yoluyla hatırlanan değişmez ve bütünlüklü kavramları yoktur. Aslına bakılırsa Derrida'yı ötekine karşı radikal ve süreklilik arz eden bir sorumluluk içerisinde tutan da söz konusu yoksunluktur, ama bu yoksunluk insanı eylemsizliğe veya sonsuz bir kararsızlığa değil, sorumluluğu üstlenen kararlı bir eyleme sevk eden bir karakter arz eder.

[27] *A.g.e.*, s. 8-9.

[28] Derek Attridge, "Giriş: Derrida ve Edebiyatın Sorgulanması", *Edebiyat Edimleri*, çev. Mukadder Erkan ve Ali Utku, Otonom Yayınları, İstanbul 2010, s. 22-23.

SONUÇ

Birçokları tarafından yanlış anlaşıldığının aksine, Derridacı dekonstrüksiyon, karşı karşıya kalınan etik veya politik bir mesele hakkındaki kararın beklenmesi söz konusu olamayacağından dolayı, hiçbir zaman anlamın sonsuz bir ertelenmesini öngörmez. Bu yüzden, Derrida'nın karar verilemezlik ifadesi, yapılabilecek hiçbir şeyin olamayacağına değil, haklarında kesin bir kanaate sahip olunmasa da, bir şeylerin yapılması gerektiğine işaret eder. Açıktır ki, dekonstrüksiyon açısından ahlâkilik riske girmeyi gerektirir ve gerçek anlamdaki sorumluluk nosyonu da, doğru eylemin önceden kestirilemeyeceği fikriyle pratiğe geçirilir. Derrida'nın, dekonstrüksiyonu özü itibariyle etik bir karakterde görmek suretiyle, ötekine karşı radikal bir sorumlulukla ilişkilendirmesi bundan dolayıdır.[29]

Aslına bakılırsa Derrida'nın "karar verilemezlik" ifadesini de, bu bağlamda okumak ve hatta Platon'un "İyi" ideasının mutlak bir rasyonel dile aktarılmasının imkânsızlığına yönelik tespitlerinin çağdaş bir dekonstrüktif okuması olarak görmek mümkündür. Zira böyle bir okuma ekseninde İyi ideası, bilginin de ötesinde olan mahiyetiyle, her türlü rasyonel yöneliş ufkunun ötesine taşacak ve mutlaklaştırmaya direnecektir. Bu durumda sonuç, sonlunun sonsuzla kuracağı hakiki münasebetin, sonlunun kendi sonluluğunun farkına varmasına bağlı olarak, ötekine karşı radikal sorumluluk düşüncesi ekseninde kurulması olacaktır.

[29] Moran, *a.g.e.*, s. 443.

Adaletin Yeri ve Yersizliği: Modern Zamanlarda Adalet Tasavvuru Üzerine Notlar

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Okumuş[1]

Adalet, bu kadim bahis, beşerin kendine, alemdeki yerine, hemcinsleriyle ilişkisine, yahut da *site*deki vaziyetine dair ilk soruları ve ilk söyleyişleri arasında kendine esaslı bir yer bulmuş bir meseledir. Kuşkusuz konu pek muhtelif noktalara doğru derinleştirilebilecek, değişik irtibatlar içinde tartışılabilecek boyutlar içeriyor. Bu tebliğde amacımız, adalet kavramının, ya da adalet tasavvurunun bazı uzun dönemli dönüşüm hatlarına odaklanarak günümüz adalet tartışmalarını kuşatıp yönlendiren hakim kavrayış biçimlerini tespit etmektir. Çağdaş ahlak ve siyaset düşüncesi, özellikle dağıtıcı adalet ya da sosyal adalet bahislerinde çok zengin bir fikirler yelpazesine sahip olsa da klasik ya da kadim adaletin doğru ve doğal yerler anlayışından uzaklaşmış olduğu ölçüde bazı ortak tematik güzergahlara doğru uzanır. Herkesi ve her şeyi uygun konumları içinde kavramayı talep eden eski alem tasavvuru çekildikçe adalet telakkileri de bu yeni konumsuzluk durumuyla başa çıkabilecek terim ve değişkenlere tutunmak ister. Bu dönüşümün ana çizgilerini belirginleştirmek, adalet kavrayışımızı derinleştirmek için bir başlangıç olabilir.

I

Klasik siyasetin bir doğru yer ilmi olduğunu söyleriz.[2] Yer gösteren bir ilim olarak siyaset, şeylerin doğru yerini bilmek ve korumakla ilgilenir. Bu itibarla klasik ahlak ve siyasetin merkezi kavramı/ideali olan adalet de 'topografik' diyebileceğimiz nitelikler gösterir; bir tür topografi olarak işlev görür.

[1] Şehir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi

[2] Christian Ruby, Siyaset Felsefesine Giriş, İletişim: 2012, s. 24.

Her şeyin yerli yerince olmasını, şeylerin ideal konumunu mesele eder. Kim nerede duracak, hangi mevkide bulunacak ve hangi mevki ne tür mesuliyet ve salahiyetler üstlenecek, klasik siyaset için merkezi sorunları teşkil ederler. Yer gösteren, yer belirten ya da tayin eden bir ilimdir siyaset. Adalet de şeylerin doğru yerini muhafaza işidir. Her şeyin kendine uygun yere, kendi doğal yerine meylettiği klasik kozmolojide (ya da klasik nizam-ı alem anlayışında), sosyal kozmos, yani toplumun nizamı da herkesin yerini bulmasıyla kaimdir.

Adaletin bu tür bir tasavvuru elbette iyi (*hayr*) gibi daha üst kavramlarla rabıtalıdır. Bir şeyin hayrı, yerinde olmasındadır. Senin yönetilenler katında olman senin hayrına, onun yönetenler katında olması onun hayrına, Aristo'nun meşhur örneğiyle senin flüt çalman senin hayrına, onun harp sanatlarıyla uğraşması onun hayrına ve bu hal, yani bu yerini bulmuş olma hali, hepimizin hayrınadır.

Doğru yere ayarlı bu anlayışın kuşkusuz en bildik örneğini Eflatun verir. Eflatun'un *callipolis*'i (Gelibolu), yani güzel ya da soylu şehri, bu tür bir kavrayış üzerine kuruludur ve bugün bazılarının 'doğru düzen teorileri' diye adlandırdığı uzun bir çizginin ilk kapsamlı örneğidir.[3] Bir model gösterip, işte adalet bu modelde bulunur demek, bir (siyasi-sosyal) düzen tasarımını adaletin tecessümü olarak sunmak, bu çizginin hakim eğilimidir. Eflatun'un ideal sitesi, orta zamanların 'büyük varlık zinciri', hatta belki paradoksal olarak Marx'ın sınıfsız toplumu, bu model olarak adalet, yahut da düzen olarak adalet tasavvurunun meşhur örnekleridir. Bunların hepsi, belki bambaşka metafizik ilkelerden yola çıksalar bile, her şeyin ve herkesin yerini bulduğu bir model/düzen olarak adaletin resmini çizerler bize.

Bu topografik imaj, yani *topos* odaklı, doğru yere odaklı bu tasavvur o kadar etkili olmuştur ki hala bile adalet kavrayışımızın güçlü bir yönünü oluşturur. 19. Asrın *Mecelle*'si de geleneği takip eder ve adaleti "şeyleri yerine koymak" diye tarif eder. Biz de her idare bir yerleştirme işidir diye düşünürüz. Doğru yerleştirme, adil idare demektir. Şeyleri doğru yerleştirmek, adalete dair sezgilerimizin hala güçlü bir unsurudur. Bu nedenle hala bile adaletten, yerinden edilmiş, rayından çıkmış, dengesi sarsılmış olanı yerine koyma, rayına sokma, dengesini iade etme işi olarak söz ederiz. Adalet yerini buldu deriz.

[3] Doğru düzen teorileri (right order theories) üzerine ilgili bazı tartışmalar için bkz. Nicholas Wolterstorff, Justice: Rights and Wrongs, Princeton University Press: 2008, ss. 26 – 35; Charles Taylor, "The Nature and Scope of Distributive Justice", Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers *2*, Cambridge University Press: 1985, ss. 289 – 317.

Bu kabul İbrahimî dinlerde esasen belirli bir 'ilahî adalet' tasavvuruna istinad eder. İslam düşünce geleneğinde bunun en etkili ifadelerinden birini İmam Gazâli kendi zamanında başlayıp 19. asra dek süren bir tartışmanın da menşeini oluşturan meşhur "*leyse fi'l-imkân ebda' mimmâ kân*" (olmuş olandan daha bedîi, daha mükemmeli imkan dahilinde değildir) hükmüyle vermiştir. Alemin mükemmelliği, olmuş olandan daha üstününün mümkün olmadığı, her şeyin yerli yerinde olduğu ve nihayet mevcut haliyle alemin adil olduğu inancının güçlü bir anlatımıdır bu.[4]

Peki böyle bir doğru yer fikri olmaz ise ne olur? Adaleti böyle bir doğru yer fikri ve yerine koyma ameliyesiyle kuran tasavvur çekilirse adaleti kavramanın yeni bir biçimi bulunabilir mi? Gerçekten de bu doğru yer sezgisinin dönüşümü ve nihayet belki asıl yapılandırıcı gücünü yitirmesi daha sonraki çok temel bazı dönüşümleri anlayabilmek için bize bir çıpa vazifesi görebilir.

II

Bir kere böyle bir dönüşüm gerçekten oldu mu? Bu esaslı ve etkili tasavvurun peyderpey zayıflayışını birkaç düzeyde izlemek mümkün. Tarihsel-sosyolojik bir dizi dönüşümün, insanları verili bazı yerlere rapteden eski düzenleri zaman içerisinde yıktığını biliyoruz. Artık (yatay ya da dikey) sosyal hareketliliğin ilkece kabul edildiği toplumlarda yaşıyoruz. Anonim ilişkilerin ve bir seferlik karşılaşmaların hakim olduğu bir toplumsallığı tecrübe ediyoruz. Yine zihniyetler dünyamızda bir dizi dönüşümün, mesela modern bilimin yükselişi ve eski kozmolojilerin terkedilmesinin, aynı sürecin zihniyet cephesindeki mukabili olduğunu söyleyebiliriz. Yani doğal yer ve onunla irtibatlı doğal hiyerarşiler fikrini makbul kılan her ne varsa peyderpey nasıl sarsıldığını değişik düzeylerde izlemek zor değil.

Fakat salt kavramın serüveni itibariyle bile aynı dönüşümün işaretlerini takip edebiliyoruz. Nitekim kavramların tarihine odaklanan araştırmalar son birkaç yüzyıldır kavramların zamansallaşması dedikleri bir süreci yaşadığımızı söylüyorlar.[5] Kavramların zamansallaşması ile burada kastedilen, süreç-karakterli ifade biçimlerinin, süreç ifade eden semantiklerin öne çıkmasıdır. Böylece kalıcılık, süreğenlik ya da sübut yerine, devinim, ucu açıklık, öngörülemezlik ifade eden kavram (ve kavrayışlar) ağırlık kazanmıştır. Diğer bir anlatımla, mevcut kavramlarda yaşanan semantik dönüşüm (kavramların

[4] Konuyu arz eden önemli bir çalışma için bkz. Eric Lee Ormsby, İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise), Kitabiyat: 2001.

[5] Reinhart Koselleck, Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar, İletişim: 2009.

yeni bir semantiğe oturması) ve ucu açıklık, öngörülemezlik, bitmemişlik ve bitmeyeceklik duygusu salgılayan bir anlam ufku/evreni içerisinde kavranır olmalarıdır söz konusu olan. Adeta yer-merkezli ve sübutu esas alan bir kavrayıştan zaman-merkezli ve seyyaliyeti esas alan bir kavrayışa doğru genişleyen bir kavram dağarcığı belirginleşmiştir.

Buradaki tezadı daha iyi hissedebilmek için zamanı redderek yaşamış toplulukların var olduğunu hatırlamak faydalı olabilir. Zamanı, değişimi, geleceği ya da daha doğrusu belirsiz bir gelecek zaman mefhumunu idrak dışı kılmaya koşullanmış kabile düzenlerinden söz eder antropologlar.[6] Ucu açık ya da belirsiz bir geleceği düşünülemez kılarak düzeni sabitleyen kabilelerdir bunlar. Geleceği yadsıyarak düzen oluşturan, bütün insani ilişkilerin bir tür sübût, bir tür daimilik (dilerseniz bir ân-ı daim) üzere kurulduğu topluluklar.

Kavram dağarcığımızla ilgili bahis konusu semantik dönüşümü açıklarken Koselleck bir yerde demokrasi mefhumunu misal getirir. Aristo'da mahdut bir rejim tasnifi ve döngüsü içinde ne anlama geldiği belli olan demokrasi, giderek ve hele de bugün daima bir "beklenti ufkuna" gönderilir.[7] Bunun radikal bir ifadesini zannediyorum bugün Derrida'nın "gelesi demokrasi" kavrayışında buluruz. Ama bunu önce adalet için söylediler diye düşünüyorum. Castoriadis, "adil bir toplum, ilelebet geçerli olacak adil kanunları benimsemiş bir toplum değildir. Adil bir toplum, adalet sorununun sürekli tartışıldığı, bu sorunun nihai cevabının verilmediği bir toplumdur", der mesela.[8] Arendt'le ilgili bir anekdot belki aynı düşünceyi farklı bir vurguyla ifade eder. Yanına giden asistanına, adaletin ne olduğunu bildiğini iddia eden bir adam tarafından yazılmış bir kitabı henüz bitirmiş olduğunu söyler ve sorar: İddiasında haklı olup olmaması bir yana, adaletin ne olduğunu bilmek iyi bir şey midir ki? Ona (Arendt) göre adalet, hakkında düşündüğümüz, hakkında konuştuğumuz ve hakkında tartıştığımız bir şeydir, bildiğimiz bir şey değildir.[9] Yani adalet bilme konusu olamaz bir bakıma. Fakat yine de bu beklenti ufkuna gönderme eğilimini zannediyorum en katı biçimde Derrida'nın yasa ve adalet arasında gördüğü tezatlarda yakalarız: yasa sınırlıdır/sonludur, belirlenmiştir, daha çok negatiftir; adalet ise sonsuzdur, karar verilemezdir, pozitiftir.

---

[6] Gregory Bateson, "Bali: The Value System of a Steady State" (1963).

[7] Reinhart Koselleck, "Kavramların Zamansallaştırılması", Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar, İletişim: 2009, ss. 77 - 86.

[8] Cornelius Castoriadis, Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair, İletişim: 2006 (1986), s. 24, 134.

[9] Bernard Flynn, The Philosophy of Claude Lefort, Northwestern University Press: 2005, s. 228. Yazar aynı yerde Arendt'in ima ettiği kişinin John Rawls olabileceğini söylüyor.

Öyleyse tekrar soralım: bir topografi yoksa, bir topografi kuramıyorsak, şeylere/kişilere tayin edebileceğimiz doğal yerler yoksa, *topos* bir gösterge, bir kılavuz değilse artık, ne olacak? Ütopyaya mı yöneleceğiz? Ütopya, yani *u-topos*, yok-yer, ya da yer yok.

Kuşkusuz ütopyalar da adaletin terennümü için yeni bir yazı üslubu, hatta yeni bir edebi tür oluşturmuştur. Siyasi düşünceler tarihinde klasik siyaset sonrası dönemin Makyavel'den başlanarak okunması adettir. Fakat hemen hemen aynı dönemlerde siyasi edebiyatın yeni bir türü olarak ütopya literatürü ortaya çıkar.[10] Aslında ütopyalar bile her şeyi yerli yerine koyma fikrini izlerler ama bunu olmayan bir yer kurgulayarak yaparlar. Her şeyin yerli yerinde olduğu tılsımlı bir yer, bir yok-yer, bir tür yokistan. Denebilir ki ütopyalar doğru yer ilgisini dışlamamış hatta onu yeni bir stil içinde sürdürmüşlerdir.

III

Neticede bütün bu dönüşümler silsilesinin çağdaş adalet tasavvuruna dair bir kaç önemli sonucunun olduğunu söyleyebiliriz.

Model fikrinden usul fikrine: Bir kere doğal yerler fikrinin terk edildiği bir bağlamda bütün bir model fikri şaibeli hale gelir. Adaleti bir model kurgusu içerisinde sunan, bu model içerisinde tanımlı yerler gösteren yaklaşımlar rağbet görmez. Bu bakımdan çağdaş adalet tartışmalarını izleyenler, hakim yaklaşımların usulî (prosedürel) teorileştirmelere dayandığını görecektir. Bu tür teorileştirmelerde esas olan ideal bir adil karar usulü (prosedürü) tarif edip, taraflar için en adilane hak ve yükümlülük taksimini garanti edecek karar sürecini belirlemektir. Toplumda ne tür kat ve katmanlar olacağı, hangi zümre ve mesleklerin ne tür hak ve mesuliyetlere sahip olacağı, ne tür bir hiyerarşinin benimseneceği gibi sorular usulî adaletin meseleleri değildir. Aslolan adil paylaşımı temin edecek ideal karar usulünün ilkesini bulup çıkarmaktır. En esaslı toplumsal-ekonomik değişikliklerin kapısını aralamaya çalışan yazarlarda bile bu eğilimi görürüz.[11] (Toplum anlayışımız elbette bir çerçeve, bir model tahayyülü olmadan işleyemez. Bu hususa en bildik bir kurumu, aileyi örnek verebiliriz. Aile, hala bile, anne, baba ya da çocuk olsun, her ferdinin, her üyesinin yerli yerinde olmasını bekleyip bunu makul bulduğumuz küçük

[10] Modern siyaset düşüncesinin başlangıç evrelerindeki bu ikili oluşumun genelde pek üzerinde durulmaz. Önemli bir istisna için bkz. Jürgen Habermas, "The Classical Doctrine of Politics and its Relation to Social Philosophy", Theory and Practice, Boston Beacon Press: 1973, ss. 41-71. Bu konuya dair daha yakın zamanlı önemli bir yorum için bkz. Miguel Abensour, Ütopya: Thomas More'dan Walter Benjamin'e, Versus: 2009.

[11] Bu yaklaşımın en meşhur ve etkili temsilcisi John Rawls olmuştur. Bkz. John Rawls, A Theory of Justice, Oxford University Press: 1971.

bir düzendir bizim için. Ailenin dönüşümü, hatta giderek tükenişine dair artan tartışmalar bile bir bakıma tersinden bunu göstermektedir. Dönüşen ya da kaybolan, her ferdinin kendine mahsus doğal bir yere sahip olduğu bu düzen olarak aile mefhumudur. Bu itibarla Taylor gayet manalı ve biraz da ironik bir şekilde mesela fırsat eşitliğini maksimize etmek için neden aileyi ilga etmiyoruz diye sorar.[12] Bu çerçeve, yani ailenin vadettiği bu doğal düzen, toplumsallığımız, hatta insaniliğimiz için vazgeçilmez görünür.)

Hakikat fikrinden makuliyet fikrine: Yine bununla irtibatlı olarak, doğru yer fikrinin geçerli olmadığı, kavramların zamansallaştığı, dolayısıyla olumsallığın evetlendiği ve ahlaki-siyasi mefhumların bir mutlağa çıpalanmak yerine bir beklenti ufkuna havale edildiği koşullarda, adaletin hakikatle rabıtası da tartışmaya açık hale gelir. Daha doğru bir anlatımla adalet vizyonları hakikat olarak sunulamazlar. Bunun yerine makul vizyonlar olarak, makuliyet iddiasıyla sunulurlar. Adalet tasarımları, Eflatun'un *ide* ontolojisinin felsefi hakikati, 'büyük varlık zinciri'nin teolojik hakikati, ya da komünizmin sınıfsız toplum idealinin tarihsel hakikati (yani tarihin yasaları) gibi bir hakikate yaslanmazlar. Yine çağdaş adalet tartışmalarına bakanlar hakikat ya da rasyonalite yerine makuliyet (*reasonableness*) kavramının adaleti yapılandıran bir konum kazandığını görürler. Aslında adalet tartışmalarında akli failler oluşumuza atıf elbette yerini korumaktadır. Literatürde gerek araçsal akıl (rasyonel seçim teorisi), gerek daha Kantgil bir çizgide tarafsızlık/yansızlık (*impartiality*) kapasitemiz itibariyle akli failler oluşumuza atıf yapılır. Yine Habermas'ın pratik aklın pragmatik, ahlaki ve etik kullanım biçimleri arasında yaptığı ayrım da malumdur.[13] Ayrıca hukuk felsefesinde akıl ile adalet arasında güçlü izdüşümler gören yazarlar da hep olmuştur (mesela Perelman'a göre, 'eşitlere/benzerlere eşit/benzer muamele et' diyen kadim düstur hem adaletin hem de formel mantığın kuralıdır, zira ikincisinde de benzer varlık kategorilerini aynı kavram altında toplarız. Yani adaletin kuralı, aklın kuralıdır).[14]

Fakat bütün bunlardan farklı olarak ne demektir bu makuliyet? Adalete, hakkaniyete dair makuliyet neye işaret eder? Makul oluşu esas alan bir adalet görüşünün ana ilgisi neye dönüktür? Adil bir düzeni kurup sürdü-

[12] Charles Taylor, "The Nature and Scope of Distributive Justice", Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2, Cambridge University Press: 1985, ss. 289 – 317.

[13] Jürgen Habermas, Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics, MIT Press: 1993.

[14] Chaim Perelman, The Idea of Justice and the Problem of Argument, Routledge and Kegan Paul: 1963.

recek makul yaklaşımların sahip olması beklenen eğilimler, toplumsal ilişki ve düzenlemelerde keyfiliği, insanlar arasında keyfi ayrımları reddederek asgari bir medenilik (*civility*) düzeyini benimsemek; mefasidin, şerrin, manasız kötülüğün ve beşeri sefaletin karşısına dikilip özgür ve eşit kişiler olarak aynı toplumda bir arada yaşamanın asgari koşullarını arama iştiyakıdır. Bütün bunlar makuliyet esaslı bir adalet telakkisinin alametleri arasında zikredilebilir ve ilgili yazarlarda konunun gayet incelikli izahları bulunabilir. Lakin meselenin ana eksenini de gösteren veciz bir anlatımını Heller'ın bir hükmünden çıkarabileceğimizi düşünüyorum: adalet en yüksek iyi değilse bile en yüksek kamusal iyidir.[15] Makuliyetin, siyasette ve toplumda makuliyetin ölçüsü (Heller'a göre iyi vatandaşlığın şiarı), adaleti en yüksek kamusal iyi olarak görmektir. Başka 'iyi'lerimiz, daha ulvî gayelerimiz olabilir; intisab etmiş olduğumuz dünya görüşü, saliki olduğumuz öğreti itibariyle bağlandığımız esas gaye başka olabilir. İnsan ve dolayısıyla kendimiz için neyin, nasıl bir yaşamın hayırlı olduğu sorusu karşısında bağlandığımız daha üst bir 'iyi' tasavvuru olabilir. Ancak ortak ve sürdürülebilir bir siyasi varlık alanı oluşturacaksak adaleti en yüksek kamusal iyi olarak almalıyız. Burada makuliyetten murad edilen, başkalarının da bağlanıp benimsedikleri bir iyi, bir doğru yaşam tasavvuru olduğunu bilerek, başkalarınca da makul ve makbul karşılanacak bir toplumsal düzen teklifine sahip olmaktır.

Benzer bir vurguyu Rawls'un rasyonel ile makulü tefrik etmek için başvurduğu gündelik bir örnekte de bulabiliriz. Kimi zaman muhatabımızın önerisi hakkında şöyle düşündüğümüz olur: teklifi son derece rasyoneldi ama hiç makul değildi.[16] Yani kendi konumu, öncelikleri ve hatta belki çıkarı açısından gayet rasyonel ama tam da bu nedenle muhatabın konum, öncelik ve çıkarını dikkate almayarak makul olma vasfını yitiren bir teklif. Açıktır ki karşılıklılığı, eşit bir ikinci taraf olduğunu, mütekabiliyeti yadsıyan bir teklif, makul bir teklif olarak görülemez. Adalet, hakikati değilse bile makuliyeti hedeflemelidir.[17]

Bu daha teorik-metodolojik sonuçlardan sonra aynı dönüşümün daha ahlaki-siyasi boyutlarına geçebiliriz. Kadim düşünce geleneklerinde doğru yer

[15] Agnes Heller, Bir Ahlak Kuramı, Ayrıntı: 2006, s. 385

[16] John Rawls, Political Liberalism, Columbia University Press: 2005 (1993), s. 48.

[17] Bu yönelimi benimseyen siyaset düşünürlerinin kendilerini ne ölçüde hakikat meselesinden uzak tutabildikleri elbette ayrı ve çetrefil bir dizi tartışma doğurmuştur. İlgili bir örnek için bkz. Jürgen Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", The Journal of Philosophy, XXCII, 3, 1995. Ayrıca aklın ve akliliğin (rasyonalite) sosyal adalet kuramlarındaki rolü için bkz. Serge-Christophe Kolm, "Justice as Reason in Society", Modern Theories of Justice, MIT Press: 1996, ss. 3 – 30.

telakkisi, her bir yer için münasip erdemler, o yer için ayırt edici olan erdemler ve o yere mensup kişinin hayrına dair bir tasavvuru da bereberinde taşırdı. Her toplum katı için esas olan erdemlerden söz edilirdi. Eflatun'dan itibaren hikmet yöneticilerin, şecaat muhafızların, itaat ve itidal yönetilenlerin öncelikli erdemi kabul edilmişti. Bunlarla birlikte adalet de adeta erdemlerin şahı addedilirdi. Bütün bu erdemler ve bunlar arasında zirve erdem adalet evvela ferdî ahlaka ait bir mesele, bir şahsiyet meselesiydi. Oysa doğru yer fikri çekilince adalet ferdi ahlakın bir veçhesi, bir karakter özelliği, kişiye ait ahlaki bir vasıf olmaktan çok, toplumsal kurumlara ait bir vasıf olarak işlenmeye başladı. "Adalet toplumsal kurumların ilk erdemidir, nasıl ki hakikat düşünce sistemlerinin ilk erdemi ise" derken Rawls bu yeni telakkiyi adalet kuramının açılış hükümlerinden biri olarak benimsediğini ilan etmiş olur.[18]

Adaletin ferdî ahlaktan çok bir sosyal ahlak meselesi olarak incelenmesi o kadar yaygınlaşmış ve giderek hakim yaklaşım haline gelmiştir ki bugün artık bundan şikayet edip adaletin sadece sisteme havale edilmesinin menfi neticelerine işaret edenler de çıkmaya başlamıştır. Denebilir ki iktisattaki 'ortak malların trajedisi' gibi adalet de ortak erdemlerin trajedisine terk edilip, kişiye ait bir erdem olmaktan giderek uzaklaşmıştır. Sistemde arananan bir niteliktir artık, şahsiyette değil. Adaletin modern toplumda kalan yegane erdem olduğunu söyleyenler de bu yeni adaleti kastederler aslında.[19] Yani modern toplumlarda hukuk ve kamu gücü ile korunan yegane erdem adalettir, diğer erdemler hukuk ve kamu otoritesinin zor gücüyle koruma sahasının dışındadır.

Bu tasviri belki biraz da haklı olarak abartılı bulup ona itiraz edenler olmuştur. Hiçbir toplumun böyle saf, böyle yalınkat, hatta mekanik denebilecek bir adalet fikriyle yaşayamayacağına dikkat çekmişlerdir.[20] Sırf eğitim denen koca alan bile bunu göstermeye yeter, zira modern toplumların eğitim denen o geniş yoğrulma potalarında muhtelif erdemler yurttaşlara aktarılıp telkin edilir. Sivil toplum denen sahanın da yine modern toplumlar için başka işlevlerinin yanısıra muhtelif erdemlerin filiz vereceği bir zemin olarak yüceltildiği bilinir. Yine de bu zeminlerde bile erdemlerin kendileri için değil ama esasen araçsal değerleri nedeniyle istendiğini, yani aslında yine kamu yararı ve istikrarlı bir ortak yaşam için arandığını hatırlarsak, toplumsal düzene havale edilen bir erdem olarak adaletin ne manaya geldiğini kavrayabiliriz.[21] Daha 19. Asrın başla-

[18] John Rawls, A Theory of Justice, Oxford University Press: 1971.

[19] Agnes Heller, Bir Ahlak Kuramı, Ayrıntı: 2006, s. 284.

[20] Agnes Heller, Bir Ahlak Kuramı, Ayrıntı: 2006, s. 284.

[21] W. Galston, Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State, Cambridge University Press: 1991. Liberal geleneğin de belirli bazı 'iyi' telakkilerine sahip olduğunu ve bu babda liberal erdemlerden bahsedilebileceğini en ısrarlı ve sistematik biçimde işlemiş olan

rında bile Tocqueville Amerika'da "neredeyse hiçbir zaman erdemin güzel olduğu söylenmez; onun faydalı olduğu düşünülür ve bu düşünce de her gün kanıtlanır" derken, araçsal erdem anlayışının hususi bir bağlamda nasıl işlediğine dair bir ipucu vermektedir.[22]

Sonuçta artık adalet kimseye yerini ve o yerin erdemlerini göstermez ama herkesin kendi yerini bulma hakkını tanır. Bunu iyi/hayır fikriyle irtibatlandırırsak, kimse için neyin iyi olduğunu söylemez adalet, asıl ilgilendiği, şu ya da bu iyiye işaret etmekten çok, herkesin herhangi bir iyiyi seçme, benimseme, geliştirme ve isterse terk etme imkanını (hukuken) koruma altına almaktır.

Bunun yeni sosyal enerjileri, belki yeni öznellikleri teşvik ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Sabit yer tasavvurunun yokluğunda bir türlü yerini bulamayan insanlar, bunun getirdiği türlü sosyal-psikolojik sıkıntılar, doyurulamamış hevesler, ulaşılamamış ciğerler, hınç, haset, kendilik arayışının biteviye sürmesi ve çocukluk süresinin uzayıp yetişkinliğin sürekli ötelenmesi, çağımızın insan manzaraları arasından çağdaş edebiyatın binbir öykülemeyle sahnelediği tanıdık kesitlerdir.

Çağdaş adalet tasavvurunda bu son bahisle de irtibatlı diğer ve daha genel bir dönüşüm hattı da adeletin 'iyi' fikri yerine 'hak' (haklar) fikri üzerine bina edilmesinde izlenebilir. Doğal yerler yok ise şayet, kimseyi bir yere çıpalayamaz ya da sabitleyemezsiniz. Herkes ilkece nerede karar kılacağını seçme hakkını haizdir. En aleladesinden olmak üzere mesela her vatandaş için hareket serbestisi modern anayasalarca garanti altına alınmıştır. Eski devirlerin, yerinden ayrılmasına, bölgesini terketmesine izin verilmeyen kırsal ahalileri bugün için olsa olsa fiili bir durum olarak mümkün görülebilirler. İskan politikaları olsa bile bunlar bireysel hareket özgürlüğünün nüfuzuna mani değildir ve onunla telif edilerek uygulanır.

Kişiler hangi yaşam idealinde karar kılacakları konusunda da hak sahibidirler ve adalet soruşturması bir nihai insan idealine bağlanarak sürdürülmez. Şu ya da bu tür bir iyi insan ideali varoluşsal seçenekler alanında kişilerin tercih ve mümkünse adanmasına açık dururlar. Adalet de işte bu alanı açık tutup, her kişi için varoluşunu tayin etme hakkını teminat altına alma işidir. Adaleti yapılandıran mefhum iyi/hayr mefhumu değildir, bilakis iyiye erişim hakkını muhafaza eden adalettir. Neticede 'hak' ilkesini ya da temel haklar ve özgürlükler mefhumunu bir şekilde içermeyen bir adalet vizyonunun karşılık bulması bugün artık belirli bir ahlaki-siyasi ve dilerseniz medeni çıtanın altına düşmek anlamına gelecektir.[23]

Galston bile son tahlilde bu erdemlerin araçsal kabul edilmeleri gerektiğini ifade eder.

[22] Alexis de Tocqueville, Amerika'da Demokrasi, İletişim: 2016, ss. 558-9.

[23] Özgürlük, erdem ve fayda (ya da refah) ilkelerinden herhangi birini dışarıda bırakan bir adalet düşüncesinin eksik olacağına dair bkz. Michael Sandel, Justice: What is the Right Thing

Adalet bahsinin günümüzde en tartışmalı cüzlerinden bir diğeri liyakat meselesidir. Liyakat, hak ediş, yani herkesin, gerek ahlaki anlamda, gerek maharet anlamında, meziyetine göre layığını bulması, liyakatince muamele görmesi kadim asırlardan beri çok temel bir ilke olmuştur. Baştan beri izlediğimiz bağlam içerisinde söylersek, layığını bulmak, yerini bumaktır. O kadar ki, eski kozmolojinin çerçevesi içinde Farabi *Fusûl*'ünde alemde varlıkların diziliş ve konumlarından (varlık alemindeki nizamdan) söz ederken bile liyakat kavramını kullanır.[24] Peki ama yine doğru yer anlayışı geçerli değilse liyakatin manası nedir? Layığını bulmak ve bilmek bu *yersiz* alemde ne manaya gelir?

Böylece aslında konunun belki sosyal politikalara daha yakından ya da belki doğrudan temas eden bir noktasına gelmiş oluyoruz. Adaletin 'sosyal adalet' ya da 'dağıtıcı adalet' diye bilinen türü burada merkezdedir. Adaletin bu türü o büyük ve çetrefil paylaşım sorununu gündeme getirir. Zenginlik, refah, fırsat ve imkanlar nasıl dağıtılacak, nasıl pay edilecek? Kim neyi ne kadar alacak, neye göre alacak? Birlikte yaşamanın, ortak bir yaşama alanında bulunmanın kadim meselelerinden biri de elbette budur. İnsanlar beraberce ava gitmeye başlar başlamaz bu paylaşım sorununu tecrübe etmişlerdir der Canetti. Bu nedenle paylaşmayı istemeyen, ava yalnız gitmelidir. Sosyal avlanma, sosyal yeme ile bitmez, zira sosyal bir midemiz yoktu. Her ferdin midesi kendinedir ve yemek yalıtım gerektirir. Birlikte avlanıyorsak, pay etmesini de bilmeliyiz.[25]

Meseleyi bir dağıtım, bir taksim meselesi olarak tanımlayıp vaz eden ilk kişi kuşkusuz Aristo'dur. *Etik*'inin beşinci kitabında adaletin dağıtıcı, düzeltici ve mütekabiliyet olarak adalet şeklinde tasnif ettiği üç türünden bahseder. Bunlar arasında adaletin ilk türü olarak gösterilen dağıtıcı adalet aslında adaleti tesis etmenin ilk adımıdır, zira adaletin bu türü yetki ve sorumlulukların, hak ve yükümlülüklerin, yahut da bizdeki tabirle "malın ve karemetin taksimi" işiyle ilgilenir. Aslında baştan beri üzerinde durduğumuz, şeyleri yerine koyan adalet de adaletin bu türüdür. Kişiler makam ve mansıplara nasıl ve hangi ilke uyarınca yerleştirilecek, mal ve keramet (yani soylu ve üstün işler) kimlere hangi kıstasa nispetle taksim edilecek? Esasen bu sualleri yanıtlamakla meşgul olan dağıtıcı ya da taksim edici adalet yüzyıllar içinde bu klasik

---

to Do?, FGS: 2010, s. 19. Kabataslak ifade edersek burada özgürlük temel hak ve hürriyetlere, erdem liyakat temelinde yetki ve sorumluluk paylaşımına, fayda ise kamu yararı diye bildiğimiz ilkeye delalet eder.

[24] Farabi, Fusûlü'l-Medenî, çev. Yrd. Doç. Dr. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları: 1987, s. 60

[25] Elias Canetti, Kitle ve İktidar, Ayrıntı: 2010, ss. 193 – 196.

tasnifteki yerini korumuş ama modern zamanlarda daha çok sosyal adalet diye bildiğimiz daha özel ve biraz başkaca bir biçim kazanmıştır.[26]

Taksim edici adaletin dağıtıcı ilke ya da kıstas sorusuna verilen ilk yanıt, tasnifin kendisi kadar etkili olmuştur. Bu yanıta göre malı ve kerameti taksim etmenin ilkesi 'liyakat' olmalıdır. Yine Aristo'nun meşhur örneğini hatırlarsak, en iyi flütü, en iyi flüt çalana vermeliyiz. En iyi flüte layık olan, flüt çalma becerisi en üstün olan kişidir. Başkaca vasıflar burada belirleyici olamaz. Flüt çalmada üstün liyakat gösteren, bu işte liyakat kesb etmiş olan, en iyi flütü almalıdır. Ezcümle, taksim, liyakat esasınca yapılır.

Liyakat ilkesi adaletin bugün bile sezgilerimize en fazla hitap eden, en aşina yönlerinden birini oluşturur. Bununla birlikte günümüz ahlak ve siyaset düşüncesinde liyakat ilkesinin uygulama usulü ve sınırları üzerine esaslı tartışma alanları ortaya çıkmış ve bu babda çok geniş bir literatür oluşmuştur. Kendi içinde pek çok alt tartışmaya doğru genişleyen bu litartürün konumuzla ilgili olan tarafı, artık doğal farklara, doğal yeteneklere dayalı bir liyakat ilkesinin sosyal adaleti sağlamada yeterli olamayacağı yollu esaslı argümandır. Buna göre doğal farklara dayalı bir liyakat anlayışı ahlaken keyfi bulunur, zira kimse doğal beceri ve yeteneklerini hak etmemiştir. Tab'ımıza verilmiş beceri ve yetenekler hak edilmiş değildir. Güzel güzelliğini, zeki zekasını hak etmiş değildir. Bize daha aşina bir ifadeyle bunlar vehbîdir, kesbî değil. Aynı nükteyi, belki ilk bakışta tersinden de olsa, kullanageldiğimiz bir başka tabirde de yakalayabiliriz: 'liyakat kesb etmek'. Liyakatin temeli olan melekelerimiz vehbîdir belki ama bu ilk temelin ötesindeki kazanımlarımız peyderpey sahip olduğumuz, yani zamanla kesb ettiğimiz bir liyakat seviyesidir. Bu itibarla liyakat, hak edilmiş olmayan temellerden (yani vehbî, Allah vergisi ya da Rawls'a sorarsanız "doğal kura"nın verdiği doğal becerilerden) başlar ama bu temeller asıl inkişaflarını liyakat kesb etmemizi sağlayacak sosyal imkan ve koşullara borçludurlar. Öyleyse kimin neye layık olduğunu sormadan önce, insanların liyakat kesb edebilecekleri ortam ve imkanları oluşturmak esastır. Bundan sonra yapılması gereken, yine doğal eşitsizlikler nedeniyle giderilemeyen farkların refah dağılımında doğurabileceği dengesizlikleri telafi edebilecek koruyucu sosyal güvenlik tedbirleri almaktır.

Burada görülen, binlerce yıldır dağıtıcı adalet meselesine yön vermiş liyakat ilkesinin de tahtının sarsılmış olmasıdır. Daha önceki asırlarda da kadim anlamıyla liyakati sorgulayan yeni tarif denemeleri olmuştur. Mesela Hobbes modern siyaset düşüncesinin klasiklerinden olan meşhur eseri *Leviathan*'da "liyakat ise ... adaletin bir gereği olmayıp; sadece nezaketen ödüllendirilir"

[26] Bu bahiste gayet açıklayıcı bir çalışma için bkz. Samuel Fleischacker, Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi, Pinhan: 2013.

derken bunun çarpıcı bir örneğini verir.[27] Bugün sorgulanansa liyakatin adalet namına nakıs kalmasıdır. O kadar ki, liyakat bir adalet ilkesi olmaktan çok, ahlaken keyfi eşitsizliklerin üstünü örtmekte kullanılan bir meşrulaştırma aracı olarak bile görülebilmektedir. Meritokrasinin demir kanunu gibi iş gören liyakat daha adilane bir düzen adına değiştirilebilecek olan beşeri ayrımları doğallaştırıp mutlaklaştırmasıyla şaibelidir.[28] Neticede liyakat ilkesi dağıtıcı adalete dair soruşturmalarda normatif bir mutlak, ahlaki bir sabite olmaktan uzaklaşmaktadır.

IV

Kadim hakikat ve bilgi tasavvurunu bir cümle ile ifade etmek gerekirse akâid ve kelâm kitaplarının en başındaki yeri malum olan şu hükme müracaat etmek yanlış olmayacaktır: (mealen) eşyanın hakikatleri sabittir (ya da var olanların sabit gerçeklikleri vardır) ve bunları bilmek mümkündür.[29] Bugün ise kavramları böyle sabiteler ışığında yorumlamanın giderek zorlaştığı, hatta bilhassa ahlak ve siyaset gibi normatif alanlarda "özleri itibariyle ihtilaflı kavramlar"la çalışmak zorunda olduğumuz düşünülmektedir.[30] Bu tür kavramlar, anlamı sabitlenemeyen, tabiri caizse kapanımsız ya da açık dokulu kavramlardır. Elbette belirli bir epistemik cemaat içerisinde anlamı kısmen sabitlemek ve ihtilafı tahdit etmek mümkündür. Hukuk gibi doğrudan tatbikata dönük alanlarda belki bu kaçınılmazdır. Bir alimler ya da bilginler topluluğunun icmâı ile anlam sabitlenip ihtilafa had konulabilir. Fakat mesele adalet olunca bugün bu tür bir had koyma ya da sabitleme teşebbüsü bile yukarıda bahsi geçen 'yersizliği' dikkate almak zorunda olacaktır. Belki de günümüz düşünürlerinden birinin dediği gibi "adaletin başlangıcı, asla yeterince adil olmadığımızı bilmektir".[31]

---

[27] Thomas Hobbes, Leviathan, Yapı Kredi Yayınları: 2001 (1651), s. 110.

[28] Meselenin bu yönü için bkz. Thomas Piketty, Yirmi Birinci Yüzyılda Kapital, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 2014, ss. 407-462.

[29] Burada akâid ve kelâm kitaplarına atıf yapsak da kavramlar söz konusu olduğunda kelamcıların bu tür bir sübut fikrini benimsemedikleri ve mefumları daha çok uylaşımsal, meşhûrattan ya da vad'i kabul ettiklerini not etmeliyiz. Şeyler gibi kavramların da sabit bir gerçekliğe sahip olduğu fikrini daha çok felsefi gelenek benimsemiştir.

[30] "Özleri itibariyle ihtilaflı kavramlar" geniş bir literatür teşkil eder ve bu ifadenin kendisi de bu literatürü de aşarak bir darb-ı mesel gibi kullanılır olmuştur. Konuya dair klasik metin için bkz. W. B. Gallie, "Essentially Contested Concepts", Philosophy and the Historical Understanding, Schoken: 1984 (1956).

[31] Jean-Luc Nancy, Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik, Monokl: 2011, s. 90.

Ahlak, Adalet ve Siyaset: Siyaset Felsefesi Perspektifinden Bir Değerlendirme

Doç. Dr. Derda Küçükalp[1]

Bu çalışma ahlak, adalet ve siyaset arasındaki ilişki üzerine bir değerlendirme sunmayı amaçlamaktadır. Bu değerlendirme ise siyaset felsefesi temelinde yapılacaktır. Siyaset felsefesi siyaset ile ona rehberlik edecek, dolayısıyla da siyaseti kendisine referansla değerlendirebileceğimiz ahlak arasındaki ilişki bağlamında ortaya çıkar. Siyaset felsefesi, iyi bir ortak hayat tasavvuruna yönelik arayış olarak kendini gösterir. Siyaset felsefesinde siyaset ve siyasal düzen vasıtasıyla gerçekleştirilebileceği düşünülen "iyi ortak hayat", "adil siyasal düzen" olarak kavramlaştırılır. Bu anlamda adaletin ahlak ile siyasetin kesişme alanına karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Kuşkusuz bu kesişme alanın yorumu, yani adalet anlayışları, siyaset felsefesi anlayışlarına göre farklılık gösterecektir. Bu çalışmanın daha özel amacı özellikle modern siyaset felsefesi anlayışında ahlak ile siyaset arasındaki ilişkinin nasıl düşünüldüğü ve bu bağlamda adalet meselesinin nasıl ele alındığını ortaya koymaktır. Bu çalışmada modern siyaset felsefesinde hakim yaklaşım olan liberal siyaset felsefesinin ahlak-siyaset ilişkisini son derece sınırlı bir ilişki olarak ele aldığına dolayısıyla da ahlaki içeriği son derece zayıf (biçimsel) bir adalet anlayışı ortaya koyduğuna dikkat çekilecek ve liberal adalet anlayışının eleştirisi çerçevesinde bir değerlendirme yapılacaktır. Bu tartışma bağlamında modern siyaset felsefelerinde ahlak, adalet ve siyaset arasında kurulmuş olan ilişkiyi sorunlu kılan hususlara değinilecek ve özellikle ahlaki içeriği güçlü bir adalet tasavvuru için klasik siyaset felsefesinin öneminin altı çizilecektir.

[1] Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi

Siyasetin ilgisini ortak hayata ait meseleler oluşturur. Bu anlamda siyaset; ortak hayatın koşullarını oluşturmaya, değiştirmeye ya da korumaya yönelik faaliyetlere karşılık gelir. Ahlak iyi yaşamın ne olduğunu ve insanın hangi davranışları sergilerse iyi bir hayat süreceğini araştırır. Ahlakın hedefi olan iyi yaşamı toplumsal ölçekte nasıl hayata geçirebileceğini düşündüğümüzde ise adalet meselesi ile ilgileniyoruz demektir. Adalet iki anlamıyla da ahlakla ilişkilidir. Birincisi adalet en geniş anlamıyla iyi siyasi düzenin niteliği olarak kullanılır.[2] Buna göre, adil toplum, içerisinde ahlakın gerekliliklerinin en geniş ölçüde hayata geçebildiği siyasi düzene karşılık gelir. İkincisi adalet belli bir çeşit ahlaki bir normun siyasi düzen ölçeğinde uygulanması olarak karşımıza çıkar.[3] Adaletin bu kavramlaştırması *herkese hakkını vermek gerekir*[4] ahlaki buyruğunu çıkış noktası olarak alır ve adil siyasi düzenin herkese hak ettiğini veren siyasi düzen olduğuna işaret eder. Genellikle adalet denilince *dağıtıcı adalet olarak adlandırılan adaletin bu anlamı akla gelir*.[5] Ortak hayat düzeninde herkesin hakkını alması hukuk kuralları yoluyla olur. Hukuk kuralları yaptırımı olan kurallar olduğu için *dağıtıcı adalet, ahlakın ortak hayat bağlamında siyasi güce dayalı olarak gerçekleştirilmesi gereken kısmına karşılık gelir. Bu anlamda adalet, ahlakın, arkasında gücün bulunduğu kısmını oluşturur. Diğer kısımda ahlak bireyin özgürlüğü bağlamında kendini gösterir. Adaletin iki anlamını birlikte düşündüğümüzde şunu söyleyebiliriz: Adalet siyasetin amacını oluşturur, adaletin ufku ise ahlaktır. Siyaset iyi bir ortak hayatı amaçlar ve bunun için ahlakın hayata geçmesine uygun koşullar sağlamaya çalışır. İyi bir ortak hayat, bir yönüyle ahlakın bireyin özgürlüğü bağlamında kendini gösteren kısmına bağlıdır ki bu kısmı teşvik etmek siyasetin görevidir. İyi bir ortak hayat diğer bir yönüyle ise ahlakın doğrudan siyasal güç yoluyla hayata geçirilmesi gereken kısmına bağlıdır.*

Modern siyaset felsefesinde adaletin sorunlu bir kavram haline gelmesinin nedeni, yukarıda belirtilen adalet ile iyi yaşam tasavvuru arasındaki ilişkinin kopmuş olmasıdır. Bu da adaletin standartlarını düşürülmesini ve onun bir usule indirgenmesini beraberinde getirmiştir. Usul-i adalet günümüzün hakim dünya görüşü olan liberalizmin adalet anlayışıdır. Usul-i adalet anlayışında ahlaki mükemmellik düşüncesi reddedilir ve siyasetin toplumsal hayatta ahlaki mükemmelliği amaçlaması tehlikeli bir şey olarak görülür. Bu anlayışın temelinde ahlaki rölativizmin bulunduğunu söy-

[2] Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. Hızır Murat Köse, Küre Yayınları, İstanbul 2011, s. 210.

[3] *A.g.e.*, s. 210.

[4] David Schmidtz, *Adaletin Unsurları*, çev. Hayrettin Özler, Liberte Yayınları, Ankara 2010, s. 22.

[5] Samuel Fleischacker, *Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi*, çev. Gökhan Murteza-Eylem Yolsal Murteza, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 18.

lemek mümkündür.[6] Ahlaki rölativizmde ahlakın toplumdan koparılıp bireyin tercihlerine indirgemesi söz konusudur.[7] Bireylerin tercihlerinin üzerinde bulunan bir "iyi" fikri, "bütün bir toplum için iyi" fikri tehlikeli bir fikir olarak görülür. Ahlaki rölativizm toplumda bireylerin tercihlerine bağlı olarak değişen birçok iyi anlayışının bulunduğunu ve bunlar arasında bir uzlaşmanın olamayacağını varsaydığı için farklı yaşam tarzlarının birlikteliğinin ancak ortak iyi düşüncesinden vazgeçilmesi durumunda mümkün olabileceğini kabul eder. Birlikte yaşamanın koşulunu oluşturan adaletin iyi yaşam tasavvurundan ayrılmasının nedeni budur.[8] Liberal siyaset felsefesinde adalet ile ahlakın ayrılması hakkın iyiye önceliği prensibinde karşılığını bulur. Liberalizm her bireyin farklı iyi yaşam tercihlerine sahip olduğunu buna karşın aynı haklara sahip olduğunu kabul eder. Liberalizme göre, bu farklı yaşam tercihlerinin barışçıl şekilde bir arada var olabilmelerinin koşulu evrensel olan haklara öncelik tanımaktan geçer. Adalet bu anlamda hakların güvence altına alındığı bir siyasi düzene karşılık gelir. Bu durumda hakların önceliği demek adaletin ahlaka önceliği demektir.[9] Liberalizm devletin görevinin hakları korumak yani adaleti sağlamakla sınırlı olduğunu kabul eder. Liberal siyasi düzende kişilerin sorumluluğu da başkalarının haklarına riayetle sınırlıdır. Daha öte bir sorumluluk ahlaki sorumluluk alanına girer ve böyle bir sorumluluk duyma kişilerin tercihlerine kalmıştır. Devlet ya da siyasetin kişileri başkalarının haklarına saygı göstermenin ötesine geçen bir ahlaki duyarlılıkla hareket etmeleri için yönlendirmeye hakkı yoktur.[10] Bu durumda adil bir toplumun, ahlaki standartları düşük bir toplum olacağı açıktır.

Modern siyaset felsefesinin minimum adalet anlayışının gerisinde ahlaki kapasitesi sınırlı bir insan anlayışı bulunmaktadır.[11] Klasik siyaset felsefesi insanın yüksek bir ahlaki kapasiteye sahip olduğunu kabul ettiği için siyasete bu kapasiteyi açığa çıkarmanın koşullarını hazırlamak gibi önemli bir görev yüklemiştir. Bu nedenle klasik siyaset felsefesinde adil toplum tasavvuru iyi bir toplum tasavvuru ile bağlantılı bir biçimde düşünülmüştür.[12] Tıpkı liberalizm gibi totalitarizmi de ahlaki kapasitesi zayıf

---

[6] Alaisdair MacIntyre, *Erdemin Peşinde,* ç. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 101-113.

[7] J. B. Schenewind, "Virtu, Narrative and Comminity: MacIntyre an Morality", *The Journal of Philosophy*, Volume 79, Issue 11, November 1982, s. 658.

[8] S. Melisa Williams, "Justice Toward Groups: Political Not Juridical", *Political Theory*, Vol. 23, No 1, February 1995, s.67.

[9] Michael Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara 2014, s.19.

[10] Stephen Mullhal and Adam Schift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford and Cambridge 1992, s. 26.

[11] Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, çev. Selma Algül Baş-Bilal Baş, Küre Yayınları, İstanbul 2012, s. 19-20.

[12] Leo Strauss, *What is Politicai Philosophy*, University of Notre Dame Press, Indiana 1988, s. 40.

bir insan anlayışının ürünü olarak görmek mümkündür. Totalitarizmin liberalizmden farkı belirli bir ahlaki iyi vizyonunu esas alması ve bunu maksimum ölçüde hayata geçirmeye çalışmasıdır. Totalitarizm insanın ahlaki kapasitesinin zayıf olduğunu kabul ettiği için ahlakı hayata geçirmenin bütünüyle siyaset tarafından gerçekleştirilmesini ön görür. Ahlaki kapasitenin güçlü olduğu inancı siyasi güç kullanılmadan da ahlaki bir toplumun var olabileceğini kabul eder. Klasik siyaset felsefesinin esas almış olduğu bu anlayışta siyasetin görevi ahlaki kapasitenin açığa çıkma koşullarını hazırlamaktır. Modern dünyada totalitarizmin dışındaki seçenek liberal seçenektir ve bu seçenek de belirtildiği gibi adaleti ahlaktan bağımsız görür. Bu seçenek zayıf bir ahlaki kapasiteyi varsaydığı için minimal ahlakı yeterli görür. Minimalist bir ahlak anlayışı nedeniyledir ki liberalizm ortak bir iyi üzerinde anlaşılamayacağını ve iyi bir toplumun mümkün olamayacağını savunur. Liberalizm bir anlamda "az" ahlaklı insanların birlikteliğini yeterli görür. Liberalizmin az ahlaklı insanı özgürlüğünü, çıkarlarını ve bu çıkarları bir sınırlandırmayla karşılaşmaksızın takip etmeyi önemseyen insandır. Diğer insanlara karşı sorumluluğu ahlaki bir sorumluluk olarak görmeyen, bu sorumluluğu taşımayan insandır. Minimum ahlak anlayışını esas alan bu insan için tek sorumluluk diğer insanlara zarar vermeme anlayışında ifadesini bulan hukuki sorumluluktur. Liberalizm insana bunun ötesinde bir sorumluluk yüklemez.

Zayıf ahlak anlayışının (liberal insan anlayışının) ortaya çıkmasında topluluk yaşamının çözülmesinin dolayısıyla da cemaatin öneminin azalmasının önemli bir rolünün bulunduğu açıktır. Söz konusu çözülme "atomistik birey"[13] ya da "yükümsüz ben"[14]in ortaya çıkmasına neden olmuştur. Topluluk yaşamının ortadan kalkması ve böylece ortak yaşamda kişisel ilişkilerden ziyade gayrı şahsi süreçlerin belirleyici hale gelmesi ahlaki duygunun zayıflamasını da beraberinde getirmiştir. Örneğin bir modern örgütlenme biçimi olan bürokraside gayrı şahsilik hakimdir. Burada amaç kurala ve prosedüre uygun davranmaktır. Amaçlar, kurallar ve roller (işler) ahlaktan soyutlanmıştır. İfa edilen rol gayrı şahsi olduğu ve böylece sorumluluk ortadan kalktığı için kişi işinin gereklerini yaparken kendini ahlaki olarak sorumlu görmez. İş beraber yapıldığı, kimin etkisinin ne kadar olduğu bilinemediği için sorumluluk erir.[15] Aynı şey ekonomi dünyası için de geçerlidir. Orada da gayrı şahsi süreçler hüküm sürer ve ahlakilik dışarıda bırakılmıştır. Örneğin bir firma için amaç verimlilik ve kardır. Bu amaç gerçekleştirilirken ahlak ve ahlaki duygular bağlayıcı değildir. Ekonomik durgunluk nedeniyle çalışanlarının bir kısmını işten çıkarma kararı alan bir profesyo-

[13] Charles Taylor, *a.g.e*., s. 293.

[14] Michael Sandel, "Usul-i Cumhuriyet ve Yükümsüz ben", *liberaller ve Cemaatçiler*, der. André Berten-Pablo da Silvera-Hervé Pourtios, çev. Eylem Özkaya, Dost Kitabevi, Ankara 2006, s. 216.

[15] Zygmund Bauman, *Parçalanmış Hayat Postmodern Ahlak Denemeleri*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 269, 350,351,355.

nel yönetici bu kararı alırken ahlaken rahatsız duymaz. Çünkü o bu kararı vermesini gerektiren koşulların kendi iradesi dışında geliştiğini düşünür.

Modern dünyada ortak yaşamın gayrı şahsiliği liberalizmin kendiliğinden oluşan ve işleyen toplumsal yaşam düşüncesine kapı açmıştır. Liberalizmin usul-i adalet anlayışının gerisinde de bu toplumsal yaşam düşüncesi bulunmaktadır. Liberalizm için adalet toplumsal yaşamı mümkün kılan amaçtan bağımsız soyut davranış kuralları karşısında eşitliği ifade eder.[16] Bu davranış kurallarını uygulamanın sonuçları bu kurallarla belirlenmiş olmayan olgusal şartlara bağlı olacağından bir kuralın adilliği, onun belirli bir durumda yaratacağı sonuçla ölçülemez.[17] Devlet de genel adalet kurallarına tabi olacağı için, bireylerin adil davranış kurallarına uygun eylemleriyle ortaya çıkan sonuçlara müdahale edemez. Liberalizm tam da ahlaki duyarlılığı dışarıda bırakan bu adalet anlayışı nedeniyle toplumsal yaşama dezavantajlı kesimler lehinde olmak üzere müdahale etmeyi esas alan sosyal adalet düşüncesine karşıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi liberalizm bireyin sorumluluğunu yalnızca başkalarının haklarına riayetle sınırlı bir sorumluluk olarak görür. Eğer bir kişi genel adalet kurallarına uyuyorsa başkalarına zarar vermeyeceği için söz konusu sorumluluğunu yerine getiriyor demektir. Bu sorumluluk anlayışında kişinin sorumluluğu, bilinçli ve iradi eyleminin sonucuna bağlı olarak ele alınır. Bu anlamda kişi bilinçli ve iradi eyleminin sonucu olmayan bir durumdan dolayı sorumlu tutulamaz. Örneğin liberalizm bir kişinin yoksullara karşı sorumlu olmadığını varsayar. Çünkü liberalizm bu yoksulluğun söz konusu kişinin eylemlerinin değil ekonomik koşulların bir ürünü olduğunu düşünür. Bu durumda kişinin yoksul bir kişiye yardım etmek istemesi onun tercihine kalmış bir şeydir. Kişi yoksullara yardım etmeyi ahlaki bir davranış olarak görüp bu doğrultuda eylemde bulunabilir. Fakat kişi buna zorlanamaz. Liberalizm için sosyal adalet anlayışı bu zorlamayı haklı gördüğü için sorunludur. Liberal adalet anlayışına göre, niyet edilmiş eylemlerin sonuçları olmadıkları ve bu nedenle de bir sorumluluk gerektirmedikleri için toplumsal yaşamdaki eşitsizlikler konusunda siyasetin yapabileceği herhangi bir şey yoktur. Buna karşın ahlaki duyarlılığı esas alan adalet anlayışı yalnızca niyetliliğin değil öngörülebilirliğin de sorumluluk açısından önemli olduğunu kabul eder. Bu anlamda adalet ya da adaletsizliğin bir duruma yönelik sorumlulukta köklendiğini söylemek mümkündür. Arkasında belirli bir kişinin, grubun ya da kurumun niyetli bir eylemi bulunmasa da toplumsal yaşamda ortaya çıkabilecek eşitsizlik durumlarını öngörmek ve siyaset yoluyla düzeltmek mümkündür.[18]

---

[16] David Robertson, *Roudledge Dictionary of Politics*, Routledge, London and New York 2002, s. 263.

[17] Friedrich Hayek, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük I*, çev. Attila Yayla, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 1996, s. 75-76.

[18] Raymond Plant, "Why Social Justice", *Social Justice from Hume to Walzer*, ed. David Baucher and Paul Kelly, Routledge, London and New York 1998, s. 269-270.

Güçlü ahlak anlayışının kaybedilmesi, topluluğun kaybedilmesiyle ilişkili olduğu gibi, topluluğun kaybedilmesinin nedenlerinden biri olan "Tanrı'nın ölümü" ile de ilişkilidir. Burada Tanrı ile kastedilen şeyin anlamı dinlerin belirmiş olduğu Tanrı mefhumu ile sınırlı değildir. Tanrı daha geniş anlamda aşkın bir hakikat anlayışına gönderme yapar. Bu hakikat anlayışı bütünleştirici bir güç olarak bir işlev gördüğü gibi yüksek ve evrensel bir değer anlayışını mümkün kılarak ahlaki mükemmelleşmeye de kapı açmıştır. Klasik siyaset felsefesinin insanı ahlaki kapasitesi yüksek bir varlık, siyasi düzeni ise bu kapasitenin ortaya çıkarılmasına zemin hazırlayan ahlaki niteliği güçlü bir ortak yaşam biçimi olarak görmesi söz konusu hakikat anlayışıyla bağlantılıdır. Modern siyaset felsefesinde ahlakın bireysel bir tercih meselesine indirgenerek değer kaybına uğraması ise insani mükemmelleşemeye ölçüt teşkil edebilecek yüksek bir iyi düşüncesinin terkedilmesi ile açıklanabilir.

Modern dönemde deneyimlenen totalitarizm bir anlamda kaybedilmiş olan topluluğa ve ahlaka yeniden hayat kazandırmaya yönelik sonuçsuz ve tehlikeli bir girişim olarak görülebilir.[19] Totalitarizm sonuçsuz bir girişimdir çünkü modern toplum bir kitle toplumudur ve bu toplumdan cemaat anlamında bir bütünlük çıkması mümkün değildir. Totalitarizm tehlikeli bir girişimdir çünkü kitleden ahlaki bir topluluk yaratmaya çalışmak aşırı bir siyasi güç kullanımını gerektirir. Totalitarizm minimum ahlak düzeyini yeterli görmediği için ahlaki toplumu siyasi güç yoluyla inşa etmeye çalışır.[20] Totalitarizm adaleti ahlaki mükemmellikle birleştirerek adil toplumu ahlakın tam anlamıyla hayata geçtiği toplumla özdeşleştirir. Böylece totalitarizm ahlaki özgürlüğü yok sayar. Bir anlamda totalitarizm insanın özgür olması durumunda ahlaklı olamayacağını kabul etmiş olur. Ahlaki özgürlüğü bütünüyle ortadan kaldırdığı için totalitarizm, paradoksal bir biçimde zulüm sistemine, yani adaletin tam karşıtı olan bir sisteme dönüşür. Totalitarizm ahlaki bir toplum inşa etme girişiminde dinin ahlaki amaçları yüceltme ve toplumu bütünleştirme gücünden de yaralanır. Bu bilindik anlamda bir din değildir. Bu seküler bir din olarak karşımıza çıkan ideolojidir. Totalitarizmde ideoloji siyasetin gerçekleştirmeye çalıştığı ahlaki amaçları yücelttiği için bu amaçlara dönük siyasi eylemi de yücelterek eleştiri ve tartışma dışı bırakır. Böylece totalitarizm bir anlamda siyaseti dinleştirmiş olur. Totalitarizmde ideoloji bu nedenle siyasal bir din[21] olarak karşımıza çıkar ve totalitarizmin bahsedilen zulüm sisteminin işlemesinde hayati bir işlev görür.

---

[19] Marcel Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, çev. Zeynep Savaşçın, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 84.

[20] André Comte-Sponville, *Kapitalizm Ahlaki midir?,* çev. Dilek Yankaya, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 70.

[21] Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tunçer Karamustafaoğlu-Mehmet Turhan, Sentez Yayınları, Bursa 2014, s. 248.

Adaletin ortak iyi tasavvurundan bağımsız düşünülmesinin ve siyasetin belirli bir ahlaki görüşü esas almaması gerektiğine yönelik anlayışın gerisinde totalitarizmden duyulan korku bulunmaktadır. Totalitarizm ahlakın siyaset yoluyla tam anlamıyla hayata geçirilmesini esas alan bir anlayışın ürünüdür. Siyaset marifetiyle ahlaklı bir toplum inşa etme fikri bireylerin özgürlüklerinin kısıtlanmasını, hatta ortadan kaldırılmasını beraberinde getireceği için tehlikeli bir fikirdir. Bu anlamda adaletle ahlakı birbirinden ayırmaya yönelik yaklaşımının bir ölçüde söz konusu tehlikeye yönelik duyarlılıktan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Fakat buradan hareketle siyasetin alanını daraltarak ortak iyi ve mükemmellik vizyonundan bütünüyle yoksun bir adalet anlayışıyla yetinmek doğru değildir. Siyasetten ahlakı bütünüyle hayata geçirmesini beklemek ne kadar sorunluysa, aynı şekilde siyasetin minimum ahlakı güvence altına almanın (yani hakları korumanın) ötesinde bir ahlaki işlevinin olamayacağını kabul etmek de aynı şekilde sorunludur. Siyasetin ahlaki işlevini bu şekilde sınırlandırmak standartları son derece düşük bir siyasi düzenle yetinmek demektir. Bu ise, anlamı kimsenin birbirine zarar vermediği bir toplumsal yaşamı sağlamakla sınırlandırılmış minimum bir adalet anlayışıyla yetinmek demektir.

Şayet hem ahlaki içeriği güçlü bir adalet anlayışını arıyor hem de adaleti her ne pahasına olursa olsun gerçekleştirme iddiasını tehlikeli buluyorsak adalet ile ahlak arasındaki bağı yeniden kurmamız gerekir. Bu konuda klasik siyaset felsefesinin bize ışık tutabileceğini söyleyebiliriz. Klasik Siyaset felsefesi anlayışına göre, siyaset felsefesi daha iyi bir dünya arayışıdır. Yani siyaset felsefesi bir adalet arayışıdır. Klasik Siyaset felsefesi insanı ahlaki kapasitesi yüksek bir varlık olarak gördüğü için siyaset felsefesinin temelinde ahlaki duyarlılığın bulunduğunu kabul eder. Bu anlamda siyaset felsefesi iyi yönelik hiç bitmeyen bir arayıştır. Klasik siyaset felsefesine göre, iyi evrensellik ve aşkınlık olmak üzere iki önemli vasfa sahiptir. Eğer iyi hepimiz için geçerli bir standart olacaksa evrensel olmalıdır. İyinin evrensellik vasfı ile kastedilen, hangi özgül koşullarda yaşarlarsa yaşasınlar insanların bir takım ortak ahlaki duyarlılıklara sahip oldukları ve bu duyarlılıkların evrensel olduğudur. Eğer duyarlılıklarımız evrenselse onların bizi götüreceği iyi de evrenseldir. Zulüm herkes için zulüm, zalim herkes için zalimdir. Adalet hepimizin istediği bir şeydir. Sürekli arayışı içerisinde olmamız için ise, iyi aşkın olmalıdır. İyinin aşkın olma vasfı onun bilgisine mutlak anlamda ulaşılamayacağını kabul etmek anlamına gelir. İyinin tam olarak bilinebileceği inancı iyinin tam anlamıyla hayata geçirilebileceği inancını da beraberinde getirir. Bu inanç iki nedenle sorunludur. Öncelikle iyi adına her şeyin yapılabilmesini mubah kılar. İnsanlık tarihinde en büyük zulümler iyi olanı eksiksiz bir şekilde bildiklerini iddia edenlerce gerçekleştirilmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi totalitarizm deneyimi bu zulümlerin en açık örneğini oluşturur. İkincisi, iyiye inançsızlığa kapı açar. İyiyi hayata geçirme

deneyimlerindeki başarısızlık ve bu deneyimlerin üretmiş olduğu şiddet bir yerden sonra ortak bir iyinin varlığını şüpheli hale getirir ve adaleti kurallarla özdeş olarak gören ahlaki standardı son derece düşük bir siyasi düzene razı olmamızı sağlar. Yine yukarıda belirtildiği gibi liberalizm böyle bize böyle bir siyasi düzen önerir.

Günümüz toplumu heterojen bir toplumdur ve böyle bir toplumda ahlak ile adalet arasındaki ilişkinin klasik siyaset felsefesindeki biçimiyle düşünülmesi şüphesiz zordur. Ahlak ile adalet arasındaki bağın kopmuş olması modern toplumun bir gerçeğidir. Buna karşın ahlak ile adalet arasındaki bağı yeniden kurabiliriz. İşte bu noktada klasik siyaset felsefesinden yararlanabiliriz. Klasik felsefesinin insanın doğası ereği iyiye yönelmiş bir varlık olduğu yönündeki metafiziksel kabulünü bugün için de geçerli bir kabul olarak görebiliriz. Bu kabulün iyiyi insan için bir otorite mercii olarak gördüğü ve bu nedenle de bir aşkınlık düşüncesini içerdiği doğrudur. Fakat bu aşkınlık ahlaki içeriği olan anlamlı bir adalet sahip olmak istiyorsak ihtiyacımız olan bir şeydir.[22] Aşkınlık dinsel olanın bir özelliğidir ve günümüzde dinsel olan yeniden önemli hale gelmiştir. Aşkın olanı iki biçimde düşünmek mümkündür. Bunlardan biri dinlerin ve klasik filozofların aşkınlık anlayışıdır. Bu anlayış aşkınlığı insanın üzerinde bulunan bir referans mercii olarak görür. Diğeri hümanist bir aşkınlık anlayışıdır. Bu anlayış ise aşkınlığı insana içkin olarak görür.[23] Luc Ferry'nin de belirttiği gibi anlamlı bir hayat, hayatın üstünde tutulabilen bir takım değerlerin varlığını gerektirir.[24] Bu nedenle de hangi biçimiyle düşünülürse düşünülsün aşkınlığın insan için bir ihtiyaç olduğunu söylemek mümkündür. Ahlak-adalet ilişkisi söz konusu olduğunda aşkın olan ahlaktır ve bunu böyle görmek adalet anlayışımızı daha anlamlı hale getirir.

André Comte-Sponville üstünlük sıralaması ile öncelik sıralaması arasında bir ayrım yapar.[25] Biz de bu ayrımdan hareketle adaletin önceliği, ahlakın üstünlüğünden söz edebiliriz. Adaletin önceliği, modern toplumun yukarıda belirtilen niteliğinden kaynaklanır. Küçük ölçekli toplumlarda ahlak belirleyici olabilir. Örneğin böyle bir toplulukta insanlar gönüllü bir şekilde birbirlerine ekonomik olarak yardım ettikleri için adalete ihtiyaç duyulmayabilir. Fakat ölçek büyüdükçe ahlak tek başına yeterli olmaktan çıkar. Mesele kişinin tanıdığı sınırlı sayıda insana yardım etme meselesinden büyük bir toplumdaki bütün yoksulların ihtiyaçlarının giderilmesi meselesine dönüştüğünde adalete ihtiyaç duyulur. Tanıdığımız sınırlı sayıdaki insa-

[22] Susan Neiman, *Ahlaki Açıklık*, çev. Nagehan Tokdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s. 113.

[23] Luc Ferry-Marcel Gauchet, *Dinden Sonra Dinsellik*, çev. Can Utku, Agora Kitaplığı, İstanbul 2005, s. 21.

[24] *A.g.e*., s. 26.

[25] Sponville, *a.g.e.,* s. 116.

nın değil bütün yoksulların ihtiyacının giderilmesi bir adalet meselesidir. Fakirlere yardım etmek bir ahlak meselesidir.[26] Buna karşın fakirlik sorunu bir siyasi mesele dolayısıyla da bir adalet meselesidir. Bu sorunun çözülmesi bireysel düzeydeki ahlaki mükemmellikten taviz vermeyi gerektirir. Zira büyük bir toplumda bu sorunu çözmek bir takım zorunlulukları dikkate almayı gerektirir. Kişi yoksul birine yardım ederken bunu ahlaki bir duyguyla bütün içtenliğiyle ve onun ihtiyaçlarının tamamını karşılayacak şekilde yapabilir. Ama toplumsal yaşamda bu sosyal yardımlaşma fonu ile olur. Burada ne içtenlik, ne de ihtiyacın karşılanması tam anlamıyla olur.[27] Adaletin hayata geçmesi siyasi güçle teminat altına alınırken ahlakın hayata geçmesinin bireylerin tercihine kalması adaletin önceliği ile açıklanabilir. Adaleti temsil ettiği düşünülen hukuk kurallarının değerlendirilmesinde yargılama merciinin ahlak olması ise ahlakın üstünlüğüne işaret eder. Ahlakın üstünlüğünü kabul etmek hiçbir hukuk kuralının ahlakın taleplerini tam anlamıyla karşılayamayacağını dolayısıyla da gerçek adaleti temsil edemeyeceğini kabul etmek demektir. Adalet hukukla ilişkili olsa da onda tüketilemeyecek bir şeydir.[28] Bu nedenle adaleti hukukla özdeşleştirmek adalet ile ahlak arasındaki bağı koparmak anlamına gelir. Adalet ile ahlak arasındaki bağın onarılması ancak onlar arasındaki açıklığın kabul edilmesi ile mümkündür.

[26] *A.g.e.,* s. 112-113.

[27] *A.g.e.,* s. 109.

[28] Jean-Luc Nancy, *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik*, çev. Murat Erşen, Monokl Yayınları, İstanbul 2011, s. 74-75.

MÜZAKERE

Prof. Dr. Zeki Özcan

Bildiride önce daire ve adalet kavramları ele alınmalıydı. Adalet dairesinin bir analojik anlamı olduğu vurgulanmalıydı: temelinde Ay-üstü âlemdeki düzen ve idare, "kemal", "süreklilik", "birlik ve uyum" kavramları olduğu yani Adalet dairesinin Ayüstü düzenin insandaki ve toplumdaki yansıması olduğu söylenmeliydi. Daha sonra ayüstü düzenin yokluğunun organizmadaki ve toplumdaki olumsuz etkilerine işaret edilmeliydi. Ayrıca şunlara işaret edilmeliydi: Adalet dairesinin kozmostaki görünüşü ontolojiktir ve insandaki görünüşü ontolojiko-etiktir ve toplumdaki görünüşü etiktir.

