

Besmele

Yöneliş

1908'de Musul'da dünyaya gelen yazar 1932 yılında Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde lisansını ve 1938 yılında Chicago Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı.

1939-1947 yılları arasında bir yandan Irak Eğitim Bakanlığı'nda görev yaparken diğer yandan Bağdat'ta bulunan Higher Teachers College'de eğitim ve hukuk profesörlüğü yapmış, Eğitim Bakanlığı'ndaki görevi esnasında 1945 tarihli San Francisco Konferansı'na Irak delegasyon üyesi olarak katılmıştır. Hadduri 1949 yılından sonra uzun yıllar John Hopkins Üniversitesi Geliştirilmiş Uluslararası Araştırmalar Merkezi'nde Orta Doğu çalışmaları profesörü olarak görev yapmış, 1970 yılından itibaren de burada enstitü müdürlüğü görevini yürütmeye başlamıştır. Hadduri ayrıca Indiana ve Chicago Üniversitelerinde çalışmalar yapmış, Oxford, Harvard ve Columbia Üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak Orta Doğu üzerine dersler vermiştir. Şeybani Uluslararası Hukuk Derneği başkanı olan yazar Amerikan Uluslararası Hukuk Derneği ile Amerikan Siyasal Bilimler Derneği üyesidir. Hadduri'nin yirminin üzerinde çalışması bulunmaktadır. Başlıcaları şunlardır: *The Liberation of Iraq from Mandate* (1935), *The Government of Iraq* (1946), *Independent Iraq* (1951), *The Law and Peace in the Islamic Law* [(1955) Bu çalışma, *İslam Hukuku'nda Savaş ve Barış* adıyla yayınevimizce yayımlanmıştır.(1999)], *Islamic Jurisprudence* (1961), *Modern Libya* (1963), *The Islamic Law of Nations* (1966), *Republican Iraq* (1969), *Political Trends in the Arab World* (1970), *Arab Contemporaries* (1973), *Socialist Iraq* (1978), *Arab Personalities in Politics* (1981), *The Gulf War*(1988).

macid hadduri
islamda adalet kavramı
ISBN 975-6910-09-7 / yöneliş
birinci baskı, 1991
ikinci baskı, aralık, 1999, istanbul, 296 s.

kapak: sarakusta
dizgi-düzelti: yöneliş
baskı: umut matbaası

Yöneliş Yayınları
Vatan Cad.
Şehit Pilot Mahmut Nedim Sk.
No. 15/3 34000 Aksaray-Istanbul
Tel.: 524 07 76 Faks: 523 58 87

islam'da adalet kavramı

macid hadduri

Yöneliş
1999

içindekiler

SUNUŞ	9
ÖNSÖZ	13
GİRİŞ	17
Adaletin Kaynakları	19
Adaletin Kelime Manası	22
Kur'an ve Hadiste Adalet Nosyonu	25
Bu Çalışmanın Kapsamı ve Yöntemi	28
SİYASÎ ADALET	31
İlâhî İrâdenin İfadesi Olarak Siyasî Adalet	32
Haricî Siyasî Adalet Doktrini	38
Kader ve Cebr Öğretilerine Göre Adalet	40
İrca Öğretisine Göre Siyasî Adalet	45
Doğruluk Anlamında Siyasî Adalet	47
Amel Karşılığı Ceza ve Mükâfat Olarak Siyasî Adalet	53
İLÂHÎYAT DÜZLEMİNDE ADALET	57
Aklın İfadesi Olarak Adalet	59
Tanrı'nın İradesinin İfadesi Olarak Adalet	70
İnsan Çabasının İfadesi Olarak Adalet: Kesb Öğretisi	76
Heterodoks Adalet Öğretileri	81
Tanrı Güzelliğinin ve Tanrı Sevgisinin İfadesi Olarak Adalet: Sufizm	87
FELSEFÎ ADALET	97
Rasyonel Adaletin İlâhî Adalet ile Doğal Adalet Arasındaki Köprü Görevi	98
İdeal Adalet Olarak Rasyonel Adalet	102
Sosyal Bir Mukavelenin İfadesi Olarak Rasyonel Adalet	107
Rasyonel Adaletin Doğal Adalet Niteliği	112
AHLÂK DÜZLEMİNDE ADALET	125
Ahlâkî Adalet ve İstemlilik İstemsizlik Öğretileri	125
İlâhî Erdemlerin İfadesi Anlamında Ahlâkî Adalet	129
Yüksek Beşerî Erdemlerin İfadesi Olarak Ahlâkî Adalet	135
Yapay Ahlâk ve Adalet	146
YASAL ADALET	157
Kanun Özündeki Adalet	158

Tatbikî Adalet	166
Özsel Adalet Biçimsel Adalet Çatışması	171
İhtilâf (Mezalim) Hukuku Karşısında Yargısal Prosedür	177
Konuyu Özetleyici Genel Bakış	181
KAVİMLER ARASINDA ADALET	183
Adalet ve İslâm Toplum Düzeni	184
Haklı Savaş: Cihad	186
İslâmî Toplum Düzeni: Barış ve Cihad	188
Savunma Anlamında Cihad	190
Haklı Savaş ve İstila Savaşı	192
SOSYAL ADALET	195
Sosyal Adalet ve İslâm Toplum Düzeni	196
Sosyal Adaletin Siyasî Hukuk ve Toplum Çıkarı İle İlgisi	199
Necmeddin-i Tevfî	202
İbn Haldun'un Sosyal Adalet Anlayışı	203
İbn el-Ezrak'ın Sosyal Adalet Anlayışı	211
MODERN ÇAĞ'DA ADALET KAVRAMI	215
İlâhî Adalet Terazisi Sorununa Yeniden Bakış	218
Siyasî Adalet Yeniden Bakış	224
Yasal Adalet Tartışması	229
Sosyal Adalet Konusundaki Tartışma	240
Vahyî Adaletin Yeniden Gündeme Gelişi	247
Sonuçlar	250
SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA	257
İlk Kaynaklar	257
Çağdaş Çalışmalar	260
İNDEKS	265

Elinizde bulunan *İslâm'da Adalet Kavramı* başlıklı eser, entelektüel manada organik bir bütünlük arz etmektedir. İslâm'ı ele alan son zaman eserlerinin tersine, Sünnet-i Seniyye'ye dönüş ile yahut İran Devrimi ile bağlantılı değildir. Esasen bu eserin 1955 yılından bu yana, yani Macid Hadduri'nin standart bir referans kaynağı kabul edilen *İslâm Hukuku'nda Savaş ve Barış* adlı eserinden bugüne yazım halinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu otuz yıl içinde uluslararası bilim camiası Hadduri'nin çok yönlü yeteneğinin muhtelif tezahürlerine şahit olmuştur. Özellikle de Orta Doğu siyasetinin ve Orta Doğu hukuk teorisinin anlaşılmasına olan, teorik ve pratik katkılarına.

Bu eserde Profesör Hadduri, ilk kez bu ikili ilgisini yani hukuk ve siyasetle olan ünsiyetini çağımızın en müşkül sorunlarının cevaplandırılmasında istimal etmektedir. Denebilir ki tarihin pek az çağında insanlar bugün olduğu kadar adalet denilen o, yanıltıcı olmasa da ele avuca sığmaz, çerçeve beğenmez mefhumla bu kadar alakadar olmuşlardır. Elinizdeki eserin ana gayesi, gerek klâsik gerek çağdaş, öndegelen Müslüman alimlerin kaleme aldığı eserleri sistematik bir incelemeye tabi tutmaktır. Bu suretle bir "İslâmî adalet kavramı"na vasıl olmak ümit edilirken, araştırma İslâm tarihinin getirdiği siyasî dinamikleri ve müesseseleri sürekli olarak dikkate alacaktır.

Yazarımız İslâm'da adalet nosyonunun gelişimini, bu dinin ortaya çıkışından günümüze kadar geniş bir çerçeve kapsamında ele almaktadır ki, bu referans çerçevesi İslâmî toplum düzenidir. Bu arada yapılan, tarihî bir gelişim için kronolojik başlıklar açmak yerine, hem deneysel hem de kavramsal olan bir ilgi ile, İslâm'da adalet kavramının gelişimine siyasî, teolojik, felsefî, ahlâkî, hukukî ve sosyolojik

kategoriler dahilinde eğilmek olmaktadır. Kitabın çoğu sayfaları İslâm'da adalet kavramının bu ana kategoriler altında derinlemesine incelenmesine ayrılmıştır. Klâsik gelişim çizgisinin anlaşılması üzerinde yatan bu vurgulama, eserde "İslâmî adalet kavramının gelişiminde süreklilik ve değişim süreçleri" açısından kısa fakat özlü bir biçimde ele alınan "çağdaş adalet anlayışı"nı kavrayışımızı da derinleştirmektedir.

Acaba bu eserden kimler yararlanabilir? İlgi duydukları disiplin ne olursa olsun, Batılı İslâm araştırmacıları başka hiçbir eserde, iki kapak arasında İslâm'da adalet kavramının bu denli şumüllü bir tetkikine rastlayamayacaklardır. Örneğin, bu eserde okuyucu, Afganî, Abduh, Abdurrazık ve Humeyni gibi çağdaş düşünürler bir yana, el-Kindî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi abidvî düşünürlerin bu kavramın felsefî yönünü, Gazalî, er-Razi, el-Maverdî ve Nasıruddin Tusî'nin aynı kavramın ahlaki yönünü, Ebu Hanife ve İmam Şafiî'nin hukuk, İbn Haldun'un da sosyal yönünü ihmal etmiş olduğunu görecektir.

Batılı karşılaştırmalı hukuk ve uluslararası hukuk bilimcileri de bu eserden daha az yararlanacak değildirler. Karşılaştırmacılar Batı medeniyetinde gördüğümüz Yahudi-Hristiyan geleneğinin ilâhî temelli adalet kavramlarını, İslâm uygarlığındaki klâsik örneklerle karşılaştırma imkânını bulacaklardır. Bir başka imkân içinde de teamül hukuku ve beşerî hukuk mesnedli adalet kavramlarını çağdaş İslâmî adalet kavramlarıyla kıyaslayabileceklerdir. Uluslararası hukuk alimleri ise bu eserden değişik şekillerde istifade edebileceklerdir. İdealist yahut optimist kesim Müslüman devletlerin Batı'dan aldıkları ilhamla giriştikleri tevziat çabalarında, kültürel farklara rağmen ortak adalet standartlarının tedricen ortaya çıkışını da içerecek tarzda, bir şeyi müşahade edeceklerdir ki bu, "uluslararası hukukun terakkici gelişim eğilimi"dir. Gerçekçiler yahut pesimistler ise "modernizasyon süreçlerine rağmen ezeli bağlılıkların, değer ve tavırlarla, etnik ve linguistik özelliklerin yeni müştereklik unsurlarını baltaladığı" yolundaki görüşleri için, çağımızın devrimci İslâm'ında cephane aramak yolunu tutabileceklerdir.

Son olarak genel teorisyenler de bu çalışma ile ilgilenebileceklerdir. Profesör Hadduri İslâmî bir adalet teorisi arayışında, daha ev-

velki bilim adamlarının “İslâm adalet norm ve düsturlarında etken olmuş Yunanî, Farisî, Hindî ve sair kùltürlere duyduğu ilgiden” kaçınmıştır. Bu nedenledir ki onun, örneğin İslâmî deneyim doğrultusunda başvurduğu “vahyî”, “aklî” ve “sosyal” gibi kategoriler doğal hukuk ve pozitif hukukun geniş kategorileriyle uğraşan hukuk bilimcilerini ilgilendirebilecektir. Aynı ilgi, siyaset ve dış politika sahasında idealizm-realizm çatışmasıyla ya da teori-pratik ilişkileriyle meşgul olan siyaset teorisyenleri için de söz konusudur.

Yazarın kendi yaklaşımı ise kolaylıkla idealist-realist ikileminde ele alınabilecek bir yaklaşım değildir. Öteden beri takip ettiği çizgiyi en iyi tavsif edebilecek tabir “ampirik idealizm” olsa gerektir. Profesör Hadduri, adaletin gerisindeki sosyal ve kültürel alt katmanlara, fevkalade bağımlı olduğu veçhile, özde izafi bir kavram olduğuna inanmakla beraber, onun âlî değerlerden mülhem olması gerektiğine de kânidir, kendi kelimeleriyle ifade edecek olursak: “İslâm tarihi filhakika bütün insanlığın tarih boyu tecrübeleri ahlâkî prensiplerden tecrit edilmiş ulusal yahut uluslararası hukuk sistemlerinin mânâca sâkıt olacağını göstermektedir.”

R. K. Ramazani
Virginia Üniversitesi

ÖNSÖZ

Çok az mesele, değişik mertebe ve sınıftan insan arasında, “ce-miyetin bir ferdi olarak insanın neye hakkı olduğu” konusu kadar ilgi uyandırmıştır. Hakkı olandan mahrum bırakıldığına inanan toplum kesiminin adaleti en yüksek sesle istediği doğrudur. Ama toplumun üst kesimlerinden olup da mahrumiyetler içindeki insanlara duydukları sempati ile adalet isteyenlerin olduğu da doğrudur.

Ama acaba adalet nedir? Eflatun’un *Cumhuriyet* adlı eserindeki diyalogda gördüğümüz gibi bunun cevabı bir düşünce okulundan diğerine ve aynı okul dahilinde düşünürden düşünöre değişiklik göstermektedir. Galiba adalet tevzi etmekle görevli, yüksek mevkilerdeki kimseler de üstlendikleri görev konusunda şek içindedirler. Rivayete göre, Hakim Holmes’u Yüksek Mahkeme üyesi kılan Hakim Learned Hand ondan “Adil ol!” diye ricada bulunmuş, Holmes da ona şu karşılığı vermiştir: “Benim görevim o değil; benim görevim oyunu kurallarına göre oynamak!” *Adaletin Hüsranı* [Why Justice Fails] adlı eserinde W. N. Seymour “Mahkemeler ne adalet dağıtıyorlar ne de kaideleri hakkaniyetle tatbik ediyorlar!” der. Ne var ki adaletle ilgili duyanların ittifak ettikleri bir nokta vardır, o da, adaletle duyulan ihtiyaç. İş adaletin unsurlarına ve onu yeryüzünde tahakkuk ettirmenin yordamına gelince anlaşmazlıklar baş gösteriyor.