Bu sınıflamadan sonra konu şu sıraya göre işlenmeliydi:

I ontolojik yapı olarak adalet teorisi: Bu ***Meşşaî ahlâk felsefesine***, doğa anlayışına (fizik), ***kozmolojiye ve metafiziğe*** dayanır. Ay üstü Evrendeki ve birliği, kemali ve sürekliliği yansıtan organik ve hiyerarşik düzeni temel alır. Şu üç hiyerarşik yapıdan oluşur

A İlk Sebebi ve Zorunlu Varlık olan Tanrı

B ay-üstü âlemdeki düzen

C. onuncu akıl ve dokuzuncu gök küresi olan ay feleği

II Ontolojiko-etik olarak adalet dairesi: Ay üstü evrendeki düzenin insandaki yansımasıdır: Hiyerarşisi şudur:

A akıl ve aklın organı olan ve bedeni yöneten beyin

B Kalp karaciğer ve dalak: Hem amir hem memur gibi hem âmir hem de memur konumundaki organlar

C Boşaltım organları:

III. Etik Anlamda Adalet Dairesi: Toplumsal düzenden ibarettir: Mezopotamya ve Sasanî siyasî değerlerinden ilhamla girmiştir. Siyasal yapının pratik modeli olmakla kalmamış; Müslüman filozoflar tarafından felsefi olarak temellendirilmiştir.

Hiyerarşisi

Sultan-Halife

"kalemiye", "ilmiye" ve "seyfiye" sınıfı

C Reaya: "tüccar", "esnaf ve "köylü-çiftçi

B başlığı altındaki bilgileri : Ayüstü mükemmeliği sosyolojik olarak aktüelleştirmenin araçları olarak Erdem/adalet/otorite /Âdil Mülk Siyaseti diye açıklasaydı daha iyi olurdu.

Bildiri sahibi sultan-halife tasavvurunu şöyle açıklamaktadır

Fazıl mülk idaresinde amaç, devlet-toplum düzenini ve idaresini ay-üstü âlemdeki düzene ve idareye benzetmektir. Ay-üstü âlemdeki düzen ve idare, "kemale", "sürekliliğe", "birlik ve uyuma" dayanır. Ay-üstü âlemdeki düzen ve idarenin mükemmel ve sürekli olmasının sebebi, bu âlemi oluşturan gökkürelerinin "dairesel harekete" sahip olmasıdır. Klâsik fizikte, dairesel hareket, mükemmel hareket olarak tanımlanır. Çünkü mükemmel hareket, dolayısıyla dairesel hareket, hareketin bir noktadan başlayıp tekrar aynı noktada son bulması, yani hareketin tamamlanması" anlamına gelir. Hareket tamamlandığında daire, "konum kategorisinde" olduğu için, konum değiştirerek dairesel hareketine sonsuza kadar devam eder. Ay-üstü âlemdeki birlik ve uyumun sebebi ise, gökkürelerinin maddî yapısının "esîr (ether)" adı verilen "bir tek unsurdan" meydana gelmesidir. Çünkü bir tek unsurun olduğu yerde, birbirine galip gelme mücadelesi ve çatışma da olmaz. Bunun karşısında, ay-altı âlemdeki düzen ve idare ise, "eksikliğe", "süreksizliğe (oluş-bozuluş)", "çokluğa (kesret) ve çatışmaya" dayanır. Ay-altı âlemdeki düzen ve idarenin eksik ve süreksiz olmasının sebebi, bu âlemi oluşturan varlıkların "doğrusal harekete" sahip olmasıdır. Klâsik fizikte, doğrusal hareket,

eksik hareket olarak tanımlanır. Doğrusal harekette, hareketin yönü çizgisel olduğu için hareketin başladığı nokta ile son bulduğu nokta aynı değildir, yani doğrusal hareket tamamlanmaktan yoksundur. Ay-altı âlemdeki düzen ve idarenin çokluk ve çatışma içinde olmasının sebebi ise, bu âlemi oluşturan varlıkların maddî yapısının "birbirine galip gelmeye çalışan zıt tabiatlı dört unsurdan" meydana gelmesidir. Adalet dairesi terkibindeki "daire" kavramı, fazıl mülk idaresinin mükemmel ve sürekli kılınmasına işaret eder. "Adalet" kavramı ise, devlet ve toplum sınıfları arasındaki çokluğu ve çatışmayı birlik ve uyuma dönüştüren alternatifi olmayan bir araçtır. Çünkü iktidara geldikten sonra sultan-halifenin iktidarını koruması ile fazıl mülk idaresinde birlik, uyum ve dengenin gerçekleşmesi, ancak "eşitlik, denklik, birlik, uyum ve denge" anlamlarına gelen adalet vasıtasıyla mümkündür. Bu çerçevede, adalet dairesinin bir unsuru olarak adalet kavramı, fazıl mülk idaresi açısından "dağıtıcı" ve "düzeltici" olmak üzere iki anlama gelir. Klâsik fizikte hareket, "bir şeyin yerini bulması ve doğasını gerçekleştirmesi" demektir. Yer bulunduğunda ve doğa gerçekleştiğinde hareket son bularak "sükûn ve durağanlık" ortaya çıkar. Bu bağlamda, dağıtıcı olarak adalet, sultan-halifenin, devlet ve toplum sınıflarının yerlerini tayin etmesi ve her birine bulundukları mertebeye göre hak ettikleri ölçüde iyilikleri, malları ve makamları dağıtması ve sınıflar arasındaki geçişe mümkün olduğu kadar izin vermemesidir. Düzeltici olarak adalet ise, sultan-halifenin, köylü ve çiftçiden kılıç gücüyle zorla ve gayrı meşru vergi toplayan sivil ve askerî memurları cezalandırması anlamına gelir. Sivil ve askerî devlet memurlarının köylü-çiftçi sınıfına zulmetmesi, köylü-çiftçi sınıfının, askerî ya da ilmiye sınıfına girmeye çalışması veya silahlanarak dağa çıkmasıyla sonuçlanır. Bu durum ise, sınıf yapısında uyum ve dengenin bozulmasına, üretimin ve gelirlerin azalması neticesinde devlet hazinesinin zayıflamasına ve sultanın iktidarının sürekliliğinin ortadan kalkmasına sebep olur.

Bu model İslam siyaset felsefesinde az veya çok farklarla savunulmuştur. Oysa bu modelin kaynağı Platon'dur. Bu nedenle bildiri sahibi ele aldığı siyaset felsefesini Platon'un Devlet'indeki ve İslam filozoflarındaki diğer modellerle karşılaştırsaydı ve benzerlikleri, farklılıkları gösterseydi, sunduğu modelin özgünlüğünü daha iyi kavrayabilirdik

Abdülkadir Çüçen

Öncelikle organizasyonu yapanlara çok teşekkür ederim. Ayrıca tebliğ sunanlara çok teşekkür ederim. Asıl önemlisi bu toplantıya Fen Edebiyat felsefe kökenli ikinci davetli olmam nedeniyle çağrıldığım için teşekkür ederim. Bu da şunu gösteriyor ki, felsefecilerle ilahiyatçıların yakınlaşmasını gerektiğine işaret etmektedir. Genellikle birbirlerinden uzak duruyorlar. Umarım bundan sonra uzak durmazlar.

Şimdi ben İlker beyin konuşmasından yola çıkarak diğer üç konuşmacının konuşmasını değerlendirip, eleştireceğim; daha doğrusu İlker Bey'i değil de onun öne sürdüğü adalet kavramının felsefe temellendirilmesi ile birlikte din-devlet ilişkisi ya da adalet-hikmet dairesi dediğimiz ya da Sultan-Halife anlayışını netleştirmemiz gerekmektedir. Çünkü klasik siyaset felsefesinin temel görüşü, diğer üç konuşmada tam buna karşıttı ya da eleştirisi üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz. Şimdi bu anlayışların Mezopotamya'dan başladığını ileri sürmelerine rağmen bu anlayışların Antik Yunan'da da çok belirgin olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin; Aristoteles'te olsun diğerlerinde olsun çünkü bu anlayışa, değere göre bir varlık sıralaması ya da hiyerarşik bir yapı ya da organizma denmişti. Organik bir yapı ve bu yapıda en üstten alta doğru adaletin en altta doğru adaletin ya düzenleyici ya da dağıtıcı olarak verildiği ve bunun sonucunda da amaç tüm ütopyaların Sayın Derda Beyin dediği gibi düzen düzeni ortaya koymaktı. Şimdi burada sorulması gereken sorular var. Başka bir söyleyişle, klasik siyaset felsefesinin böyle katı bir yapısında düşünülen Halife-Sultan anlayışında, Halife-Sultan Tanrı'nın elçisi olarak ya da Tanrı'nın görevlendirdiği olarak tüm adaleti sağlayacak ve tüm toplumsal yapıyı belirleyecek bir mekanizmanın başına konulması sonucu sorulması gereken bazı sorular olmalıdır. Bunu hem başkan dile getirmişti hem de Tahsin Bey'in konuşması çok olmasa da içermekteydi. Bence birinci konuşmanın yapı sökümünü yaparak, "bir metin nedir?" ya da "yapı sökümü nasıl olmalıdır?" diye sorarsak, Tahsin Bey'den devam ederek sorulması ge-

reken soru şudur: "Öteki neredadir?" Bu Sultan-Halife anlayışı, düzen ve bir toplum yapısı içinde farklılık ya da fark neredadir? İşte fark, ötekini bulamadığımız bir toplumsal yapıda, adaleti nasıl oluşturacağız. Böyle bir toplumda adalet nasıl ortaya çıkacaktır? Çünkü böyle bir yapıda; özgürlük, bağımsızlık, insan hakları ve adalet nedir ve nasıl sağlanmaktadır? Ya da Ahmet Bey'in dediği gibi, böyle bir Halife-Sultan ile başlayıp en alta kadar inen memur ve amir ilişkisi içinde ortaya konulan bir şeyi yerine koyma, yerini bulma, yerine koyan ve yerini bulduran en üstteki yönetici, aynı zamanda her şeyi yani adaleti belirleyen ya da veren olduğunu görüyoruz. Fakat biz diyoruz ki Ahmet Bey'in konuşmasında söylediği gibi, kavramlar zamanla değişiyor veya kavramın zamansallaşmasıdır. Adalet kavramı da Mezopotamya'da, İlk Çağda ya da Orta Çağda değiştiği gibi, bunu Derda Bey çok net dile getirdi. Çağdaş felsefeye baktığımız zaman adalet, klasik ahlak felsefesinin tanımladığı gibi tanımlamıyor; bu nedenle, yeni bir adalet tanımına gitmemiz gerekiyor. Ve bu yeni tanımda Kasım Bey'den yola çıkarak evrenselci, yasacı ve bütüncü bir yapıda anlarsak, günümüzü ve günümüz insanını, günümüzün insanı olmayı ve kendimizi gerçekleştirme olanağını sağlamamızı mümkün kılmamaktadır. O halde, yapmamız gereken ne diye sormalıyız? Yapı-söküm ile klasik adalet anlayışının tüm taşlarını tek tek ele alıp analiz edip bir yapı-söküme uğratıp sonra yeniden düzeltmektir. Bu problem üzerine çağdaş felsefenin yeniden düşünmesi ve belki Derda Bey'in bu düşünmede bir aşkınlık aramak gerektiğini söylemek istiyoruz. Ya da çağdaş siyaset felsefesi yapanlardan yola çıkarak şunu da sormalıyız: Başkanımız eleştirdiği bu aşkınlık nasıl bir aşkınlık olacak, yani ilahi bir aşkınlık mı? Yoksa soyut bir aşkınlık mı? Yoksa ideal bir aşkınlık mı? Ama sökülen ya da bozulan taşın veya yapının üzerine bir aşkınlık koymadan adalet kavramını yeniden nasıl inşa edebiliriz? Bu şunu gösteriyor ki, tüm bu tartışmalar, çağdaş felsefede adalet kavramı üzerine henüz son sözü söyleyemedik. İnsan, tek tek olanı ve kendisini gerçekleştirmesini temel aldığı için, insan hakları açısından adalet kavramını bir kez daha düşünüp artık bütüncül yaklaşımları terk etmek zorundadır. Bu bakımdan da Hakkı Bey'e haksızlık etmeyelim. Çok güzel bir yöntemle bize nasıl düşünülebileceğini ortaya koydu. Teşekkür ederim.

BEŞİNCİ BÖLÜM
İSLAM HUKUKU ve ADALET

Fukahanın Adalet Tasavvuru

Prof. Dr. H. Yunus Apaydın[1]

Fukahanın adalet tasavvurundan bahsedebilmek için önce "Adalet nedir?" ve "Adalet hukukun nesi olur?" sorularına cevap aramak gerekir.

Adaletin ne olduğu ve nerede aranması gerektiği konusunda hukuk felsefecilerinin esasta birbirleriyle çelişmeyen değişik görüşleri vardır. Adaleti; kimileri hukuk üstü bir kavram olarak görürken, kimileri hukukun nihai amacı, kimileri hukukun ülküsü, kimileri hukukun peşinden koştuğu şey, kimileri de hukukun en temel idesi olarak tavsif etmişlerdir. Aslında tüm bu tavsifler adaletin hukukun temel amacı olduğu noktasında birleşir.

Peki, fukahanın bu soruya bir cevabı olmuş mudur? Daha doğrusu fukaha böyle bir soru sorup o çerçevede bir teori oluşturmuş mudur? Buna olumlu cevap vermek zordur. Çünkü fıkıh ve fıkıh usulü kitaplarında böyle bir sorunun peşine düşüldüğüne rastlanılmaz.

Öyleyse fukahanın adaleti gerçekleştirmek diye bir amacı yok muydu? Varsa, ki var, bunu gerçekleştirmek için ne yapıyordu?

Bu soruya cevap zemini oluşturmak üzere ben bu bildiride sırasıyla şu üç hususa değinmeye çalışacağım:

1) Fukahanın adaletin ne olduğu ve nerede aranacağı şeklinde bir meselesi var mıydı?

2) Fukaha adaletten ne anlıyordu?

3) Fukaha adaletin nasıl gerçekleşeceğini düşünüyordu?

[1] Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Bu üç hususteki düşüncelerimi düzgünce ifade etmeyi başarabilirsem öyle sanıyorum ki "fukahanın adalet düşüncesi" ilk defa teorik bir çerçeve içine anlaşılmaya ve izah edilmeye çalışılmış olacak.

1) Fukahanın adaletin ne olduğu ve nerede aranacağı şeklinde bir meselesi var mı?

Fukahanın adaletin ne olduğu ve nerede aranacağı şeklinde bir meselesi olup olmadığının cevabı daha çok siyaset-i şer'iyye türü eserlerde dikkat çekilen bir kabulün içinde gözüküyor. Bu kabulün ana hatlarıyla ne olduğunu biri İbn Haldun'a, diğeri Teftazanî'ye ait olan iki metinde görebiliriz.

İbn Haldun, insanın sosyal bir varlık olması sebebiyle başkalarıyla bir arada yaşamasının zorunlu olduğunu, ancak insanın öfke ve şiddet gibi hayvani yönlerinin bulunması sebebiyle topluluğun bireyleri arasında düzeni sağlamak üzere herkesin uyması gereken kanunlara ihtiyaç bulunduğunu belirttikten sonra hukuk sistemlerini genelde aklî/vaz'î ve şer'î/dînî olarak gruplandırıp mukayese etmiştir. el-Mukaddime adlı eserinde şöyle der İbn Haldun:

"Herkesin uyması gereken bu kanunlar eğer akıllı ve basiretli devlet ricali tarafından akıl ölçülerine göre konulmuşsa bu **siyaset-i akliyye** olur. Bu kanunlar eğer Allah tarafından -bunları takrir ve teşri eden bir Şâri' vasıtasıyla- konulmuşsa bu da hem din hem dünyaya faydalı **siyaset-i diniyye** olur. Yaratmanın amacı sadece dünya olmadığı, daha doğrusu asıl amaç ahiret olduğu için şeriatler insanları gerek ibadet gerekse ibadet konusunda Şâri'in gösterdiği şekilde davranmaya teşvik etmiş ve yönlendirmiştir."

Bu metinde açıkça söylenen şey şudur: Adalet ve siyasete ilişkin hükümlerin koyucusu Allah Teala ise bu hükümler insanların dünya ve ahireti için faydalı hikmet ve maslahatları içeriyor olacağı için uygulanmaları durumunda iki cihan saadetine ulaşılmış olur. Bu anlayışa göre, adalet naslarda mündemiçtir; dolayısıyla orada aranması gerekir. İşte adaletin daha doğrusu adaleti sağlayacak hükümlerin bu şekilde sunulmuş olduğunu düşündükleri için fukahanın "Adalet nerededir?" sorusuna doğal olarak "Naslarda mündemiçtir." cevabını vermeleri beklenir.

"Şer'i hükümlerin -özellikle muamelat alanındaki şer'î hükümlerin- (varlık) sebebi nedir?" sorusuna Sadruşşeria, "el-bekâu'l-mukadder li'l-âlem" cevabını vermiştir. Yani alemin/dünyanın Allah tarafından takdir edilmiş bir kalıcılığının olması Allah'ın şeriat göndermesinin sebebidir.

Taftazani, Sadruşşeria'nın "Şer'i hükümlerin varlık sebebi beka-yı mukadderdir." sözünü şöyle şerh ediyor:

"Allah, insan türü için yaratılmış olan bu nizam (en-nizamu'l-menut bi nev'i'l-insan) için kıyamete kadar sürecek bir 'bekâ' takdir etmiştir. Bu beka şahısların korunması üzerine bina edilmiştir. Çünkü türün bekası şahısların korunmasıyla mümkündür. İnsan, mizacı gereği giyinme ve barınma konusunda birtakım sınai işlere ihtiyaç duyar. Bu da türün fertleri arasında yardımlaşma ve ortaklaşmayı gerektirir. İnsan tevalüd ve tenasül için erkekler ile kadınlar arasında tesis edilecek izdivaca ve birtakım maslahatların yerine getirilmesine ihtiyaç duyar. İşte bütün bunlar Şâri tarafından söz konusu **nizamda adaleti** sağlamaya yönelik olarak takdir edilen birtakım **külli ilkelere** (usul-i külliyye) ihtiyaç duyar. Çünkü her bir fert kendine uygun geleni arzular, ona iştah duyar; aynı şeyi başkasının arzulamasına öfkelenir. Sonuçta **cevr** (adaletsizlik) meydana gelir ve düzen bozulur. İşte şer'i hükümlerin konulması bu düzenin sağlıklı ve adil yürümesi içindir."

Maslahatların zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyât şeklindeki taksimi esas itibariyle Teftazani'nin ortaya koyduğu bu temel tesbitin tafsilidir. Her üç türüyle maslahatların bu anlayışla irtibatını fırsat olursa aşağıda biraz detaylandıracağım.

Teftazani'nin ifadelerinden açıkça anlaşılan şey şudur: Allah bu âlemde insan ilişkilerinin adil ve dengeli bir şekilde yürütülmesi için bir şeriat göndermiştir. Bu şeriatin kendisi mahza adalettir.

Bu iki metinden hareketle **fukahanın, adaleti hukukun dışında bir ide olarak görmekten ziyade şeriatin/şer'î hükümlerin uygulanması durumunda gerçekleşecek olan bir şey olarak gördükleri söylenebilir.**

2) Fukaha adaletten ne anlıyor?

Fukahanın adaletten ne anladığı noktasına geçmeden önce naslarda adalet sözcüğünün hangi bağlamlarda ne anlamda kullanıldığına hızlıca bir göz atalım. Kur'an'da bir çok yerde geçen "adl" sözcüğü genel olarak şu durumlarla birlikte zikredilmektedir.

1) Müdayene ayetinde borçların yazılmasında "… Bir katip bu borç ilişkisini adl ile yazsın… Borçlu kişi sefih ise, velisi adl ile yazsın…" (Bakara 2/282) denilmektedir.

2) Eşler arasında adalete ilişkin olarak "… Eğer adil davranamayacağınızdan endişe ederseniz bir eşle yetinin…" (Nisa 4/3) denilmektedir.

3) "İnsanlar arasında hükmettiğinizde adl ile hükmedin (Nisa 4/ 58)." Bu üçüncü tür hitap daha çok hüküm verme yetkisine sahip olan kimselere yöneliktir. Devlet başkanı, hakimler ve hakemler bu kapsamdadır.

Kur'an'daki hemen bütün kullanımlarında adalet, sözlük anlamına paralel olarak kullanılmıştır ve hemen hepsinde hakkın yerini bulması, hakkın hak sahibine ulaştırılması anlamındadır. Bu bağlamda hakkın ne olduğu ve yerini nasıl bulacağı önemli bir sorun teşkil etmemiştir. Çünkü marufu emreden birçok ayet bir yönüyle adaletle ilişkilendirilmiştir. Ma'ruf da esas itibariyle toplumun sağduyusunun makul ve adil gördüğü şey olarak tanımlandığında hakkın ne olduğu ve yerini nasıl bulacağı sorunu kamu vicdanına, akla ve örfe atıfla çözülmüştür. Bu anlamdaki adaletin zıttı genel olarak haksızlıktır (cevr ve zulüm).

Aslında adalete atfedilen bu anlam Aristo'nun adalet anlayışıyla da paralellik arz eder. Bilindiği üzere Aristo adaleti "herkese kendine uygun olanı ve kendi haklarını vermek" şeklinde tanımlar ve adaleti, dağıtıcı adalet ve düzeltici/denkleştirici adalet olarak ayırır.

Bazı fıkhi çözümler bu tasnif açısından incelendiğinde sözü edilen paralelliğin yansımaları görülebilir. Nitekim fıkıhta kanun karşısında ve mevcut hükümlerin uygulanmasında "eşitlik" esasına dayanan denkleştirici adaleti temsil eden örnekler olduğu gibi, statü farkını dikkate alan dağıtıcı adalet örnekleri bulmak da mümkündür.

Öldürenin öldürülmesi (kısas), kimliğine bakılmaksızın bir suç işleyenin cezalandırılması ("Kızım Fatıma da olsa aynı cezayı görürdü." hadisi burada hatırlanabilir.), zarar veren kimsenin tazminle sorumlu olması eşitlik esasına dayalı adalete örnek olabilir.

Velayet (yetki kullanımı) içerikli konularda statü/yetenek farkını dikkate alındığını göreceğimiz iki temsil edici örnek ise şahitlik ve kamu görevidir. Bilindiği gibi kural olarak kölelerin ve gayri Müslimlerin Müslümanlar hakkındaki şahitliği kabul edilmemiş ve inisiyatifin söz konusu olduğu kamu görevlerine getirilmeleri uygun bulunmamıştır. Kadınlar için de bu iki konuda bazı sınırlamaların olduğunu bilmekteyiz.

Ebu Hanife'nin "kişinin haklarını ve yükümlülüklerini bilmesi" şeklindeki fıkıh tarifini bu bağlamda hatırlamak ve burada sözünü etmekte olduğumuz adalet kavramıyla irtibatlandırmak enteresan olacaktır. Kısaca ifade etmek gerekirse Ebu Hanife'nin fıkıh tanımı tam da bu bağlamda adaletin tanımı olmaktadır.

3) Adalet nasıl gerçekleşir?

Adaletin bir hukuk sistemi bağlamında gerçekleşmesi iki açıdan ele alınabilir. Birincisi hukuk kurallarının/normların adilliği, ikincisi ise uygulama sürecinin adilliğidir. Esasında adaletin gerçekleşmesi bu iki hususun gerçekleşmesine bağlıdır. Birinci madde hususunda -yukarıda ifade etmeye çalıştığımız temel kabul uyarınca- fukaha açısından önemli bir mesele yoktur.

Hukukun uygulama sürecinin adilliğini ise iki düzeyde ele almak mümkündür. Birincisi nasların yorumlanması, ikincisi ise naslar ve yorum sonucunda oluşan normların uygulanması düzeyidir.

Birinci düzeye ilişkin kısaca şunları söyleyebiliriz: Fukaha Şâri'in koyduğu hükümlerin adilliğini tartışma ihtiyacı hissetmemiştir. Ama mevcut normlardan hareketle yeni düzenlemenin nasıl yapılacağı hususu önlerinde temel bir problem olarak durmaktadır. Bu problem bizi içtihat tartışmalarına götürür. İçtihadın mahiyeti, Hz. Peygamber'in içtihat yapıp yapmadığı, içtihadın temel bir formu olan kıyas ve bunun yanında istihsan ve ıstıslah konusundaki tartışmalar bir yönüyle, adil olduğu düşünülen normların adaleti tesis etmesi sürecinde beşer katkısının olup olmayacağı, olacaksa ne ölçüde olacağıyla ilgilidir. İçtihadın mahiyetine ve sınırlarına ilişkin tartışmaları bu açıdan da düşünmek gerekir.

Adaletin Şâri'in koyduğu hükümlerin içinde olduğu noktasında hem fikir olsalar da ekoller içtihat konusunda farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Zahiriler nasların zahir anlamlarından ayrılmayı bu çerçevede adaletten sapma olarak görmüşlerdir. Nasların zahiriyle yetinmeyip anlam ve amaç ekseninde akıl yürütmeye kapı aralayan çoğunluk ise nasların içerdiği adaletin ancak bu yolla hayata geçirilebileceğini düşünmüşler; anlam ve amaç eksenli akıl yürütmenin nasların çizdiği çerçevenin dışına çıkmak olmadığını anlatmak üzere de içtihadın bir keşif çabasından ibaret olduğunu söylemişlerdir. Yani içtihadi faaliyetler sonucunda teşekkül eden fıkıh genel olarak, salt akıldan hareketle konulan değil, rey yoluyla keşfedilen bir hukuktur. Aslında içtihat adalet ilişkisi, üzerinde derinlemesine durulması gereken bir mesele ama şimdilik bu kadarla yetinelim.

Adaletin gerçekleşmesinde söz konusu olan ikinci düzey ise normların uygulanma sürecine ilişkindir.

Adaletin hukukun (veya hukuk kurallarının) içinde olduğu kanaatini taşıdıklarını göz önüne aldığımızda fukahanın kuralların oluşum sürecinde "adalet"in –naslar içinde- var olduğunu baştan kabul ettiklerini söyleyebili-

riz. Ancak adaletin naslarda mündemiç olduğu kabulü, adaleti fiilen gerçekleştirmeye yeter mi?

Açıkçası, "düzenleme"nin/hukuk kurallarının adil olduğu kabulü, daha doğrusu Şari tarafından konulmuş olan hükümlerin bizzat adil olması, her zaman uygulamanın da adil olacağını garanti etmez. Çünkü adaletin gerçekleşmesi bağlamında uygulama süreci de oldukça önemlidir. Uygulama süreci de ana hatlarıyla naslarda belirtilmiştir. Uygulamanın naslara/kurallara uygun olması bizi genel olarak adaletin sağlandığı düşüncesine sevk edebilir. Esasında olması beklenen de budur. Mesela iki kişinin şahitliği ile hâkim bir kişinin katil olduğuna ve kısas edilmesine hükmedebilir. Hem bu hüküm hem de hükmün veriliş prosedürü görünüşte naslara uygundur. Ancak adaletin gerçekleşmiş olması, iki şahidin gerçekte adalet vasfına sahip olmasıyla mümkün olacaktır.

Bu noktayı vurgulayan en güzel örnek kendisine bir dava getiren taraflara Hz. Peygamberin söylediği şu sözdür: "Siz bana aranızdaki bir husumeti arz ediyorsunuz. Olabilir ki içinizden biri kendisini daha iyi ifade edip haklı çıkabilir. Eğer hakkı olmadığı halde kime kardeşinin hakkı olan şeyi vermişsem sakın almasın o ateşten bir parçadır." Burada Hz. Peygamber "Ben peygamber olmama rağmen yargı sürecinde adaleti sağlamamış olabilirim." diyor ve muhatabın ahlaki ilkesinin, dindarlığının devreye girmesini istiyor.

Uygulama süreci de esasında kapsamlı bir konu. Burada uygulama sürecinde adaletin sağlanması bağlamında adece iki noktaya işaret etmekle yetineceğim.

Bunlardan birisi fukahanın bireysel adalet vurgusu, diğeri de fukahanın yargı algısıdır.

Bireysel adalet, genel olarak temel buyruklara uyma olarak ifade edilir. Buna göre Şari'in temel emirlerini yerine getiren, temel yasaklarından kaçınan kişi adildir. Bu anlamdaki adaletin zıttı fısk, yani fasık olmaktır. Burada yine Ebu Hanife'nin fıkıh tanımını ve Aristo'nun adaleti "yasaya uygunluk" olarak tanımlayıp yasaya uyanı adil, uymayanı adaletsiz sayan anlayışını hatırlayabiliriz.

Fukaha bireysel adalet konusu üzerinde çok durmuş ve bireysel adaleti hemen hemen toplumsal veya siyasal veya hukuki statü gerektiren işlerde, kısaca her tür velayette gerek şart olarak görmüştür. Mesela adalet vasfına sahip olmak bir kamu görevine gelebilmek için şart olduğu gibi, mahkemede şahitlik edebilmek için de şarttır. Yani devlet başkanı, kadı ve müfti'nin adalet

vasfına sahip olması gerektiği gibi şahitlerin de adalet vasfına sahip olması şarttır.

Kısaca altını çizmek gerekirse bireysel adalet vurgusu, hukukun uygulanma sürecinde adaletin sağlanmasında ahlaki ilkeyi ve dindarlığı devreye sokma noktasında önemli bir yer işgal etmektedir.

Dikkat çekmek istediğimiz ikinci nokta fukahanın yargı algısıdır.

Fukaha yargılama işini bir tür ibadet olarak algılamıştır. Yargılama usulünün anlatılacağı bölümün bir fıkıh kitabında "Adaletle hüküm vermek en kuvvetli farzlardan ve en şerefli ibadetlerdendir." (El-kazau bilhak min akva'l-feraiz ve eşrefi'l-ibadat) cümlesiyle başlıyor olması -her ne kadar gözlerden kaçsa da- çok önemlidir.

Bireysel adalet vurgusu yanında yargılama işini bir ibadet gibi görme anlayışı, uygulama sürecinin sağlıklı yürümesi noktasında, diğer bir ifadeyle naslarda var olduğu kabul edilen adaletin gerçekleştirilmesi noktasında oldukça önemlidir.

Bu iki husus, aslında -yukarıdaki örnekte olduğu gibi- salt prosedürün adaleti her zaman sağlamayacağı kabulünü de zımnen içerir ve olası sapmalar mümkün mertebe bireyin ahlaki olgunluğuyla telafi edilmeye çalışılır.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki fukaha "adalet"in şeriate içkin olduğunu düşündükleri için "aşkın" bir adalet peşinde olmaktan ziyade, adaleti içerdiğini düşündükleri hükümlerin uygulama sürecinde de adil olabilmesi için çeşitli tedbirler almaya çalışmışlardır.

Şerî Ahkâmda Adaletin Tesisi ve Makasıdın Ölçütlüğü

Prof. Dr. Mehmet Erdoğan[1]

Yüce Allah Rûm suresi 30. âyet şöyle buyurur:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Bu âyette geçen vech yani yüzden maksat öz olmalıdır. Zikrü'l-cüz iradetü'l-kül kabilinden bir mecaz vardır. Buna göre anlam "özünü dine (Hakk'a) tut!" demek olur.

Hanîf de başka her bir şeyden yüz çevirerek ve de yalpalamadan bunu yapmamız demektir. Bu durumda tam anlamıyla kendimizi ona vermek anlamı çıkar.

Bu âyette anahtar kavram "fıtrat"tır. Allah'ın insanları üzerine yaratmış olduğu fıtrattan maksat doğaları olmalıdır. Her şeyin bir yasası olduğu gibi insanlığın da bir yasası vardır. Fıtrat işte bu yasanın adıdır.

Gerçek din de işte budur.

Buna göre ayeti şu şekilde yorumlamak mümkündür:

Allah, yeryüzünü yaratmış ve donatmıştır. İnsanlık için hazır hale gelince de halife olarak insanı yaratmıştır. Halifelik için gerekli her ne varsa onları evvel emirde insanın özüne koymuştur. Fıtrat denilen şey de işte budur.

Fıtrat, yatkınlık anlamındadır2. Hiçbir insan, İslam üzere doğmaz, buna mukabil yatkın doğar.

---

[1] Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

[2] تفسير النسفي - (٣ / ٣٩) { فِطْرَةَ الله } أي الزموا فطرة الله والفطرة الخلقة ، ألا ترى إلى قوله { لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله } [الروم : ٠٣] فالمعنى أنه **خلقهم قابلين للتوحيد والإسلام غير نائين عنه ولا منكرين له لكونه مجاوباً للعقل مساوقاً للنظر الصحيح حتى لو تركوا لما اختاروا عليه ديناً آخر ، ومن غوى منهم فبإغواء شياطين الجن والإنس** ومنه قوله عليه السلام « كل عبادي خلقت حنفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم وأمروهم أن يشركوا بي غيري » وقوله عليه السلام « **كل مولود يولد**

Bu yatkınlık zaman içinde eğitim süreçlerinden geçirilerek yetkinliğe evrilir.

İşte bu eğitim süreçlerinde insanın kendi kendine yeterli olamayacağı mülahazası ile Allah, bir lütuf olarak insanlığa hidayet eder.

Hidayetin iki ayağı vardır.

Birincisi ve asıl olanı yaratılırken donatılmış olması, yani yetkinlik için her ne lazımsa onun eksiksiz insanın özüne konulmuş olması ve de her aşamada ihtiyaç duyacağı şeylerin kendisinin daha varlık sahnesine çıkmadan önce hazır ve emre amade hale getirilmiş olması.

İkincisi de yatkınlıktan yetkinliğe evrilme süreçlerinde ona lazım gelen hidayette bulunması. Bu onun yolunun belirlenmesi, yolunun aydınlatılması, yolda yol alırken lazım olan yol haritasının ve işaretlerinin kendisine bildirilmesi ile olur. Bu ilahi inayet ve müdahalenin adına teşri diyoruz. Halk da (tekvin) emr'de (teşri) ancak ve ancak O'na aittir (Araf 7/54) .

Kur'an'ın kendisini nur (ışık) olarak nitelendirdiği malumdur3. Öyle ise aynen ışık gibi Kur'an da bize bizde ve etrafımızda var olanı aydınlatmaktadır. Bize yukarıdan indirilen her şey esasen bizde var olanların aydınlatılması, ortaya çıkarılması içindir.

Teşrîin nihâi amacı ahirete giden dünya hayatında kulların masalihidir. Allah Samed'dir ve hiçbir şeye muhtaç değildir. Fakir ve muhtaç olan biziz. Bu itibarla teşri sonucu buyrulan bütün emir ve yasaklarda Şari Teâlâ'nın göz önünde bulundurduğu amaç kulların maslahatları olmaktadır4. Bu şer'î nasların istikrası yöntemiyle elde edilen bir sonuçtur. Keza Kitap ve Sünnette yer alan hükümlerin belli bir illete/ gerekçeye dayalı olduğunu ortaya koyan deliller sayılamayacak kadar çoktur5. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki burada söz konusu olan **maslahat, sırf nefislerin arzu ve istekleri değil, ucunda ahiret olan bir dünya hayatında gözetilen mesalihtir. Bunun açılımı da celb-i menâfi' ve def-i mefâsiddir yani yararların elde edilmesi zararların da savılmasıdır**6. Bunların geneline makâsıd-ı şerîa denilmektedir.

Makâsıd-ı şerîa

على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه»

[3] bk. Nisâ 4/105, Mâide 5/15, Şûrâ 42/52, Tegâbün 64/8.

[4] *el-Muvâfaḳât*, II, 3.

[5] *"Allah sizi zora koşmak istemez. Allah sizi arıtıp üzerinize olan nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz."* (Mâide 5/6) ayeti gibi. Benzer örnekler için bk. *el-Muvâfaḳât*, II, s. 4.

[6] bk. *el-Muvâfaḳât*, II, 37.

Makâsıd-ı şerîa ya da kulların mesalihi ya da bunları gerçekleştirmek için konulan en genel/ küllî maksatlar üç tanedir:

Zaruriyyat,

Haciyyat,

Tahsîniyyat.

Zarurî Olan Maksatlar (Zarûriyyât):

Onsuz olmayan, din ve dünya işlerinin kıvamı kendilerine bağlı bulunan hususlardır. Eğer bunlar bulunmayacak olsa, dünya işleri yolundan çıkar, fesad ve kargaşa doğar, hayat ortadan kalkar. Keza bunların bulunmaması durumunda âhiret işleri de rayından çıkar; kurtuluşa erme ve cennet nimetlerine kavuşma imkânı ortadan kalkar, apaçık bir hüsrana maruz kalınır.

Bunların korunması iki yolla gerçekleşir:

1. Bu tür zarurî olan maksatlara varlık kazandırmak ve onların temellerini sağlam atmak yoluyla.

2. Zarurî olan hususlara zarar vereceği ve onları bilfiil ya da beklenti halinde de olsa ortadan kaldırmaya sebebiyet vereceği bilinen şeyleri uzaklaştırmak yoluyla. …Örnek vermek gerekirse şöyle diyebiliriz: İman, kelime-i şehâdet getirme, namaz, zekât, oruç, hac ve benzeri ibadetler, varlık kazandırma açısından dinin korunmasına yöneliktir. (Cihad ise korumayı amaçlamaktadır.) Yemek, içmek, giyinmek, barınmak ve benzeri konularla ilgili beşerî davranışlar (âdât) da, aynı şekilde varlık kazandırma açısından nefsin ve aklın korunmasına yönelik şeylerdir. Muamelât ise yine varlık kazandırma açısından hem neslin ve malın hem de nefsin ve aklın korunmasına yöneliktir.

Cezaî hükümlere (cinâyât) gelince, bunlar da bütün bu zikredilenlerin korunmasına yöneliktir.

Nefsin korunmanı için getirilen kısas ve diyet hükümleri, aklın korunması için getirilen had cezası, neslin korunması için malların kıymetlerinin tazmini, malın korunman için el kesme ve tazminat hükümlerinin getirilmesi... bu kabilden olmaktadır.

:rınalpot adunok şeb ımamat nıtâyyirûraZ

1. Dinin korunması.

2. Nefsin korunması.

3. Neslin korunması.

4. Malın korunması.

5. Aklın korunması.

Hâcî Olan Maksatlar (Hâciyyât):

Onsuz olmakla birlikte bir genişlik ve kolaylık sağladığı için ihtiyaç duyulan, bulunmadığı zaman genelde sıkıntı ve güçlüklere sebep olan şeylerdir. Bunlara riâyet edilmediği takdirde, mükellefler çoğunlukla sıkıntı ve meşakkatlere maruz kalırlar. Ancak bu sıkıntı ve güçlükler, zarûriyyâtın bulunmaması durumunda doğan ve genel maslahatlarda beklenti halinde bulunan yaygın fesad derecesine ulaşmazlar.

Hâciyyât da ibadetler, yeme içme gibi beşerî davranışlar (âdât), muamelât ve cezaî hükümler konularında geçerli bulunmaktadır.

İbâdetler için ruhsatları örnek verebiliriz.

Beşerî davranışlarda (âdât) avın helâl kılınmasını, helâl olmak kaydıyla yiyecek, içecek, giyecek, barınak ve binek gibi şeylerin iyi ve kalitelilerini kullanmanın helâlliğini misal gösterebiliriz.

Muamelât konusunda ise, kırâz (mudârabe), müsâkât, selem gibi akitleri, alış veriş muamelelerinde ağacın meyvesi gibi tâbi durumunda olan şeyleri itibara almamak (ilga) gibi şeyler örnek olarak gösterilebilir.

Cezaî hükümler bahsinde ise, levs7, tedmiye8 ve kasâme9 ile hükmetmek, diyeti âkile10 üzerine yüklemek, zenaatkârları tazminle sorumlu tutmak ve benzeri konular örnek olarak hatırlanabilir.

Tahsîniyyât:

Üstün ahlak anlayışına uygun bir davranış göstermeyi, sağduyu sahiplerinin hoş karşılamayacağı nahoş hallerden uzaklaşmayı temine yönelik şeylerdir. Bunlar üstün ahlâk (mekârim-i ahlâk) anlayışının gerektirdiği şeylerdir.

Tahsîniyyât da, zarûriyyât ve hâciyyâtın geçerli bulunduğu sahalarda söz konusu olmaktadır:

---

[7]Levs: Maktulün ölmeden önce "Beni falan öldürdü" dediğine şehâdet eden bir kişinin, ya da aralarında düşmanlık, tehdîd vb. olduğuna tanıklık edecek iki şahidin bulunması durumudur.

[8]Tedmiye sanığın üstüne başına kan bulaşması gibi emare ve işaretlerdir.

[9]Kasâme: Öldürme töhmetinden dolayı failimeçhul maktulün bulunduğu meskûn bölge ahalisine verdirilen yeminlerdir.

[10]Âkile: Kişinin mensup olduğu asabesi ya da üye bulunduğu divan, sendika vb. gibi asabenin yerini tutan kuruluşlardır.

İbâdetlerde necasetin giderilmesi -ki bütün taharet konuları bunun içerisine girer-, avret yerlerinin örtülmesi, güzel elbiselerin giyilmesi, nafile ibadetlerle, gönüllü yapılan sadaka ve benzeri şeylerle Allah›a yaklaşılmaya çalışılması gibi şeyler tahsîniyyât türündendir.

Beşeri davranışlarda (âdât) yeme ve içme kuralları, pis ve iğrenç şeyleri yeme ve içmeden uzak durma, israf ve pintilikten kaçınma gibi şeyler örnek olarak zikredilebilir.

Muamelât konusunda kazurat gibi pis şeylerin, ihtiyaçtan fazla olan su ve ot gibi şeylerin satımını yasaklama… gibi konuları tahsîniyyât için örnek olarak hatırlayabiliriz.

Cezai konularla ilgili hükümler arasında ise, cihâd esnasında kadınların, çocukların ve rahiplerin öldürülmemesi esaslarını örnek olarak gösterebiliriz.

Tahsîniyattan olan bu hükümler, zarûriyyât ve hâciyyâttan olan aslî maslahatlara fazladan bir güzellik ve kemâl vasfı getirme amacına yöneliktir. Çünkü bunların bulunmaması durumunda ne zarurî ne de hâcî maslahatların ihlâle uğramaları söz konusu değildir. Bunlar sadece üstün ahlak ve kemâl anlayışının bir gereği olmakta ve güzelleştirici, süsleyici bir özellik arz etmektedirler.11

Amellerin değerlendirilmesinde maslahat prensibi

Hükümlerin maslahatlar için konulmuş olduğu sabit olduğuna göre, amellerin değerlendirilmesi maslahat prensibi ile yapılacaktır. Çünkü Şâri'in amellerde gözetmiş olduğu şey, maslahatlar olmaktadır. Durum, zahirde ve batında asıl meşruiyet üzere olduğu zaman herhangi bir problem bulunmayacaktır. Eğer dış görünüş itibarıyla uygun olur fakat maslahat bulunmazsa, o takdirde fiil sahih ve meşru değildir. Çünkü şer'î ameller, bir fiil oldukları için değil, aksine o fiillerin taşıdıkları anlamlar için amaçlanmışlardır. Bu anlamlar ise fiillerin meşruiyet sebebi olan maslahatlardır. Bu gibi fiillerin aslî meşruiyet doğrultusunda işlenmemesi durumunda, onların meşruluklarından söz edilemeyecektir.

Meselâ, biz biliyoruz ki kelime-i şehâdet getirmek, namaz ve diğer ibadetleri yerine getirmek sadece Allah'a yaklaşmak, O'na dönmek, O'nu tazim ve saygı ile birlemek, tâat ve boyun eğme konusunda dış organlarının da kalbi ile uyum içerisinde olmasını temin etmek içindir. Eğer bu ibadetlerden herhangi birisini, dünya çıkarlarına âlet etmek için yerine getirirse, onun meş-

[11] *el-Muvafakat,* II, 7-11

ruiyetle ilgisi olmayacaktır. İmana girme amacı olmaksızın sadece canını ve malını korumak için kelime-i şehâdet getirmek, insanların övgüsünü kazanmak veya dünyevî bir makam elde etmek amacıyla (riya) namaz kılmak gibi. Çünkü bu tür gerçekleştirilen amellerde, meşruiyet amacı olan maslahat meydana gelmemiştir; aksine bu gibi fiillerde gözetilen şey meşruiyet amacı olan maslahatın zıddı (mefsedet) olmaktadır12.

Adalet

el-Adl, Allah'ın güzel isimlerinden (esma-yı hüsnâ) biridir. Mahz-ı adalet demektir.

Adalet bir insanlık ülküsüdür. O yüzden birçok insan çocuklarına "adalet" adını koyarlar.

Adalet "Denk" anlamına gelen "ıdl" kelimesinden alınmıştır. "Adl" kelimesi ise benzer demektir. Bir hayvana yüklenilen yük, iki taraflı olarak yüklenir ve bu yüklerden her birine denk "ıdl" denir. Bunlar nitelik ve nicelik bakımından birbirinin dengi olmalıdır. Aksi takdirde denge kurulamaz ve bu yük hayvana işkenceye dönüşür. Söz gelimi hayvanın yüz kilo yük taşıma kapasitesi olsa ve biz bu yük yerine bir tarafına 50 kilo, diğer tarafına da 25 kilo gelecek şekilde daha az miktarda bir yük yüklesek, bu durum hayvana yüz kilo taşımaktan çok daha fazla ıstırap verir. Çünkü ağırlıklar eşit olmadığı için bir tarafı tartar ve hayvanın üzerindeki semerin dengesi bozulur ve ağırlık noktası vücudun her tarafına eşit olarak dağıtılmadığı için hayvan acı çeker. Bu durumda yapılacak şey yükün yeniden dengeli bir biçimde yüklenilmesidir.

Benzer husus trafikte de geçerlidir. Yükün dengeli olarak araca dağıtılması istenir.

Yine bu kökten türemiş olan "mu'tedil" sözcüğü vardır. Bu kelime dengeli, uyum içinde, mütenasip gibi anlamlara gelir. Bünyenin mutedil olması, her organın yerli yerinde ve tam bir uyum içinde işlevli olması, havanın mutedil oluşu ne sıcak ne soğuk tam istenilen kıvamda olması demektir. Öfkesine kapılmayan, duygularına yenik düşmeyen kimse için de mutedil sıfatı kullanılır, onun itidali elden bırakmadığından söz edilir.

Denklik anlamından hareketle A D L kökünden türetilen fiil, "Allah'a başka şeyleri denk tutma" anlamında şirk koşma manasında da kullanılır.

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ

[12] *el-Muvâfakât*, II, 387 (Onikinci Mesele).

"Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. Böyle iken inkâr edenler başka şeyleri Rablerine denk tutuyorlar." (el-En'âm 6/1)

Tabii bu kelimenin en yaygın anlamı adaletli olmaktır.

"Adalet" her hakkı sahibine vermek, her şeye layık olduğu değeri atfetmek demektir. TDK şöyle tanımlar: "Hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme, doğruluk, türe".

Diğer bir tanımı da "Herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı vermektir" şeklindedir. Bu tanım kök anlamına daha uygundur.

Bütün bu anlamlarda görüldüğü gibi adaletin tanımında da kök anlamı ile ilişki sürdürülmektedir. Buna göre insana insan, hayvana da hayvan muamelesi etmek adalettir. İnsana hayvan, hayvana insan muamelesi ise adaletsizliktir. Kula kul, Allah'a Rab muamelesi adalettir. Kul olduğu halde sözgelimi Hz. İsa'yı tanrı görmek, Hz. Ali'yi insanüstü özelliklerle nitelemek adalet değildir.

Adaletin yaygın kullanılan zıt anlamı zulümdür. Zulüm, hakkı sahibinden alıkoymak, bir şeyi hak etmediği muameleye tabi tutmaktır. Şirk (Allah'a ortak koşmak) o yüzden büyük bir zulümdür:

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

"Hani Lokmân, oğluna öğüt vererek şöyle demişti: "Yavrum! Allah'a ortak koşma! Çünkü ortak koşmak elbette büyük bir zulümdür." (Lokman 31/13)

Şerî ahkâm açısından ele alındığında adalet, tekvinin teşrie denk kılınmasıdır. Her şeyi tekvinden ibaret saymak ne kadar yanlışsa, herşeyin teşriden ibaret olduğunu sanmak da o kadar yanlıştır. Bu ikisi arasında gerçek anlamda denge kurulabilmesi halinde ancak adaletten bahsedilebilir.

Tekvin ve teşri arasındaki ilişki, makine ve kullanım kılavuzu arasındaki ilişki gibidir. Makineye kılavuza aldırış etmeden yüklenmek zulüm olduğu gibi, sade kullanım kılavuzunu defaetle okuyarak da amaç (mesâlih ve makâsıd) gerçekleşmez.

Makâsıd bize umdeler, ilkeler ve gayeler verir. Bunlar bizi varacağımız yere götürmez. Umdelerden hareketle, ilkelerin ışığında ve gayelere ulaşacak şekilde yol almak, bunun için gerekli olan vasıtaları belirlemek … bütün bunlar bizim tekvini esas alarak gerçekleştireceğimiz hususlar olacaktır.

Şerî ahkâmda adaletin yerine getirilmesi için gerekli dört unsur

Bir kere bizim hayatta yol alırken uyacağımız esaslar (umdeler, ilkeler ve gayeler) bizzat el-Emr'in bir tecellisi olarak bizim dünyamıza indirilen şeriaya uymak şeklinde olacaktır. Şeria'nın zıddı ardına düşülmemesi istenilen "Hevâ ve heves" olmaktadır. Bu şekilde bir yol tutmayıp heva ve heveslerinin peşinden gidenler "kâfir", "zâlim"… (Maide 5/44-45) diye anılmaktadır.

Abbas Mahmûd el-Akkâd, *Allah* isimli kitabında (s. 106) diyor ki: Eğer Hristiyanlığı ifade için tek kelime sevgi ise, İslam için bu HAK'tır.

Hak, mutlak gerçekliktir, ancak "ADL" olan Allah'tan tecelli eder. Bu itibarla O'nden bize el-Emr'in açılımı üzere gelen her şerî hüküm Hak ve mutlak adaleti temsil eder. Bununla birlikte indirilen şeria'nın (Şerîa münezzele) biz insanlar tarafından kendi hayatımıza bir şekilde uyarlanabilmesi için gösterilen her türlü yorumsal çaba sonucu şerîa artık müevvel şerîa halini alır. Ve Hanefî, Şâfiî.. gibi insanlara nispetle anılmaya başlar.

Ayrıca bunun bir de zaman ve mekâna göre uygulaması vardır.

İşte bu aşamada adaletin tecellisi için dört şart vardır:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ

"Andolsun biz elçilerimizi beyyinelerle (açık kanıtlarla) gönderdik ve onlarla beraber Kitâb'ı ve mizanı (hak ölçütleri) indirdik ki insanlar adaleti yerine getirsinler. Ve kendisinde büyük bir kuvvet ve insanlara birçok yararlar bulunan demiri indirdik..." (Hadîd 57/25)

Bu cami (toplayıcı) âyette, dört önemli terim geçmektedir. Bunlar kitap, mizan, kıst ve hadîddir.

"el-Kitâb", son ve ekmel dinin ilke ve esaslarını içeren Kur'ân-ı Kerîm olmaktadır. Ölçütleri verir. Her şeyin kıstaslığı ondadır.

"el-Mîzân", doğru tartan, hassas bir terazi olup, adaleti dağıtmada kullanılan yol, yöntem ve araçları sembolize eder.

"el-Kıst" ise, istihkak listesidir ve adaletin dağıtılması sonucu ortaya çıkan muvazene halini ifade eder. Hayatın her yönü lâyıkı veçhile ele alınır ve hiçbir yönü ihmal edilmeksizin dengeli, ahenkli ve düzenli bir yaşam tarzı ortaya konur. Hiçbir kimse ya da grubun, başka biri ya da grup üzerine tasallut ya da tecavüzde bulunmasına imkân verilmez.

"el-Hadîd" demir demektir ve kuvveti remzeder. Kitabın ilke ve esaslarının hayata geçirilmesi, adalet terazisinin işlevsel kılınması ve toplum içinde her türlü dengelerin kurulması için işte bu gücün desteğine ihtiyaç vardır.

Bunlar ahenkli bir şekilde bir araya gelmişse, orada hikmetli siyaset ve adalet var demektir.

Bizim T.C. Adalet Bakanlığı'nın simgesinde bu dört unsur da mevcut bulunmaktadır.

Keza Adalet Tanrıçası Themis heykelinde de aynı ögelerin –kitap ayağının altında, ayrıca gözü bağlı ve ayağının altında başı ezilen bir de yılan var- bulunması adaletin gerçekleşebilmesi için bu dört ögenin bulunmasının genel kabul gören bir husus olduğunu gösterir.

Adalet = Denge ve üç erk

Buna göre dengenin sağlanması ve adaletin gerçekleşebilmesi için üç ayrı erkin faaliyet göstermesi gerektiği anlaşılıyor:

Birincisi değerler dizisini ve hukuku vaz edecek olanlar.

İkincisi tartı işini yapıp nizaın nasıl hall ü fasl edilmesi gerektiğini adalet terazisi ile karara bağlayacak olanlar.

Üçüncüsü de kılıç sahibi olanlar yani yürütme erkini elinde bulunduranlar.

Demokratik bir yapılanma içinde birinciyi yasa yapıcılar oluşturur. Bunlar meşruiyetini halkın iradesinden alan yasama meclisini oluştururlar. Hukuku bunlar yaparlar.

Yasa yapıcılarca yapılan bu hukuka göre hakların dağıtımını yargı karara bağlar ve nizaları önler.

Uygulamayı da yargı kararları doğrultusunda yürütme erki sağlar.

Bu güçler arasında ayrım olur ancak denge olmazsa o takdirde gerçek anlamda adaletin tecellisinden bahsedilemez. Çok güçlü bir yürütme erki, yasamayı arkasından sürükleyebilir ve yargıyı dahi etkileyebilir. Bu takdirde halkın iradesinin tecelligâhı olması icap eden yasama meclisi güçlünün iradesinin tecelligâhı olur ve hukuk, güçlülerin dünya görüşünün ete kemiğe bürünüp yasa (hukuk) diye görünmesi sonucunu doğurur. Hukukun üstünlüğü namına insanlardan bu tür yasalara saygı göstermelerini beklemek gerçek anlamda hukuk aleyhine bir cinayet olur ve adaletin gerçekleşmesi önünde en ciddi engellerden biri budur.

Bu itibarla bu erkler arasında tam bir dengenin sağlanabilmesi, adaletin ideal düzeyde gerçekleşebilmesinin yegâne teminatıdır.

İslam açısından ele alındığında durum biraz farklıdır. Çünkü İslâm'da Mülk Allah'ındır ve mülkü ile ilgili yönetim erki de (el-Emr) ancak O'na aittir.

أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

"Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir" (Araf 7/54)

Allah, kendi mülkünde başka otoritelere itaat edilmesini Rububiyette tevhidine şirk görür. Dolayısıyla Yaratma gibi, yaratılanla ilgili buyruk da O'na özgülenmelidir.

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ

"(Yahudiler) Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler. Oysa bunlar da ancak, bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır." (e-Tevbe 9/1)

Bu ayetin nüzulü sonrasında eski bir Hıristiyan olan Adiy b. Hatem itirazvari bir soru sormuş ve Hıristiyanlarca ruhbanların rab edinilmediğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, rububiyetten maksadın, yetkisi olmadığı halde ruhban sınıfının Allah'a ait bir yetki gaspında bulunup, helal olan şeyleri haram, haram olan şeyleri de helal kılmaları, diğer insanların da onlara tabi olarak o şeyleri helal ya da haram saymaları olduğunu beyan etmiştir13.

Allah, halk ettiği âlemlere aynı zamanda buyruk sahibi olması şeklindeki bu müdahalesini el-Emr'in ruhunu bizim dünyamıza indirmek ve ondan oluşan bir şerîa kılmak ve bunun açılımı ve uygulamasını da ulu'l-emr'e havale etmek suretiyle gerçekleştirmektedir.

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

"Ve işte sana böyle emrimizden bir ruh vahyettik, sen kitab nedir? İyman nedir? Bilmiyordun ve lâkin biz onu bir nur kıldık. Onunla kullarımızdan dilediğimize hidâyet vereceğiz ve emîn ol sen her halde doğru bir yola çağırıyorsun." (eş-Şûrâ 42/52)

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

---

13 المعجم الكبير للطبراني - (٢١ / ٧) عَنْ عَدِيّ بن حَاتِمٍ، قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي عُنُقِي صَلِيبٌ مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ:»يَا عَدِيُّ اطْرَحْ هَذَا الْوَثَنَ مِنْ عُنُقِكَ»، فَطَرَحْتُهُ، فَانْتَهَيْتُ إِلَيْهِ وَهُوَ يَقْرَأُ سُورَةَ بَرَاءَةٌ، فَقَرَأَ هَذِهِ الآيَةَ: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ»[ص آية ١٣] حَتَّى فَرَغَ مِنْهَا، فَقُلْتُ: إِنَّا لَسْنَا نَعْبُدُهُمْ، فَقَالَ:»أَلَيْسَ يُحَرِّمُونَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فَتُحَرِّمُونَهُ وَيُحِلُّونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ، فَتَسْتَحِلُّونَهُ؟»قُلْتُ: بَلَى، قَالَ:»فَتِلْكَ عِبَادَتُهُمْ»

"Sonra emirden bir şerîat üzere seni me'mur kıldık, onun için sen o şerîate ittiba' eyle de ilmi olmayanların hevalarına uyma!" (el-Câsiye 45/18)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir." (en-Nisâ 4/59)

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا

"Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere (ulu'l-emr) götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi. Allah'ın size lütfu ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç, muhakkak şeytana uyardınız." (en-Nisâ 4/83)

Ulu'l-emr vaktiyle hem ictihad ehliyetini haiz olan hem de yürütme erkini elinde bulunduran tek bir zümre iken özellikle Emevîler ile birlikte ulema ve ümere olmak üzere iki sınıf halini almışlardır. Birinci zümre yani ulema el-emr'in açılımını sağlamak ve kendi dönemlerine uygun içtihatlar geliştirerek hukuku oluşturmak yolunda çaba göstermişler, ümera da onların oluşturdukları hukuku uygulamaya koymuşlardır.

Demokratik yapılanmada yasama meclisi halkın iradesini şekillendirme yolunda faaliyet gösterirlerken, ulema, el-emr'in bir ruhu olmak üzere indirilen şerianın bir süreç halinde kıyamete kadar güncellenmesi ve uygulanabilir kılınması yolunda cehd ve çaba gösterirler, teknik tabirle ictihad ederler.

Bu ictihadlardan zaman içinde yine bir süreç halinde icmalar oluşur ve bu yolla İslam'ın ana gövdesi oluşturulur ve korunur. Böylece hem istikrarın hem de gelişim ve değişimin imkânı hazırlanmış olur.

Bu süreçte ulema Şâri yani kanun vâzıı değillerdir, aksine vazedilmiş şeria doğrultusunda düzenleyicidirler.

Yasama meclislerinin ufkunda değişmez, aşkın herhangi bir değer yok iken ve sadece halkın iradesi meşruiyet kaynağı iken, ulemanın faaliyetlerinde bütün icraatın, temel referanslar doğrultusunda ve sabiteler korunarak, bizzat Şâri tarafından belirlenmiş olan amaç doğrultusunda, bizzat Şâri'ce

konulmuş ilkeler ışığında ve bizzat Şâri tarafından belirlenmiş umdelerden hareketle yapılması ve sürdürülmesi gerekmekte, meşruiyet ancak bu şekilde sağlanabilmektedir.

Ümeranın meşruiyeti ise ulema tarafından ortaya konulan hukukun uygulanması ile sağlanmaktadır. Bu itibarla İslam tarihinde meşruiyetin belirlenmesinde yöneticilerin nasıl iktidara geldiklerinden çok, iktidarda nasıl davrandıkları ve şerî ahkâmı uygulayıp uygulamadıkları daha çok belirleyici olmuş gözükmektedir.

Oysa ümeranın iş başına gelmesi ve ümmete siyaset etmesi tam anlamıyla bey'ata dayalı bir yetki devri biçiminde olması İslam'ın ilkelerine ve genel ruhuna daha uygun idi.

Şöyle ki: Hz. Peygamber'in Müslümanları siyasî yapılanmaya dâhil etmesi bilindiği gibi bey'at ile olmaktaydı. Medine'ye hicret edilmesi ve orada bir site devleti oluşturulması, tamamen Medine'li (o sırada henüz ismi Yesrib idi) Müslümanların Akabe'de vermiş oldukları bey'atlere dayalı olmuştu. Hz. Peygamber, dinî anlamda elçilik vazifesini Allah'tan almıştı ve onu tebliğ ederken hiç kimseden izin ya da yetki alma ihtiyacı duymamıştı. Fakat aynı peygamber onlara siyaset etme yetkisini tamamen onlardan almış olduğu bey'atlerden hareketle kendisinde görüyordu.

Bunun en somut delili şudur: Hz. Peygamber hicretin ikinci yılında Ebu Süfyan komutasındaki kervanı vurmak üzere çoğunluğunu Medineli Ensâr'ın oluşturduğu 310 kadar sahabesiyle birlikte Medine'den ayrılmış ve Bedir'e varmıştı. Kervanın yol değiştirerek kaçıp kurtulduğunu öğrendi. Bu arada kervanın imdadına yetişme amacıyla yola çıkmış bin kadar Mekke'linin de Bedir'e yaklaştığını öğrendi ve ashapla onların üzerine yürümek istedi. Bunun için bu konuda ashabından görüş bildirmelerini istedi. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Mikdad b. Amr gibi zevat söz aldı ve Hz. Peygamberin duymak istediği güzel şeyler söylediler. Fakat bunların her üçü de Mekkeli Müslümanlardandı.

Oysa Hz. Peygamber Medineli Ensâr'ın görüşünü öğrenmek istiyordu. Çünkü onlar Akabe'de kendisine bey'at ederken, "Onu Medine'de kendi canlarını ve mallarını korudukları gibi koruyacakları" sözünü vermişlerdi. Oysa şu anda Hz.Peygamber onları Medine dışında bir savaşa sürüklüyordu. Siyaset hususunda kendisinin bey'ate dayalı böyle bir yetkisi yoktu. Aldığı yetki Medine dâhilinde olmakla sınırlı idi. O yüzden mutlaka bu konuda ne istiyorlarsa Ensâr'ın onu açıkça belirtmeleri gerektiğini düşünüyordu.

Hz.Peygamber'in ısrarla görüş talebi karşısında durumu anlayan Ensar, Sa'd B. Muâz aracılığı ile görüş beyanında bulundu. Muaz kalktı ve çok kısa ve etkili bir konuşma yaptı. Ensârın her konuda kendisine tam bir teslimiyetle

uyacaklarını, hatta denize dalsa kendilerinin de birlikte dalacaklarını söyledi. Hz. Peygamber savaş kararını işte bu konuşmanın ardından verdi14. (bkz. İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdulvâhid, Beyrut 1971, II. 392).

Uhud harbinde, kendi iradesi hilafına olmakla birlikte, şura sonucu çoğunluğa dayalı olarak alınan karar gereği, Kureyş ordusu Medine dışında Uhud dağı eteğinde meydanda karşılanmıştı. Diyanî alanda Allah'ın elçisi olarak mutlak otorite olan Hz. Peygamber, siyaset etme alanında adamlarının reyini dikkate alarak hareket ediyordu.

Bu arada yapılan bey'atler, siyasette yönetme erkinin devri anlamına geliyordu ve mutlak anlamda yönetilenlerin maslahatı ile kayıtlı bulunuyordu. Oysa zaman içinde bey'atler bir yetki devri anlamı taşımadan çok mutlak itaati remzeder bir hal almıştır. Sonuçta da adalet gerçek anlamda tesis edilmekten uzak ya da topal kalmıştır.

Buna göre özetle şöyle diyebiliriz:

Adalet için hukukun şeriaya uygun olarak bizzat hukukçular tarafından yapılması gerekir. Bunlar tayinle değil taayyün ile bu vazifeyi ifa ederler. Yani bu işe liyakatlı ve ehil olanlar (müctehidler, fakihler) yapar. Uygulama ise yetkilerini "Allah'ın yeryüzüne düşen gölgesi" olarak değil, halktan aldıkları yetkiye (bey'at) dayalı olarak ümera tarafından gerçekleştirilir. Halk arasındaki nizalar ise iltizama dayalı fetva yoluyla ulemaca, ilzama dayalı yargı yoluyla da ümeraca ulema içinden yetkilendirilmiş kadılarca ifa edilir.

Hukukta Eşitlik, Huzuzda İhtiyaç

Söz gelimi bir sınıfta bulunan öğrencilere öğretmeninin nasıl davranması gerektiğini düşünelim. Sonuçta bu öğrenciler aynı sınıftalar ve aynı konumdalar. Öğretmenin bunlar arasında adaleti sağlayabilmesi için eşitlik ölçütüne riayet ederek herkese aynı şekilde eşit davranması gerekecek, yükümlülüklerini eşit kılacak, bir kısmına farklı muamele etmesi adaletsizlik sayılacaktır.

14[2] ، ثم قال صلى الله عليه وسلم **أشيروا عليّ أيها الناس** , وهو يريد أن يعرف **موقف الأنصار** ، الذين يمثلون الأغلبية ، **وبيعة العقبة لا تلزمهم بالقتال خارج ديارهم** وفطن إلى ذلك قائد الأنصار **سعد بن معاذ** رضي الله عنه فقال **: والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ؟ قال : أجل . فقال : قد آمنا بك وصدقناك ، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق ، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة ، فامض يا رسول الله لما أردت ، فنحن معك ، فو الذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ، ما تخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً ، إنا لصُبرٌ في الحرب ، صُدُق في اللقاء ، لعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسرْ بنا على بركة الله** سر الرسول صلى الله عليه وسلم بقول سعد ثم قال **: سيروا وأبشروا فإن الله قد وعدني إحدى الطائفتين والله لكأني أنظر إلى مصارع القوم.**

Bu öğrencilerin sınava alındıktan sonra öğretmenin eşitlik ilkesi gereği hepsine aynı notu vermesi halinde ise adaletin gerçekleşmeyeceğini görürüz. Çünkü bu durumda adalet her öğrenciye hak ettiğini vermek ile ancak gerçekleşecektir.

Keza bir sofraya üç kişinin oturtulduğunu varsayalım ve bunların önüne eşitlik ilkesi gereği aynı besin değeri taşıyan yemekleri koyalım. Ancak bunlardan biri 50 kilo diğeri 100 kilo öbürü de kırkpınar güreşçisi 150 kilo olsun. Eşit olarak verilen yemekler bu üç kişiden birinciye fazla, ikincisine tam üçüncüsüne ise az gelecektir. Çünkü bu üç kişinin ihtiyaçları farklıdır. Bu durumda adaletin gerçekleşebilmesi ve sonucun hakkaniyetli olabilmesi duyulan ihtiyacın dikkate alınması ile ancak mümkün olabilecektir.

Bu kez bu üç kişinin aynı işi yapmış olduklarını varsayalım: Ücret takdiri yaptıkları işe göre mi yoksa her birinin kendi ağırlığı dikkate alınarak mı ya da geçinme ihtiyaçları göz önüne alınarak mı olacaktır. Elbette ki bu örnekte hak etmiş olma açısından aynı konumda olmaları hasebiyle eşitlik ilkesi gereği eşit ücret vermek adaletin gereği olacaktır.

Adaletin gerçekleşebilmesi için önce insan olarak herkesin eşit görülmesi ve herkesin hiçbir ayrım yapılmaksızın temel insan hak ve özgürlüklerine sahip olması ilkesinin kabulü bir gerekliliktir. Herkes hukuk önünde eşit olmalı, aynı imkânlar herkese eşit olarak tanınmalıdır.

Esasen nazarî olarak eşitlik ilkesini hemen herkes kabul etmektedir. Ancak somut olay adaleti söz konusu olduğu zaman orada hemen çıkarlar devreye girmekte, hak ve hukuk manipülasyona açık hale gelmektedir.

Adaletin gerçekleşebilmesi için ikinci aşamada ise insanların katkıları, ortaya koydukları emekleri, ürettikleri katma değerler dikkate alınarak bunların karşılığı -ne fazla ne eksik- tam olarak verilmeli, hak etmeyenlere ise herhangi bir şey verilmemelidir.

Denkleştirici Adalet/Tevzinî Adalet

Hak ve vazife, yetki ve sorumluluk, emek ve ücret, liyakat/ehliyet ve vazife, zarar ve tazmin sorumluluğu, suç ve ceza… arasında denge kurmayı amaçlayan adalete denkleştirici adalet denilmektedir. Bu kavram, eski hukuk dilimizde tevzinî ya da ta'vîzî adalet tabiriyle karşılanırdı. Kişilerin eşit olmaları, herkesin insanlıkta ve hukuk karşısında eşit sayılması esası bu çeşit adalet anlayışının bir sonucu olmaktadır. Bu anlayışın bir sonucu olarak dil, din, cins, ırk gibi hiçbir gerekçe ile ayırımcılık yapılamaz.

Hiç kimse verdiğinden fazla alamaz. Hiçbir şey ederinden fazla bir kıymet ifade etmez.

Medar-ı iftiharımız İslam Ansiklopedi'mizin "Adalet" için üç sayfa "Na'l-i Şerîf" için ise iki sayfa ayırması burada olumsuz bir örnek olarak hatırlanabilir.

Bu adaletin bozulan dengeleri düzeltici işlevi de vardır[15].

Adaletin bu çeşidi için şu âyetleri delil olarak görebiliriz:

(وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (39) وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى (40) ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى (41

"İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir. Sonra çalışmasının karşılığı kendisine tastamam verilecektir." (en-Necm 53/39-41)

وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِنَ الَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَـئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فيهَا خَالِدُونَ

"Kötü işler yapmış olanlara gelince, bir kötülüğün cezası misliyledir ve onları bir zillet kaplayacaktır. Onları Allah'(ın azabın)dan koruyacak hiçbir kimse de yoktur. Sanki yüzleri, karanlık geceden parçalarla örtülmüştür. İşte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır". (Yunus 10/27)

يَا اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا كُونُوا قَوَّامينَ لِلّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰى اَلَّا تَعْدِلُوا اِعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ خَبيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

"Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır. (el-Mâide 5/8)

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذى عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّٰهُ عَزيزٌ حَكيمٌ

"Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir". (el-Bakara 2/228)

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنّى لَا اُضيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ

[15]Dağıtıcı, denkleştirici adalet, hakkaniyet ayrımı Aristo'ya kadar uzanır. Denkleştirici adalete Aristo aslında rektifikatif (düzeltici, tashih edici) adalet demekteydi. bk. Öktem, Niyazi, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*, Beta, IV. bası, İstanbul 1988, s. 57.

"Rableri, onlara şu karşılığı verdi: "Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim. Sizler birbirinizdensiniz." (Âl-i Imrân 3/195).

Dağıtıcı adalet/ tevzîî adalet

Denkleştirici adaletin düzenlendiği konularda salt eşitlit, gerçek eşitlik olmayabilir16. Yetenek ve topluma katkı oranında eşit muameleye tabi tutulmanın adı dağıtıcı adalettir. Adaletin bu çeşidi alırken yükümlünün gücünü, verirken ise katkısını ve ihtiyacını dikkate almayı gerektirir. Bu adalet çeşidinin gereği olarak herkese hak ettiği ne ise o eksiksiz verilir, dağıtım sırasında kişilerin katkı ve kabiliyetleri esas alınır. Eski hukuk dilimizde buna tevzîî adalet denirdi.

Ülke içinde güvenlik (askerlik) hizmetlerinin görülmesini, aile içinde nafaka teminini erkeğe, anneliği ve çocukların terbiyesini kadına bir vazife olarak vermek, vergi oranlarını yükümlülerin mali güçlerine göre belirlemek, gücü olmayandan hiç almamak, az olandan az, çok olandan çok almak dağıtıcı adalete verilebilecek örneklerdir.

Bir babanın çocuklarının ihtiyaçlarını dikkate alarak harçlıklarını farklı vermesi de bu kabildendir.

Kur'an'da yer alan miras taksiminin esasını oluşturan ikili birli taksim de kadının iktisadî konumunun dikkate alınmasının bir sonucudur. Bu kadının insaniyet itibariyle erkeğin yarısı anlamına asla yorumlanamaz. Çünkü İslam söz gelimi ceza hukukunda bir kadını öldüren erkeğe, bir erkeği öldüren kadına verdiği cezanın aynısını vermekte, ancak bu aslî ceza uygulanmayıp da iş iktisadî alana çekildi mi yani diyet ödenmesi söz konusu oldu mu, kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısı sayılmaktadır. Bu durum İslam'ın kadını insanî değil iktisadî yönden ayrı tuttuğunu açıkça göstermektedir.

Bütün bunlardan sonra bu konuda vaz edebileceğimiz en genel ilke şu olacaktır: Hukukta eşitlik, huzuzda ihtiyaç.

Bu şu demektir: Eğer bir hak etmişlik varsa erkek ya da kadın, beyaz ya da siyah, müslüman ya da kâfir… hiçbir ayrım yapılmaksızın, o hakkın, sahibine tam olarak verilmesi gerekir. Keza bir kimseye bir zarar verilmişse o zararın dengi kadar bir tazmin yükümlülüğü getirilmesi adaletin gerçekleşmesi için zaruridir. Aynı şekilde her kim bir suç işlemişse onun dengi bir cezaya çarptırılmalıdır.

[16] Öktem, Niyazi, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*, s. 57.

Buna mukabil bir babanın çocuklarına harçlık vermesi, yahut bir kimsenin yakınlarına miras bırakması, yahut devletin sosyal devlet olma gereği vatandaşlarına yardım yapması gibi durumlarda ise, bir hak etmişlik olmadığı için harçlık verilecek yahut yardım yapılacak kimselerin içinde bulundukları durumun dikkate alınması ve ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik bir uygulama gerçekleştirilmesi yine adalet gereği olacaktır.

Mesela İslam miras hukukunda er kardeşlere kız kardeşlere verilenin iki katı verilmesi esasını ele alalım: Miras bırakılan mal, geride kalan yakınların hak ettikleri bir şey değil, tamamen sıla kabilinden elde edecekleri bir şeydir. O yüzden mirası yakınların eşit olarak paylaşmaları gerekmez.