Bu kitapta gayemiz, İslâm’ın adaletle ilgili deneyimini ele almak, “kamuoyu vicdanını müsterih kılacak tarzda adaletin tanımlanabilmesi ile bazı idealleri ve değerleri doğrultusunda tayini” ile ilgili olarak İslâm sultanlarının ve düşünürlerinin neler düşünmüş olduklarını anlamaya çalışmaktır. Diğer milletlerin deneyimlerine benzer tarzda

İslâm'ın adalet konusundaki deneyimleri de hiçbir kavmin diğer kavimlerinden daha üstün bir adalet terazisine sahip olduğunu iddia edemeyeceğine delalet etmektedir. Hakikaten, adalet standartlarının çeşitliliği ulusların "ulusal ve uluslararası düzlemlerde sorunların hakkaniyetle çözümlenebilmesi" babında deneyimlerini zenginleştirmektedir; görüş ayrılıkları ve çatışmalara gelince, bu da işin tuzu biberi olarak görülmektedir. Bugün hiçbir millet, diğer milletlerin benzer hal ve şartlarına bakarak mizânlara ve çözüm yollarına varmak yolundaki çaba ve deneyimlerine bigane kalabilecek durumda değildir. Filhakika İslâm, gücünün şahıcasında diğer kavimlerin — Yunanlıların, Perslerin ve diğerlerinin— tecrübelerine müracaatta bulunmak suretiyle hiçbir milletin diğer milletlerden tecrit halinde var olamayacağını örneğini vermiştir. Biz bu kitapta Müslümanların adalet nosyonunda rastlanan yabancı unsur ve düsturların menşesine incek değiliz; bu halen devam etmekte olan bir süreçtir, her ulusun da farklı derecelerle tecrübe etmiş ve etmekte olduğu bir süreçtir. Biz yabancı unsurların İslâmî unsurlarla nasıl ahenk içinde var olmuş ve nihayet, nasıl o sistemce mâs edilmiş olduğuna bakacağız. En ziyade ilgileneceğimiz konu da, Müslüman düşünürlerin acil ihtiyaçlara ve beklentilere cevap vermeyi hedefleyen akıl yürütmeleri ve teorik spekülasyonlarıdır.

Bu kitabın muhatabı yalnızca İslâm sahasındaki araştırmacılar değildir; kitabın, fikirlerin yayılması ve mübadelesi yolu ile adaletin barışa vereceği hizmet ile ilgilenen herkese hitap edeceği ümit edilir. Genel olarak adalet teorisi ya da hususiyetle İslâmî adalet kavramı konusunda düşünen ve araştırma yapan okuyucuların bu kitabı nasıl kullanmaları gerektiği konusunda tavsiyeye ihtiyacı olmayacaktır. Ancak genel okuyucu için belki bir öneride bulunabilirim: Salt teorik kısımlar, özellikle Üçüncü ve Dördüncü Bölüm ve Beşinci Bölüm'ün ilk kısmı, İslâm'ın doğuşundan bugüne kadar adalet kavramında görülen gelişmelerin takip edilmesi ve anlaşılması bakımından bir zarara uğranmaksızın, üstün körü okunabilir yahut olduğu gibi atlanabilir.

Eserin meydana getirilmesinde bana yardımcı olan yahut istişarede bulunanlara teşekkür etmek benim için bir zevk olacaktır. Özellikle birçok Arap başkentini ziyaret edip kitap için malzeme toparlamamı, gerek Arap aleminde gerekse Batı dünyasında bazı bilim

adamları ile temas etmemi mümkün kılacak tarzda bana cömertçe bağışta bulunan Katar Emiri Şeyh Halife bin Hamid-i Sani'ye olan minnet borucumu ödemek isterim. Kitabı ve fihristi büyük bir özen ve dikkat ile baskıya hazırlayan Linda Vlasak'a da teşekkür borçluyum. Metnin yayıncıya tesliminden önceki son safhada bana değerli önerilerde bulunan dostum Prof. R. K. Ramazani'ye de minnettarım. Ve nihayet Johns Hopkins Üniversitesi Matbaa Müdürü J. G. Goellner'e teşekkür etmek istiyorum. Kendisi daha ben kitabı fikir halinde kendisine sunduğumda ilgilenmiş ve o fikrin elinizdeki zarif biçimi almasını temin babında hiçbir mesaiyi esirgememiştir.

Pek tabii teşekkür borçlu olduğum bu kimselerin hiçbiri kitapta dile getirilen kanaatler ya da o kanaatlerdeki hatalardan sorumlu değildirler.

Macid Hadduri
Baltimore, 1984

GİRİŞ

Ve ölçtüğünüzde ölçüyü tam yapın, doğru tartın. Bu, neticesi bakımından daha iyi ve daha hayırlıdır.

İsra, 35

Ve konuştuğunuz zaman adil olun, bu bir yakınınız bile olsa.

En'am, 152

Adalet esas olarak izafî bir kavramdır. Bir insanın haklı olarak ortaya koyduğu bir iddianın geçerli olabilmesi için, iddianın belli bir adalet standardının genel kabul gördüğü kurulu bir toplum düzenine ters düşmemesi icap eder. Adalet tartıları diyardan diyara hatırı sayılır ölçüde değişiklik gösterir, her adalet terazisi de nihayet her toplumun kendine has düzenine uygun olarak tanımlanır, tayin olunur. Ancak teraziler birbirinden ne şekilde farklı olursa olsun, bazı ortak unsurlar hepsinde bulunur ve burada iki belli kategoriden bahsetmek mümkündür.

Bu kategorilerden biri, insanların bireysel yahut müşterek menfaatlerini tayine muktedir ve ihtiyaç duyulanın, arzu edilir olanın ne olduğundan haberdar bulunduklarının varsayıldığı topluma aittir. Buna bağlı olarak bu insanlar şahsen yahut müştereken, zımnî mutabakat yoluyla yahut resmî eylem yoluyla belli bir adalet standardının veya bazı adalet standartlarının gelişimine elverecek şekilde bir kamu düzeni kurabilirler. Beklentilerle mevcut şartlar arasındaki etkileşimin bir ürünü olan bu tür adaletle pozitif adalet adını verebiliriz. Pek tabii bu tür adalet kusursuz da değildir ve insanlar sürekli bir sosyal değişim içinde onun kusurlarını gidermeye, onu iyileştirmeye çalışırlar.

İdeal yahut mükemmel adalet bir rüyadır, gerçek adalet de nesilden nesile denenen çeşitli yollarla gelişir.¹

İnsan yapısının zaaflarla malûl olduğunu, insan çabasının şahsî zaafların üstesinden gelemeyeceğini varsayan bir toplumda ise insanların müşterek menfaatlerini tayine ve tarafgir olmayan bir adalet standardı vazetmeye muktedir olduklarının düşünülmesi imkânsızdır. Böylesi bir toplumda belli bir adalet standardını şemsiyesi altına alan toplum düzeninin kaynaklarını yahut temel prensiplerini saptamak için insanüstü yahut ilâhî bir otoriteye müracaat edilir. Burada insanüstü otorite bir bilgece yahut vahy üzere hareket eden bir peygamberce istimal edilmiş olsun, böylesi bir kaynaktan neşet eden adalet, saygı celbeder ve adalet tevziyatında uzun ömürlü bir tesire sahip olabilir. Yahudi, Hristiyan ve Müslüman toplumların sadece üç örneğini teşkil ettiği bazı kadim kavimler bu yolda olmuşlardır. Tanrı, adaletini ihtiva eden ve peygamberler yoluyla insanlara ulaşan vahiy-le zâtını âyân etmiştir. İşte böylesi âlî, ilâhî bir kaynaktan neşet eden adaletin bütün insanlarca kabul edilebilir olduğu düşünülür ve bu ikinci bir adalet kategorisi teşkil eder. Pozitif adaletten farklı telakki edeceğimiz bu adalet türüne ilahi yahut vahyî adalet diyebiliriz. Bu, sezginin yahut ilâhî ilhamın bir ürünüdür ve din ile, ahlâk ile iç içedir. Aristo, bu tür adaletin sosyal değil, doğal güçlerin bir ürünü olması manasında, “Doğal Adalet” tabirini kullanmıştır.² Aristo’yu izleyerek bilim adamları çoğunlukla ilâhî adaleti doğal adaletle bir tutmuşlar, fakat dikkatini adaletin toplum ile olan ilişkisi üzerinde yoğunlaştıran doğal hukuk bilimcilerinin tersine Hristiyan ve Müslüman bilim adamları dikkatlerini adaletin Tanrı iradesi ile ilişkisine tevcih etmişler ve adalet ile insan kaderi arasında rabita kurmuşlardır.³ Hristiyan ve Müslüman alimlere göre ilâhî adalet vahyin nihaî maksadıdır ve bu adalet İncil’de ya da Kur’an’da ilk ifadesini bulmuştur. *Summa Theologica*’da [İlahiyatın Ana Kitabı] St. Thomas Aquinas kutsal Hristiyan

¹ Çeşitli tartışmaların adalet nosyonlarını iki kategoride topladığı görülüyor: (a) Faydacı, (b) Sosyal mukavelecî. Bkz.: John Rawls, *Theory of Justice*, (Cambridge, Mass., 1971).

² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1134a18.

³ Bazı İslâm filozofları ilâhî adaleti doğal adaletle bir tutmak yanlısıdır. İlk ilâhiyatçılar buna karşı çıkmışlar, ancak sonraları muhtevada rasyonel bir unsurun varlığının önerilebileceğini kabul etmişlerdir. Üçüncü ve Dördüncü Bölümlere bakınız.

akaidi için ebedî hukuk teorisini kullanırken, Müslüman alimler de kendi ebedî hukuku için kısaca şeriat tabirini kullanmıştır.⁴ Hristiyanlıkta adalet konusu bir yana, İslâm dini ve İslâm şeriatındaki adalet kavramı gerek kapsam ve karakteri, gerekse yeryüzünde nasıl tahakkuk ettirileceği konusunda bilim adamları arasında bitmez tükenmez tartışmalara yol açmıştır.

Adaletin Kaynakları

İslâm'da ilâhî adaletin vücut bulduğu mabed, Rasulullah Muhammed vasıtasıyla halka ulaşan vahiy ve hikmettir. Allah kelâmı olan vahiy Kur'an'da mahfuzdur. Yine ilâhî bir ilhamın ürünü olan hikmet ise Peygamber'in kendi kelimelerinde ifadesini bulmuştur; metin haline getirilmiş ve hadis olarak anılır. Nebî icraatı olan Sünnetin bir cüz'üdür.⁵ Allah'ın irade ve adaletinin müşahhaslaşması mahiyetindeki bu iki nassı hammadde olarak ve insan aklına da içtihad yoluyla müracaat ederek İslâm alimleri, şeriatı ve itikadı ihdas etmişlerdir.⁶ İşte o şeriatın ve itikadın temel prensipleri ile sonraki nesillerin yaratıcı eserleri şöhreti cihanşumûl İslâm nizamının temelini oluşturmuştur. Bütün bu kaynakları büyüteç altına alarak ve ilmî eserleri dikkatle inceleyerek biz, münevver Müslümanların adaletle ilgili olarak geliştirmiş oldukları değişik nosyon ve teorilerin hatırlanmasına ve yorumuna yarayacak ipuçları bulmaya çalışacağız. Eldeki herhangi bir toplumun haiz bulunduğu adalet anlayışı mutlak surette o toplumun genel düzeni ile irtibatlı bulunacağından, bu aşamada İslâmî toplum düzeni üzerine birkaç söz söylemek yararlı olacaktır.

İslâm teorisinde Allah, müminler ümmetinin hükümranıdır. Nihâî hükümdar ve kanun koyucudur. Her etapta ümmetin giderek

⁴ Bkz.: St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 93. soru, 6. Bölüm.

⁵ İlâhî Hikmet'in Peygamber'in sünneti olduğuna dair görüş için bkz.: Şafîî, *er-Risale*, Bsk. Haz.: Şakir (Kahire, 1940), s. 32; Çev.: M. Hadduri, *Islamic Jurisprudence*, (Baltimore, 1961), s. 75.

⁶ Tarih boyu insan düşüncesi, ya bireysel filozof düzeyinde kıyasa veya teşrik-i tefekkür düzeyinde icmaya dayalı olmuştur, ki herhalde icmanın hedefi de toplumsal düşüncesinin tamamını temsile çalışmaktır. Bkz.: Şafîî, a.g.e., Çev.: M. Hadduri, a.g.e., 11-13. Bölümler.

artan ihtiyaç ve beklentilerine cevap vereceği varsayılan, gelişim halindeki kamu düzeni ise, vahye ve ilâhî hikmete dayalıdır. Vahiyden ve ilâhî hikmetten türetilen adalet kaidelerinin ve düsturlarının şaşmaz ve mukaddes olduğu düşünülmüş, her zaman ve her yerde bütün insanlığın ihtiyaçlarına cevap verebileceği peşinen kabul edilmiştir. Prensip olarak, ilâhî yasayıcının yaptığı hukuk ideal ve çok mükemmel bir sistem niteliğindedir. Öte yandan yalnızca hukuktan ibaret olmayıp bünyesinde devlet eylemlerini de barındıran kamu düzeni ile alimlerin her konuda insan aklına müracaatla hasıl ettikleri beyan ve fikirler zarurî olarak değişen şartlara ve ümmetin artan ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda, adaptasyona ve tasfiyeye muhtaçtır.

İlâhî yasayıcı, müminler üzerinde doğrudan hükümler olmadı-ğından, hukuku tatbik sahasına koymak ve adalet ile yönetim keyfiyetini tahakkuk ettirmek üzere yeryüzünde Allah'ı temsil edecek bir hükümdar tayin etmek ve onu Allah'ın otoritesi ile donatmak da kaçınılmaz olacaktır.⁷ Böylelikle ilâhî yasa ve adalet üzerine kurulu yeni bir hükümet tarzı tesis olunmuştur. Ekseriyetle teokrazi adını alan bu hükümet tarzı, herhalde bir Firavun, yahut hükümdar tarafından Allah'ın otoritesinin doğrudan kullanılmakta olduğu varsayımına değil, o otoritenin Tanrı'yı değil Tanrı'nın hukukunu temsil etmekte olan birisince kullanılmakta olduğu varsayımına dayanmaktadır. O nedenle de hakikatte hükümler olan, ilâhî otoritenin prensiplerini ihtiva eden şeriattır, bu nedenle de devlet bir teokrasiden ziyade nomokrasidir. Bu nedenle de anayasası ve otorite kaynağı ilâhî hukuk olan İslâm devleti için ilâhî nomokrazi demek uygun düşer.⁸

İslâm'da vahiy ve ilâhî hikmetten oluşan yazılı kaynaklar (metinler) Kur'an ve Sünnet'tir. İşte İslâm nizamı dahilinde gücü ele geçirmeye çalışırken birbiriyle ihtilafa düşen çatışmaya giren siyasî liderler ve taraflar, haklılıklarını, meşruiyetlerini iddia ederken bu anayasal otorite kaynaklarına yönelmişlerdir. Alimler de teolojik, hukukî ve sair iddialarını kabul ettirmeye çalışırken, adalete atıfta bulunarak, kendi iddialarının bu kaynaklar babında güçlü olduğunu savunmuşlar,

⁷ Sad, 26.

⁸ Yönetimin bu tarzı hakkındaki bir tartışma için bkz.: M. Hadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, (Baltimore, 1955), s. 14-18.

o güçten istifadeye çalışmışlardır. Bilim adamları, adaletin ilâhî mahiyetini ittifakla kabul ederken, o keyfiyetin dünyada nasıl gerçekleştirileceği konusunda anlaşmazlığa düşmüşler, güç arayışı içindeki rakip liderlerin ve grupların menfaatlerini mahallî geleneklerini ve ihtiraslarını yansıtan değişik adalet doktrinleri formüle etmişlerdir. Siyasî liderler meşruiyet ve adalet kavramlarını sık sık birbirlerinin yerine kullanmaktaydılar. Ve bilim adamları, birbirleriyle çatışma içindeki grupların meşruiyet anlayışını akla yatkın hale getirmek gayesiyle ortaya zuhur eden toplum düzeninden çıkarılmış bir adalet mizanı koymaktaydılar. Her bir grubun ya da düşünce okulunun adalet standardını kavrayabilmek açısından, biz bu kavramı müzakere alanına düşen tüm açılardan (siyasî, teolojik, hukukî vs) ele almayı öneriyoruz, zira bunların her birinin mütalâa edilmesi sadece adalet konusunda ortaya atılmış çatışan fikirleri özetlemekle kalmayacak, ümmet vicdanını rahatsız etmeyecek ve istikrar ve süreklilik getirecek bir adalet doktrini formüle etmek peşindeki her ayrı grubun tahrip ettiği yöntemleri de açığa çıkaracaktır.

Başlangıçta adalet konusundaki münazara siyasî düzeyde idi. Dine dayalı bir cemiyette halkın dikkatinin, evveliyetle meşruiyet meselesine ve birincil görevi Tanrı'nın hukukunu ve adaletini tatbikat sahasına koymak olan Sultan'ın vasıflarına çevrilmesi esasen pek tabii idi. İlk sultan, yani Nebî, hilâfet sorununa bir kaide getirmeden ebediyete intikal ettiği için, meşruiyet meselesi kritik bir sorun olarak ortaya çıktı. Hakkı olmayarak hilâfeti ele geçirmek isteyenlerin çabası pek tabii ilâhî adaletin bir karikatürü addedilecekti. Böylelikle, münazaranın "yazılı kaynaklarda ifadesini bulan siyasî adalet standardına uygun olarak Peygamber'in halifesi olmaya meşru bazda namzet olacak kişinin seçimine taalluk eden prosedür" meselesine gelip orada kilitlenmesi kaçınılmaz bir keyfiyetti.

Siyasî adalet konusundaki münazara bir kez başladıktan sonra bir daha sona ermemiştir. Pandoranın kutusu misali, siyasî farklılıkları kontrol altına almak, kontrol altında tutabilmek aşırı derecede zorluk arz etmiştir. Siyasî bünye hizipleşme ile ifsada uğramış, birbirine rakip inanç grupları, mezhepler türemiş, bunların her biri değişik bir inanç zemini üzerinde kendi siyasî adalet standardını makul göstermeye çalışmıştır. Münazara tedricen siyasî düzeyden diğer düzeylere

sıçrarken geri plândaki siyasî niyetler de şu ya da bu şekilde kendini tekrar tekrar belli etmeyi sürdürmekteydi. İslâm kamu düzeni ilerleme gösterdikçe, münazara düzeyi yükseliyor, teoloji ve hukuk dışındaki sahalardan bilim adamları da yavaş yavaş bu münazaradaki yerlerini alıyorlardı. Gerçekten, ortada adalet gibi cezbedici ve merkezî bir konuda münazara varken, İslâmî yahut bir başka toplumda, hiçbir büyük düşünürün duruma bîgâne kalması düşünülemezdi. Şimdi herhalde daha fazla mesafe katetmeden, adalet ve çevresindeki kelimelerin sözlük manalarına tavzih babında göz gezdirmek yararlı olacaktır.

Adaletin Kelime Manası

Adalet ve adaletsizlik nosyonlarının manalarının ortaya konması yalnızca mücerret manada önemli değildir, aynı zamanda adalet çoğu cephelerin aydınlatılması açısından da yararlıdır. Kelimelerin sözlük manası nihayet onların sosyal yaşamdaki manalarının bir ürünü olduğu için, “adaleti ve sair insanî idealleri tesis etmek yolundaki insan mesaisini, insan ihtiyaç ve beklentilerini ifadeye ve anlatmaya çalışırken” yazar ve düşünürlerin, bu sözlük manasından etkilenmeleri yüksek bir olasılıktır. Klâsik Arapça ise gerek kelime hazinesi, gerekse edebi kullanım ve ifade yeteneği bakımından zenginliğiyle ünlenmiş bir dildir. Şimdi eğer klâsik Arapça’da belli bir insanî uğraşı teşhis yahut tasvir eden her bir mefhum veya fiil karşılığı yaklaşık bir kelime bulunduğunu söylersek bu abartılmış bir rakam olmayacaktır. Durum böyle iken bu kelimeler anlamdaş bile değildirlere, zira her biri az çok bir mana nüansı taşımaktadır. Tipik bir örnek diyemeyiz, ama Allah’ın esmaü’l-hüsna diye de anılan, doksan dokuz adı vardır; her biri O’nun sıfatlarından birinin ifadesidir.⁹

Adaletin her bir cephesini ifade eden birçok kelime vardır ve en çok kullanılan da “adl” kelimesidir. Pek çok da anlamdaş kelime mev-

⁹ Bkz.: Abdulkahir el-Bağdadi, *Kitab Usulu'd-Din*, (İstanbul, 1928), I, 119. Esmâü'l-Hüsna'nın bir listesi Davud Rahbar'ın *God of Justice*'inde bulunabilir (Leiden, 1960), s. 9-10.

cuttur ve en önemlileri şunlardır: Kıst, kasd, istikâme, vasât, nasib, hisse, mizân vs. Arapça'da adalet kavramının zıddı İngilizce'deki –sizlik (in) ön eki ile (*justice* karşılığı *injustice* şeklinde) elde edilmez, apayrı bir kelime ile ifade olunur: Cewr. Bu kelimenin de her biri anlam nüansları taşıyan birtakım anlamdaşları vardır: Zulm, tuğyan, meyl, inhirâf vd.

Kelime olarak adl, "adele" fiilinden türeyen soyut isimdir. Adele'nin anlamlarına gelince; (a) düzeltmek, düz oturmak, tadil/tashih etmek; (b) eğri bir yoldan doğru bir yola kaymak, sapmak, geçmek; (c) eş, eşit, muadil olmak; (d) dengede tutmak, dengelemek, tartmak, dengede olmak.¹⁰ Ve nihayet adl (yahut, idl) benzer yahut örnek manasını taşıyor olabilir (Maide, 95). Burada da dolaylı yoldan adalet ima olunmaktadır.¹¹

Sözlük yazımcısı İbn Manzur'a göre, kavramsal olarak adaletin manası, "dosdoğruluğu zihinde kesinlikle yer etmiş, sabitleşmiş şey"dir.¹² Düzgün yahut usûlüne uygun olmayan şey ise "cevr" (haksızlık, eza) adını alır. Doğruluk, düzgünlük kelimelerini telaffuz ederken aynı anda hem "şaşmazlık"tan, "sapmazlık"tan, hem de "sapma"dan bahsetmiş olacağımız kesindir. Adl ve cevr terimleri ekseriyetle en geniş manada dinî ve ahlâkî değerleri kapsayacak tarzda kullanıldığından "doğru" ve "yanlış"ın o kullanımda mündemiç olacağı ise barizdir. Adl'in "doğru" kavlindeki kullanımı, "hakkaniyet" nosyonuna, "haksızlıktan uzak durma" mefhumuna muadildir, ki istikâme (kesin doğruluk) sözcüğü herhalde Arapça'da Adl'in bu manasını en iyi verecek sözcüktür.¹³

Adl'in eşitlik, eşitlemek gibi manalarda kullanılışında "muadil", "kabil-i kıyas" gösterilmesidir. Burada mana somut yahut soyut olabilir. Soyut kullanımda eşitlikten kasıt, "Şüphesiz müminler birbirinin

¹⁰ Aşağıdaki sözlüklere bakınız: İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XIII, 457-458; el-Feyruzabadi, *el-Qamus el-Muhit*, I, 431; II, 415-416; IV (2. kısım), 6; ez-Zebidî, *Tacu'l-Arus*, VIII, 9-10; el-Makkarî, *Kitabu'l-Mishabi'l-Munir*, II, 541-544, 689-690.

¹¹ Bkz.: Abdurrauf el-Misrî, *Mu'cemu'l-Qur'an*, (Kahire, 1948), I, 137-138; II, 34.

¹² İbn Manzur, yazarın ilgili eserinde (a.g.e.), XIII, 457; el-Curcani, *Kitabu'l-Tarifât*, Bsk. Haz.: G. L. Flügel, (Leipzig, 1845), s. 153.

¹³ Doğru ve yanlış kavramları; İslâm'ın, daha sonraki dönemlerde, ahlâkî ve dinî ve geleneklerinin bir parçası olarak benimsediği ilk dönem klâsik adalet kavramında tecessüm etmiştir (İbn Manzur, a.g.e., XV, 266-272).

kardeşidir" (Hucurat, 10) ayetinde gördüğümüz gibi hukuk önünde eşitlik ya da eşit haklara sahip olmak keyfiyetidir. Somut kullanımda ise konu tevzî edilen adalettir ve adl'in bu manasına yaklaşmamızı sağlayacak yakın manalı kelimeler, nasib, kıst, kıstas, mizân ve takvim gibi kelimelerdir.

Ve nihayet Adl'in muvazene, ölçülülük ve itidal, insaf gibi manalarına yaklaşmamızda bize yardımcı olabilecek sözcükler şunlardır: Teadil, kasd, vasat. Bunlardan birincisi ikmal etmek, ayar etmek anlamlarındadır ve denge nosyonuna götürür; "orta" yahut "iki uç menzil arasında orta noktada" manalarını veren diğer iki kelime yani kasd ve vasat ise itidal, ılımlılık, ölçülülük anlamlarını taşır. Belki Roma'nın "altın vasatî" [orta yol en iyi yoldur] düsturunu hatırlarsak bu adalet nosyonlarının fevkalade hoş bir ifadesini yakalamış oluruz. Kur'an müminlere yalnızca fert olarak bu ilkeye sarılmalarını tenbih etmekle kalmaz, topluca Müslümanlardan "orta yolda bir ümmet" olmalarını da talep eder (Bakara, 143; Ra'd, 11).¹⁴

Adalet kelimesinde ifadesini bulan bu değişik nosyonlar, Said İbn Cubeyr'in adl kelimesinin manasını soran Halife Abdülmelik (ö. h. 85/m. 705)'e yazdığı cevabî mektupta âdetâ özetlenmiştir:

"Adl dört kısımdır: Öncelikle taşıdığı mana, Allah emrine (Nisa, 58: *"İnsanlar arasında hükmettiğinizde, adalet ile hükmedeceksiniz!"*) uygun olarak, karar vermede adalet; yani insaf etmektir. İkinci mana, yine Allah emrine (En'am, 152: *"konuştuğunuzda ölçüyü aşmayın!"*) uygun olarak kelimada adalet olunmasıdır. Adaletin üçüncü bir manası Bakara Sûresi'nin 123. ayetinde karşımıza çıkmaktadır, ki bu Allah emrine uygun olarak salâhın, felâhın esbabına tevessül olunmasında adalettir; *"Hiçbir canın diğer bir cana faydasının erişmeyeceği, kimse-den kefaletin kabul edilmeyeceği ve hiçbir şefaatin kimseyi kurtarmayacağı bir günden sakının!"* Adaletin dördüncü manası ise Allah'a eş koşmaktan kaçınmaktır: *"Ne var ki kâfirler, O'na eş koşarlar."* (En'am, 1)

Allah'ın "Ne kadar isterseniz isteyin, eşlerinize karşı müsavî davranmış olmayacaksınız." (Nisa, 129) buyurmasına gelince, Ubeyde el-Salmanî ve el-Dahhak, burada muradın, "muhabbet ve cima" olduğuna hükmetmişlerdir. Felan filana adalet etmiş deyimine gelince,

¹⁴ Bkz.: Bağdadi, a.g.e., s. 131-133; Şatibî, *el-Muvafakat* (Kahire, tarihsiz), II, 163-167 [Türkçesi için bkz.: "el-Muvafakat", İz Yayıncılık, (İstanbul, 1990)]. "Vasat"ın itidal anlamındaki yorumları için bkz.: Taberi, *Tefsir*, Bsk. Haz.: Şakir (Kahire, 1955), III, 142.

anlaşılması gereken o ikisi arasında uçurum olmadığı, aralarında denklik bulunduğudur. "Nazarımızda senin eşin yok" denmesinden kasıt, "senin yerini bizce kimse dolduramaz"dır.