İslam hukukunun uygulandığı toplumlarda er kardeşler, fakir olan kızkardeşlerine de bakmak zorundadırlar. Ayrıca kadının kendisi zengin bile olsa nafakası kocasına ait bulunmaktadır. Evlenirken erkek evlilik için gerekli her türlü maddî yükün altına girmek, evleneceği kadına mehir vermek ve evlilik hayatı boyunca da karısının nafakasını karşılamak zorundadır. Ayrıca âkile olarak mensup olduğu kabileden birisinin hata yolu ile işlemiş olduğu cinayetten dolayı ödenmesi gereken diyete de katılmak zorundadır. Dolayısıyla kız kardeşine nispetle maddi açıdan daha fazla ihtiyaç içindedir. Oysa kız kardeş evlenmek istediği zaman kurulacak evin hiçbir külfetine katılmamakta ayrıca mehir almakta, zengin bile olsa nafakası kocasına ait olmaktadır. Onun bu durumu iktisadî açıdan bakıldığı zaman, er kardeşine nispetle onu daha az ihtiyaç sahibi kılmaktadır. Buna sebep de kız kardeşe bir, erkek kardeşe iki pay verilmektedir. Bu, kadın erkeğin yarısı sayıldığı için değildir. Öyle olsaydı kısasta da eşit görülmezlerdi, keza mirasta anne ve babaya pay ayrılırken, babaya iki, anneye bir pay verilirdi. Oysa her ikisine de südüs (altıda bir) verilmektedir. Fakat baba ayrıca asabe ise, arta kalanı da almaktadır. Çünkü ölen akraba hayatta ve fakir olsaydı da nafakaya ihtiyacı bulunsaydı, onun bu külfeti anne üzerine değil baba üzerine terettüp edecekti. Bu açıdan bakıldığı zaman burada bile nimet külfet dengesinin kurulduğu görülür.

Hakkaniyet:

Hakkaniyet: Nasfet, nesafet (Equitas) denkleştirici ve dağıtıcı adaletin eksikliklerini tamamlamaktadır. Adaletin bu çeşidi, her olayı kendi şartları içinde ele almayı ve ona göre hüküm vermeyi gerektirir.

Hakkaniyet ile istihsan arasında yakın bir ilişki vardır. Fıkıhta istihsan, özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden şer'î delil olmaktadır.

İstihsan genel kuralların uygulanmasının katı sonuçlarını yumuşatmayı amaçlar.

İstihsan günlük hayatın ihtiyaçlarına, sosyal şartlara ve hakkaniyete uygun kurallar koymanın aracıdır.

Sözün ve öğüdün güzeline uyulmasını emreden âyetler (el-A'râf 7/145; ez-Zümer 39/17-18) veya müslümanların güzel gördüğünün Allah katında da güzel olduğunu bildiren hadis (Müsned, I, 279), birçok müellif tarafından istihsanın meşruiyet delili olarak zikredilse de istihsan taraftarları nezdinde gerçekte değerini, kuralcılığın katılığını yumuşatan ve karşılaşılan olayda daha tatminkâr bir çözüme geçit veren esnekliğinden almaktadır. Şâfiî'nin nasların otoritesini koruma, istidlâli kurala bağlayıp keyfîliği önleme adına istihsan taraftarlarına ağır, o ölçüde de hukukî düşüncede tıkanmaya yol açan bir literalizm içeren eleştiriler yönelttiği görülür. (*DİA*, "İstihsan" md.)

Denkleştirici Adalet Bağlamında Kadın Hakları

Adaletin denkleştirici olanı "Hak ve vazife, yetki ve sorumluluk, emek ve ücret, liyakat/ehliyet ve vazife, zarar ve tazmin sorumluluğu, suç ve ceza… arasında denge kurmayı amaçlamaktaydı.

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذى عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir". (el-Bakara 2/228)

Kadın hakları üzerinde modernitenin baskısı ile o kadar çok vurgu vardır ki bazı şeylerin dengesi kadın lehine çoğu kez bozulur gözükmekte, ama sonuçta lehlerinde gibi gözüken şeyler aleyhlerinde olabilmektedir. Zira her ne zaman denge bozulsa, sonuç ya ifrat (aşırılık) ya da tefrit (gevşeklik) olmakta, her iki durum da olumsuz olduğu için aleyhe dönüşmektedir.

Bu âyet gerçekten hak ve vazifenin ince bir denge üzerinde olduğunu ifade etmekte ve ne kadar aleyhte bir şey varsa tamı tamına onun kadar karşılığında lehte bir şey olması gereğinden bahsetmektedir.

Aleyhte olan, kadının sorumluluğu, evliliğe olan katkısı, taşın altına onun da elini koyması, evlilik birliğinin hem vücut bulması hem de oluşturulan yuvanın bir huzur ve mutluluk hanesi olması için çaba sarf etmesidir.

Lehinde olan ise bu kabilden sorumluluklarına karşılık tamı tamına dengi bir yetki, karşılık ve haklar olmaktadır.

Yüce Allah, bu âyette erkek ve kadını karşılaştırarak erkeğin ne kadar hakkı varsa kadının da o kadar hakkı var, erkeğin ne kadar yükümlülüğü

varsa kadının da o kadar sorumluluğu var demiyor. Erkekle kadını haklar ve sorumluluklar açısından karşılaştırmıyor. Fıtratı dikkate alıyor ve bunların birbirlerini tamamlayan varlıklar olduğunu ama sonuç itibariyle de birbirinden farklı olduklarını bize söylemiş oluyor. Kadını kendi kendisi ile karşılaştırıyor, ne kadar üzerine yük almışsa, o kadar da mukabil hakkı olacağını anlatıyor.

Dağıtıcı adaletin gereği olarak da iki şarta bağlı olarak"kavvamlığı" erkeklere veriyor.

Bunun sonucunda şöyle bir manzara ortaya çıkar:

Bir kadın, nikâh akdi sırasında tâlip değil matlup, hâtıb değil mahtûbe olursa, mehir alırsa, evlilik için gerekli yuvanın kurulmasına maddî anlamda en ufak bir katkı sağlamazsa, akit sonrasında kendisine tahsis edilen meskende oturur ve emre itaat eder, buna mukabil nafakasını maruf ölçüde alır, hasbelkader çocuk doğurur ancak bu çocuğu –nesep nikâh bağını elinde tutan kocaya ait olduğu için- emzirmez, hukuken buna mecbur olmadığını bilir ve o doğrultuda hareket ederse, akit konusu olan milk-i müt'a'nın[17] teslimi dışında evliliğe yemek yapmak, temizlik yapmak, çamaşır yıkamak vb. gibi çoğu geleneksel olarak kadınlar tarafından yapılmakta olan hiçbir hizmeti yapmaz ve bu tür hizmetlerin koca tarafından satın alınarak yapılmasını isterse, hatta kendi statüsüne uygun olarak kendi hizmetlerini görmek üzere bir hizmetçi bile talep ederse… kısaca evliliğe katkısı milk-i müt'a ile sınırlı olursa, koca da bu hakkını istediği şekilde –karşı bir rızaya bakmaksızın- kullanır ve istediği zaman da bu hakkından feragat eder, elinde tutmuş olduğu nikâh bağını bırakıverir ve kadını kendi kaderi ile baş başa bırakır (yani boşar). Kadının da hiçbir diyeceği olamaz. Sadece kendisine sebep beklemesi gerekecek süre içinde (iddet) kadının nafakasını vermeye devam eder ve hâlâ ödememiş olduğu mehir borcu varsa onu öder, hepsi bu kadar.

Ne kadar katkı o kadar yetki; adaletin gereğidir.

Yok, öyle değil, kadın da aynı şekilde evlilik birliğinin tesisine bir aktif özne olarak katılır, eş olarak evlilik için gerekli olan her türlü masrafın altına erkekle birlikte girer, evini yuva yapar, dokuz ay karnında taşıdığı çocuklarını bağrına basar, iki yıl emzirir ve kucağında taşır, ömrü billah da yüreğinde taşırsa, saçını süpürge eder yuvasına bakar, her işin altına girer, kocanın ve çocukların her türlü hizmetini görür, veli olarak onların sağlığı ve eğitimi ile

[17] Milk-i müt'a: Nikâh akdinin mevzuunu oluşturan ve kocanın nikâhı altındaki kadından cinsel yönden yararlanması hakkının münhasıran kendine ait olduğunu ifade eden bir kavram.

ilgilenir, okula götürür okuldan getirir, hasta olunca doktora götürür, doktordan getirir… kısaca evliliğin her türlü yükünü omuzlamada eşine müzahir olur, bir hayat boyu kaydıyla altına girilen bu muazzam yükün taşınmasında bir ucundan da o tutarsa, taşın altına en az eşi kadar o da elini koymuşsa işte bu kadının evliliğe katkısı kadar yetkisi de olur.

Böyle bir evliliği kocanın tek taraflı olarak boşadım demesiyle bitiriyor olması ne adalete uyar ne de hakkaniyete sığar. Ne de böyle bir sonucu o kadın kabul eder. Mücâdele suresinin inmesine sebep Havle'nin tavrı bu meyanda hatırlanabilir18.

Bu sonuç, kadının erkeğe her yönden mutlak anlamda eşit olduğu iddiasının bir gereği değil, kadının evliliğe katkısının bir gereği olarak böyledir.

Evet, kadın erkeğe insaniyetlikte eşittir. O yüzden fıkhımız bir kadını öldürmesi halinde erkeğin kısas yoluyla öldürüleceğini ilke olarak benimser. Ama iş iktisadiyat alanına taşındı mı Fıkhımız diyor ki kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır.

Askerlik gibi güvenlik hizmetleri hâlâ bütün dünyada erkeklerin güçlü omuzlarındadır. Çünkü işin ucunda savaş vardır; savaşta şiddet vardır, ölme ve öldürme vardır, kan akıtma vardır. Savaş özünde kötü bir şeydir ama sulhu selamet için, huzur ve barış için, esenlik için savaş gereklidir. Tarih boyunca her zaman olmuş, barış dönemleri ancak büyük kanlı savaşların sonucu olarak tesis edilebilmiştir. Bu ağır yük için uygun olan erkektir. Şari de bu yükü erkeklerin boynuna yüklemiştir. Kadınları cepheye, ölümün soğuk yüzüne karşı sürmemiş, onları kollamıştır.

Buna mukabil de üremeyi ve neslin bekasını onların müşfik ellerine bırakmıştır (Fıtratı dikkate alan dağıtıcı adalet).

---

[18] Havle, Evs isimli, sert tabiatlı bir adamla evliydi. Bir gün Evs karısını boşadı. Bunu eskiden Araplar arasında yaygın olan ve "Sen bana anamın sırtı gibisin" diyerek yapılan "zıhar" yoluyla yapmıştı.
Bu olaya muhatap olan Havle, soluğu Hz. Peygamber'in yanında almış ve isyan edercesine kocasını, Peygamberimize şikâyet etmeye başlamıştı. Şöyle diyordu: "Ey Allah'ın elçisi! Evs, benim malımı-mülkümü yedi. Gençliğimi tüketti. Onun için çocuklar doğurdum. Şimdi ise yaşlandım. Çocuk doğuramaz hale geldim. O da zıhar yaparak beni boşadı. Beni ortada bıraktı."
Havle, yalvarıyor ve Hz. Peygamber'den müdahil olmasını istiyordu. O ise "Artık sen ona haram olmuşsun, yapılacak şey yok" demişti. Kadın yılmadı, bu olumsuz durumu hemen kabullenip pes etmedi ve Allah'a yöneldi "Ya Rabbi, halimi sana arz ediyorum. Ben durumumu sana şikâyet ediyorum." diye ısrarcı oldu. Mücadele suresi işte bu kadının şikâyetini yedi kat göklerin ötesinden Allah'a duyurabilmesinin bir sonucu ona bir cevap olmak üzere indi.
"Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir. (Mücâdele 58/1)

Bir çocuğa şefkatle kanından kan, canından can vermek, emzirmek, sabahlara kadar usanmadan ninni söylemek, sevgi ve şefkatle büyütmek ve insanlığın geleceğini onlarla inşa etmek ancak kadınların sanatkâr ellerinin yapabileceği bir şeydir. Onu da onlara vermiş. Eşit davranmamış, dağıtıcı adalet gereği birini birine öbürünü de diğerine özgülemiş. Her şeyi yerli yerince kılmış, taşı gediğine koyar gibi yükleri dağıtmış, vazifeleri belirlemiş. el-Adl isminin gereğini yapmış. Bize de bütün bu olup bitenleri temaşa edip büyük bir hayranlıkla Sübhânallah! diyerek hayranlığımızı ifade düşmüş.

Hımariyye ve adalet19

Adalet sonuca bakarak eşitlerin eşit olmayışından hareketle yeni bir değerlendirme ihtiyacı duymasına bir başka örnek de mirasta "hımariyye" meselesidir.

Bir kadın vefat etse, geride kocasını, annesini, anne bir iki er kardeşini ya da kız kardeşini ya da ana bir bir er bir de kız kardeşini, ayrıca da iki tane ana baba bir (öz) er kardeşini bırakacak olsa mirasın paylaşılması konusunda sahabe ve mezhep imamları ihtilaf edilmiştir.

Hz. Ali, Ebu Musa el-Eş'arî, Übey b. Ka'b meseleyi şöyle çözmüşlerdir:

Koca nısıf, anne südüs, anne bir iki kardeş sülüs alıyor, ana baba bir (öz) kardeşlere ise hiçbir şey kalmıyor. Hanefilerin ve daha sahih olan rivayete göre İmam Ahmed'in görüşü de bu şekildedir.

Hz. Osman ve Zeyd'e göre ise anne bir kardeşlerle anne baba bir öz kardeşler hepsi erkek kız ayrımı olmaksızın üçte bire eşit olarak ortak olurlar. Kadı Şüreyh, es-Sevrî, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin görüşü de bu şekildedir.

Hz. Ömer önceleri teşriki benimsemiyordu ve o doğrultuda uygulamada bulunmuştu. Sonra ise eski düşüncesinden vaz geçip teşrik ile hükmetmiştir.

Bu meseleye meseletu't-teşrik denilmektedir. Çünkü anne baba bir öz kardeşler, anne bir kardeşlerin üçte birlik paylarına ortak edilmektedirler. Bu meseleye ayrıca hımâriyye, Haceriyye, Yemmiyye meselesi de denilmektedir. Buna sebep de şu olaydır: Hz. Ömer'e böyle bir miras meselesi getirildi. O da anne baba bir öz kardeşlerin anne bir kardeşlerin payına ortak edilemeyeceği doğrultuda fetva verdi. Bunun üzerine anne baba bir kardeşler şöyle dediler: "Haydi farzet ki bizim babamız eşek idi!" Başka bir rivayette "denize atılmış bir taş idi. Hepimiz aynı anneden değil miyiz?" Bunun üzerine Hz. Ömer: "Doğru söylediniz!" dedi ve önceki görüşünden döndü ve üçte bire onların

[19] Ebu Zehra, Muhammed, *Malik Hayâtuhu ve Asruhû ve Ârâuhu'l-fıkhiyye*, Matbaatu'l-i'tisâm Mısır. s. 324.

da ortak edilmesi fetvasını verdi. Kendisine: "Ama daha önce bundan farklı hükmetmiştin?" denilince onlara dedi ki: "O, o vakit verdiğimiz hükümdür. Bu da şimdi vermekte olduğumuz hükümdür."

Mezhebin görüşünün ortak etmeme şeklinde olduğunu belirten Mebsut sahibi es-Serahsî (ö. 483), teşrikin izahı sadedinde şöyle açıklamada bulunur[20]: Mirasa hak sahibi olmak yakınlık ve bağ sebebiyledir (kurb ve idlâ). Bu kardeşlerin hepsi ölüye anne ile eşit şekilde bağlıdırlar. Öz kardeşler ayrıca baba ile de yakınlık sahibidirler. Onlar bu ilave yolla ötekilerin önüne geçemeseler bile hepsinin aynı anneden olmaları itibariyle diğerlerinden geride de değillerdir, o yüzden de onlarla bu yönden eşit konumdadırlar. Onların önüne de geçememektedirler. Çünkü baba sebebiyle bağlanma usubet/ asabelik sebebidir. Bu meselede farz sahiplerin payları dağıtıldıktan sonra asabe için herhangi bir şey kalmamaktadır. Bu yüzden onların ölüye baba tarafından bağlanmış olmaları itibardan düşmektedir. Anne ile olan yakınlık ise sürmektedir. Bunlar da bu yakınlıkta anne bir kardeşlerle eşit durumdadırlar.

Teşrike karşı çıkanlar bir takım deliller ileri sürmüşlerdir. Bunlardan biri

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ

ayetidir. (Nisâ 4/12)

Bu kelâle ayetinde sözü edilen er kardeş ya da kız kardeşten maksadın anne bir kardeş olduğunda müfessirlerin icmaı vardır. Nitekim bu tefsiri İbn Mesud ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمِّهِ şeklindeki kıraati de desteklemektedir. Hal böyle iken öz kardeşleri anne bir kardeşlerle, onların payı olan sülüste ortak kılmak ayetin zahirine muhalif olmaktadır. Aynı şekilde bu uygulama 4/176) وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ) ayetine de ters düşmektedir. Çünkü buradaki kardeşlerden maksat anne bir kardeşler dışındaki bütün kardeşlerdir. Allah bu ayette kardeşlerden erkek olanların payını dişilerin iki katı kılmıştır. Oysa teşriki benimseyenler erkek ve kız kardeşlerin paylarını bire bir eşitlemektedirler ve böylece ayete muhalefet etmiş olmaktadırlar.

Aynı şekilde şu hadisi de delil kullanmaktadırlar: " أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَلأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ " "Farzları sahiplerine verin, arta kalan ise en yakın erkek akrabanındır." (Buharî, (Fethu'l-Bârî), XI, 12) Bu hadise göre ashab-ı feraizden olan anne bir kardeşlerin farzı tamı tamına üçte birdir. Bu durumda anne

[20] el-Mebsût, XXIX, 153 (Beyrut 1993), *el-Mevsû'a el-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*, İrs maddesi, III, 75 vd.

baba bir kardeşlerin onların farzına ortak edilmesi, onların paylarını azaltacağı için hadise aykırıdır. (*el-Mevsû'a el-Fıkhiyye,* III, 151)

Bu görüş ve delillerine bakıldığı zaman tamamen nastan hareketle böyle olması gerektiği gibi bir sonuç ortaya çıkıyor. Ancak şerî hükümlerin bizatihi maksud olmadıkları müeddi olduğu makasıd ve maslahata itibarla olduğu esasından aynı meseleye yeniden baktığımız zaman, nasların zahirine uymanın adaleti tesis etmediği ve verilen hükme itiraz edenlerin itirazına hak verdirecek bir durumun olduğunu görmekteyiz. İşte bu durumdur ki Hz. Ömer'i eski görüşünden döndürmüş ve öz kardeşlerin mağduriyetini giderici yeni bir çözüme ulaşmıştır.

Diğer örnekler: Avliyye

Adalet ilkesinden hareketle başlatılan yeni bir uygulama da gene miras paylaşımında "avliye" meselesidir. Bu olay ilk kez Hz. Ömer zamanında vuku bulmuştur. Bir kadın ölmüş geriye kocasını ve iki kızkardeşini (öz) bırakmıştır. Kur'an'daki taksime göre kocaya nısf ½, kızkardeşlere de sülüsan 2/3 verilmesi gerekmektedir. Mesele altıdan yapılmakta, kocaya üç kızkardeşlere de 4 pay verilmesi gerekmektedir. Hz. Ömer karşılaşılan bu yeni durumla ilgili olarak: "Vallahi işin içinden çıkamadım. Önce kocaya farzını versem, kızkardeşlerinki eksik oluyor. Önce kızkardeşlerinkini versem kocaya eksik kalıyor!" demiştir. Bunun üzerine sahabeye danışmış, Hz. Abbas'ın "Bir adamın altı dirhemi olsa, birine üç diğerine de dört dirhem borcu olsa, nasıl ki altıyı yedi yaparak ödeme yapıyorsak burada da aynısını yapmalıyız" dedi ve böylece avliye uygulamasına karar verdiler (*el-Mevsû'a el-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*, III, 47).

Bir başka mesele: Bir kadın ölüyor ve geride koca, anne ve öz kızkardeş bırakıyor. Koca nısıf ½, anne sülüs 1/3, öz kızkardeş nısıf ½ alması gerekiyor. Meselenin paydası 6, payların toplamı ise 8 oluyor. İmdi kocaya nısıf verilse diğerlerinin farzı eksik kalıyor. Diğerine verilse öbürlerinki az kalıyor. Oysa bunların hepsi ashabı farizadan olmaları hasebiyle eşit konumdalar. O zaman adalet gereği avliye yolu tercih ediliyor ve ve ortak payda 8 yapılıyor, herkesin alacağı miktar payı oranında azalmış oluyor. Yani koca 3/6 alacağı yerde 3/8, anne 2/6 alacağı yerde 2/8, öz kızkardeş de 3/6 alacağı yerde 3/8 alıyor21.

[21] Bu konuyu "Kur'an'da hesap hatası var. Allah hesap hatası yapmaz. O yüzden Kur'an Allah'ın kitabı olamaz, olsa olsa hesap kitap bilmeyen Muhammed'in kendi yazması olabilir" şeklinde istismar edenlerin olduğunu da görüyoruz.

Taksîmü'l-guremâ

Avliyeye benzer bir konuda gene mirasta taksîmü'l-guremâ uygulamasıdır. Bir kimse ölse geride tekfin teçhiz masrafından maada sadece yüz lira bıraksa, buna mukabil de birine 100, diğerine elli lira olmak üzere 150 lira borcu olsa, yüz lira alacaklılar arasında oransal olarak paylaştırılır: (100:150=0.666 0.666X100= 66.66 0.666x50=33.33)

Görüldüğü gibi her iki uygulama da eşitlerin birbirlerine üstünlüğünün ya da önceliğinin olmamayışı anlayışının bir sonucu olmaktadır. Buna mukabil alacaklılardan birinin elinde söz gelimi rehin bulunsa, onun hakkı aynî olduğundan öncelikli olduğu için, diğerlerinin ki ise zimmete taalluk eden şahsî bir hak olduğu için öncelikli olarak önceliği olan mürtehinin alacağı rehin satılarak tahsil edilir, o taksimü'l-guremaya dâhil edilmez.

Sevâd arazisi için Harac uygulaması

Hz. Ömer'in Sevâd arazisi için Harac uygulaması. Hz. Ömer bunca itiraza rağmen Sevad arazisini gaziler arasında pay etmedi. Çünkü o bu zaferi İslam'ın zaferi olarak görüyordu. Eğer mevcut askerlere dağıtacak olsaydı o takdirde arkadan gelenlerin hakları ne olacaktı?! Bunun için o, arazileri eski sahiplerinin elinde bıraktı ve haraca bağladı, elde edilen gelirleri de kamuya harcadı.

Günümüz Hukuku ve İslam Hukuku'nda Adalet ve Sosyal Adalet Kavramlarının Gelişimi

Prof. Dr. M. Refik KORKUSUZ[1]

Birinci Bölüm

Adalet Kavramı ve Gelişimi

Toplumların huzur içinde süregitmesi belli bir düzen içinde yaşamalarına bağlıdır. Bu düzeni korumak adına uyulan ve uyulması beklenen kurallar, sosyal düzen kurallarını oluşturur. Bu kurallar arasında, en önemlisi, belki de en etkilisi "Hukuk Kuralları" dır. Düzenleyici kuralların insanları vahşilikten uzaklaştırıp erdeme götürmesi ve adalet temelli uygulanması durumunda, o toplumun "adaletli bir hukuk düzeni" içinde yaşadığı söylenebilir.

Birçok kaynakta çeşitli şekillerde ifade edilse de, kapsayıcı bir tanıma göre *Hukuk "adalete yönelmiş, devlet tarafından konulmuş ve yine aynı irade tarafından müeyyidelendirilmiş toplumsal yaşama düzenidir". Hukukun ahlaki değer yönünden adalete yönelmiş olması, etik boyutu; toplumsal faydayı hedef alması, sosyal olgu boyutunu ve toplumsal düzenin gerçekleşmesi ise normatif boyutu oluşturur*[2]. Hukuku, *"insanların dışa yansıyan davranışlarını düzenleyen egemen güç tarafından çıkarılan ve uygulanan kurallar bütünüdür"*[3]şeklinde nitelendiren hukukçulara da rastlanmaktadır. Bir başka tanımda da hukuk; *"teşkilatlı bir siyasal mekaniz-*

[1] İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi

[2]*İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi.
IŞIKTAŞ, Yasemin, Bir Hukuk Tanımı Vermenin Zorunluluğu, Hukuk Yazıları, Seçkin Yayıncılık, Ankara-2004, s. 51 vd.

[3] OSBORNE, P.G.,Jurisprudence, Basım Yeri Belirtilmemiş, 1961, s. 5 vd.

ma aracılığı ile insan davranışlarının tatminini sağlayan sosyal bir kurum" olarak tanımlanmıştır[4]. Bu tanımda hukukun diğer bir özelliği iktidar, yani egemen güç tarafından çıkarılması olarak ifade etmiştir.

Adalet kavramı ise en çok üzerinde durulan, çağlar boyu en çok yorumlanan, çarpıtılan ve yokluğundan yakınılan hukukun ve özellikle hukuk felsefesinin temel bir kavramı olmuştur. Felsefe, ahlak, din, devlet ve hukuk gibi insan yaşamının hem bireysel hem de toplumsal yönünü biçimlendirmeyi amaçlayan tüm anlayışlar adaleti hem bir amaç, hem de bir araç olarak benimsemektedir. Bunun nedeni adalet kavramının oluşumunun büyük ölçüde soyut bir akli çıkarsamadan ileri gelmesi olabilir. Kavramın değerlendirilmesindeki zorluğun asıl nedeni güçlü ve temel bir çözüm üretme isteğimiz olduğunu söylemek daha doğrudur. Tüm insanoğlu olarak, tarihsel birikimimizin arka planında bulunan kendi çaresizliğimizden ve güçsüzlüğümüzden ileri gelen yanlışlarımızı, yaramazlıklarımızı, kusurlarımızı, sapkınlıklarımızı, suçlarımızı, günahlarımızı (birçok kez denemiş olmamıza rağmen) unutamayışımız bu isteği güçlendirmektedir. Ayrıca acı verici anıların bize yüklediği -eylemlerimizin etkililiğini azaltan ve gerçeği kavrayışımızı bulandıran- ağır sorumluluğu bizden sonra gelecek kuşaklara aktarmamıza engel olacak bir çözüm bulmak, bir parça olsun vicdanımızı rahatlatacaktır. Diğer bir deyişle adalet, bir biçimde gelecek kuşakların da yükünü azaltacak ve insanlığın bugüne kadar süregelen hatalarının yinelenmemesi için ulaşmayı düşlediğimiz dünyevi düşüncelerin en ruhanisi ve ruhani düşüncelerin belki de en dünyevisi olan bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan, Adalet kavramının günümüzdeki en güzel uygulaması olan "sosyal adalet" kavramı da, adaletin tesisi için vazgeçilmesi mümkün olmayan bir ide ve toplumsal bir değer olarak kendini muhafaza etmektedir.

I- EVRENSEL HUKUKTA ADALET

ADALET KAVRAMININ TANIMI

Özellikle ilk çağ Yunan Felsefe geleneğindeki anlayışta, adaletin göreceli bir kavram olduğu öne sürülmüştür[5]. Genel olarak içinde yaşanılan erişilebilir evrenin somutluğu (fenomenler/görüngüler, olgular dünyası) ile algılanabilir aşkın evren (kurgular, düşünceler, inanışlar) soyutluğu arasında kalan

[4] GÜRİZ Adnan, Hukuk Başlangıcı, Siyasal Yayınları, Ankara-2009, s. 45.

[5] ÖKTEM, Niyazi, TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, 5. Baskı, Der Yayınları, İstanbul-2012, s. 66. Tanımlardan biri de, "mevcut hukuk sistemine ilişkin kuralların herkese tatbik edilmesinin sağlanması"dır. İnsanlar, mevcut hukuk sistemine güveneceği gibi, hukuk ve ceza yargılamasına da güvenecek ve muhakemeden çıkacak kararın "adil" olduğuna inanacaktır.

bir kavram olduğu ileri sürülmüştür. Özellikle Aydınlanma düşünürü Kant ve Antik Yunan filozofu Platon bu iki ortam arasında ikincisini önceleyerek bir "aşkın adalet" tanımı ortaya koymuşlardır[6]. Platon niteliksel bir tanımla adaletin düşünülebilecek en ileri iyilik ve güzellik biçiminde idealistçe tanımlarken, Kant kesin bir tanım ortaya koymadan usun kesin buyruklarından özgürlük anlayışı ve ödev bilinci üzerinden bir bireysel ahlak anlayışı temelinde yükselen adalet düşüncesi oluşturmuştur[7]. Platon'un meşhur ifadesine göre "Adalet, herkese hakkını vermektir."[8]. Buradan anlıyoruz ki, bir hüküm mevcut hukuk kurallarına göre verilmiş ise adildir. Tabii ki bu aynı zamanda kanun koyucuya da adil olma görevi yükler. Yine Platon'a göre yasalar köleliğe izin veriyorsa, kölelik insanların ortak amaca varmasını sağlıyorsa kölelik hukuki ve adildir[9]. Neticede en çok insana en çok faydayı sağlamaktadır.

Öte yandan, adalete ilişkin tanımlarda yeknesaklığın sağlanması konusunda, çok başarılı bir sonuca varıldığı söylenemez. Eski Yunan düşünürlerinden Sokrat, adaleti, "iyi olanı kötüden ayırma bilgisi" diyerek tanımlanmış ve bu bilgiyi, "bütün hayata hâkim olması gereken fazilet ve itidal" olarak ifade etmiştir. Bu erdem ve itidal hakka yönelmeyi ve hakkı yerine getirme zihniyetine bağlı olmayı gerektirdiğini de ifade etmiştir.

Bu nedenle, uzlaştırıcı bir sentez gibi gözüken tanımlarda bulunmaktadır. Bu tanıma göre adalet; dünyada hâkim olması gereken ve en fazla himayeye layık menfaatlerin üstünlüğünü temin edecek olan üstün bir düzen fikridir. Tanımlamasında birleşilemeyen adalet kavramı, çeşitli açılardan tasnif edilmektedir.

Diğer bir adalet anlayışı ise Jeremy Bentham[10] ve Jean Stuart Mill' in başını çektiği yararcı felsefe akımının ortaya koyduğu adalet anlayışıdır. Bu akım temelde insan davranışlarını haz arayışı ve acıdan sakınımın belirlediğini bu nedenle toplumsal olarak en az acı oluşturan ve en çok yarar sağlayan eylemlerin en adil sonuçlar doğuracağına ilişkin görüşler ileri sürmüşlerdir. Kısaca,

---

[6] ÖKTEM, TÜRKBAĞ, Felsefe, s. 67.

[7]KANT, Immanuel, "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", **Kant** içinde, Çev. Özgü Çelik ve Nejat Bozkurt, Fikir Mimarları Serisi, Say, İstanbul- 2005, s. Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz.; PLATON (Plato, Eflatun), **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, 12. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul-2007, s. Ayrıca Bkz.; Kant'ın ahlak ve adalet anlayışı hakkında görüşleri için bkz. KANT, Immanuel, **ImmanuelKant'sColletion [8 Books]**, s. 461–72, Erişim Tarihi; 04 Kasım 2016, https://play.google.com/books/reader?printsec=frontcover&output=reader&id=H8BSAwAAQBAJ&pg=GBSH. PT460.

[8] HIRSCH, E. Ernst, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Dersleri, Basım Yeri Belirtilmemiş, 1996, s. 210.

[9] HIRSCH, s. 212.

[10]IŞIKTAŞ, s. 220–24.

toplumsal anlamda en büyük iyi onlara en yararlı olan ve aynı zamanda en adil olan şeydir. Dolayısıyla adalet de, doğrudan yarar olmasa bile onun içinde varlık bulan bir kavram olarak görülebilir[11].

Batıda daha geniş yer bulan ve uygulamada da yer bulan diğer anlayış ise Aristoteles'in öne sürdüğü adalet çözümlemesidir. Aristoteles adaleti üçe bölerek bunları şu biçimde ortaya koyar[12].

Denkleştirici adalet, temelde edim ve karşı edimin dengelenmesidir. Haklıya hakkını, suçluya cezasını vermek olarak yalın biçimde anlaşılan ilksel adalet anlayışı Aristoteles'te buradadır. Bir iş ya da eşya için değerine denk bir bedel ödenmesi ya da bir suç için saf biçimde o suçun oluşturduğu acı ve soruna denk bir cezanın suçluya verilmesi gibi[13].

Dağıtıcı adalet, toplumda ilk durumda sözü edilen olgular için yani edimlerin ve karşı edimlerin değerlendirilmesi konusunda mutlak bir uzlaşı yoktur. Bu durum herkese her durumda uygulanacak kuralların mutlak eşitlik göstermesi toplumda zaten var olan farklılık ve eşitsizlikleri olumsuz anlamda daha da derinleştirecektir. Bunu önlemek ve toplumsal yararın arttırılması adına farklı durumdakilere farklı, eş durumdakilere aynı kuralların uygulaması gerekliliğinin ileri sürülmesidir. Örneğin, herkesten gelir durumuna göre vergi alınması gibi[14].

Hakkaniyet (*vindication of right), varoluşun gereği her şey birbirinden belli özellikleri ile ayrışmaktadır. Toplum içindeki insanlar için de bu durum geçerlidir, bunun istisnası yoktur. Hiçbir şey aynı anda aynı yerde bir başkası ile birlikte var olamaz. Bu gerçeklik doğrultusunda her insanın toplumdaki yeri farklılık gösterirken bu onlara farklı öncelikler, farklı değer yargıları ve farklı toplumsal koşullar vermektedir. Toplumda çiftçilerin, tacirlerin ve siyasetçilerin konumları oldukça farklı özellikler göstermektedir ya da engelliler ve suçlular gibi toplum içinde bulundukları durumun -dışarıdan güçlü ve etkili bir yardım gelmediği sürece- daha da kötüleşme eğilimi olan insanların varlığı da göz ardı edilmemelidir. İşte bu farklılıklar göz önünde bulundurularak kuralların da kişiden kişiye göre belli ölçüde değişen biçimde uygulanması onların etkililiğinin arttırılmasına yol açacaktır. Örneğin, acı vermekten ve çekmek-*

[11] ÖKTEM, TÜRKBAĞ, Felsefe, s. 69.

[12] ÖKTEM, TÜRKBAĞ, Felsefe, s.70; Ayrıca bu konuda geniş bilgi ve Platon'un adalet anlayışının bir eleştirisi için bkz. Aristoteles, **Politika**, Çev. Mete Tunçay, 11. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul-2009.

[13] ÖKTEM, TÜRKBAĞ, Felsefe, s. 69.; Ayrıca bkz. ARAL, Vecdi Aral, **Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları**, 3. Baskı, 12 Levha, İstanbul-2012, s. 132–133. BİLGE, Necip, Hukuk Başlangıcı, Ankara-2015, s. 186.

[14] ÖKTEM, TÜRKBAĞ, Felsefe, s. 71; ARAL, **Hukuk Felsefesi**, s. 133–35.

ten zevk alan (sado-mazoşist) birine işlediği suçtan ötürü fiziksel acı veren bir ceza vermek ne kadar işlevsizse, ömrü boyunca hiçbir şeyin mülkiyetini eline geçirmemiş birine bunu bilmediği için birinin eşyasını izinsiz alıp kullandığında hırsızlıktan ötürü bir ceza vermek haksızlık olacaktır. Adaletin hem ıslah edici özelliği hem de etkililiği bu yolla sağlanabilecektir[15].

Batıda adalet hakkında söylenenlerin uygulamaya geçişi ise son derece sancılı hatta yadırganacak düzeyde zayıf ve geç olmuştur. Birçokları tarafından -hem o çağda hem günümüzde- Fransız devrimi ile gerçek anlamda insanlığın geleceğine geçmişinin kusurlarını taşımanın önüne geçecek bir atılım yapıldığı düşüncesi devrimin hemen ertesinde gelişen olaylarla büsbütün sözde kalan tatlı bir evrensel adalet sloganı olmaya mahkûm olmuştur. Fransız devriminin başlangıcından itibaren adalet yerine eski düzenden sınırsızca öç alma eğiliminde olan yükselen kentli sınıfı (burjuvazi) ve onların güttüğü halk kitleleri önce geçmişin güç odaklarını hunharca katletmiştir. Fakat bu öce olan açlıklarını dindirmek yerine daha da arttırmıştır. Önce kendi aralarında bir çatışma yükselmiş ve bu çatışma sonunda kendi kendini tüketen anlayış eski düzenin Napolyon elinde yeniden varlık bulmasına yol açmıştır.

Sonraki süreç ise daha da vahimdir. Kendi içinde adalet arayışını bir algı sapması kan ve öç ile değiştiren Fransız toplumu bu sapkınlığı, Napolyon savaşları ile önce bütün Avrupa'ya, sonra tüm dünyaya yaymıştır. Olayların sürükleyiciliği, bu noktadan sonra Napolyon Savaşlarında aldığı dersleri ve özümsediği duyguları tüm dünyada uygulamaya koyan İngilizlere geçmiştir. Ülke içinde gelişen sanayi devriminin de etkisiyle hızla ve hırsla bu sapkın adalet anlayışı "beyaz adamın görevi" adı altında bütün dünyaya yayılmış ve ağır bir sömürgecilik altında bütün dünya insanlarının gerçek anlamda "adalet", "adaletsizlikle" tanışmalarına yol açmıştır. Bu süreç özellikle Birinci ve İkinci Dünya savaşları sırasında savaşa katılan Avrupa devletlerinin etkili olduğu bölgelerde insanlardaki adalet anlayışı ve gerçekleşen insan eylemleri arasında derinleşen bir çelişki ortaya çıkarmıştır. Hatta bu başarısızlık dünya savaşlarında ortaya çıkan vahşet, dehşetin de asli kaynağı olabilir. Kendileri arasında bile adaleti sağlayamayan batının bu uygulamaya bir türlü geçmeyen düşünü tüm dünyaya yayma çabası önce soğuk savaşa, sonra da küreselleşme ile, ikiyüzlü 1950'lerden sonra gittikçe yükselen bir insan hakları söylemine dönüşmüştür[16].

---

[15]ÖKTEM, TÜRKBAĞ, Felsefe, s. 71-72. ARAL, Hukuk Felsefesi, s. 136–38.

[16]Bu konuda geniş bilgi için bkz. BAUDRILLLARD, Jean, Kötülüğün Şeffaflığı, Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme, Çev. ERGÜDEN, Işık, Ayrıntı Yayınları, İstanbul-2010. Batılı insanın bu durumdan ne kadar tiksindiği özellikle sanatından anlaşılabilir. "Dark Metal, Death Metal" gibi ölüm ve isyan konularının yoğun olarak işlendiği müziklerin yanı sıra "Hamlet

Öte yandan batının adalet düşüncesinin uygulanmasında hiçbir şey başaramadığını söylemek de büyük haksızlıktır. Bu yıkıcı süreç başlamadan önce, önceki başlıkta değinilen eski Yunan düşünürlerinin yaptığı çözümlemelerin ve tanımların büsbütün unutulduğu hukuk ve adalet anlayışlarının yokluğa yaklaştığı bir dönemden geçildiği unutulmamalıdır. Batı toplumları adaleti önce yazı tura atmaya benzeyen bir yöntemle gerçekleştirmeye çalışıyordu. Karanlık çağların başında, bir uyuşmazlık çıktığında ilgili uyuşmazlık o alanda etkili olan feodal beyin önüne gelirse, haklının kim olduğunu belirlemek için bir köle en yakın ırmağa fırlatılırdı[17]. Kölenin ırmaktan sağ ya da ölü çıkmasına göre haklının kim olduğuna karar verilirdi.

Sonraki aşamada böylesi bir uygulamanın anlamsız ve zalimce olduğu düşüncesinden hareketle, düello ya da kutsal şeyler adına yemin ile haklının belirlenmesi yoluna gidildi[18]. Böylece güçlü olan ya da yalan söylemesini bilen kimseler de gerçek haklıların yanında adaletsiz biçimde hak sahibi olabiliyordu. Fakat özellikle düello konusunda kadınlar ve erkekler arasında çıkan uyuşmazlıklarda ortaya çıkardığı telafi edilmez adaletsizliklerden ötürü kadınlara bir şampiyon seçme hakkı tanındı. Sonraki süreçte bu şampiyon seçme hakkı savaşla ve dövüşle hiç uğraşmamış kentli sınıfa (burjuvazi) da tanınarak genişletildi[19]. Sonuçta zaman içinde bütün herkes hakkı için kendi canı yerine başkasının canının gözden çıkarılması olasılığını daha çekici bulmaya başladı. Fakat seçilen şampiyonların başkalarının hakları için birbirlerini canından etmeye çok da istekli olmadıkları görülmeye başlandı ve bu şampiyonların birbirini öldürmek yerine karşılıklı söz düellosuna girmekle yetinmeleri ile günümüzdeki avukatlık kurumunun temeli atılmış oldu. Uygulamada gelişen bu süreç her ne kadar eski Yunan ve Roma'da da var olan

---

Makinası" gibi tiyatro eserleri de benzer duygular etkilidir. Bunları hazırlayanlar genellikle alanlarında son derece yetkin kişilerdir. Fakat adalet hakkındaki kavrayışlarını toplumsal yaşamlarına yansıtma konusunda başarısız olmaları yaşamlarından tiksinti duymalarına ve bunun da yapıtlarına yansımasına yol açmıştır. Bu mantığın ulaştığı en derin nokta da büsbütün intiharı ve yaşamın anlamsızlığını ve saçmalığını vurgulayan varoluşçuluk akımıdır. Bkz. ÖKTEM, TÜRKBAĞ, Felsefe, s. 88–89, Bu düşünce doğrultusunda daha iyi ve yüksek bir adalet arayışı da yalnızca soyut olmasından ötürü büsbütün saçmalık olarak görülebilmektedir. Yıkımın küçük çaplı bir bilançosu için bkz. TZORTZİS, Hamza 87.500.000 Kişi Öldürüldü! Gerçek Terörizm Budur!,youtube, 2015, https://www.youtube.com/watch?v=Bb9ePmGuwn8.

[17] MONTEQUIEU, Charles de Secondat, **Kanunların Ruhu Üzerine**, Çev. BALDAŞ, Fehmi, Seç Yayın Dağıtım, İstanbul- 2004, s. 474–76.

[18] ÖKTEM, TÜRKBAĞ, Felsefe, s.476; Düello ile verilen kararlarda bir hata olduğu gözlenirse doğrudan yargıç olan senyöre ya da onun savaşçılarından biri ile düello edilirdi. Yani temyiz ve istinaf da düello aracılığı ile gerçekleştiriliyordu. Bkz. ÖKTEM, TÜRKBAĞ, Felsefe, s. 487–90 Çağdaş savcılık kurumunun da bu sürecin sonucu geliştiği söylenebilir.

[19] MONTEQUIEU, **Kanunların Ruhu Üzerine**, s. 478–79.

avukatlık mesleğine bağlanmak istense de tarihsel süreç bunların birbirinden bağımsız durumlar olduğunu ortaya koymaktadır.

Bunun yanında batıda günümüzde etkili olan laik hukuk ve devlet anlayışının temelinde de yine adaletin ne olduğuna karar verme konusunda bir güç çatışması vardır. Orta çağ devletleri ve yine devletleşme eğilimi gösteren Katolik kilisesi arasında ortaya çıkan bu çatışma önceleri hem siyasi hem de hukuksal alanda toplumsal yönetim de hem kiliseye hem de devletlere birbirlerine karşı sınırlandırılmış bazı yetkiler tanıyordu[20]. Fakat süreç gittikçe daha sert ve çetin çatışmalara yol açınca siyasi ve askeri gücü elinde bulunduran devletler, Katolik kilisenin kendi toprakları üzerindeki gücünü nerdeyse büsbütün kırarak, adalet ve hukuk anlayışlarını kendi toplumları açısından tek çözüm yoluna dönüştürmüş oldu[21].

Genel olarak; kişisel erdem ve itidal anlamındaki sübjektif adaletle, dış ilişkilerin düzenlenmesinde gerçekleştirilmesi gereken objektif adaletten başka, bir de denkleştirici ve dağıtıcı adalet türünden söz edilmiştir. Denkleştirici adaletin, eşya ve hizmet değiş tokuşunda salt eşitliğin sağlanmasını ifade ettiği; dağıtıcı adaletin ise salt eşitliğe değil, orantılı bir eşitliğe yer verdiği belirtilir.

ADALETİN SAĞLANMASINDA HUKUKUN ROLÜ

Adaletin sağlanması hukuku iki yönden ilgilendirir. Bunlardan birincisi, adalete uygun kurallar konarak objektif adalete uygun bir hukuk düzeni kurulmasıdır. İkincisi ise, hukuk düzeninin uygulanmasında adaletin sağlanmasıdır. Adalet, hukuk kurallarına hâkim olan en yüksek düşünceyi ifade eder. Bu nedenle hukuk, adalet bilimi olarak da tanımlanır. Hukuk, gücünü, kişilerin kendilerine uygulanan kuralların adil olduğu yolundaki bir duyguya sahip olmalarından alır. Savunulan bir görüşe göre, adalet, hukuk idesinin temeli olarak hukukun muhtevasına dahildir. Aristoteles adaleti geniş ve dar anlamda olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Geniş anlamda adalet, genel olarak fazilet, yani bilgi ve ahlâkla aynı anlamı taşır. Fazilet, akıl yolu ile ifrat ve tefrit arasındaki en doğru yolu bulmaktır. Dar anlamda adalet ise, insanın dünya nimetlerini paylaşırken ne kendisine ne de başkalarına zarar vermeyecek şekilde hareket etmesidir[22].

---

[20] ÖKTEM, TÜRKBAĞ, Felsefe, s. 56.

[21] Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, **Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi: Hukuki Yapı/Din/Din Hizmetleri**, Ed. KÖSE, Ali ve KÜÇÜKCAN, Talip İSAM, İstanbul-2008.

[22] GÜRİZ, s. 43; ÖZTAN, Bilge, Medeni Hukukun Temel Kavramları, 38. Baskı, Anka-

C-ULUSLARARASI HUKUKTA ADALET KAVRAMI

Uluslararası belgelerde doğrudan "Adalet" kavramını tanımlayan, her zaman ve her yerde geçerli bir tanım bulunmamaktadır. Buna karşılık, adalet kavramı ile aynı anlama gelen kavramlar kullanılmaktadır. 3 Eylül 1952 tarihinde yürürlüğe giren ve Avrupa Konseyi tarafından kabul edilen "Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi"nin ilk sekiz maddesi "adalet ve eşitlik" ilkesi üzerinde durmuş ve özellikle "adil yargılanma hakkı"nı düzenlemiştir. Nitekim Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM) vermiş olduğu muhtelif kararlarda bu ilkeyi tafsilata girerek uygulayıcılara yol gösterme yoluna gidilmiştir. Öte yandan, AİHM'in son yıllarda vermiş olduğu ve bireyin hakkını topluma karşı koruma ve bireysel özgürlük alanını genişletme yaklaşımı da bulunmaktadır.

Adalet kavramına ilişkin olarak uluslararası belgelerde yer alan bütün sözleşme ya da belgeleri bu makale içine almamız, makalenin hacmi ve konusu açısından mümkün değildir. Ancak İslami eserlerde yer alan ve kullanılan yere göre değişen "adalet mefhumu", aşağıdaki hallerde bazı uluslararası hukuk belgelerinde de kullanılmıştır. Aşağıda yer alan metinler, örnekseme yoluyla belirtilmiştir. Şüphesiz bu metinlerin dışında da, adalete ilişkin çok sayıda uluslararası hukuk metni bulunmaktadır.

Bu sözleşmelere genel olarak bakıldığında; bu sözleşmelerde yer alan ve adaletin yeryüzünde tesisi için temel şart olarak görülen ve üye devletlerden tartışmasız bir şekilde uygulanması istenen hususların dünyevi anlamda "adalet mefkure"sinin tesisine yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

İbarelerin başlıcaları; "adil yargılama", "sosyal adalet", vatandaşlar arasında ayrım yapmama", "din, dil, renk, cinsiyet gibi nedenlerle ayrımcılık yapmama", "kamu yönetiminde adaleti tesis etme", "yönetimde dürüstlük ve şeffaflığa" ilişkin olarak kabul edilmiş uluslararası sözleşmelerdir.

10 Aralık 1948 tarihinde yürürlüğe giren BM "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi" ayrıntılı hakları düzenlemiş ve bu haklardan en önemlisi olan; "din, dil, ırk, renk ve cinsiyet farkı" olmaksızın eşitlik ve eşit muamele yapılması ilkesini düzenlemiştir. Zira, bu anlayış, adaletin dünya yüzünde tesisi için ilk adım olarak düşünülmüştür.

Yine BM tarafından kabul edilen ve ikiz sözleşmelerin ilki olarak kabul edilen 23 Mart 1976 tarihinde yürürlüğe giren "Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi"nde adil yargılama hakkı, sosyal adalet, kanun önünde ayrım yap-

---

ra-2013, s. 14.

madan toplumsal adaletin (sosyal adaletin) tesisi için önemli adımlar atılmış ve dünyada yaşayan devletlerin aşağıdaki hususlarda adaletin tesisinden kaçınılmaz olarak görmüştür. Nitekim ilgili sözleşmenin;

7. maddesi adil ceza düzenini,

14. maddesi yargılamada çok önemli olan "adil yargılama" konusunu,

25. maddesi toplum yönetiminde adaleti,

26. maddesi kanun önünde eşitliği öngörmüştür.

BM tarafından kabul edilen ve ikiz sözleşmelerin ikincisi ve dünya insan hakları belgeleri arasında "insan hakları üçgeni"nin üçüncüsü olarak görülen, 3 Ocak 1976 tarihinde yürürlüğe giren "BM Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşmesi" de adaletin tesisi için önemli kilometre taşları öngörmüştür. Bu sözleşmede; sözleşmenin ikinci bölümünde toplum hayatında "eşit muamele" görme ilkesini ayrıntılı olarak düzenlenmiştir. Sözleşmenin ikinci bölümünde sosyal hayatta "adaletin işlemesi" gerektiği hususu belirtilmiştir.

26.06.1987 tarihinde yürürlüğe giren, "BM İşkence ve Başka Zalimane İnsanlık Dışı veya Onur Kırıcı Cezaya Karşı Sözleşmesi" nin 1. bölümünde "Adil yargılanma hakkı ve gereği" üzerinde durulmuştur. Hatta, elinde kamusal güç olduğu halde, bunu kötüye kullanan kimselere bile -adalete aykırı davrananlara- "adil yargılama hakkı ve gereği" üzerinde durulmuştur[23].

HUKUKUN GENEL İLKELERİ

İnsanlık tarihi boyunca, evrensel hukuk kurallarının tespitine yönelik çalışmalar yapılmıştır. Bir taraftan "adalet kavramı" ile ilgilenilirken, diğer taraftan da, hukukun genel ilkeleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bir başka ifade ile hukuk sistemlerinin ortak noktaları hep tespit edilmeye çalışılmıştır. Genel olarak mukayeseli hukuk çerçevesinde yapılan çalışmalarının içinde değerlendirilen bu çalışmalar zamanla bu alanın dışına taşmış ve uluslararası hukukun konusu olmuştur.

"Birçok ulusal hukuk düzeninde yer alan ve uluslararası hukuk düzenine aktarılmalarına ne hukukî mantığı; ne de devletlerin değer yargıları bakımından herhangi bir engel bulunmayan; devletlerin ortak hukuk değerlerini içeren kurallar" olarak ta tanımlanan *"hukukun genel ilkeleri"* konusunda, ilk önemli çalışma 1907, II. La Haye Konferansı'nda olmuştur. Bu konferans çalışmasında yeterli ilgiyi görmeyen bu prensiplere ilişkin olarak ilk önemli ça-

[23] KORKUSUZ, M. Refik, Uluslararası Belgelerde ve Türk Anayasası'nda Temel Hak ve Özgürlükler, AB DGEP, 2. Baskı, İzmir-2005, s. 32 vd.

lışma Milletler Cemiyeti çerçevesinde oluşturulan 1920 yılında Milletlerarası Adalet Divanı Statüsü' nün 39/I maddesi ile gerçekleştirilmiştir. Milletlerarası Adalet Divanı Statüsü'nün 39/I maddesi "uygar uluslarca benimsenen hukukun genel ilkeleri"niuluslararası hukukun asıl kaynaklarından kabul etmiştir.

Hukukun genel ilkeleri konusunda;

Devletlerin ortak uygulamalarını gösteren genel yapılageliş kuralları olduğu ya da,

Mahkemeye ya da hakeme hukuk dışı değerlendirme hakkı tanıyan hakkaniyet (equitiy) ile eş tutulduğu görüşleri ortaya atılmıştır.

1- HUKUKUN GENEL İLKELERİNİN TASNİFİ

Genel olarak, öğretime yönelik yapılan bu tasnif, teorik bir şekilde hukukun genel ilkelerinin tasnifine yöneliktir.

a. Birinci tasnif:

Kısaca Ch. Rousseau'nun da tasnifi olarak adlandırılan bu tasnife göre;

aa.İç hukuk ile uluslararası hukukta ortak hukukun genel ilkeleri

Sözleşme yükümlülükleri ile ilgili ilkeler (Sebepsiz zenginleşme ve pactasuntservanda (ahde vefa), hakkın kötüye kullanılması ve kazanılmış haklar gibi).

Cezai yükümlülüklerle ilgili ilkeler(Verilen bir zararın onarılması gibi).

Usule ilişkin ilkeler (Kesinleşmiş yargı kararına saygı gibi).

ab. Uluslararası hukuka özgü hukukun genel ilkeleri

Uluslararası hukukun yeri ile ilgili ilkeler (Uluslararası hukukun iç hukuka üstünlüğü ilkesi gibi).

Devlet yetkilerinin kullanımı ile ilgili ilkeler (Devletin bağımsızlığı ilkesi, Devletin sürekliliği ilkesi gibi).

Uluslararası sorumlulukla ilgili ilkeler (İç başvurma yollarının tüketilmesi ilkesi gibi).

Deniz savaşı ile ilgili ilkeler (Savaşanların yasal savunma nedeniyle tarafsızlara verecekleri zararlardan sorumlu tutulmaları gibi).

b. İkinci tasnif:

Kısaca W. Friedmann' ın sınıflandırması olarak da nitelenen bu tasnife göre;

Yaklaşım ve yorum yöntemine ilişkin hukukun genel ilkeleri (Yorumda hakkaniyet ilkesi ve hakkın kötüye kullanılmaması ilkesi (general equitiy in theinterpretation of legal documentsandrelations) gibi).

Asgari adalet ölçülerine ve usule ilişkin ilkeler (Hiç kimsenin kendi davasında yargıç olmama ilkesi gibi).

Genel bir biçimde benimsenen kimi maddîhukuk genel ilkeleri (Sebepsiz zenginleşme gibi).

2- BAŞLICA HUKUKUN GENEL İLKELERİ

Aşağıda kısaca tanımlanan bu değerler, hukukun evrensel ilke ve esasları, demokratik hukuk toplumlarının vazgeçilemez ve devredilemez değerlerdir ve hangi tasnif ele alınırsa alınsın genel kabul görürler. Bu ilke ve esaslar, insanlık tarihinin yüzyıllara yayılan çekişmeleri, kavgaları ve savaşları neticesinde 20. yüzyılın sonlarına doğru netleşmiş ve birçok uluslararası sözleşme ile anayasada yerini bulmuştur.

Aşağıda, soyut olması itibariyle, çoğunlukla anlaşılamayan hukukun evrensel ilke ve esaslarının neler olduğuna ve bunların kısa tanımlarına yer vereceğiz.

a. Hukuk devleti: Hukuk kurallarına önce kendisi uyan, keyfi yetki kullanımına izin vermeyen, işlem ve eylemlerini hukukîlik denetimine tabi tutulmasını engellemeyen devlettir.

b. Kuvvetler ayrılığı: Yasama, yürütme (idare)ve yargı yetkileri olarak adlandırılan ve millete ait olan kamu kudretinin, tek elde toplanmayıp, "demokratik hukuk devleti" ilkesine uygun bir şekilde kamu kudreti kullanıcıları arasında paylaştırılmasıdır.

c. Tabii mahkeme ve hâkim güvencesi: Herkesin, işlem veya eylem tarihinde tabi olduğu mahkeme ve hâkim huzurunda yargılanması hakkıdır. Bu ilkenin bir alt derecesi kanuni mahkeme/hâkim güvencesidir. Bu ilke, Anayasamızın 37. maddesindede öngörülmekle birlikte, maalesef kanunla sonradan mahkeme ve hâkimlerin değiştirilebilmesi mümkün hale getirilmiştir. İdeal olan ise, tabii mahkeme/hâkim güvencesidir.

d. Eşitlik: Tüm insanlar her bakımından eşittir. Hukukî statüden kaynaklanan farklı uygulamalar, ancak zorunlu hallerde ve somut durumda duyulan ihtiyaçla sınırlı olarak mümkündür.

e.Din özgürlüğü: Devletin, toplumun ve bireylerin bağlı olacağı hukuk kuralları, bir veya birkaç dinin kural ve esaslarına bağlı kalınmak suretiyle düzenlenemez. Sosyal düzen kurallarından olan hukuk kuralları, din veya ahlâk kurallarından etkilense de, özellikle din özgürlüğü anlamında, her bir insanın hangi din veya ahlâk anlayışına bağlı olduğu gözetilmeksizin ve tüm insanları kapsayacak şekilde düzenlenir.

f. Sözleşme özgürlüğü ve güvenliği: Herkes, özgür iradesi ile dilediği sözleşmeyi imzalayıp, bu sözleşmenin gereklerinin yerine getirilmesini bekleme hakkına sahiptir.

g. Hak arama hürriyeti: Herkes, meşru vasıta ve yollardan yararlanmak suretiyle bağımsız ve tarafsız yargı önünde iddia ve savunma ile dürüst yargılanma hakkına sahiptir. Hak arama hürriyeti kısıtlanamaz.

h. Dürüst davranma ve iyiniyet ilkeleri: Hak sahibinin haklarını kullanırken ve borçlarını yerine getirirken iyi ve doğru hareket etmesi gerekir. Bir hakkın kötüye kullanılmasını kanun himaye etmez. Hakların kazanılmasında ve hukukî bir sonucun gerçekleşmesinde iyiniyet esastır. Kişi, kendisinden beklenen dikkat ve özeni gösterdiği halde, hakkın kazanılmasını veya hukukî sonucun gerçekleşmesini engelleyen durumu bilmemeli ve bilmesi de gerekmemelidir.

ı. Müktesep (Kazanılmış) hak: Bireyin hukuka uygun şekilde kazandığı hakkı elinden alınamaz. Bir hakkın kullanılması için gerekli olan şartlar kaybedilmedikçe, hak sahibinin bu hakkı kullanımı engellenemez.

i. Bir suçtan, iki kez yargılama yapılmaz/ceza verilemez: Herkes, işlenen bir suçtan, ancak bir defa yargılanabilir ve bir defa cezalandırılabilir. Bir insan, yargılandığı suçtan keyfi olarak tekrar yargılanıp cezalandırılamaz.

k. Suçta ve cezada kanunilik: Kanunun açıkça suç saymadığı bir fiil için kimseye ceza verilemez ve güvenlik tedbiri uygulanamaz. Suç ve ceza ancak kanunla koyulur. Kanunlar, prensip olarak ileri doğru uygulanır. Ceza kanunlarının geçmişe etkili uygulanması ancak yeni kanununun sanığın lehine olması halinde mümkündür.

l. Sorumluluğun şahsiliği ilkesi: Herkes kendi işlem ve eyleminden sorumludur. Başkalarının işlem ve eyleminden sorumluluğu mümkün kılacak kolektif ceza sorumluluğu kabul edilemez.

m. Cezanın bireyselleştirilmesi: Kanunla belirlenen bir cezanın somut olaya ve kişiye uygulanabilmesi için dayanak ve sınırları kanunlarda yer alan cezanın bireyselleştirilmesi yetkisi hâkime verilir.

n. Kusur sorumluluğu: Kusursuz suç ve ceza olmaz. Fiilde kusurun yokluğu, suç ve cezayı ortadan kaldırır.

o. Adil yargılanma ve savunma hakkı: Herkes, İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesi'nin 6. maddesinde öngörülen hakları çerçevesinde, yargılanma hakkına sahiptir. Kişi, iddiaları bilme, anladığı dilde öğrenme, bağımsız ve tarafsız yargılanma hakkına sahip olduğu mahkeme huzuruna çıkarak savunma yapma ve makul sürede yargılanma hakkına sahiptir.

p. Masumiyet (Suçsuzluk) karinesi: Hiç kimse, suçluluğu mahkemenin kesinleşmiş hükmü ile sabit oluncaya kadar suçlu ilan edilemez ve mahkum edilemez.

r. Yargı bağımsızlığı: Hiçbir organ, makam, mercii veya kişi, yargı yetkisinin kullanılmasında hâkimlere veya mahkemelere emir ve talimat veremez, genelge gönderemez, tavsiye ve telkinde bulunamaz.Bu tür bir yetkinin kullanılmasına izin veren yasal düzenleme de yürürlüğe koyulamaz.

s. Hukuk güvenliği hakkı: Herkesin kişi hürriyeti ve güvenliği hakkı vardır. Hiç kimse, demokratik hukuk devletinde, korku ve endişe ile yaşamaya mahkum edilip, yargı makamlarına başvurmanın sonuçsuz kalacağı algısına maruz bırakılamayacağı gibi; keyfi şekilde yakalanamaz, gözaltına alınamaz, tutulamaz, tutuklanamaz, hürriyetinden mahrum bırakılamaz ve cezalandırılamaz. Anayasa m.13'e göre; *"Temel hak ve hürriyetler, özlerine dokunulmaksızın yalnızca Anayasanın ilgili maddelerinde belirtilen sebeplere bağlı olarak ve ancak kanunla sınırlanabilir. Bu sınırlamalar, Anayasanın sözüne ve ruhuna, demokratik toplum düzeninin ve laik Cumhuriyetin gereklerine ve ölçülülük ilkesine aykırı olamaz"*.

u. Hâkim tarafsızlığı: Bağımsız hâkim, dava karşısında etkiden uzak ve kendisi bakımından da objektif hareket etmelidir. Hâkimin tarafsızlığı, bir iddia ve savunmaya önyargısız bakabilmesini, baskı altında bırakılmamasını, dışarıdan etkilenmemesini ve kendi iç dünyasında da yansız hareket edebilmesini gerektirir. Bağımsız hâkim, dışa karşı etkiden uzak ve kendisi bakımından da objektif hareket etmelidir. Hâkimin tarafsızlığı, bir iddia ve savunmaya önyargısız bakabilmesini, baskı altında bırakılmamasını, dışarıdan etkilenmemesini ve kendi iç dünyasında da yansız hareket edebilmesini gerektirir.

ü. İddia edenin ispat külfeti: Herkes, iddiasını hukuka uygun yol ve yöntemlerle elde edilen deliller ile kanıtlamak zorundadır. İddia peşinen doğru kabul edilip, aksinin ispatının aleyhinde iddia olunan tarafa yüklenemez.

v. Yargı kararlarının gerekçeli olması: Tüm yargı kararları somut gerekçelere dayalı olarak yazılmalıdır. Somut olayın özelliklerinden uzak, kanun hükmünün soyut tekrarı ile basmakalıp sözlerden oluşan kararların gerekçeli olduğu söylenemez.

y. Borçların nispiliği: Prensip olarak her borç sahibini bağlar. Bir borcun yerine getirilmemesinden dolayı borç sahibinin herhangi bir yakını sorumlu tutulamaz.

z. Ceza kanununu bilmemek mazeret sayılmaz: Herkesin, usule uygun olarak yürürlüğe giren ceza kanunlarını bildiği kabul edilir. Hiç kimse, cumhurbaşkanı tarafından imzalanıp, Resmi Gazete'de yayınlanmak suretiyle yürürlüğe giren ceza kanununu bilmediğini iddia edemez[24].

E- ADALET KAVRAMI İLE HUKUKUN GENEL İLKELERİ ARASINDAKİ TEMEL FARKLAR

Hukukçu olmayanların yanıldıkları noktaların çoğunlukta olduğu, temel yanılma noktalarından biri de, "Adalet kavramı" ile "Hukukun genel ilkeleri" arasındaki farkın görülmemesidir. Esasen, Hukukun genel ilkelerinin, adalet kavramından farkına ilişkin olarak, akademi dünyasında, netleşmiş bir yaklaşım da bulunmamaktadır. Ancak, bu iki kavramı karşılaştırdığımızda, şu farkların bulunduğu anlaşılmaktadır.

Hukukun genel ilkeleri, evrensel düzeyde tespit edilen kurallardır. Daha fazla da, uzun süreli uygulamalar sonucunda dünya toplumlarının çok büyük çoğunluğunun bu kuralları kabul etmiş olmasına dayanır. Oysa, adalet kavramına ilişkin uluslararası düzeyde kabul görmüş, tanım ya da uygulama bulunmamaktadır.

Hukukun genel ilkeleri daha müşahhastır. Müşahhas olduğu için, terim birliği bulunmaktadır. Oysa "adalet kavramı"ndamüşahhaslık bulunmamaktadır. Daha çok felsefi temellere dayanmaktadır.

Hukukun genel ilkelerinde, önemli oranda, terim birliği bulunmaktadır. Adalet kavramının tanımında ise terim birliği bulunmamakta ve adalet kavramının tanımında, daha çok olması gereken hedefleri yansıtma iradesi taşımaktadır.

---

[24] KORKUSUZ, M. Refik, KORKUSUZ, M. Halit, Hukuk Başlangıcı, Beta Yayınları, 3. Baskı, İstanbul-2016, s. 26-27.

Hukukun genel ilkeleri, dünya ülkelerinin önemli bir kısmında tatbik kabiliyeti bulunan ilkeleri ihtiva etmektedir. Oysa adalet kavramına ilişkin tarif birliğinin bulunmaması nedeniyle, tatbik kabiliyeti bulunmamaktadır.

İSLAM HUKUKU'NDA ADALET ANLAYIŞI

İSLAM HUKUKU'NDA ADALET ANLAYIŞININ FELSEFİK TEMELLERİ

Dilimizdeki adalet "*,rezneb ;şe ,milenöy ,nöy ,loy atro*" açparA ,üğüczös "**عدالة**" .[25]rıdratsam rib şimerüt nednükök "**عدل**-lda" *neleg anımalna "ığılışrak niyeş rib* nugyu eğeçreg ,egned ,nezüd ,kiltişe" elkilleneg edrelsidah ev mireK ı-na'ruK -alna "kılzısnay ,kültsürüd ,emlenöy ayamnıkas ,emelzi loy urğod ,emtenöy .[26]rıtşımla ele ednöy ınya ımarvak ad ıralfozolif malsİ .rıtşımlınalluk adnım

Batı dillerinde ise bu anlamı karşılayacak biçimde *"justice (castîs)" sözcüğü kullanılmaktadır. Sözcük tüm batı dillerine Latince "dürüst, samimi, adil" anlamına gelen "iustitia" sözcüğünden geçmiştir. Anlam olarak ise,"hak olanın gerçekleştirilmesi (hakkaniyet) için ödül ve ceza uygulanması yoluyla yönetsel yetkilerin kullanımı" biçiminde tanımlanmaktadır*[27]. İngilizcede 14. yy'dan bu yana,*"doğru düzen, eşitlik, herkesi kendi durumuna göre ödüllendirmek", ya da "ceza vermek, hukuksal öç" anlamında da kullanılmaktadır. Fransızca da ise "dürüstlük, eşitlik, hakkaniyet, adalet mahkemesi, yargıç" anlamlarına gelebilmektedir*[28].

Özellikle İslam öncesi Arap toplumunun içinde yaşadığı zor çevre koşulları, bu alanda İslam gelene kadar, herhangi bir tarihsel gelişim göstermelerini büyük ölçüde engellemiştir[29].Çoğunlukla kurak ve çorak bir yapıda bulunan Arabistan yarımadasında, kıtlık ve yokluktan kaynaklı son derece çetin

---

[25] ÇAĞRICI, Mus̈tafa, AYDINLI, Abdullah, ve KARAMAN, Hayrettin, TDVA - Adalet -,"عدالة- -emrya/aid/ofni.isidepolkisnamalsi.www//:ptth ,143 .s ,8891 ,edniçi **isidepolkisnA malsİ VDT** .6102.11.40 .T.E 1#124010c=2ondi&443010=ondi?php.nit

[26] ÖKTEM, TÜRKBAĞ, Felsefe, s.57. Yine aynı anlama gelecek biçimde "vasat" sözcüğü de İslam geleneğinde -genel olarak toplumsal adaleti ifade edecek biçimde- kullanılagelmiştir. Bkz. Adaletin iyilik(ihsan) ile karşılaştırılarak yapılan daha yalın tanımları da vardır. "Adâlet, borcunu vermek, alacağını istemektir; görevini yerine getirmek ve hakkını almaktır. İhsan ise borcundan daha fazlasını vermek, alacağından daha azına razı olmaktır." bkz. ÖKTEM, TÜRKBAĞ, Felsefe, s. 343.

[27]"Justice", **Sözlük**, **Online Etymology Dictionary** içinde, Erişim Tarihi (E.T.), 04 Kasım 2016, http://www.etymonline.com/index.php?term=justice.

[28]ÖKTEM, TÜRKBAĞ, Felsefe, s. 344.

[29]Bu dönem ve bu dönemin adalet anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. APAK, Adem, **Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri**, 1. Baskı, Düşünce Kitabevi Yayınları, Bursa- 2004, s. 234.

yaşam koşulları vardı[30]. Bu koşulların baskısı altında çaresizlikten türemiş ne günümüzde ne o zamanda kolayca benimsenmeyecek "Kız çocuklarının canlı canlı gömülmesi, kandaş olmayanların birbirlerinin malına ve canına güç yetirebildikçe tecavüz edebilmesi gibi" uygulamalar görülmekteydi. Fakat İslam'ın gelişi ile birlikte toplumsal yaşamda ortaya çıkan ve geniş kitlelere Kuran ve peygamberin sünnetinin örnek alınması ile ulaşan İslam beraberinde önemli bir adalet anlayışı da getirmiştir.

İslâm dininin dünyaya yayılışı ile birlikte, adalet, eşitlik ve hakkaniyet gibi temel mefkureler temelinde oluşan İslâm Hukuku'nun, İslâm dininin kabul edildiği topraklarda bir "hukuk sistemi" olarak ortaya çıktığı da müşahede edilmiştir. İslâm Hukuku temelde ilahî vahye dayanmakla birlikte oluşumunda insanî unsurlara da (içtihatlar, kamu yararı, âdetler vb.) yer vermiştir. İslâm Hukuku aynı zamanda İslâm'ın itikadî, vicdanî, metafizik yönlerinin dışında kalan nesnel kurallarını tespit etmeyi de hedeflemektedir. Bu nesnel kuralların hemen hepsi doğrudan ya da dolaylı olarak insanların canlarının, akıllarının, dinî inançlarının, mallarının ve namuslarının korunmasını amaçladığı gibi insan hakları, hürriyet, eşitlik, adalet gibi hukukun değişmeyen genel ilkelerini, kuram ve uygulama bazında ön plana çıkarmaya çalışmıştır[31].

İşte, İslam'da sosyal adalet kavramı ancak Kur'an penceresinden incelendiğinde anlaşılabilir. İslam'ın adalet anlayışını tarif etmeye başlamadan önce adalet kavramının tek bir kelimeyle ifade edilmemiş olduğunu belirtmek gerekir. En sık kullanılanı "adl" olsa da "kıst, kasd, istikâme, nasib, mizan" ve daha birçok kelime bugün adalet kavramından çıkarılan tüm anlamları, değişik pencerelerden ifade etmeye yarar. Adaletsizlik için ise olumsuzluk eki değil, yine bambaşka köklere sahip olan "cevr, zulm, meyl" ve yine daha birçok kelime kullanılmaktadır. Filoloji ve sosyoloji bilimlerine göre bir kavram bir dilde, bir toplumda ne kadar farklı kelime ile ifade ediliyorsa, o toplum o

[30]İbn Haldun bu konuda Arapların İlhiz -akrep ve böcek ezmesinden yapılan bir çeşit besin- yemek zorunda kalacak kadar yokluk içinde bulunduklarından dem vurmaktadır. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime 1**, Çev. Süleyman Uludağ, 3. Baskı, c. 1, Dergâh Yayınları, İstanbul-2004, s. 441.

[31] Öte yandan, Batıdaki genelde seküler mahiyetli değerlendirmenin yanı sıra, İslam âleminde de son zamanlarda, önde gelen ilim ehli tarafından konu üzerinde değerlendirmeler yapılmıştır. Konuyu tahkik eden Saidi Nursi'ye göre, adalet kavramımı, İslam uygulamasında iki alt temelde değerlendirmek gerekmektedir:
Adaleti mahza: Bu kavram, herkesin hakkını, herkese, tam ve eksiksiz olarak vermek ve toplum hakkı için bireyin hakkını feda etmemektir.Adaleti izafiye: Bu kavram, toplumun hakkı için, bireyin hakkından feda edinmesinin mümkün olduğu adalet anlayışıdır. Bkz. KORKUSUZ, M. Refik, "Risale-i Nur'da Adalet ve Uluslar Arası Hukukla Mukayesesi", e-şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, www.e-sarkiyat.com, ISSN: 1308-9633, Sayı: III, Nisan 2010, s. 47.

kavrama o kadar değer vermiş, nüans farkları için farklı kelimeler türetmiştir[32]. Buradan da İslam'da adalete ne derece önem atfedildiği anlaşılabilir[33]..