Tartı ve ölçü babında adalet, boy, ağırlık yahut ebadca bir şeyin diğer bir şeye eşitliğinin sağlanması keyfiyetidir. İki şey arasında adalet etmek, o iki şeyi birbirine yahut her ikisini bir diğer şeye eşitlemek demektir. Tek şeye adalet olunmasından murad ise, o nesnenin düzgün, tam, doğru yahut dengeli kılınmasıdır. Bu manada adaletin bir şeyin başka bir şey nev'inden ifadesi olduğu söylenir."¹⁵

Görülüyor ki, klâsik Arapça'da Adl sözcüğünün sözlük anlamı, hak yememek, dengeyi gözetmek, itidalden ayrılmamak ve doğru yoldan sapmamak gibi insanî ve sosyal değerlerin bir bileşkesidir. Pek tabii mantiken, ilâhî adalet bütün bu değer ve faziletlerin bir sentezi olarak anlaşılmalı gerektir. Adl'ın bu kavramsal kapsamı, gerek teologlar, gerekse fakihler ve filozoflar arasında münazara konusu olmuştur ve müteakip sayfalarda bizim de tahkik konumuz olacaktır.

Kur'an ve Hadiste Adalet Nosyonu

Yaratılış itibariyle engin bir adalet duygusuna sahip olduğunu anladığımız Peygamber Muhammed (s) mensubu bulunduğu toplumda sayısız haksızlık ve zulmün, tahakkümün bulunduğunu müşahade etmiş, neticede belirli bir adalet ölçüsünün herkesçe kabul edilmesine dayalı bir nizam ve ahengi tesis etmeyi hedef edinmiştir. Bir nebî olarak pek tabii dinî değerleri vurgulamıştır, ama o aynı zamanda bir sosyal reformcudur ve içtihadları sonraki nesillerin karşılaştığı meselelerin çözümüne zemin hazırlayan öncüller olarak anlaşılmalıdır. Muhammed (s) için adalet özellikle ihtimama şayan bir keyfiyettir ve o, günün problemlerini doğruluktan, muvazene ve hakkaniyetten ayrılmadan ele almış, çözümlenmiştir. Ayrımdan doğan meselelerle gayri insanî tavırlara asla kayıtsız kalmamıştır; bunun en iyi örneğini kadınların durumunun iyileştirilmesine yönelik kaidelerle, kölelik tamamen ortadan kaldırılmamakla birlikte esir azadını teşvik eden tebliğlerde, kız çocukların diri diri gömülmesinin önüne geçil-

¹⁵ Bkz.: İbn Manzur, a.g.e., XIII, 458; ilgili kısımların İngilizce'ye çevirisi için bkz.: E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, I. Kitap, (5. Kısım), 1972-1975.

mesinde ve sair gayri adil fiil ve teamüllerin yasaklanışında görmek-teyiz. Dahası, nebî ashabında gördüğü bazı faziletleri övgüye değer bulmuş ve bunları öğretisine dahil etmiştir. Sık zikredilen hadislerden birinde buyurduğu gibi, kendisi “güzel ahlâkı tamamlamaya”, toplumun daha önce şuuruna erişip benimsediği güzellikleri kemale erdirmeye, onları teyit ettikten sonra yıkmaksızın mükemmelleştirmeye memurdur.

Kavmî Arap hayatında herhalde hayatta kalmak aşiret insanının aslî işgalidir ve şeref, cesaret ve cömertlik bütün erdemlerin en üstün olanlarıdır. Bu faziletler ortak ifadesini “mürüvvet” sözcüğünde bulmaktadır; övgüye lâyık her şey demek olan bu kelimenin Roma’daki “summun bonum” [hayırlar hayırı] tabirinin muadili olduğunu düşünebiliriz.¹⁶ Daha sonraki yüzyıllarda da “mürüvvet” Araplar nezdinde yüksek bir yer işgal etmeyi sürdürdü, öyle ki el-Mekkarî adalet tanımını verirken “mürüvvet”ten taviz verenlerin asla adil olamayacaklarını söylemiştir.¹⁷

Ne var ki onur ve babayiğitlik meydanında vahşet ve tahakküm de hüküm sürüyordu, özellikle de kan davası meselesinde; öyle ki, hak yemezlik ve ılımlılık yerini rastgele, gücü rakibine yetenin tayin ettiği bir düzene bırakıyordu. Pek tabii, kendi kavminin yiğitliğini ve hasımlarını nasıl sindirdiğini övgülerle yad edenler arasında meşhur Muallakat el-Seba(*) şairlerinden Amr bin Gûlsüm sadece bir tanesiydi.¹⁸ Aşiret hayatının hakim olduğu çağda Arabistan’da insicamlı bir sosyal düzenin ve siyasî birliğin ademiyeti, zarurî olarak adalet mi-hengini idame-i hayat mefkuresine kadar düşürmüş, sonuç olarak hakyemezliğe, muvazeneye ve itidale dayalı olumlu adalet yerine

¹⁶ Bu değerlerin İslâm öncesi edebiyatındaki yerleri için bkz.: Aksam b. Seyfi, *Mecmeu’l-Emsal*, II, 87-145. Bu değerlerin idealleştirilmeleri ile ilgili olarak bkz.: M. Bedi Şerif’in derlediği *Lamiyatu’l-Arab* (Beyrut, 1964) içinde yer alan Şantara’nın şiiri “Lamiyyatu’l-Raba”. Ve ayrıca mürüvve’nin anlamı için bkz.: Bişr Faris, *Mebahis Arabiya* (Kahire, 1939), s. 57-74.

¹⁷ Makkarî, a.g.e., II, 542.

(*) Cahiliye Devri’nde Kâbe’ye asılmaya lâyık bulunan yedi mısralık güzelleme.

¹⁸ Yedi Askı’nın ünü, yalnızca edebi mükemmelliklerinden kaynaklanmaktadır; aynı zamanda İslâm öncesi Arap karakteri ve yaşam biçimi hakkındaki güçlü tanımlamaları da onları önemli kılmaktadır. Bkz.: A. J. Arberry, *The Seven Odes* (Londra, 1957), 6. Bölüm.

yenmiş hakkı yerine koymayı, kısacası can karşılığı can yahut can karşılığı mal almayı hedefleyen olumsuz adalet hüküm sürmüştür.

Nebî (s) ise cesaret ve sair erdemlerin değerini teslim etmekle birlikte, vahşet ve sertliğin panzehiri olarak dinî ve insanî değerleri vurgulamak gereğini duymuştur. İşte bu nedenledir ki gerek Kur'an, gerekse hadiste sık sık insanların kavmiyetçiliğe ve başkalarını baskı altına almaya karşı uyarıldıklarına, onlara dinî görevlerini yerine getirirken özellikle adil olmaya itina göstermeleri gerektiğinin tenbih olunduğuna şahit oluruz. Kur'an'da zulm, ism, dalal ve sair veçhelerle zuhur edebilecek adaletsizlikleri takbih eden iki yüzü aşkın ayet vardır, yüzü aşkın ayette de adalete atıfta bulunulur ki bu ayetlerde adil, kıst, mizân kelimeleri ve yukarıda değindiğimiz diğer mücavir kavramlar kullanıldığı gibi dolaylı olarak adaleti ima edecek ifadeler de yer almaktadır.¹⁹

Kur'an'da ve hadiste doğruluk, hakkaniyet ve ölçülülük gibi dinî yahut insanî akideler Allah'ın Birliği kavramından hemen sonraki yeri işgal ederler ki bunda rol oynayan faktör kısmen bu emirlerin önem ve değeri ve daha çok adalet mefhumuna hemen hiç yer vermeyen İslâm öncesi sosyal düzene gösterilen reaksiyondur. Kur'an'da adalet ile ilgili en önemli ayetler şunlardır:

"Allah adaleti ve iyiliği emreder; aşırılıktan, kötü işlerden ve azgınlıktan (saldırganlıktan) da uzak durmanızı ister." (Nahl, 90)

"Allah size emanetleri sahiplerine teslim etmenizi emrediyor, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman da, adalet ile hükmedin." (Nisa, 58)

"Yarattıklarımız içinde öyle bir millet vardır ki, Hakk'a çağırır, Hakk ile adalet ederler." (A'raf, 181)²⁰

Hadislerde Peygamber bir yandan hukukî ve ahlâkî dilde ifade edilmiş belirli örneklerle Kur'an'da dile getirilen adalet düsturlarının anlamına açıklık getirirken ve böylece adil fiillerle gayri adil fiillerin farkını gösterirken; diğer yandan da adalet ölçüsünün ne olması gerektiğini belirleyen kuralları koymuştur. Nebî esas olarak pratik meseleleri konu edindiği için ilâhiyatçılar ve diğer bilim adamları hadis-

¹⁹ Yalnızca "adl ve kıst" sözcükleri, değişik formları ile birlikte, Kur'an'da ellinin üzerinde kullanılmaktadır. Bkz.: G. L. Flügel, *Concordantie Corani Arabicae*, (Leipzig, 1842).

²⁰ Al-i İmran, 106; Tevbe, 71; Hacc, 41; Lokman, 16.

lerden hareketle kendi adalet teorilerini formüle edebilmişlerdir. Ne var ki ne Kur'an'da ne de hadislerde adalet kavramını oluşturan unsurların ne olduğunu yahut adaletin dünyada nasıl gerçekleştirileceğini bildiren özel ölçüler yoktur. Böylece adalet standardının ne olması gerektiğinin belirlenmesi bilim adamlarına kalmış, onlar da değişik yetkin kaynaklara, yorumcuların eserlerinde yer alan içtihad ve teamüllere müracaatla adaletin unsurlarını belirlemeye çalışmışlardır.

Ne var ki kamu düzeni, doğası itibariyle bazı kısıtlamaları da beraberinde getirmiş ve yanılmaz olmayan kulların toplum için kural ihdas etme yeteneğine şüpheyle bakan müminler topluluğu, nassın kelime manalarından pek fazla uzağa gidilmesine mahal vermemiştir. Bu keyfiyet göz önünde bulundurulduğunda birçok alimin, toplumun yeniliğe olan ihtiyacının giderek artışına rağmen halktan gelen baskılar karşısında ilk bakışta yetkin kaynakların kelime manasıyla çelişir görünen öğretilerden pek çok kere feragat etmek zorunda kalışını hayretle karşılamak gerekir. Alimlerin çoğunluğu, köklü değişiklik isteyenlere yüz çevirerek, seleflerinin esaslarını belirleyip yazıya döktükleri adalet standardına bağlı kalmayı bir görev bilmişlerdir.

Bu Çalışmanın Kapsamı ve Yöntemi

Gerçi şu ana kadar ki satırlarda kitabımızın konusu geniş anlamda ifadesini buldu ama belki bu aşamada tetkikimizin kapsam ve yöntemine de değinmek yararlı olacaktır. Tetkikin hedefi, ilâhî adaletin doğasını ve kapsamını tahkik etmek ve Müslüman alimlerin çeşitli yazılarını kaynak alarak bütün cepheleriyle İslâmî adalet teorisini yeniden inşa etmektir. Adaletin halkın hayatına en fazla nüfuz eden cepheleri pek tabii dinî-siyasî yanı ile hukukî yanı idi, fakat diğer bütün yanları da bu cepheleriyle alakalı idi ve yüzyıllar boyunca müminlerin hayatı üzerinde değişik ölçülerde etkili oldu. Bu nedenle, öz değeri açısından olduğu kadar mevcut şartların bir eleştirisini oluşturan ve resmî doktrinlerde ifadesini bulmayan "ideal formülasyonlar"da aldıkları yer itibariyle de önem arz eden, görünüşte soyut denebilecek bazı cepheleri, özellikle de felsefî ve ahlâkî cepheyi, irdelemenin gerekli olduğunu düşündük.

Bu çalışmada idealist ve realist yöntemlerin sağladığı avantajları buluşturmayı öneriyoruz. “Ampirik idealizm” adını verebileceğimiz ve benim daha önceki çalışmalarımda takip etmiş olduğum bu yöntem idealizm ile realizmi buluşturmayı hedeflemektedir. Yani böylece amaç yalnızca soyut kelimelerle norm ve değerleri açıklamak değil, bu norm ve değerleri dünyada adaletin tesisinde standart kılmaya çalışan değişik siyasî ve entelektüel grupları ve hareketleri de anlamaya çalışmaktadır. Daha belirgin bir tarzda ifade edecek olursak, biz adaleti çeşitli kamu düzenlemeleri altında kaleme alınmış eserlerde nasıl tanımlandığına, nasıl tayin olunduğuna bakarak anlamaya çalışacağız. Günlük hayatın gerçekleri teorisyenlerin hep bîgâne kaldıkları şeyler değildir; nitekim siyasî toplumun vicdanı diye nitelendirilebileceğimiz bilginler adalet anlayışlarını kağıda döktüklerinde inanlar topluluğunun ihtiyaç ve düşlerine de yer ayırıyorlardı. Doktrinden realiteye köprü kurmaya çalışanların durumu, hiçbir yerde bizim “yasal ve sosyal adalet düzleminde teori ile gerçekler arasındaki uyumsuzluk” başlıklı mülahazalarımızda olduğu kadar barizleştirilmemiştir (Bölüm 6, 7, 9). Metodumuzun gayesi, Asr-ı Saadet’ten itibaren gelişimi içinde ve İslâm üst yapısı çerçevesinde İslâmî adalet kavramının sistematik bir tetkikini sunmaktır.

SIYASÎ ADALET

Ey Davud! Seni yeryüzündeki halifemiz kıldık: Öyleyse insanlar arasında adaletle hükmet, boş arzu ve heveslere uyma, sonra onlar seni Allah yolundan saptırır.