Kur'an'da birçok ayette[34] geçtiği şekli ile adl'in anlamı,"doğruluk, dürüstlük, haksızlık etmemek, doğru karar vermek, itidalli olmak ve doğru yoldan ayrılmamak gibi kavram ve ilkelerin oluşturduğu homojen bütünlüktür". Yine, adalet yerine kullanılan bir başka kelime olan "kist" ise "doğruluk ve mizanı" ifade eder[35]. Adl, denkleştirici adalet manasını taşıyorken, kist dağıtıcı adaletin uygulanmasının gerektiği ve kastedildiği ayetlerde geçer[36]. Tartmak anlamındaki "vezn" kökünden gelen mizan ise eşitleme ve denkleştirme demektir ki bu denkleştirici" adaleti ifade eder. Efrâdını câmi, âyarını mâni bir açıklama için adaletin zıttı olan zulm kavramına da değinmek gerekir. En kısa ifadesi ile zulm,"haksızlık ve haddi aşmak anlamına gelirken, hukuki manada maddi ve manevi haklara saldırıyı ifade eder". Kur'an'da da zulmedenlerin cezayı hak ettiği, ancak haksızlığa uğrayan kişilerin zalimleri affetmeleri halinde, İslam inancına göre ahirette ödüllendirilecekleri belirtilmiştir[37].

İslam felsefesinin esasları Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in hadisleri ve onun sünneti ile hayatıdır[38]. Bunları reddetmemekle beraber İslam felsefe tarihinde önem atfedilen bazı düşünürler, aklın ulaştığı sonuçların da hesaba katılması gerektiğini kabul ederek rasyonalist bir perspektife sahip olmuşlardır. El-Kindi vahyi üstün tutmakla beraber aklın öneminin yadsınmaması gerektiğini, kaldı ki tek Yaratıcı olması sebebi ile vahiy ile aklın ters düşmeyeceğini belirtmiştir. Daha ziyade Platon'un görüşlerinden etkilenen Farabi ise akıl ve vahyi eşit seviyede görmüştür. Farabi'ye göre daha rasyonalist kabul

---

[32] JHONSON, Robert A.,**TheFisherKingandTheHandless Maiden**, HarperCollins, New York- 1995, sh. 6.

[33] İslam hukukunda, özellikle bir kısım fukeha tarafından, teknik ifadesi ile fıkıhta ise hukuk insan aklı ile anlaşılmaya tamamıyla müsait görülmemiş, akli ilimden ziyade nakli ilim olarak algılanmıştır. Bunun sonucu olarak da ortaya çıkarılacak değil, kulak verilecek bir bilim, diğer bir ifade ile Kur'an-ı Kerim'e bakarak anlaşılabilen bir bilim dalı olarak görülmüştür. İşte İslam'da sosyal adalet de ancak Kur'an penceresinden incelendiğinde anlaşılabilir. ANSAY, Sabri Şakir, **Hukuk Tarihinde İslam Hukuku**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara-1953, s. 49.

[34] MİHR, İmam İskender, Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali, İstanbul- 2014, s. 25. Bu ayetlerden bazıları **Bakara** 48, İnfitar 7, **En'am** 1, 70, 150, 152, **Neml**60, **Nahl** 90, **Nisa** 3, 58, 129, 135, Şû'ra 15, **Maide** 8. ayetlerdir.

[35] ERDEM, Fazıl Hüsnü**, İslam Hukukunda Adalet Kavramı ve Olgusu** (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul- 1992, s. 46.

[36] HATEMİ, Hüseyin, **Hukuk Devleti Öğretisi**, İşaret Yayınları, İstanbul-1989, s. 88.

[37] Şûra 39-43. ayetler, ERDEM, s. 53 vd.

[38] KUTUB, Seyyid, İslam'da Sosyal Adalet, çev. Harun ÜNAL, Hikmet, İstanbul-2011, s. 38.

edilen İbn-i Sina akıl ve vahyin ürünü olan bir adalet anlayışının[39] insanları mutluluğa götüreceğini savunur. Nihayet İbn-i Rüşd ise her ne kadar vahiy ve akıl kaynaklı adaletin özünde bir olduğunu belirtmiş[40] ise de adalet ile alakalı eserleri incelendiğinde bahsi geçen diğer İslam filozoflarına nazaran Yunan felsefesine daha yakın, vahiyden ziyade akıl kaynaklı bir adalet anlayışını savunmuştur[41].

İSLAM DÜNYASINDA "ADALET" MEFHUMUNUN SEYRİ

Adalet, her insanın gücü yettiğince peşinde koşması gereken ve toplumda kendisine verilen sorumlulukları ve haklarını yine adalete ulaşmada temel birer araç olarak kullanılması öğütlenen bir amaca dönüşmüştür. Bunun düşünsel yönden Kant'ın da batıda sonradan ileri sürdüğü anlayışla büyük ölçüde aynı olduğu fakat uygulama açısından Aristo'nun adalet çözümlemesine uygun sonuçların alındığı bir ortam oluşturduğu görülmektedir[42]. Bu büsbütün farklı ve çağı açısından yeni bir hukuk düzeni oluşturulmasına da yol açmıştır. Bu durum ilginç biçimde bütünüyle devlet ötesi ya da devlet üstü biçimde toplumun temelinden yalnızca inancın sağladığı bir güdülenme

[39] HADDURİ, Mecid, İslam'da Adalet Kavramı, Yöneliş, İstanbul-1999, s. 123.

[40] HADDURİ, s. 131.

[41] ERDEM, s. 35.

[42]Bu konuda özellikle Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ın bir çiftçinin tarlasına giren bir çobanın sürüsü hakkında birbirini aşan kararlar vermeleri ile ilgili öykü önemlidir. Buna göre Hz. Davud önüne gelen sorunu incelerken ilk olarak tarlada ortaya çıkan zararı hesaplatmış ve buna denk olduğunu fark ettiği sürüyü çiftçiye vermeye hükmetmişken, oğlu Hz. Süleyman onu durdurmuş ve bunun çiftçi için bir yıkım olacağını ileri sürmüştür. Sonrasında zamana yayılan bir ödeme planı ile çobanın zarardan doğan borcunu çiftçiye büsbütün iktisadi bir yıkıma uğramadan ödemesini sağlayabileceğini öne sürmüştür. Hz. Davud da, oğlunun bu önerisine uymuştur. Bkz. Enbiya 78-79 Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kur'an-ı Kerim**,, versiyon 3.0, Windows, **Türkçe**, Diyanet Yayınları, 2016, sh. 327, http://kuran.diyanet.gov.tr/ Hz. Süleyman herkesin içine sinecek ve en az toplam zararı doğuracak bir çözüm üretmek için gösterdiği çabadan ötürü, Hz. Davud da oğlunu bunu yapmaktan alıkoymadığı ve uğraşları ile ulaştığı sonucu yok sayıp yalnızca büyük olmasından, yaşından ve kral olarak konumundan kaynaklanacak biçimde Hz. Süleyman'ın çözüm önerisini reddetmediği için yüceltilmektedir; fakat günümüzde birçok düşünür ve araştırmacı bu durumu İslam hukukunda bir konuda ortaya çıkan birçok farklı çözüm önerisinin temelinde olan bir anlayış saymakla yetinmektedir. Bu türden çıkarımlara örnek olarak bkz. EKİNCİ, Ekrem Buğra, **Hukukun Serüveni**, 1. Baskı, Din-Tarih, Sosyoloji Dizisi 28, Arı Sanat Yayınları, İstanbul-2011, s. 279–281 Öte yandan peygamber dışında Hz. Ömer bu durumu en iyi anlayan ve kararlarında gücü yettiğince uygulayan biri olarak hakkaniyet sözcüğünün vücut bulmuş hâli gibi davranmıştır. Diğer bir örnek olan Hz. Ali ise daha çok dağıtıcı adaletin gözcüsü olmuş ve İslam toplumunda kendi döneminde ortaya çıkmaya başlayan eşitsizlikleri gidermeye çalışmıştır. Örneğin ganimetlerin paylaştırılmasında kıdem önceliğini kaldırıp herkese eşit ganimet dağıtımını sağlamayı amaçlamıştır ki kendisine ve yönetimine gelen tepkilerin temelinde yatan asıl neden bu olabilir.

ile yükselip gelişmiştir[43]. Ayrıca, özellikle Abbasi Halifeleri döneminde eski yunan filozoflarından yapılan çeviriler de Müslümanlar arasında adalet anlayışının hızla ve yer yer farklılaşan biçimde gelişmesine bununla birlikte de uygulamaya konmasına yol açmıştır.

Kısaca belirtmek gerekirse,İslam'ın egemen olduğu toplumlarda hukukun geçirdiği aşamalar aynı zamanda adalet anlayışı ve uygulamasının geçirdiği evrimi de gözler önüne sermektedir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

HUKUK VE ADALET ANLAYIŞININ YALNIZCA MÜSLÜMAN İNSANLARIN İÇİNDE OLDUĞU DÖNEM

İlk aşamada, İslam'ın ortaya çıktığı ilk dönemde, peygamber ve yakınlarının bireysel olarak içlerine yerleşen ve onları doğrudan güçlerinin yettiğince adil davranmaya iten herhangi bir toplumsal ve kurumsal yapıya dayanmayan ve bunlardan güç almaya gerek duymayan devingen ve canlı bir yapısı bulunmaktadır. İnsanlar İslam'ın getirdiği düzenlemelere yalnızca inançları gereği, dışardan nerdeyse hiçbir zorlamaya gerek duymadan uyuyorlardı. Günümüzdekinin tersine insanlar cezaları kendileri için arındırıcı ve rahatlatıcı bir araç olarak görüp benimsiyor, emirleri uygularken ve kendilerine verilen özgürlükleri kullanırken sorumluluk bilincine uygun davranıyorlardı[44]. Büyük ölçüde hukuk, ahlak, din ve adalet içi içe geçmiş biçimde insanlara güçlü bir adalet anlayışı oluşturmuştu.

HUKUK VE ADALET ANLAŞININ HEM MÜSLÜMANLARIN İÇİNDE HEM DE DIŞINDA OLDUĞU DÖNEM

Sonraki aşamada, dört halife döneminden başlayarak bir kurumsallaşma süreci ile hukuk ve adalet hakkında yapılan çalışmalar gerçek anlamda uzmanlar tarafından uygulanıyordu. Bu dönemin sonuna doğru dört mezhep imamının da ortaya çıkması ile, İslam'da hukukun ve adalet anlayışının uygulamadaki yapılanması büyük ölçüde zirvesine ulaşmış oldu. Bu dört imam, kişilikleri itibari ile de dayanıklı tutumlar sergileyerek, birçok yönden sömürücü yapılara evrilme eğilimi gösteren devlet yapılanmalarına karşı da dik duruş sergilemekteydiler.

---

[43]Ercan Er, "İbn Haldun'un Asabiyye Kuramına Göre Devletleşme Sürecinde Hukukun Yeri" Yüksek Lisans, Galatasaray Üniversitesi, İstanbul-2016, s. 20-22.
, (434409), https://tez.yok.gov.tr/UlusalTe zMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp.

[44]Bu konuda ilginç bir örnek için bkz. Omar, Suleiman, **En Komik Sahabe**, youtube, 2014, https://www.youtube.com/watch?v=2c4UG19AUW4.

Bu dönemde insanlar, uzman olduklarına güvendikleri hukukçuların adalet anlayışlarını ve bu alanda yaptıkları çalışmaları benimsediler ve toplumsal yaşamda uygulamak için -önceki dönemdeki kadar olmasa da- çaba sarf ettiler. Devletler de büyük ölçüde mezheplerin sağladığı hukuk düzenlemelerinin ve toplumsal biçimde kendiliğinden ortaya çıkan hukuksal yapılanmaların adaleti sağlamak bakımından işlevsel olduğunu görerek gelişim sürecini destekleyecek vakıf, külliye, medrese gibi eğitim kurumları oluşturdu[45].

3- KANUN DEVLETİNE EVRİLME DÖNEMİ

Üçüncü aşamada, önceki sürecin bitiminde yeni ortaya çıkan devletler İslam Hukukunun gelişmiş ve olgunlaşmış yapısı büyük ölçüde devlet dışı durumları ve doğrudan bireyler ve toplumlar arasındaki ilişkiler üzerine gelişmişti. Bunun böyle olmasında peygamber ve dört halife ve Muaviye'den sonra gelenlerin etkisi çoktur. Devlet uygulamalarının bu dönemde bütünüyle İslam'ın dışına çıktığı görülmektedir. Sonraki dönemde de maalesef yeniden İslam anlayışını gerçek anlamda bir devletle bütünleştirmek mümkün olmamıştır[46].

İlk iki dönemdeki toplumsal devingenlik toplumun önce kendi çabası bir bütün olarak adalet arayışında çaba göstermesi ve sonrasında bunu uzmanlara bırakması, üçüncü dönemde tek tek insanların ve onlardan oluşan toplumların İslam'a ve adaletine yabancılaşmaları ile sonuçlanan bir geriye gidişle sonuçlandı. Bunun en belirgin örneğinin Osmanlı Devleti'nin Kanuni Sultan Süleyman döneminde, doğrudan devlet eliyle yapmak ve uygulamak zorunda kaldığı düzenlemeler ve uygulamalarda bulunduğu söylenebilir[47]. Toplum adaleti aramayı davranışlarında ve İslam'ı anlayışında öncelikleri arasından çıkarmış gibi davranmaktaydı. Devletler –başta Osmanlı olmak üzere- zorunluluktan bu açığı kapattılar[48]. Fakat insanlar devletin oluşturduğu hukuku uygulamakta gönülsüz davrandıkça, devletlerin adaleti sağlamak adına hukuku İslam'ın çatısından çıkarıp sertleştirdiği görüldü.

---

[45]Bu konuda geniş bilgi için bkz. Linda T. Darling, "SocialCohesion ('Asabiyya') andJustice in TheLateMediavelMiddle East", **ComparativeStudy of SocietyandHistory** içinde 2, Sayı 49 (2007), s. 329–57.

[46] Günümüzde bile bu durum değişmemiştir. İslam Hukukunu, onun adalet anlayışını bütünüyle yansıtacak etkinliklerde bulunan bir devlet yapılanmasının varlığından söz etmek, gerçekçi değildir.

[47]AYDIN, M. Âkif, **Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet**, 1. Basım Klasik, İstanbul-2014, s. 85–96.

[48] Elbette bu durum hukuk ve adalet anlayışının artık İslam çatısı altında gelişemeyeceği anlamına gelmiyor; fakat o çağda ve hatta günümüzde bu konuda gerekli ve yeterli düzeyde çaba sarf edildiğini de söylemek güçtür.

TÜKENME DÖNEMİ VE GÖLGELER

Son aşamada artık devleti oluşturan organlarda çalışan bireyler bile hukuk ve adalet arayışına büsbütün sırtlarını dönmüş gibiydiler. Düzeltme çabaları toplumun ve devletin hangi kademesinden gelirse gelsin daha kötü sonuçlar doğuracak biçimde durdurulmaya başlandı[49]. Bu aşamada adalet arayışının temeli olacak uzmanlar hukuk eğitiminin içinin iyice boşalmasından ötürü hem yetersiz yetişiyor, hem de insanların kurallara olan duyarsızlığı yüzünden çaresizliğe sürüklenip adalet arayışından ve bu alanda yeni çalışmalar yapmaktan vazgeçiyordu.

Bu bakımdan Allah'ın emrettiği bir görev olması nedeniyle, adalet arayışı hem bireysel hem de toplumsal anlamda İslam'ın bir medeniyet olarak ortaya çıkmasında en temel itici güç olmuştur. Fakat, özellikle 13. yy'dan başlayarak İslam'ın yayılmış olduğu coğrafyalarda genişleyen ve gelişen İslam Hukukunun genel anlamda bir düzene oturtulması için gerekli olan maddi ve manevi kaynak ayrılmamıştır. Bu durum, o çağdan sonra yetişen hukukçular için önemli öğrenim güçlüklerine yol açacak biçimde bir yığın olarak hukuk eğitimi verilmesine yol açmıştır. Bu da kısa süre içinde bu alanda üretkenliği tüketmiş ve yeni gelenlerin önceki dönemlere kıyasla ellerinde daha büyük olanaklar olmasına rağmen onları çaresizliğe sürüklemiştir. Bu çaresizliği içselleştiren İslam hukukçuları ise daha başarılı ve etkili biçimde adaleti sağlamak için çağın gelişen olanaklarından yararlanmak yerine geçmişe öykünmeyi (geçmişi taklidi) yeterli saymaya başlamıştır.

Batılı toplumlar aynı süreçte birçok kusur işleyip bunlardan aldıkları derslerle hukuk ve adalet anlayışlarını geliştirecek bazı çalışmalarda bulunurken Müslüman toplumlarının içine düştüğü bu durağanlık zaman içinde öykünmenin refah düzeyi yükselen batı toplumlarına doğru da genişleyerek artmasına yol açmıştır. Bu nedenle ülkemizde de ve diğer birçok Müslüman toplumda da batı hukuku ve adalet anlayışı hukuk kurallarının ithali (iktibası/resepsiyonu) ile insanlarımıza uygulanmaya ve uygulatılmaya çalışılmaktadır.

---

[49]Bu sorun Osmanlı'dan önceki devletlerin dönemlerden bu yana yayımlanan "Adaletname" ile daha net ortaya çıkmaktadır. Bu metinler halka karşı zulüm ve acımasızlıkla hareket eden devletin denetiminden uzak kalmış yetkililerin bu davranışlarından vazgeçmelerini sağlamak amacıyla ortaya çıkmıştı. Bkz. İNALCIK, Halil **Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet**, 2. Baskı Beyoğlu, İstanbul-2005, s. 75 vd.

ADALETİN UYGULANMASI İÇİN ULAŞILMASI GEREKEN YÖNTEMLER

Hukukun İslam toplumlarında büründüğü yapı, günümüzde yaygın biçimde sanıldığının tersine son derece olgun ve yetkin oluşudur. Dolayısıyla adalet arayışı da mantığa dayalı ve genel olarak gelişime uygun bir düzene oturtulmuştur.

Genel olarak fıkıh usulü olarak adlandırılan bu yöntemler bütünü; kendi içinde öncelikle adaletli karar vermek için uygulanacak kuralın bulunması, seçilmesi ve yorumlanması için gerekli zemini oluşturuyordu. Sonrasında ise hukuk eğitimi açısından da birçok yarar ve kolaylık sağlamaktaydı. Bu da uygulayıcı uzman yetiştirmek de zorluk çekilmesinin önüne geçiyordu. Sonuçta uzun süre dayanabilen ve birçok devletin de maddi kaynaklarını aktarmak yoluyla katkıda bulunduğu güçlü bir yapı ortaya çıkmıştı.

imiçes nılaruk kacanalugyu niçi ısamnalğas nitelada adn'ukukuH malsİ -ezü kamlo sayık ev amci ,tennüs ,mirek ı_na'ruK ,icerüs ısamlurutşulo ad ay ,ıdyatkamnalğas natkanyak lemet tröd ,er

Bu kaynaklardan özellikle kıyasın nasıl yapılacağına ilişkin çalışmalar İslam Hukukunu güncel anlamda bir bilim düzeyine ulaştırmıştır[50]. Bunlardan özellikle iki konu üzerinde durmakta yarar vardır. İlki, dille ilgili çalışmalardır. Hukukun büyük ölçüde dilin bir ürünü olduğunu ve dilin nasıl kullanılıp nasıl anlaşılacağının belirlenmesi ile ilgili çalışmaların yoğunluğu hem dilin kendisinin gelişimine, hem bu alandaki şiir, hikâye gibi sanatsal ya da diğer konulardaki bilimsel çalışmalara kolaylık sağlamıştır. Bu toplumsal gelişimi dolayısı ile hukukun gelişen toplumun içine düştüğü sorunlara karşı yeni çözümler üretmesini sağlıyordu, böylece sarmal biçimde hukuk, sanat ve bilim toplumun çevresinde ondan güç alarak kolayca serpilebilmişti[51].

Üzerinde durulması gereken ikinci yöntem ise, karşılaştırma ve cedel (dialectic)'dir. Adaletin daha başarılı biçimde sağlanması adına birçok insan çaba sarf ederken toplumsal konumlarından, yaşadıkları -İslam geniş bir coğrafyaya yayıldığı için- coğrafyanın farklılıklarından ve yine farklı toplumların farklı geleneklerinden gelenlerin benzer konularda farklı uygulamalar ortaya koyma eğilimleri gözlemlendi. Bu türden farklılaşmaları önlemek adına, başlangıçta ortaya çıkan düşünce ayrılıkları cedel adı altında belli kurallara göre yapılan karşılıklı tartışma sonucu hukukçular arasında doğrudan uygulamaya yansıtılmadan çözümleniyordu. Hukukun yeknesaklığı bu yolla sağlana-

[50]İNALCIK,,, 2: s. 815–18.

[51] İNALCIK, 2: s. 816–20.

masa bile özellikle mantıksal farklılıklar gösteren mezheplerin kendi içlerinde daha tutarlı adalet anlayışları geliştirmesi bu yolla sağlanmıştır[52].

İSLAM'DA, PEYGAMBER DÖNEMİNDE ÖRNEK ADALET UYGULAMASI

Şüphesiz tarihin her döneminde, adalete veya adaletsizliğe ilişkin örnekler vermek mümkündür. Çoğunlukla kafa karışıklığına yol açan bu durumun izalesi için, adalet uygulamasına ilişkin olarak, peygamber dönemini vermenin daha uygun olduğunu düşündüğümüzden, örnekleri de bu döneme ilişkin olarak vereceğiz.

Bahsedilen özgürlük ve eşitliğin oluşması ve sürdürülebilmesi ise sosyal dayanışma ile mümkündür. Zira, bu değerlerin korunması belli kurallara uymayı gerektirir ve bu yükümlülük de sosyal dayanışmadır. İslam sosyal dayanışmayı ve onun getirdiği düzeni o denli önemsemiştir ki, Kur'an'da bazı cezaların vicdana ağır gelse dahi uygulanması emredilmiştir. Aksi takdirde, bazı suçlar engellenemeyecek ya da suçların ardındaki delil ortadan kalkacaktır[53]. Örnekleri, Müslümanların zayıf olduğu döneme ilişkin olduğu gibi, güçlü olduğu döneme ilişkin de vereceğiz.

MÜSLÜMANLARIN ZAYIF OLDUĞU DURUMLARDA ADALET ARAYIŞLARI; HİLFULFUDUL TEŞKİLATI

Bilindiği gibi, Adalet kavramı, tarih boyuncu hep tartışılmış, fakat bu kavramı pratiğe uygulayanlar ile, tefekkür edenler arasında farklılık olmuştur. Peygamberimizin (S.A.V.) henüz Mekke'de ve Risâlet kendisine tevdi edilmeden önce, çevresi ile birlikte kurduğu "HİLFUL-FUDUL" teşkilatı, bütünüyle insanlığın hiçbir din, dil, ırk, renk, cinsiyet farkı olmaksızın ve sırf insan olması sıfatıyla, hukukunun korunması amacına yönelik bir uygulamadır.

Esasen, Risalet'in henüz kendisine geldiği bir dönemde bile, hem hayır yapmayı seven ve hem de bunu da çevresine tavsiye eden bir Peygamber vardı. Dolayısıyla, bir müminin yaşadığı dert, sıkıntı, keder ve üzüntü, diğer müminlerce paylaşılmak durumundadır. Bu, müminler arasındaki kardeşlik hukukunun bir gereğidir. Böyle bir dayanışmanın esasen sadece müminler arasında değil, aynı zamanda farklı inançlara mensup erdemli insanlar arasında da gerçekleştirilebileceği, Hz. Peygamber'in, peygamberlik öncesi dönemde katıldığı "hılfu'l-fudûl (erdemliler paktı)" uygulamasından açıkça

[52] İNALCIK,, 2:s. 818–20.

[53]Nur 2, Maide 38. ayetler. KUTUB, s. 122 vd.

anlaşılmaktadır. Bu anlaşmaya göre, Mekke'de yerli ve yabancı, hür ve köle, her kim anlaşmaya katılmışsa, onlar, hiçbir şekilde zulmetmeyecekler, zulme uğrayanlara da hakları alınıncaya kadar her türlü yardım ve desteği sağlayacaklardır. Peygamber (a.s.), peygamberlikten sonra da bu ittifaktan övgüyle söz etmiş ve tekrar çağrılması durumunda böylesi bir oluşuma yine katılabileceğini söylemiştir.

Aynı şekilde Hz. Peygamber'e ilk vahiy geldiğinde, korkuya kapılması üzerine, peygamberliğini ilk olarak tasdik eden eşi Hz. Hatice'nin onu teselli için söylediği şu sözler de, onun muhtaçlarla yardımlaşma erdemine ne denli önem verdiğine işaret eden güzel bir örnektir: *"Bundan korkmana gerek yok. Allah'a yemin olsun ki, O seni asla utandırmaz; çünkü sen yakınlarına yardım eder, hayatını şerefinle kazanır, başkalarını doğru yola sevk eder, yetimleri barındırır… felakete uğrayanların yardımına koşar, fakirlere iyilik eder ve herkese nezaketle davranırsın"*.Peygamberin (a.s.) bu nitelikleri, onun peygamberlikten önceki yaşantısında bile toplumsal hayatta iyiliklerin, güzelliklerin ve adaletin hakim kılınıp, zulme mani olunması için çalıştığı ve toplumun bütünleşmesi için yardımlaşma ilkesine büyük özen gösterdiğine işaret etmektedir.

2- MÜSLÜMANLARIN GÜÇLÜ OLDUĞU DÖNEMDE, ADALET ARAYIŞLARI; MEDİNE VESİKASI

Medine İslam toplumunda bu yönde atılan bir diğer adım da, "Medine Anayasası" olarak bilinen ve gerek Müslümanların gerekse Yahudilerin katılımının sağlandığı tarihî sözleşmedir. Bu Sözleşme' de adalet ve dayanışma ilkelerinin yansımalarını görmek mümkündür.

Sözleşmenin 16. ve 17. maddelerinde deniliyor ki: "*Yahudilerden bize tâbi olanlar, zulme uğramayacaklar, düşmanlarına yardım edilmeyecek ve böylelikle yardım ve eşitliğe hak kazanacaklardır". "Müminler arasında barış da tekdir. Hiç bir mümin Allah yolunda savaşırken diğer müminlerin dışında bir barış anlaşması akdedemez; barış ancak topyekûn ve adalet esasları üzere yapılacaktır"*. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, Müslümanlar ve gayr-i müslimler birlikte bir toplum oluşturmuşlar ve birbirlerine karşı yardımlaşma ve dayanışma ile yükümlü kılınmışlardı. Aynı şekilde Hz. Peygamber (a.s.), gayr-i müslimler ile akdettiği bütün anlaşmalarda da bu ilkeye sadakat gösterip adaletle hükmetmiş, haksızlık yapmamış, zulmetmemiş, haddi aşmamış, gerektiğinde onlarla yardımlaşmış ve dayanışma içerisinde olmuştur.

GÜNCEL ADALET ANLAYIŞININ MÜSLÜMAN TOPLUMLARA VE ONLARIN İSLAM ANLAYIŞINA ETKİSİ

ETKİLER

Çağdaş dünyanın gelişiminin hızlı İslam Hukuku ve adalet anlayışı alanında yapılan tartışmaları çok geride bırakmıştır. Bunun nedeni elbette insanların maddi ve manevi güçlerini başka alanlara yönlendirmelerinden ötürüdür. Fakat şu anki koşullarda herkesin onayladığı gerçek, doğrudan İslam Hukukunu ve adalet anlayışını uygulamaya çalışmak çağımız koşullarıyla bağdaşmamaktadır. Bu nedenle, güç ve kaynak aktarılarak potansiyel durumdan çıkıp gerçek birer yaşamsal olgu olan dünyevileşmiş hukuk ile insan hakları söyleminin yükselen sesinin Müslüman toplumlarını -küreselleşme süreci de göz önünde bulundurursak- etkilememesi düşünülebilir bir durum değildir. Bu etkinin üç farklı yeni anlayışa yol açtığı söylenebilir:

İlk anlayış katı geleneksel düşünce olarak ifade edilebilir. Buna göre, İslam'ın adalet ve gerçek anlayış yüzyıllar önce büsbütün belirlenmiş ve eksiksiz biçimde ortaya konmuştur, üstüne söylenecek ne bir söz ne de bu alanda yapılacak bir iş kalmamıştır. Bu nedenle, her ne kadar göze hoş görünse bile batı tipi bir adalet anlayışı hiçbir koşulda İslam'la bağdaştırılamaz. Yapılacak şey İslam'ın ilk kez ortaya çıktığı dönemdeki yaşam biçimine geri dönmektir. Açıkça geleneksel şeriat düzenini geri getirmek iddiasıyla ortaya çıkan bu akım ya ağır şiddet içeren eylemlerle ya da dikkat dağıtıcı ve çelişkili bazı davranışlarla çağdaş dünyanın koşullarında yine çağdaş dünyanın yaşamı kolaylaştıran araçlarından yararlanarak sürdürmektedir.

İkincisi, **İslam'ın evrensel kapsayıcılığı düşüncesidir. Bu doğrultuda İslam bütün insanlık için asgari adalet standartları getirmeyi ve böylece tüm insanların yaşamlarını kolaylaştırmak için gelmiş bir dindir. İnsanların yaşamını kolaylaştıran diğer her şeyin mantığı doğrudan Kuran'da ya da hadiste belirtilmese bile potansiyel ve özünde olarak orada durmaktaydı, bunu doğrudan Müslümanların ortaya atmamış olması doğru ve adalete yönelik bir çaba olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu açıdan batı kaynaklı da olsa daha yüksek olduğu fark edilen her türlü anlayış İslam'ın içine alınabilir ya da İslam içinden yeniden üretilebilir. İslam hukukunun güncel anlamda gelişmesi ve yetkin bir adalet anlayışı ve uygulaması ortaya çıkarması için yeterli toplumsal güdünün henüz etkili biçimde ortaya çıktığı söylenemez. Umut verici olansa bu alanda yapılan ve adalet anlayışını derinleştirme amacı güden çalışmalar ortaya konmaya başlanmıştır**[54].

[54]Bu konuda örnek olarak bkz. ŞENTÜRK, Recep, **İnsan Hakları ve İslam: Sosyolojik ve Fıkhî Yaklaşımlar**, Ed. Asım Cüneyd Köksal, 1. Baskı Yenibosna, Etkileşim Yayınları, İs-

Öte yandan bu durum henüz sonuca ulaşmadığı görülmektedir ve henüz gerçek anlamda yeterli bir insanın gücü bu alana aktarılmamakta ya da aktarılan güç verimsiz biçimde harcanmaktadır.

Son görüş ise ilk görüşün tersi diyebileceğimiz biçimde katı yenilikçi düşünce olarak nitelendirilebilecek bir akımdır. İslam açıkça iyilikleri ve yararları ortaya konmuş çağdaş adalet anlayışının önünde duran bir engeldir ve ortadan kaldırılarak yerine yeni düzenin konması gerekmektedir. Buna da büsbütün ve nerdeyse istisnasız biçimde batı odaklı gelişen "İnsan Hakları" hareketine iştirak ederek başlanacaktır. Hukuk kurallarının iktibası eylemi genelde bu mantığın ürünüdür. Yine benzer biçimde batı tipi demokrasinin yayılması için yapılan siyasi ve askeri eylemler de bu görüşün bir diğer dışavurumu sayılabilir.

ETKİLERİN DEĞERLENDİRMESİ

Geçmişte kalmaya çalışmak, Allah'ın yaratısının gelişimini göz ardı etmek ve O'nun bu konudaki iradesini yok saymaktır. Yaradılışta her şey devingendir ve yaşam bulan her şey bir biçimde ölümü tadacaktır, bu bakımdan yaşatılan bazı geleneklerin de İslam'la gerçekten bağlantısının olup olmadığı incelenmeden benimsenmesinin İslam'a ve adalet anlayışına verdiği zarar dıştan gelebilecek bütün etkilerden daha yıkıcı sonuçlar doğurabilmektedir. Üstelik yaşamın devingenliği zorla da olsa insanları kendisine uydurmaktadır. Bu nedenle ilk görüş gerçekçilikten uzaktır.

Diğer yandan uzun süre İslam içinde yaşayarak ona göre yaşamaya çalışmayı öncelikleri arasına almış yaklaşık, bir buçuk milyar insan benimsemektedir[55]. Ama öncelikle vurgulanması gereken sorun şudur: Kadın hakları, kölelik, sert olduğu öne sürülen cezalar gibi konularda yeterli atılım yapılmadığı için kökten sökülüp atılmasını istemek en hafif deyimle zalimliktir. Böylesi bir düşünsel eğilim de zorla uygulatacağı düşünceleri ile kendi haklarına sahip çıkan yeni insanı ve onun adalet anlayışını özde değil ancak görünüşte gerçekleştirmesi olanaklıdır. Çünkü çağdaş insan haklarının temeli olan özgürlükçülük, zorla benimsetme durumuyla bağdaşmaz. Diğer bir deyişle ezilen birinin özgürlüğü ve onun getirdiklerini tanımasının ondan beklenmesi sağlıklı sonuçlara gebe bir uğraş değildir.

---

tanbul-2007; Ayrıca Bkz. ELİAÇIK, R. İhsank, **Adalet Devleti**, İnşa Yayınları, E.T., 11 Nisan 2016, https://play.google.com/books/reader?printsec=frontcover&output=reader&id=hyp_BwAAQBAJ&pg=GBSH. PA1.

[55]İslam'ın dünya nüfusu üzerindeki yaygınlığı için bkz. "Major World ReligionsPopulations-Pie Chart StatisticsList", E.T. 06 Kasım 2016, http://www.age-of-the-sage.org/mysticism/world_religions_populationsh. html.

Özde göz ardı edilen diğer bir nokta ise, her şeyi mülkleştiren bir mantıkla birlikte gelen insan haklarının, insan hakları düşüncesinin de bir fikri mülk olduğunu göz ardı etmesidir. Doğal koşullarda bir yazarın görüşleri, güzel diye başka bir yazar tarafından sahiplenilir ve kendisininmiş gibi kullanması durumunda intihal "düşünce hırsızlığı" yaptığı gerekçesiyle tazminata mahkûm edilmesi gerekirken, insan hakları söyleminin onun üreticileri dışında kullanımı son derece kolaydır. Mülkiyeti bu kadar kutsallaştıran bir anlayışın kendini -görünüşte- bedava sunması da belirgin bir çelişki olarak ortada durmaktadır. Üstelik mülkiyet tek yanlı sahiplenme değildir. Hegel'indeyimiyle-bizim de katıldığımız bir görüş olarak- mülkiyet, yatırımdır. İnsanın istencinin (zamanının ve emeğinin) mülkiyet konusuna yatırımıdır[56].

Müslümanlığı özünün bir parçası olarak benimseyenlerin, Onu yeni düzenle ve adalet anlayışı ile bağdaşmadığını ileri sürerek bırakıp, yerine yeni bir düzeni benimsemeye çalışması, üzerine tüm yaşamını yatırdığı bir düşünceyi atıp, yerine daha önce hiçbir değer biçip yatırımda bulunmadığı bir şeyi almasıdır. Diğer bir deyişle, Müslüman topluluklar doğrudan insan haklarına bir katkıda bulunacak bir çaba sarf etmeden onu benimsemekte mutlaka güçlük çekeceklerdir, çünkü bu ortada hiçbir neden yokken anası babası sağ olan bir çocuğu sahiplenmeye çalışmaktan farksızdır. İnsan haklarının ve onun beraberinde getirdiği onu gerektiren adalet anlayışının doğrudan Müslüman toplumlara hiçbir belirgin yararı bulunduğunu söylemek güçtür. Belirli ve fark edilir bir yarar sağlamadan da Müslümanlar açısından batı kaynaklı bir adalet anlayışının istenç yatırılacak bir varlığa kendiliğinden dönüşeceği düşüncesi de gerçekçi değildir[57].

Yukarıda değerlendirilen görüşlerden farklı olarak, İslam'ın Evrensel Kapsayıcılığı olarak betimlediğimiz görüşün gerçekten Müslüman toplumları için uzun vadede görece daha başarılı olabilecek ve daha derinlikli çözümler üretmeleri kanımızca daha olası görünmektedir. Çünkü kanımızca İslam her ne kadar günümüzden 1500 yıl önce ortaya çıkmış olsa da son derece geniş ve düşünmeye ya da gerçeğin ve adaletin daha başarılı biçimde uygulanması için yeterli zemin oluşturmaktadır. Yalnızca bu zeminin üzerinde günümüz koşulları ışığında geçmişten günümüze gelen gelişim sürecine sadık kalarak yeni düşüncelerin oluşturulması gerekmektedir. En yalın biçimiyle batı tipi

[56]YARDIMLI, Aziz, **Tüze Felsefesi, Tüze Felsefesinin Anahatları ya da Anahatlarda Doğal Hak ve Devlet bilimi**, İdea Yayınevi, İstanbul-2006, s. 81–82.

[57] Diğer bir deyişle batı kaynaklı adalet anlayışını ve onun araçlarını benimsemeyi savunanlar da ancak bundan belirli çıkarlar güden ya da yararlar sağlamayı uman kişilerdir. Bu çıkar, bu alanda gerekli kuramsal ve uygulama açlığını kapatacak eylemleri gerçekleştirme gücüne ve yetkisine kavuşmak olabileceği gibi, bundan başka maddi ve manevi çıkarlar da olabilir.

salt özgürlüğe dayanan bir insan hakları söyleminin İslam'daki karşılığının "İnsan olmanın sağladığı özgürlükler ve yükümlülükler" olarak düzenlenmesi gerektiği görülmektedir. Çünkü İslam insanın eylem ve düşünce yetileri bakımından diğer varlıklara üstün kolayca üstün gelebildiğini belirtmekle birlikte bu üstünlüğün ancak kendinden başka ve kendi varlığına karşı olan sorumluluklarını, yükümlülüklerini (farzlarını), ödevlerini (vaciplerini) yerine getirmeden korunup gelişebildiğini göstermektedir. Tersi biçimde insanın var olduğu ana kadar harcanan çabayla elde ettiği ayrıcalıklı konumunu kolayca kaybetmesi olanaklıdır[58]. İnsanın diğer varlıklar üstündeki gücü kalıcı değildir, birbirileri üstündeki gücü de öyle. Bunu korumak için adaletten uzak duruşlar sergilemek, adaletin sorumluluğunu taşıma gücünden vazgeçmektir. Bu gücün sağladığı özgürlükten de yararlanma olanağı onunla birlikte yok olacaktır.

II. BÖLÜM

SOSYAL ADALET

EVRENSEL HUKUKTA SOSYAL ADALET

Sosyal adalet (Socialjustice),bir toplumda ekonomik bakımdan zayıf durumdaki katmanları, özellikle fakir ve geliri düşük kesimleri, daha güçlü toplum katmanlarına karşısında korumak, toplumsal katmanlar arasındaki gelir dengesizliklerini giderici yönde önlemler almak şeklindeki faaliyetlere verilen genel isim. Bu kavram, günümüz itibarıyla, daha çok işçi sınıfı için kullanılmıştır[59]. Ancak, tarihi itibarıyla, bu kavram, benzer fonksiyonları ile, Hukuk Felsefesi' nin de önemli konuları arasında yer almıştır.

19. yüzyıla değin, burjuva sınıfının işçi sınıfı üzerinde kurduğu acımasız hakimiyet ve sömürü, bu yüzyılda dayanılamayacak bir hal almaya başlayınca Avrupa'da, "adalet" kavramını yeniden tartışmaya açmış, daha da ileri

---

[58] *"Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lutfudur. Allah'ın lutfu geniştir; O, her şeyi bilir."* bkz. Maide: 54 Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran**, s. 116.

[59] ***http://www.nedir.com/sosyal-adalet#ixzz4OqHTAxZm*** E.T. 01.11.2016. Öte yandan, İslam fıkhında ise; ADALET; Ahlâk, fıkıh ve hadis alanlarında birbirine yakın anlamlarda kullanılan bir terim. Adâlet, "davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak (Allah hakkında kullanıldığında 'şirk koşmak')" gibi mânalara gelen bir masdar-i-simdir. Yine aynı kökten bir masdar-isim olan ve "orta yol, istikamet, eş, benzer, misil, bir şeyin karşılığı" gibi mânalara gelen adl kelimesi, sıfat olarak kullanıldığında âdil ile eş anlamlı olup aynı zamanda Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ*) biridir (bk. ADL).

gidilerek, bugün "sosyal adalet" olarak isimlendirdiğimiz kavramın doğuşuna sebep olmuştur. Bu anlayış ışığında, eşitlik ve dağıtıcı adalet ilkelerinin bir gereği olarak herkesin topluma yaptığı katkı oranında fayda elde etmesi gerektiği, ancak topluma yeterince katkı sağlamayanların gelecekte de bu hallerini sürdürmemeleri adına onlar için de asgari kaynak ve hizmetlerin sağlanmasının devlet adına bir yükümlülük olduğu dile getirilmiştir[60].

Zamanla işçilerin içinde bulundukları kötü koşulları şiddet hareketleriyle değil, onların yaşam koşullarının iyileştirilmesiyle düzeltilmesi fikri yaygınlık kazandı. Bu yönde örneğin işçiler lehine çalışma koşullarını düzenleyen yasalar çıkartıldı, çalışma saatleri kısaltıldı, sakatlanan, yaşlılık dolayısıyla çalışamayacak duruma gelenler için sosyal güvenlik sistemleri kuruldu, v.s. Bunu sağlamak için de işçilere ve işverenlere sendika kurma hakkı tanındı. Zamanla sosyal adalet kavramının kapsamı genişletildi. Bugün, iktisadi bakımdan zayıf olan tüm sınıfların korunması veya bunların yaşam düzeylerinin yükseltilmesi için kullanılmaya başlandı. Örneğin, yoksul sınıfların da yararlanabilmeleri için ücretsiz sağlık ve eğitim olanakları sağlanması, konut sorununun çözümü, zaruri tüketim maddelerinin düşük fiyattan sağlanması, zengin sınıfların yüksek oranlarda vergilendirilmesi, v.s. gibi önlemler hep sosyal adalet amacına yöneliktir[61].

İSLAM HUKUKUNDA SOSYAL ADALET

KAVRAMIN FELSEFİ TEMELLERİ

İslam'daki sosyal adalet anlayışını daha kolay anlayabilmek için her şeyin Allah tarafından yaratılması anlayışını göz ardı etmemek gerekir[62]. Bununla birlikte, İslam'da sosyal adalet üç kavrama dayandırılmaktadır. Bunlar; mutlak vicdan özgürlüğü, insanlar arasında tam eşitlik ve sağlam sosyal dayanışmadır[63]. İslam'da vicdan özgürlüğü kaynağını Allah'tan başkasına kulluk etmemekten alır. Kişi İslam'ın emir ve yasaklarına aykırı olmadıkça dilediğini düşünmekte ve yapmakta özgürdür[64].

---

[60] ÖKTEM, Niyazi, **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi**, Beta Yayınları, İstanbul- 1988, s. 59 vd.

[61] http://www.nedir.com/sosyal-adalet#ixzz4PJehP1RZ E.T. 04.11.2016

[62] NAKVİ, N. Haydar, çev. İlhan KUTLUER, **Ekonomi ve Ahlak**, İnsan Yayınları, İstanbul-1985, s. 108, ŞEKER Mehmet, İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri, İnsan Yayınları, İstanbul-2007, s. 68.

[63] KUTUB, s. 62.

[64] KUTUB, s. 63 vd.

İslamiyet'ten önceki Arap toplumunda ve yüzyıllar boyunca İslamiyet'in ulaşmadığı bazı toplumlarda ve Hz. Peygamber tebliğini tamamlamış olsa dahi İslam'dan bihaber kalmış toplumlarda kız çocuklarını bir leke gibi görme ve bunun sonucu olarak çeşitli vahşi uygulamalara maruz bırakma, kadınlarda ruh bulunup bulunmadığını sorgulama; bunların dışında krallık kanı taşıma iddiasında bulunma ya da uzuvlarının Yaratıcı'nın doğrudan bir parçası olduğunu savunma gibi kendilerini veya erkekleri yücelten, bu grubu insan üstü gören veya diğerlerini insan altı varlıklar olarak addeden[65], bugünkü ifadesiyle ötekileştirmenin had safhada olduğu bir anlayışın zaman zaman vuku bulduğunu tarih bizlere göstermiştir.

İslamiyet, ayet ve hadislerde çok kez insanlar arasında takva ve güzel işler dışında eşit davranmamayı gerektirecek bir sebep bulunmadığını, özellikle cinsiyet, ırk ve zümre farklılıkların insanları yalnızca çeşitlendirmekten ibaret olduğunu belirtmiştir[66].

İslam'a göre sosyal adaletin uygulanabilmesi için gereken sistemde sosyal dayanışmayı artırmak için zekat ve sadaka gibi infak yolları denilen mal paylaşım esasına dayalı bir sistem oluşturulmuştur[67]. Bütünlük sağlanması adına İslam'ın özel mülkiyet anlayışının bahsedilmesinin akabinde infak müesseselerinin sosyal dayanışmayı gerçekleştirmede nasıl bir rol oynadığı üzerinde kısaca durulacaktır.

İslam'daki özel mülkiyet düşüncesinin temelinde, sosyal fayda düşüncesi yatar. Bireyler malların üzerinde malik değildir, gerektiğinde onları kamu yararına uygun şekilde kullanmakla yükümlüdürler. Ayrıca, mülkiyet haklarını kullanırken başkalarına zarar vermemekle yükümlü tutulmuşlardır. Hatta Hadid Suresi'nin 7. ayetinde *"… ve sizleri vekil kıldığı şeylerden infak edin…" ifadesi ile, maliklerin dahi vekil kabul edildiği belirtilmiştir*[68]. Bütün bu sınırlamalara rağmen özel mülkiyetin tanınmış olmasının nedeni, tembellikten alıkoyup çalışmaya sevk ediyor olması ve emeğe verdiği önemdir[69].

İnfak, yani nafaka ile geçim sağlama[70] araçlarından zekat ve sadaka müesseselerinde iki tarafa da borç yüklenmiştir. İlgili ayetlerde[71] bağışlayan kişiye böbürlenmemek öğütlenmiştir. Zira, kişi Allah'ın malını vermekte, yukarı-

[65] HADDURİ, s. 27, KUTUB, s. 91 vd.

[66]Hucûrat, 13. Ayet. **Veda Hutbesi**, http://www.vedahutbesi.gen.tr/, E.T., 14.06.2013.

[67]KUTUB, s. 291.

[68] KUTUB, s. 205.

[69] KUTUB, s. 202

[70]**TDK Güncel Türkçe Sözlük**, http://www.tdk.gov.tr/, E.T.,, 10.10.2016

[71]**Kasas** 76-81, **Nisa** 8. Ayetler.

daki açıklamalardan da anlaşılabileceği gibi, bireyin malın üzerinde yalnızca intifa ve tasarruf hakları bulunmaktadır[72]. Mala verilen değer ve özgülendiği amaçlar dikkate alındığında, "tasarruf" ifadesinin tüketme hakkını kapsamadığını düşünmekteyiz. Bu çıkarımı, bireyin serveti en faydalı şekilde kullanmakla yükümlü kılınması da desteklemektedir[73]. Yine bağışlanan kişinin ise o malın zaten kendisine verilmesi gerekiyormuş gibi hareket etmemesi gerektiğini, bağışlayana hürmet göstermesi gerektiği belirtilmiştir[74].

Özetle, Genel Hukuk ve İslam Hukuku'nda hukuk kurallarının belli bir irade tarafından konulmuş olup, adaleti amaçlaması ortak noktadır. Ancak, genel hukukta bu kuralların egemen güce göre değişebileceği anlayışı hakim iken; İslam hukuku kurallarının, kuralı koyan iradenin tartışmasız üstünlüğü sebebi ile değişmez nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. İki hukuk düzeninin adalet anlayışları bakımından benzerlik taşıdıkları söylenebilir. İkisi de temelde haksızlığa izin vermeme ve kanun koyucunun bunu gerçekleştirecek kurallar koyduğu anlayışı üzerine şekillenmiştir. Genel Hukuk'un kökeninin, İslam Hukuku'na göre binlerce yıl eskiye dayanmasına rağmen İslâm Hukuku'nda sosyal adalet kavramının, Genel Hukuk'a kıyasla bin yılı aşkın bir süre öncesinden dile getirilmiş oluşu dikkat çekicidir. Genel Hukuk'ta sömürüyü bitirmek ve herkesin belli standartlarda yaşayabilmesi gerektiği anlayışı ile Devlet'in bireylere birtakım sosyal haklar tesis etmekle yükümlü olması şeklinde bir görünüme sahip olan sosyal adalet, İslam Hukuku'nda bir temel taşı olarak görülmüştür. Bireyin kendisi dahil olmak üzere her varlığın Allah'a ait oluşunun bireyde özel mülkiyet duygusunu körüklemesi amaçlanmış, bu sayede ihtiyaç sahiplerine yardım, her bireyin üstünde bir yükümlülük olarak görülmüştür.

İSLAMDA (PEYGAMBER DÖNEMİNE İLİŞKİN) SOSYAL ADALET'E İLİŞKİN UYGULAMA ÖRNEĞİ

Hz. Peygamber, Müslümanların birbirleriyle manen kardeş olduklarını ve aralarındaki içtimaî dayanışmanın boyutlarının çok kapsamlı olması gerektiğini şu hadisinde özlü bir biçimde ifade etmiştir: "*Sen müminleri, birbirlerini sevmede, birbirlerine merhamet etmede, birbirlerine şefkat göstermede tıpkı yek bir*

[72] KUTUB, s. 206

[73] MANNAN, Mohammad Abdul MANNAN, İslam Ekonomisi Teori ve Pratik, çev. Bahri ZENGİN, Tevfik ÖMEROĞLU, Fikir Yayınları, 1980, sf. 142. Ahmet DEBBAĞOĞLU, İslam İktisadına Giriş, Dergah Yayınları, İstanbul-1979, s. 235.

[74] CANAN, İbrahim, **Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi**, 7. Cilt, Akçağ Yayınları, Ankara-2012, s. 322

vücut gibi görürsün; (yani) onun bir uzvu rahatsızlansa, diğer uzuvlar uykusuzluk ve hararetle onun rahatsızlığına ortak olurlar"[75].

Peygamber (S.A.V.)'in, Medine'ye hicret sonrası ilk uygulamalarından biri, Ensar ve Muhacirleri birbirleri ile kardeş yapmasından geçmiştir. Durumu o tarihteki, yoksulluk ve tarıma dayalı küçük bir topluluk, ayrıca insanların dışarıdan gelenlerle değil mallarını paylaşma, gelenin mallarına el koyma gibi düşüncelerin hakim olduğu bir dönemde bu uygulamayı ortaya koymuştur. Sadece kardeşliği bir kurum olarak ortaya koymamış, aynı zamanda, sürekli telkinlerle de, bunun gönüllerde de makes bulmasını sağlamıştır.

Nitekim bir başka hadiste *"Müslüman, Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez, onu tehlikede yalnız bırakmaz. Kim, kardeşinin ihtiyacını görürse Allah da onun ihtiyacını görür. Kim bir Müslümanı bir sıkıntıdan kurtarırsa, Allah da o sebeple onu Kıyamet gününün sıkıntısından kurtarır. Kim bir Müslümanı örterse, Allah da onu kıyamet günü örter"* denilmiştir.

Dolayısıyla bir müminin yaşadığı dert, sıkıntı, keder ve üzüntü, diğer müminlerce paylaşılmak durumundadır. Bu, müminler arasındaki kardeşlik hukukunun bir gereğidir. Böyle bir dayanışmanın esasen sadece müminler arasında değil, aynı zamanda farklı inançlara mensup erdemli insanlar arasında da gerçekleştirilebileceği, Hz. Peygamber'in, peygamberlik öncesi dönemde katıldığı "hılfu'l-fudûl (erdemliler paktı)" uygulamasından açıkça anlaşılmaktadır. Bu anlaşmaya göre, Mekke'de yerli ve yabancı, hür ve köle, her kim anlaşmaya katılmışsa, onlar, hiçbir şekilde zulmetmeyecekler, zulme uğrayanlara da hakları alınıncaya kadar her türlü yardım ve desteği sağlayacaklardır. Peygamber (a.s.), peygamberlikten sonra da bu ittifaktan övgüyle söz etmiş ve tekrar çağrılması durumunda böylesi bir oluşuma yine katılabileceğini söylemiştir[76].

Risâletten önce toplumsal sorunların çözümüne bu denli önem veren Hz. Peygamber (a.s.), peygamber olduktan sonra da bu yöndeki tavsiye ve yönlendirmelerine devam etmiş ve onun bu yöndeki ilk dikkat çekici uygulaması, Medine'deki "kardeşlik akdi (muâhât)" uygulaması olmuştur. Buna göre, Medine'nin yerlileri olan Ensar ile dışarıdan Medine'ye gelen Muhâcir aileleri, birlikte yaşayan iki kardeş aile gibi beraber çalışıp kazançlarını aralarında bölüşecekler ve hatta birbirlerine mirasçı bile olacaklardı. Peygamber (a.s.) hiç vakit kaybetmeden 186 Muhacir aileyi aynı sayıdaki Medineli Ensar ailesiyle

[75]Buhari, Edeb 27; Müslim, Birr 66.

[76]Ahmed b.Hanbel, Müsned, I/190,317; bk.Hamidullah, "Hilfu'l-Fudûl", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, XVIII/32.

bütünleştirmişti. Bu aileler arasındaki yardımlaşma ve cömertlik duygusu o denli ileri boyutta idi ki, bazıları bekar Muhacirlerin evlenebilmeleri için birkaç hanımından birini "manevî" kardeşine vermeyi bile teklif edebilmişti[77]. İnsanlık tarihinde benzeri görülmemiş böylesine önemli bir olay, ilk İslam toplumunda gerçekleşmiş olması itibariyle, İslam tarihinde sosyal adâletin tesisi ve toplumsal dayanışmanın sağlanması yolunda atılmış oldukça önemli bir adım olsa gerektir.

Görüldüğü gibi, İslam medeniyeti, toplumda adaletin, iyiliklerin ve güzelliklerin hakim kılınabilmesi için sadece Müslümanlar arasında değil, aynı zamanda herhangi bir inanç ayrımı yapmaksızın genel olarak insanlar arasında karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma ilkesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Ancak, özellikle Müslümanlar arasında gerçekleştirilmesi öngörülen bu ilke, esasen "kardeşlik" anlayışının bir gereğidir. Nasıl ki, aynı ana-babanın evladı olan kan kardeşlerinin, ailenin güçlenmesi ve geleceğe daha güvenle bakabilmeleri için birbirleriyle yardımlaşmaları gerekiyorsa; aynı şekilde Kur'-an'ın birbirlerini kardeş olarak gördüğü müminlerin de gerektiğinde yardımlaşmaları ve dayanışmaları bir zorunluluktur. Bu yaklaşım tarzı, İslam'ın öngördüğü dindarlık anlayışının bir gereğidir. Dindar insan, hem bireysel mutluluğu ve hem de toplumsal adaletin sağlanması için Allah'ın kendisine verdiği imkanlardan, nimetlerden, kabiliyetinden, servetinden vs. başkalarını da faydalandıran, bunları başkalarıyla paylaşan insandır. Bu maksatla yaptığı eylemler, bir anlamda onun dindarlık düzeyini göstermektedir[78].

---

[77]Buhârî'ninSahîh'inde (Menâkıb, 50) geçen bir rivayete göre, Medine'ye Muhacir olarak gelmiş bulunan Abdurrahman b. Avf'ın manevî kardeşi Sa'd b. er-Rebi'nin iki hanımı vardı ve o: "Hanımlarımdan dilediğini seç, senin için ondan boşanayım. Ayrıca malımın da yarısını sana vereyim" demişti de, Abdurrahman b. Avf: "Hayır olmaz, Allah ailenin ve malının bereketini artırsın. Sen bana çarşının yolunu göster, o bana yeter" diye karşılık vermişti. Kur'an'da Ensar ile Muhacirler arasındaki bu dayanışmadan övgü ile söz edilmektedir. bk.Haşr,59/8-9. GÜNER, Osman, **İslam›da Sosyal Adâlet ve Dayanışma Erdemi (TheSocialJusticeandVirtue of Solidarity in Islam), Köprü Dergisi, S. 92, Yıl 2005, s.3.**

[78]**GÜNER, s. 4. Bu eserde yazılı dipnotlarda yer alan hadisler de şu hususlar yer almaktadır.**

Sahabeden Nu'manİbnu Beşir'in rivayetidir; bk. Bunun dışındaki diğer hadis metinleri şöyledir: (Rezin bir rivayette şunu ilave etti: "Kim, hakkı sübut buluncaya kadar mazlumla birlikte otursa, ayakların kaydığı günde Allah onun ayağını Sıratta sabit kılar.") Ebu Davud, Edeb 46; Tirmizi, Hudud 3; Buhari, Mezalim 3; İkrah 7; Müslim, Birr 58) Ve yine "Kim bir mü'minin dünyevi kederlerinden birini giderirse, Allah da onun Kıyamet günü kederlerinden birini giderir. Kim bir fakire kolaylık gösterirse, Allah da ona dünyada ve ahirette kolaylık gösterir. Kim bir Müslümanın ayıbını örterse, Allah da onu dünya ve ahirette örter. Kişi kardeşinin yardımında olduğu müddetçe, Allah da onun yardımındadır..." (Müslim, Zikr 38; Ebu Davud, Edeb 68; Tirmizi, Hudud 3; Birr 19; Kıraat 3)

SONUÇ

Farklı toplumların farklı tarihsel süreçler sonunda ulaştıkları farklı adalet anlayışlarının yine farklı birçok uygulamaya yol açtığını yukarıda açıklamaya çalıştık. Görüldüğüne göre adaletin tanımında ya da anlaşılıp uygulanmasında tüm insanlık için bir uzlaşıya ulaşılması yakın gelecekte görünen bir olasılık değildir. Öte yandan adaletin anlaşılıp uygulanmasında farklılıkları da görmemezlikten gelemeyiz. Ancak, reel olanı ideal olanla örtüştüğümüzde gerçek adalet ulaşılmasında etkili olacaktır.

Aslında, "adalet" konusunda ortak bir tanımın olmaması, bu kavramın değerini düşürmez ve hatta çağlar boyunca aranan ve peşinden koşulmasına neden olmasının da gerekçesini ortaya koyar. İnsanlar iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış düşünsel çatışma boyutlarında en iyi en güzel ve en doğru boyutlarında birleşmeden önce en kötü en çirkin ve en yanlıştan vazgeçmeyi öğrense bile büyük yol kat etmiş olacaktır. Çünkü kanımızca şu anki adalet anlayışı ve uygulaması hiçbir algısını düzgün kullanma yetisine sahip olmayan kör, sağır dilsiz, tat alamayan ve sinirleri sökülerek dokunma duyusu yitirmiş biri gibi bütün yanlış yoları tüketmeden doğruya yönelemeyen acınası biçimde yavaş gelişmektedir. Bu bir suç ise eğer, bütün insanlığındır, bunu düzeltmek de yine bütün insanlığın görevidir. Uzun bir dönemdir Müslüman toplumlar bu konuda etkin ve etkili olamamış olsa bile bu sorumluğu göğüslemek için -hala var olduğumuz ve bu konuda bir şeyler yapılabileceği göz önünde bulundurulduğunda- asla çok geç değildir. Bu anlamda, adalet kavramını, yukarıda belirtilen insanlığın ortak erdemine ulaşmak için akıl ile geliştirilen ve nakle de aykırı olmayan her türlü hukuki erdem ve bu erdeme ulaşmak için ortaya konan fiili gayret çerçevesinde düşünmemiz mümkündür.

Sosyal adalet mefhumu da çağlar boyunca özlemi duyulan bir mefhumdur. Kavramın günümüzdeki önemi, Adalet mefhumunun en güzel tatbikini göstermesi ve geleceğe ilişkin olarak ta, insanlar arasındaki tesis açısından iyi

bir veri olmasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu nedenle sosyal adaleti tanımlamak için, yeni felsefik kuramlara başvurmak yerine; adalet kavramı doğrultusunda; insanların paylaşmayı bildiği, evrensel düzeyde yayılmış anlayışla tavsif edilmesi ve insanlığın geneline ulaşmak için ortaya konan çabalar olarak nitelendirmek mümkündür.

Yine bu kavramın insanlığın geleceğinin erdemli ve ahlaki bir temele oturması açısından da önemi devam edecektir. Esasen sosyal adalet kavramı, adaletin güzel uygulamalarını göz ardı etmeden ve insanlığın ortak erdemini geliştirmeyi, sahip olunanların paylaşılabildiği, evrensel düzeyde yayılmış anlayışla tavsif edilmesi halinde, insanlığın geleceği açısından çok önemli bir katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

ANSAY, Sabri Şakir, Hukuk Tarihinde İslam Hukuku, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara-1953.

APAK, Adem, Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri, 1. Baskı, Düşünce Kitabevi Yayınları, Bursa- 2004.

BAUDRILLLARD, Jean, Kötülüğün Şeffaflığı, Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme, Çev. ERGÜDEN, Işık, Ayrıntı Yayınları, İstanbul-2010.

CANAN, İbrahim, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, 7. Cilt, Akçağ yayınları, Ankara-2012.

ÇAĞRICI,Mustafa, AYDINLI, Abdullah, ve KARAMAN, Hayrettin,TDVA -Adalet -عدالة-", TDV İslam Ansiklopedisi 1988.

DEBBAĞOĞLU, Ahmet, İslam İktisadına Giriş, Dergah, İstanbul- 1979.

ERDEM, Fazıl Hüsnü, İslam Hukukunda Adalet Kavramı ve Olgusu (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul- 1992.

GÜNER, Osman, **İslam›da Sosyal Adâlet ve Dayanışma Erdemi** (TheSocial Justice and Virtue of Solidarity in Islam), Köprü Dergisi, S. 92, Yıl 2005.

GÜRİZ, Adnan, Hukuk Başlangıcı, Siyasal Yayınları, Ankara- 2009

HADDURİ, Mecid, İslam'da Adalet Kavramı, Yöneliş, İstanbul- 1999.

HATEMİ, Hüseyin, Hukuk Devleti Öğretisi, İşaret, İstanbul- 1989.

HIRSCH, E. Ernst, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Dersleri, Basım Yeri Belirtilmemiş, 1996.

IŞIKTAÇ, Yasemin, "Bir Hukuk Tanımı Vermenin Zorunluluğu", Hukuk Yazıları, Seçkin, Ankara-2004.

İBNİ HALDUN, Mukaddime 2, Çev. Süleyman Uludağ, 4. Baskı, c. 2, Dergâh Yayınları, İstanbul-2005.

JOHNSON, Robert A.,TheFisher King and The Handless Maiden, HarperCollins, Newyork-1995.

KORKUSUZ, M. Refik, KORKUSUZ, Uluslararası Hukuk'ta ve Türk Anayasası'nda Temel Hak ve Özgürlükler, AB DGEP, 2. Baskı, İzmir-2005.

KORKUSUZ, M. Refik, "Risale-i Nur'da Adalet ve Uluslararası Hukukla Mukayesesi", e-şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, www.e-sarkiyat.com, ISSN: 1308-9633, Sayı: III, Nisan 2010

KORKUSUZ, M. Refik, KORKUSUZ, M. Halit, Hukuk Başlangıcı, Beta Yayınları, 3. Baskı, İstanbul-2016.

KUTUB, Seyyid, İslam'da Sosyal Adalet, çev. Harun ÜNAL, Hikmet, İstanbul- 2011

MANNAN, Mohammad Abdul, İslam Ekonomisi Teori ve Pratik, çev. Bahri ZENGİN, Tevfik ÖMEROĞLU, Fikir Yayınları, İstanbul- 1980.

MİHR, İmam İskender Ali, Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali, Gün, İstanbul- 2014.

NAKVİ, N. Haydar, çev. İlhan KUTLUER, Ekonomi ve Ahlak, İnsan, İstanbul- 1985.

OSBORNE, P. G. , Jurisprudence, Basım Yeri Belirtilmemiş, 1961.

ÖKTEM, Niyazi, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi, İstanbul, Beta, 1988.

ÖKTEM,Niyazi Öktem ve TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet, 5. Baskı, Der Yayınları, İstanbul-2012.

KANT, Immanuel, "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", Kant içinde, Çev. Özgü Çelik ve Nejat Bozkurt, Fikir Mimarları Serisi, Say, İstanbul- 2005.

KANT, Immanuel, Immanuel Kant's Colletion [8 Books], s. 461–72, son erişim 04 Kasım 2016, https://play.google.com/books/reader?printsec=frontcover&output=reader&id=H8BSAwAAQBAJ&pg=GBS.PT460.

PLATON (Plato, Eflatun), Devlet, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, 12. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul-2007.

ŞEKER, Mehmet, İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri, İnsan, İstanbul-2007, s. 68.

Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi, İstanbul-1999.

TDKGüncel Türkçe Sözlük, http://www.tdk.gov.tr/, 2016.

Veda Hutbesi, http://www.vedahutbesi.gen.tr/ E.T. 04.11.2016.

http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=010344&idno2=c010421#1 E.T. 04.11.2016.

YARDIMLI, Aziz, Tüze Felsefesi, Tüze Felsefesinin Anahatları ya da Anahatlarda Doğal Hak ve Devlet bilimi, İdea Yayınevi, İstanbul-2006, s. 81–82.

Adaletin Üç Vechesi: İslam Siyâsetnâme Literatüründe Barış Felsefesi

Dr. Seda Ensarioğlu[1]

Giriş: Siyaset ve Ahlâk

Her medeniyet, mensuplarının bireysel çabalarını gerektiren, ancak aynı zamanda bu çabaları aşan bir düşünce ağı inşa eder. Medeniyete ait bu düşünce ağının ilk üç hattını, "varlık, bilgi ve ahlâk" konularındaki sistemli bütünü içeren "ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji" teşkil etmektedir. Düşünce ağının unsurları arasındaki bağlantı noktalarının yoğunluğu, inşanın başarısının ve iç bütünlüğünün delilidir. Değer açısından takdir edilsin ya da edilmesin, varlık anlayışının, bilgi ve ahlâk anlayışlarının temelini oluşturması, bir medeniyet için iç tutarlılık göstergesidir. İslam medeniyetinin düşünce tarihi incelendiğinde, bu ilişki ağını bütün sistemde görmek mümkündür.

İslam düşünce tarihinin sisteminde etkin olan alanlardan biri İslam felsefesidir. İslam felsefesinde siyaset ve ahlâk disiplinleri amelî akılla ilişkili olarak ele alınmaktadır. Bu iki disiplin hakkında değerlendirme yapılmadan önce amelî aklın varlık âleminde nasıl konumlandırıldığı etraflı bir şekilde izah edilmektedir. Sonrasında ise siyaset ve ahlâk, müşterek muhteva ve temel kavramlarının işaret ettiği gibi, bireye ve topluma şekil vermede ortak bir gayenin araçları olarak geliştirilmektedir.

Siyaset alanında ahlâkın tesirini tespit etmeyi sağlayacak önemli bir konu "savaş" konusudur. Zira "Hayatta kalmanın mı" yoksa "iyi olanı gerçekleştirmenin mi" öncelikli olduğu, savaş hadisesinde belirgin hale gelir. İslam si-

[1] Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi

yaset felsefesi literatüründe, öncesi ve sonrasıyla, savaş olgusunun nasıl ele alındığını incelemek "siyaset ahlâkı"nın temel ilkelerini gerçekçi bir şekilde ortaya koymaya yardımcı olacak nitelikte bir çalışmadır. Siyâsetnâmeler, bu literatürün önemli bir parçasını teşkil etmektedir.

Bu çalışmada, savaş hakkında siyâsetnâmelerde yer alan ilkelerden hareketle, İslam siyaset düşüncesinde adaletin işlevsel bir unsur mu yoksa temel bir gereklilik mi olduğu sorusunun cevabı aranacaktır. Ayrıca, bu sorunun cevabı niteliğindeki bazı tarihî hadiselere yer verilecektir.

Adaletin Siyâsetnâmelerdeki İzdüşümü

Siyâsetnâmelerin Zihnî Arkaplanı. Siyâsetnâme kavramı, Arapça'da yönetim manasına gelen siyâset kelimesiyle Farsça'da mektup anlamına gelen nâme kelimelerinin birleşiminden meydana gelir. Istılahta devlet başkanı başta olmak üzere vezir ve emîrin de dahil olduğu yönetici tabakaya, devlet yönetimine dair tavsiyelerde bulunmak amacıyla yazılmış kitap veya bu kitapların oluşturduğu tür anlamında kullanılır. Bu eserlere nasîhatü'l-mülûk, âdâbü'l-mülûk, tuhfetü'l-mülûk, ahlâku'l-mülûk, enîsü'l-mülûk, nasîhatü'l-vüzerâ, tuhfetü'l-vüzerâ, mir'âtü'l-vüzerâ gibi adlar da verilmiştir.[2] Bu eserlerde siyaset, bir sanat olarak ele alınır. İşlenen konular, genel olarak, hükümdar ve yöneticilerin sahip olması gereken özellikler (faziletler), onların yönetilenlere karşı hak ve sorumlulukları, devlet içi ve devletlerarası ilişkilerde esas alınması gereken ilkelerdir. Bu konular âyetler ve hadislerle, hem İslam medeniyetinin hem de diğer medeniyetlerin kaynaklarında geçen hikmetli sözlerle, tarihteki örnekler ve müellifin bu örneklerden çıkardığı prensiplerle desteklenerek ele alınmaktadır.

İslam düşünürlerinin yazdığı siyâsetnâmeler, Hint, Fars, Grek ve Çin kaynaklı aynı muhtevaya sahip eserlerin etkisini, çoğu zaman açık bir şekilde, taşımaktadır. Eserlerde Fars tarih ve siyaset geleneği[3], Hint hikmeti, Grek filozoflarının ideal devlet düşüncesi ve Çin siyaset sanatına dair filozof ve kralların tecrübî bilgilerine açık göndermeler yapılmaktadır. Siyâsetnâmelerin bu eklektik yapısı, "devlet olgusunun bu eserlerde hukûkî idealizmin ötesinde objektif tarihi gelenek ve tecrübeler birikimine dayanan bir müessese olarak idrak edildiğini göstermektedir."[4]

Siyâsetnâmeler nazarî felsefe ile amelî felsefenin buluşmasının en müşahhas örnekleridir. Siyâsî iradenin "fikrî terbiyesini üstlenen", "metafizik endi-

[2] Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Siyâsetnâme", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XXXVII, TDV Yayınları, İstanbul 2009, s. 304.

[3] Farsça'da nasihat ve öğüt manasına gelen *pendnâme*, *andarznâme*, *ainnâme* gibi isimlerle yazılan kitaplar, bu etkinin izlerinin takip edilebileceği eserlerdir.

[4] Ahmet Davutoğlu, "Devlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1994, C. IX, s. 239.

şelerle yüklü", "devrinin vicdan hesaplaşmasıdır".5 Siyâsetnâme türü eserlerde idealler ve gerçekler birbirinden ayrı düşünülmez. Bu yönüyle özellikle Batı siyaset tarihinde önemli yer tutan ütopya türü eserlerden keskin bir şekilde ayrılır. Tasvir edilen ve öğütlenen adalete uygun düzenin geçmişte somut yansımaları vardır; bu nedenle de, geleceğe dair gerçekçi beklentileri haizdir.

Adaletin Yansımaları. Zulmün karşıtı olan ve her şeyin olması gerektiği yere konması anlamına gelen adaletin, siyâsetnâmelerde birbiriyle ilişkili olarak ele alındığı üç tezahürü olduğu söylenebilir. Adaletin mutlak hali olan "ilâhî adalet", insandaki yansıması olarak "ahlâkî adalet" ve yönetimdeki yansıması olarak "siyâsî adalet".

*İnsanın hem nazarî hem de amelî yönden kemâle ermesini sağlayan kapsayıcı ilke adalet erdemidir. İslam düşüncesinde hedeflenen adalet, sosyal alışkanlığın ürünü değildir. Kişi, aklın teorik yönünün sağladığı bilgi yardımıyla aklın pratik yönünün değerini algılayacak düzeye gelmeli ve bu bilgiyle bütünleşerek itidal hedefine ulaşmaya çalışmalıdır. Bu hedefi gerçekleştirirken örnek alacağı model, âlemdeki düzen ve bu düzeni devam ettiren Allah'tır. Siyaset söz konusu olduğunda ise "adalet, devletin bir fazileti olmaktan ziyade, "devletin varlığını devam ettirme sebebidir".*6 Görüldüğü üzere, âlemdeki nizâmı var eden "Yaratıcı", ve iradesini varlık gayesine uygun olarak kullanan "insan", toplumda düzeni tesis eden "yönetim" konusu, birbiriyle sıkı bir ilişki içindedir. Zâhirde, bireysel ve toplumsal adaleti gerçekleştirme amacına hizmet eden, ancak özde, yaratılış gâyesini tahakkuk ettirme peşinde olan "metafizik temelli siyaset felsefesi", bu ilişki ağının bir neticesidir.

Müelliflerin Özellikleri. İslam düşünce tarihinde, bugünkü sınıflandırmalara göre farklı ilim dallarına dahil ettiğimiz âlimler arasında siyâsete dair eserler kâleme alan pek çok düşünür bulunmaktadır. Siyasetle ilgili konulara bu geniş açılı ilgi, kimi zaman taraflı bir yaklaşımın yaygınlaştırılması hedefinden kaynaklansa da, çoğu zaman meşrû devlet başkanı seçimi, sınırların genişlemesi ve müslüman devletlerin sayısının giderek artması gibi haklı nedenlere istinat etmiştir. Düşünürler, yeni durumlara uygun modeller geliştirmek amacıyla, yukarıda bahsi geçtiği üzere, ortak paydası olan eserler telif etmişlerdir.