Sad, 26

Devlet mekanizmasının ana hedefi kabul edilen siyasî adalet hükümrânın iradesi doğrultusunda tecelli eden adalettir. Adaletin bazı geniş ve dar türlerini ele alırken Aristo, bunların en kapsamlı olanının siyasî adalet olduğunu söyler. Siyasî adaletin terazisi adil ve gayri adil olanı saptama gücüne sahip devletin elindedir.¹ Devlet fiillerinin —hukukî, ahlâkî yahut sosyal— birtakım adalet unsurları taşıyıp taşıımamasına ya da şahsî yahut sair, belirli bir menfaatin muhafızlığını yapıp yapmadığına bakılarak, hükümrânın iradesi de adil ya da gayri adil olabilir. Siyasî adaletin mihengi devlet fiilleri olduğu için, hükümrân irade bu fiillerin adalet unsurlarının kaçta kaçını havi olacağını tayin eder. Bu arada ömrünü mümkün olduğunca uzatma kaygısı da taşıyan devlet, statü kazanmış, kanunla giydirilmiş bazı çıkarlara tavizler verebilir, ki bu da ekseriyetle hukukî yahut sosyal adalete gölge düşürmektedir. Devlet radikal ideallerin sözcülüğünü yapan masum muhaliflerini, faaliyetlerini baltaladığı gerekçesiyle cezalandırmak yolunu da seçebilir. Görülüyor ki siyasî adalet esasen siyasî gayelerin bir fonksiyonudur (onlardan etkilenerek belirlenir) fakat son tahlilde yüksek ideallerden ve sosyal hak taleplerinden (ki bunların bazıları kamuoyu baskısıyla bir kısmı da grup menfaatleri marifetiyle kendini belli eder) kişisel ihtirasa kadar değişiklik göste-

¹ Bkz.: Aristotle, Politics, ve Nichomachean Ethics, 1334a32.

ren karmaşık kuvvetlerin ürünüdür ve ekseriyetle —ahlâkî ve sosyal adalet bir yana— hukukî adalet siyasî ehvenliğe yenik düşer.²

Acaba kamu düzeninin çekirdeğini oluşturan adalet standardına ters düşen devlet fiilleri müddet müeyyed kalabilir mi? Geçici bir süre takviye edilebileceği doğrudur, ama ilânihaye hoşgörü konusu olması düşünülemez. Şüphe yok ki sosyal baskılar, bu tür devlet fiillerinin önce itibardan düşmesine sonra da barışçı yahut savaşı yöntemlerle iktidardan düşmesine giden koşulları hazırlayacaktır. Şüphe yok ki eğer devlet yaşayacaksa devletin fiilleri de kamu nezdinde itibar tahtında bulunan bir adalet standardına uyum sağlamalı yahut uyumuş gözükmelidir.

Kamu düzeninin mahiyeti, yani pozitif bir hukukun mu yoksak insan üstü bir iradenin mi mahsulü olduğunun kararlaştırılması ise topluma düşer. İslâm'da müminler her çağda kendi yaşayış nizamlarının nihaî, ilâhî bir kaynaktan mülhem olduğuna sadakatle inanmışlardır. Dünyevî çehresi ile o kaynak, vahiy ve Hikmet'te vücud bulmuştur, ki bunlara nass-ı aslî, İslâm kamu düzeninin öncül kaynak metinleri adı verilmiştir.

İlâhî İradenin İfadesi Olarak Siyasî Adalet

İslâm'da, özgün kamu düzenine bağlı olarak siyasî adalet de —ve adaletin her türlü de— nihaî hükümlan olan ve iradesi kullarına direkt olarak değil, Peygamber ve onu takip eden Halifeler yoluyla ulaşan Allah'tan doğar. Müminler, emirleri yerine getirmek ve "*aralarında adaletle hükmetmekle görevlendirilmiş*" (Sad, 26) Rasullere itaat etmekle emrolunmuşlardır. O Rasuller ki yeryüzünde Allah'ın hükümlan iradesinin tecellisine memurdurlar. Nisa Sûresi'nin 59. ayetinde şöyle buyrulur: "*Ey iman edenler, Allah'a ve elçisine ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin; herhangi bir şeyde ihtilafa düşerseniz, o şeyi Allah'a ve Rasûlüne irca edin!*" Yani Peygamber'e Allah'ın hükümlan iradesini temsil gücü verilirken, "Hakk" ile emretmesi ve "Allah yolu-

² Yasal adalet ve siyasî nesneler arasındaki ilişki hakkında bir inceleme için bkz.: Otto Kirchheimer, *Political Justice* (Princeton, 1961). Krş.: William Godwin, *Political Justice*, (der.) H. S. Salt (Londra, 1890; 2. baskı, 1918).

na” çağırması da emrolunmuştur.³ Çoğu müfessire göre “hakk” ve “Allah yolu”; “doğruluk” ve “adalet”in ifadesidir.⁴ Halkı ilgilendiren her türlü konuda Peygamber’in içtihadlarının Allah’ın emrettiği doğruluğu ve adaleti taşıyacağı bir karine olarak kabul edilmiştir.⁵ Peygamber’in hatası yahut kusuru olmuştaysa, bu akabinde ilâhî emirle tashih edilmiştir.⁶ Bu durumda Peygamber’in karar ve fiillerinin, kadılar için de, adaletin çeşitli cepheleriyle ilgili teoriler üreten bilim adamları (ulema) için de öncül teşkil etmesi şaşırtıcı olmasa gerektir!

Ne var ki Peygamber, siyasî cemaat yapısının kâmilan ortaya çıkışından önce vefat etmiştir. Karar bekleyen meselelerin, çözüm bekleyen temel mevzuların olduğu bir anda vefat etmiştir. Peygamber bu soruları mütalâa etmiş olsa bile, çözüme teşebbüs etmeden irtihal ettiği kesindir. Pek tabii çözüm bekleyen sorunların en acili, kendisinden sonra gelecek emir sahibinin “meşruiyeti” meselesi idi. Eğer meşruiyetten kasıt “hüsn-ü kabule mazhar olmuş bir siyasî adalet standardına uygun tarzda yönetme hakkı” ise, şüphe yok ki İslâm’da bu yönetimin hükümlerine ilâhî iradenin sadık bir ifadesi olması beklenecekti. Artık vahiy bittiğine ve meşruiyet de dahil herhangi bir konuda ayet inmeyeceğine göre,⁷ Peygamber’in idarî görevleri üstlenecek kişinin Kur’an ve hadislerle saptanan adalet standardına uygun tarzda yönetimde bulunması şartıyla, meşruiyet gereklerinin ümmetçe tayinine ihtiyaç vardı. Bu durumda teamül kaideye tekaddüm etmiş, ilk Halife’nin nasp biçimi bir siyasî adalet mihengi olarak İslâm aleminde kabul görmüş, fakat bir müddet sonra da eleştirilir hale gelmiştir.

Her biri Kur’an ve Hadis’e dayalı olarak kendi meşruiyet anlayışının daha geçerli olduğunu daha da doğrusu, tek geçerli prensip olduğunu iddia eden ve üç ayrı siyasî görüşün sözcülüğünü yapan üç ayrı düşünce okulu zuhur etmiştir. İmamet-hilâfet konusundaki ay-

³ Hz. Muhammed’e verilen ilâhî güç için bkz.: Nisa, 64; Maide, 48; Taha, 113.

⁴ Bkz.: Beydavi, *Tefsir* (Kahire, 1951), s. 601.

⁵ Müslim, *Sahih*, “Zekat” babı, hadis no. 148.

⁶ Bkz.: M. Hadduri, *Islamic Jurisprudence* (Baltimore, 1961), s. 114-115, 9 nolu dipnot.

⁷ Hz. Muhammed’den sonra peygamberlik iddiasında bulunan birkaç erkek ve birkaç kadın ortaya çıkmış ancak Ahzab Sûresi 40. ayetin açık manası karşısında reddolunmuşlardır. Bkz.: Beydavi, a.g.e., s. 559.

rıntılı teoriler, ki değişik mezhep ve düşünce okullarının savunduğu teorilerdir, hilâfete talip olan ilk adaylar tarafından formüle edilmiş değildir; o ilk emr-i vakî'yi izleyen hâdise ve gelişmelerin bir ürünüdür. Daha sonraki nesillerin yetiştirdiği alimler, gelişim halindeki rakip teorileri tetkik ederek değişik okulların savunduğu meşruiyet ve siyasî adalet prensiplerine hem çekidüzen vermiş hem de belirgin bir formülasyon kazandırmışlardır.

Bu okullardan ikisi, yani İslâm'ın iki ana bölümünü temsil eden Sünnî okul ile Şîî okul, başlangıçta asgari üç müşterekte buluşmaktaydılar: (a) Gerek ümmetin hayatiyeti gerekse Şeriatın yürürlüğü bakımından imamet zaruridir; (b) Bu makamın adaletten ayrılmaması bakımından nasp olunacak kimsenin (Şîîlere göre) Peygamber ailesinden (Ehl-i Beyt) yahut (Sünnîlere göre) Kureyş'ten yani Peygamber kabilesinden olması ve Peygamber'in miras bıraktığı hükümler iradenin ne gibi tasarrufa elverdiğini iyi anlamış birisi olması gerekir; (c) ümmet-i Muhammed'in reisi ve devlet başkanı olarak İmam'ın, görevini rahatlıkla yürütmesine elverecek tarzda, üstünlük ve nam ifade eden vasıflara sahip olması icap eder.

Genel hatlarıyla bu prensiplerin siyasî adaletin asgari standardını oluşturduğu söylenebilir, yani hükümler ilâhî irade, Ehl-i Beyt'ten yahut Kavm-i Kureyş'ten biri eliyle tecelli etmelidir. Bu arada önemle belirtilmesi gereken bir husus, Sünnîlerin siyasî adalet babından Peygamber'e Kureyş gibi geniş bir çevreden yakınlığın da yeteceğini kabul etmesine karşılık, Şia'nın İmam'ın Ehl-i Beyt mensubu olmasında ısrar etmesidir. Ayrıca Şia, bu babda Peygamber'in yeğeni ve damadı Hz. Ali'nin İmam olmasını öngören bir hadis de zikrederek, hadis varken konunun başka türlü sonuçlandırılmayacağını, Hz. Ali'nin yokluğunda da, üstünlük ilkesinden hareketle ve tabii olarak, İmametinin onun ahfadına miras kalmış olacağını düşünülmesi gerektiğini öne sürmüştür.⁸ Şîî doktrinine göre, başka hiçbir imam hiçbir şekilde hükümler olamayacaktır. Sünnîler ise söz konusu Hadis'in sahih olmadığını ileri sürerek Peygamber'in "Müminlerin umerasının

⁸ Hadis şudur: "Beni mevlâ bilenler, Ali'yi de mevlâ bilmelidirler." Söz Veda Haccı'ndan sonra Medine Yolu'nda Gadir Humm'da söylenmiştir. Bkz.: Yakubî'nin *History* (yay.) Houtsman (Leiden, 1883); hadisin metni İbn Hanbel'in *Müsned*'inde yer almaktadır (yay.) Şakir (Kahire, 1949), II, 644, 951, 963-964, 1310.

Kureyş kavminden olacağını” söylediği bir başka hadis getirirler. Ancak hadiste Kureyşli adayın ne şekilde hilâfet makamına getirileceği açıklanmamış, bundan da keyfiyetin tamamen ümmet iradesine terk olduğu sonucu çıkarılmıştır.⁹

Prosedürlere taalluk eden adalet konusunda başka doktriner ilkeler de doğmuş ve bu ilkeler Sünnî ve Şîî toplumları arasındaki uçurumun giderek derinleştiğine de işaret etmişlerdir. Peygamber’in ilk halefi Hz. Ebubekir Sünnî doktrinin galebe çalması olarak anlaşılmış, Şia da hilâfetin gerçek varisinin Hz. Ali olduğunu iddia ile, protestolarını sürdürmüşlerdir. Sonraları Emevî yönetimi altında değişik fikirler takibata uğramış, muhalif Şîî gruplar devleti sabote etmek bahanesiyle hapse atılmış yahut katledilmişlerdir. bu nedenle Şîîlerin Sünnî yönetimini haksız bulması ve Sünnî imamete “Cevrin İmameti” adını vermesi kimseyi şaşırtmasa gerektir. Tabii Şîîlerin sert Emevî idaresini bu denli eleştirmeleri Sünnî İmamet’in “nüvesinde” bir kötülük olduğunu göstermez; Sünnî imamlara destek veren birçok Sünnî lider ve alim de baskıcı Emevî yönetiminden bizar idiler. Ve Şia kendi İmamet ilkesi dışında hiçbir şeyin adaletin teminatı olamayacağı hususunda ısrarlıydı.

Şîîlerin “son derece sağlam” siyasî adalet düsturlarına dayalı olduğunu iddia ettikleri Şîî İmamet’in başlıca meşruiyet temeli şudur:

(a) İlk İmam’ı (Hz. Ali) Allah’ın hükümrân iradesini uhdesinde bulunduran Peygamber tensip etmiştir. Buna göre, Hz. Muhammed (s) Hz. Ali (a)’ye Vahiy ve Şeriat’ın açık ve kapalı manalarını bilme (tevil) gücü de vermiştir.¹⁰

(b) Ehl-i Beyt’ten olan ilk İmam (Hz. Ali) gerek seciyesi gerekse yetiştirilme tarzı itibarıyla kendisini insanî hatalardan uzak kılacak bazı nitelik ve yetkinliklere sahiptir. Netice olarak da “masumdur”. Bu niteliğiyle o yalnızca içtihadında kusursuz değildir, aynı zamanda karakter olarak da kusurlardan uzaktır. Kısacası Şîî teorisinde, Ehl-i Beyt’ten olan İmam, Peygamber’den hemen sonra Allah’ın hükümrân iradesini tatbikte en ehil kişi durumundadır. Ehl-i Beyt dışında

⁹ Sünnî gelenek Ebubekir’in 10/632’de ilk halife olarak seçilmesinden önceki durum üzerine temellendirilmiştir. Bkz.: İbn Hanbel, *el-Müsneid*, I, 323-327.