Genel olarak siyasetle ilgili eser ortaya koyan bütün müelliflerin, özelde ise siyâsetnâme yazarlarının yaşadıkları ortam veya aldıkları konumlar, eserlerde, gerçekliğe uygun değerlendirmeler yapabildiklerine dair işaretler vermektedir. Misal getirmek gerekirse, siyâsetnâme yazarları arasında belki de en dikkat çekici isim, on birinci yüzyılda müslümanların hakim olduğu topraklarda en önemli siyâsî şahsiyetlerden

[5] M. Fatih Şeker, *Osmanlı Entelektüel Geleneği*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 129.
[6] Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, [haz.] Said Aykut, 2. Baskı, İnsan Yayınları, s. 147-148.

birisi olan Nizâmülmülk'tür (485/1092). Asıl ismi Hasen b. Ali b. İshak et-Tûsî olan, Abbâsi halifesi Kâim-biemrillâh tarafından, Kıvâmü'd-devle ve'd-dîn ve Râzî Emîru'l-mü'minîn lakapları verilen Büyük Selçuklu Devleti veziri, önce Gaznelilerin Horasan valisi yanında görev almıştır. Dandanakan Savaşı'ndan sonra Horasan'ın tamamen Büyük Selçuklu Devleti hakimiyetine girmesiyle Selçuklu Devleti'nin hizmetine girmiş ve 1063 yılında Alparslan'ın tayiniyle vezir olarak görev almıştır. Bilgisi ve idari kabiliyeti ile dikkat çeken Nizâmülmülk, Malazgirt Muharebesi hariç, Alparslan'ın bütün seferlerine katılmıştır.[7] Nizâmülmülk'ün Selçuklu sultanı Melikşah döneminde yazdığı *Siyâsetnâme isimli eserinde adaletle başlayıp saadetle sona eren bir sebep-sonuç zinciri kurmuş ve savaşın özellikle başlatılmaması ile ilgili ilkelere de yer vermiştir.*

Yine on birinci yüzyılda yaşamış olan başka bir önemli siyâsetnâme yazarı, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî (v. 450/1058)'dir. Şafiî fakîhi Mâverdî Edebü'-dünya ve'd-dîn, Ahkâmü's-sultâniyye, Edebü'l-vezîr, Teshîlü'n-nazar ve Ta'cîlü'z-zafer ve Nasîhatü'l-mülûk isimli eserler kaleme almıştır. Mâverdî, Kāim-Biemrillâh tarafından 422 (veya 423/1032), 428 (1037) ve 435 (1043-44) yıllarında Büveyhî emîrleri Ebû Kâlîcâr, Celâlüddevle ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e gönderilen diplomatik heyetlerde görevlendirilmiştir. Aynı yüzyılda farklı bir alanın müellifi olarak Nişabur'da yaşamış olan Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî (ö. 429/1038) zikredilebilir. O, siyasetle ilgili Âdâbü'l-mülûk isimli eserini II. Memûn'a ithâfen yazmıştır.[8] Seâlibî de eserinde siyasete dair prensipleri belâgatli bir üslûpla ele almış ve farklı bağlamlarda savaş ahlâkı konusuna değinmiştir.

Savaş Ahlâkı ve Siyâsetnâmeler

Hükümdarlık Ahlâkı. Hükümdarın siyaset anlayışının, savaş yönetimi konusundaki ilkeleri nasıl şekillendirdiği mevzuu siyâsetnâmelerden örneklerle tetkik edilebilir niteliktedir. Hükümdarın ve komutanın ahlâkî niteliklerinin siyâsî başarıya etkisi siyâsetnâmelerde sürekli gündemde tutulmuştur. Buna göre, hükümdar için saadetin kaynağı hem iç hem dış sorunları çözmek ve galibiyet kazanmaktır. Halkın mutluluk kaynağı olan günlük maişeti mutluluk kaynağı olarak kabul etmek hükümdar için kınanan bir tutumdur.[9]

---

[7] Abdülkerim Özaydın, "Nizâmülmülk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 194.

[8] Adalıoğlu, *a.y.*

[9] Ebû Mansur es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı –Âdâbu'l-Mulûk-*, [çev.] Sait Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 69, 103.

Hükümdar, ülkesini muhafaza için tedbirler almakla meşgul olmalı, hem yönetici tabaka hem de ulemâ ile birlikte hareket ederek fikrî planda tedbirler alırken10 bir yandan da hazineyi, güçlü bir ordu tesis etmek için kullanmalıdır.11 Hükümdar harcamaları, zamanın şartlarına göre en iyi savaş gereçlerini temin etmekte kullanmalıdır.12 Zira Grek düşüncesindeki sınırları belli şehir devleti anlayışından farklı olarak, devletin sınırlarının genişletilmesi konusunda İslam siyaset düşüncesinde herhangi bir sınırlayıcı ilke söz konusu değildir.

*Adaletin Gücü ve Barışın Önceliği. Yeni toprakların hakimiyet altına alınması meşrû olmakla birlikte barış ortamının sürekliliği önemlidir. Hükümdara verilen nasihatlerden biri, barışın devam etmesi için sınır devletlere haberciler göndermesidir.*13 Kendi devleti içinde barış ortamını temin etmenin yolu ise halkına karşı gadap ve ülfet dengesini kurabilmesine bağlıdır. Hükümdar sadece heybet sahibi olursa, halk ona itaat eder, ancak "hem heybet ve hem de ülfetle" muamele ederse halk ona kulak verir, yani irâdî olarak tâbi olur.14 Böyle bir topluma sahip olan devlet, dış düşmanlara karşı da güvenliğini temin etmiş olur. Zira devletin hakimiyeti, gönüllü bir ordunun güvenliği altındadır; üstelik zulmün hakim olduğu başka halkların da âdil hükümdarın yönetimine irâdî olarak tâbî olmaları muhtemeldir. "En uzak ülkelerdeki en sarp kaleler onun için ardına kadar açılır."15 Dolayısıyla, yönetici, bu erdemler yoluyla düşmanın gücünü [mânen] tüketir ve savaşa cesaret etmesine mani olur. Zulmün ise aksi yönde tesir eder. Adalet mal ve gücü nasıl çekiyorsa, zulüm de bu nimetlerin elden çıkmasına neden olur.[16]

Barışı öncelemenin bir gereği olarak hükümdar hitâbet sanatıyla ikna yolunu, yanlışları düzeltmenin öncelikli yöntemi olarak benimsemelidir. Bununla ilgili olarak Seâlibî de savaşa ilişkin pek çok özlü sözü aktarmakla birlikte, âyetlerden iktibasla barışın önceliğini ifade etmektedir. Barış, iyiliğe ulaşmanın ve kötülükten sakınmanın en etkili yöntemidir.[17] Zira savaş, barış zamanında kötü görülen hasletlerin tavsiye edildiği bir hadise olmakla, dünyada yaşanabilecek en zor haldir.[18]

---

[10] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, [çev.] Nurettin Bayrutlugil, 8. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, s. 136.

[11] Nizâmülmülk, *a.g.e.*, s. 182.

[12] Seâlibî bu konuda, zamanın şartlarına uygun olarak, ordu için fil yetiştirmeyi örnek vermektedir. Seâlibî, *a.g.e.*, s. 122-123.

[13] Nizâmülmülk, *a.g.e.*, s. 100.

[14] Seâlibî, *a.g.e.*, s. 88.

[15] Seâlibî, *a.g.e.*, s. 96.

[16] Seâlibî, *a.g.e.*, s. 95-97.

[17] Seâlibî, *a.g.e.*, s. 188.

[18] Seâlibî, *a.g.e.*, s. 180.

Adaletin tesis edilmesinin iktidarın meşrûiyetiyle ilişkisi günümüz siyaset biliminde de ideal bir form olarak benzer şekilde ele alınmaktadır. "Zor kullanma" ve "otorite", iktidarın iki uç görünümü olarak kabul edilmektedir. "Zor kullanma" biçimindeki iktidar, kısa vadede görünür sonuç vermekle birlikte, ciddi bir sarsılma riskiyle sürekli yüz yüzedir. İkinci tür iktidar biçimi olan "otorite ilişkisi" ise kaba kuvvete dayanmaz. Otorite konumunda olanların emir vermesi, onlara ait bir hak olarak kabul edilir ve itaat, bir ödev olarak görülür. Başka bir ifadeyle, zor kullanma, halkın, isyan potansiyelini barındıran geçici itaatini netice verir. Otorite ise uzun vadeli, iradî itaati mümkün kılar.

Mâverdî , "Cinayet Ehli ve Düşmanlara karşı Tedbir" başlıklı bölümüne, şu şekilde başlar: "Azîz ve Celîl olan Allah, ilk ibadet eden varlık olarak yaratılan insanların kanlarını, derilerini, saçlarını birbirlerine karşı haram kıldı."19 Düşmana muamele ile ilgili bölüme bu cümlelerle başlanmış olması, asıl olanın barış olduğu, savaşın ârızî bir hal olduğu ilkesine bağlı kalındığını göstermektedir.

Savaş kararı alındıktan sonra dahi şiddete başvurulmadan önce iki yolun daha denenmesi gerektiği ifade edilmektedir. Barış teklifi ve hile.20 Bu noktada hilenin ihanetten farklı olduğuna dikkat çekmek gerekir. Şiddet ve çatışma yerine siyâsî blöfe, diplomatik manevraya ve tuzağa öncelik verilmelidir.21 Çünkü "Haksız yere kan dökülmesine rıza göstermemek, yönetici üzerine farzdır."22 Ancak gadr, yani verilen söze ihanetin hiçbir haklı gerekçesi yoktur. Barış teklifi ahlâkî bir gerekliliğin yerine getirilmiş olmasını sağladığı gibi, düşmana güç sahibi olmadığı izlenimi vermesi açısından düşmanın hazırlığını engellemeyi de mümkün kılmaktadır.23

Savaş nedenlerinden biri, iç siyaseti ilgilendiren, iktidar mücadelesi, hakim otoriteye karşı isyan hareketidir. Meşrû kabul edilen hilenin ne olduğuna karar vermek açısından *Siyâsetnâme'de geçen Samanî emîri İsmâîl b. Ahmed'in kumandanı Yakub-ı Leys ile Bağdat halifesi arasındaki mücadele örneği verilebilir. Hadisede, Samanî emîrine itaatsizlik gösteren Yakub-ı Leys'in Bağdat'ı ele geçirme girişimi anlatılmaktadır. Bağdat halifesi, meşrû halifeye karşı isyan hareketinin Al-*

[19] Mâverdî, *Siyaset Sanatı –Kitâbü Nasîhatü'l-Mülûk-*, [çev.] Mustafa Sarıbıyık, Ark Kitapları, İstanbul 2004, s. 387.

[20] Mâverdî, *Siyaset Sanatı*, s. 395; Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, [çev.] Mehmet Ali Kara, 2. Baskı, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 145.

[21] Mâverdî'nin Teshil isimli eserinden aktaran, Cengiz Kallek, *"Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyâsî ve İktisâdî Görüşleri", Divan –Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi-, S.17, İstanbul, 2004,* s. 248.

[22] Nizâmülmülk, *a.g.e.*, s. 261.

[23] Muharrem Kesik, *At Üstünde Selçuklular –Türkiye Selçukluları'nda Ordu ve Savaş-, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014,* s. 126.

lah'ın Rasûl'üne karşı yapılmış olduğunu ilan ederek, Yakub-ı Leys'in askerlerini savaşmamaya ikna eder. Daha sonra ise, Yakub-ı Leys'e Irak ve Horasan emirliği teklif ederek, isyandan vazgeçmesi için elçi gönderir.[24] Anlatılan bu hadise, hile ile kastedilenin verilen sözü yerine getirmemek olmadığının delili olarak gösterilebilir.

Meşrû Savaş Gerekçesi. Savaş kararı konusunda ilk ilke şudur ki, savaşta kendisi uğruna tehlikeye atıldığı şey, tehlikeye attığından yüce olmadıkça savaş açılması doğru değildir. Siyâsetnâmelerde savaşın gerekçeleri arasında dinî kaygılara yer verilmiştir. Zâlime karşı İslam'ın alametlerini ve müslümanları müdafaa meşrû savaş gerekçesidir. Seâlibî, hükümdarlığı esnasında yaşadığı Gazneli Mahmud'u, o olmasaydı "müslümanların başı ya eğik ya da kesik olacaktı"[25] diyerek methetmiştir. Bu gerekçelendirme de, burada meşrû görülen savaşın, önleyici ya da "müdafaa savaşı" grubuna dahil edilmesi gerektiğini göstermektedir.

Barış irâdî olduğu gibi zorunlu da olabilir. Makul kazanma ihtimali olmadığı takdirde barış teklifinin yapılması zorunlu barış olarak nitelendirilebilir. Zorunlu barışta, ilk ilkeye aykırı olarak, tehlikeye atılan şeyin daha değerli olması nedeniyle, maddi bedellerin feda edilmesi gerekir. Hatta bu konuda Seâlibî, bir hükümdarın, oğluna "eğer başarılı olamayacaksan kaçmaktan da utanma! Çünkü kaçmak, yerinde yapılan bir eylem olursa zafer ve ganimet elde etmekle denktir" nasihatini aktarmaktadır.[26] Mâverdî, makul kazanma ihtimali olmadıkça yapılan savaşın -sonucu galibiyet dahi olsa- övülmeyeceğini ve mükâfatlandırılmayacağını ifade eder.[27]

Savaş Esnasında Adalet. Mâverdî Edebü'l-Vezîr'de, savaş esnasında uyulması gereken iki ilkeyi vurgular: Dine tabi olmak ve adaleti elden bırakmamak. Buna göre denilebilir ki, sebep ve sonuç arasında daima doğru orantı mevcuttur. "Zulüm amaçlı iyilik olmayacağı gibi, adalet amaçlı kötülük de yoktur."[28] Bu husus, *ahlâkın gayelere indirgenmesinin önüne geçen, araçların da amaçlar kadar ahlâki kaidelere göre tanzimini gerektiren tam bir kırılma noktasını teşkil etmektedir.*[29]

Savaş esnasında adaletin tesisi hükümdarın hem kendi halkına hem de düşman tarafa karşı tutumuyla ilgilidir. Savaşın maddî külfeti tarihte pek çok örnekte görülebileceği gibi yönetim ve halkın arasında problemler yaşanmasına neden olmuştur.

[24] Nizâmülmülk, *a.g.e.*, s. 31-36.
[25] Seâlibî, *a.g.e.*, s. 176.
[26] Seâlibî, *a.g.e.*, s. 177.
[27] Mâverdî, *Siyaset Sanatı*, s. 408.
[28] Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, s. 58.
[29] Seda Ensarioğlu, "İslam Siyaset Felsefesi Literatüründe Âdil Savaş Kavramı", Basılmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, Bursa, 2015, s. 147.

Siyâsetnâmelerde de bu konuya değinilmiş ve masrafların elden geldiğince hazineden karşılanması, halktan bir şey talep edilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.[30]

Siyâsetnâmelerde hükümdar ve komutanın ahlâkî nitelikleri kadar genel olarak savaşçıların da ahlâkî eğitimine dikkat çeken bölümler vardır. Bireysel manada nefsin üçlü taksiminden birini temsil eden gadap yönünün akla tâbi olması gerektiği gibi, siyasette de savaşçıların, hükümdarın yönlendirmesiyle, ahlâkî/dinî eğitimi, adaletin tesisi için elzemdir.[31] Bu eğitim sayesinde savaş ahlâkına aykırı durumlar olan katliam, ganimet düşkünlüğü vb. engellenmiş olur. Mâverdî'nin çocukları ve kadınları öldürenlerin alınlarından vurularak öldürülmeleri gerektiğine yine dini bir hüküm olarak işaret etmesi, bu caydırıcılığın örneklerinden biridir.[32]

*Savaş Sonrası Adalet. Hükümdarın siyâsî ilişkiler söz konusu olduğunda itidalli olması gerekir. Siyâsetnâme'deki "dostla, bağları koparacak şekilde yakınlık kurmalı, bağları da tekrar kuracak şekilde koparmalı" ifadesi bu itidalli tutuma işaret etmektedir. Adalet, galibiyet sonrasında gücü muhafaza etmeyi sağlar. Zira adaletin sağlam kanunları ve sarsılmaz kökleri vardır. Zulmün ise ilkeleri yoktur, yalnızca hedefi vardır; temelleri olmadığı için en küçük bir sarsıntıda yok olmaya mahkumdur.*33

Savaş sonrası adalete uygun olarak, mağlup olan veya savaştan vazgeçen düşmanla savaşmaya devam edilmemesi gerekir. Zira düşmanın çaresiz bırakılması, onun ölümü göze almasına neden olabilir. Başka bir deyişle, savaşların uzaması kitleleri radikalleştirir ve barış imkanı engellenmiş olur. Galibiyet durumunda ise artık hakimiyet, şiddetle değil, siyasetle sağlanmalıdır. Mâverdî bu yöndeki görüşünü Aristoteles'in Büyük İskender'e yaptığı nasihat ile desteklemektedir.

Bir kavme karşı üstünlük kazandığında, savaşın sona ermesiyle birlikte öfkeni bırak. Çünkü onlar, ilk halde düşmanlarınızdı; fakat bu yeni durumda kardeşlerinizdir. Onlara öfkelenmek yerine merhametli olun ve eziyet etmek yerine iyilikte bulunun.[34]

Burada ön planda tutulması gereken ilke, düşman konumunda olan tarafın, mağlubiyet sonucunda artık reâyâ haline gelmiş olmasıdır. Dolayısıyla savaş sonrasında mağlup olan tarafa muamele, reâyâya gösterilen muameleyle eşit olmalıdır. Bu tutum, savaş öncesi adalette olduğu gibi, hakimiyetin uzun sürmesinin de teminatı olacaktır.

---

[30] Nizâmülmülk, *a.g.e.*, s. 157.

[31] Seâlibî, *a.g.e.*, s. 180.

[32] Mâverdî, *Ahkâmü's-Sultaniye*, s. 99.

[33] Ensarioğlu, *a.g.tz.*, s. 148.

[34] Mâverdî, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, -Edebü'l-vezîr-, [çev.] İbrahim Barca, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s. 73.

SONUÇ

Siyâsetnâmelerde savaşla ilgili bazı bölümlerin incelenmesi sonucunda, bu eserlerin zihnî arka planını inşa eden genel ilkelere varılabilir. Birincisi, siyâsetnâmelerde işaret edilen ilkeler, *siyasetin, güvenlik kaygısına indirgenemeyeceğini göstermektedir. Güvenliğin tesis edilmesi meşrû ve zaruri olmakla birlikte, sadece güvenliği merkeze alarak yapılan bir siyaset, zulmün meşrûlaşmasını beraberinde getirir. Adaletin merkeze alınması ise hem halk hem de düşman tarafında irâdî itaati netice verme imkan ve ihtimalini artırır.*

İkincisi, İslam Medeniyet Tarihi'nin bir parçası olan devletlerin uygulamalarında, zulüm olarak nitelendirilmesi gereken örnekler gerçekleşmiştir. Bu örnekler, devletlerin insan iradesiyle inşa edilmesinin doğal bir sonucudur. Ancak dikkatle üzerinde durulması gereken nokta, bir medeniyetin unsurları analiz edilirken, bu unsurlarda tespit edilen kusur ya da eksikliğin kural haline gelip gelmediğinin açığa çıkarılmasıdır. Bu ilkeye bağlı olarak, adalet kriterine göre yapılan bir analizde, zulmün norm haline gelip gelmediği vuzuha kavuşturulmalıdır. İslam siyaset tarihi genel olarak incelendiğinde, zulmün tekil örneklerine rağmen, norm olarak tebarüz edenin adalet olduğu görülmektedir.

Üçüncüsü, Siyâsetnâmelerde barışın öncelikli konumu İslam düşünürleri tarafından savaş hakkında yazılanları, savaş felsefesi kavramsallaştırmasından çok, barış felsefesi olarak nitelemeyi akla getirmektedir. Gücün elde edildiği dönemlerde dahi adaletin gözetilmesi, adaletin, gücün elden çıktığı ve toplumsal bir kaosun yaşandığı zamanlarda toplumda itaati tesis etmek için sığınılan bir strateji unsuru olarak kabul edilmediğini ispat etmektedir. Bu ilkelerden yola çıkarak ileriki çalışmalar için şunu ifade etmek gerekir ki, günümüzde her türlü güç siyasetini temize çıkaran uluslararası ilişkiler teorilerine alternatif üretmek üzere, İslam siyaset geleneğinin dikkatle analiz edilmesi elzemdir.

MÜZAKERE

KURAV, Sosyal Adalet Müzakere Metnidir.

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu

Bismillahirrahmanirrahim

Bütün katılımcılara, ilim ehline, dostlara, öğrencilerime sevgilerimi, saygılarımı sunuyorum; sağlık ve afiyetler diliyorum.

Öncelikle belirtmeliyim ki, KURAV Bursa'da çok güzel bir gelenek oluşturdu Birçok konu uzun yıllardır KURAV'ın ilmî toplantılarındaenine boyuna konuşulabiliyor, tartışılabiliyor. Çok düzeyli ve ilgili bir katılımcı potansiyeli de oluştu. Bütün bunları ben ilim hayatımız ve farklı düşüncelere müsamahamızın artması adına son derece önemsiyorum.

Her üç tebliğ de vaktinde bana ulaştı, üçünü de baştan sona okudum, çok istifade ettim. Yunus Vehbi Hocam ile aramızda zaten fazla ciddî bir yaklaşım farklılığı yok. Burada da dört tebliği büyük bir zevkle dinledim. Hem bu oturumda sunulan dört güzel tebliğ ile ilgili hem de dün ve bugün burada yapılan diğer sunum ve müzakerelerde konuşulan konularla ilgili bazı mülahazalarımı sizlerle paylaşmak istiyorum. Bunlar benim kişisel düşüncelerim.

Bu arada hocalarıma bazı küçük sorularım olacak, onlar da cevabını lütfederse memnun olurum.

Kur'an'ı Kerim'de, ilke ve üst bir değer olarak adalet vurgusu var; bir tanım yapılmaksızın âyetlerde adalet soyut olarak geçiyor ve emrediliyor. Bunun yanı sıra adalet ilkesinin bir olayda nasıl gerçekleşeceğini dair somut örneklere yer veren âyetler de var. Konuyu biraz daha açacak olursam; sadece ilkesel adalete atıfların yanı sıra adil şahitler, iki erkek şahit bulunmadığında bir erkek ile iki kadın şahidin görev yapması, çok eşli erkeklerin eşleri arasında eşitliği gözetmesi, miras paylaşımında herkesin belirlenen payına razı olması, bazı suçlar için belirlenen cezaların uygulanması da Kur'an'da adaletle ilişkilendirilir ve bunlar adalet ilkesinin somut bir olaya uygulanışının örneklerini teşkil eder. Ben şahsen bu iki grup ayetlerin birbirinden ayrılması gerektiğini düşünüyorum. Adalete ilke olarak atıf yapan âyetler ile o günkü şartlar ve bağlam içerisinde adaletli örneklendirme sayılabilecek ayetlerin, iki ayrı kategoride ele alınması gerektiğini düşünüyorum.

Yunus Apaydın Hocamız haklı, Kur'an-ı Kerim adaleti hiç tarif etmedi. Çünkü ahd-i zihnî denilen bir tabir vardır. Araplar adaletin ne olduğunu zaten biliyordu ve Kur'an'ın nazil olduğu Hicaz Arap toplumunda insanlar adaletin üst bir değer ve erdem olduğunda hemfikir idiler. İslâm dininin geldiği dönem Hicaz Arapları temel insanî erdemlerin farkındaydı ve bu yönde belli bir bilinç düzeyine sahipti. Bu konu zaten bölgeyle ve dönemle de değil, doğrudan insan fıtratıyla alakalı bir husustur ve adalet diğer temel üst normlar gibi insan olmanın özünde vardır. Hatta verilen sözde durma, yalan söylememe, yardım ve cömertlik, onura düşkünlük, kabile/grubu adına sosyal sorumluluk üstlenme gibi açılardan Cahiliye Araplarının birçok meziyeti vardır ve onları günümüz Müslüman toplumlarıyla karşılaştırdığımız vakit hangi tarafın önde olacağını kestirmek o kadar kolay da değildir. İnkılaplar ve köklü değişimler sonrası toplumların tarihi keskin bir çizgiyle ikiye ayrılıp öncesine dair çok olumsuz bir resmin çizilmesi yönünde yaygın bir tutum olsa da insanlık tarihini siyah-beyaz ayırımı içinde okumak yanlıştır. İslâm'ın geldiği dönem Hicaz-Arap toplumunda da adalet üst bir erdem olarak biliniyordu; adaleti ile meşhur yönetici ve hakemler vardı. Ama o dönem Hicaz Arapları, özellikle de Kureyş eşrafı adaleti somut olaylara uygulamayı, öteki saydığı diğer kabilelere, kadın ve zayıflara karşı âdil olabilmeyi, kendilerinin veya yakınlarının aleyhine de olsa adaletten sapmamayı bir türlü başaramadılar. Kur'an'ı Kerim de bu zaaf noktalarına atıf yaptı, vicdanlarında üst değer olarak bulunan adaleti hatırlattı; yoksa adalet kavramına yeni bir tanım getirmedi, onu yeniden inşa etmedi. Kur'an'ın yaptığı insanın içindeki o adalet duygusunu harekete geçirmek ve tikel bir olaya nasıl uygulanacağını

göstermek oldu. Böylece yapılan her bir davranışın, verilen her bir kararın adalet ölçüsüne vurulmasına, vicdan terazisinde tartılmasına güzel bir başlangıç yaptı.

Değerli katılımcılar,

Benim gördüğüm kadarıyla Kur'an-ı Kerim, anahtar teslimi adil bir toplum vaad etmiyor; böyle bir garanti de vermiyor. Kur'an sadece bizim o konudaki sorumluluğumuzu hatırlatıyor. Adalet ve zulümle, huzur ve güvenle, fitne ve fesatla ilgili âyetlere dikkat edilirse, bunlar bize sorumluluğumuzu hatırlatıyor ve bizi adaletli olmaya çağırıyor. Bizim her birimizin elini taşın altına koymasını, adaletli toplumu kendi ellerimizin yapıp ettikleriyle inşâ edebileceğimizi anlatıyor. Yoksa ki; 'siz oturun, bekleyin, hiçbir şey yapmayın, ben size adil bir toplum inşa edeceğim' şeklinde Kur'an'ın bir vaadinin olduğunu söyleyemeyiz. 'Anahtar teslimi mutlu ve adil bir toplum vaad etmiyor' dememizin anlamı budur.

Biz ne kadar iyi isek, biz ne kadar kendimizi bu temel değerler ile test edebiliyor ve düzeltebiliyorsak, Kur'an'dan da o ölçüde istifade ederiz. Yani Kur'an'ın mesajı bizi bulunduğumuz yerden biraz daha yukarılara yükseltmeye çalışıyor. Mesela, durumumuz çok kötü ise az kötü oluyor, iyi ise daha iyi oluyoruz. Bu bakımdan, adaletle ilgili açıklamalarda Kur'an-ı Kerim'e ve ayetlere çok fazla yüklenmek ve bütün herşeyi âyetlerden beklemek doğru değil. Aslında burada bizler elimizi taşın altına koymamız ve yüklenme yapacaksak kendimize yüklenmemiz gerekiyor. Madem ki Kur'an sıkça "Allah kullarına zulmetmez, fakat onlar kendilerine haksızlık eder/zulmederler" buyuruyor; Madem ki Kur'an "Dünyada olup bitenler sizin kendi ellerinizle yapıp ettiklerinizin sonucudur" diyor; öyleyse sorunun da kaynağı biziz, sorumluluk da bize ait. İşler arzu ettiğimiz gibi gitmiyorsa, etrafımızda çeşitli haksızlıklar ve olumsuzluklar varsa, o zaman kendimizi sorgulamamız; yani Mevla'nın naslarını, Kur'an'ın ayetlerini değil kendimizi tartışmaya açmamız gerekiyor.

Yunus Vehbi Hocamız sözünün başında 'Biz bu toplantı ile Kur'an'dan başlayıp bugünkü halimize kadar geçen bir süreci masaya yatırmak istiyoruz.' dedi. Ama dün ve bugün genelde eskilerde kaldık ve günümüzün sorunlarına yeterince eğilme fırsatı olmadı. Bu durumda değerli ev sahiplerimizin gelecekte ikinci bir toplantı yapması gerekiyor. O toplantıda da adalet ve sosyal adalet açısından bugünkü sorunlarımızı konuşalım.

Şimdi burada bir soru sorarak adalet konusuna devam etmek istiyorum. Dünyada kâmil adalet olur mu? Bir insan mutlak adil olur mu? Elbette olmaz.

Mutlak adil olan Allah Teaâlâdır; mahz ve mutlak adalet Allah'a aittir. Bizim adaletimiz göreceli ve olabildiğince adalettir. Hukuk felsefecilerine göre, sübjektif bir adalettir. Peygamber Efendimizin sahabe tarafından kendisine getirilen hukukî çekişmeleri bir sonuca bağlarken izlediği usulü anlatan sözlerini hatırlayalım: "*Ben ancak bir insanım, Davalarınızı bana getiriyorsunuz. Bazılarınız delilini ifade etmede bir kısmınızdan daha başarılı olabilir ve ben de ondan dinlediklerime göre karar veririm. Şayet ben herhangi birine kardeşinin hakkı olan bir şeyin verilmesine hükmedersem, o kimse bunu almasın. Çünkü ben (bu hükümle) ona ateşten bir parça vermişimdir.*" (Buhârî, Ahkâm, 20)

Aslında Hz. Peygamber burada şunu diyebilirdi: 'Ben, herşeyin hakikatini, sizin de içinizi, dışınızı biliyorum. Siz bana ne kadar delil getirirseniz getirin ben onları değil, kendi bilgimi esas alır ve hükmü ona göre veririm". Ama öyle demedi ve yönetici ve hâkimler başta olmak üzere öteki hakkında karar veren herkesten objektif kriterlere ve zahirde görünene göre hüküm vermesini istedi. Sürekli olarak "Biz olayların dış görünüşüne (zâhire) bakarak hükmümüzü veririz; gizli olanın (sırların) sahibi ve bileni ise Yüce Allahtır" diyerek dünyevî adaletin olabilecek en makul ölçüsünü verdi. Bu aynı zamanda dünyada adaletin "mutlak" değil "olabildiğince" ve "göreceli/sübjektif olduğunu da gösterir.

Madem ki, bir kimse ya da olay hakkında hüküm verirken veya üçüncü şahıslarla ilgili bir tasarrufta bulunurken zâhirî delille yetineceğiz, bunun için de dünyada mutlak ve kâmil manada bir adalet olmayacak, öyleyse "biz de bu zahirî ve objektif delili terkedelim, işin hakikatine göre hüküm verelim" denemez. Biz eşyanın hakikatini bilemeyiz; onu bilen Yüce Mevlâ'dır. Bize düşen kendimizce ve olabildiğince adaletli olmak, bunun için de görüp bildiklerimize göre hareket etmektir. Bu, dünya hayatının ve insanın realitesidir. Yani her birimiz mevcut şartlar altında olabildiğince âdil olmak, adaleti gerçekleştirmede azamî özeni göstermek zorundayız. "Zâhir olan kabuktur, bana öz gerek" diyerek elde olanı da yitirirsek, o zaman ortalığı kaos ve keyfilik kaplar. Mesela Kur'an'ın aktardığı Hz. Musa ve Hz. Hızır kıssasını doğru anlamak zorundayız. Bu kıssa da Hz. Mûsâ mı, Hızır mı, hangisi daha âdil? Tasavvuf burada Hızır'dan yana ağırlığını koyuyor. Ama dikkat edin burada âdil olan Hz. Musa'dır. Allah bu temsîlî kıssa ile bunu anlatıyor bize. Adil olan, adaletli olan Musa'dır. Hızır gibi davrandığınız vakit, kaygan bir zemine ineriz ve bu kaygan zeminde kimin ne yapacağının hiçbir garantisi olmaz. Onun için; dünyada sağlam bir ölçü arıyorsanız mesela sûfî Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye değil, fakih Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'ye tutunun. Çünkü açık ve görünen delili bırakıp eşyanın hakikatine vakıf olma merakıyla gizemli ve sübjektif bir yola girdiğinizde artık hiçbir ölçünüz kalmamış demektir;

hangi kaygan zeminde nereye savrulacağınızın hiçbir hesabı olmaz. Fıkıh da onun için açık ve objektif olanı elde bir olarak almış, onun yeterli olmadığı, onu cerheden farklı deliller olduğu zaman yeni bir çözüm arayışına girmiştir. Günümüzde "hukukun üstünlüğü", "kanun önünde herkesin eşitliği", "açık, şeffaf ve hesap verebilir olma" "hukuk güvenliği" gibi ilke ve değerlerin öne çıkması da bundan değil mi?

Öte yandan Kur'an-ı Kerim, insanın dünyada adaleti gerçekleştirme, sulh ve sükunu sağlama açısından çok adil ve yeterli olacağını da söylemiyor; mutlak adaletin gerçekleşmesini hesap gününe, yani âhiret hayatına bırakıyor. "Yeryüzüne birbirinizin düşmanları olarak ininiz" (el-Bakara 2/36) deyip dünya hayatının iyi ile kötü arasında çekişme ile geçeceğini haber vererek bizleri bu duruma hazırlıyor ve bizlere salih kimselerden olmamız tavsiyesinde bulunuyor. Zaten duamız da hep o değil mi? Kur'an bize, bu çekişmeli dünya hayatında hep iyiden yana olun, doğrudan yana olun ve mümkün olduğunca adaleti sağlamaya çalışın, diyor. Kur'an'ın anahtar teslimi âdil ve mutlu bir dünya hayatı vadetmediğini söylerken de, dünyada zâhir^^i ve sübjektif bir adaletin olacağını söylerken de bu genel çerçeveyi kastediyorum.

Kur'an-ı Kerîm'in adalet vurgusunda izlediği hitap yöntemi de dikkat çekicidir. Dikkat ederseniz Kur'an-ı Kerim'in adalet emri ve telkini ki hep güçlü olanıdır. Yöneticiye adaletli olma emredilmiştir. Efendiye, kölesine cariyesine karşı adaletli olmak emredilmiştir. Kocanın eşine karşı adil olması istenmiştir. Yöneticilerin âdil olması istenmiştir. Yani güçlü ve egemen olan yola getirilmeye çalışılmıştır. Tersi olsaydı, arzu edilen sonuca hizmet etmezdi. Yani güçlüye bu telkinler yapılmak yerine köle ve cariyelere, daha güçsüz ve zayıf statüde olanlara 'hakkınızı alın, özgürlüklerinize sahip çıkın' denseydi; ezilen kesime, mağdur kesime kuru bir motivasyon olsaydı, o günkü şartlar içinde onların belki de daha da mağdur olmasına, ezilip örselenmesine yol açılmış olurdu. Onun için Kur'an'ın güçlü ve sorumlu olan kesime yönelik adalet buyruğu son derece tutarlı bir stratejidir. Güçlü olanı, yönetici olanı ikna edip insafa davet etmek, ötekinin hakkını vermeye zorlamak gerekiyordu. Bu sebeple Kur'an'ın bu konudaki hitabı, kişilerin özgürlüklerine sahip çıkması yönünde değil, hakim kişi ve sınıfların adaletli olması, zayıfların hakkını vermesi ve koruması yönünde olmuştur. Hâl böyle olduğu içindir ki, modern dönemin genel geçer şartlarını esas alarak Kur'an'ın "'Ey köleler! Artık hepiniz hürsünüz. Ey kadınlar, ataerkil bir boyunduruk altında yaşamaya ve kocanın vereceği karara boyun eğmeye sizi kim mahkum edebilir? Haklarınıza sahip çıkın!" şeklinde bir hitabının olması yönünde bir beklenti anakronik olmasının yanı sıra çok anlamlı da değildir.

Seda Ensarioğlu hocamız siyasetname geleneğimize dair çok güzel bir tebliğ sundu, tebrik eder teşekkür ederim. Tebliğinde Seda Hanım çok ihtiyatlı bir dil kullandı. Onarıcı ve yönlendirici bir yorum yapmaksızın resmi olduğu gibi vermeye çalıştı. Klasik dönemde yazılan ahkâm-ı sultaniye, imâme ve siyâse, siyasetname ve nasihat-ı mülûk türü literatürü hem ilim ve devlet erbabının kendi çağlarına şahitliklerini, hem de yöneticiyi yola getirme, insafa getirme, yöneticinin dini duyarlılığını harekete geçirip ona olabildiğince iyi şeyler yaptırma gayretlerini içerirler. Bu kitapları yazanlar alternatif bir siyasî sistem/model arayışına girmeksizin mevcut veri üzerinden en iyiyi, en doğruyu, en güzeli gerçekleştirme gibi bir ahlaki hedefe gitmişlerdir. Zaten başka türlü olması da düşünülemezdi. O dönemin aydınları da haliyle o dönemin baskın kültürünün çocuklarıydı ve bu kültür içinde sınırlı bir hareket imkanına sahipti. Onlar da imkanı en iyi şekilde kullandılar. Ben şahsen o literatürü böyle anlıyorum. Ama günümüzde ahkâm-ı sultâniyeler ve siyasetnemeler İslâm kamu hukukunun çerçevesi gibi takdim ediliyor. Açık söyleyeyim: bu tutum hem evrensel bir din olan İslâm'a, hem de kendi çağlarının şahidi olup tecrübe birikimlerini bizimle paylaşan o müelliflere haksızlık. Meselâ Maverdi'nin kitabını İslâm kamu hukuku'nun esasları gibi sunup da "İslâm'da devlet başkanı ölünceye kadar görevde kalır", "İslâm'da biat vardır ve şöyle olur", "Halife vardır, veliahd vardır, şöyle işbaşı yapar, böyle azledilir" gibi endazesiz cümleleri söylemek bize yakışmaz. Böyle bir yaklaşım savunulamaz; çünkü o kitaplarda okuduklarımız sadece tarihten bir kesittir, o günkü şartlarda yaşanmış bir tecrübedir. O resmi, bütün geçmiş ve gelecek evrensel İslâm toplumlarının çerçeve resmi olarak sunamayız. Zaten ahkâm-ı sultâniye ve siyaset kitaplarının da, Maverdi, Ebû Ya'lâ veya Cüveynî gibi müelliflerin de öyle bir iddiası yok. Onları böyle bir tezin sahibi olarak sunmak en başta onlara haksızlıktır, onları zor durumda bırakmaktan öte bir işe yaramaz. Sözün özü, bu kitaplardaki devlet-siyaset formunu ve adalet mekanizmasını İslâm kamu ve yargı hukukunun prototip modeli gibi düşünürsek çok ciddi bir yanlış yapmış oluruz. Adalet konusunda klasik kaynaklardan, özellikle de siyasetname literatüründen yapacağımız alıntılarda böyle bir özenin gösterilmesini ben şahsen son derece önemli görüyorum.

Kuran-ı Kerim şahitlikte, mahkemede, bir husus kayıt ve zabt altına alınırken "adalet"li olunmasını isterken burada dürüstlük ve doğruluğu, olayların eğilip bükülmeden olduğu gibi aktarılmasını ve kaydedilmesini kastediyor olmalıdır. "Âdil şahit" denince de dürüst, sözüne güvenilir insan anlaşılır.. Ancak bu "âdil" kelimesini daha sonra hadisçiler ve ona tabi olan fıkıhçılarda biraz içerik değiştirdiğini ve "âdil"e, "dini bütün insan, dinin farzlarını yerine getiren, haramlarından kaçınan Müslüman" anlamının verildiğini gö-

rüyoruz. Ben şahsen bunu bir anlam kaymasın olarak düşünüyorum. Âdalet kelimesinin kökünde bu anlam değil, "herkese hakkını teslim etme", "doğru ve dürüst olma" anlamı baskındır. Bunun içindir ki imanla adalet, küfürle nankörlükle arasında yakın bağ vardır; nimete şükür adaletin gereğidir, şirk ise en büyük zulümdür.

Mehmet Erdoğan hocamız tebliğinde adaletin tesisinde "makâsıdü'ş-şerîa"nın rolüne atıf yaptı. Bu atıf ilkesel olarak doğru ve makâsıdü'ş-şerîa çok önemli bir bakış açısı. Ama klasik kaynaklarda yer aldığı şekliyle makâsıdü'ş-şerîa, yani şer'î ahkamın gayelerini konu edinen makâsıd düşüncesi, İslâm şeriatının amaçlarını açıklamaktan ziyade naslarda tikel olaylara dair getirilen ahkamı izah etmeye yöneliktir. Diğer bir anlatımla, mevcut verili durumu savunma ve muhatabı buna ikna etme amacı makâsıd düşüncesinin ana kaygısıdır. Bu kaygının öne çıkmasıyla makâsıd düşüncesinde her bir tikel olaya dair şer'i hüküm ile bu hükmün hikmeti ve şerîatın genel gayesi aynîleştirildiği, bütün hikmet ve gâye bu tikel hüküm üzerine bina edildiği görülür. Dinin asılları ile sıkı irtibat içindeki bir hukuk düşüncesinde böyle bir önkabul anlaşılabilir bir durumdur. Ancak konunun bu şekilde akîdevî bir çerçevede ele alınması bütün dikkati tikel şer'î ahkam üzerine yoğunlaştırdığından ve onları da kendi bağlamından kopardığından şeriatın/hukukun genel amaçlarını bir diğer ölçüt olarak kullanma ve geliştirme, daha doğrusu tikel olanla genel olan arsında bir ilişki kurma fırsatı vermemektedir. Nitekim Cüveynîlerin, Gazzâlîlerin çerçevesini çizdiği, Şatıbî, İbn Âşûr gibi muahhar ulemanın önemli katkılar yaptığı makasıd düşünce sistemi günümüze kadar kendini yeterince geliştirme ve modern hukuk düşüncesine de katkı sunabilecek bir seviyeye yükselme imkanı bulamamıştır. Keşke bu düşünce sadece verili durumun savunmasını yapmakla yetinmeyip onun dinin ve hukukun dinin genel amaçlarına elverişliliğinin, bu yönüyle konunun ne derece içtihat ve yoruma açık olduğunun tartışmasını da yapabilse. Yunus Vehbi Hocamın işaret ettiği de zannedersem bu husus.

Abbâsîler döneminde Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı tartışması etrafında gelişen ve adalet tarihimiz yönüyle ağır maliyeti olan "Mihne ve karşı Mihne olayı"nı hepiniz bilirsiniz. Mihne olayında Hanefi Fakihlerin ve Hanefi Kadıların rolü üzerinde ayrıca durulması gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, Mutezilî-Hanefi kadıların Mihne olayında çok faal rolleri var veya Mihne olayının adeta tam orta yerinde bulunmaktalar. Bunun da sebebi siyaset-kadılık ve ulemâ arası ilişkinin çok sıkı olması sebebiyle. Kadılık zaten zor bir görev, hele bir de siyasetle içiçe olduğunda artık ateşten gömlek giymekten de öte bir durum ortaya çıkmakta ve birçok adaletsizlikler hikmet-i hükümet mantığıyla veya ideolojik din korumacılığı adına kolayca işlenebilmekte. Öyle

olduğu için de bizim kadîm ulemâ, sultana yakın olmayı ayakların kaydığı bir zemin (mezleka-i akdâm) olarak nitelendirirler. İslâm toplumlarında adaletin ne derece ve nasıl gerçekleştiği konusunu ele alırken ütopya ve ideallere kaçmak yerine realist olmak, konuyu tarih ve toplum gerçeğinden, insan unsurundan ve onun içinde bulunduğu ilişkiler ağından, çevre şartlarından ve toplumun adalet kültüründen ayrı düşünmemek gerekir. Bu yönüyle H. Yunus Apaydın Hocamıza katılıyorum.

Şimdi bu noktada tebliğ sahiplerine bir iki soru yöneltmeme izin verin. Birinci sorum H. Yunus Apaydın Hocamıza. Hocamızı sıkıştırmak ne mümkün, sadece biraz daha konuyu açması ve dinleyenlerin istifadesinin artması için. Hilâfetin Kureyşîliği meselesi. Biliyorsunuz "İmamlar Kureyştendir" şeklinde özetlenebilecek sözün hadis olup olmadığı üzerinde hayli tartışma yapıldı. Ben şahsen bunun hadis olma ihtimalini yüksek görüyorum. Bu söz hadis olabilir, buna bir engel yok. Peygamber Efendimiz bunu kıyamete kadar Müslümanların kimi yönetici olarak seçeceğini belirlemek için değil, yani şer'i bir hüküm olarak değil, bir durum tespiti olarak söylemiş olabilir. Tıpkı bunun gibi, Kur'an'ın geldiği Hicaz-Arap toplumunda köleler var, kadın üzerinde velisinin (baba/koca) sahipliği/egemenliği var, çok evlilik var. H. Apaydın Hocamız bunların hepsi statü meselesi dedi. Tamam, ilgili ahkamı statüye bağladık; bu kabul edilebilir. Ancak bugün o statü darmadağın olmuş, o statüleri besleyen kültürün yerine yeni ve çok farklı bir kültür yerleşmiş, o statülerin yerini modern kimlikler almış ise, o zaman iki tane yolumuz var demektir. Birincisi, bugün geldiğimiz durumu asıldan sapma olarak görmek, -ilgili nasların karşılığının da oluşması için- o statüleri bugüne geri getirmek. Yani o statülerin geri getirilmesine hür erkekler içten içe memnun olsalar da, alt statüye kimleri hangi kıstasa göre nasıl yerleştireceğiz? Bu ciddî bir sorun. Böyle bir girişim/özlem tarihin akışını tersine çevirmek olmaz mı ve mümkün mü? Elbette mümkün değil. Zaten Apaydın Hocamızın böyle bir fikriyata sahip olduğunu da asla îmâ etmiyorum. Zaten Yüce Mevlâ'nın bizden böyle bir şey istediğini de kimse ileri süremez. O zaman zorunlu olarak ikinci yolun ne olabileceğini açık yüreklilikle konuşmamız gerekiyor.

Mehmet Erdoğan Hocamız, bir soru sormama izin verir misiniz? Şeriat ahkamının küllî olanı da ve cüzî olanı da, hepsi fıtratımıza uygun. Bu tamam. Namaz örneği ile hocam bunu açıkladı. En güzel örnekle açıkladığı için hiç itiraz edilemez bir durum. Ama köle ve efendi statüsü var. İnsanların temel haklarının köle ve efendi statüsü içinde belirlenmesi meselesi. Birçok başka örnek de bulabiliriz. Bunların bugün fıtrata uygunluğunu savunabilecek miyiz? O zaman yukardakine benzer bir soru sormamız şart; fıtratımız mı çok değişti, değişen ne? O zaman bütün insanların fıtratı sil baştan yeniden mi

inşa edilecek? İnşacı/yapısökümcü arkadaşlar, düşünceyi değil de bizi mi yeniden inşa edecekler? Çıkış yolu nedir? Tamam, inanıyoruz ve inandığımız için açıklıyoruz. Hukukta inanç, yani insanların tâbi olduğu hukuka inançlarının olması elbette çok iyi bir şey. İslâm hukukunun, doğru adlandırma ile fıkhın en temel değeri inanılan bir hukuk düzeni olmasıdır. O çok büyük artıdır. Tekrar belirteyim: bugünkü pozitif hukuklara göre fıkhın en büyük avantajı, doğru ve hak olduğuna inanılan, adaleti gerçekleştireceğine inanılan bir hukuk düzeni olmasıdır. Ama bu inanmayı yeterli sebep sayacak mıyız? Sosyolojik meşrutiyet gibi arayışlarımız çok mu anlamsız? İnanma ile yetinecek miyiz? Belki de inandıklarımızı fıtrata uygun görüyor ve savunuyoruz. Ama hukukta, hukuk düzenine inanmak ne kadar yeterli olur? Hukuk kurallarının metafizik kökeni kadar rasyonelliği, toplumsal sağduyu ile diyalektik ilişkisi, felsefî ve sosyolojik meriyet arayışı, toplumsal değişime cevap verebilir bir dinamizme sahip oluşu gibi bakış açıları da ayrı ayrı önem taşımakta ve her biri insanlığın hukuk tecrübesine bir yönüyle katkı vermekte. Biz İslâm toplumlarında Müslümanlardan klasik kaynaklardaki statülerin ve hukuk kurallarının son derece adil ve tatminkar olduğuna inanmalarını istemeye devem etsek bile bunun ne derece sürdürülebilir olduğunu da konuşmalıyız.

Refik Korkusuz Hocamıza idam cezası etrafında bir soru sormak istiyorum. Hukuk kurallarını olan-olması gereken düalizmi içinde ele alırsak, siz -recm ve salb de dahil- idam cezasını "olması gereken" grubunda mı, yoksa "olan" grubunda mı görürsünüz? Yani, fıkıhtaki bu cezaları ve normatif hükümleri o gün itibariyle olması gereken, bugünden geriye baktığımızda olup biten kurallar olarak mı görüyorsunuz, yoksa sürekli olarak olması gereken, insanların ne yapıp edip mutlaka bir gün gelip uygulaması gereken hedef kurallar gibi bir izah mı yapmamız gerekir?

Seda Ensarioğlu Hanım'ın İslâm geleneğine atfen 'savaş arızi durum, barış esastır' şeklindeki ihtiyatlı söylemine ilke olarak katılıyorum. Ancak bizim fıkıh kitaplarına baktığımız vakit -gönlümüz tersini arzu etse de, siyasetnamelerde bu yönde temenniler yer alsa da- savaşın arızi barışın esas olduğunun tersini gösteren değerlendirmeler de hayli vardır. O bakımdan savaşta "makul kazanma ihtimali" ölçütü son derece isabetlidir ve vakıa da budur. Vakıayı kendi tarihi içinde okumamız gerekir. İnsanlar bugün rahatsız oluyor diye fıkhı realist ve rasyonel tabiatından çıkarıp idealize etmemiz ve tarihi onararak takdim etmemiz doğru olmaz.

İki gün boyunca dinlediğimiz tebliğlerle hem geçmişi konuşalım hem de bugünlere gelelim istedik; ama çoğunlukla teoriyi ve geçmişi tasvirlerle yetindik. İyi ki bugünlere gelmedik; çünkü modern döneme geldiğimiz vakit İslâm

dünyası, hatta insanlık adına daha karamsar bir tablo ortaya çıkacağı kesin. Bugün 50 küsur İslâm ülkesiyiz. İftihar ederek parmakla göstereceğimiz, alnımızın akıyla konuşabileceğimiz örneklerimizin sayısı yok denecek kadar az. Adalet konusunda hocalarımın serzenişlerine katılıyorum. Adalet konusunda sınıfı geçtiğimizi, insanlara adil bir toplum örneği sunabildiğimizi kim iddia edebilir? Üstelik : insan kaynakları, tabiî kaynaklar, coğrafya, tarih, en mükemmel ve son din İslâm, zengin bir tarih bir mirası dahil Müslümanlar olarak birçok artımız olduğu halde. Bütün bu imkanlar içindeki İslâm dünyasının bu noktada olmaması gerekiyordu.

İslâm dünyası özellikle de sosyal adaleti sağlama, adaletin olmazsa olmazları olan açıklık, dürüstlük, güven, dayanışma, her hak edene hakkını eksiksiz verme gibi açılardan hiç de iyi bir durumda değil. Günümüzde bu onur kırıcı durumdan kurtulmamız için ulemanın da rical-i devletinin de aydınların da, iş adamlarının da herkesin üzerine düşen ödevi yerine getirmesi gerekir. Biz geleneğe karşı iyi niyetimizin veya bilgisizliğimizin kurbanı olarak temel insan haklarını, temel değerleri insanımıza yerleştirmemiş, onun din hakkında beklentisini tarihte kalması gereken teferruat bilgilerle doldurmuşsak bu durumumuzu gözden geçirmeliyiz. Adaleti gerçekleştirmek için sadece geçmiş kitapları okumak yetmez; etrafımıza dönüp bakmamız, çağı da iyi okumamız şart. Fıkıh kitaplarının yazdıklarını tarih ve toplumun akışı içinde okumak ve anlamlı kılmak gerekir. Klasik fukahanın adalet ve hak kavramlarını önemseyip önemsemediğini test için klasik furû-ı fıkıh literatüründe "kitabü'l-adale", "kitabü'l-hak" gibi bölümlerinin bulunmasını aramak hiç doğru değildir. Böyle bir beklenti fıkıh kitaplarının mahiyet ve işlevini tanımamaktan kaynaklanır. Onlar o dönemde, toplumlarının sağduyusu ve kültürü ile karşılıklı ilişki içinde "mutlak" değil ama "olabildiğince" adaleti gerçekleştirecek adımları atmışlar, münferit meselelere kendi kültürleri içinde en makul çözümleri bularak o büyük adalet binasını inşa edecek tuğlaları tek tek yerleştirmeye çalışmışlardır. Onların kendi dönemlerinde üzerlerine düşeni yapmış olması bizi sorumluluktan kurtarmaz. Bizler de kendi dönemimizde aynı şekilde adaleti tutup ayağa kaldıran, toplumsal sağduyuyu ve insanlığın ortak birikimini de ciddiye alarak haksızlıkla, çirkin ve yanlışla mücadele eden kimseler olmak durumundayız. Gözümüzün önünde cereyan eden haksızlık ve yanlışlıklara ilk itiraz eden bizler olmalıyız. Bu sorumluluğumuzu yerine getirmeye başladığımızda arkamızda bu dönemin adalet anlayışı ve sosyal adalet uygulaması sadedinde güzel örnekler bırakabiliriz.

Sözü uzattım, benim maruzatım bundan ibarettir. KURAV''a, bu güzel ev sahipliği için özel teşekkür ediyorum. Gerçekten zor şartlar içerisinde çok güzel işler başarıyorlar. İki gün zarfında güzel bir ilim ziyafeti sunan ehl-ilme,

dostum Yunus Vehbi Hocamızın şahsında bütün yetkili ve ilgililere ayrı ayrı şükranlarımı sunuyorum.

Hepinize saygılar sunuyorum.

Herşeyin doğrusunu ve eşyanın hakikatini bile Yüce Mevlâdır.

KUR'AN ve SOSYAL ADALET SEMPOZYUMU AÇILIŞ KONUŞMASI

Merinos/BURSA

11.11.2016

Değerli bilim adamları, değerli protokol mensupları, değerli misafirler!

Bir düşünce ibadeti olarak değerlendirdiğim "Kur'ân ve Sosyal Adalet" sempozyumuna hoş geldiniz diyor, uzaklardan, deniz aşırı ülkelerden bu manevi ziyafete değerli katkılar sunmak üzere zahmet buyurup teşrif eden saygın bilim adamlarımıza, izlemek üzere burada bulunan değerli katılımcı kardeşlerime dua ediyor, yüce Allah'ın ilim sıfatının kendilerinde, aile fertlerinde, tüm İslam dünyasında ve Bursa şehrimizde tecelli etmesini, Müslümanları cehalet ve taassuptan soyutlamasını, ilim ve irfanla aydınlatmasını, Kur'ân nuru ile nurlandırmasını niyaz ediyorum.

Bu vesile ile İslam hidayetini bize ulaştırmaya vesile olan sahabe âlimlerini, tüm İslam âlimlerini, merhum olan hocalarımızı, özellikle 15 Temmuz Demokrasi ve Kurtuluş Savaşı şehitlerimizi, güneydoğumuzda Allah yolunda canını severek feda eden şehitlerimizi ve İslam ülkelerinde Allah uğrunda şehit olan diğer kardeşlerimizi rahmet, minnet ve şükran duyguları ile yâd ediyorum.

Burada izninizle günün anlam ve önemine dair birkaç söz söylemek istiyorum:

İslam toplumlarının farz ve vacip ibadetler kadar önem vermeleri gereken kulluk eylemlerinden biri de hayatın ayrılmaz bir parçası olan adaleti ve sosyal adaleti yaşamak ve yaşatmaktır. İslam'ı yaşamak denilince, bundan sadece düzenli ibadetler anlaşılmamalıdır. İslam namaz, oruç, hac, zekât, zikir ve tesbih gibi düzenli olarak yapılan kulluk şekilleri ile baş-

lar, Kur'ân'ın diğer talimatlarını hayata geçirmekle devam eder. Düzenli olarak yapılan ibadetler sınırlıdır, fakat dünya hayatımızla ilgili yapmamız gereken kulluk şekilleri hayat boyu devam eder. İslam dünya ve ahreti beraber kapsayan bir bütündür. Bu bütünün yarısı âhiretle diğer yarısı da dünya ile ilgilidir. Kur'ân'ın muhtevasına göz attığımız zaman, âhirete hitap eden âyetlere oranla dünyamıza hitap eden âyetlerin daha çok olduğunu görürüz. Kur'ân'ın sûre adlarına göz gezdirince de bunun böyle olduğunu görürüz.

Bir Müslüman'ın ibadet hayatı ne kadar mükemmel olursa olsun, dünya hayatı sağlam, güçlü ve dengeli olmadıkça selamete ermesi ve huzurlu bir hayat geçirmesi mümkün değildir. Böyle bir Müslüman'ın dindarlığının eksik olduğunu çağımızda son olaylardan da çok net bir şeklide okuyabiliriz. Bu sebeple dünya-âhiret dengesi Müslümanlar için çok önemlidir. Dünya-âhiret dengesi, İslam dünyası için bir ölüm kalım meselesidir. Bu dengenin mükemmel olduğu ilk dönemlerde Müslümanlar daima güçlü olmuşlar, yükselmişler, dünyaya hükmetmişler, en azından mazlum ve ezilen duruma düşmemişlerdir. Ancak son asırlarda bu denge dünyamız aleyhine bozulmuş, dolayısıyla Müslümanların hayat dengesi, huzur ve mutluluğu da bozulmuştur. Müslümanların bu gün risk altında olduğunu unutmamak lazımdır. İşte bu sempozyumun düzenlenmesinin temel sebebi, bozulan bu dengenin yeniden kurulmasına katkı sağlamak, ferdî ibadetlerden toplumsal ibadetlere intikal etmektir.

İslam'ın dünya hayatımıza bakan iki önemli kavramı vardır; adalet ve sosyal adalet. Müslümanlar için kutsal değer taşıyan bu kavramlar bizim için yeterince ufuk açıcıdır. Bizim kendi kaynaklarımız bize yetecek kadar zengindir. Bunun için başka kaynaklara başvurmaya bile ihtiyaç yoktur. Yüce Kitabımız Kur'ân, adalet ve sosyal adalete önem veriyor, her ikisini ibadet derecesinde önceliyor. Kur'ân bize direkt olarak adaleti emrediyor. Her cuma hutbesinin sonunda hatiplerin okuduğu şu ayet bunun göstergesidir: "Allah adaleti, iyilik yapmayı, akrabaya vermeyi emreder."[1] ; "Adalet yapın, çünkü adalet takvaya en yakındır."[2] Hz. Peygamber'in (sav) sünneti adaletin en çarpıcı göstergesidir. Sahabede adalet çok önemli bir kulluk görevi olarak algılanmıştır. Hz. Ömer, dünyayı hayran bırakan adalet yönetimini, Kur'ân ve sünnetten ilham alarak gerçekleştirmiştir. Fakat Müslümanlar ne yazık ki son asırlarda Hz. Ömer'in hayatını gözyaşı dökmek, meclis sohbetlerini süslemek için okuyup dinler oldular, adaleti yaşamaya pek yanaşma-

[1] En-Nahl, 16/90.

[2] El-Maide, 5/8.

maktadırlar. Akraba, yandaş, meşreptaş, tarikattaş ve yoldaşlarını kayırmayı adalet zannediyorlar. İşte bunun için İslam toplumlarındaki hal ve gidişler düzelmez, sıkıntılar devam eder, huzursuzluklar giderek artar.

Müslümanların en önemli sorunlarından birini teşkil ettiği halde en az gerçekleştirdikleri husus kanaatimizce hakkı tanımak, hukuk ve adalete riayettir. Özellikle bazı sakat dini anlayış sahipleri adaleti sadece kendi dini ve siyasi yorum, anlayış ve ideolojileri çerçevesinde belli bir hizbi, belli bir cemaati ve belli bir zihniyetin mensuplarını gözetip kollamak şeklinde anlamaktadırlar. Esas sorun hak, adalet ve sosyal adaletin yaşatılmasındadır. Beş vakit namaz kadar bu kavramları içselleştirip hayata geçirmedikçe sorunlardan kurtulmamız mümkün değildir. Takva da böyledir. Takva kavramı sadece ibadet ve zikirleri ifa edenler için kullanılmaktadır. Fakat kulluğu geniş çerçevede düşündüğümüz takdirde, düzenli ibadetler dışındaki ilahî talimatların, sosyal hayatta ekonomi, siyaset, bilim ve teknoloji olarak hayata geçirilmesinin de takva kavramı içinde olduğunu düşünmemiz gerekir. Bugün İslam toplumlarında ortaya çıkan olumsuzluklar, huzursuzluklar, terör ve benzeri şiddet olaylarında sosyal adalet ve adaletin yaşatılmamasının büyük ölçüde rol oynadığını söyleyebiliriz. Bu durum İslam'ı bölerek, parçalayarak kolayımıza gelen cüz'î bir kısmını yaşamaya çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Oysa İslam bir bütündür, bölünüp parçalanamaz. Yüce Rabbimizin şu uyarısını unutmamaız gerekir: "Nitekim biz, Kur'an'ı parçalara ayıran ve parçalayanları cezalandırdık. Rabbin Hakkı için andolsun ki onların hepsini yaptıklarından dolayı sorguya çekeceğiz!"[3]

Müslümanlar bugün takke ve sarıklarını önlerine koyarak bu konular etrafında derin bir şekilde düşünmek zorundadırlar. Bu toplantının, inşallah bu sorgulamaya kapı açmasını, sorunun çözümünde bir nebze olsun katkı sağlamasını umuyor, hepinizi sevgi ve saygıyla selamlıyorum efendim.

Konuşmamı noktalarken sempozyuma katılan ve bu düşünce ziyafetini bize ikram eden sempozyumun esas sahipleri çok değerli bilim adamlarına, dinlemek üzere katılan değerli izleyicilere, finansman, organizasyon ve konaklama konusunda büyük destek veren Bursa Büyükşehir Belediyesi'ne, özellikle Belediye Başkanımız Sayın Recep Altepe'ye, B.B. Kültür Daire Başkanı Aziz Elbas'a, yine Sınav Eğitim Kurumları'nın kurucusu Sayın Gıyasettin Bingöl'e, Sempozyum Düzenleme Kurulu üyelerine, özellikle Sayın Prof. Dr. Hayati Hökelekli'ye, Sayın Prof. Dr. Abdurrahman Kurt'a, Sümeyra Ünalan Turan'a, KURAV Genel Müdürü Muhlis Bilgin'e, KURAV Müdürü Mücahit

[3] El-Hıcr, 15/90-92.

Bilgin'e, Çevre Mühendisi Mustafa Kemal Özlü'ye, Eski Bursa Milletvekilimiz Hayrettin Çakmak'a, Eski Bursa Milletvekilimiz İsmet Su Beyefendilere ve bu organizasyonda görev alan herkese sıhhat, mutluluk ve afiyet diliyor, Yüce Kur'ân'ın feyzinden daha çok pay almalarını niyaz ediyor, bütün bunları bize lütfeden Yüce Allah'a en derin saygılarımla hamd ve şükürlerimi arz ediyorum.

Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ

KURAV YÖNETİM KURULU BAŞKANI

KUR'AN ve SOSYAL ADALET SEMPOZYUMU V. OTURUM MÜZAKERE METNİ

Bu oturum boyunca çok değerli tebliğler dinledik. Hepsi büyük bir emeğin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Burada dinlediklerimizden ve okuduğumuz tebliğ metinlerinden okuduklarımıza dayanarak bir değerlendirme yapacağız. Tebliğ sahibinin metinleri ve yaptıkları sunumlardan elde ettiğimiz kanaati sunmaya çalışacağız. Önce öğrenciliğinden beri tanıdığım ve aynı oturumda beraber olmaktan kıvanç duyduğum Sedâ Ensarioğlu'ndan başlamak istiyorum.

Seda Ensarioğlu

İki siyasetnameye dayanarak barışın esas olduğunu, savaşlarda galip gelen hükümdarların ganimetlerin taksiminde acele etmemesi gerektiğini, savaşın amacının ganimet olmadığını, devlette adaletin esas, zulmün geçici ve oran olarak da tarihte adaletin zulümden daha çok ve kalıcı olduğunu, develeti ayakta tutan unsurun adalet olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Gücün elde edildiği dönemlerde dahi adaletin gözetilmesi, adaletin, gücün elden çıktığı ve toplumsal bir kaosun yaşandığı zamanlarda toplumda itaati tesis etmek için sığınılan bir "strateji unsuru" olarak kabul edilmediğini ispat etmektedir. Başka bir deyişle ve son bir cümle olarak İslam siyaset düşüncesinde adalet, siyâsî bir zorunluluk değil, ahlâkî bir gerekliliktir.

İslam siyasetinde adalet devletin temelini teşkil eder. Siyaset üzerinde yazılmış olan kitaplardan da yararlanılarak bu konu temellendirilebilir. Siyasetnameler devlet adamlarının kontrolünde ve siyaset adamlarını mutlu etmek için yazılan kitaplardır. İbn Teymiyye'nin "es-Siyasetü'ş-Şer'iyye", "İbn Kuteybe'nin "el-İmame ve's-Siyase"; Ebû Ya'lâ el-Ferra'nın "el-Ahkâmu's-Sultâniyye"; Maverdî'nin "el-Ahkamu's-Sultâniyye" İmam Serahsî'nin

"es-Siyeru'l-Kebir" adlı kitaplardan da yararlanılarak adalet, barış ve savaş konuları ele alınabilir.

Bir hatıramı naklederek sözlerime son vermek istiyorum. Bundan yarım asrı aşan bir zaman önce (1961 yılı) gazetelerde şu haberi okumuştum: Yatılı İsparta İmam Hatip Okuluna kızlar alınacaktır. Haberi okuyunca çok üzülmüş, içim cız etmiş, eyvah din elden gidiyor diye hayıflanmıştım. O zaman bu fakir medrese tahsilimi tamamlamış, kendimi geliştirmek ve devletin vereceği görevlerde hizmet yapabilmek için dışarıdan İmam-Hatip Okulu bitirme imtihanlarına giriyordum. O günkü din algıma göre kadınlar devlet okulunda okumamalı, sadece ibadetler için gerekli ilmihal bilgileri ile Kur'an okumasını bilmeleri yeterli idi. Bu kızlar başörtüsü çilesi içinde okudular, vazgeçmediler, nihayet bugüne geldiler. Günümüzde başörtüsü sorunu Allah'ın lütfu ile aşıldı, kızlar İmam-Hatip okulunda okudukları gibi, İlahiyat fakültelerinde de okuyorlar. Hatta öğrencilerin ezici çoğunluğu kızlardan oluşmaktadır. Solumda tebliğini sunan Sedâ Hanım bizim fakültemizde çift alandan mezun olmuş, bizim fakültemizde doktora yapmıştır ve öğretim üyesi olarak görevine devam etmektedir. Nerden nereye geldik! Kendisini bu güzel tebliğinden dolayı tebrik ediyor, başarılarının devamını Yüce Rabbimden niyaz ediyorum.

Refik Korkusuz

Hacimli olan tebliğini baştan sona okudum. Bu güzel tebliğ ile ilgili tespitlerimi şöyle ifade edebilirim: Hukuk Fakültesinde öğretim üyesi olan bu kardeşimizin aynı zamanda Arapça ve İslam fıkıh kaynaklarına vukufu olan bir bilim adamı olduğu anlaşılmaktadır. Tebliğ iki bölüm halinde ele alınmıştır. Birinci Bölüm: Adalet kavramı ve gelişimi: evrensel hukukta adalet, İslam Hukuku'nda adalet anlayışı, İslam Hukuku'nda adalet anlayışının felsefi temelleri. İkinci **Bölüm: S**osyal adalet; evrensel hukukta sosyal adalet **İslam** hukukunda sosyal adalet. Bu ana başlıklar altında konu vukufla ele alınmış ve anlaşılır üslupta takdim edilmiştir. Tebliğinde dikkatimi çeken bazı hususları arz etmek istiyorum:

Tebliğ sahibinin adaletin gelişme sürecini ifade ederken ortaya koyduğu, **müçtehit imamlardan sonra hukuk usulü işletilmediği için adalette de bir gelişme olmamıştır, çünkü hukuk, adaleti geliştirmek için vardır, bunun vasıtaları başta kıyas olmak üzere içtihat usulleridir**, şeklindeki tespitini önemsiyorum.

Sonradan gelen fakîhler eskiye oranla ellerinde daha çok imkânlar olmasına rağmen çaresiz kalmışlardır. Gelişen şartlarla gelişen imkânlardan yarar-

lanacakları yerde, eskileri taklid ile yetinmişler; dolayısıyla bu durum hukuk ve adalet anlayışının gelişmesine engel olmuştur.

Adaletin sağlanmasında kullanılan temeldeki metot: Kur'an, sünnet, icma', kıyastır. Fakat en çok kullanılan istihsanlar, örfler ve adetler ile kaçınılmazlıkları göz ardı etmemek gerekir. Sadece kıyasla adalet ortaya çıkmaz, bazen kıyaslar da adaletin ortaya çıkmasında engel olurlar. Bunun için Hz. Ömer'in istihsanlarını ortaya koymuştur, buna işaret etmemiz gerekiyor.

İslam dünyasında farklı coğrafyalarda eskiden farklı geleneklerde, benzer konularda farklı uygulamalar ortaya koyma eğilimleri belirmiştir. (s.18) (İslam hukukunu bugün aynı metinlere dayalı olarak uygulamaya sokmak bazen adaletin tecelli etmemesi sonucunu doğurabilir)

Batı'da sosyal adalet işçi sınıfları için ortaya çıkmıştır, günümüzde ise toplumun zayıf olan tüm kesimleri için alınan sosyal adalet tedbirleri hep sosyal adaleti gerçekleştirmeye yöneliktir.

(el-Hadîd, 57/7) **â**yetinde (**نيفلختسم**) kelimesine "vekil" kıldık manasının verilmesi bu kelimenin sözlük anlamına uygun değildir. Çünkü bu kelime halef olmak, halife kılınmak manasındadır. Vekâlet ayrı bir kavramdır. Bunun meallerde verilen anlamın esas alınmasından kaynaklanmış olduğunu düşünüyorum.

(s.25)'de yer alan hadisin mealinde: "...uykusuzluk ve hararetle onun rahatsızlığına ortak olur." Bu tercüme aslına uygun değildir. Bu hadisteki **(ىمح)** yüksek derecede ateşli hastalık demektir.

(s.25)'de "Müslüman M**üslüman**'ın kardeşidir..." hadisinin ise kaynağı verilmemiştir.

Bu toplantıya büyük katkı sağlayan değerli bilim adamı Refik Korkusuz'u gönülden tebrik ediyor, başarılarının devamı için dua ediyorum.

Yunus Apaydın

Metni elimde olmadığı için tebliğinin tamamı hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. Fıkıh kitaplarında adalet teorisi yoktur, fakat adaletin kendisi vardır. Bu düşünce doğrudur. Fakat fıkıhta neden adalet teorisinin olmadığı ifadesine katılıyorum. Fakat neden adalet gibi, toplumun ve devletin temel unsuru olan bir konunun teorisi, tanımı ve örnekleri ile fıkıh kitaplarında yer almadığını irdelememiz gerekir. Fıkhın elbette ki bunda bir kusuru yoktur, fukahanın da kusuru olmadığına inanıyoruz. Çünkü müçtehit fakihler hayatın her alanında içtihatta bulunmuşlar, geniş bilgiler üretmişlerdir.

İslam'ın, hatta yer ile göğün üzerine oturduğu adalet hakkında tek kelime söylememeleri tasavvur edilemez. Onlar söylemişlerdir, fakat her biri büyük baskılar altında içtihatta bulunan müçtehitlerin görüşlerinin kendi fıkıhlarına intikal etmesi mümkün olmamıştır. Adalet zalim devlet adamlarının toplumda işlenmesini istemeyecekleri en sevimsiz kavramdır. Eğer teorisi kitaplarda yer alacak olsa zalim yöneticiler bundan sarsılabilirlerdi. Siyaset, hilafet ve imamet konuları da dört mezhep imamının fıkhında yer almamıştır. Sadece İmam Zeyd istisna edilebilir. O da feci bir şekilde idam edilmiştir. O dönemlerde büyük mütefekkirler olan fakihler devlet ve siyaset adamları ile uyum içinde değillerdi. Çünkü devlet adamlarının tasarruflarını Kur'an ve sünnetin çizgisi dışında buluyorlardı. Bunun için ısrarlara rağmen devlette görev almak istemiyorlardı. Hanefi müçtehidi İmam Muhammed'in başından geçen bir olay bu düşüncemizi doğrulamaktadır. İmam Serahsî'nin "el-Mebsût" adı eserinin Kitabu'l-İkrah bahsinde (XIII/40) İmam Muhammed'in başından geçen bir olay şöyle anlatılmaktadır: İmam Muhammet (rh.) bu kitabı (Kitabu'l-İkrah) tasnif etmesi sebebiyle bir ibtila ile karşılaşmıştır. (Öğrencilerinden) İbn Sema'a'nın hikâye ettiğine göre kendisi şöyle demiştir: Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, bu kitabı tasnif edince, ona haset edenlerden bazıları onu Halifeye şikayet ederek "İmam Muhammed, sana büyük hırsız dediği bir kitap tasnif etti" dediler. Buna hiddetlenen Halife İmam Muhammed'in huzuruna getirilmesini emretti. Bunun için bir şahit İmam Muhammed'e geldi, ben de İmam Muhammed'in yanında bulunuyordum. Önce onu Vezir'in odasına götürdü, vezir onu azarlamaya başladı, fakat İmam Muhammed böyle bir ithamı temelden inkâr etti. Ben bu arada İmam Muhammed'in saraya götürülme sebebini öğrenince, koşup İmam Muhammed'in evine gittim, bazı komşuların bahçesinden atlayarak eve girdim. Çünkü saray görevlisi polisler kapısını çivilemişlerdi. Ben içeri girdim, kitaplarını elden geçirdim ve Kitabu'l-İkrah'ı buldum ve onu evdeki bir kuyuya bıraktım, çünkü polisler ben evden çıkmadan evi kuşatmışlardı, dolayısıyla benim bir daha dışarıya çıkmam mümkün olmadı. Evin gizli bir yerinde gizlendim, polisler eve girdiler ve vezirin emri ile bütün kitaplarını Halifenin sarayına taşıdılar, fakat şikâyetçinin söylediği ile ilgili bir şey bulamadılar. Bunun üzerine Halife pişmanlık duyarak İmam Muhmmed'den özür dileyerek güzellikle evine gönderdi. Aradan günler geçtikten sonra İmam Muhammed (rh.) yeniden Kitabu'l-İkrah'ı yazmak istedi, fakat o bilgileri hatırlayamadı, bu kitabın kaybolmasından dolayı çok üzülüyordu. Sonra suyun değiştiğini gördü için, güvendiği bazı kimselere bir işçi getirip kuyunun suyunu boşaltmalarını emretti. İşçi kuyuya inince Kitabı bir kiremit yahut kuyu taşlarının biri taş üzerinde ıslanmamış vaziyette bulup çıkardı. İmam Muhammed buna çok sevindi. Uzun

zaman İmam Muhammed bu kitabı gizili bir yerde saklamaktaydı. Sonradan açığa çıkardı. İşte bu durum, İmam Muhammed'in menkıbeleri arasında sayılmıştır. İşte bu olay, İmam Muhammed'in İkrah Kitabı'nın meselelerini kendisinin terfi ettiğinin sağlam bir bilgi olduğuna delalet etmektedir."[4]

Şâ'bî'den şu sözü nakletmiştir: "Boşamaya sultan zorlarsa caizdir, eğer zorlayan hırsız ise bundan dolayı bir şey lazım gelmez." Özünü muhtemelen tevil ederek devlet başkanına "hırsız" dediği iddiasıyla şikâyet edilmiş ve yukarıdaki olay bu sebeple nakledilmişitr. Böyle bir atmosferde, müçtehitlerin adalet, siyaset ve idare hukuku alanındaki teorilerinin fıkıh kitaplarına geçmesi söz konusu olamazdı. İmam Âzam'ın fıkıh akademisinde sorulan sorulara cevap üretmek için ifade edilen görüşler ve en son Ebû Hanife'nin görüşünün Ebû Yusuf tarafından yazıldığını menkıbe kitaplarından okuyoruz. Bu kayıtlar bugün elimizde mevcut değildir. Muhtemeldir ki şehid edilen Ebû Hanife ile birlikte bu evrak da imha edilmiştir. Yine Ebû Hanife'nin kendi ifadesine göre sandıklar dolusu yazılı hadis defterlerinin olduğunu, fakat bunların içinden ancak faydalanılabilecek pek azını kullandığını ifade ettiğini de bilmekteyiz.[5] İşte bu sebeple İslam fıkhını güllük gülistanlık bir atmosferde oluşturulmuş bir külliyat olarak görmek isabetli olmasa gerektir. Bir şeylerin fıkıhta eksik bırakılmak zorunda kalındığını da düşünmek gerekir. Siyasi fırtınalardan kurtarılan bu fıkıh kültürünü bizim her haliyle muhafaza edilmesi ve asla düzeltilip dokunulmaması gereken bir bilgi hazinesi olarak görmemiz de isabetli olmasa gerektir. Bize düşen görev, oluşum döneminde yazılanları almak ve geliştirmek, yazılmayan, yazılamayanlarla ortaya konamayanları fıkha ilave ederek bu muazzam hazineyi geliştirmektir. Bu vesile ile samimi duygularla sunulan bu tebliğin İslam düşüncesine katkı sağlayacağını umuyor, tebliğ sahibini bu emeğinden dolayı tebrik ediyorum.