¹⁰ Tevil gücü herhalde doğal olarak yasama gücüne götürecektir.

kalan kişiler bu iradeyi adaletle tatbikten acizdirler. Ehl-i Beyt'ten olan imam, İmamü'l-Efdal'dir.

(c) Böylesi eşsiz niteliklere sahip olan Şîî İmam halk nezdinde itibara lâyık olan yegane hükümdardır. Bunun sebebi kısmen İmam'ın şahsiyetinde gizli cazibe kısmen de taraftarlarının dinî bir görev olarak ona borçlu oldukları bağlılık ve sadakattir. İmamü'l-Efdal siyasî adaletin icaplarına uygun tek kişidir ve etkin bir biçimde liderlik de ederek devletin gayelerini gerçekleştirecektir.¹¹

Şîî doktrinine hayli ters düşen Sünnî doktrinine göre ise Peygamber (s) ne Hz. Ali'yi ne de bir başkasını kendisinden sonra İmam olarak nasbetmiştir. Onun için sorunu çözümlenecek herhangi bir kaidenin bulunmadığı ortamda imam seçimi Peygamber'i ve nihayet Allah'ı temsilen ümmete düşen bir keyfiyettir. El-Bey'â (İmam Seçimi), "Ümmetimin herhangi bir konuda mutabakat etmesi Allah'ın arzusunun tecellisidir" şeklindeki bir hadise uygun olarak icma ile yerine getirilir. Bu hadise göre "halkın sesi hakk"ın sesidir.¹²

Sünnî İmam'ın ümmetçe seçimi keyfiyeti imametın meşruiyeti meselesine "popüler" bir faktör getirmiştir. Peygamber zamanında İslâm devleti bir tür tek anlaşılmaya dayalı siyasî varlık durumundaydı; ilâhî emirlere göre emirlik eden peygamber halkın zımnî mutabakatına mazhar olmuş addolunurdu. Tayin ilkesine dayalı Şîî doktrini ise işte bu tür bir mutabakatı sürekli bulmayı hedefliyordu. Yani ümmet icmasının bir meşruiyet faktörü olarak ortaya gelmesi, İslâm devletini tek-mukavele ilkesinden çift-mukavele ilkesine taşımıştır. Çift-mukavele teorisine dayalı Sünnî İmamet görüşüne göre, İmam Peygamber'in tesis ettiği hukuk çerçevesinde yalnızca, "kendisi ile ümmet arasında mutabakat konusu yapılmış işlerle" ilgilenenecektir. Nebvî teşriî hitam bulmuş olduğuna göre İmam'ın fonksiyonu artık

¹¹ Şîî doktrindeki İmamet sözcüğü için bkz.: Şeyh Sadık, *Risalatü'l-İtiqadat*, Çev.: A. A. A. Fyzee, *A. Shi'ite Creed* (Londra, 1942) şeklinde isim verilmiştir; Kadı Numan b. Muhammed, *Da'imü'l-İslâm*, Yay.: Feyzi (Kahire, 1951), I, 25-120; el-Hilli, *el-Babü'l-Hadi Ashar*, Çev.: Miller (Londra, 1928), s. 62-81. Çağdaş çalışmalar için bkz.: D. M. Donaldson, *Shi'ite Religion* (Londra, 1933), A. A. A. Fyzee, "Shi'i Legal Theories", Hadduri ve Liebesay'ın birlikte yayınladıkları, *Law in the Middle East* (Washington, D.C., 1955) içinde, 5. Bölüm.

¹² İlâhî İrade'nin bir ifadesi olarak icma doktrini hakkında bkz.: Şafiî, *er-Risale*, Çev.: Hadduri, *Islamic Jurisprudence*, s. 38.

ahkam-ı şeriye'yi tatbik etmekten ve "*insanlar arasında adalet ile hükmetmekten*" ibaretti (Sad, 26). Ayrıca Şîî doktrininde olduğu gibi el-Efdal olması da gerekmiyordu.

Diyeelim ki bu tür bir düzenleme ümmetin hoşnutluğunu kazanmıştır, acaba imam kime karşı sorumlu olacaktır? Tek-mukavele teorisinde İmam nasbını Allah'a borçludur, mesuliyeti de yalnız O'na karşıdır. İkili mukavele teorisine göre ise, İmam tensip olunurken gücüne de bazı sınırlama ve kısıtlamalar getirilir. Gücü Şeriaten mülhem ve onunla da sınırlı olduğu için, yalnızca nasbını ümmete borçludur. Çoğu yazarlara göre bir kez nasbedildi mi artık azlolunması da olanaksızdır, ama şu vardır: Görevlerini yerine getirmekte etkisiz yahut bîgâne veya aciz kaldığında artık o makamı işgale "hakki yoktur". Gerçi her iki doktrinde de otorite halktan değil, şeriaten (neticede Allah'dan) gelmektedir ama Şîî doktrinin tersine, Sünnî doktrin (icma yolu ile) siyasî adalet meselesine bir "demokrasi öğesi" katmıştır. Sembolik olarak İmam'ın Allah iradesini tatbik mevkiine koyarken insanların rızasını da kazanma anlamında Hukuk ve Din ile ilgili bütün konularda alimlerle istişare etmesi Sünnî doktrinçe öngörülmüştür.

Bir yandan İslâm toplumunun unsurları Sünnî imamlar uhdesinde tarih süreci içinde yerine getirilirken, bir yandan da Şia hâlâ imamet meşruiyetini tartışmakta ve sorgulamaktaydı. Hz. Ali'nin ölümünden (m. 661/h. 60) sonra küçük oğlu Hüseyin İmam olmak istedi ve hasımlarıyla 10 Ekim 680'de Fırat yakınlarındaki Kerbela'da yaptığı mücadele hayatına mal oldu.¹³ Olay her Muharrem ayının onuncu gününde tutulan yasla hatırlanır, ki bu aynı zamanda bir hayıflanmadır. Ve Kerbela'da mağlubiyetle biten mücadele, Sünnî idareye başkaldırının "yüz akı" olarak hatırlanır.

Meşru imamet iddiası ile mücadeleyi elden bırakmayan Hüseyin'in varisleri hicri 260'da (m. 874) 12. İmam daha bebekken ortadan kayboluncaya kadar, Sünnî idareye başkaldırmayı sürdürdüler. Şîî öğretisine göre 12. İmam gayba karışmıştır, cismi ortada yoktur ama ruhen onlarla beraberdir. Şîî hakimiyetini tesis etmek üzere, Mehdi olarak geri gelecektir. Meşruiyet ve adaletin avdeti demek olan o

¹³ Hz. Ali'nin büyük oğlu Hz. Hasan, yetkisini Emevî Hanedanı kurucusu Hz. Muaviye'ye devretmiş, Hz. Hasan'ın 49/699'da ölümü üzerine Hz. Hüseyin III. İmam olmuştur.

güne kadar Şîî toplumunun ezilebileceğine işaret eden Şîî alimler, bu toplumun Sünnî imamların (İmamü'l-Cevr) muhtemel zulmüne karşı müteyakkız bulunmaya çağırmaktadır.¹⁴

Şîî imamet doktrininin siyasî adalet meselesinde merhale kat edilmesine katkısı olduğunu düşünmek zordur, zira Şîî İmam sınırsız güç peşindedir oysa icma ve şûra yolu ile Sünnî doktrin, "özde" gücün tek lider elinde toplanmasına muhaliftir. Hem Sünnî hem Şîî doktrine karşı çıkan ve tamamen farklı bir siyasî adalet peşinde olan bir düşünce okulu da vardır ki buna Haricîlik adı verilir. Haricîler kendilerinden Adalet Ehli olarak söz etmişlerdir. Haricî doktrini üçüncü bir siyasî adalet terazisi teklif etmektedir.

Haricî Siyasî Adalet Doktrini

Maruf aileleri ve güçlü kabileleri temsil eden Sünnî ve Şîî İmamlar, bırakın buyruk altındaki kavimleri, sokaktaki adamın meseleleri ile bile ilgili değildiler; onlar meşruiyet iddiasında bir iktidar savaşı sürdürmekteydiler ve bu kabilelerin başkaldırmasıyla sonuçlandı, üçüncü halife Hz. Osman (r) h. 35/m.656'da şehit edildi. Adı Şîî siyasî adalet doktrini ile bir anılır olan dördüncü halife Hz. Ali (r) zamanında Haricîler bir siyasî fırka haline geldiler ve adaletin bütün şubelerine temas eden "devrimci" bir adalet doktrini ile rakip grupların karşısına çıktılar.

Gerek Sünnî gerek Şîî meşruiyet doktrinlerini reddeden Haricîler, hükümrânlığın yalnızca Allah'a ait olduğunu iddia ediyor, insanlar arasında hükümdar ve hakim olanın yalnızca o olduğunu söylüyorlardı.¹⁵ Haricîler'e göre hükümrânlığın tatbikî birkaç liderin imtiyazı olmamalıydı, bu Kur'an ve hadiste ifadesini bulan adalet mizânına uygun olarak halkın işlerinin idaresine iştirak edecek çok sayıda insanın, filhakika herkesin, bütün ümmetin işi idi. Bu yazılı kaynaklarda belirtilen miyar yani "takva" dışında hiçbir şey Müslümanlar arasında kıyasa ölçü olamazdı: "*Sizin en hayırlınız takvaca en*

¹⁴ Bkz.: Henri Lammens, *Islam: Beliefs and Institutions*, Çev.: Denison Ross (Londra, 1929), 7. Bölüm.

¹⁵ Eşari, *Maqalat*, I, 191.

üstün olanınızdır!” (Hucurat, 13). Takva farklılıkları dışında insanlar Allah indinde eşittirler. Haricîler “zahîrî iman, bâtînî iman” şeklinde bir ayırım da önererek, Allah’a bütün varlığıyla iman eden ve şeriat hükümlerine bihakkın boyun eğerek, dinî görevlerini halisane yerine getirenler dışında kimsenin barış ve ahenk içinde yaşamayı hak etmediğini söylüyorlardı.

Teorik olarak, herkesin şeriat hükümlerine itaat göstermesi ve dinî görevlerini yerine getirmesi halinde hukuku teyid edecek bir imama da gerek kalmayacaktır. Haricîler’in çoğu Hukuk’u müeyyed kılmak, adaleti tesis etmek görevlerini üstlenecek bir imamın mevcudiyetinden yana idiler. Necdet b. Uveymir önderliğindeki radikal grup ise İmam’a gerek görmüyordu.¹⁶ Dinî ve ahlâkî yükümlülüklerin hükümet işleri yerine kaim olabileceği düşüncesindeki Necdedîler “İslâm’ın Felsefî Anarşistleri” olarak nitelendirilebilirler. Onlara göre toplum hayatı otoriteye gerek göstermez, halis iman fesadı önleyecek ve insanların uyumlu davranmalarını sağlayacaktır.

Haricîler hakikî iman tesis oluncaya kadar görev yapacak bir imama olan ihtiyaçtan söz ediyorlardı, ancak etkisiz yahut düşük ahlâklı çıkması halinde onun da makamını terke zorlanması bir hak olarak kendini gösterecekti; zira Allah’ın böyle bir İmam’ın imametini tasvip etmesi düşünülemezdi. Ayrıca Haricîler’e göre imamet meşruiyetini Şîîlerde ve Sünnîlerde görülen boş iddialardan değil, yazılı kaynaklardan gelen sağlam siyasî adalet ilkelerinden almalıydı. Ne Kur’an’da, ne de Hadis’de İmam’ın nasbına dair herhangi bir yol gösterilmediğine göre, seçim el-Efdal arasından ve kavim, ırk, renk yahut sınıf ayrımı gözetmeksizin ümmet tarafından yapılmalıydı.¹⁷ Haricî öğretisine göre Hukuk’un yaptırım gücüne kavuşması ve adaletin müesses (kurumsal) hale gelmesine ek olarak, İmam’ın münferit ve kolektif olarak ümmet için farz olan cihad’a önderlik etmesi¹⁸ ve (herhalde Haricî mülahazalarına göre kâfirler imanı benimseyene kadar) küfre karşı koyması gereklidir. İşte o andan itibaren İmamet gereksizdir ve gerek mantıken gerekse doktriner anlamda, devlet “ortadan kalkacak, eriyecek” Şeriat bâki ve geçerli olacaktır.

¹⁶ Bkz.: Eşari, *Maqalat*, I, 189-190; ve Bağdadî, *Usulu’d-Din*, I, 271.

¹⁷ Bkz.: Bağdadî, *el-Fark beyne’l-Firak*, (yay.) Kevserî (Kahire, 1948), s. 65-66.

¹⁸ Bkz.: “Kutsal Bir Savaş Olarak Cihad” isimli 7. Bölüm.

Haricîler siyasî adalet konusu ile fevkalade ilgilenmekle birlikte en geniş anlamında adaletten bahsetmişlerdir. Kavim olarak da, yalın ve gösterişsiz bir hayat sürmüş, şehirlielerin harc-ı alem tavırlarından ve lüks tasarruflarından uzak durmuşlardır. Özenle korudukları değerler, özellikle de hürriyet ve belli ölçüde eşitlik, günümüz kabile yaşantısında hâlâ kendini gösterir. Ama Haricîler için ifade ettiği mana farklıdır; bu değerler ve gelenekler itikaddan soyutlanamazlar ve dinî görev hükmündedirler.¹⁹

Bütün diğer gruplara itici gelen aşırı görüşleri nedeniyle Haricîler kendilerini tecrit konumunda bulmuşlardır. Haricîler'in tamamının radikal görüşleri olmadığı doğrudur, adalet adına savaş veren diğer Haricî fırkalar komşularıyla yaptıkları kanlı savaşlarda yok olup giderken Abdullah İbn İbad önderliğindeki bir grup (İbadiyye) varlığını sürdürmüştür.²⁰

Haricî adalet nosyonunun önemi, ona verilen şümüllü ve yaygın anlamda yatmaktadır. Haricîler'e göre eğer "*Müminler birbirinin kardeşi*" (Hucurat, 10) idi ise bütün müminlerin de Allah'ın hükümrân iradesinin kullanımında ortak hareket etmeleri ve adaletin meyvelerini olduğu kadar İslâmî kardeşliğin ürünlerini de toplamaları gerekirdi. Haricîler ümmetin karşısına otorite ve bireyle ilgili temel sorularla çıkan daha derin bir manada temel insan haklarını gündeme getiren, bu arada ümmetin siyasî adalet gibi temel bir konuda tavrını tanımlamasını da talep eden ilk gruptur. Bu ve çözüme kavuşmamış diğer sorunlar hemen bir sonraki nesilde özellikle de Haricîler gibi kendilerine "Adalet Yanlıları" (Hizbü'l-Adl) adını veren Mutezile taraftarları için münazara konusu oluşturmıştır.

Kader ve Cebr Öğretilerine Göre Adalet

¹⁹ Haricî doktrinler hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Eşari, *Maqalat*, I, 159-169; el-Malatî, *et-Tenbih*, s. 51-57; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 45-67; el-İsfirayînî, *et-Tebisir fi Usulu'd-Din*, s. 46-59; Şehristânî, *Kitabü'l-Milel ve'n-Nihal*, s. 85-108. Çağdaş çalışmalar için bkz.: A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge, 1931), 3. Bölüm; E. A. Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawarij* (Baltimore, 1956); W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh, 1962), s. 10-19.

²⁰ Bkz.: T. Lewicki, "al-İbadiyya", *Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı, III, 648-660.

İmamet meselesinden sonra, hiçbir konu İslâm'ın ilk çağlarında insan fiillerinin Allah tarafından evvelce mi belirlendiği yoksa insan ihtiyarının sonucu mu olduğu tartışması kadar tartışmalara ve uyuşmazlıklara konu olmamıştır. Konuyu gündeme getiren ilk Müslümanın kim olduğunu belirlemenin imkânı yoktur; ancak her türlü zalimane fiziki tel'in eden Haricîler, herhalde kader anlayışını insana nisbetle savunan ve insanı her türlü adalet dışı fiilinden dolayı sorumlu tutan ilk organize gruptur. Bildiğimiz bir başka şey ise, Suriye, Irak ve Mısır gibi Hristiyan manastırlarının bulunduğu diyarların İslâm yönetimi altına girmesiyle birlikte bu ülkelerde Hristiyanlarla temasa geçen İslâm alimlerinin gündemine kaderi ve hür iradeyi konu alan bir tartışmanın girdiği, bu konuda iki din mensupları arasında alabilildiğine bir görüş alışverişi olduğudur.²¹

Kader öğretisine göre insan yaratıldığında Tanrı tarafından kendi fiillerini yaratabilecek bir güç ile mücehhez kılınmıştır, bu nedenle de o fiillerden dolayı sorumluluk iktisap etmektedir. Tersine cebr öğretisine göre hem insan, hem de onun fiillerinin yaratıcısı Tanrı'dır, o yüzden de insanın fiillerinden sorumlu olması diye bir şey söz konusu değildir. Başlangıçta siyasî meselelerdeki bir görüş ayrılığı olarak ortaya çıkan kader-cebr tartışması zamanla insan sorumluluğunun tahkikine, istemlilik istemsizlik ayırımı şeklindeki geniş felsefî sorunun müzakeresine dönüşmüştür.²²

Başlangıçta kader ve cebr savunucuları arasındaki münazarada adaletin siyasî cephesi, merkezî bir yer işgal etmekteydi. İşte bu yüzden Emevî hilâfetine muhalif olan Haricîler insan sorumluluğunu gündeme getirerek, yönetimin baskıcı önlemlerini ayıplıyorlardı. Haricîler'e göre bu önlemler Allah'ın hükümran iradesine ve ilâhî adaletle aykırı olmakta zalimane ve kanundışı idi. Emevîler ise "cebr" öğretisinde "statüko"nun dolayısıyla kendilerinin imamet üzerindeki iddialarının ilâhî bir tecelli olarak görünümünü buluyor, kader doktrinini şiddetle reddederek, taraftarlarını takibata uğratiyorlardı. Bu

²¹ İlk dönem Müslüman ve Hristiyan teologların tartışmalarının kısa bir açıklaması için bkz.: William Thomson, "al-Ash'ari and His al-Ibanah", *Muslim World*, XXXII (1942), 242-260; ve M. S. Seale, *Muslim Theology* (Londra, 1964).

²² Kader ve cebr terimlerinin köken ve anlamları hakkındaki kısa bir açıklama için bkz.: Şerif Ali el-Curcanî, *Kitabu't-Tarifât*, (yay.) G. L. Flügel (Leipzig, 1845), s. 77 ve 181; J. Van Ess, "Kadariyya", *Encyclopaedia of Islam*, Yeni baskı, s. 868-872

arada Emevî yönetimini adaletsiz ve meşruiyet dışı bulan Şia, istemci kader öğretisinde önce Emevî daha sonra da Abbâsî yönetimine başkaldırışı haklı kılacak gerekçeleri buluyor, bu öğretiyi Şiî öğretisinin ayrılmaz bir cüz'ü olarak benimsiyordu. Kaderiye'ye göre bütün insan fiilleri Allah'ın insana bahşettiği bir istem gücünün ürünüydü ve insanlar zulm ile adalet arasında bir seçimde bulunabilecek yetenekte idiler. Kaderiye'ye göre Emevî halifeleri kendi hür iradeleri ile Allah'a ait olan hükümranlığı şer'an belirlenmiş adalet ölçeği hilafına kullanmak yolunu seçtiklerinden, yöneticiler olma hakkını kaybetmişlerdi. Bu nedenle de meşru tarzda imamet etmekten bahsetmeleri olanaksızdı.

Emevîler hem Haricîler'in, hem de Şiîlerin meşruiyet iddialarını sert bir dille reddetmekteydiler. Onlar imamet konusundaki Sünnî tavrı dile getiriyorlardı, yani gerek Kur'an gerek hadislerde sarih bir kuralın bulunmaması nedeniyle Peygamber'in halefi olacak kişinin seçimi zarurî olarak İslâm ümmetine bırakılmış bir keyfiyetti ve onlar bu görevi icma yoluyla ifa edeceklerdi. Gerçi Hz. Ali taraftarları dördüncü halifenin seçiminin bizzat Peygamber'in tayini şeklinde olduğunu iddia ederler ama ilk dört halifenin seçimine ve halkça onaylanışına hakim olan ilke budur. Hz. Ali'nin h. 40/m. 661'de şehit edilmesinden sonra ilk Emevî halifesi olan Muaviye de selefleri gibi bu prensip bazında hükümdar ilân olunmuştur. Emevî meşruiyetinin temelini oluşturan bu kural sonraki Sünnî rejimlerin aşına olunulan siyasî adalet iddiasının dayanağını da teşkil etmiştir.²³

Ama bununla kalmamıştır. Emeviler zalim oldukları yolundaki suçlamalara karşı kendilerini ilâhiyat sahasında ortaya attıkları görüşlerle savunmaya çalışmışlardır. Cebr öğretisine yani insan fiillerinin insanca yaratılmış değil, Tanrı tarafından öngörülmüş olduğu şeklindeki teoriye müracaatla siyaset ve hareketlerini haklı göstermeyi denemişlerdir. Emevî hanedanının kurucusu olan Muaviye belki de kendi hilâfet iddiasının Allah'ın arzusundan sâdır olduğunu iddia eden ilk kişidir. Bahsini ettiği teyid ve desteğin delili olarak Hz. Ali ile olan ihtilafın halinde ümmetin Kur'an'a müracaatla hakemlik etmesi yolundaki "tarihî" talebini hatırlatan Muaviye, ilk Emevî halifesi ola-

²³ Bkz.: "İlâhî İrade'nin Bir İfadesi Olarak Siyasî Adalet" isimli 2. Bölüm.

rak iktidara geçişinde Allah'ın kendisine yardım ettiğini iddia etmiştir.²⁴ Muaviye'nin siyasî adalet ölçüsüne (örneğin, ümmet tarafından seçim ilkesini tehlikeye düşüren) oğlunu aday gösterme gibi bazı değişiklikler imamet konusuna da dünyevî bir görüş açısı getirdiği doğrudur.²⁵ Fakat muhaliflerinin gücü ele geçirmek için Kaderiye görüşünü gündeme getirdiğini gören Muaviye ve halefleri, meşruiyet kazanmak gayesi uğruna Cebriye görüşünü benimsemişlerdir.

Bütün tarih sahnesinin ilâhî adaletin tecelliyatından ibaret olduğunu ileri süren Cebr doktrini statükonun kabulünü ve ona itaati telkin ettiği için, Emevî sarayının resmî doktrini olmuştur. Bu resmî tavır hiçbir vesikada Halife II. Velid'in h. 125/m. 743 yılında iki oğlu Hakem ve Osman'ı kendi yerine veliaht tayin ettiği ve Irak ve diğer vilayetlerdeki valilerine gönderdiği bir mektupta olduğu kadar açık değildir. Bu, aynı konudaki ilk resmî ifade değildir, ama Emevî rejiminin Kaderiye diliyle eleştirisine bir cevap teşkil etmekle, Emevî siyasal adalet doktrininin belki de en çarpıcı formülasyonudur. Bizi ilgilendiren satırlar aşağıya çıkarılmıştır:

Peygamber'in takipçisi olan halifeler Allah tarafından nasbolunmuşlardır ve O'nun emirlerini ifâya memurdurlar. Peygamber'den sonra gelen halifeler şeriatı ve adaleti O'nun tesis ettiği şekilde tatbik etmişlerdir. Halifeler Allah'ın emirleri doğrultusunda birbirini izlemiş ve Peygamber'in üstlendiği bütün görevler onların da yükümlülüğü haline gelmiştir. Onları Peygamber kendine halef tayin etmişken, onların yönetme hakkını inkâr Allah'ın buğzunu mucip olur, ümmeti unutmak da felâket getirir. Allah halifelere isyankarları yola getirme gücünü hep vermiştir, onları, bütün ümmet için bir ibret ve örnek kılmıştır.

Allah meleklerle "*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*" dediğinde onlar "*Biz seni övüp dururken, seni tenzih edip dururken sen orada kötülük yapıp kan dökecek birini mi yaratacaksın?*" demişler; O da "*Doğrusu ben sizin bilmediğinizi bilirim!*" diye cevap vermiştir. (Bakara, 30)

²⁴ Bkz.: Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğni* (Kahire, 1960), VIII, 4. Halife Ali ile Suriye valisi Muaviye arasındaki hakem olayının arka plânının tartışması için bkz.: M. Hadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (New York, 1979), [Türkçesi: İslâm Hukukunda Savaş ve Barış, Çev.: F. Gedikli, (İstanbul, Yöneliş Yay., 1999)], 20 Bölüm.

²⁵ Muaviye'nin halifeliği krallığa dönüştürmeye çalıştığına dair bir görüş için bkz.: el-Yakubî, *Tarih*, (yay.) Houtsma (Leiden, 1883), II. 1k76.

İşte hilâfetle Allah, kalmasını istediği kimseyi bırakır, istemediğini de yok eder. Ve O'na itaat etmeyenin destek yahut nasip bulabileceği bir yer yoktur. Emirlerine itaat eden, ödülünü alır. Allah'ın emirlerine sırt çeviren de payından mahrum olur, Allah'a itaatsiz olmakla hem bu dünyayı, hem de ahireti kaybeder.

Her meselede Allah'a itaat anahtardır, O'na itaatle insan saadete mazhar olur, mükâfat sahibi olur, itaatsizliğin encamı da Kadir-i Mutlak'ın intizamı, gazabı ve azabıdır.

O nedenle derim ki ele aldığınız her işte Allah'a boyun eğiniz, zira Allah'ın halifelerini nasıl desteklediğine, onların sözünü nasıl geçerli kıldığına, onlarla rekâbet edip çatışmaya kalkanların sahtekarlığını nasıl onların yüzüne vurduğuna şahit oldunuz.

Ve Allah hilâfet makamını fık ve kan dökümünün sona erdirilmesine vesile kılarken yine onunla emniyet ve asayiş, ahenk ve dayanışmayı teminat altına almıştır. Hilâfet her türlü kötülüğe ve ifsada karşı bir kalkanıdır.

Ve nihayet halife, kabulünüze şayan olacağını umduğu şu teklifi sizlerle sunmak ister: Oğlum el-Hakim ve ondan sonra da onun yerine Osman Halife olsunlar ve inşallah Allah'ın onlara lutfettiği erdemlerle hizmet ederler.²⁶

Eleştirilere cevapla Emevî imameti, Halife Velid'in mektubunda şeriatı müeyyed kılacak, ümmetin birlik ve beraberliğini muhafaza edecek ve adaleti tesis edecek ilâhî bir kurum olarak takdim olunmaktadır. Bütün bu gayelerin tahakkuku halifeye itaat edilmesini gerektirir ve ona karşı gelenler bu alemde Allah'ın buğzunu celbedecek, ahirette de hüsrana uğrayacaklardır. Mektupta belirtildiğine göre mazide cereyan etmiş her hâdise Allah'ın iradesi paralelindedir ve halifeler Allah'ın yardımı ve O'nun tasvibi ile ifsada karşı birlik ve beraberliği muhafaza edeceklerdir. Pek tabii Velid'in gayesi Emevî doktrinini kaderin önceden tayin olunmuşluğu teması ile özdeşleştirirken haklı göstermek, kaderiye öğretisinden yana olan muhaliflere

²⁶ Bu mektup; D. C. Dennett, *Marwan Ibn Muhammad: The Passing of the Umayyad Caliphate*'de hemen hemen tamamı çevrilmiş olarak yer almıştır. (Harvard, yayınlanmamış tez, 1939), s. 169-171. Ben bu çeviriyi, Ebu Cafer b. Cerir Taberi'nin *Tarihü'r-Rusul ve'l-Muluk*, (yay.) Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire, 1965), VII, 218-224 yeni baskısında bulunan orijinal metinle karşılaştırarak kontrol ettim.

karşı “cebr” görüşü savunucularının desteğine müracaat etmekte.²⁷ Fakat Emevî siyasî adalet görüşüne sadece bu yolla destek aranmıyordu, Mürcîler’in görüşü olan “hükümün ircası” da ana yol dışındaki tartışmalardan sıkılmış olan ve kurtulmak isteyen herkes için elverişli bir gerekçe oluşturmaktaydı. Mürciye adalet konusundaki tartışmayı siyaset sahasından başka sahalara taşıdıl ve anlaşılan doğrudan yahut dolaylı şekilde Emevî tavrına da destek oldu.