Mehmet ERDOĞAN

Her bir satırı kıymeti olan bir tebliğ ile karşılaştım. Klasik adalet tanımlarına yer vermekle beraber fıtrat ile adalet arasında bir bağ kurarak geniş çerçeveli ve alışılmışın dışında tanımı yapmıştır. "İnsana insan muamelesi, hayvana hayvan muamelesi yapmak adalettir. İnsana hayvan, hayvana da insan muamelesi yapmak da adaletsizliktir. Yine kula kul, Allah'a Rab muamelesi yapmak adalet, kula Allah muamelesi yapmak; Hz. İsa'yı ilah, Hz. Ali'yi de insanüstü özelliklere sahip görmek de adaletsizliktir. Adaletin zıt anlamı zulümdür. Zulüm hakkı hak sahibinden alıkoymak, bir şeye hak etmediği

[4] Serahsî, el-Mebsût, XXIV/40, Dâru'l-Ma'rife neşir, Beyrut.

[5] Vehbi Süleyman Gavcı, Ebû Hanife en-Nûman, Daru'l-Kalem,1407, s.167.

muameleyi yapmaktır. Şirk de bu sebeple büyük bir zulümdür." Bu tanım için ayrıca kendisini kutluyorum.

Hukukta eşitlik, huzuzda ihtiyaç başlığı altında verdiği örnekleri de ilginç ve orijinal buluyorum. Tebliğ sahibi, metnini Kur'an âyetlerine dayandırmayı ihmal etmemesi açısından da güzel bir yol izlemiştir.

Dağıtıcı adalet başlığı altında öldürmede erkek ve kadına verilen cezanın, mirasta kadın ile erkeğin paylarının farklı olmasının iktisadi konumunun gereği olduğu gibi örneklerin ufuk açıcı açıklamalar ve örnekler olduğunu söylemeliyiz. Hukukta eşitlik huzuzda farklılık kavramlarını örneklerle anlatması da başarılıdır.

Kadının ailedeki katkısı sadece milk-i mut'adan ibaret olur ve kadın bir çok haklarla donatılmış olursa, buna karşılık kocanın da istediği zaman bu haktan feragat ederse bunun örfi adalete uygun olması gerekir. Yani kadın ailede katkısı ölçüsünde yetki sahibi olur. Bu nokta üzerinde durulması gerekir. Yani fıkıhta yer alan eski örflere dayalı olarak katkı kadar yetkidir. Bu durum günümüzde kadının katkısı ile dengelenirse katkısı hakkı olması düşünülmelidir. Örfe dayalı olan adalet örfün değişmesi ile değişebilmelidir. Tebliğ sahibinin bu tespitine aynen katılıyorum. Ezmânın tagayyüründen ahkâmın tagayyürü lazım gelir kuralının çarpıcı ve zamanımız miras hukukuna ışık tutucu bir örneğini vermiştir. Buna aynen katıldığımı ifade etmeliyim. Zamanın şartlarına göre hukukun düzenlenmesi, adaletin gerçekleşmesi için şarttır.

Tebliğde göze çarpan bir nokta, fıkıhtaki adaletin eski sosyal yapıya dayalı olduğu günümüzde değişen yapıya göre hükümlerin de değişmesi söz konusu olduğundan, adaletin de değişebileceğidir. Yani 15 asır önceki yapıya göre oluşan fıkhî adalet, değişen yapıya göre yenilenmedikçe bugünün adaleti olmaz. Eski hükümleri aynen alpı bugün ki topluma uygulamak, haksızlıklara da neden olabilir.

Tebliğ sahibi Mehmet Erdoğan Hocamızı bu kıymetli çalışmasından dolayı tebrik ediyor, Müslümanlar için sosyal hayatta ışık olmasını niyaz ediyor, hepinizi sevgi ve saygıyla selamlıyorum.

Bu müzakere vesile ile adalet ve sosyal adalet hakkında birkaç cümle ifade etmek istiyorum.

Bu vesile ile önemli kabul ettiğim bir iki hususa işaret etmek istiyorum. Müslümanlar arasında adalet, sosyal adalet, hak ve hukuk, dünyaya asıl yurt olarak bağlanmama, hayatı kalıcı sanmama, hayırda yarışma, malı Allah'tan çok sevmeme, anayasa, siyaset gibi konular maalesef ihmale uğramıştır. Kur'an'da sıklıkla tekrarlandığı halde ilmihal kitaplarında ve fıkıh kitapların-

da yer almayan bu konulara dayalı bilgilerin yetiştirdiği toplumdan adalete, hakka ve hukuka riayet eden kimselerin yetişmesini beklemek gerçekçi değildir. İnsanlar neyi ekerlerse onu biçerler. İlmihal kitapları ile fıkıh kitapları Müslümanların hayatına yön veren kaynaklardır. Müslümanların en az değer verdikleri yahut riayet ettiklerini sandıkları halde hiç riayet etmedikleri bu ilahî değerlerin yeniden fıkıh kitaplarına, el kitaplarına, ilmihal kitaplarına konulması ve toplumun bunlara riayet edeceği bir altyapının hazırlanması gerekir.

Günümüz İslam toplumlarında maalesef hak, hukuk, adalet, siyaset, anayasa ve yasalara yeterince riayet edilmemektedir. O halde, bizim Müslümanlığımız sadece ahiret hayatını ve ferdi hayatı ilgilendiren ibadetlerle zikir ve tesbihlerden ibaret kalmaktadır. Ahlak ve âdab da ne yazık ki son asırlarda toplumda çok geride kalmıştır. Bu konuların da halkın el kitaplarında başucu kitaplarında ve ilmihallerde yer almadığını görmekteyiz. Bu eksiğin tamamlanmasının farz olduğunu söyleyebiliriz. Bu toplantı inşallah buna vesile olur.

İslam adalettir, paylaşmaktır, yardımlaşmaktır. Kur'an ve sahih sünnetin hedefi inananları adil ve güven içinde yaşayan fertler ve topluluklar haline getirmektir. Allah adaleti, iyilikte bulunmayı, akrabaya vermeyi emreder. Bunun yanında akraba olmayan Müslümanların da ihtiyaçlarını gidermeyi, fazla mal ve rızık verdiği diğer insanlar üzerine bir görev olarak yüklemiştir. Bu görevin yerine getirilmesi sosyal bütünlük ve toplumsal huzur için şarttır. Bu sebeple İslam, temelde iki önemli tedbir getirmiştir. Biri faiz ve her türlü haksız kazancı yasaklanması, diğeri malın belli bir cüzünün farz olarak fakirlerle paylaşılmasıdır. Bunun için zekât, öşür ve humus farz kılınmış, karz-i hasen/karşılıksız borç vermek emredilmiş ve Müslümanlar fazla mallarını toplumları ile paylaşarak Allah'a kul olmaya çağrılmıştır. Sadaka, infak ve hayır hakkındaki onlarca âyet de bu amacı gerçekleştirmeye yönelik ilahî mesajları veriyor. Büyük sıkıntıların yaşandığı olağanüstü zamanlarda ise ihtiyaç fazlası lokmanın toplum ile paylaşılması esastır. "Komşusu aç iken geceyi tok geçiren bizden değildir"[6] hadisi bunu ifade ediyor. İslam bütün bu önlemler yanında ahlakta îsar prensibini getirerek nimetlerde, iyiliklerde ve menfaatlerde başkasını kendisine tercih etmeyi en güzel kulluk örnekleri arasında zikretmiştir.

Yüce Allah kulları içinde bazılarına, sadece kendileri faydalansınlar diye nimetler, mal ve mülk, bol rızık vermemiştir. Belki onları toplumları ile paylaşsınlar diye görevli birer memur gibi görevlendirmiştir. Allah'ın verdikle-

[6] Bu hadis Taberanî ve Bezzar tarafından rivayet olunmuştur.

rinden, gerekli yerlere vermeyenler, sonunda hepsini kaybederler. Milletlerde yaşanan krizlerin asıl sebebi bu ilahî ilkeye riayet etmemek, Allah'ın aç ve muhtaç kullarına karşı kulluk görevini yerine getirmemek, âdil paylaşımı gerçekleştirmemektir. İslam, bu mutluluk sürekli hale gelmesi için toplumdan kazanılanların bir kısmını toplumla paylaşmayı, gerektiğinde topluma iade etmeyi emretmiştir.

Yüce Allah'ın aşağıda kaydedilen mesajlarına kulak vermeliyiz:

"Şüphesiz rızkı veren, sarsılmaz gücün sahibi olan yalnızca Allah'tır."[7]

"Allah'ın lütfünden kendilerine verdiği nimette cimrilik gösterenler, sakın bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar, bilâkis bu onlar için kötülüktür. Cimrilik ettikleri mal kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah'ındır. Allah yaptıklarınızdan haberdardır."[8]

"İnsanlardan kimileri vardır ki, Allah'tan başka bazı varlıkları Allah'a denk tanrılar sayarlar da Allah'ı sever gibi bunları severler. İman edenler ise en çok Allah'ı severler. Keşke zalimler -azapla yüz yüze geldiklerinde anlayacakları gibi- şimdi de bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çok şiddetli olduğunu anlasalardı!"[9]

"Altın ile gümüşü stok edip de onu Allah yolunda harcamayanları acıklı bir azapla müjdele. Ey iman edenler! Bilin ki Yahudi din bilginlerinin ve Hıristiyan din adamlarının birçoğu halkın mallarını haksızlıkla yerler ve Allah yolundan alıkoyarlar. Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele! O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılıp onların alınları, böğürleri ve sırtları dağlanacak: İşte yalnız kendiniz için toplayıp sakladıklarınız; tadın şimdi biriktirip sakladıklarınızı!"

"Namazı kılın, zekâtı ödeyin, Allah'a güzel bir borç verin. Kendiniz için önceden ne iyilik hazırlarsanız Allah katında onu bulursunuz."[10]

"Kim Allah'a güzel (karşılık beklemeden) bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder. Daraltan da genişleten de Allah'tır ve O'na döndürüleceksiniz."[11]

---

[7] Ez-Zâriyat, 51/58.
[8] Âl-i İmran, 3/180.
[9] El-Bakara, 2/195.
[10] El-Müzzemmil, 73/20.
[11] El-Bakara, 2/245.

"Yeryüzünde kımıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah'ın üzerine olmasın! Allah onların halen bulunduğu yeri de emanet olarak konulacağı yeri de bilir; hepsi apaçık kitapta vardır."[12]

Hz. Peygamber (s.a.) dünya ve ahret dengesini eksiksiz sağlamış ve Müslümanları gerek adalet gerekse sosyal adalet noktasında mutluluğun zirvesine çıkarmıştır. O bu seviyeyi sağlarken kendisini toplumun bir ferdi gibi kabul etmiş ve yaşantısını diğer insanların yaşantısından ayırmamış, topladığı malları hazinesinde yığmamış, derhal halkın zayıf kesimlerine aktararak insanları rahatlatmıştır. O aynı zamanda adaleti zirvede tutmuş, vefatından kısa bir zaman önce 23 yıl beraber hizmet verdiği arkadaşları ile helalleşirken, kendisinden herhangi bir hususta alacağı olan varsa ahrete göç etmeden bu dünyada onu talep etmesini istemiş, fakat kimse bir hak talebinde bulunmamıştır.

Ashaptan Abdullah b. Ömer de sofrasında daima bir yoksul bulundurmayı prensip edinmiş, yoksul bulunmaksızın sofrasına oturmadığı rivayet olunmuştur.

İlk Müslümanlar sosyal güvenlikle ilgili ilkeleri yaşıyorlardı, biz ise sadece okuyoruz. Okumakla yaşamak arasında dağlar kadar fark vardır. Yaşanmayan bir bilgiden yararlanmak mümkün değildir.

Hayır yapmak ve hayırda yarışmak da Kur'an'ın tavsiyesidir. En çok tekrarlanan âyetler, Allah yolunda malların infak edilmesidir. İlk Müslümanlar hayır tavsiyelerini hayatlarına geçirmişler, günümüz Müslümanları ise bu tavsiyeleri sadece okumakla yetinmişlerdir. Bu sebeple eskiden yapılmış olan su çeşmelerinden bugün su akıtma yerine, bunlar sadece kart postal malzemesi olarak ayakta tutulmaktadırlar. Buna karşılık içilecek su maalesef para ile satılmaktadır. Oysa İslam Hukukuna göre su, ateş ve otlakta insanlar ortak olup bunlar para ile satılamazlar.[13]

İslam, insanın toplumdan kazandığını toplumla paylaşmasını ibadetleştiren ekmel bir dindir. Toplumdan kazandığını toplumu ile paylaşan bir milletin sosyal adalet problemi olmaz. Dolayısıyla Müslüman denilince, mala hamallık yapan, mal tarafından kullanılan değil, malı kullanan, mala binen, paylaşan, dayanışan, hayır hasenat yapan kişi akla gelmelidir.

Sahabe servet biriktirmez, malı sadece kendilerine tahsis etmezdi. Bunun gibi ilmi de sadece kendilerine tahsis etmeyip onu toplumları ile paylaşırdı.

---

[12] Hûd,11/6.

[13] İbn Mace, K.Ruhûn, 16; 2/826.

Hz. Âişe, Muaviye tarafından kendisine gönderilen 30.000 Dirhem paranın bir kuşunu almaksızın hemen fukaraya dağıtmış, geride bir şey bırakmamıştı. Sahabe İslam'ı yaşıyordu. Onların toplumlar üzerindeki etkileri buradan gelmekteydi. Çağımızda bilgi ve düşünce zenginleşmiş, Türkiye'de İslamî ilimler alanındaki bilgi seviyesi İslam dünyasının birkaç basamak üstüne çıkmıştır. Şimdi sıra bu bilgileri hayata geçirmeye, yaşamaya ve yaşatmaya gelmiştir. Bunu da İnşallah başaracağız. İnşallah ülkemizdeki bu birikim güçlü bir toplum doğuracaktır.

Bugün, insanlar maddeten refah içinde yaşamış olmalarına rağmen mutlu değillerdir. Çünkü hak ve hukuka, sosyal adalete riayet etmek bir kulluk olarak algılanmamakta, kulluk olarak sadece namaz ve benzeri ibadetler kabul edilmektedirler. Oysaki hakka riayet de önde gelen bir kulluk görevidir.

İslam sosyal güvenliği o kadar sağlam esaslara bağlamıştır ki, dünyevi bazı eylemleri ibadetleştirmiştir. Zekât, fitre, kurban, infak, hayırda yarışmak bunun örneklerini teşkil eder. Bu açıdan bakınca İslam'da sosyal güvenliğe ulaşmanın daha kolay olduğunu görürüz.

Toplumu oluşturan sosyal sınıflar arasındaki iktisadi dengesizliklerin giderilmesi, iktisaden zayıf durumda bulunan sosyal sınıfların, diğer sosyal sınıflara karşı korunması olarak tanımlanabilecek olan sosyal adalet; özellikle emeği ile çalışanların, yaşadıkları toplum içinde, insan haysiyetine yaraşır bir asgari hayat standardına kavuşmalarını sağlayacak şekilde yaratılan milli hâsıladan pay almalarını garanti altına almaya yönelik uygulamalar bütünü olarak da tarif edilmektedir.

Kalkınmanın külfetlerine katlanma ve nimetlerinden faydalanma konusunda sosyal sınıflar arasında sağlanacak dengeye de sosyal adalet denilmektedir. Bütün bu tarifler, sosyal adalet kavramını, maddi refah unsurlarının sosyal sınıflar arasında dengeli şekilde dağılımı ile yakından ilgili bir kavram olarak ortaya çıkarmaktadır. Bu refah unsurlarının ortak özelliği ise, insan hayatını kolaylaştırıcı özellikte olmalarıdır.

Sosyal adalet; gelirleri ne olursa olsun, kişilere belirli sosyal riskler (iş kazası, meslek hastalığı, hastalık, analık, malullük, yaşlılık, ölüm, işsizlik) karşısında gelir ve sağlık güvencesi sağlama görevini yerine getiren uygulamalar topluluğudur.

Sosyal adalet Batı'nın kendi toplum yapısına, dini anlayışına göre çıkardığı bir sistemdir. Bu sistem sayesinde toplumda korunma ve gözetilmeye muhtaç olan kesimlere el uzatılarak sorun çözülmeye çalışılmaktadır. Bunun için yapılan harcamalar hayli kabarık gelmeye başladığından, son zamanlar-

da örneğin Hollanda'da bu sistem yerine ana-baba ve muhtaç kesime yardım yaparak bu ihtiyacın karşılanmasına çalışıyor.

Fakat İslam'daki sosyal güvenlik daha az harcama yapmayı gerektirir. Çünkü ana-babaya ve yakın akrabaya bakmak her Müslüman'ın aynı zamanda dini ve ahlakî bir görevidir. Bunun için devletin ayrıca bir harcama yapmasına ihtiyaç yoktur. Eğer kişiler bu yükü kaldıramıyorsa zekât kurumundan yapılacak harcamalardan böyle ailelere de yardım ayrılabilir. Bunun için Müslüman devletlerin yapmaları gereken şey zekât, öşür, karz-i hasen, infak ve sadakaları kurumlaştırmaktır. Bu kurumlar, devletin harcamalarına ihtiyaç bırakmaksızın tek başına sosyal güvenliği sağlayabilecek güce sahiptir.

Bu vesile ile adalet hakkındaki bir bilgiyi de burada kayda geçirmekte yarar olduğunu düşünmekteyim. İbn Kayyım el-Cevziyye'nin "et-Turuku'l-Hukmiyye" adlı kitabında, adalet hakkındaki ilginç görüşünü şöyle ifade etmiştir: "Şüphe yok ki Yüce Allah elçilerini, insanların adaleti icra etmeleri için gönderdi ve onlara kitaplar indirdi. Yer ile göğü ayakta tutan adalettir. Eğer adalet emareleri bir yerde ortaya çıkar da herhangi bir şekilde yüzünü gösterirse işte orada Allah'ın şeriatı ve dini vardır. (Et-Turuku'l-Hukmiyye, s. 13) "Şeriatın temeli dünyada da öldükten sonra da kulların maslahatları ile hikmetlerine dayalıdır. Şeriatın hepsi adalettir, hepsi rahmettir, hepsi hikmettir. Adalet dairesinden zulme, rahmet dairesinden gazaba, maslahat dairesinden mefsedete, hikmet dairesinden abese çıkan bütün meseleler, tevil edilerek şeriatın içinde kabul edilse bile bunlar şeriatın içinde değildir. Şeriat Allah'ın kulları arasında adaleti icra etmesi, halkı arasında merhametli olması, yeryüzündeki gölgesini, Allah ve Resûlü'nü en mükemmel bir şekilde gösteren hikmetidir."[14]

[14] Et-Turuku'l-Hukmiyye, s. 14.

KAPANIŞ ve TEŞEKKÜR

Bu sempozyumun asıl sahipleri siz değerli bilim adamlarıdır. Bize çok donanımlı bilimsel bir ziyafet lütfettiniz. Katılarak bizi şereflendiren ülkemizin ve İslam dünyasının değerli varlıkları olan bilim adamlarımıza çok teşekkür ediyor, ev sahibi olarak vaki olan kusurlarımızın bağışlanmasını diliyor, gerek ferdi, gerekse ailevi hayatınızda mutluluk ve sağlık niyaz ediyorum.

Bu toplantıdan KURAV olarak en kârlı çıkan biz olduk. Üç günlük yoğun bilimsel mesai sonunda bir eser meydana geldi, inşallah bu eser en kısa zamanda yayınlanacak, ebediyete kadar yaşayacaktır. Bu sebeple bu toplantıdan son derece mutlu olduğumuzu ifade etmek istiyorum.

Bundan 23 yıl önce kurulmuş bulunan KURAV birçok sempozyum ve bilimsel konferans düzenlemiştir. Maddi yapıları, görkemli tesisleri yoktur. En büyük varlığı kazanılan bu eserlerdir. Şüphesiz bu Yüce Allah'ın lütfu ve ihsanıdır. Bundan sonra da ilimle ve ilim adamları ile haşir neşir olmayı devam ettirmesini ve Kur'an'ı anlayıp mesajlarının gereğini hayata geçirmeyi bize nasip etmesini diliyorum.

Bu vesile ile uzaklardan teşrif etmiş bulunan Prof. Dr. Seyyid Ferîd Attas, Prof. Dr. Enis Ahmed, Prof. Dr. Abdülkadir Benhamadi, Prof. Dr. Mansur Muhammed Alam, Prof. Dr. Muhammed Malkawi beyefendilere özellikle teşekkür ediyorum.

Son olarak bu sempozyumu beraber düzenlediğimiz ve bütün masraflarını karşılayıp mekânlarını tahsis eden Bursa Büyük Şehir Belediyesine ve Belediye Başkanımız Sayın Racep ALTEPE'ye teşekkür ediyor, siz değerli izleyiciler de dinleme lütfunda bulunmanızdan dolayı dua ediyorum. Allah'a emanet olun.13.11.2016. 12.30.

Yunus Vehbi YAVUZ

KURAV Yönetim Kurulu Başk.

KAYNAKÇA

Adalıoğlu, Hasan Hüseyin, "Siyâsetnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2009, c. XXXVII, ss. 304-6.

Ahmet Davutoğlu, "Devlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1994, c. IX, s. 234-40.

Es-Seâlibî, Ebû Mansur, *Hükümdarlık Sanatı –Âdâbul-Mulûk-*, [çev.] Sait Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997

Kallek, Cengiz, "Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimâî, Siyâsî ve İktisâdî Görüşleri", *Divan –Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi-*, S.17, İstanbul, 2004, ss. 219-65.

Kesik, Muharrem, *At Üstünde Selçuklular –Türkiye Selçukluları'nda Ordu ve Savaş-*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Ahkâmü's-Sultaniye –İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku*, [çev.] Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1994.

------ *Bilge Yöneticinin Elkitabı -Edebü'l-Vezîr-*, [çev.] İbrahim Barca, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014.

------ *Siyaset Sanatı –Kitâbü Nasîhatü'l-Mülûk-*, [çev.] Mustafa Sarıbıyık, Ark Kitapları, İstanbul, 2004.

------ *Yönetimin Esasları*, [çev.] Mehmet Ali Kara, 2. Baskı, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Nizamülmülk, *Siyâsetnâme*, [çev.] Nurettin Bayrutlugil, 8. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2011.

Özaydın, Abdülkerim, "Nizâmülmülk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2007, c. XXXIII, ss. 194-96.

Seda Ensarioğlu, "İslam Siyaset Felsefesi Literatüründe Âdil Savaş Kavramı", Basılmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, Bursa, 2015.

Şeker, Fatih M., *Osmanlı Entelletüel Geleneği*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2013.

Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, [haz.] Said Aykut, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

ALTINCI BÖLÜM
GÜNÜMÜZ TOPLUMLARI ve SOSYAL ADALET

Adalet Mülkün Temelidir: Daire-i Adalet/Siyaset Işığında Sosyal Adalet

Prof. Dr. Recep Şentürk[1]

Kur'an'ı Kerim'in bize sunmuş olduğu mükemmel bir sosyal adalet anlayışı vardır. Fıkıh ve İslam ahlakı bunun pratiğe nasıl dökületeceğini sistemli bir şekilde orta koymuştur. Bu sosyal adalet anlayışı ütopik bir anlayış değildir. Tarihte uygulanmıştır, günümüzde de istikbalde de uygulanabilir olması gerekir. İnsanlığın en önemli meselelerinden biri olan adaletsizliği ortadan kaldırmak ve sosyal adaleti tesis için dini ve ahlaki temelli veya laik ve materyalist temelli bir çok ütopya ortaya çıkmıştır. Bu cazip ütopyalar günümüzde de varlığını ve gençler üzerindeki cazibesini sürdürmektedir.

Tarihte ortaya çıkmış bir takım ahlaki hareketlerin ve asrımızda ortaya çıkmış kominizim ve sosyalizm gibi sistemlerin sosyal adalet anlayışları birer ütopya olarak kalmıştır: ya hiç uygulanamamış veya kısa bir zaman dilimi içinde uygulandıktan sonra çökmüştür. Sosyal adalet ve eşitliği tesis vaadiyle ortaya çıkan Sovyetler Birliğinin çöküşü materyalist ütopyanın ibretle seyredeceğimiz en son ve en büyük örneğidir.

İslam'ın sosyal adalet anlayışını diğer dinlerin veya laik ideolojilerin sosyal adalet anlayışından ayıran en önemli özellik asırlar boyunca ve Doğu Türkistan'dan Endülüs'e kadar uzanan geniş bir coğrafyada bir çok ırk ve millet tarafından başarıyla uygulanmış olmasıdır. Ancak 20. YY'da İslam dünyasının sömürgeleştirilmesi ve İslam sosyal adalet sistemini artık bir realite olmaktan çıkarmış adeta bir ütopya gibi algılanmasına sebep olmuştur.

[1] İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi Öğretim Üyesi

Benim cevaplamaya çalışacağım soru şudur: Kur'an'ı Kerim'in bize sunmuş olduğu sosyal adalet anlayışı tarihte nasıl uygulanmıştır? Günümüzde nasıl uygulanabilir? Bu maksatla Adalet Dairesi, daire-i adalet, adalet çemberi ya da aynı şekilde, daire-i siyaset, siyaset dairesi olarak isimlendirilen yaklaşımı burada izah etmeye çalışacağım. Oradan hareketle de günümüzde bunu nasıl tatbik edebiliriz meselesi üzerinde durmaya çalışacağım. Çünkü Kur'an'ı Kerim'in bize olan mesajı evrenseldir, tarih üstüdür, belli bir coğrafyayla sınırlı değildir. Ancak bunu uygulamaya koymak her çağda ve coğrafyada orada yaşayan Müslümanların görevidir, değişen şartlar içerisinde yeni bir takım düzenlemeler ile temel prensipleri uygulamaya çalışmamız gerekiyor.

Benim Adalet Dairesi örneğini kullanarak size anlatmak istediğim husus özetle şudur: İslam'ın adalet Anlayışı sadece fertlerle tatbik edilemez, sadece ferdi çabalarla uygulanamaz, bunun için bir sistem gerekir. O sistem içerisinde ancak fertlerin çabaları ürün verebilir, bir şey ifade edebilir ama sistem bozuksa veya sistem adalet üzerine kurulu değilse ferdi çabalar çok sınırlı kalır ve netice doğurmaz. İşte adalet dairesinin bize verdiği en önemli mesaj budur. Adalet dairesinde özetlenen bir sistem anlayışı var. Bu sistem içerisinde ecdadımız adaleti tahakkuk ettirmeye çalışmıştır.

Dolayısıyla buradaki en önemli ders, yani bizim için adalet dairesi tasavvurundan çıkartacağımız en önemli ders, eğer biz Kur'an'ı Kerim'in bize emri olan adaleti tahakkuk ettirmek istiyorsak onu bir sistem olarak düşünmemiz lazım, sadece ferdi çabalarla sosyal adaleti tahakkuk ettirmeye çalışmakla Kur'an'ın bize emretmiş olduğu sosyal adaleti gerçekleştiremeyiz.

Daire-i Adalet nedir? Daha önce de bahsettiğim gibi daire-i adalet aynı zamanda daire-i siyaset olarak da isimlendiriliyor. Yani İslam'ın siyasi sistemini, hukuki sistemini, toplumsal düzenini daire şeklinde bir şemayla özetleyen bir düşünce. Bunun kökeni çok eskilere dayanıyor. Eski Yunanda, Hint'te, İran'da bunun temel düşünceleri var, çünkü Doğu düşüncesinde siyasetin toplumsal düzenin en önemli kavramı adalettir. Veya sadece Doğu dememek lazım aslında klasik düşüncede genel olarak adalettir. Çünkü aynı düşünce Aristo'da ve Yunanlılarda da var.

Modern sosyal düşüncedeyse hürriyet kavramı en önemli siyasi kavram olma rolünü üstlenmiştir. Modern Batı'nın siyaset düşüncesinin en temel kavramı hürriyettir. İslam siyaset düşüncesinin en temel kavramı da adalettir. Adalet kavramı evrensel bir kavramdır. Bu yüzden İslam'dan önceki millet-lerde, dinlerde ve medeniyetlerde de var olan yaygın bir kavramdır. Zaten

Allah-u Teâlâ'nın insanlara göndermiş olduğu bütün şeriatlerin temel hedefi de adaleti tahakkuk ettirmektir.

Adaletin çok farklı anlamları vardır. Bizim burada üzerinde durduğumuz sadece bir anlamıdır: sosyal adalet. Adaletin çok farklı metafizik, etik ve ahlaki boyutları da vardır. Bizim burada üzerinde durduğumuz sosyal adalet ancak belli bir sistemle gerçekleştirilebilir.

İbn-i Haldun sözünü ettiğimiz daire-i adaleti Mukaddime isimli eserinde çizerek anlatıyor ve bu düşüncenin ilk kaynağının kadim Yunan ve İran siyaset düşüncesi olduğunu belirtmektedir. Ama İbn Haldun, aynı zamanda, onlar bunu böyle yapmamış olsalar da biz kendimiz zaten aynı şeyi düşünürdük ve onlardan miras aldığımız bu düşünceyi de Allah-u Teâlâ'nın bize vermiş olduğu vahiyle ve ilhamla çok daha güzel bir hale getirdik diyor.

The Social Dimension Of Justice In Islam: The Case Of Extremism

Prof. Dr. Syed Farid Alatas[1]

Introduction

Any discussion of justice or *adâlah in the Islamic context must be related to the key concepts of balance or mîzân and moderation or wasatiyah. To be in a state of moderation means to establish a balance between two extremes. The establishment of that balance is the achievement of justice. This is because a specific attribute of adâlah is mîzân or balance. This is given by the Qur'anic view of God's justice: "And we shall set up balances (al-muwâzîn) of justice for the day of resurrection, then none will be dealt with unjustly in anything. And if there be the weight of a mustard seed, we will bring it. And sufficient are we to take account." [Al-Anbiyâ' (21): 47]. It follows, therefore, that justice is moderation, that is, achieving moderation is the establishment of justice. This applies not only to God's justice but to that of humans as well. As Ibn Khaldun noted, "justice is a balance set up among mankind." This is in reference to social justice. This paper examines the different dimensions of moderation in society that would together define social justice. I focus on specific dichotomies such as zahir-batin, tradition-modernity, private-public, and autonomy and regulation in order to develop a contemporary understanding of moderation that satisfies the requirements for social justice. I then illustrate the efficacy of this concept of social justice with reference to two contemporary problems in the Muslim world, that of sectarianism and the destruction of heritage. This is followed by a brief discussion on the social theology of Nursi, which I present as a framework for the articulation of a contemporary understanding of social justice.*

[1] National University of Singapore

Justice, Moderation and Extremism

Relevant to the discussion of justice in the Islamic context are the key concepts of 'adalah and mizan are relevant. In Islamic discourse, the term that is usually translated as justice is 'adalah . In the work of Nursi, in keeping with the Qur'an and with Islamic thought in general, it appears alongside the concept of mizan or balance. When Nursi discusses the justice of God, he speaks of both justice and balance. For example, he suggests that it is impossible that God, who established justice and balance in the cosmic order, would not favour those who believe in that justice and who worship him.[2]

In Islamic jurisprudence, the majority view has been that *'adalah refers to a qualification according to which one abides by the prescribed obligations and recommendations of the shari'ah or Islamic code of morality and conduct, and avoids what it prohibited and disapproved of.*[3] A specific attribute of *'adalah is mizan or balance. This is in line with the Qur'anic view of God's justice:*

And we shall set up balances (al-muwazin) of justice for the day of resurrection, then none will be dealt with unjustly in anything. And if there be the weight of a mustard seed, we will bring it. And sufficient are we to take account.[4]

Writing a few centuries later, Ibn Khaldun noted the treatment of earlier scholars of the social function of law. For example, he refers to the speech of the Persian priest, Mobedh before King Bahram bin Bahram as related by Mas'udi:

O king, the might of royal authority materializes only through the ' religious law, obedience toward God, and compliance with His commands and prohibitions. The religious law persists only through royal authority. Mighty royal authority is accomplished only through men. Men persist only with the help of property. The only way to property is through cultivation. The only way to cultivation is through justice. Justice is a balance set up among mankind. The Lord set it up and appointed an overseer for it, and that (overseer) is the ruler.[5]

---

[2] Bediuzzaman Said Nursi, *The Words: On the Nature and Purposes of Man, Life, and all Things* (Istanbul, 2004), 77. See also the Arabic translation of *The Words* which more accurately reflects the use of Islamic terminology in the Turkish original – *Al-Kalimat* (Istanbul, 1419/1998), 68.

[3] Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer: Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid* (Reading, 1996), vol. 2, 556. See also the Arabic original, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid* (Beirut, al-Ilmiah, 1418/1997), vol. 2, 678.

[4] Al-Anbiya' (21): 47.

[5] Ibn Khaldun, *The Muqadimah: An Introduction to* History.Franz Rosenthal, trans. (Lon-

Of particular interest to us here is the statement, "justice is a balance set up among mankind." (*al-'adl al-mizan al-mansub bayn al-khaliqah*). This is in reference to human justice. If we take all three quotations above into consideration, it is clear that the concepts of *'adalah* and *mizan* refer both to God's as well as human justice.

It follows from this that if justice is associated with and defined in terms of balance, then injustice is associated with and defined in terms of imbalance. Furthermore, it can be seen that balance is also associated with moderation (*wasatiyah*) in the sense that it is precisely the achievement of the balance between extremes that results in moderation (a state of being away from extremes). Imbalance, therefore, is to be associated with extremism and should be seen as a state of injustice. In the next section, I shall discuss extremism not merely as injustice but as social injustice.

Extremism as Social Injustice

It is clear that moderation is at the same time establishing justice, which requires setting up a balance among people. The balance is established by negotiating between extremes. Muslim extremists have failed to establish that balance. For example, there are the extremes of excessive strictness (*ifrat*) in following Islamic laws, on the one hand, and excessive laxity (*tafrit*) on the other. The problem of extremism today is the failure to establish a balance between two poles, the extremes. Establishing the balance is to establish the middle way.

One term for extremism in Islam is *ghuluww*. It was originally used by theologians to describe those who "exaggerated" their veneration for religious figures such as ascribing divine status to them. A *ghulat* is an extremist. In this example, we see the failure to establish a balance between the desire to venerate a prophetic or saintly figure on the one hand, and the tendency to ascribe no special status to them on the other.

In contemporary Muslim society, different types or manifestations of extremes, along the *ifrat-tafrit* continuum, can be identified and observed, all of which have a social dimension. Some of them are listed as follows:

1. Inclusivism versus exclusivism – Moderation requires diversity, but there must be the balance between preserving the integrity of Islam by not including any and every group that claims to be Muslim on the one hand, and

---

don and Henley, 1967), vol.1, 80. See also the Arabic original - *Muqadimmat Ibn Khaldun* (Beirut, 1378/1981), 39.

narrowing the definition of Islam such that historically legitimate groups are excluded, on the other hand. In Malaysia, there have been attempts in certain circles to narrowly define in Islam in terms of the Shafi'i school, a move that would result in discrimination against certain other schools.

2. Tradition versus modernity – An example is the destruction of heritage in Saudi Arabia (I shall return to this in the next section). This dichotomy is also related to another, that of permanence versus change.

3. Law versus spirituality – The entrenchment of legalistic thinking among the 'ulama and people in general had led to a de-emphasis on spirituality and the religious experience. This is a reflection of the lack of balance between the exoteric (*zahir*) and esoteric (*batin*) dimensions of Islam, which is primarily due to the decline in the Sufi tradition. This legalism had led to another imbalance, as follows.

4. Coercion versus freedom/Regulation versus the sanctity of personal life – Here there is a conflict between the need to regulate the social and private realms of life on the one hand, and the ideal of the sanctity of personal life a and space on the other hand. In any society, there is obviously the need for the government to exercise coercion over stubborn and recalcitrant citizens. That has to be balanced with the provision of not just personal but also civil liberties. Excessive concern with regulation can lead to excessive coercion. An example, is a law in Malaysia that allows the authorities to fine or detain a Muslim male for not attending Friday prayer.

5. Literal versus figurative – This is another instance of the lack of balance between the exoteric (*zahir*) and esoteric (*batin*) dimensions of Islam. For example, excessive concern with the *zahir* in matters of the interpretation of texts may lead to problematic orientations such as anthropomorphism in theological doctrines.

6. Universalism versus particularism.

We have already established that injustice is to be defined as imbalance. It follows, therefore, that to the extent that the examples of imbalance discussed above have social dimensions and are social problems, they refer to social injustice. In what follows, I discuss two examples of social injustice that result from extremism. In these two examples, extremism is defined in terms of two imbalances - the failure to establish the balance between tradition and modernity, and the failure to establish the balance between inclusivism and exclusivism.

The Destruction of Heritage as Social Injustice

The destruction of heritage in Saudi Arabia is an example of extremism and social injustice in terms of the failure to establish the balance between tradition and modernity. The Saudi authorities are so far aligned to a modernistic way of thinking that it has resulted in some destruction of tradition. This is explained in what follows.

In the 1930s, 40s, and 50s economists in Latin America, Europe, and the United States began to pay attention to underdeveloped areas. The dominant school used to explain development in advanced capitalist countries was neo-classical economics, according to which the operation of free market forces can maximise aggregate economic welfare, and the growth of output under full employment will continue as long as there is a positive propensity to save and invest in excess of what is needed to maintain capital equipment. The subsequent rise of development economics was in part a response to the inapplicability of neo-classical economics.6 There are a number of approaches to the study of the economies in underdeveloped areas, including the structuralist school, neo-Marxism, dependency theory, and the new institutional economics.

Islamic economics is very much embedded in the tradition of neo-classical economics in terms of its near exclusive concern with technical factors such as growth, interest, tax, profits, and so on. A host of issues relating to political economy such as uneven development, unequal exchange, bureaucratic capitalism, corruption, and the role of the state that have been addressed by structuralist, neo-Marxist, dependency, and new institutional economic theorists, are not dealt with at the theoretical and empirical levels by Islamic economists. This is not to suggest that Islamic economists should uncritically adopt these other perspectives to replace neo-classical economics. The successful indigenization of development economics and the claim to scientific status depend on the degree to which indigenization efforts retain what is of utility in neo-classical and other theories of development.

The main problem with this state of affairs is that under the guise of "Islamic economics" the policies generated in industrialised capitalist centers are implemented in the Muslim world and are legitimated, thereby undermining the very project that Islamic economics is committed to. In attempting to ground itself in a theory of rational man and a hypothetical-deductive meth-

[6] Diana Hunt, *Economic Theories of Development: An Analysis of Competing Paradigms*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1989, ch. 3.

odology it has merely substituted Islamic terms for neo-classical ones, retaining the latter's assumptions, procedures and modes of analysis. As such, it has failed to engage in the analysis and critique of a highly unequal world economic order in which the gaps are ever widening. That this supposedly anti-Western economics was coopted and made to serve those very trends that it outwardly opposes must be considered.

Thirdly, not very different from neo-classical economics it extends a technical-economic rationality over a wide range of problems which presupposes viewing different ends as comparable outcomes, which in turn, entails the elimination of cultural hindrances to the comparability of outcomes. In this sense, neo-classical economics, Islamic economics, Marxist as well as other alternative theories of development are similar in that they are based on narrow assumptions about human action.

It can be said, therefore, that Islamic economics functions ideologically to support world financial capital while claiming to offer an alternative to mainstream economics. More importantly. It interacts and reinforces an attitude that can be described as a modernist Muslim ethic that some have referred to as Islamic Protestantism. This refers to a sense of piety in economic action in the context of the loss of traditional culture and the buying into a crude materialistic outlook. An example frequently cited is the development projects around the *haram in Mecca.*

Many historical sites in Mecca have been demolished to the extent that much of the prophetic legacy is disappearing. Irfan al-Alawi, director of the UK-based Islamic Heritage Research Foundation, said: "The authorities are trying to destroy anything in Mecca that is associated with the prophet's life". The homes of the Prophet's wife, grandson and one of his companions have been demolished. The house of Prophet Muhammad's wife, Khadijah was replaced with a block of 1,400 public lavatories. Other historical sites have been replaced with skyscraper hotels.7 To complete the picture we can add that this modernist ethic has an affinity with Salafist and other modernist ideologies in the Muslim world in that both are indifferent to or reject tradition.

The 16th century Protestant remained traditionalistic in terms of the outlook on family, marriage, culture and aesthetics. By the ninetheenth century, however, the Protestant element had receded into the background. As Weber said:

[7] "As the Hajj begins, the destruction of Mecca's heritage continues", *The Guardian*, 14 October 2013.

The Puritan wanted to work in a calling; we are forced to do so. For when asceticism was carried out of monastic cells into everyday life, and began to dominate world morality, it did its part in building the tremendous cosmos of the modern economic order. This order is now bound to the technical and economic conditions of machine production which to-day determine the lives of all the individuals who are born into this mechanism…8

Salafist economics can be said to embody an extreme development of this attitude in which culture and aesthetics is excessively subordinated to the technical and economic requirements of development, even at the expense of the destruction of religious heritage. However, this must be distinguished from the so-called "Islamic Puritans" or "Islamic Calvinists" for whom the interconnectedness between religion, heritage and culture, on the one hand, and economy, on the other, remains strong.9 The kind of political and business elite I am referring to as embodying the crass consumerist culture which is driven by Salafist economics is more akin to those who wish to tear down old neighbourhoods and forested areas and build shopping malls, luxury apartments and hotels.

Sectarianism as Social Injustice: Exclusivism and Persecution in Indonesia and Malaysia

Shi'ahs in Malaysia make up a tiny percentage of the entire Muslim-majority population of Malaysia. Over the last 30 years, the attitude of the Malaysian authorities towards the Shi'a and their treatment of this Muslim minority sect has changed from one of acceptance to one of rejection and even persecution. In 1984, the Fatwa Committee of the National Council for Islamic Religious Affairs declared that the following Shi'ite schools of jurisprudence, the Ja'fari and Zaidi, were acceptable in Malaysia. In 1996, this decision was revoked.

This was followed by a series of fatwas between 1998 and 2012 issued by various states in Malaysia that placed restrictions on the spread and practice of Shi'ism. In some cases, such as in the state of Negeri Sembilan, the ruling is simply to prevent the spread of Shi'ism. Shi'ites are free to practice Islam

[8] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The Relationship between Religion and the Economic and Social Life in Modern Culture*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 180.

[9] For more on this phenomenon, see ESI, Islamic Calvinists : Change and Conservatism in Central Anatolia, Berlin & Istanbul : ESI (European Stability Initiative), 2005, www.esiweb.org. For critical views on the idea of Islamic Protestantism see Syed Farid Alatas, "Contemporary Muslim Revival: The Case of 'Protestant Islam", *The Muslim World* 97(3), 2007: 508-520; and Michaelle Brouwers & Charles Kurzman, eds., *An Islamic Reformation?* Lanham: Lexington Books, 2004.

according to their way but were not permitted to spread their beliefs and practices among the Sunni majority. In other cases, such as in the state of Selangor, Shi'ites have been arrested for practicing their rituals. In December 2010, about 200 Shiites including some foreigners were arrested by state religious authorities during a raid at a Shiite centre.10 In other cases, such as in the state of Perak, the law makes provisions for the arrest of Shi'ites who possess Shi'ite literature (books and documents). Under Section 16 of the Perak Criminal (Syariah) Enactment, 1992, it is an offence to possess items on Shi'ism including books, audio-visual materials and posters.11 In early August 2013, two Shi'ites were arrested, followed by another six arrests in September. The Perak Islamic Religious Department (JAIPk) enforcement chief Ahmad Nizam Amiruddin is reported to have said that the Shia should be eradicated.12

Shi'ites are reported to be a threat to national security. The Ministry of Public Order and Security issued a paper entitled "The Modus Operandi of the Shiite movement and the Threat to National Security" at the seminar "Facing the Shiite Virus", held at the Science University of Malaysia (USM) on Oct 13 20113.13 No evidence for the Shi'ites being a threat to security was ever presented.

The Malaysian government's position regarding Shi'ism appears to be in conflict with the Federal Constitution of Malaysia.14 The Federal Constitution clearly protects the rights of Muslims as well as practitioners of others faiths. Where Islam is concerned, the constitution mentions only Islam and not any specific school of thought.

The position taken by the Malaysian religious authorities and the government is also contrary to a series of international declarations, including the Amman Message. The Amman Message, released in 2004, declares among other things that: "Whosoever is an adherent to one of the four *Sunni schools (Mathahib) of Islamic jurisprudence (Hanafi, Maliki, Shafi`i and Hanbali), the two Shi'i schools of Islamic jurisprudence (Ja`fari and Zaydi), the Ibadi school of Islamic jurisprudence and the Thahiri school of Islamic jurisprudence, is a Muslim. Declar-*

[10] http://dawn.com/news/592364/malaysia-may-charge-200-for-deviating-from-islam; http://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2012/01/14/malaysian-shiites-face-growing-persecution/

[11] *New Straits Times* 6 August 2013.

[12] http://www.nst.com.my/nation/general/close-watch-on-shia-followers-in-perak-1.334060

[13]http://www.sinarharian.com.my/mobile/semasa/perkasa-undang-undang-pencegahan-ajaran-syiah-1.211537

[14]http://www.agc.gov.my/images/Personalisation/Buss/pdf/Federal%20Consti%20%28BI%20text%29.pdf

ing that person an apostate is impossible and impermissible." The Amman Message was endorsed by the major Sunni clerics and leaders of the Muslim world. Malaysia is also signatory to the Amman Message. The Malaysians who endorsed it were H.E. Dato' Seri Abdullah bin Haji Ahmad Badawi, then Prime Minister of Malaysia and Dato' Dr. Abdul Hamid Othman, Minister in the Office of the Prime Minister and Religious Adviser to the Prime Minister.15 The Malaysian authorities position with regard to Shi'ism is, therefore, contrary to the majority view or consensus of the religious scholars of Sunni Islam.

The Amman Message was preceded by other declarations, among the most famous being the fatwa issued by HE Shaykh Mahmud Shaltut, the Head of Al-Azhar University, Cairo, on the permissibility of following the Shi'i school of thought. An excerpt from the fatwa reads as follows:

The Ja'fari school of thought which is also known as Al-Shi'a Al-Imamiyya Ithna' 'Ashari is a school of thought which is religiously correct to follow as other Sunni Schools of thought.

In addition to legal action taken against Shi'ites in Malaysia, the community has been subjected to slander and demonization by the government-controlled media. A cocktail of distortions and half-truths have been reported in the media about Shi'ite practices and beliefs. For example, They are reported to encourage bloodshed and the killing of Sunni leaders.16 At a recent Friday khutbah in November (2013), the Malaysian Islamic Development Department or JAKIM listed 10 beliefs that Malaysian Shiah allegedly held, including sodomy.17 In order to discredit Shi'ism, it has also been disseminated in the media that Shi'sim is a religion created by the Jews.18 Many other examples of the misrepresentation of Shi'ism in the Malaysian state-controlled media can be presented.

In July 2005 the Indonesia Council of Ulama (Majelis Ulama Indonesia – MUI) issued eleven fatwas. One of the fatwas dealt with the issues of religious pluralism, liberalism and secularism. The committee came to the conclusion that religious pluralism, liberalism and secularism were contrary to Islam. It also ruled that Muslims, in matters of religious belief (*aqidah) and worship (ibadah), were to take an exclusivist position in the sense that it is unlawful (haram)*

---

[15] http://ammanmessage.com/index.php?option=com_content&task=view&id=91&Itemid=74

[16] *New Straits Times* 6 August 2013; *Utusan Malaysia* 9 September 2013.

[17]http://www.themalaymailonline.com/malaysia/article/jihad-calls-for-eradication-of-shiah-that-permits-sodomy-muslims-told#sthash.0vbgL5cG.7rBSJEwN.dpuf

[18] *Utusan Malaysia* 9 September 2013.

*to incorporate the beliefs and worship of other religions into Islam.*19 Another fatwa had reiterated an earlier 1980 fatwa to the effect that the Ahmadiyyah, who do not consider Muĥammad as the last prophet, were to be considered as outside the fold of Islam and that Muslims who joined them were deemed to be apostates.20 These, and other fatwas, immediately resulted in a series of commentaries and criticisms among various scholars, activists and civil society groups in Indonesia. Many came out strongly against the fatwas.

For example, Indonesian Muslim scholar Azyumardi Azra dismissed the fatwa against pluralism as "ineffective and even counterproductive". Not only did he disagree with the fatwa but also clarified that the state could not enforce it as the fatwa was not legally binding and that Muslims could choose to ignore it.21 Nonetheless, while fatwas may not be legally binding they do affect people's outlook and also impact on political decision-making. Fatwas and other religiously-based opinions and views feed into existing discourses and orientations, some of which are sectarian and extremist.

A deadly anti-Shi'ite rampage in Sampang on the island of Madura turned houses into ashes and left many Shi'ites homeless. Sunni leader, Rois Al-Hukama of the Nahdlatul Ulama was charged with having participated in the arson attacks and destruction of property. However, the Surabaya District Court of Indonesia acquitted him of the charges, citing the lack of evidence. It was said that there were no witnesses who directly saw Rois participate in attacks of August 2012. At the same time, the Shi'ite community of Sampang were apparently being forced to take an oath of allegiance to Islam. Although the Sampang District Court did not declare Shi'ism to be a deviant sect in Islam, government officials and religious leaders took it upon themselves to urge the Shi'ites on Madura to "convert" to Sunni Islam. This was a condition for their return to their homes in Sampang. Sampang Legislative Council member Aksan Jamal had the audacity to say that the so-called reconciliation process could work if the Shi'ites returned to the right teachings. It is only when they returned to the teachings of the Ahlusunnah wal Jamaah [Sunni] that they would be welcomed back to Sampang.

---

[19] http://www.majelisulama.com/mui_in/fatwa.php?id=137&PHPSES... Accessed 1 February 2006.

[20] http://www.majelisulama.com/mui_in/fatwa.php?id=131&PHPSES... Accessed 1 February 2006

[21] <http://www.wluml.org/English/newsfulltxt.shtml?cmd%5B157%5D…> Accessed 1 February 2006.

There have also been incidences ofchurch burnings and closures in Indonesia. Many churches with licenses to operate were nevertheless closed as mayors bowed to pressure exerted by Islamists. The Christian minority, HKBP Filadelphia in Cikeuting, Bekasi, was attacked and their church destroyed before Christmas in 2012. In March, another HKBP church in Bekasi district was ordered to be demolished by the Bekasi Public Order Agency while members of the congregation helplessly watched. This was apparently as a result of listening to objections made by an extremist group, the Taman Sari Islamic People's Forum. More recently, in August, Molotov cocktails were thrown into the premises of a Catholic high school in Jakarta. 289 acts of terrorism in Indonesia were recorded as having taken place between 2000 and 2013. These acts include plans and threats to bomb churches.

The Buddhists have also not been spared from religiously-motivated violence. A day before the incident at the Jakarta Catholic high school, a bomb was exploded in a Buddhist temple during a service. This was apparently in retaliation for Buddhist violence against Burma's Rohingya Muslims.

The former President of Indonesia is reported to have said "It cannot be justified if an individual or a group forces its beliefs onto others, and certainly not with threats, intimidation or violence" in a speech earlier this year. He reminded Indonesians that the state guaranteed the rights of individual and minority groups and urged Indonesians to avoid violence for the sake of safeguarding the social fabric and national unity. Nevertheless, human rights organizations and observers have said that the government has taken a passive stance with regard to the growing religious intolerance in the country. This has allowed for a zealous vigilantism among some Muslim extremist groups to move against their targets.

According to Solahudin, an expert of terrorism in Indonesia, The Australian August 19, 2013 95 percent of the 800 plus terrorist suspects arrested by police were self-identified as "Islamic activists". They believed that what we call terrorist attacks are legitimate acts of jihad. At the same time, a great number of Indonesians live in denial, holding that there is no connection between religious teachings and terrorism. This is partly because, as Solahudin notes, it is difficult for Muslim leaders in Indonesia to admit to the link for fear of offending Muslims. Of course, the linmk that is being made is not been Islam per se and terrorism, but between certain utopian orientations among Muslims, justified on religious grounds, and terrorist acts. For example, the Bali bombers, Imam Samudra and Mukhlas, would cite verses from the Qur'an

and the sayings of the Prophet Muhammad (hadith) and interpreted them in such a way as to justify the killing of the elderly, women and children.22

Turkish thinking on Social Justice: Said Nursi

As noted by Şükran Vahide, Said Nursi was not content to confine himself to the method of the great Sufis but wanted to combine both heart and mind in his approach.23 Furthermore, Nursi's thought would be a more recent example of such an approach that is especially important for us because he lived in the modern period and was familiar with the kinds of social and moral problems that confront us today. The result of Nursi's search for an appropriate approach is a perspective that balances the intense concern for morality among the Sufis with the injunction to establish justice by the juristconsults. As Nursi once said in the presence of a student, Mustafa Sungur:

Sixty years ago, I was searching for a way to reach reality that was appropriate for the present age…First I had recourse to the way of the philosophers; I wanted to reach the truth with just the reason. But I reached it only twice with extreme difficulty…Then I had recourse to the way of Sufism and studied it. I saw that it was truly luminous and effulgent, but that it needed the greatest caution. Only the highest of the elite could take that way. So, saying that this cannot be the way for everyone at this time, either, I sought help from the Qur'an. And thanks be to God, the *Risale-i Nur was bestowed on me, which is a safe, short way inspired by the Qur'an for the believers of the present time.*24

It would be clear to many that the main force working against Muslim extremism in the contemporary world is that of what is sometimes called traditional Islam, of which a major proponent is Said Nursi. He provides the intellectual resources that are rooted in a traditional approach to knowledge cultivated by Muslims throughout history, which can be utilized to counter Muslim extremism in today's world. This approach is founded on the idea of balance with respect to a number of aspects of social life, which we consider now.

Furthermore, it is important to note that Nursi's approach to the question of justice is social. Nursi's important role here was to give a social dimension to *kalam or theology. It is interesting to note that the attempt to establish a social*

[22] Solahudin, *The Australian*, August 19, 2013.

[23] Şükran Vahide, *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany, 2005), 166.

[24] Cited in Şükran Vahide, *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany, 2005), 167.

theology in the Muslim world took place as early as the 1910s in the Ottoman Empire, decades before it became popular in the form of liberation theology in Latin America and the Philippines. Özervarlı notes the example of Mehmed Şerafeddin Yaltkaya's (1879-1947) İctimaï İlm-i Kelam (social theology) project.[25] I believe it would be accurate to state that there is a social theology to be found in Nursi's works and that this social theology does not occupy an insignificant place in his overall thought. While Nursi was not a *mutakallim in the classical sense of the term,*[26] he was very much concerned with the relevance of theology for the social life of humans. On the Divine Attributes, Nursi emphasized their consequences for human action in this world, particularly in relation to the contest between good and evil:

The All-Glorious Creator of the universe has two sorts of Names, those pertaining to His Glory and those pertaining to His Beauty. Since these Names require to demonstrate their decrees through different manifestations, the Glorious Creator blended together opposites in the universe. Bringing them face to face, he gave them aggressive and defensive positions, in the form of a sort of wise and beneficial contest. Through making the opposites transgress one another's bounds, He brought conflict and change into being, and made the universe subject to the law of change and transformation and the principles of progress and advancement. In human kind, the comprehensive fruit of the tree of creation, he made that law of contest in even stranger form, and opening the door to striving, which would be the means of all human progress, He gave Satan's party certain faculties with which to be able to challenge God's party.[27]

In other world, the basic nature of social reality is conflict. Conflict is the primary factor that explains change and progress in human society. Society progresses as a result of successfully struggling against the people of misguidance. Progress is essentially a struggle between two types of groups, the party of Satan and the party of God. Here, Nursi relates theology to social relations, as he does in the following:

For one of the greatest results of the universe's creation is man's worship and his responding to Divine dominicality with belief and submission. How-

[25] M. Sait Özervarlı, "Said Nursi's Project of Revitalizing Contemporary Islamic Thought," Ibrahim M. Abu-Rabi', ed. *Islam at the Crossroads* (Albany, 2003), 319.

[26] M. Sait Özervarlı, "Said Nursi's Project of Revitalizing Contemporary Islamic Thought," Ibrahim M. Abu-Rabi', ed. *Islam at the Crossroads* (Albany, 2003), 322.

[27] Bediuzzaman Said Nursi, *The Flashes Collection*, From the Risale-ı Nur Collection 3 (Istanbul, 2004), 115.

ever, due to the denial of unbelief, the people of unbelief and misguidance reject that supreme result, which is the ultimate cause of beings and the reason for their continued existence, and therefore perpetrate a sort of transgression against the rights of all beings.[28]

Here, the consequences of unbelief are described not in terms of the fate of the individual soul, but in terms of the transgression against the rights of all beings. Nursi sees his task to chart a "new way in the life of human society" and to "act in conformity with the natural laws in force in the universe". Failure to do so would mean that he would not "be successful in beneficial works and in progress".[29] In fact, Nursi sets his agenda in very social terms:

Yes, by birth and the way I have lived I am from the class of common people, and I am one of those who by temperament and intellectually have accepted the way of 'equality of rights.' And due to compassion and the justice proceeding from Islam, I am one of those who for a long time have opposed and worked against the despotism and oppression of the elite class called the bourgeouisie. I therefore support total justice with all my strength, oppose tyranny, oppression, arbitrary power, and despotism. [30]

However, Nursi does not adopt an anarchic view along with some members of the oppressed classes. Nursi noted that the struggle between capital and labour in Europe is a reflection of the oppressive nature, immorality and mercilessness of the upper classes and the hatred and envy of the lower classes. The Qur'anic way of dealing with this is redistribution of wealth via the payment of zakat and the prohibition of usury.[31] Thus, Nursi builds a moral and spiritual basis for social existence which cannot simply be established or determined by rules, regulations or law.

It is clear, therefore, that Nursi's concerns with justice and balance are articulated in very social terms. Nursi's social theology can be regarded as one possible intellectual basis for the articulation of a position against extremism in terms of its manifestation as social injustice.

---

[28] Bediuzzaman Said Nursi, *The Flashes Collection*, From the Risale-ı Nur Collection 3 (Istanbul, 2004), 119.

[29] Bediuzzaman Said Nursi, *The Flashes Collection*, From the Risale-ı Nur Collection 3 (Istanbul, 2004), 225.

[30] Bediuzzaman Said Nursi, *The Flashes Collection*, From the Risale-ı Nur Collection 3 (Istanbul, 2004), 226.

[31] Bediuzzaman Said Nursi, *The Words: On the Nature and Purposes of Man, Life, and all Things* (Istanbul, 2004), 421-422.

CONCLUSION

Although the notion of justice among humans has always been paramount in Islamic jurisprudence as an ideal to be achieved, the actual study of justice as achieved in society had rarely been systematically studied by Muslims. In other words, it is the theological dimension of justice that had usually been given precedence over the sociological dimension. The sociological dimension, however, cannot be neglected. It has been observed by many that the main factor in the hierarchy of cause and effect is the quality of leadership. To the extent that leaders lacked the qualities of justice, balance and morality (*akhlaq), they would not be affective in creating a just social order. Instead, society would be ruled by the immoral and corrupt. The struggle for social justice and ought to be a priority of Muslim thinkers and activists.*

REFERENCES

Alatas, S. F. 2007. Contemporary Muslim Revival: The Case of 'Protestant Islam. *The Muslim World* 97(3): 508-520.

Brouwers, Michaelle & Kurzman, Charles, eds. 2004. *An Islamic Reformation?* Lanham: Lexington Books.

ESI. 2005. Islamic Calvinists : Change and Conservatism in Central Anatolia, Berlin & Istanbul : ESI (European Stability Initiative). www.esiweb.org

Hunt, Diana. 1989. *Economic Theories of Development: An Analysis of Competing Paradigms*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Ibn Khaldun. *The Muqadimah: An Introduction to* History.Franz Rosenthal, trans. (London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1967).

Ibn Khaldun. *Muqadimmat Ibn Khaldun* (Beirut: Dar al-Qalam, 1378/1981).

Nursi, Bediuzzaman Said. *The Words: On the Nature and Purposes of Man, Life, and all Things* (Istanbul: Sözler Publications, 2004).

Nursi, Bediuzzaman Said. *The Flashes Collection*, *From the Risale-ı Nur Collection 3* (Istanbul: Sözler, 2004).

Nursi, Bediuzzaman Said. *Al-KalimÅt* (Istanbul: DÅr Suzler li al-Nashr, 1419/1998).

Özervarlı, M. Sait. "Said Nursi's Project of Revitalizing Contemporary Islamic Thought," In Ibrahim M. Abu-Rabi', ed., *Islam at the Crossroads* (Albany: SUNY Press, 2003).

Ibn Rushd. *The Distinguished Jurist's Primer: BidÅyat al-Mujtahid wa NihÅyat al-Muqtasid* (Reading: Garnet, 1996).

Ibn Rushd al-Qurtubi, Al-Imam al-Qadi Abi al-WaidamhA nib dammahuM dÇ *tayahiN aw dihatjuM-la tayadiB* .iÇsuladnA-la damhA nib dammahuM nib .(7991/8141 ,haimlI-la butuK-la raD :turieB) *disatquM-la*

diaS namazzuideB fo yhpargoiB lautcelletnI nA :yekruT nredoM ni malsI .narküŞ ,edihaV (5002 ,sserP kroY weN fo ytisrevinU etatS :ynablA) *isruN*

pihsnoitaleR ehT :msilatipaC fo tiripS eht dna cihtE tnatsetorP ehT .8591 .xaM ,rebeW :kroYweN ,*erutluC nredoM ni efiL laicoS dna cimonocE eht dna noigileR neewteb* .snoS s'renbircS selrahC

Islam And Gender Justice

Prof. Dr. Anis Ahmad[1]

Abstract

'Adl is one of the major attribute of Allah S.W.T. The word appears at around thirty two places in the Qur'an in one or another of its meaning. As a comprehensive term of the Qur'an it invites a reader to search co-relationship between this term, the Islamic world view and the ultimate purpose of a person living in human society. If we look deeply the whole purpose of human creation, his living in society appears realization of 'adl in personal, social, economic, political, legal and cultural domains.

This paper makes an effort to understand various dimensions of 'adl and impact of 'adl on human behavior. It also makes an effort to elaborates the Qur'anic concept of gender justice and compares it with the concept of gender equality.

The paper suggests a paradigm shift in the concept of gender equality on three grounds. First, the very concept of gender equality is a product of a utilitarian-capitalist paradigm of social sciences. Second, the presence of gender difference does not mean gender discrimination. Third the gender based tug of war for "rights" and the so called "empowerment" does not necessarily lead to a just social order. On the contrary an 'adl based recognition of rights, responsibilities, privileges and excellence helps in serving in a more meaningful and fair manner, the objective of human life and creation of an ethical and moral social order.

Key words: *'Adl (fairness, equity, justice, balance), Zulm (injustice,in equality, oppression), Tawhid (uniqueness, transcendence an unity of Allah), ta'awun, (cooperation)*

*Prof. Anis is a meritorious Professor of Comparative Ethics and Religion. He is founding Vice Chancellor of Riphah International University, Islam-

[1] Riphah İnternational Universty, İslamabad

abad, Pakistan and Editor in Chief of *Islam and the West* a Scholarly Journal. He can be reached at email: anis.ahmad@riphah.edu.pk OR anis@anisahmad.com

'Adl is often translated as justice which is further interpreted as legal justice. If certain grievances and issues are resolved in a fair manner, we think justice has been done. No doubt, this is one dimension of 'adl but there are other dimensions which are often oversighted, and perhaps these other dimension are no less important in our social life, than concept of 'adl as legal justice.

*Tawhid (Oneness, Uniqueness and Transcendence of Allah S.W.T.) and 'adl are two foundational principles on which Islam erects its socio-political and economic order. Being holistic both tawhid and 'adl help us in understanding uniqueness of the Islamic paradigm, its world view and purpose and objective of human life and social change. The Qur'an does not follow a theological approach while dealing with tawhid and 'adl. It invites human reason to investigate, search into the complexity and orderliness of universe, and biological, spiritual and intellectual synergization of the human being*1. It at the same time questions validity of polytheistic world view on purely experiential and rational grounds as contrary to *'adl.*

Tawhid stands for unity in life, universe, society and human conduct. This is why tawhid is not a purely theological concept, it is an applied value directly related with fair human behavior in society. At a conceptual level it removes conflicts and contradictions from human behavior. Human beings as well as human society, it suggests, should not subscribe to a plurality of authorities or gods. While human civilization has been replete with examples of polytheistic and dualistic ideologies, and cultures. The pre-Islamic Arabs too had hundreds of functional gods to be revered and followed. This is why messengers of Allah S.W.T., the Qur'an informs us, often asked their people, "…is it better that there be diverse lords, or just Allah. The One Irresistible, those who you serve beside Him are mainly idle names that you and your forefathers have fabricated, without Allah sending

*down any sanction for them. All Authority (hukm) to govern rests only with Allah. He has commanded that you serve non but Him. This is the right way of life (al-din al-qayyim), though most people are altogether unaware.*2 The same call, it tells us, was made by Sayyeduna Ibrahim, Musa and other Prophets of Allah prior to the commissioning of the final Messenger of Allah.

al-Nahl 16:3-20

Yusuf 12:39-40

Even in this so called age of knowledge explosion, polytheistic and dualistic approaches exist. For some persons wealth, power and glamor is the ultimate object of life, other believe in god of ethnicity, tribalism, or color. The Qur'an considers such

human attitude as a violation of 'adl, to the Ultimate Creator of men, women and universe "My son do not associate others with Allah. Surely associating other with Allah is a mighty wrong (Zulmun 'Azim) 3. Absence of tawhid, as the guiding principle, makes a person and a community, easily fall in the trap of assuming economic hegemony, political power or racial superiority, their ultimate concern.

*Once consciously internalized tawhid deters a person from using double standards and serving diverse gods. Tawhid appears one of the basic demands of 'adl. It reminds a person that it is unfair and un-just to serve anyone other than the Lord of the Universe. In other words internalization of tawhid makes a person's attitude and behavior just ('adil), fair, integrated, coherent, dignified and purposeful. On the contrary a non-tawhidi world view leads to contradictions and confusions and conflicts at individual and collective levels. One manifestation of this dualism is pointed out by the Qur'an as double speaking. "Believers why do you profess that which you do not practice?"*4 .

It is most loathsome in the sight of Allah that you should profess what you do not practice"4.Gender superiority, discrimination based on gender, or calling for women power or even male superiority, therefore conflicts with basic teaching of Islam. Islamic ethics and moral behavior trams, ends gender differentiation. Sexploration is a foreign concept to Islam, though, it can be traced in several pre-Islamic cultures and civilizations.

The coherence, cohesion and unization thus achieved through *tawhid, at individual level becomes a major effective and authentic source for a balanced, peaceful and meaningful life. It systematically eliminates contradictions and conflicting attitudes in behavior. However realization of unity in life should not be considered specific to believers or practicing Muslims. Whoever eliminates contradictions and conflicts from life and liberates him-self or her-self, from internal conflicts can experience the bliss and contentment which follows realization of unity in life.*

3. Luqman 31:13

4. al-Saff 61:2

The Qur'an invites its followers to understand internal link between Tawhid and 'adl. While tawhid demands attitude of 'adl or dutifulness towards the Creator of the Universe,it equally demands to serve in most fair and appropriate manner, the creation (makhuq) of the Lord of Universe and fulfill duties and obligations or the huquq al-'ibad. Acting otherwise therefore becomes tantamount to shirk, serving those who do not deserve to be served. This inner link between tawhid and 'adl is another manifestation of Islam's universality. Not only the believers but even unbelievers, when they observe these two basic principles in their life draw enormous benefits, and

achieve coherence in their individual and collective life. Perhaps, this is why it is said no society can survive without 'adl.

Islam's ethical paradigm shift:

Social Scientists classify human societies according to Eurocentric parameters. They measure a society's level of development in term of GDP, per capita income, number of industrial units, quality of life and so on. Similarly they determine social development through the parameters of education, size of family, living standard, law and order situation, rate of divorce etc. Anthropologists try to find race, ethnic, linguistic and color division of a people, their tribal affiliation and response to modernity and so on. Gender division and role of one or another gender has also become a global benchmark. Internationalisation, in general means, equal participation of women in all spheres of life. Gender equality thus has become a hall mark of modernity and a reflection of the so called human rights.

Islam at a normative level introduces 'adl, justice or doing things in a fair, honest, equitable and right way. Transcending the particularism of color, language, geographic origin ethnicity or so called nationality, it makes a paradigm shift, a total change from animal behavior of man to an ethical and moral living through tawhidic vision and 'adl. Whoever observes 'adl in human conduct irrespective of color ethnic or racial origin or financial status is considered nearer to Allah and more respectful and successful in society. This normative change is a major contribution of Islamic doctrine of 'adl. It does not recognize the so called male supremacy, and chauvinism, nor does it accept the so called empowerment of women based on the concept of gender equality. Following a qualitative approach, Islam ranks a person not on the basis of gender, majority or minority, but ethical and moral conduct. The Qur'anic principle in this respect is stated in very clear manner in surah al-Ahzab.

"Lo! Men who surrender unto Allah, and women who surrender, and men who believe and women who believe, and men who obey and women who obey, and men who speak the truth and women, who speak the truth, and men who persevere (in righteousness) and women who persevere, and men who are humble and women who are humble, and men who give alms and women who give alms, and men who fast and women who fast and men who guard their modesty and women who guard (their modesty), and men who remember, Allah has prepared for them forgiveness and a vast reward"5
.

This *ayah introduces a revolutionary approach. It goes beyond gender based classification of mankind. It does not raise the slogan of female rights or male rights but invites mankind, as such, to excel through ethical, responsible, purposeful moral be-*

havior. It introduces ethical transcendence as a measurable, key performance indicator (KPI). A believer is not superior due to his or her gender, color, height, linguistic command or social or economic status, or genetic claim to superiority. No white or black can claim superiority based on color or gene. No male superiority over a female. The ayah declares essential ethical equity as a norm in place of the conventional social science approach of pleading for gender equality. An observant and pious female, according to the Qur'an is superior, in the eyes of Allah s.w.t., to a male, even to her own husband, who does not observe Islam.

It is understandable that the Western cultural paradigm, defines itself in historical periods of dark ages, age of faith, an age of enlightment and age of reason and reformation. But while Europe was discriminating against women, colored people and hunting for witches, Islam was calling for use of reason, investigation and evidence based scientific development. It at the same time liberated women through education, ethical equality and social up-liftment.

Islam did not need to go through a reformation due to its initial in-built emphasis on reason, research and universal ethical principles.

Ethical Empowerment:

The Qur'an in very specific terms highlights ethical empowerment of both men and women

5. *al-Ahzab* 33:35

In several places for example: "And whoso does good works, whether of male or female, and he (or she) is a believer such will enter Paradise and they will not be wronged the dint in a date-stone"6 .

It further elaborate, "Whosoever does right, whether male or female, and is a believer, him verily We shall quicken with good life, and We shall pay them a recompense in proportion to the best of what they used to do"7. The Qur'an transcends traditional gender bias and discrimination and offers ethical excellence as the criteria for superiority.

Ethical Judgment

Not only in this world but in life hereafter final judgment shall not be based on gender, economic status, political power, race, or size of family. The only basis of allowing an elevated station shall be just and fair behavior or observance of *'adl in the worldly life. "The believers, both men and women, are guardians (awliya) of one another. They enjoy good, forbid evil, establish prayer, pay zakah and obey Allah and His Messenger, surely Allah will shows mercy to them"*8.

It is due to an ethics–centered approach that the Qur'an places *Sayyeda Maryam above all women of the world because of her piety, moral conduct and ethical transcendence.*

"O Maryam Behold, Allah has chosen you and has made you pure, and has exalted you above all women in the world 9.

Constitutional Equality:

Islam maintains, due to the concept of '*adl, total constitutional equality between men and women. The Qur'an makes it clear that in term of rights women have same rights as men. Many nations of the world took over several centuries to reach a point when women were given the right to ownership of property or the right to vote. Whatever belonged to a married woman, in the west, was considered property of her*

6. al-Nisa 4:124

7. al-Nahl 16:97

8. al-Tawbah 9:71

9. *al-i-'Imran* 3: 42

Husband. Islam gave women right to ownership in seventh century common era. The Qur'an made *Zakah an obligation on both men and women. We know Zakah has to be given on assets owned by a person, and since zakah is a pillar of faith to complete faith (iman) man as well as women have to pay zakah. This is possible only when women own assets. Further the Qur'an asks both men and women, without discrimination, to do Infaq in the way of Allah, give Sadaqat and spend their wealth on the needy, poor, and those who ask for help as well as for Jihad in the way of Allah. In fulfillment of these obligations women often excel over men. The Qur'an very clearly states:* "And they (women) have rights similar to those (of men) over them in kindness, and men are a degree above them. Allah is Mighty, Wise" 10. Here the later part of the *ayah* refers to the legal obligation men have toward women viz, taking full care of their welfare, their financial, personals and emotional needs.

Impact of *'Adl on Social Conduct.*

'Adl demands social justice therefore the Qur'an expects observance of same ethical behavioral standards by believing men and women. . It does not allow any privilege to either gender, in their social conduct. The Qur'an recognizing the emotional and physiological differences between men and women. To minimize the possibility of divorce, evil, immorality and misconduct

it advocates gender segregation and observance of an ethical code of conduct. Again without any gender discrimination, it frustrates evil and creates a secure, social environment of piety in society. The Qur'an in this respect directs: "Tell the believing men to lower their gaze and be modest. That is purer for them. Lo! Allah is Aware of what they do, And tell the believing women to lower their gaze and be modest, and to display of their adornment only that which is apparent, and to draw their veils over their bosoms, and not to reveal their adornment save to their own husbands or fathers or husbands' fathers, or their sons or their husbands' sons, or their brothers or their brothers' sons or sisters' sons, or their women, or their slaves, or children who know naught of women's nakedness. And let them not stamp their feet so as to reveal what they hide of their adornment, and turn unto Aliah together, O believers, in order that ye may succeed".11

Here again one and same ethical standards are prescribed for both men and women. No

10. *al-Baqarah* 2:228

11. *al-Nur 24:30-31*

discrimination or injustice is done to either one.

'Adl as individual and collective imperative:

In a short Qur'anic ayah from surah al-Nahl, recited in every jummuah khutba, all over the world, whether Muslims are living in a Muslim majority context or in a place where Muslims may be in small number the Khatib invites the listeners to understand their individual and social obligations. "Lo Allah enjoins justice and kindness and giving to kinsfolk, and forbids lewdness. He exorts you in order that you may take heed".12

This short *ayah, reminds a believer, that Allah commands him/her to observe 'adl and ehsan. This 'Adl is not confined to its legal dimension. It refers, primarily, to family, economy, polity, culture, religious rituals and legal issues (we will deal with each aspect separately in next few pages).*

Second it persuades a believer to do things in a beautiful (ahsan), appropriate and excellent manner. Ehsan as a comprehensive term covers all these aspects. To act with Ehsan with aqraba, relatives, means not only spending on them but doing it in most appropriate, dignified and honorable manner. In other words giving to them not with a sense of doing favor to them. On the country doing fever to one's own self, because Allah allowed this person to spend on others.

Third the ayah reminds a believer to play a proactive role in removing immorality, obscenity, vulgarity and sexploitation from society. Electronic Media, unfortunately in our time, has assumed the role of global dissemination of evil and immorality. The ayah calls for removal of all immorality and ethicalization of society.

Fourth, the ayah also reminds listeners to guard themselves from developing an attitude of excessiveness, extremism, rebellion and disobedience of Allah.

Fifth, extremely important aspect, highlighted in the ayah, relates with governance. It reminds those in political power to establish social justice in society and create institutions where people may get their disputes and legal issues resolved. Besides asking those in authority to establish courts of law, it also reminds judges about adab al qadi, i.e. how to proceed with law in an impartial manner and judge between people with 'adl, fairness and honesty. These five aspects are reminded every Friday by the khatib when he delivers

12. al-Nahl 16:90

khutba whether in Turkey or in Germany or in Pakistan or Nigeria. The ayah though very short deserves much more elaboration but due to space constraint we stop at this point.

Observance of 'adl with non-Muslims:

Application of 'adl as a Universal Islamic Value is not particular to Muslim community (ummah, millah). The Qur'an in most clear words refers to observance of 'adl even with those who may regard Muslims as their enemies or even who are not liked by the Muslims. Indeed shirk, associationism, is highly condemned by the Qur'an, nevertheless the Qur'an exorts that 'adl must be observed even when dealing with mushrikin. The Qur'an enjoins fulfillment of promises and contracts irrespective of dealing with Muslims or as non-Muslims. "O you who believe, Be steadfast witness for Allah in equity, and let not hatred of any people seduce you that you deal not justly. Deal justly (*i'dilu*) that is nearer to *taqwa* (good conduct), observe your duty (*wattaquAllah*) to Allah. Lo Allah is informed of what you do".13

Social dimension of *'adl* :

With this brief over view of *'adl let us have a quick look on 'adl as an applied ethical value. The Qur'an underscores role of family ties for sustainability of civilization and culture. The Qur'an puts great emphasis on fulfillment of obligations toward parents, wives, children, blood relations, in-laws, home helpers, neighbors, even strangers, those in need of help, oppressed or bonded, those in debt or struggling*

*in the cause of Allah.With reference to parents 'adl demands dutifulness love, respect and total obedience. "Be good to your parents, and should both or any one of them attain old age with you, do not say them even "fie" neither chide them, but speak to them with respect, be humble and tender to them and say :Lord show mercy to them as they nurtured me when I was small".*14

This simply means one must spend on parents, not as a favor but as their right. "They ask thee, (O Muhammad) , what they shall spend. Say: that which you spend for good (must go) to parents…" 15

13. *al-Ma'idah 5:8*

14. Bani Isra'il 17:23-24

15. al-Baqarah 2:215

'Adl demands extreme dutifulness kindness and respect for mother. Islam elevates and glorifies motherhood more than taking "pride" in being a working lady or a CEO in a multinational. "We have enjoined on man kindness to his parents: In pain did his mother bear him, and in pain did she give him birth. The carrying of the (child) to his weaning is (a period of) thirty months. At length, when he reaches the age of full strength and attains forty years, he says, "O my Lord! Grant me that I may be grateful for your favour which you bestowed upon me, and upon both my parents, dispose me that I may do righteous deeds plan you,and also make my descendants righteous. I report to you, and I am one of those who surrender themselves to you ". 16

Islam looks on social obligation with a holistic approach. Behaviors, considered customary elsewhere are assigned a legal dimension. Strict observance of rights of parents and blood relations is advocated.

"Serve Allah, and associate not any partners with Him; and do good to parents, kinsfolk, orphans, those in need, neighbours who are near, neighbours who are strangers, the companion by your side, the wayfarer (you meet), and what your right hands possess: For Allah loves not the arrogant, the vainglorious".17

'Adl with family:

Islam goes beyond the concept of personal salvation, a common theme in many world religions. It links personal success of the individual in this world and in life hereafter with family and asks believers to not only protect themselves from hellfire but also take necessary educational and corrective and steps to let their family members also be successful in life hereafter.

"O you who believe! Save yourselves and your families from a Fire whose fuel is men and stones, over which are (appointed) angels strong (and) powerful, who flinch not (from executing) the commands they receive from Allah, but do (precisely) what they are commanded".18

16. *al Ahqaf 46:15*

17. al-Nisa 4:36

18. *al Tahrim 66:6*

'Adl with child yet to be born:

The capitalist-empireist world view and concept of social welfare is founded on scarcity of resources and their unequal distribution. This is why economist, educationist and lawmakers always talk about population control and "sustainability". The Qur'anic approach is not negative. It tells us that those who think that they cannot afford to feed four or six children because of shortage of resources, have they even considered who feed them? Are they sure about their own servants? If Allah is the real owner of resources, would it be difficult for Him to feed a husband and wife but not their children? In this back drop. The Qur'an touches on population control from an *'adl prospective.*

*Islam discourages its followers from killing their children through birth control devices, and fear of shortage of resources or lack of means of living. "Kill not your children for fear of want: We shall provide sustenance for them as well as for you. Verily the killing of them is a great sin".*19

'Adl with blood relations:

Islam puts great emphasis on blood relations to be strengthened through *silah rahm , cutting of blood relation is strongly condemned. "Those who join together the ties which Allah has commanded to be joined, hold their Lord in awe, and fear the terrible reckoning".*20 "Give to the near of kin their due and also to the needy, and to the wayfarer: Do not squander not your wealth wastfully.21

Economic Justice:

Rejecting the concept of world denial, the Qur'an recognize the right to seek economic resources as Allah's *fadl, it encourages entrepreneurial approach, to take initiative in trade, industry, agriculture, and other permissible areas.*

"O you who believe! When the call is proclaimed to prayer on Friday (the Day of assembly), hasten earnestly to the remembrance of Allah, and leave off business (and trading): That is best for you if you but knew!" 22

19. *Bani Israel 17:31*

20. al-Ra'd 13:21

21. al-Isra 17:26

22. al-Jumu'ah 62:9

It also encourages tijarah trade and economic, partnership and entrepreneurial activities. It condemns capitalism and exploitation of the poor by the rich. 'Adl demands freedom to invest, save, distribute, inherit and give in the way of Allah.

This ayah integrates Allah's dhikr with trade and business. Therefore the believers are advised, that after having done Allah's dhikr in the Friday prayer, spread in earth to seek economic bounty ,not by leaving behinds Allah's remembrance, but by increasing further Allah's dhikr. Thus excel in business with Allah consciousness, honesty and quality control.

Political justice:

'Adl as a comprehensive term requires those in political power to ensure observance of 'adl (justice) in dealing with people. Political justice means their rights as citizens are fully protected. They are free to express their views on all issues and decision making is done with mutual consultation and counseling (shura). It allows the right to stand for truth to all citizens. It wants those in authority to establish ma'ruf, good and remove evil (munkar), fahasha (immorality) and rebellion (taghi). 'Adl at political level gives right to choose Allah conscious persons and those who can deliver trusts (amanat) with full responsibility and honesty.

The ayah makes the state responsible to ensure and facilitate **offering of prayers, collection and distribution of** *zakah, realization of good and elimination of evil and immodesty from society. "(They are) those who, if We establish them in the land, establish regular prayer and give regular zakah, enjoin the right and forbid wrong: with Allah rests the end (and decision) of (all) affairs."*23 Here the Qur'an provides a manifesto for the state functionaries. It makes state reasonable for realization of *'ibadat and elimination of social evils.*

Cultural and religious dimensions of *'adl* :

'Adl does not allow a people to impose their local culture on others. During the colonial period European colonialists imposed their culture on those who were politically subjugated in the Middle East, South Asia, Africa and South East Asia. On the other hand 'Adl stands for cultural plurality. In this age of globalization it has become an imperative to protect the cultural identity, particularly of the Muslims in both a majority and a minority context.

Unfortunately the double standard of certain nations, notwithstanding their claims of

23. al-Haj 22:41

Liberty and diversity, do not allow significant part of their population to maintain their cultural identity. Therefor ban on scarf has become an issue in several western countries. 'Adl at cultural level allows people to maintain their identity and transmit their cultural heritage to coming generations.

The Qur'anic concept of 'Adl gives right to practice faith and culture to Muslims as well as non-Muslims in an Islamic society and state. At the same time due to doctrine of ijtihad Muslims scholars are free to hold more than one views in legal matters on the basis of the nusus, injunction, of the Qur'an or Sunnah. The religious and cultural freedom is guaranteed by the Qur'an in more than one places "There is no compulsion in din, the right is henceforth distinct from error. One who rejects forces of evil (taghut) and believes in

*Allah, has surely grasped a firm handhold which will never break. Allah is Hearer, Knower".*24

Gender justice (*'adl*) or Gender equality:

In the backdrop of this brief resume of *'adl, let us try to understand how Islam responds*

*To the slogan of "gender equality". To begin with , the Qur'an underscores origin of the first human family from one and common source. This constitutional equality eliminates possibility of considering one as source of "evil' or the other as all pure and pious. "O people fear your Lord who created you from a single nafs (being) and out of it created its mate; and out of the two spread many men and women. Fear Allah in Whose name you plead for rights, and heed the ties of kinship. Surely Allah is ever Watchful over you".*25

Consequently neither male nor female can claim superiority over the other.

This paradigm shift of the Qur'an liberates human mind from the Judeo-Christian notion of inferiority of women as well as development of theology of original sin. The Qur'an mentions that Adam and Eve where not sent on earth as a punishment but were created essentially to be Allah's representative (*Khalifa) on earth. We have also seen in al-Ahzab 33:35 that practicing and pious men and women both are guaranteed equal and just reward by Allah s.w.t. Gender does not matter, what matters is their conduct, behavior and commitment to*

Allah. Not an iota of good and virtue earned by a woman or a man will be disregarded on the basis of gender. Therefore al- Ahzab 33:35 in a crystal clear way underscores total ethical equity and liberates mind of a Muslim social scientist from the

24. al-Baqarah 2:256

25. al-Nisia 4:1

Utilitarian, Capitalist paradigm of knowledge (epistemology) which classifies humans, primarily, in terms of gender, ethnicity, race, color, and geographic nationalisms.

Two hundred years of intellectual colonialism of the Muslim elite has resulted in perception and study of man's behavior in the light of the basic assumptions of the capitalist paradigm. This cultural and theological baggage compels them to study behavior of the Muslim societies from a western sociological, anthropological or economic perspective. Which leads them and others to generalize that Muslim societies are "male dominated", with absence of women in economic and political life. Muslim history, society, culture, and socio-political system is studied with the help of pre-supposition of the Capitalist utilitarian paradigm. Repeatedly certain misgivings are mentioned till those misgivings assumes status of an article of faith.

For example it is alleged that women in Islam and in Muslims societies are considered inferior to men, they are regarded property of their fathers or husbands, that they are not allowed to get education, they are not considered valid witness in law courts, they do not get fair share in inheritance, they cannot seek divorce from husbands, they cannot have more than one husband at one time while men can have up to four wives, or they are not allowed to become Prime minster or President of a country, and are forced to wear *hijab or scarf and so on.*

*The fact of the matter is none of these perceptions and several other misgivings hold any water. The Qur'an makes it explicit that no discrimination can be made in economic, social, political, cultural domains and legal rights of men and women. The major reason for a deep rooted distorted perception of Muslim women, in our view, is lack of direct knowledge of the Qur'an and understanding of the life example of the Prophet (p.b.u.h). In this brief paper it is not possible to respond to all the above misconceptions. We will briefly touch on one or two of these confusions.*26

26. For a Qur'anic position on these issues see Anis Ahmad, *Women and social justice: An Islamic Paradigm, Islamabad, Institute of Policy Studies, 1996, chapter four, five and six P 67-122;Also, Prof.Enis Ahmed, Kadin ve Sosyal Adalet,Beyan. Yayinlari, Istanbul (ISBN975-473-080-6) P 89-144*

Political participation:

Islamic political order makes it an obligation on both men and women to use their vote to elect competent persons to public offices. This is due to the Islamic principle of *amanah and mas'uliyah. It demands that only those persons who fulfill the required conditions should be allowed to be elected. Therefore in Islamic political order, due to principle of 'adl, only those can be considered for political leadership who are ethically and morally fit, who have required knowledge and training for the job, who can maintain the trusts(amanat), who are available without any hardship or conflicts to work day and night when given a responsibility, who are in good health and of sound judgment and who have basic knowledge of the Qur'an and Sunnah, These are requirements made by the Qur'an, irrespective of gender. If these qualities do not exist in a Muslim male, though he may be handsome, tall and rich, Islam does not consider him fit for the office. On the other hand if all required qualities for leadership including capacity to lead* in war, in prayer *and maintain privacy and confidentially in state affairs exist in a women, she can assume a public responsibility. Merit and capability and not gender specificity is the Islamic norm. In case of Pakistan, in 1964 when an army dictator stood as candidate for presidency, the opposition parties nominated Madar-i-Millat Muhterma Fatima Jinnah, sister of the founder as their joint candidate. Since in this specific situation the choice was between a well-built Army general and an over sixty year old respected lady who with great reluctance, accepted the nomination for the sake of protection of democracy in the country. Mufti Muhammad Shafi, the chief mufti, gave fatwa in her favor and Maulana Madwdudi endorsed it publicly. In other words it was declare by the known scholars, that even under Hanfi fiqh, if necessary a women can be head of state. We have referred to only one of the issue. The fact of the matter is gender justice and not gender equality is advocated by Islam. Islam does not discriminate between people based on gender, race or color. Confusion and misinformation on gender is essentially due to a Media war against Islam and the Muslim, and lack of knowledge about Islam by the non-Muslims as well as by the Muslims. What we need is a direct interaction with the Qur'an and the Prophetic Sunnah to understand how in own time we can create a society where Islamic social justice prevails and we are liberated from a gender centric social science paradigm.*

Women, Society and Law: An Overview

The slogan of giving equal representations to women in social, economic and political realms, in our view, will not mitigate the problems of women. To start with, a change in the mind set, a paradigm shift has to be introduced. It has to be realistically recognized that the Qur'an and the sunnah of the Prophet, peace be upon him, have granted equal legal, economic and social rights to women; not only in theory but also

as a social reality. It has also to be realized that these rights have been based on the principles of justice ('adl) and equity which have to be interpreted by every society according to the requirements of its own space and time.

*Contemporary literature on feminism and movement for empowerment of women indicate that despite its claims of gender quality and legal protections, women have failed in achieving dignity and honor. A recent personal encounter by a an academician known for her interest in gender issues provides much food for thought. She acknowledges that "The feminist movement in the west has lost its momentum and many women in the developing world seem to live under the illusion that they have fought and won the battle against patriarchy. This is clearly contrary to the reality that a western women faces in her daily life."*27

It is rather unfortunate that Muslim scholars and activists working for Islam, who are supposed to be promoting justice ('*adl) and herald the political, social and economic rights of women, have not taken a lead on several women issues. On the other hand those who subscribe to a secular approach have been projected as champions of women cause in parliament and elsewhere.*

Marginalization of family:

An important aspect which is often missing from quantitative researches on empowerment of women is the impact of public visibility and industrial participation on family life of women. The feminist movement in the West has underestimated the importance of role of women in family. The post-industrial revolution capitalist mind considered female

27 -Farzana Bari, Ph.D "Are men and women really equal in the west?". The Express Tribune , Islambad, March 19,2013, P.7 workforce in factories and offices in terms of less costly labor and in the same context her family life, even if successful, was presented as economically unproductive.

Later, when women in the west started struggle for their rights, they encountered the prevailing mindset and demanded equal wages instead of yearning for the role they best suited in, i.e. nurturing the family. Family in Islam is not a commercial unit; it is more than a place where food, residence and human needs are met in a less costly way. Family is the basic unit of civilization and culture. It is through family that basic human values are transferred to coming generations. If family gets marginalized, civilizational process faces serious decline. The high social cost thus incurred is not given its due in researches which focus on economic role of women in the capitalist world order. Therefore, without proper study and measurement of stress, communicational gaps, inter-personal conflicts, emotional stress leading to complex

psychologic issues caused by women's participation in industry. No quantitative survey can claim that mere increased visibility of women in public space has enhanced their quality of life and can bring economic boom in society.

The slogan of equal political representation of women in parliament and public sector jobs too is based *prima facie on the assumption that in a male-dominated parliament and public sector institutions, rights of woman cannot be realized and protected. And that fifty percent representation of women would mean that they would be able to fight for safeguarding their rights. The fact, however, is that it is the question of values of a society and not of the proportion of representation. For argument sake, let us assume that 95% of women have better education and training in governance and political affairs, and are more mature than men and can devote more time than men in the parliament, on what basis one can say that they should have only 50% seats. Why not 95% seats? In other words the so called equality is a logical contradiction. What is more logical and rational is election of representatives on merit and qualification, and not gender.*

It has to be reminded that during the early centuries of Islam, women had been granted the right to be consulted in political affairs and they had the right even to object to the opinion of caliph in open court. On the contrary, the reports and complaints of plight of women in developed societies of the world where women have a major share in public life too are eye-opening. This means that legal rights alnoe cannot guarantee, fairness and equity in a society if justice ('adl) has not been internalized in the conduct and behavior of the law makers.

Islamic principle in the statecraft is of 'adl (equity, fairness) and providing to a person what is his or her due; it is not a matter of gender majority principle, but a society founded on divine principle of 'adl, justice, which is not influenced by the vote count but is based on divine wisdom (hikmah) equally valid for men and women. Islamic ethics and morality, similarly, are not creation of male chauvinistic mind but are sent down by the Creator of both males and females. He is above gender bias or tilt. It is for this reason that in a state where it is a declared and agreed principle that the sovereignty over entire universe belongs to Allah in all political, social, economic, educational or cultural matters, the deciding factor in any issue should not be the male or female majority or interest, but what is ethically good or bad in the light of the revealed guidance. This will surely protect the rights of both genders. The race for rights and privileges can never come to an end so long as it is gender-based. Social science methodology has to be restructured in order to understand totality of the problem and to come up with comprehensive solutions which addresses the root causes of problem.

Existing laws in Pakistan, and for that matter, in all Muslim countries, should be re-examined and brought in line with the Qur'anic and Sunnah legislation because

the Qur'anic rules and directives are not for Muslims alone. One obvious example in Islam's prohibition of liquor. Muslims, it will be illogical to say, should not drive when they are intoxicated, but non-Muslim can drive with high content of alcohol in their blood. Can it make any sense to say that Muslim husband should be honest to their wives while non-Muslim husband or wives can cheat on each other. Islamic legal or moral teaching are relevant to all human beings and not confined to Muslims.

Having said that all the experiments till now have shown that legal reforms alone cannot change the fate of women in society. It is high time that the world, after consuming all options within man-conceived and developed frameworks, should appreciate the revolutionary contribution of Islam of an ethics-based approach against a gender-based world view. Islam offers a paradigm shift, transformation of vision, emotions and thought. Islamic worldview has no room for gender superiority or inferiority. The Qur'an introduces universal ethical benchmark, equally applicable on men and women. "Surely the men who submit (to Allah) and the women who submit (to Allah), the men who have faith, the women who have faith, the men who are obedient an the women who are obedient, the men who are truthful and the women who are truthful, the men who are steadfast and the women who are steadfast, the men who humble themselves)to Allah) and the women who humble themselves (to Allah), the men who give zakah and the women who give zakah, the men who fast and the women who fast, the men who guard their chastity and the women who guard their chastity, the men who remember Allah much and the women who remember Allah much, for them Allah has prepared forgiveness and a mighty reward. "Lo! Man who surrender unto Allah, and women who surrender, and men who believe and women who believe, and men who obey and women who obey, and men who speak the truth and women, who speak the truth, and men who persevere (in righteousness) and women who persevere, and man who are humble and women who are humble, and men who give alms and women who give alms, and men who fast and women who fast and men who guard their modesty and women who guard (their modesty), and men who remember Allah has prepared for them forgiveness and a vast reward" 28

Application of global ethical values, given by the Qur'an alone can help the humanity in realization of social justice, fairness and moderation in society. It alone can save human civilization through strengthening family as the seat of ethical and moral upbringing and transfer of civilization.

28. *al-Ahzab 33:35*

Postmodern Feminist Söylemin "Toplumsal Cinsiyet Eşitliği ya da Adaleti"

-Bir Haksızlığın Giderilmesi mi Adalet Adına Adaletten Sapma mı?-

Prof. Dr. Saffet Köse[1]

Giriş: Yeni Kavramlarla Dindarlık ve Yöntem Sorunu

Modern kadın-erkek, Batı Aydınlanmasının bir tasarımıdır ve dinden arınmış dünya projesinin ürünü olarak Tanrının tahtına oturtulmuş yeni insandır.

Aydınlanma projesi ile insanın din ile ilişkisinin mabed ile sınırlandırılması ve onun dışındaki bütün alanlarda dinin belirleyici gücünün kısmen ya da tamamen engellenmesi hedeflenmiştir. Ekonomide kapitalizm, sosyal alanda sekülarizm, hukuki ve siyasal alanda laisizm, bireysel alanda hedonizm, bilimsel alanda pozitivizm, insanı Tanrının tahtına oturtan hümanizm, kadın-erkek normlarının yeniden şekillendirilmesi mücadelesinde feminizm, Allah-insan, insan-insan, insan-âlem, kadın-erkek arasındaki geleneksel ilişkiyi tamamen değiştirerek yeniden tasarlamış ve böylece modern dünya kurulmuştur. Böyle bir zihniyet dünyasının inşasında bir başka ifade ile dine karşı oluşan tepkinin temelinde Roma'da 380 yılında devlet dini olma ayrıcalığını yakalayan Hıristiyanlığın bir müddet sonra kilise uygulamaları ile insanlık için ciddi bir soruna dönüşme süreci yatmaktadır.[2] Bu süreçte kadın karşıtlığının din ve erkek cinsi üzerinden yoğrulması feminist akımın doğma-

[1] Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

[2] Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Konya 2016, s. 11

sında etkili olmakla kalmamış aynı zamanda dine ya da daha tutarlı bir ifade ile dini geleneğe ve erkeğe bir başkaldırı hareketini de tetiklemiştir.

Batı dünyasında kurum, sınıf, cinsiyet…arasındaki çatışmaya varan gerilimin ortaya çıkardığı travmalar bir uçtan diğerine savrulmalara sebep olmuş bu bağlamda cinsiyetler arasındaki iktidar savaşından doğan eril haksızlığın giderilmesinin çözümü olarak aile içi hiyerarşinin ortadan kaldırılması ve eşitlik temeline dayalı bir modelin hayata geçirilmesi öngörülmüştür. Toplumsal cinsiyet adaleti ya da eşitliği bu arayışın geldiği en son noktadır.

Modernleşme sürecinin İslam dünyası üzerindeki en güçlü etkisi Müslümanları *seküler kavramlar üzerinden dindarlık arayışına itmiş olmasıdır. Bir yandan temel kaynaklar (Kur'ân-Sünnet ve diğer kültürel miras) yeni seküler terminoloji üzerinden okunurken diğer taraftan bu tür kavramlara yine bu metinler üzerinden meşruiyet kazandırma çabaları bir kısır döngü içine girilmesine neden olmuştur. Bu tutum modernitenin sorgulanmasını zayıflattığı gibi bozulmanın fark edilmesi önünde ciddi bir engel de teşkil etmiş ve özelde kiliseye genelde dine karşı geliştirilmiş modern kavramlarla dindarlık arayışının sebep olduğu çelişkili durumun üstü de bir ölçüde örtülmüştür. Sonuçta bu yaklaşım Müslümanlar arasında dünyevileşmeyi hızlandırdığı gibi "Arabesk İslam" ya da "Pop Müslümanlık" kavramlarıyla tanımlanabilecek bir yaşantının ortaya çıkmasında belirleyici olmuş ve yeni bir dindarlık tipi gelişmiştir. Genelde kadın-erkek eşitliği özelde toplumsal cinsiyet eşitliği ya da adaleti bu duruşun örneklerinden birisi olarak görülebilir.*

Modernite-gelenek gerilimi arasında kalan Müslümanların bu çelişkili duruşu ve modernlik lehinde değişen dengenin oluşmasında yenilmişlik ve ezilmişlik psikolojisinin etkisinin bulunduğunu belirtmek gerekir. Bu ruh hali temel kaynaklara tutarlı bir yöntemle içeriden bakabilmeyi olumsuz yönde etkilemiş[3] ve ilim, irfan, hikmet bo-

[3] Herhangi bir konunun temel kaynaklar üzerinden araştırılıp isabetli şekilde sonuçlandırılabilmesi için yöntemde tutarlılık esastır. Nasslara yaklaşımda yöntemsizlik sorunu din-hayat bağlantısının kurulmasında sağlıklı sonuca ulaşılabilme önünde ciddi bir engel olarak durmaktadır. Benzer bir sorun fıkhi mirasın yorumlanmasında da yaşanmaktadır. Allah Te'âlâ'nın: "*Hep birlikte Allah'ın ipine (kitabına, dinine) sımsıkı sarılın…*" ayetinin yanısıra aynı paraleldeki Hz. Peygamber'in (s.a.s.): "Benden sonra isyankâr biçimde câhiliye günlerinize dönüp birbirinizin boynunu vurmayın. Size iki şey bırakıyorum. Bu ikisine sıkı sıkıya sarıldığınız müddetçe asla sapıklığa düşmezsiniz, bunlar Allah'ın Kitabı ve Nebîsi'nin Sünnetidir" mealindeki ikazlarına rağmen bugün Müslümanların bu iki kaynak üzerinden birbirlerinin boynunu vurarak cahiliye günlerine dönmeleri tam anlamıyla bir yöntem sorunudur. Hatta birbirlerine karşı cihâd ilan etmeleri Müslüman dünyanın götürülmek istendiği acıklı durumu göstermesi açısından dikkat çekicidir. O halde Kur'ân-ı Kerîm'i anlamaya çalışırken Kur'ân'ın iç bütünlüğünü yakalamak yani ilgili ayetlerin birbirleriyle ve sahih sünnetle bağlantısını kurmak; ilgili ayetlerin kronolojisine bakmak, nassların geldiği ilgili ortam ve şartları, ayetlerin nüzul hadislerin vürûd sebeplerini dikkatli şekilde analiz etmek; Hz. Peygamberin teşri'î karakter taşıyan hadislerini hangi sıfatla (Peygamber, Devlet başkanı, ordu komutanı…) söylediğini, hadisin

yutuyla dini ve o doğrultuda oluşan geleneği anlamlandırmada savrulmalara yol açmıştır. Bunun en uç noktası modernite ile çelişen ayetlerin "tarihsellik" üzerinden yorumlanıp onunla uyumlu hale getirilmeye çalışılmasıdır. İşte bu ezikliğin getirdiği acelecilik, telaş, kınanma endişesi ve özür dileyici (apologetic) tutum modern kavramların gönüllü şekilde kabullenilmesinin önünü açmıştır. Söz gelimi kadın ile ilgili çalışmalarda çok hızlı ve emin biçimde, arkasındaki ideolojiyi dikkate almaksızın "Kur'ân'a göre kadın-erkek eşittir" yargısında bulunmak buna örnek olarak zikredilebilir. Oysa geldiğimiz noktada heteroseksüel ilişkilerde eşitliğin sağlanamadığından yola çıkılarak bugün itibariyle 14 ülkede yasalaşan eşcinsel evlilikler! –ki buna evlilik demek de doğru değildir- kadın-erkek eşitliği üzerinden meşrulaştırılmaktadır. O zaman soru şudur: "Kur'ân'a göre kadın-erkek eşittir" tezini savunanlar buna cevaz verecekler midir?!

Modernitenin meydan okumaları karşısında teslimiyetçi bir yaklaşımla Hz. Peygamberi model alarak diğer insanlara model olma[4] ve gücü ölçüsünde[5] iyiliği hakim kılma kötülüğü engelleme[6] görevleri, diğer toplumların yaşantısına eklemlenerek değil[7] fıtrat yasalarına bağlı dengeli bir toplum düzeni kurmakla sağlanabilir.[8] Her varlığın doğal yasalarının bir gereği olarak özünü aradığı, onunla huzur bulduğu ve anlam kazandığı gerçeğine bağlı olarak insanlığın bugün içinde bulunduğu dengesizlikten çıkacağı ve asli yasalarına döneceği kaçınılmaz bir sonuçtur. Dolayısıyla müslümanların Hz. Peygamberi model almak yerine onu modernitenin sembol figürüne dönüştürmeleri, mesajını seçmeci bir yöntemle okuyup modern duruşun zeminini sağlamlaştırmaya çalışmaları kendileri için belirlenen iki görevin ifası önünde ciddi bir engel olarak gözükmektedir. Bugün kadın-erkek üzerinden yeniden biçimlendirilmeye çalışılan yeni dünyaya söylenecek söz, Müslümanların kendisi kalmasıyla mümkün olabilir. Bu da ancak kendi değerler bütünlüğü içinde

---

*te'abbüdî*lik veya *ta'lîl edilebilirlik* ya da *vesâil* (amaç) *makâsıd* (amaç) özelliğini ayrıştırmak gerekir. Kur'ân'ın Hz. Peygamberin kişiliğinde somutlaştığını diğer bir ifade ile Sünnetin Kur'ân'ın anlamı üzerinde belirleyicilik özelliğini (kâdî) (Ebû Abdillah el-Mervezî, *es-Sünne* (nşr. Sâlim Ahmed es-Selefî), Beyrut 1408, s. 33; İbn Şâhîn, *Şerhu mezâhibi ehli's-Sünne* (nşr. Âdil b. Muhammed), Beyrut 1415/1985, s. 46; İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ* (nşr. Rıza Mu'tî v. dğr.), Riyad 1415-26/1994-2005, I, 253) dikkate alarak Sünnet malzemesini iyi kullanmak (Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul 2016, s. 124, 126) dolayısıyla kadın-erkek rollerine bu noktadan bakmak gerekir.

[4] Bakara (2), 143.

[5] Müslim, "Îmân", 78; Ebû Dâvûd, Salât", 242; "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fiten", 11; İbn Mâce, İkâmet", 155; "Fiten", 20; Nesâî, "Îmân", 17.

[6] Âl-i İmrân (3), 104.

[7] Fâtiha (1), 5-7.

[8] Âl-i İmrân (3), 102-103.

kendi kavramlarımız ile elde edilebilir. Bugün rafine edilmeksizin hayatımıza giren ve belirleyicilik kazanan demokrasi, insan hakları, özgürlük, eşitlik, sivil toplum, sivil itaatsizlik, kendini gerçekleştirme, kişisel gelişim, yaşam koçluğu, birey olma, ekonomik bağımsızlık, yoga, ataerkil yapı, toplumsal cinsiyet, ötekileştirme, mahalle baskısı… gibi modern kavramlar helal, haram, sevap, günah, ayıp, haya, iffet, takva, verâ, ihsan, infak, ikram, misafir, îsâr, hamd, şükür, tevekkül, kanaat, bereket, sadaka, merhamet, sıla-i rahim, tevekkül, itaat, kavvâm, takdir, bekâret, inşallah, maşaallah… gibi kendi kavramlarımızı dilimizden düşürmekle kalmamış bunların bir çoğunu itici hale de getirmiştir. Bugün beslenme kültüründen ev içi düzene kadar kültürel formalar modern kavramlar doğrultusunda değişmiş ve yeni nesil buna göre şekillenmektedir.

Toplumsal cinsiyet eşitliği ya da adaleti kavramının değişim ile de yakından ilgisinin bulunduğunu belirtmek gerekir. Değişimin hayatın en güçlü dinamiği olduğunu kabul etmek gerekirse de bunun da iki boyutlu olduğunu görmek lazımdır. Buna göre değere bağlı değişim bir gelişmedir ve beklenen bir sonuçtur. Değerden kopuk değişim ise bozulmadır. Bu kabullenilip yaygınlaştığında kendisi bir değer halini alır ve esas değer ile hayatın bağlantısını koparır, ona giden yolları kapatır iyimser bir yaklaşımla zorlaştırır. Müslümanlardaki değişim ikincisine daha yakın gözükmektedir.[9]

Tarihi süreç içinde geleneğe bağlı olarak Müslüman kadının maruz kaldığı bazı olumsuzluklardan söz etmek mümkün olabilir. İlke, kural ne kadar mükemmel olursa olsun nefis taşıyan insan elinde somutlaştığından beşere bağlı bir takım sapmalardan söz edilebilir. Bu noktada Müslümanların en önemli imkânı fıtrat yasasının belirleyici kaynakları Kur'ân-ı Kerîm'in korunmuş bir kitap olarak ellerinde bulunması ve Sünnet malzemesinin veri kaybı olmaksızın muhafaza edilmiş olmasıdır. Bu, Muhammed ümmetinin bir ayrıcalığıdır. Dolayısıyla gelenek içinde ortaya çıktığı düşünülen bazı problemlerin tutarlı bir yöntemle bu iki kaynak üzerinden onarılması her zaman mümkündür. Burada esas sorun, modernitenin kavram ve kurumlarıyla zihinleri işgal ederek bir taraftan geleneğe içeriden bakmayı engelleyen duruşu diğer taraftan da onu doğrudan mahkum ederek ön yargı oluşturan tutumudur. İçinde yaşadığımız dünyada gelenek, modernite üzerinden eleştirilip kolaylıkla paramparça edilebilirken oluşturduğu dogmatizm ve kendine özgü mistik korunma zırhı ile modernite geleneğe ve klasik yöntemlere karşı bir dokunulmazlık imtiyazı kazanmış gözükmektedir. İşte bu tebliğ, girişte çizilen çerçeve doğrultusunda post-modern feminizmin "toplumsal cinsiyet eşitliği ya da adaleti

[9] Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve*…, s. 18-19.

(gender)" kavramı bağlamında geleneksel değerler üzerinden bir modernite eleştirisi yapmayı denemektedir.

TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTLİĞİ YA DA ADALETİ

Tarihi süreç içinde kadın karşıtı söylem ve buna bağlı olarak gelişen eylemlerden doğan haksızlığa karşı oluşan tepki özellikle İslâm öncesi muharref dinlerdeki öğretiler ve ataerkil kültürün ağında çaresiz kalan kadının haklı isyanı feminizmin ana hareket noktasını oluşturmuştur. Özellikle Kilise Babalarının kadına dair marjinal görüşleri, fıtrata ters tutum ve davranışları, cinsel alandaki yaratılış gerçekliğine aykırı kısıtlamaları, bunun beslediği kültürel yapı,[10] kadını bir başka uca savurarak feminizmin ve kadın haklarının ortaya çıktığı mücadele sürecini tetiklemiştir. Kadını birçok sorunun kaynağı olarak görüp mahkûm eden muharref dini öğretiler bir tarafa sadece eski İran'da Mazdek'in fesadın kaynağı olarak gördüğü kadını kamu malı ilan etmiş olmasını[11] zikretmek bile maksadı ifadeye kâfidir.

Kadının bu uç noktadaki konumundan kurtularak kendisini aradığı mücadele süreci feminist akımların ortaya çıkışında etkili olmuştur. Özellikle son dönemlerde yapılan araştırmalarda gelişim sürecine ya da ait olduğu dünya görüşüne bağlı olarak feminist akımlar arasında bazı farklılıkların bulunduğu ifade edilse de genel anlamda bu ideolojisinin özünü, *ataerkil aile yapısı ve bu yapının doğurduğu erkek egemen kültürün kadını ezmesine,* kadının erkeğin nesnesi ve ötekisi olarak görülmesine karşı gelişen tepkisel tutum teşkil eder.

Feminist iddiaya göre toplumda ve ailede erkek gücüne dayalı egemenlik, eşitsiz bir yapı oluşturmuştur. Güce dayalı hiyerarşik yapı, cinsiyetçi ve biyolojik ayırımcılık, kadını ezen, değersizleştiren, eve mahkûm eden, erkeğe hizmet eden kadın tipi geliştirmiş, şiddete zemin hazırlamış, kadın bedeni ve emeğinin sömürülmesini sabitlemiştir. Klasik *itaat olgusu* İslamcı feministlerin ifadesiyle *biat kültürü* bu zulmün meşruiyet zeminini oluşturmuş hatta pekiştirmiştir.

Bu olumsuzluklara tepki olarak feministler, Simone de Beauvoir'ın "kadın doğulmaz kadın olunur" şeklindeki meşhur sözünün tanımıyla örtüşür biçimde bu tezlerini siyasal ve sosyal etkinliklerle sürekli olarak gündemde tutmayı başarmışlar, ekonomik projeler ve hukuki düzenlemelerle de önemli mesafeler katetmişlerdir.

---

[10] Bu konuda öz bilgi için bk. Ö. Faruk Harman, "Kadın", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 84-86.
[11] Kenan Has, "Mezdekiyye", *DİA*, XXIX, Ankara 2004, s. 523.

Feministlerin iddialarına göre kadın karşıtlığına dayalı olumsuz sonuçların doğmasına bütün toplumlarda *erkek rollerine daha fazla değer yükleniş ve ödülünün daha büyük oluşu* sebep olmuştur. Bunun temelinde de bütün toplumlarda *ev işinin ve çocuk bakımının kadına, evin geçiminin erkeğe ait oluşu* şeklindeki klasik iş bölümü vardır. Bu görev dağılımı cinsler arasında güç, saygınlık ve servet bakımından eşitsiz bir yapı doğurmakla kalmamış aynı zamanda bunun kanıksanmasına sebep olmuştur.[12]

Klasik kadın-erkek rollerine karşı feminist ideolojinin bulduğu en önemli çözüm *kadın-erkek eşitliği'dir. Cinsler arasında erkek iktidarını ortaya çıkaran güç ilişkisinin doğurduğu eşitsizlik ancak bu şekilde giderilebilir ve* ailede iyi bir ilişki bu yolla mümkün olabilir. Bu düşüncenin oluşmasında, eşitliğin tarafların birbirlerine saygılı davranmasında etkili olacağı ve onun iyiliğini isteyeceğine olan inanç vardır.[13]

18.Mart.2005 tarihinde Amine Vedûd'un Cuma namazı kıldırmasıyla İslamcı feminist olarak tanımlanan kesimlerin eşitlik fikrine ayrı bir renk kattıklarını belirtmek gerekir.

Post modern feminizm, geliştirdiği *toplumsal cinsiyet kavramı doğrultusunda siyasî, hukuki, ekonomik ve sosyal projeleriyle kadın-erkek eşitliği fikrine önemli bir güç sağlamıştır.*

Toplumsal cinsiyet, kadınlık ve erkeklik normlarının ya da rollerinin verili değil inşâî olduğu bir başka ifadeyle kadınlık ve erkekliğin yaratılış gerçekliğine bağlı olmadığı, bunu kendi örf ve kabullerine göre toplumun şekillendirdiği dolayısıyla değişken bir yapı arz ettiği iddiasına dayanan post-modern söylemdir. Öz ifadesiyle kadınlık ve erkeklik doğal bir gerçeklik olmayıp öğrenilmiş bir olgudur, toplumun giydirmesidir. Bu söyleme göre klasik erkeklik-kadınlık normları aynı zamanda toplumsal denetim aracıdır.

Postmodern feminizmin toplumsal cinsiyet eşitliği ya da adaleti modern kadını ezilmekten ve sömürülmekten kurtarma çabasının kavramsal ifadesidir.

Toplumsal cinsiyet söylemindeki amaç, ailede ve toplumda erkek iktidarına dayanan ve kadını ezen, sömüren klasik hiyerarşik zihniyeti, kadın ve erkek kimliğini, rollerini sorgulayarak değiştirmek, kadın-erkek eşitliğini öne çıkarmaktır.

Çizilen çerçevesi doğrultusunda toplumsal cinsiyet projesine göre sosyo-kültürel olarak "iş kadını-ev erkeği" biçiminde kadın ve erkeği şekillendirmek mümkündür.

---

[12] Giddens, *Sosyoloji* (trc. C. Güzel), İstanbul 2012, s. 260, 514.

[13] Giddens, *Sosyoloji*, s. 245.

Kadın farklılığına dikkat çeken feminist bir akım bulunsa da onlar da bu olguyu yine erkek ile eşitlik temelinde bir ilişkiye vurgu için kullanmaktadırlar.

Kadın özgürlüğünün bedenine sahip olup-olmama ile ölçülmesi diğer bir ifadeyle bedenini istediği gibi kullanamayan kadının özgür olamayacağı düşüncesi Batılı Feminizmin önemli kabullerindendir. Batılı feministler, özellikle kadın bedeninin erkek denetiminden kurtarılarak kadının kendi mülkü haline getirilmesini, sınırsız ve özgürce kullanabilmesini dolayısıyla kadının cinsel nesne değil cinsel özne olmasını, bunun için de özgürce cinsellik, doğuma direnç, doğum kararında etkin olma, cinsellikle doğumun bağını koparma (doğum kontrol teknikleri ve kürtaj) hakkına sahip olma gibi taleplerde bulunmaktadırlar. Simone de Beauvoir'in "kadınların kurtuluşu rahimlerinden başlayacak" sözü feminist talepleri özetler niteliktedir. Batıda doğum kontrol araçlarının meşruiyet kazanması, istenmeyen hamilelik durumunda da kürtajın bir hak olarak tanınmasıyla kadınlar istediklerine kavuşmuşlardır.[14]

Feminist ideolojinin ortaya attığı sorunlar ve buna üretilen çözüm önerilerinin Müslüman dünyadaki izdüşümleri oldukça etkili olmuştur. Literatürde "İslamcı Feminizm" olarak tanımlanan harekete –bunlara tesettürlü feministler demek daha uygun düşer- "Batılı Feminizm" belli ölçüde katkı sağlamıştır. Ancak her iki feminist akım taraftarları arasında beklentilerde benzerlikler bulunsa bile bazı farklılıklar dikkati çekmektedir. Özellikle kadın bedeni üzerindeki özgürlük ve cinselliğin doğumla bağlantısının koparılması yönündeki Batılı Feminist talepler –ki modern teknoloji fiili olarak doğumu engelleyici tekniklerle buna imkan sağlamıştır- dinin temel kaynaklarındaki hükümler sebebiyle "İslamcı Feminist" olarak tanımlanan kesimlerde karşılık bulmamıştır. Ancak bu kesim özellikle tarihi süreç içinde kadını erkeğin mülkünde ve denetiminde bir varlık olarak gören ataerkil söyleme dayalı adaletsiz yapının değişmesi ve bunun eşitlik temelinde çözümlenebilmesi dolayısıyla kadının erkeğin çantası olmaktan kurtarılabilmesi için kadın-erkek eşitliğine vurgu yapan! Kur'ân-ı Kerîm ve sahih sünnete doğrudan başvurularak kültürel mirasın sorgulanmasını talep etmektedirler. Bu bağlamda Müslüman kadının toplumsal hayattaki ve ailedeki gücünün arttırılması, özellikle ikincil konum, eve hapis, iffetin kadın üzerinden tanımlanması, bir erkeğin birden fazla kadınla evlenebilmesi (polygamy), şahitlikte ve mirasta farklılık, boşama hakkının erkeğe verilmesi, evin geçiminden erkeğin evin tertip-düzeninden kadının sorumlu olması, aile reisinin erkek olması, kocası tarafından kadının te'dibi gibi hükümler sorgulanmış, fitne söylemi üzerinden kadınların toplumdan dışlandığı iddia edilerek bu yöndeki geleneksel kabuller eleştirilmiştir.

[14] Andree Michel, *Feminizm* (trc. Şirin Tekeli), İstanbul, ts. (İletişim Yayınları), s.82-84.

Sonuç olarak İslamcı feminist olarak tanımlanan kesimler, Kur'ân-Sünnet metinlerinin kadın hakları, eşitlik, toplumsal cinsiyet adaleti açısından yeniden yorumlanmasını; erkeği yücelten ve erkek rollerini önemli kılan geleneksel erkeksi, adaletsiz, cinsiyet ayırımcılığına dayalı yorumların ayıklanmasını; daha öz ifadesiyle "Erkeklerin İslâmı"ndan "Gerçek İslâm"a! Dönülmesini talep etmektedirler. Kadın-erkek eşitliği özellikle Nisâ' suresinin 1. ayeti ve Hucurât suresinin 13. ayeti ile temellendirilmektedir.

Feminist ideolojinin eleştirdiği olumsuzlukların İslam toplumlarıyla ne ölçüde benzeştiği ve bu problemler için önerdiği çözümlerin mesela kadın erkek eşitliğinin Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetiyle hangi ölçüde örtüştüğü sorgulanabilir. Ancak özellikle Batılı Feministlerin kadının bedeni üzerindeki özgürlük talebi dışında gündeme getirdiği sorunlar ve bunlara ürettiği çözüm önerileri büyük ölçüde İslamcı feminist olarak tanımlanan çevrelerde etkili olmuştur. Özellikle kadın-erkek eşitliği fikri İslamcı feminist kadınları oldukça heyecanlandırmışa benzemektedir. Bugün en güçlü feminist talep kabul edilen eşitlik fikri, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamberin sünneti üzerinden meşruiyet zeminine kavuşturulmaya çalışılmaktadır.

Buraya kadar Batılı ve İslamcı feminizmin kadın-erkek sorununa bakışını özetlemeye çalıştık. Şu kadarına işaret edelim ki özellikle tarihte Müslüman toplumlarda gelişen kadın algısını daha net ifadeyle kadın karşıtı söylemi! eleştiren ve temel kaynaklara başvurmak suretiyle bunları sorgulama-çözümleme ihtiyacı hisseden İslamcı Feminizm olarak tanımlanan kesimin bazı açmazlara ve risklere sahip olduğunu söylemeliyiz: Şöyle ki:

1-Temel kaynaklara yeniden dönerek gelenek sorgulanırken modern kültürün dayattığı zihniyet dünyasının Kitap-Sünnet üzerinden meşrulaştırılması, anakronik bir yorumla modernliğin İslami figürler üzerinden inşası ya da normalleştirilmesi;[15] istisnai örneklerin genelleştirilmesi, indirgemeci bir yaklaşımla modernist söylemin din adına sahiplenilmesi, sonuçta nasların modern söylem doğrultusunda yorumlanarak (ayetlerin tefsiri, hadislerin şerhi) İslam'ın modern zihniyetle uyumlu hale getirilmesi önemli bir risktir.

2-Geleneksel kültürün ürettiği malzemenin seçmeci yöntemle okumaya tabi tutularak parçacı yaklaşım sergilenmesi ve bütünselliğin kaybedilmesi ciddi bir sorundur.

[15] Mesela seçmeci ve anakronik bir okuma ile Hz. Peygamber'i ev işleri yapan bir erkek, Hz. Âişe'yi siyasetin içinde bir mauhalefet lideri, Hz. Hatice'yi iş kadını ve işveren, kadının doğurduğu çocuğu bile emzirmek zorunda olmadığı muhteşem kadın hakları yönündeki bağlamından koparılan söylemler…örnek olarak zikredilebilir.

3- Modern fikirler ya da yaşam tarzı önünde engel oluşturan nassların sosyolojik ve antropolojik okumaya tabi tutularak tarihselci yöntemle özünden koparılması metodolojik bir hatadır. Bu bağlamda vahyin ataerkil bir ortama geldiği fikri üzerinden yapılan çözümlemeler sorunludur.

4-Bir taraftan gelenek reddedilirken diğer taraftan feminist taleplerin gelenek üzerinden meşrulaştırılması ciddi bir çelişkidir.

5- Cinsiyet çatışması üzerinden oluşturulan gerilim ortamının ürettiği dogmatik kabullerin zihinler üzerinde kurduğu tahakkümün akl-ı selim önünde ciddi bir engel oluşturması diğer bir sorundur. Mesela Nisa suresinin 34. ayetine yaklaşımlardaki değişim bunun sonucudur. Özellikle "va'dribûhunne" kısmının toplum önünde ya okunamaması ya da okunuyor ise dilin imkanları kullanılarak bağlam dışı bir anlamda yorumlanması örnek olarak zikredilebilir.

6- Eşitlik fikrinin arka planında, kazanma ve güçlü olma gibi erkeklik özelliği ve rollerinin kadınınkine göre daha değerli olduğu yargısı vardır. Kadınların bu rollerin peşinde olması örtük biçimde erkek rollerinin daha değerli olduğunu ve kadınlar tarafından yüceltildiğinin de kabulüdür. Bu bir güç çekişmesine sebep olmaktadır.

7- Zaman zaman modernite ile gelenek arasında sıkışan günümüz Müslüman araştırmacılarının: "Düşündüğünüz her şeyi Kur'ân ve Sünnet üzerinden meşrulaştıracak malzeme bulabilirsiniz" şeklindeki ifadeleri tutarsızdır. Çünkü bu iki kaynağı anlamak için sağlıklı yöntemler geliştirilmiştir. Zihnin berrak ve muhatabın samimi, vicdanın aktif olması durumunda sübjektif yargıların gücünü azaltmak mümkündür. Nitekim Hz. Peygamberin (s.a.s.) tutarsız, mesnetsiz, sübjektif, indî yaklaşımlarla Kur'ân-ı Kerîm'in tefsir edilmesine ve kendisi adına yakıştırma yapılmasına oldukça sert ve net uyarısı vardır.[16]

Feminist akımın tarihte ve günümüzde çeşitli toplumlarda kadına karşı yapılan haksızlıklara çektiği dikkatin değerini kavramak gerekir. Ancak özellikle batılı feminizmin ezilmiş kadını kurtarmak ve korumak adına geliştirdiği tedbirlerin birçok dengeyi alt-üst ettiğini, kadın sorunlarına çözüm ararken sunulan çözümlerin daha büyük ve karmaşık problemlere yol açtığını söylememiz gerekir. Sözgelimi *toplumsal cinsiyet kavramı ile tanımlanan sorun*

[16] Tirmizî, "Tefsîr", 1. ayrıca bk. Buhârî, "İlim", 38, "Cenâiz", 33, "Menâkıb", 5; "Enbiyâ'", 50, "Edeb", 109; Müslim, "Îmân", 112, "Zühd", 72; Ebû Dâvûd, "İlim", 4, "Edeb", 152; Tirmizî, "Edeb", 13, "İlim", 6, 8, 13, "Menâkıb", 19; İbn M3ce, "Ahkâm", 9…

ve buna ilişkin üretilen kadın-erkek eşitliği fikrinde ciddi çelişkiler gözükmektedir. Bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

İlk olarak erkeğin kadına göre daha güçlü olduğuna dair bütün toplumlarda yerleşik genel bir kabul vardır. Biyolojik farklılıklar da bunu göstermektedir. Toplumsal cinsiyet projesi çerçevesinde erkeğin bu gücünü kadın aleyhine kullandığı ve onun güçsüzlüğünü istismar ettiği kabul edilmektedir. Bu erkeğin kadına göre daha güçlü olduğunun da feminizmin dilinden ifadesidir. Ancak feministler bu sorunun kadının güçlendirilmesiyle çözümlenebileceğini varsaymaktadırlar. Oysa kadın, kocasına karşı güçlendirilip aile içinde ezilmekten kurtarılmak amacıyla evden uzaklaştırılırken gönüllü olarak bütün toplum tarafından ezilmeye razı edilmişe benzemektedir. Sylivia Walby'nin biraz da ironi kokan ifadesiyle kadın, sömürüldüğü evden! kurtarılmak istenirken bütün toplumun sömürüsüne açılmıştır.[17]

Kadının güçlendirilmesine yönelik programlar ya da projeler erkek gücünü daha da tahrik eden ve güçlendirilmek istenen kadını daha da çatışmanın içine sürükleyen bir sonuç doğurmaktadır. Bunun yerine güçsüzü sanal yollardan veya harici tedbirlerle daha da güçlendirmek yerine güçlünün gücünü sınırlandırmak suretiyle çatışmanın önüne geçmek daha yapıcı bir yoldur.

İkinci olarak toplumsal cinsiyet projesine dayalı olarak eşitlik ilkesi doğrultusunda kadın ve erkeğe aynı ölçüde yüklenen yük erkeğe göre daha zayıf olan kadının külfetini daha da arttırmakta dolayısıyla daha fazla enerji sarfetmesine, yıpranmasına, görevlerini ihmal etmesine yol açmakta bu sonuçlarıyla da bir başka açıdan eşitsizliğe sebep olmakta ve zulme dönüşmektedir. Dikkatli şekilde bakıldığında kadın-erkek eşitliği projesinin eşitsizlikle sonuçlandığı söylenebilir. Özellikle erkeğe göre düzenlenmiş modern iş hayatı içinde kadınların eşitlik konusundaki ısrarcı duruşları bünyelerine ve rollerine uygun bir çalışma düzeninin kurulması önünde bir engel teşkil etmektedir.

Üçüncü olarak "toplumsal cinsiyet kavramı her ne kadar batılı olsa da muhtevasını kendimiz belirleyerek risklerini ortadan kaldırabiliriz" şeklindeki bir yaklaşım tutarlı değildir. Kavramlar, üretildikleri değerler dünyası içinde bir anlamı temsil ederler. O sebeple bir toplumun kendi sorunlarına yabancı kavramlar üzerinden aradığı çözümler doku uyuşmazlığı sebebiyle daha çok soruna dönüşebilir.

Dördüncü olarak "İslamcı Feminizm" olarak tanımlanan kesimlerin başlıca açmazı kullanılan yeni dil ile sorunları ele alma alışkanlığıdır. Dogmatik karakterli kavramlarıyla bu yeni dil yeni bir dini tanımlarcasına ilişkilere ol-

[17] Giddens, s. 521.

dukça farklı bir biçim vermiştir. Sözgelimi "ataerkil yapı"; "kadın hakları"; "kadın gücü"; kadın-erkek eşitliği"; "birey olma"; "iki eşit birey"; "özgür birey"; "kendini gerçekleştirme"; "kişisel gelişim"; "ekonomik bağımsızlık"; "kariyer"; "kişisel tercihlere saygı"; "mobbing uygulama"; "duygusal, fiziksel, ekonomik, cinsel şiddet"; "aydın bakışı"; "hayat müşterek"; eve mahkumiyet…gibi ilişkileri belirleyen kavramlar ve klişeler üzerinden yapılan tanımlamalar ya da çözümlemeler bir yana bu kavramları İslam'ın temel metinleri üzerinden okuma ya da bu kaynaklara onaylatma alışkanlığı ciddi bir sorundur.

HAK MİZANINDA KADIN-ERKEK ROLLERİ

Adalet tasavvurunda en emin yol onun fıtrat ile ilişkisini kurabilmekten geçer. Çünkü fıtrat, varlığın özündeki yaratılış kanunudur. Varlığı kendisi kılan da bu özdür. En genel anlamıyla adalet, varlığın bu kanuna göre hareket düzenidir ve varlığa hayat veren de bu dengedir.

İnsan açısından adalet, fıtrata uygunluk, buna göre davranmak ve hükmetmektir. Adalet, kelime olarak hem paylaşımı hem de paylaşımdaki dengeyi ifade etmek üzere heybe anlamına gelen *'idl kökünden geldiği için Yaradan'ın verdiği paya rıza göstermek anlamına da gelir. Heybenin dengesini sağlayan gözlerindeki ağırlığın eşdeğer oluşudur. İki göz içindeki maddeler farklı ve çeşitli olabilir ancak denge açısından ağırlıkları aynı değerde olmalıdır.*

Adaleti ifade etmek üzere kullanılan bir başka kavram mîzan'dır. Mîzân, tartı aleti yani terazi demektir. Terazinin kefelerindeki ağırlık aynı değerde olursa denge sağlanır. Mîzân ve onun yer aldığı Kitâb, adaletin gereği olan payları ve paylaşımı belirlemek (kıst)[18] üzere indirilmiştir.[19] Mîzânı koyan,[20] indiren,[21] korunmasını isteyen yani adaletin ölçüsünü belirleyen bizzat Allah Te'âlâ'dır.[22]

Allah Te'âlâ hikmetinin bir sonucu olarak yarattığı varlıkların hareket düzenlerini belirleyip kendilerine uygun olan tutum ve davranışlara yöneltmiş,[23] her bir varlığa da yaratılış amacı istikametinde davranabilmesini kolaylaştırmıştır.[24] Buna uygun hareket etmek, insanın hem kendi mikro aleminde hem de içinde yaşadığı toplum ve evrenin makro aleminde denge içinde kalmasını

[18] Râgıb el-Isfahânî, *el-Müfredât*, Beyrut 1412, s. 670.
[19] Hadîd (57), 25.
[20] Rahmân (55), 7.
[21] Şûrâ (42), 17.
[22] Rahmân (55), 8-9.
[23] Tâhâ (20), 50; A'lâ (87), 2-3.
[24] Buhârî, "Tefsîr", 92/3-5; "Edeb", 120; "Kader", 4; "Tevhîd", 54; Müslim, "Kader", 6-8.

sağlar. Aksi bir tutum hem kendisine hem de içinde yaşadığı çevreye zulüm sonucu doğurur. Bu bağlamda fıtratı (halkullah) bozmak, Allah'ın koyduğu ölçüye bağlı doğal dengeyi değiştirmek, bir varlığa ait yaratılış gerçekliğini diğer bir varlığa yüklemeye çalışmak adaletsizlik, bir başka ifade ile zulümdür (cevr). Adaletsizliğin en ileri derecesi *fesâd'dır. Fesâd ise doğal yapının bozulması ve kokuşmaya yüz tutması demektir. Bozulmanın ileri derecede olması sebebiyle geriye dönüşü de oldukça zordur. Adaletsizliğin sonucu doğal dengenin / fıtrat gerçekliğinin bozulmasıdır.*[25] Bu hem o varlığa hem de onunla ilgili olana zulümdür. *Fesâddan dönüş çabası ıslah olarak isimlendirilmiştir ki fıtrat yasası doğrultusunda düzenin sağlanması ve istikametine sokulması demektir (salâh).*[26] Bunun zıddı olan *ifsâd da varlığın özündeki fıtrat dengesini bozmaktır. Adalet, fıtrat yasasına uygunluktan doğar.*

Fıtrat dengesi ya da adalet, Allah-insan, insan-insan, din-dünya, dünya ahiret, kadın-erkek (cinsiyet) ya da zıtlıklar ilişkisindeki *ifrat-tefrit arasındaki orta yola dayalı işleyiş düzenidir. Kur'ân-ı Kerîm, bunu İslam ümmetinin ana özelliğini "dengeli toplum" anlamında "vasat ümmet" kavramıyla belirler. Ümmetin bu dengeyi koruma ve bu yönüyle diğer ümmetlere model olma görevi vardır. Bunun da en güzel örneği Hz. Peygamber'dir.*[27]

İslam'ın iki ana kaynağı Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber ailedeki dengeyi, kocanın *kavvâm ve evin geçiminden sorumlu oluşu; kadının da itaati ve evin tertip-düzeninden sorumluluğu üzerine şekillendirmiştir. İslam toplumlarında erkek, baba ve kadın, anne olarak çocuklarını bu rollere göre yetiştirme görevine sahiptirler.*

Kur'ân-ı Kerîm, evin reisi olarak kavvâm vasfı ile erkeği öne çıkarır ve evin geçiminden sorumlu olduğunu ifade eder. Kadının ise itaat görevine vurguda bulunur. Bunun sâliha kadınların özelliği (kânite) olduğuna işaret eder. Bunun yanında evin tertip-düzeninden de sorumlu olan kadındır.[28] Hz. Peygamberin hadislerinde de aynı rol paylaşımı ve görevler ayrıntılı şekilde işlenir.[29] Bizzat kendisi kızı Hz. Fâtıma'yı (r.a.) Hz. Ali (r.a.) ile evlendirdiğinde onları karşısına alıp damadı Ali'nin evin geçiminden, kızı Fâtıma'nın da evin tertip-düzeninden sorumlu olduğunu bildirmiştir.[30]

---

[25] bk. Bakara (2), 205; Maide (5), 32, 33; Enfâl (8), 73; Mü'minûn (23), 71; Rûm (30), 41…

[26] Bk. Bakara (2), 11; Hûd (11), 117.

[27] Bakara (2), 143.

[28] Bakara (2), 228, 233; Nisâ' (4), 34.

[29] Tayâlisî, *el-Müsned* (nşr. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî), Kahire 1419/1420, IV, 86, nr. 2444 / Buhârî, "Nafakât", 1, 4; Müslim, "Hacc", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56; İbn Mâce, "Menâsik", 84; Dârimî, "Menâsik", 34; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 73.

[30] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad 1409, VI, 10; VII, 101; Hakîm et-Tirmizî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, Kahire 1394/1974, VI, 104; Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31,

Cinsiyetine göre insan, kadınlık-erkeklik rollerini ifa edecek donanımda yaratılmışlardır.

Mü'minlerin annesi Ümmü Seleme'nin farklı zamanlarda erkeklik ve kadınlık normlarına bağlı geleneksel statüleri ya da rolleri sorgulayan ve erkeklerin daha avantajlı olduğu yönündeki serzenişine inen ayetlerin verdiği cevaplarda özetle kadınlığa ve erkekliğe vurgulu bir şekilde değinilerek kendi statülerine rıza göstermeleri gerektiği ve yapılan işlerin değerinin Allah kartında cinsiyete dayalı olarak belirlenmediği, kadın-erkek amellerinin aynı değerde oldukları hatırlatılmaktadır. Bu ayetler cinsiyet farkına dayalı mutlak bir üstünlüğün bulunmadığını, üstünlüklerin karşılıklı olarak dengelendiğini yani erkeğin üstün taraflarının bulunduğunu bununla kadının eksikliklerini kapattığını, kadının üstünlüklerinin bulunduğunu ve bununla erkeğin noksanlıklarını örttüğünü ifade etmektedir.[31] Bu aynı zamanda erkek ve kadının biri olmadan diğerinin anlamsız olduğu sonucunu da göstermektedir.

XVI, 55, 123; *Bedâi'u's-sanâi'*, Kahire 1327-28/1910, IV, 24, 192; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, Beyrut 1424/2004, III, 172; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire 1388/1968, VII, 296; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, Kahire 1311, IV, 199.

[31] Birincisi: "Ya Rasûlallah! Erkekler savaşa çıkıyor, biz çıkmıyoruz, mirastaki hissemiz de erkeklerin yarısı kadar. Keşke biz de erkek olsaydık" şeklindeki serzenişiyle Ümmü Seleme'nin (r.a.) hem dünyevi bakımdan savaşa gitmedikleri için ganimete ortak olamadıklarını ve erkek olmadıkları için de miras payındaki azlığı gündeme getirdiği aynı zamanda uhrevi olarak da sevaplarının azlığından şikayet ettiği ifade edilmektedir. Bunun üzerine şu ayet nazil oldu (Sa'îd b. Mansûr, *es-Sünen* (nşr. Sa'd b. Abdillah Âlü Hamîd), Riyad 1417/1997, IV, 1236; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1420/2000, VIII, 261-265; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, Beyrut 1418, II, 72): "Allah'ın birinizi diğerinden farklı şekilde bezediği faziletleri ah ederek 'keşke o bende olsaydı' diye arzulamayın. Sonuçta erkeklere kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır. Siz Allah'ın lütfundan isteyin; şüphesiz Allah her şeyi bilmektedir." (Nisâ', 4/32).

İkincisi: "Yâ Rasûlallah! Biz de hicret ettik, ama erkeklerden bahsediliyor da bizim adımız geçmiyor" sorusunun akabinde şu ayet nazil oldu (Taberî, VII, 486-489): "Rableri onların serzenişine şöyle cevap verdi: Sizden erkek olsun kadın olsun onlardan çalışan hiçbir kimsenin emeğini zayi etmem. Siz birbirinizdensiniz / değer olarak birinizin diğerinden farkı yok" (Âl-i İmrân, 3/95).

Ayetin son kısmı, Allah'ın, rızası kazanmak için çalışan kullarına vadettiği şeylerde kadınların erkeklerle aynı ödüle sahip olduğunu açıklamak için gelmiştir (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1407, I, 456).

Üçüncüsü: "Ya Rasûlallah! Allah Kur'ân'da erkekleri zikrediyor, demek ki bizim zikrolunacak hiçbir iyiliğimiz yok, bizden hiçbir itaat kabul buyurulmayacak diye korkuyoruz" (Taberî, XX, 269-270; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1942 VI, 3896) endişesine karşılık kadınların ve erkeklerin eylemleri arasında Allah katında fark bulunmadığını bildiren şu ayet nazil oldu: "Müslüman erkekler, müslüman kadınlar; mümin erkekler, mümin kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler, ibadet ve itaat eden kadınlar; özü sözü doğru erkekler, özü sözü doğru kadınlar; sabreden erkekler, sabreden kadınlar: gönlünü ibadete vermiş erkekler, gönlünü ibadete vermiş kadınlar; yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allah'ı çokça anan erkekler, çokça

Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamberin Sünnetinde belirlenen rol paylaşımı ve buna bağlı hiyerarşik düzenin adaletsizliğe yol açmaması için ahlaki-fıkhi tedbirler öngörülmüştür. Bunlar aile de dahil bütün kurumsal yapılar için gerekli ilkelerden oluşmaktadır:

1-Yöneten-yönetilen arasında akit: Devlet yönetiminde "biat", ailede "nikâh", şirket vb. kurumlarda "mukavele": Bütün ilahi dinlerde ailenin kurucu unsuru nikâhtır ve Kur'ân-ı Kerim'e göre erkeğin kadına verdiği ağır ve sağlam bir sözdür.[32] Bu akit hem kadını hem erkeği sınırlandıran bir özelliğe sahiptir. Akit, taraflarının kanunudur ve ona uymakla yükümlüdürler.

2-Yönetici de "emanet / sorumluluk bilinci": Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamberin sünnetine bakıldığında yönetmek modern anlamıyla yetki kullanmak değil, naz çekmek, belirlenen değerlere bağlı olarak kurumu ayakta tutmayı başarmak; itaat da kölelik değil sözleşmede belirlenen taleplere imkân nispetinde olumlu yaklaşmak aykırı olanlara da muhalefet etmek, ma'rufta bağlılık münkerde ikaz ilkesine göre davranmak demektir. Her iki taraf için öngörülen ana kavram da *emanet*tir. Bu da görev bilinci ve hassasiyeti demektir. Kur'ân-ı Kerim görevi, emanet[33] olarak tanımladığı gibi Hz. Peygamber de aynı hususu teyit eder[34] ve özellikle kadınların Allah'ın emaneti olduğuna işaret eder.[35] Evliliklerde aranması gereken fazilet emanettir.[36] Emanet, güç ve imkânların kötüye kullanılmasını engelleyen bir erdemdir ve onu taşıma bilincine sahip olan kimsede (emanet ehli) olması halinde amaca hizmet eder.[37]

3-Yönetene "*ma'rûf*ta itaat / gönülden bağlılık; *münker*de ikaz ve ret": Kurumsal yapıların ayakta kalması belli ölçüde bir hiyerarşiyi de gerektirir. Ancak bu katı biçimde uygulanman bir ast-üst ilişkisi değildir. İtaat, kişiye değil kuraladır ve kurumun maslahatı ile sınırlıdır. Münker'de ise itaat olmadığı[38] gibi ikaz etmek de cihadın en faziletlisidir.[39]

---

anan kadınlar; işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır" (Ahzâb, 33/35).

[32] Nisâ' (4), 21.

[33] Nisâ' (4), 58.

[34] Müslim, "İmâret", 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 173.

[35] Buhârî, "Nafakât", 1, 4; Müslim, "Hacc", 147.

[36] Kasas (28), 25-26.

[37] Neml (27), 39; Kasas (28), 26.

[38] Müslim, "İmârât", 39; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 87; Nesâî, "Bey'at", 34; İbn Mâce, "Cihâd", 40; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 129, 131; IV, 426, 427, 432, 436; V, 66, 67, 70.

[39] Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fiten", 13; Nesâî, "Bey'at", 17; İbn Mâce, "Fiten", 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 19, 61; IV, 314, 315; V, 251, 256.

4-Yönetişimde "şûrâ / ilgililerle istişâre": Bütün kurumsal yapılarda *şûrâ* (karar öncesi istişare) despotik duruşu engelleyen, katı hiyerarşik yapıya ve otokrat kişiliğin oluşumuna mani olan bir özellik arzeder.

Bunun yanında Kur'ân-ı Kerîm az önce bahsedilen yapı içinde aile kurumunu ayakta tutan ve mutluluğu sağlayan *rahmet*, *meveddet* ve *sekînet* olmak üzere üç kavramdan bahseder. Bunların her birisi diğerinin sebebi ve sonucudur.[40]

Karı-kocanın birbirlerine karşı cinsel tatmin sağlama yükümlülükleri üremeden bağımsız değildir ve cinsellik bu amacın bir aracı olarak kullanıldığında daha da anlamlı hale gelmektedir. Modern toplumlarda cinsel ilişki nikâh ve doğumdan bağımsız olarak yeniden üretilmiş ve özgürlüğün önemli bir göstergesi sayılmıştır.

Öte yandan çocuk açısından evin babanın kendisine güven verecek; annenin de şefkat transfer edecek bir atmosferde tutulması karı-kocanın ortak sorumluluğundadır.

Doğumdan itibaren de anne-babanın bebeğin güvenli bağlanma ihtiyacını sağlayacak yeterlilikte onunla beraber bulunmaları ve ilgilenmeleri, oyun çağında onlarla oynamaları diğer bir yükümlükleridir.[41]

Karı-kocanın birbirlerine ve çocuklarına karşı rol paylaşımı üç açıdan değerlendirilebilir:

Erkek ve kadının yaratılışı bu rollere uygun şekilde gerçekleşmiştir.

Erkeklik ve kadınlık rolleri tamamlayıcılık özelliğine sahiptir.

Roller eşit değil eşdeğerdir.

Kadın ya da erkeğin rollerindeki değişim konusunda insanlar kendi tercihlerini kullanabilirlerse de bunun toplumsal bir projeye dönüştürülmesini ve genel kabul görmesini adaletin gereği olarak değerlendirmek mümkün değildir.

ADALET: KADIN-ERKEK EŞDEĞERLİLİĞİ

Kur'ân-ı Kerîm, açık biçimde kadın ve erkeğin birbirlerinden farklı ve birbirlerine karşı üstünlüklerle donatıldıklarını belirtir.[42] İç geçirerek bu fark-

[40] Bu kavramların analizi için bk. Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar*, s. 265-309.

[41] bk. İbn Mahled, *Ahbârü'ş-sığar*, III, Rabat 1986, s. 135; Suyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, Beyrut 1415/1994, VI, 271; Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, Beyrut 1415/1994, VI, 271.

[42] Nisâ' (4), 34.

lılıkların peşine düşmemeleri yönünde de uyarıda bulunur.[43] Hz. Peygamber de kadın-erkeklerin birbirlerine benzeme çabalarını bile yasaklar.[44] Bu, kadın-erkeğin birbirine eşit olduğu değil eşdeğerliliği anlamına gelir ve pratik sonucu da birbirlerini tamamlama şeklinde ortaya çıkar. Eşitliğin en temel karakteri aynileştirmektir. Bu ise iki cinsin birbiri nezdinde değerini yükselten bir yaklaşım değildir. Eşdeğerlilikte ise farklılıklara vurgu vardır ve birisini diğeri için değerli kılan sahip olduğu farklılığıdır. Belki de bunu en güzel anlatabilecek örnek elektrik enerjisi açısından artı ve eksi kutuplarıdır. Burada zıt kutuplar birbirlerinin eşiti değil eşdeğeridir ve buluşmalarından enerji doğar. Dolayısıyla farklılık varlığın doğumu için bir çekim gücü de oluşturmaktadır. Bu husus mıknatısta daha iyi görülebilir. Aynı kutuplar birbirini iterken zıt kutuplar birbirini çeker, dinamizm de bundan doğar. Dolayısıyla bu farklılık o kadar hayatidir ki birisi diğerinin varlık sebebi olacak ölçüde önemlidir ve tamamlayıcı özellik oluşturur. Diğer bir ifadeyle birisinin yokluğu diğerini anlamsızlaştırır. Son tahlilde kadın-erkek arasında da benzer bir ilişkinin bulunduğu söylenebilir.

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin eş için kullandığı *zevc* kelimesi de hem eşdeğerliliğe işaret eder hem de bu özelliği en güzel şekilde açıklar. Zira *zevc* kelimesi sözlükte aynı zamanda ayakkabı, terlik ve mest gibi çift giysilerin her bir teki (sağı-solu) için kullanılır.[45] Karı-koca için kullanılan zevcân / zevceyn ifadesi de bir çift (iki eş) anlamına gelir. Dolayısıyla sağ ayak ile sol ayak ya da sağ ayakkabı ile sol ayakkabı eşit değil eşdeğerdir. Sağ ayakkabı sola, sol ayakkabı sağa giyilemez, ayakkabı numaraları da farklı olamaz. Ayakkabı metaforu kadınlık ve erkekliği en güzel şekilde açıklamaktadır. Buna göre: Ayakkabı, yalınayak dolaşılamayacağı için evliliğin zaruri oluşunu; belirlenen ayağa aidiyeti yani sağın sola, solun sağa giyilemeyecek oluşu, rolleri; aynı ölçülerde oluşu, denkliği; bir çift ayakkabının ayrılamaz oluşu yani birbirinden ayrılarak müstakil şekilde işleme tâbi tutulmaması, yekvücut olarak bütünleşmeyi; birisi olmadan diğerinin anlamsızlaşması tamamlayıcılığı; sağ ve solun bire bir aynı olmayışı, farklılığı, bunların tamamı eşdeğerliliği ifade eder. Karı (zevc)-koca (zevce) da tıpkı bunun gibidir.[46]

---

[43] Nisâ' (4), 32.

[44] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 200.

[45] Râğıb el-Isfahânî, *el-Müfredât*, "z.v.c." md., s. 384.

[46] Bk. Saffet Köse, s. 131-140.

ADALET ADINA ADALETTEN SAPMA PROJESİ OLARAK TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTLİĞİ YA DA ADALETİ

Toplumsal cinsiyet, kadına erkek beyni takıp kaslarına da erkek gücü yükleyerek onu ezilmekten kurtarmayı amaçlayan postmodern projenin adıdır.

Postmodern feminizm varoluş mücadelesine bağlı olarak kadın istihdamını adaletin bir gereği olarak görse de etkilerine bakıldığında adaletin gerçekleşmesinden ziyade kadının kendinden, çocuklarından ve toplumdan bir şeyler kırpması anlamına geldiğini belirtmek gerekir:

1-Erkeklere göre düzenlenmiş ve "minimum maliyet maksimum kâr" esasına göre çalışan modern iş hayatında erkekçe tutumlar için ek güç harcaması sebebiyle kadının yıpranması ve sağlık problemleri yaşamasına sebep olmuştur. Erkeklere göre daha düşük konumda bulunan bazı hastalıklar da mesela kalp-damar hastalıklarında (%30-%70) kadınlar ile erkekler arasındaki oran kapanarak eşitlik sağlanmıştır.

2-Anne-çocuk ilişkisi zedelenmiş ve bu noktada meydana gelen eksiklik hemen çocuklar hem de toplum nezdinde sorunlara yol açmaktadır. Birçok hadis-i şerifte sevgi ve şefkat anne üzerinden tanımlanmıştır. Annesinden uzak kalarak yetişen çocukların sevgiden yoksunluk sebebiyle bu duygularının gelişmesinde sorunlar oluşmaktadır. Kişi çocukluğunda yeterli sevgiyi gösterememişse ondan sevgi beklenemez. Sevginin kaynağı çocuğun emme dönemindeki ana-çocuk arasındaki sıcak ilişkidir.[47]

Kadının en önemli görevlerinden birisi doğum[48] dolayısıyla anneliktir. "Kadınlarınız sizin çocuk yetiştiren tarlalarınızdır" ayeti buna açıkça delalet ettiği gibi ramazan ayında kadınlarla cinsel ilişkinin helal olup olmadığında tereddüt eden Müslümanlara akşam ezanından imsak vaktine kadar helal olduğunu bildiren ayetin devamında yer alan: "Şimdi artık onlarla birleşin ve Allah'ın sizin için yazdığını isteyin" kısmını müfessirler genellikle cinsel ilişki ile çocuk arayın şeklinde anlamışlardır.[49] Ayrıca doğan çocuğun nafakasının babaya ait olduğunu belirleyen ayette[50] de doğum vurgusunun bulunması bu hususa işaret etmektedir. Keza anneliğin zorluğuna ve saygıyı hak eden statüsünü açıklayan ayette de kadının anne oluşunun önemi vurgulanmak-

[47] Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, İstanbul 2003, s. 182-183.

[48] Bakara (2), 223.

[49] Mücâhid, *et-Tefsîr* (nşr. Muhammed Abdüsselam Ebü'n-Nîl), Kahire 1410/1989, s. 222; Abdürezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *et-Tefsîr* (nşr. Mahmûd Muhammed Abduh), Beyrut 1419, I, 311; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1420/2000, III, 506-507.

[50] Bakara (2), 233.

tadır.[51] Hz. Meryem'in dilinden: "anneme saygılı olmayı emretti"[52] ayeti de açıkça bunu söyler.

Modern iş hayatı annelik önünde ciddi bir engeldir. Bunun en önemli sonucu annenin çocukları ile geçirdiği sürenin kısıtlı oluşu sebebiyle çocukların beden ve ruh sağlığının olumsuz yönde etkilenmesidir. Bunu kanıtlayan bilimsel bulgular elde edilmiştir. Çalışan anneler üzerinde yapılan bir araştırmada bilgi eksikliği, çalışma şartları sebebiyle, emzirme sorunları yaşadıkları ve bu nedenle erken dönemde anne sütü vermeyi bıraktıkları; annesinin erken işe gitmesinin sebep olduğu beslenme düzeni nedeniyle bebeklerin emmeyi reddedebildiği tespit edilmiştir.[53] Bunun sonucunda emenlere göre biberon ile beslenen bebeklerin hem o süreçte hem de sonraki dönemlerde çeşitli sağlık sorunlarına maruz kaldıkları tespit edilmiştir.[54]

Erişkin ruh hastalıklarının da çocuklukta çekilen doyumsuzlukların, örseleyici yaşantıların ve saplantıların derin izlerini taşıdığı ifade edilmektedir.[55]

Gözlemler[56] yanında bilimsel çalışmalar[57] beden sağlığı gibi ruh sağlığının temellerinin de ilk yıl içinde atılmasından dolayı doğumdan sonraki ilk yıl içinde beslenme ve bakım yanında çocuk-anne arasındaki duygusal ilişkinin çok daha önemli olduğunu ortaya koymuştur. Bu dönemde çocukta anne ilgisi, sevgisi ve şefkatindeki eksikliğin ömür boyu telafi edilemeyeceği ve bu mahrumiyetin ilerleyen yıllarda birçok ruhsal hastalığı beraberinde getireceği tespit edilmiştir.[58] Modern psikiyatrinin çocuğun ana kucağından ve sevgisinden mahrumiyetini en temel *depression sebeplerinden birisi olarak tespiti bu gerçekliğin teyididir.*

Anneliğin bir kadın rolü olduğu tezini savunan John Bowlby (1953) de şu tespitlerde bulunur:

"Eğer anne yoksa ya da çocuk annesinden küçük yaşta ayrılırsa –ki bu duruma anneden yoksunluk denir- çocuk büyük bir yetersiz toplumsallaşma

[51] Lokman (31), 14.

[52] Meryem (19), 32.

[53] Sevgi Gökdemir v. dğr. "Çalışan Annelerin Emzirme Sürecinde Yaşadıkları: Niteliksel Bir Çalışma", s. 222
http://www.journalagent.com/cocuk/pdfs/CD_8_4_221_234.pdf erişim: 06.11.2016.

[54] Seyhan Büyükcoşkun, "Kadın İstihdamı ve Toplumsal Sonuçlarının Analizi", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet*, İstanbul 2012, II, 40-41.

[55] Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, İstanbul 2003, s. 28.

[56] Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, İstanbul 2003, s. 32.

[57] *Annemi İstiyorum*, İstanbul 1998, s. 24-26, 29-31.

[58] *Annemi İstiyorum*, İstanbul 1998, s. 24-26, 29-31.

riski ile karşı karşıya kalır. Bu durum çocuğun hayatının ilerleyen dönemlerinde toplum karşıtı olması ya da psikopatik eğilimler göstermesi gibi ciddi toplumsal ve ruhsal sıkıntılar yaşamasına neden olabilir. Bir çocuğun refahı ve ruhsal sağlığı en iyi şekilde annesiyle kuracağı yakın ve sürekli bir kişisel ilişki yoluyla güvence altına alınabilir. Şayet anne yerine bir başkası ikame edilecekse anne gibi olmasa da bu da bir kadın olmalıdır."[59]

Kadının iş hayatına atılması anne ile bebek arasında süreklilik arzetmesi gereken ilişkiyi kesintiye uğratmakta, bakıcıların sürekli değişmesi de çocuk için bir tedirginlik sebebi olmakta ve güven duygusunu sarsmaktadır. Genellikle ilk üç yaşta çocuğun annesinden geçici ayrılığa birkaç hafta dayanabileceği dikkate alınırsa[60] konunun ciddiyeti daha iyi anlaşılır.

Bebek için "güvenli bağlanma"nın önemi tıbbi olarak belirlenmiştir. 3 yaş altı çocuklarda yuva veya kreşlerde uzun süre kalmaları sebebiyle bağlanacakları belirgin ve güven verici bir kişinin olmaması gelişimsel problemlere sebep olmuştur. İngiltere ve ABD'de yapılan bir araştırmada çocukların %40'ında bu yönde sorun tespit edilmiştir.[61]

3-Kadın-erkek mesafesinin daralması, cinsel ilişkinin nikâhtan, doğumdan bağımsız olarak düşünülmesi sebebiyle aile kurumunun zayıflaması ve nesil güvenliğinin tehlikeye düşmektedir. Özellikle cinsel hayatın doğumla bağlantısının koparılmasının getirdiği doğum kısırlığı bir yana modern iş hayatının yıprattığı kadının doğum ve anneliğe ilgisi azalmıştır. Özellikle kariyer yapma doğumun en önemli engellerinden birisidir. TÜİK verilerine göre 1986 yılında % 1,7 olan nüfus artış hızı her yıl gerileyerek 2015 yılında % 1,08 olmuştur. Bu oran 2023 yılında % 0,08 oranında olması beklenmektedir. Diğer İslam ülkelerinde de aynı sorun devam etmektedir.

Nüfus artışında giderek meydana gelen düşüş yaşlı nüfus oranının artmasına sebep olmuştur. Özellikle kadın-erkek eşitliğinin zirve yaptığı, kadının toplumsal hayatın bütün alanlarında aktif olarak rol aldığı ABD ve Avrupa ülkelerinde çeşitli teşviklere rağmen doğumlar ölüm oranlarının gerisinde kalmıştır. Bu, nüfusun yaşlanması ve geriye gidişinin açık işaretidir. Bütün teşviklere rağmen yaşlılık oranlarının 2050'li yıllarda dünya nüfusunun yarısına ulaşacağı öngörülmektedir.

Modern iş hayatının bir varoluş mücadelesine dönüşmesi, işin araç olmaktan çıkıp amaç hâlini alması, kadınların kariyer önceliği, sadece doğumu sınırlandıran, geciktiren bir olgu değil doğum sonrasında da anne-çocuk ilişki-

[59] Giddens, 515-516.
[60] Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, İstanbul 2003, s. 43.
[61] Seyhan Büyükcoşkun, s. 41-42.

sini kısırlaştırmış, çocuğa ayrılan zamanı daraltmıştır. Bencilliğin egemenliği ve fedakârlığın kaybolması sebebiyle çocuğun ekonomik açıdan yük, iş ile kariyer önünde engel, özgürlüğü kısıtlayan ayak bağı olarak görülmesinin de bunda etkisi vardır. Yoğun iş hayatı ve değişen zihniyetin doğal sonucu olarak çocuklar, ev dışında kreş ve anaokullarında belli bir yaştan sonra da eğitim sürecinin gerektirdiği diğer resmî kurumlarda çocukluğunu tüketmekte; anneden, babadan, yuvadan mahrum büyüyen çocukların sayısı her geçen gün artmaktadır. Bu da çocuğun şefkat ve merhamet duygularıyla yoğrulması, çocukların sosyalleşmesinin temini, manevi değerlerin, kültürel birikimlerin kuşaklar arasında geçişinin sağlanması ve yaşatılması gibi ailenin en temel fonksiyonlarını olumsuz yönde etkilemektedir. Bu, hemen her ailede gözlenebilen bir durumdur.

Gündüzleri kreşe giden ve akşamları da anne-babası yanında olmasına rağmen onların yalnızlığını çeken çocuğun ileride ebeveynine sıcak davranması ya da çevresiyle zarafet ve nezakete dayalı bir ilişki içinde olması oldukça güçtür. Bugün ailenin çocukla buluşma süresini en aza indirmiş olan bir hayat tarzının dayatıldığı dünyada aile dışı kurumlar sadece dışarıda değil eve geldiğinde de çocukların zamanını çalmakta ve onları ailesine bırakmamaktadır. Dolayısıyla günümüzde aile içi ilişkiler çocuk açısından olumsuz bir seyir takip etmektedir. Burada esas sorun bu yaşantının aileler nezdinde normalleşmiş olmasıdır.[62]

4-Cinsiyet rollerindeki karmaşanın fıtrat dışı eşcinsel birlikteliklere olan eğilimi arttırdığına dair tespitler bir yana bizzat eşitlik fikri bu tür ilişkilerin zeminini oluşturmuştur. Aile açısından postmodern döneme geçtiğimiz şu günlerde bir değer olarak belirlenen eşitlik fikri bir başka sonuç daha doğurmuştur. Heteroseksüel (kadın-erkek arası) ilişkilerin eşitsiz olduğu gerekçesine bağlı olarak eşcinsel (gay ve lezbiyen) evliliklerin itici gücünü ve zeminini eşitlik fikri oluşturmuştur. Doğal olarak heteroseksüel ilişkilerin çoğunda yerleşmiş bulunan roller, beklentiler, kısıtlamalardan dolayı eşitsizliğe sebep olduğu sonucuna varanlar, iyi bir ilişkinin ancak eşit taraflar arasında yaşanabileceğini,[63] bu açıdan eşcinsel evlilikleri daha eşitlikçi,[64] daha mantıklı bulmuşlardır.[65] Eşcinsel evlilikler için eylem yapanlar açık biçimde diğer herkesle eşit

[62] Saffet Köse, s. 188-203.

[63] Giddens, 482.

[64] A. Giddens, *Sosyoloji* (trc. C. Güzel), İstanbul 2012, s. 276; Gillian A. Dunne, "Lezbiyenlerin Ev Yaşamı", *Sosyoloji Başlangıç Okumaları* (ed. A. Giddens, çev. G. Altaylar), İstanbul 2010, s. 121, 124-125.

[65] Gillian A. Dunne, s. 125.

haklara ve yükümlülüklere sahip olabilmek için eşcinsel evlilikleri önemsediklerini ifade etmişlerdir.[66]

Bu düşüncede olanlar, heteroseksüel ilişkilerde taraflardan birisinin diğerine göre daha az veya fazla haz alacağı ya da birisinin diğerini memnun etmek gibi bir yükümlülük altına girebileceği, bunun da eşitliği bozacağı tezini savunmaktadırlar.

Görüldüğü gibi bir olgu olarak kadın-erkek arası cinsel ilişkilerde erkeğe rol üstünlüğünün sağlandığı ve kadına kısıtlamalar getirildiği, bu şartlarda da gerçek eşitliğin sağlanamayacağı düşüncesi eşcinsel evliliklere kapı aralamıştır. Nitekim bu tür evlilikler ya da ilişkiler izah edilirken kimin başa geçeceğinin ya da gücün kimde olacağının tanımlanmamasının, rolü bir başkasının değil ilişkiye girenlerin bizzat kendilerinin belirlemelerinin eşitliği sağlayan bir unsur olarak değerlendirilmesi[67] de bunu göstermektedir.

Sonuç olarak eşcinsel birleşmeler yoluyla eşitliğin karşıt cins çiftlerde rastlanamayan farklı biçimlerinin elde edilebileceğine inanılmaktadır.[68]

Eşcinseller iyi bir ilişkinin ancak eşit taraflar arasında yaşanabileceği inancını taşımaktadırlar.[69]

Bütün bu ve benzeri kabuller resmî ve baskın erkek heteroseksüelliği kurumuna meydan okuyan lezbiyen bir feminizm kolu ortaya çıkarmıştır.[70]

5-Son zamanlarda yapılan bazı araştırmalarda eşitlik fikrinin cinsel hayatı olumsuz etkilediğine, eşler arasında cinsiyet farklılığı azaldıkça aralarında seks arzusunun da azaldığına dair bulgulara yer verilmektedir.[71]

Cinsiyet çatışmasını kadını güçlendirerek dengelemeyi hedefleyen feminist akımın çabalarının doğurduğu bu ve benzeri sonuçlar dikkate alındığında toplumsal cinsiyet adaleti projesinin adalete ne ölçüde hizmet ettiği ve bu bağlamda kadına ne kadar mutluluk getirdiğini sorgulamak gerekir.

---

[66] Giddens, 481.

[67] Gillian A. Dunne, s. 120-121.

[68] Mesela bk. Giddens, *Sosyoloji*, s. 276.

[69] Bk. Giddens, s. 482-483.

[70] Rich, 1981'den naklen Giddens, s. 501.

[71] Gottlieb, Lori, "Does a More Equal Marriage Mean Less Sex?" http://www.nytimes.com/2014/02/09/magazine/does-a-more-equal-marriage-mean-less-sex.html?hpw&rreff=magazine&_r=1.

SONUÇ

Sonuç olarak toplumsal cinsiyet adaleti insanın ruh ve maneviyat yönünü ihmal eden sadece beceri ve güç üzerine odaklanmış, yaratılış gerçekliğine dayalı dengeleri dikkate almayan ve bu yönüyle adalet adına adaletten sapma anlamı taşıyan bir projedir.

Cinsiyet çatışmasını kadını güçlendirerek dengelemeyi hedefleyen feminist akımın çabalarının doğurduğu bu ve benzeri sonuçlar dikkate alındığında toplumsal cinsiyet adaleti projesinin adalete ne ölçüde hizmet ettiği ve bu bağlamda kadına ne kadar mutluluk getirdiğini sorgulamak gerekir.

Mü'minlerin annesi Ümmü Seleme'nin sorduğu üç soru üzerine inen ayetler ve tefsirlerdeki bilgileri de dikkate alarak şu ayeti bu noktadan ele alabiliriz:

"Eğer hak [Allah'ın varlık için belirlediği denge, düzen ve bunu koruyan esaslar; yaratılış gerçekliğine / fıtrata bağlı sabit gerçeklik], onların arzularına uysaydı hiç şüpheniz olmasın gökler, yer ve bu ikisinde ne varsa onların tamamına ait denge-düzen alt-üst olur, bozulurdu. Oysa Biz onların onurlarının hangi şeyde olduğunu belirledik, fakat onlar kendi şereflerine sırt çevirmektedirler."[72]

Son zamanlarda toplumsal cinsiyet projesi merkezli kabuller karşısında farklı sesler ortaya çıkmaya başlamıştır:

California Üniversitesi'nde nöropsikiyatrist olan Dr. Louann Brizendine,1970'lerde ateşli bir feminist olarak *Kadın Beyni* kitabını yazıp kadınların eşit olabilmeleri için "uniseks beyin" düşüncesini dile getirirken bilimsel araştırmaları ve hayat deneyimleri sonucunda sonradan geldiği noktada bu düşüncenin hatalı olduğunu erkekler ve kadınlar aynıymış gibi davranmanın kadınlara zarar verdiğini savunarak erkeklerin standartlarının yarattığı bu

[72] Mü'minûn (23), 71.

efsaneyi kabul etmenin, kadınların gerçek biyolojik farklılıklarını reddetmek ve bu farklılıkların yaratabileceği sorunları çözme şansını kaçırmak demek olduğunu söylemektedir.

Brizendine'e göre uniseks beynin olmadığı gerçeğinin kabullenilmesi, iş-çocuk-ev arasında parçalanan modern kadına yardım etmeye, böylece günümüzde artan boşanmaları da azaltıp daha iyi ilişkiler kurulmasına yarayacaktır.

Sexual Paradox kitabının yazarı Kanadalı gelişim psikoloğu Susan Pinker, iş hayatında bile kadınların biyolojik farklılara bağlı tercihlerde bulunduklarını örnekler üzerinden anlattıktan sonra biyolojik rollerin dikkate alınmamasının ve bu konudaki bilimsel verileri göz ardı etmenin, kadınlara karşı ayrımcı ve zarar verici tavırların artmasına yol açtığı tespitinde bulunmaktadır.[73]

Jacqueline Scott ise şu tespitlerde bulunur: "İnsanlar eskiden kadının çalışmasını eşitlik olarak görüp bu görüşü benimsiyordu. 'Süper Anne' diye bir kavram vardı. Bu tip anneler işlerinde başarıdan başarıya koşarken evde kek yapan insanlar olarak nitelendiriliyordu. Şimdi durum değişti. Kadınların artık esnek çalışma saatlerinde kariyer yapmak ve anne olup evde oturmak arasında seçim yapması kaçınılmaz hale geldi."[74]

Son olarak şu hususa da işaret etmeliyiz ki kadının çalışma hayatı içinde yer alması elbette yadırganacak bir durum değildir. Burada esas sorun kadının çalışmasının erkeğe karşı bir varoluş mücadelesine dönüştürülmesi, bunun sürekli olarak teşvik edilmesi ve bu tür bir tercihin bireysel ve toplumsal alanda ortaya çıkaracağı olumsuzlukların onarılması yönünde herhangi bir çabanın gösterilmemesi, çalışan-çalışmayan kadın ikilemi oluşturularak sınıflaşmaya gidilmesidir. Bir kadının evde işini yapması ve çocuklarına bakması, anneliğini yaşaması da elbette onun en doğal hakkıdır ve takdiri hak etmektedir.

[73] Saffet Köse, s.

[74] Şu referanstan alınmıştır: http://www.yeniaktuel.com.tr/top107,175@2100.html erişim: 20.01.2015

Interest-Free Economy And Social Justice in Islam

Dr. Abdelkader Benhamadi[1]

Introduction :

The Islamic economic and financial system is based on a set of values, ideals and morals, such as honesty, credibility, transparency, clear evidence, facilitation, co-operation, complementarity and solidarity. These morals and ideals are fundamental because they ensure stability, security and safety for all those involved in financial transactions. Furthermore, the Islamic Shariah prohibits economic and financial transactions that involve interest (riba), lying, gambling, cheating, gharar (risk or uncertainty), monopoly, exploitation, greed, unfairness and taking people's money unjustly.

Islam has a completely different philosophy for the economy that results in a very different society from a capitalist one. Islamic system is aiming at securing the satisfaction of all basic needs for every individual completely, and to enable them to satisfy their needs as much as possible. From this perspective, Islam looks at people individually rather than the whole of society.

Therefore, This means economic polices will look to provide for all rather than just leaving satisfaction to the market. This may be achieved by a host of rules Islam has to ensure wealth distribution and by government involvement in the economy to ensure that it moves in the direction Islam has designated. While both systems accept money to be a store of value and a medium of exchange, the financial market-based economic system permits money to be treated like any other commodity which can be traded for a profit/interest.

[1] Chercheur Economiste Universite d'Oran

Financial Islamic uses :

The system of Islamic finance ensures that banking and financial services are Sharia'a compliant—adhering to Islamic law and religious practices. Sharia'a compliant banking prohibits interest. Instead of charging interest rates, Islamic finance uses a system of profit-and-loss sharing (PLS) agreements .

This situation results in a partnership to manage the depositors' assets between Islamic banks and their depositors, Islamic banks and their investment clients. Sharia'a compliant banking is established on the basis that the lender needs to decide if he wants to help the borrower or he wants a share of the profit. If the lender helps the borrower, the principle is secured and he has no claim to an additional amount of money.

However, if the lender advances money to share in the borrower's profit, the lender is entitled to a predetermined ratio of profit earned; and must share the loss with the borrower, if it is incurred. Islamic finance is ultimately governed by "divine injunction"—limiting the unregulated profit motives of secular capitalist finance. There are a few central principles essential to the functioning of the Islamic financial system.

The first is riba, the prohibition of interest on loan repayments. Riba originates from a quotation from an Islamic scholar stating: "the prohibition applies to any advantage or benefits that the lender might secure of out the loan such as riding the borrower's mule, eating at his table, or event taking advantage of the shade of his wall".

This quotation can be interpreted as the benefits the lender cannot receive benefits for the services they provide because it is an unequal distribution of effort between both parties. Interest in Islamic finance is prohibited because it creates an unequal distribution of justice and opportunities and a loan is considered to be a charitable action .

Instead, contracting parties in Islamic financial systems profit through the use of profit-and-loss sharing contracts which creates a fair and just distribution of participating in the resultant profit .

Profit-and-loss sharing (PLS) contracts are crucial to the Islam finance system. In Sharia'a compliant banking(1), lenders must invest and become business partners with their borrows to share in profit and risk, meaning everyone partakers in the outcomes—profitable or not—of financial transactions PLS requires banks to focus on productivity instead of creditworthiness, resulting in profiting on investments only when they are successful.

PLS contracts are related to the Islamic idea that money has no intrinsic value—one cannot make money out of money.

Money is a medium of exchange: its purpose is to determine the value of a good or service. It cannot function to generate more money through the use of interest rate payments. So, in Islamic finance, assets must back all financial transactions. Muslim jurists assert that money has the potential to be capital and it is considered capital only when it is invested in business .

Additionally, Islamic finance prohibits uncertainty, risk and financial speculation .The prohibition of uncertainty is known as gharar .

During financial transactions, contracting parties should have knowledge of the goods received and/or the prices paid before entering the contract.

In Islamic finance, a financial contract should have specific terms relating to the "sale, price, deliverability, quantity, quality, existence, etc." of the goods and services also, vague and misleading terms in contracts are prohibited because they promote uncertainty about the financial transaction. Contracts should be transparent.

Contracting parties must be cognizant and have advanced knowledge of all aspects of the financial transaction. *Gharar is prohibited because it promotes injustice and inequality for one of the parties during the financial transaction due to lack of information disclosed.

Likewise, Islamic finance forbids financial speculation, or Qimar. Speculation occurs when "two or more parties each undertake the risk of a loss where a loss for one means the gain for the other.

Under the tenets of Islamic finance, speculation is banned because there is the possibility of effortless profit creation.

*Gharar : is a term that refers to Islamic finance a risky sale and details of which are unknown or uncertain

"Sharia Finance Definition". Trade Finance Global. Retrieved 12 September 2016.

The main principle behind the prohibiting speculation and financial uncertainty is to prevent the immoral exploitation of the weak and lower classes.

Another idea central to Islamic finance is only Sharia'a approved contacts are permissible. Islam regulates all aspects of life, including business and commerce. As a result, Islamic banks cannot finance businesses that "conflict with the moral value of Islam" .

It is prohibited (haram) for Islamic financial institutions to finance and invest in businesses relating to "alcohol, pork, armaments, military technology, pornography, prostitution and gambling" or activities that harm society(2) .

Moreover, in Islamic finance there must be sanctity of contracts. There is a moral obligation of Muslims to conduct their business activities in accordance with Islam, meaning being "honest, fair, and just towards others" .In order for a financial transaction to be Sharia'a compliant, it must occur under a legal system, meaning there must be a contract. The Qur'an promotes the idea of a binding commercial contract made in good faith , These principles are central to the functioning of Sharia'a compliant financial transactions.

The Interest Prohibition (Riba) :morality and economic context.

The probation of interest (riba) is central to the Islamic financial system. The meaning of riba in Arabic is an excess or increase. Riba is described as "a loan with the condition that the borrower will return to the lender more than the amount borrowed" . In accordance with their religious beliefs, Muslims must avoid riba during financial transactions. The Prophet Mohammad warns that the institution of riba will become so ubiquitous and unavoidable for Muslims. According to the Qur'an, interest is prohibited (haram) for Muslims because "Allah has declared war on the usurer" .

As a result of the prohibition of interest, Muslims are urged to provide for their families using Sharia'a compliant methods.

Islamic scholars have theoretically reconciled the prohibition of interest (riba) with "morality and economics"(3) .

Saeed, A. (1996). "Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation". Leiden, Netherlands: E.J.Brill

Mohammed, Naveed (2015-05-21). "Islamic Finance Market Size". Islamic Finance.

4

According to Sharia'a law, riba is morally unjust ;Islamic scholars argue that interest based contracts is unfair to one of the contracting parties, either the borrower or the lender.

A financial contract with interest may be considered to be unfair to the borrower because the transaction can either incur a profit or a loss. In the event of the borrower suffering a financial loss, he will not receive a return

for his inputs of time and work, and is required to pay interest and capital to the lender.

Despite the borrower's financial loss, the lender must get paid interest. As a result of this situation described, Islamic scholars declare riba unjust.

Additionally, the Prophet Mohammad and the Qur'an address the riba as being unjust. Kettell maintains: "punishing someone for default is unjust; an it should be a judge who decides what any compensation should be for a default, not the party to whom the debt is owed" In addition, the institution of riba is seen to corrupt societ(.فساد الرشوة)

As inferred from passages in the Qur'an, charging interest is considered to be fasad. In Sharia'a compliant finance, charging interest suggests the unlawful appropriation of an individual's property.

In the Qur'an, Jews are reprimanded for taking usury when it is prohibited and taking an individual's wealth by false pretenses. Further, riba is linked to hoarding and some Muslims equate it to murder .

In this vein, the Qur'an denounces charging interest because it is viewed as immoral and corrupts society .Also, riba has a negative effect on financial growth. The Qur'an implies that "riba is subject to destruction (سحق)" — a continuous decrease.

This notion is contradictory to the common meaning of interest: by charging interest one increases one's financial wealth.

Riba is thought to negatively affect one's social wealth because it fails to stimulate growth of social wealth and allows for the inefficient allocation of societal resources. In a traditional Western interest based financial system, the distribution of credit is based on the creditworthiness of the borrower.

However, in Sharia'a compliant finance, resource allocation is deemed more efficient than creditworthiness because the productivity of a project is more important. This theory causes finance to be put toward more productive projects. Lastly, Islamic scholars assert that charging interest "demeans and diminishes human personality" .

Therefore, charging interest violates natural social interaction that requires cooperation between parties. The prohibition of interest has moral and economic grounds in the Islamic financial system.

It was not only those of the Judeo-Christian thinking that condemned interest. In fact, the Greek philosophers also took a very negative view of interest. Aristotle, Plato and other leading Greek scholars condemned interest.

Islam, is not the only religion that has banned interest and considered it as a despicable practice. The prohibition of interest has also been regarded as an illegal and punishable practice in both Christianity and Judaism. For example, we see the following verses from the Bible: Do not charge your brother interest, whether on money or food or anything else that may earn interest.

III Economic pests brought by usury :

Usury is one of the reasons for high prices:

Usury concerns high prices world ,the reason is largely due to the interest-based system prevailing today, it is not pleased with money, if invested in industry or agriculture or buy a commodity, to sell his commodity or thing produced only gain more than the proportion of usury. The effort to bear the loss, we must profit ratio which is more interested than the proportion of usury, and the greater the proportion of usury prices GLT much more than that, if the product or merchant purse owner.

A Western scientists say (perhaps need to profit ratio of 15% to20% to encourage people to risky investment when the pure interest rate 5% or 6%, and spoke the ratio of profit disparity in per capita income distribution and at a low price to the pure2%or 3% under the influence of banking system or other financial means would be possible for social swap or direct the authorities to reduce the proportion of profit to 5%or 10%

For not stoping high prices, but rather a disorder in people's lives where they can not buy their basic needs due to high prices used in a market.This is because the cause of usury and interest in raising the production costs, which entails raising prices and this leads to achieving the economically damage.

Usury is one of the causes of unemployment:

The Cause of usury in the spread of unemployment, because the money owners prefer their money in interest on it investments in the establishment of industrial projects, agricultural, commercial.

This unemployment (البطالة)reduces employment opportunities are spread unemployment in communities dominated by dealing, usurious, and con-

firms that what we see the suffering of the Western countries the problem of unemployment despite her art and its evolution in the industry ...

The governments of those countries and the effort being made to run the people and control the problem with keeping the process? Western scientists have been among the close link between unemployment and deal usurious, one of them says: (in our interest to reduce the price of usury to the point he could run all people)

Inflation:

Inflation means: the existence of an upward trend in the prices due to the presence of plus or request a surplus for the possibility of expanding the offerings.

Inflation has natural and unnatural causes, , it including lend from high interest rates force the owners of the goods and services to raise the prices of these goods and services, no doubt that inflation is detrimental to the people, especially owners of cash entering fixed as the staff and workers so much, and then go down real incomes(4).

Development , prosperity and social justice of Islamic economics :

The Islamic economy holds many of the characteristics and features that contribute to the renaissance of the nation and progress among major nations ranks.The global financial crisis showed the need for the world to the Islamic banking system, considering it a great opportunity for Muslims to make a correct image of Islam, and called on those in charge of Islamic economic institutions to permanent review and development of tools and methods, pointing to the need to tighten supervision and follow-up on Islamic banks and how commitment fiqh councils resolutions.On some saying: The economy is aware of no religion, there is no Islamic or Christian or other economy, Qara Daghi said the science types, including demo purely such as mathematics, chemistry, medicine, etc., and this is based on the laws of God Almighty and could discover these Sunan unable to reach the results, so the science can not be described Islamism or Christianity, but could pigmentation Islamic aspect if it is linked to Sunan al-God Almighty and the abilityof the Creator, so linked to Islamic values, but the origin of the flag is linked to human capabilities and the introduction of the reasons.

The Idea of Usury: from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood', Benjamin Nelson, 2nd Edition, University of Chicago Press, Chicago and London, 1949, enlarged 2nd edition, 1969.

There are also human sciences, such as sociology, economics and education, there is a big part of it is related to religion and values, says Adam Smith, the economics is the science of wealth management, to develop and expand, and here we wonder, does Islamic law did not address the wealth issue and put it controls, and earn us money which we act as we wish?

It is a science and principles found in the Quran and Sunnah in the Islamic state applications, is reasonable that the Islamic state that the world did not have an economic theory and control system and clearly-defined in the financial aspects?

The Islamic economy is not based on the prohibition of usury only, but also on several other grounds, such as the prohibition of the sale do not have, and the prohibition of deceit and the monopoly, based primarily on the production of a real and not illusory(5). Everybody stressed that usury is one of the most serious problems facing the world, and is one of the main causes of the global financial crisis.

The usuary short is selling coins for cash interest, which warned of Aristotle old saying that criticism does not generate cash, it is a burden on production and consumption and all activities economic, pointing out that the Murabaha المرابحة in Islamic thought is to produce, in fact, which is not achieved by usury, which lead to a monopoly of a certain category of funds(6).

ISLAMIC BANKING By A.L.M. Abdul Gafoor 4.1 Historical development

Yueh, Linda (18 July 2014). "Islamic banking: Growing fast but can it be more than a niche market?". BBC

According to the theories of probability, it will defeat of losing or winning or consumes, but it did not go only 100 a year just to happen, now, about 25% of people own about 75% of the world's wealth, and within this figure there are 400 personal and global company that owns 75% of them.

And that masturbation does not lead to development, so it is heading west when crises to make the interest rate is zero, which means the abolition of interest by up to spin the wheel of production without the burden, the Japanese giant has its economy to the benefit of zero any interest-free, so it has experience shows that usury is right and doom الموتas we warned of God Almighty الله سبحانه وتعالى.

They were saying how erases usury, and to destroy, and Western civilization in the progress and prosperity, so I say it is not usury, but on creativity, freedom and science, and now after the global crisis everyone says great truth

of God, And they did wipe out God's usury, where 32 trillion dollars Where did you go? Admittedly most Western economists, the usury one of the main causes of the global crisis. The volume of daily trading in the stock exchanges and markets worldwide amounted to about 650 Triliun, explaining that the real production of this amount, the volume was only 5%, and added: Look at how it incurs 5% of 95%, so it had to be collapsing under this pressure, there must be a catch real good, otherwise the market would collapse, which it emphasizes what Islam prohibiting the sale does not have.

Dr .Mouahidin Atia explained that before the Muslims now is a great opportunity, in light of the global economic system vibration, and search experts for a realistic system, especially with what I said the Vatican magazine of the need to use tools and ethics of Islamic banking, and compete with Western capitals to attract Islamic banks and financial tools to get out of this crisis.

He pointed out that most of the ideas put forward now is to resolve more like the ideas of Islamic economic crisis, adding: So I appeal to the Muslim world and participate in the progress of world civilization, it is our chance to give them the compassion where their treatment.

*Dr .Mouahidin Atia : professor of economics at arab universities , collecting economic terms in the qu'ran in about 400 pages and in the sunna collected in two volumes.

And he continued to be an integrated economy is not saying, but with the participation of scientists and experts in economics, law and Sharia, and offer Islamic Our project integrated, it is true to introduce an Islamic economic system and we import financial instruments from the West.

ISLAMIC ECONOMICS VS CAPITALISM:

We have to offer to the study and analysis of all monetary policy instruments under the current system to get to what is the good of them, and what is not in favor of, and what needs to be modified, and we should not limit ourselves so much, but we must seek to arrive at an Islamic monetary policy, and the appropriate tools, because the most important thing in the world economy is fiscal policy, monetary policy.

As long as we are heading towards the Islamization of the economy must not be confused between the two, but we must politics be with consistent tools with Islamic economic ideology, and the West did not reach the conclusion reached in the world of monetary policy and its instruments only after studies and experiments strenuous, but this crisis proved the failure of these

policies, or lack of effectiveness.There existe various stepping stones that lead into effective solutions . The objectives of the polarization of Islamic banking to attract Islamic funds are serious and want to take advantage of any system will bring them progress and maintains stability.

The reasons for the persistence of capitalism, because it deals with the same and correct its mistakes, always injects himself as strengthens and forfeits, but the difference if we are the voice and participation clearly effective Islam. In a related context, Zakat banks and bourses reached before the global financial crisis to more than $ 100 billion, pointing out that most of them do not come out, and paid part of them do not draw the right direction(7).

Warde, I. (2000). "Islamic Finance In The Global Economy". Edinburgh: Edinburgh University Press

A non-Zakat funds directed to consumption only by bridging the needs of the poor from food, drink, shelter, clothing, and even to human development through the ownership of Zakat tools.

Here, it should be noted that the Imam Shafei may Allah be pleased with him had an idea in this regard taken from the caliph Omar bin Abdul Aziz, may Allah be pleased with him, which is that Zakat should not be distributed for consumption only, but to have a productive role to take out the poor from subsistence stage to stage enough, and then to fully enough, and this is what he did to Omar bin Abdul Aziz, who was able to eradicate poverty at the time during the two and a half year.

In another case, the Islamic banking experience you need to review and development after 30 years of work, noting that it calls for about 5 years ago to the need to review the opinions, views and experiences for these banks, adding: to be developed because the stop is delayed.

To identify errors and new creativity, Islam is based on the care of the better. He stressed the need to support the Islamic banking experience because it represents a form of Islamic economics, but it has raised the critical issue for Muslims in usury and deposit money.

CONCLUSİON :

The prohibition of riba is an instance of a specific, explicit, concrete instruction in the Book and Sunnah. It is directly connected to an assemblage of commands and strong encouragements: to trust that God does provide for the sustenance of His creatures; to purify earnings through the obligatory payment of zakah, and the voluntary payment of sadaqa; to understand that the poor and needy have a right on the property of those who enjoy a surplus. It is connected to the general encouragements to deal equitably and fairly, to avoid fraud and deception, etc., to be benevolent. Economic behaviour is in no way or degree exempt from the ethical norms that apply to human relationships generally. The prohibition of riba has also been linked to the prohibition of speculation and could be linked to the prohibition of exploiting the weak-minded or minors who are unable to understand or manage their own affairs.

Taken together, these topics make up the guidance of Qur'an and Sunnah on the direction and management of economic power and economic relationships. Of particular importance for our subject is the Qur'an's strong and clear instruction not to permit wealth to circulate only among a few; the flow of wealth must not be impeded by monopolizing essential commodities or blocking routes of transit of goods and information, or by any other means that lead to excessive concentrations of wealth in few hands. An example of a pernicious monopoly that is pervasive in modern societies is the one I just described, the power given to banks to "create money" out of the thin air of arithmetic, and then charge rent for lending it.

MÜZAKERE

Uluslararası Kur'an ve Sosyal Adalet Sempozyumu 6. Oturum 13 Kasım 2016 - Bursa

Doç. Dr. Kemal Ataman

Kıymetli hazirunu saygı ve muhabbetle selamlarken, sempozyumun gerçekleşmesinde emeği geçen herkese teşekkür ediyorum. Huzurlarınızı fazlaca meşgul etmeden birkaç hususa değinmek istiyorum. Her şeyden önce, Dr. Alatas, Dr. Benhamadi ve Dr. Ahmet'e tebliğ metinleri gönderdikleri için teşekkür ediyorum. Metin gönderilmesi önemli, bu bir; ikincisi, bana sorarsanız böyle çok katılımcılı ve halka açık toplantılarda müzakereden bir verim alamıyoruz. Bu şu demektir: ya müzakereden vaz geçeceğiz; ya da kısıtlı sayıda katılımcılarla gerçekleştirilen toplantılarda hakkını vererek yer müzakereye devam edeceğiz. Ama ille de müzakereden vazgeçemeyiz deniyorsa, metinleri zamanında göndereceğiz ve tebliğciler sunumlarında metne bağlı kalacaklar, ki neyi müzakere ettiğimizi bilelim. Yoksa akademik hayatımda yediğim en kötü gol, ki ofsayttı ve Adem Apak bunu çok iyi hatırlayacaktır, bir müzakere karambolünde yediğimdir. Bir metin geldi, metni müzakere yapmamı istediler. Hazırlandım gittim bir baktım metinde benim yapmayı planladığım

eleştirilerin tamamı değiştirilmiş; tebliğci yepyeni bir içerikle tebliği sundu, bana da ters köşeye yatmak düştü.

Bu girişten sonra, tüm tebliğler yerine yalnızca bana ulaşan metinlerle ilgili birkaç hususa değinmek istiyorum. Öncelikle Anis Ahmet'le başlamak istiyorum. Sayın Ahmet, ifade ettiğim gibi metinde kaleme aldıklarıyla burada söze döktükleri arasında hiçbir benzerlik yok. Metni ele aldığımızda temel argümanın üç ayak üzerine inşa edilmiş olduğunu görürüz. Bunlardan bir tanesi cinsiyet eşitliğinin modern Batı kaynaklı ve faydacı bir bakış açısı üzerine bina edildiğini söylüyor, ki bu doğrudur. İkincisi cinsiyet eşitsizliği, cinsiyet ayrımcılığı demek değildir diyor; prensip olarak bu da doğru izlenimi veriyor. Hatta kulağa hoş bile gelebilir. Üçüncüsü de eşitlik mücadelesi adil bir sosyal düzlem ortaya çıkarak şekilde gerçekleşmeli. Bu da aslında doğru bir yaklaşım. Hocanın bahsettiği temel konu "essential ethical equity" ifadesidir. Bu ise, bizi, temel ahlaki hakkaniyeti önceleyen bir yaklaşıma davet ediyor. Adalet(?), "Equity," en özlü ifadesiyle, hayatta başarılı olabilmek için din, dil, ırk, renk, cinsiyet vb. gözetmeksizin herkese ihtiyaç duyduklarını ihtiyaçları ölçüsünde vermek gerektiğini ifade eden bir terimdir. Eşitlk "Equality" ise bireysel ve sosyo-eknomik farklılıkları dikkate almaksızın herkese eşit muamele etmeyi öngörür. Bu kısa tanımlardan hareketle bile eşitlik ilkesinin toplumda her zaman adaleti sağlamadığını görebiliyoruz, aslında pratik de bize bunu söylüyor. Dolayısıyla bizim üzerinde durmamız gereken ve herhâlde üzerinde durmaya çalıştığımız konu bu equity, yani adalet meselesidir, hakkaniyet meselesidir. Bu bağlamda mezkûr iki kavramı ne birbirinin aynı ne de birbirini dışlayan iki kavram olarak ele almak doğru olur. Zira, adaletin (equity) hedefi de son tahlilde bir şekilde toplumun bireylerini eşit bir seviyeye (eqality) getirmektir. Tebliğde ahlaki adaletten "ethical justice," anayasal eşitlikten söz ediliyor. Ve ayet-i kerimede ide ifade edildiği şekilde, adaletin temel ilke olması gerektiğinden bahsediyor. Adaletin sosyal davranışa yansıması gerektiğinden bahsediyor. Bireysel, kolektif ve prensip olarak adaletten bahsediyor. Gayrimüslimler için de adaletin olması gerektiğini söylüyor. Metinde bu hususlar yeterince ele alınmış. Hepimizin çok iyi bildiği "Bir kavme olan kininiz, sizi adaletten alıkoymasın…"(Maide 8) ilahi ilkesi de bu noktada bize ışık tutabilir. Genelde dünya'da, özelde de geniş Müslüman toplumlarda olup bitenlere baktığımızda bu ayetin, Kur'an-ı kerimde öngörüldüğü şekilde bir işlev görmediğini görüyoruz. Tabii ki bu, geçerliliği asla tartışılamayacak kadar sarih olan ayetin değil, bu ayete inandıklarını iddia ettiklerini dile getirdikleri halde gereğini yerine getirmeyen bizlerin bir eksikliğidir.

Şimdi tebliğcilerimizin öyle bir dünya çiziyorlar ki- bir kısmı en azındansanki Müslüman coğrafya, kadın hakları, sosyal adalet, ekonomik eşitlik-e-

şitsizlik, hakkaniyet, bilim, felsefe gibi hususlarda mükemmel bir örneklik teşkil ediyor tüm dünya için. Ve bunu Batı eleştirisi üzerinden yapıyorlar. Yani bizim hiçbir problemimiz olmayacaktı, olmazdı aslında şu Batı olmasa! Başımıza ne geliyorsa bu batı toplumları yüzünden geliyor. Şimdi bu psikolojiden kurtulmamız gerekiyor; bu ezikliği üzerimizden atmamız gerekiyor. Yani Müslüman coğrafyada tüm bu olup bitenlerden Batı mı sorumlu? Bizim hiç mi suçumuz yok! Batı, Müslüman toplumları maddi-manevi olarak çökertmek için türlü hileler kuruyor; doğru kuruyor. Buna karşılık, sen önlemini almak için ne yapıyorsun? Her defasında Müslümanlar bu tiyatroda kandırılmaya müsait bir piyon rolüne gönüllü olarak soyunmak zorunda mı? Yani diyelim ki Sıffın Savaşını Batılılar mı çıkardı! Halife efendilerimizi Batılılar mı katletti. Sanki İslam Dünyasında kadının durumu çok iyi de Batı dünyasında çok kötü; bir bakın bakalım bizim kendi dünyamızda neler oluyor. Geleneksel olan toplumlar çok iyi, modern toplumlar çok kötü. Bu sağlıklı bir yaklaşım değil; bu iddiaların ilmi verilere dayandığını söylemek aksini söylemekten daha zordur.

Dr. Alatas'ın haklı olarak dikkat çektiği üzere, hayatı ikili zıtlıklar üzerinden kurgulamak doğru değildir. Zamanın kısaldığı, sınırların buharlaştığı ve mekânın daraldığı bir dönemde nativist bir yaklaşımla kendi içimize dönmeyi hedeflemek nafile bir çabadır. Recep Şentürk Hoca burada; "açık medeniyet" (open civilization) ifadesi kendisine aittir. Eğer açık bir medeniyetten söz ediyorsak, doğal olarak kapalı, kendi kendine yeten bir medeniyetten söz etmiyoruz demektir. Eğer medeniyetiniz açıksa, yararlı olduğunu düşündüğünüz her türlü unsuru medeniyetinize dahil edersiniz. Bugün Müslümanların, tarihlerinde övünerek anlattıkları pek çok medeniyet hikayeleri varsa, bu, medeniyet kurucularının Öteki'ne açık olma hususunda hiçbir komplekse sahip olmamalarının bir neticesidir. Yapılması gereken budur; yoksa hayatı ikili zıtlıklar üzerinde okumaya devam ettiğiniz vakit batı kötüdür; doğu ne yaparsa yapsın iyidir ninnisiyle kendimizi ve geleceğimiz olan gençliğimizi uyutmuş oluruz.

Adaletten söz ederken, hocamız, haklı olarak dikkatlerimizi çocuk hakları meselesine çekiyor. Çevreye karşı adaletten söz ediyor, ekonomik adaletten söz ediyor. Siyasette adaletten söz ediyor. Kültürel ve dini boyutlarla adaletten söz ediyor. Ve diyor ki, hiç birimizin, Müslüman olarak hiç birimizin, kendi kültürümüzü başka kültürler üzerine empoze etmek gibi bir yetkimiz yok hakkımız da yok. Bu hususlara, ayet-i kerimenin çağrısını da dikkate alarak, "dinde zorlama yoktur!" ilahi ilkesini de eklemeyi ihmal etmemek gerekir. Bir başka ifadeyle, hiç kimseye kendi dinimizi, sadece kendi kültürümüzü değil, empoze etmek gibi bir hakkımızın olmadığını tekrar hatırlayalım. Sa-

dece din ve kültürle sınırlı değil bu durum. Toplumsal cinsiyet meselesini konuşalım, bizim kendi problemimiz olduğunu kabul edelim. Bendeniz de adaletten (equity) den yanayım; ama eşitlik idealini gözardı etme pahasına değil. Enteresandır biz adaletten bahsettiğimiz şu dönemde yapılan adaletsizlikler konusunda bir şey söyleyemiyoruz. Konjonktür adalet hakkında bir şey söylememize müsaade etmiyor. Adaletten liyakatten bahsettiğimiz vakit bazı arkadaşlarımız bizi "hocam, adaletten, eşitlikten, liyakatten falan bahsetmeyelim başımıza iş gelir- diyerek uyarma gereği duyuyorlar. Oysa bazı arkadaşlarımız adaletsizlikten şu an mustarip; bunlara bizim dikkat çekmemiz gerektiğini düşünüyorum. Adalet hakkında, hayattan kopuk bir şekilde ahkam kesmenin bir karşılığı yoktur. Bunu pratiğe dökerek göstermek gerekir! Hani biz değil miyiz "haksızlık karşısında susan dilsiz şeytandır" ilkesine inanan!

Bir başka konu, Anis Ahmet Hocamız içtihattan bahsederken nasılsa- dil sürçmesi midir nedir?- İbn-i Sina'ya takılması. Hocam başka adam mı bulamadınız! Takılabiliyorsanız Ebu Hanife'ye takılınız, fakih o; İbn-i Sina Filozof! Tam da Türkiye'de bazı "dindar" ve "ehli sünnetçi" çevreler, sosyolojinin, felsefenin, psikolojinin, mümkünse üniversitelerden, ama hiç olmazsa ilahiyat fakültelerinden kaldırılması için çaba sarf ettiği bir vasatta... İçtihat dediğimizde akla ilk gelen isim İbn-i Sina mıdır? Aynı ifadeyi İmam-ı Azam için kullanabilir misiniz? Diyebilir misiniz ki İmam-ı Azam'ın yaptığı içtihatların artık bugün bir dereceye kadar geçerliliği kalmamıştır; yeni içtihatlar yapmamız gerektiğini söyleyebilir misiniz? İçinde bulunduğumuz vahim durumun suçlusu olarak aklımıza ilk İbn-i Sina, Farabi, Ibn-i Rüşd gibi simler geliyorsa durumun ciddiyetini hala kavrayamamışız demektir; hala problemin özünden kaçıyoruz demektir.

Bir başka husus eleştiri ve siyasi katılımdır. Siyasi katılım ve muhalefet geleneği Müslüman toplumlarda müspet anlamda kök salabilmiş değil henüz. Oysa İslam siyaset geleneğinde eleştiri bir hak değil sadece; bir ödevdir de! Batı dünyasında eleştiri, aydınlanmadan sonra, o da bir hak olarak verilmiştir. Ama bizim her Cuma okuduğumuz "Nahl Suresi 90" ve bunun gibi pek çok ayet bize, eleştiriyi, adaletli olmayı, hakkı söylemeyi bir hak olarak değil sadece, bir ödev olarak da emretmektedir. Konuyla ilgili müspet anlamda Batıdan farkımız budur.

Alatas Hocanın tebliğini şöyle formüle ettim: Teolojik konuların, sosyolojik okuması. İnşallah yanlış formüle etmemişimdir. Bu benim de katıldığım bir yaklaşımdır. Bunu hocanın sunumundan anlıyoruz. Aşırılıklar arasında bir denge kurmaktan bahsediyor. Tümüyle dışlayıcı-mutlakçı veya tümüy-

le relativist bir tutum sergilemenin hayatın gerçekleriyle ve hakikatle örtüşmediğini söylüyor. Ya bunların arasında gidip gelmek veya bunları aşan bir "yeni" paradigma kurmamız gerekiyor. Aynı şekilde ya modernist veya gelenekselcisinizdir; bu dikotomi de yanlıştır. Neden moderniteye bu kadar karşı çıkıldığını anlamakta zorlanıyorum. Bunun üzerine konuşmamız lazım. Modernite, modernleşme, modernizm konuları üzerine ciddi ilmi toplantılar yapılabilir. Modern kelimesini çağrıştıran her konuya saldırma takıntısının nedenini çözebilmiş değilim. Mesele bu kavramların iyi olup olmadığı tartışmasını çoktan aşmış görünüyor; bunlar bir şekilde yüzleşmemiz ve hatta başa çıkmamız gereken hayatın birer gerçeği. Siz zannediyor musunuz ki batı dünyası modernist söylemlerden hiç de mustarip değil! Denilebilir ki, Kıta Avrupası felsefesinin önde gelen düşünürlerinin hatırı sayılır bir kısmı bu pozitivist, modernist, Aydınlanmacı söylemi eleştirmeye yönelik bir paradigma ortaya koymaya çalışmaktadır.

Tekrar edeyim, hayatı ikili zıtlıklar üzerinden okumak zorunda değiliz. Böyle bir yaklaşıma mahkûm değiliz; bunların arasında gidip gelebiliriz, ya da bunları aşan bir paradigma ortaya koyabiliriz. Bu çoğulcu bakış açısının yalnızca idealde varolabileceğini, hatta ütopik olduğunu düşünenler olsa da tarihteki örnekler bize başka türlü bir fotoğraf sunuyor. Hindistan tecrübemiz böyledir, İspanya tecrübemiz böyledir, Bağdat tecrübemiz böyledir; hatta İstanbul tecrübemiz böyledir. Tekrar etmekte fayda var. Çok değil, bundan 100 yıl öncesine gidip çok kültürlü çok dinli bir başkent aramaya kalksanız, ne Paris'e gidersiniz ne Londra'ya; ne Berlin'e gidersiniz ne Washington'a. İstanbul'a gidersiniz. Dolayısıyla, geleneğimizi ne toptan kabul ne de toptan ret gibi bir yaklaşım içerisinde ele almak kaotik durumu daha da içinden çıkılmaz bir hale sokmaktan başka bir işe yaramaz.

Son olarak şunu söylemek isterim. Bir kısım insanlar, iyi niyetle şüphesiz-en azından bazıları- sürekli olarak bizi Kur'an'a dönmeye davet ediyor. İyi de yapıyorlar aslında bir bilinç yaratmak açısından. Peki sizi tutan mı var? Buyurun gidin! Kur'an'a gitmek ne demektir? Bunun üzerinde gerçekten düşünmemiz lazım. Yani siz Kur'an'a gidiyordunuz da toplum, Batılılar, oryantalistler, size engel mi oluyor? Yâda benim zihnimi patlatacak, geleneksel ya da müesses nizamı alt üst edecek birtakım yorumlar anlayışlar mi geliştirdiniz de birileri sizi görmezden geldi! Bir başka husus akla yapılmayan veya yapıldığında aşırıya gidilen vurgu. İslam dünyası ta başından itibaren hep aşırı rasyonalist olageldi de mi bugün akla yapılan makul vurguyu mahkûm ediyoruz? Aşırı rasyonalist olageldiğimiz için mi tüm bu hallere düştük toplum olarak? Tarih boyunca kadınlara aşırı haklar verdiğimiz için mi kadın meselesi musalla taşından kaldırılmayı bekliyor? Eğer açık bir medeniyet-

ten bahsedeceksek, İbn-i Sina'nın yalnızca İslam medeniyetinin yarattığı bir filozof olmadığını kabul etmek zorundasınız; o bir sentezdir. Biruni bir sentezdir. Aquinalı Thomas Katolik Hıristiyan dünyasının yetiştirdiği bir kelamcı-filozof değildir, o da bir sentezdir. Açık medeniyet fikrine dikkat çekmemiz önemlidir. Zira, yeni İbn-i Sinalar, Gazaliler, Biruniler, İbn-i Haldunlar, İmam-ı Azamlar yetiştirmek ancak size ve medeniyetinize meydan okuyan "Öteki"yle yüzleşmeyi mümkün kılacak bir zemin oluşturulduğunda mümkün olabilir.

Hepinizi saygı ve muhabbetle selamlıyorum.

Şenol Baştürk

Öncelikle Kurav Vakfı Yöneticilerine böyle bir fırsatı bana sundukları için teşekkür ederim. Benim için biraz zor olacak. Üzerinde sizler kadar ayrıntılı bilgilere sahip olmadığım bir alanda konuşmak durumunda kalacağım. Kendi özel uzmanlığımı söyleyeyim ben bir çalışma sosyoloğuyum ve sosyal adalet üzerine daha çok sosyal politika ve sosyoloji arasındaki bağlantılar ile düşünmeye çalışıyorum. Bunların İslami bir takım kaynakları üzerine yapılan buradaki tartışma benim için de oldukça açıklayıcı oldu. Ancak tartışmacı konumda olmak biraz zor olduğunu kabul etmem gerekir. Bunun birinci nedeni, Kemal Hocamızın bahsettiği yöntemsel problem. Metinlerin geç gelmesi nedeniyle daha detaylı düşünme fırsatını bulamadım. Ancak bu problem göz ardı edilebilir. Çünkü metinler erken gelse bile oradaki genel tartışma üzerinde de çok detaylı şeyler söyleyebilme şansım sanırım çok fazla olmazdı. Bu nedenlere dayanarak Kemal Hocamız gibi ben de analitik bir biçimde tebliğlerin değerlendirmesini yapmayacağım. Daha çok genel olarak gördüğüm şeyler üzerine yorum yapmaya gayret edeceğim.

İlk dikkatimi çeken şu oldu: "ikili zıtlıklar". Bekir Hocamızın değindiği noktanın bu oturumdaki bütün sunumların ortak noktası olduğunu düşünüyorum. Genel olarak değerlendirmelerde şu şekilde formüle edilen bir kapitalizm yorumu olduğunu görüyorum: "kapitalizmi batı toplumlarına özgü görmek ve doğu toplumlarını ya da İslam toplumunu bunun dışında tutmaya çalışmak". Bu tür bir formülasyon, tüm yirminci yüzyıl boyunca süren ve bugün daha güçlü biçimde hissettiğimiz deneyimi anlamak açısından bence çok kullanışlı bir fikir değil. Bir kere kapitalizmi, çok uzaklarda yaşanan bir olgu olduğunu düşünmek çok kolay değil. Kapitalizm bugün her zamankinden daha kapsamlı bir toplumsallığa denk gelir. Örneğin coğrafi olarak batının sınırlarının çok uzağındaki Çin ya da Uzakdoğu toplumları günümüzde kapitalist ilişkilerin en canlı biçimde hissedildiği coğrafyalardır. Ayrıca kapitalizm bizim dışımızda olup biten bir şeyler de değildir. Gündelik hayatta,

içtiğimiz sudan iletişim için cebimizde taşıdığımız telefonlara kadar karşılaştığımız bütün nesneler; hatta içlerinde yaşadığımız konutlara kadar tüm gündelik hayat unsurları kapitalizmin ürünleri olarak görmek gerekir. Bunlarla sürekli ve vaz geçmeden temas kuruyoruz. Ancak bu temasları kurarken; sanki kapitalizmle bir derdimiz yokmuş gibi, dolayısıyla sanki dışarıdan bir şeylermiş gibi davranmanın çok anlamlı olmadığını düşünüyorum. Bu tür bir dışsallaştırma tavrı, sorunların neler olduğunu tespit etmek için kolaylaştırıcı bir tavır değil. İkincisi tabi bunu siz ilahiyatçılara karşı söylemek çok anlamlı değil; büyük oranda malumun ilâmı olacak. Herhalde İslam sadece doğululara gelmiş bir din değildir. İslam elbette doğu – batı ayrımı gözetilmeden bütün insanlığa tebliğ edilmiş bir dindir ve batılıları bunun dışında tutamayız. Kapitalizmin kökenlerini sağlayan toplumları da, bizi kurtuluşa eriştirecek şeyler bakımından hesaba katmak gerekir. Bu nedenle batıya ait olanları dışarıda bırakmak bana çok doğru gözükmüyor.

Sosyal adalet konusuna gelince burada özellikle anlaşılması gereken ve dikkat etmemiz gereken bir durum var. Bu durum ilk başta tuhaf olarak da görülebilir. Ancak kapitalizmin doğasını anlamak için yararlı olabilir. Sosyal adalet arayışı insanlık kadar eski bir çaba olarak değerlendirilebilir. Ama sosyal adalet fikrinin toplumsal ve politik olarak dile getirilmesi, sanıldığı kadar eski tarihlere dayanmaz. Sosyal bilimlerde tartıştığımız anlamda sosyal adalet fikri, daha çok İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında Marshall'ın "Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar"ı sonrası fitili ateşlenmiş bir tartışmadır. Marshall'ın bu kitapta Batı toplumlarının geldiği aşamada kapitalizme bir önerisi olarak tartışılmaya başlanıyor sosyal adalet. Bu nedenle sosyal adaletin bizzat kendisi kapitalizmin bir ürünüdür. Tabii burada, kapitalizmin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kendisini sosyal adalet fikri üzerinden inşa etmeye başladığını kastetmiyorum. Aksine sosyal adalet, kapitalizm tarafından son derece işlevsel bulunduğu için, bizzat kapitalist kurumsal ilişkiler eliyle sahiplenildi. Bu nedenle sosyal adalet kavramının kendisine atıf yaparken dikkat edilmesi gerekebilir. Kapitalist toplum formunda, sosyal adalet kavramı sihirli bir içeriğe sahipmiş gibi görülmemelidir. Çünkü bizzat kapitalist kurumsal ilişkiler tarafından, kapitalizmin yol açtığı bir tahribatın yarattığı içsel gerilimlerin yumuşatmak için kullanılan bir tarafı var sosyal adalet kavramının.

Bu açıdan kapitalizm – sosyal adalet ilişkisini değerlendirirken, tarihselliği gözden kaçırmamak gerekir. Yani kapitalizm, her şeyden önce toplumsal ve tarihsel bir olgudur. Kapitalizm ve sosyal adalet arasındaki ilişkiyi bu düzlemde ele aldıktan sonra, düşünmenin bir sonraki adımına geçebilir. Bu toplumsal – tarihsel ilişkide İslam'ın bütünüyle başka bir bağlamda gelişmiş adalet fikrinden nasıl yararlanabiliriz? Bence uygun sorunun bu şekilde for-

müle edilmesi gerekir. Bu soruya yanıt verirken iki farklı yorum olasılığı karşımıza çıkıyor. Birincisi benim başta eleştirdiğim "ikili karşıtlıklara" dayanan dışsallaştırma eğiliminin bir uzantısı olarak görülebilir. Kabul etmek gerekir ki, İslam - sosyal adalet – kapitalizm ilişkisinde bu eğilimin çok daha baskın olduğu görülüyor. Buna göre İslam toplumları ile kapitalizm birbirinden ayrı şeylerdir. Kapitalizmin dünyada yol açtığı fenalıklarla baş edebilmek ve bunlarla mücadele edebilmek için yapılması gereken şey, İslam'ın adalet fikrine sıkı sıkıya sarılmaktır. Ancak bu yaygın eğilimin, Timur Kuran'ın söylediği gibi sorunu yöntem meselesine indirgemek gibi bir riski var. Çünkü adalet, normatif biçimde sadece kuralla ilgili bir şey değildir. Adalet ilişkisel bir biçimde insanlar arasındaki etkileşimlerden doğar. Ancak bu yaygın yorum, çoğunlukla adaletin ilişkiselliğini göz ardı eder. Asli olanın norma uyum sağlama sorunu olduğunu ileri sürer. Bu akıl yürütme şöyle sonuçlanır: "İslam, normlar arasında en güçlü olanıdır. Bu norm, kapitalizmin pratiklerinin tamamen dışındadır. Norma uyarak, kapitalist toplumlardan da uzak kalabiliriz". Bu oturumda yapılan değerlendirmenin büyük bir kısmı biraz önce söylediğim gibi bu yaygın yorumun bir parçası olarak görülebilir. Ancak bu yorumun gözden kaçırdığı bir kaç nokta var. Kapitalizm, sosyal adalete ilişkin sorunlar ve ikilemlere neden olurken ve bunları çözmeye girişirken, Polanyi'nin "çifte hareket" dediği bir devinime sahiptir. Yani doğrusal olarak ileri olarak hareket eden bir yapıda değildir. Örneğin Saffet Köse Hocamızın, kapitalist toplumlarda cinsiyet eşitliği üzerine yaptığı tartışmada bunun net örneklerini gördük. Ama burada gözden kaçırmamız gereken boyutlar mevcut. Hocamızın vurguladığının tersine kadının ev işlerinden, erkeklerin gelir getirici faaliyetlerden sorumlu olduğu model geleneksel toplumlara ait değildir. Geleneksel toplumlarda, cinsiyetler arası rol farklılıkları çok karşımıza çıkmaz. Aksine cinsiyetler arası işbölümü fikri, bizzat endüstriyel üretimin kapitalist formunun dayattığı bir modeldir. Bu modelin aşınmaya başlamasından ve endüstri üretimi gözden düştükten sonra, kapitalist üretim formu çalışma hayatında kadınlara daha fazla ihtiyaç duymaya başladı. Bunun net sonucunu Yirminci Yüzyılın son çeyreğinde batı kapitalizminde kadınların daha fazla çalışma hayatında görünmeye başlamasıyla görebiliriz. Ancak burada dikkat etmemiz gereken nokta şu: kapitalizm bu soruna çözüm bulma konusunda feminizmin yaptığı tartışmalarla ilgilenmekten çok, (vulgar anlamıyla söylüyorum bunu) marifetli davranmış ve kadın istihdamı modellerini gündeme taşımıştır. Mesela ileri kapitalist toplumların bir kısmında şöyle bir uygulamayla karşılaşırız. İslam kültüründeki vurguya benzer şekilde, çocuğun gelişiminde doğumundan sonraki ilk evrede anne ile bebek arasında güçlü duygusal ve fizyolojik bağlılıklar olduğunu kabul etmiştir. Bunu dik-

kate alarak standart bir uygulama olarak bebeklik evresinde (özellikle İskandinav ülkelerinde uygulanır) iki yıla kadar uzayabilen sürelerde doğum izni ve sosyal destekler sağlanmıştır. Dediğim gibi bu norm, belki İslam'ın adalet normlarıyla tutarlı görülebilir. Ama asıl soruyu sormamızı engellememelidir: "kapitalizmin sosyal adalet sorununu çözebiliyor mu?". Buradaki örnek açısından "kadınlara, erkekler karşısında daha adil koşullar sağlayabiliyor mu?"

Bence İslam'ın adalet fikri bu nokta oldukça önemlidir. İkinci yorum da bu şekilde ortaya çıkar. Burada Kemal Hocamızın söylediği çok önemli bir nokta var. Toplumsal sorunlar konusunda Kur'an'a dönmek. Bu yöntem, kapitalizmin kendi geriliminden oluşturduğu adalet fikrinden daha güçlü, bizim sosyal bilimlerde tartıştığımıza alternatif bir adalet fikrine ulaşmaya katkı sağlayacaktır. Bunun üzerine düşünmeden, pratik çözümlerin gerçekleşip gerçekleşmemesinden hareketle bir analiz yapmak, kapitalizmin insan modelinin sorunlarını anlamamızı engelliyor. Bu tür geçişleri anlamadan kafa karışıklığı yaratan sonuçlar ile yüzleşiyoruz. Bu kafa karışıklığının en iyi örneği, (bu oturumda da değinildi) faizsiz bankacılık üzerine yapılan tartışmalar. Üzerine düşünmememiz ve cevap bulmamız gereken soru şu olmalı: "kapitalist finansal sistemi, faizden arındırdığımız zaman sorunu çözüyor muyuz?". Bunun üzerine detaylı düşünmezsek, kullanacağımız araçlar da işlevsiz kalacaktır. Yaygın görüşün aksine bu ikinci türdeki düşünme biçimi, elbette İslam'ın varoluşsal konumuyla, bir üretim pratiği olan kapitalizmi eşdeğer düzeyde görmeyecektir. Bu iki farklı düzeyi elbette birbirine karıştırmayacaktır. İslam'ın ilkeleri üzerinden kapitalizmin yarattığı sorunların nasıl törpüleneceğine ve ortadan kaldırılacağına odaklanacaktır.

Ben bu tür bir bakış açısının daha anlamlı olduğunu düşünüyorum. Bu bakış açısının ayrıca avantajları da vardır. İnanç sistemlerinin kapitalizmin toplumsal problemleri açısından üstlendiği güçlü bir rol var. İnanç sistemleri, insanları bir araya getiriyor ve bu bir araya geliş kapitalizmin üretim alanında kendini mutlak olarak dayatmasını karşı, alternatif toplumsal birliklerin ve iletişim kanallarının temelini oluşturuyor. Oluşturulan bu potansiyel (toplumsal sesler ve yöntemler), yeni analiz ve söylem biçimleriyle kapitalizmin (Polanyi'nin tabiriyle) "toplumları hiçe sayan gelişiminin" önüne set çekebiliyor. İşte buna odaklanmak yani İslam'ın bu tür bir toplumsal ilham kaynağı olarak tanımlamak önemli. Daha önce başka inanç sistemleri içerisinde biz bunu görüyoruz. Mesela alternatif okumalarında E.P Thompson İngiltere'de kapitalizmin gelişiminde, sınıf kavramının hiç de dini kavramların dışında oluşmadığını gösteriyor. Hatta bizzat din tarafından ve Protestanlığın bir takım yorum gelenekleri etrafında mobilize edildiğini ileri sürüyor. Batı toplumlarında kapitalizmle mücadele eden, toplumsal sınıfların bu tür bir

tarihsel gelişimine dikkat etmemizi öneriyor. İnanç sistemlerinin bu tür potansiyeli mevcuttur.

Ancak İslam'ın buradaki inanç sistemleriyle karşılaştırılamayacak özellikleri var. Sizler bunu daha net şekilde ifade edebilirsiniz. İslam, diğer inanç sistemlerinde olmadığı kadar güçlü adalet vurgusuna sahiptir. Ayrıca diğerlerinde olmadığı biçimde adaletin ancak toplumsal olarak gerçekleştirilebileceği düşüncesini merkeze alır. Yine diğerlerinde olmadığı biçimde adalet sorunun nasıl çözüleceğine dair güçlü ilkeler ortaya koyar. Bu güçlü yanıyla, adil bir toplum yaratma ve kapitalizmin tahribatını giderme kapasitesini fazlasıyla içinde barındırıyor. İslam'ın ilkelerinin bu şekilde değerlendirilmesi, iki ayrı dünya veri kabul edilerek ve ikili zıtlıklar tanımlayarak analiz yapılmasından daha değerlidir. Teşekkür ederim.

“

REFERENCES

Sharia Finance Definition". Trade Finance Global. Retrieved 12 September 2016.

Saeed, A. (1996). "Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation". Leiden, Netherlands: E.J.Brill

Mohammed, Naveed (2015-05-21). "Islamic Finance Market Size". Islamic Finance.

ISLAMIC BANKING By A.L.M. Abdul Gafoor 4.1 Historical development

Yueh, Linda (18 July 2014). "Islamic banking: Growing fast but can it be more than a niche market?". BBC

Warde, I. (2000). "Islamic Finance In The Global Economy". Edinburgh: Edinburgh University Press

The Idea of Usury: from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood', Benjamin Nelson, 2nd Edition, University of Chicago Press, Chicago and London, 1949, enlarged 2nd edition, 1969.