İrca Öğretisine Göre Siyasî Adalet

Rakip Müslüman gruplar arasında giderek derinleşen meşruiyet-siyasî adalet tartışması karşılıklı küfr suçlaması ile sonuçlanıyor, âdetâ kişiler birbirlerini müminler cemaati dışına atmaya çalışıyorlardı. Küfr suçlaması, muhatabı cehennemde ebediyen yanmaya müstahak görmekle aynı şeydi. Bazı Harecîler’e göre kâfir damgası yiyen kişi ahirette cezaya muhatap olacaktı. Bazıları ise, tevbe etmeyenin öldürülmesinden yana idiler.²⁸ Siyasî tartışmalarda pek sık gündeme getirilen küfr öğretisi değişik siyasî görüşe sahip masum müminlere karşı dinî yaptırımlar uygulanmasına karşı olan birtakım vicdan sahibi mümini rahatsız etmekteydi. Bu kimseler ılımlılık çağrısında bulunduktan sonra, dinî ve ahlâkî sorunların siyasî tartışmalara karıştırılmamasını talep ediyorlardı.

İşte bu şartlar altında karşılıklı küfr suçlamalarına son verilmesi gerektiği konusunda yaygın bir kamuoyu oluşmuş, münferit yahut birlikte birçok grup siyasî görüşleri söz konusu etmeden iman sorunlarını ele almaya çalışmıştır. İşte siyasî meselelerin tartışılmasında irca (ahlâkî kararların tehiri) öğretisinden yana olan bu gruplar Mürciye adını almışlardır. Mürcîler siyasî adaleti ilgilendiren konularda görülen görüş ayrılıklarına bakmaksızın, salt ahlâkî ve dinî sorumluluk açısından “insanın kaderi” konusunda tartışma başlatan ilk gruptur. Onların önplani işgal ettiği zaman, Emevîler’in ilk çağlarına rastlar; bu çağda Sünnet-i Seniyyeci liderle değişik görüşteki liderler arasındaki çatışmalar duyguları hayli bilemiştir ve gerilimleri dağıtma ihtiyacı

²⁷ Bkz.: İbnu’l-Mutrazza, *Kitabu’l-Munya ve’l-Amel*, s. 8.

²⁸ Bkz.: Eşari, *Maqalat*, I, 181; Bağdadî, *Usulu’d-Din*, I, 248-249.

kendini göstermişti. Gerçi Kaderiye yanlısı bazı Mürcîler'in görüşü devlete zararlı telakki edilmekte ve bunlara şüphe nazarı ile nahoş bakılmaktadır ama münazarayı siyasetten ahlâkî konulara taşıyan Mürcîler çoğunlukla otoritelerin gözdesidirler ve Emevî çağının sonu ile Abbasî çağının başlarına kadar düşünce iklimi üzerinde tesirli olmuşlar, adalet konusunu öncelikle teolojik ve felsefî perspektiflerden ele alarak bir sonraki nesil düşünürleri için gerekli zemini hazırlamışlardır.

Mürcîler'e göre birbirlerini küfr ile suçlamasına bakılmaksızın — Sünnî ya da heterodoks mezheplere bağlı olsunlar— söz ve amel olarak İslâm'a olan inancını dile getiren rakip siyasî liderler gerçek müminler olarak kabul olunmaktadırlar. Asıl konu denilebilecek meşruiyet konusundaki görüşleri ise gerçekte hiçbir tarafın bir diğer tarafın haklı mı yoksa haksız mı olduğunu bilemeyeceği şeklindedir. Hakikat ancak Kıyamet Günü açığa çıkacaktır ve o gün Allah bugün haksız olmuş olanı da, belki affedecektir. İşte Mürcîler'in dediği budur: “Böyle bir olasılık bile söz konusu iken biz kimiz ki Allah nihaî hükmünü açıklamadan bir mümini küfr ile suçlayalım?” İşte bu yüzden Mürcîler'e göre çeşitli siyasî görüşlerin iman ile ilgisi konusundaki hükümler kıyamet gününe bırakılmalıdır.

Görünüşte resmî otoritenin işini kolaylaştırmaya yarayan “irca” doktrini, bhusus “irca” kelimesinin manası konusunda dinî ve ahlâkî münazaralara yol açmıştır. Genel olarak ifade edecek olursak irca'dan anlaşılan şudur: Siyasî adaleti ilgilendiren tartışmalarda müminlerin taraf olmalarına gerek yoktur. Yani daha derinden irdeleyecek olursak, Allah'ın birliğine ve Peygamber'in hak olduğuna, Kur'an'ın hakikat olduğuna iman eden her kişi, küfr suçlamalarından azade olarak tartışmalı konularda kendi görüşüne bağlı kalmak hakkına sahipti. Bazıları için iman “Allah sevgisi” ve “ikrar” gerektirirken, Cehm b. Safvan'a göre imanın yegane gereği Allah'ı ve Peygamber'ini kabullenmek yeterliydi, dua hatta şeklî ibadet bile gereksizdi.²⁹ Bazı Mürcîler'e göre Allah bilgisi yalnızca Müslümanlara ait olmadığına göre, Müslüman, Hristiyan ya da Yahudi olsun, Allah'a ve O'nun bir peygamberine iman eden herkes “mümin” sayılmalıydı. İlk

²⁹ Bkz.: Eşari, Maqalat, I, 197-198; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 128.

Mürçiler'den Ebu Şimr, siyasî yorumundan azade olarak adaletten bahsetmiş, insanın esasen adalet ile zulm arasındaki seçimi yapmak konusunda "hür" olduğunu söylemiştir.³⁰

İnsanî sorumluluk ve insan kaderi konusunda kendi aralarında farklı görüşlere sahip olduklarından Mürçiler tam anlamıyla tanımlı bir düşünce okulu oluşturamadılar. Yandaşları arasında Hasan el-Basri'yi ve Hanefî mezhebinin kurucusu fakih Ebu Hanife'yi de saymaktaydılar (Basri aynı görüşte değildir). Elinizdeki eserde irca fikrinin doğuşu ile teolojik sonuçlarını ele alacak durumda değiliz, kapsamımız dışındadır; zira bizim ilgilendiğimiz husus irca doktrininin o günün sorunlarından biri olan "insan kaderini siyasî adalet terazisi mi yoksa sair ahlâkî ya da dinî standartlar mı etkiler?"³¹ sorusu ile olan ilgisidir. Özet olarak Mürçiye hareketinin önemini şu şekilde belirtmek mümkündür: (1) "Siyasî adalet insan kaderi faktörünü tek başına belirlemez" şeklindeki görüş; (2) Adalet konusundaki münazaranın münhasıran siyaset teması etrafında cevelan etmesinin önüne geçmiş olması. Bu şekilde Mürçiye, adalet meselesini farklı perspektiflerden ele alan diğer okulların doğuşu için gerekli gayretleri hazırlamıştır.³²

Doğruluk Anlamında Siyasî Adalet

Kader doktrininin kendi siyasî adalet terazilerine aykırı bulan Emevî otoriteleri, Sünnî yahut heterodoks çevrelerde olsun, bu doktrin lehinde görüş bildiren tebaaya hoşgörülü davranmak yanlısı değildiler. Kur'an ve Sünnet ile açıklanamayacak heterodoks görüşler bildiren grupların (Haricîler, Şiîler ve diğerleri) Kaderiye'nin "ihtiyar" görüşünü gündeme getirmek suretiyle Emevî halifelerini yönetimleri altında işlenen zulümden sorumlu tutmak, bununla onların iktidarını

³⁰ Bkz.: Eşari, *Maqalat*, I, 199.

³¹ İrca'nın anlamı ve kökeni konusundaki bir tartışma için bkz.: J. Van Ess, "Skepticism in Islamic Religious Thought", *el-Abhas*, 21 (1968), I, 197-215; Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, (Londra, 1981), 7. Bölüm.

³² Mürçiye doktrinleri konusunda bkz.: Eşari, *Maqalat*, I, 197-215; Ebu'l-Hüseyn el-Malatî, *el-Tenbih ve'r-Redd* (Kahire, 1949), s. 139-148; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 122-125; Ebu'l-Muzaffer el-İsfirayini, *el-Tebisir fi'd-Din* (Kahire, 1955), s. 90-92.

zayıflatmak gayesi güttükleri varsayılmaktaydı. Bu arada Sünnî Kaderiyecekiler resmî otoritelerle iyi geçinmekle birlikte Sünnîler arasında da Kaderiye nosyonlarının taraftar bulması, Kaderiye'nin Emevî imametinin resmî doktrini olan Cebr görüşüne karşıt olması nedeniyle, otoritelerin öfkelerini celbetmiştir. Yetkililer bir yandan Sünnî Kaderiyecekilerin faaliyetlerini kısıtlarken diğer yandan onların bazılarıyla siyasî adalet ile doğrudan ilintili olmayan bazı konularda ikna amacı taşıyan teolojik tartışmalara giriştiler. Halife Abdulmelik b. Mervan (ö. 86/705) ile Halife Ömer b. Abdulaziz (ö. 101/720)'in Kaderiye görüşünün önde gelenleri ile mektup teatisinde bulundukları anlaşılmaktadır. Ancak mektuplar imza sahiplerinin iştirak ettiği teolojik konulara ilişkin olmakla birlikte çağdaş bilim adamları bu mektupların sonradan yazılmış yahut yorumlanmış olduğu kanaatinde dirler.³³

Halife Abdulmelik'in emriyle Hasan el-Basrî'ye gönderilen birinci mektup kader ve siyasî adalet konusu ile daha yakından alakalıdır. Takva ve dürüstlük ile nam salmış Ebu Said Hasan el-Basri (21/642-110/728) Kaderiye lehinde sözler sarfetmiş olduğu gerekçesiyle ihbar edilmiştir.³⁴ Birçok siyasî önderin saygısını kazanmış, yönetimle de iyi geçinmekte olan el-Basri, müridleri ile toplanıp siyasî ciheti bulunan ahlâkî ve dinî sorunları ele aldığı büyük Basra Mescidi'nde açık sözler sarfetmiştir. Rakip ilâhiyatçılar, ki yüksek mevki sahibi kişilerin ismini zikir suretiyle fikirleri etkilemeyi adet haline getirmişlerdir, Basri'nin âdeta bir zıt görüş kaynağı olduğunu iddia ederler. Halife Abdulmelik de Hasan el-Basri'nin Cebriye ile Kaderiye arasındaki münazaradaki yerini merak eder, zira Basri'nin vaazlarını verdiği Güney Irak, Kur'an ve Sünnet haricî aktif faaliyetlerin merkezi durumundadır ve Hali-

³³ Micheal Cook hem Abdulmelik'in, hem de Ömer'in mektuplarının gerçek olup olmadığını, özellikle de Van Ess'in Ebu Nuaym'ın *Hilyetu'l-Evliya* (V, 346-353) isimli kitabından yeniden üretmesinden sonra sorguluyor. Bkz.: *Anfänge Muslimischer Theologie* (Beyrut, 1977), s. 113-176 (mektubun Arapça metni 43 ilâ 54 sayfaları arasındadır); ve Michael Cook, a.g.e., s. 124-136. Ömer'in, siyasî ve teolojik meseleler üzerine yazdığı birçok başka mektup —ki onlardan ne Van Ess, ne de Cook bahsetmektedir— İbn Abdülhakim'in *Siret Umar İbn Abdulaziz* isimli kitabında bulunabilir, (yay.) Ahmed Ubeyd (Kahire, 1954); Van Ess'in Ebu Nuaym (ö. 430/1039)'den ürettiği mektup daha eski bir kaynak olan İbn Abdülhakim (ö. 214/830)'in kitabında yer almamaktadır.

³⁴ Hasan Basri'nin hayatı için bkz.: Abdurrahman b. Cezvî, *el-Hasanu'l-Basri*, (yay.) el-Sandubî (Kahire, 1931); İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayan*, I, 354-357.

fe'nin siyasî rakipleri Basri'nin görüşlerinden yararlanmış olabileceklerdir.

Acaba Basri Kaderiyeci midir yoksa Cebriyeci mi? Emevî meşruiyetini ve Emevî siyasetinin adil olduğunu mu savunmaktadır yoksa muhaliflerden yana mıdır?

Basri'nin şifahi olarak bize ulaşan fikirleri bazılarınca Kaderiye bazılarınca da Cebriye'ye yakın bulunmaktadır; ancak tavrını kesin olarak belirlememize yarayacak yazılı bir eserine sahip değiliz. Daha önce Kaderiye yahut Cebriye'ye mal edilmeksizin birkaç eserde adı geçen ve Hasan Basri'ye ait olduğu ve Halife Abdulmelik'in bir sorusuna cevap verdiği düşünülen bir mektup ortaya çıkarılmıştır. İşte bu mektup sahihliği şüphe götürmekle birlikte, Basri'nin düşüncesünü hiç olmazsa genel hatlarıyla kavramamıza özellikle de adalet konusunda neler düşündüğünü bilmemize yardımcıdır. Ne var ki istemciliği mi yoksa irade-dışılığı mı savunduğunu anlayamıyoruz ve bunun iki olası nedeni vardır: Basri'nin görüşlerinin cidden yansız olması ya da devlet otoritesi nezdindeki itibarını kaybetmemek için "cebr" öğretisi aleyhinde gözükmek istemeyişidir. Basri siyasî mülâhazalarla Emevî rejimine karşı Kaderiyecilik güden birtakım heterodoks muhaliflerin görüşlerini de paylaşmaktadır.³⁵

Söz konusu mektupta Hasan Basri cebr ve kader doktrinleri arasında tarafsız bir tavır takınmış gözükmektedir. Bütün insan fiillerinin hür irade ürünü olduğunu söylememektedir. Ancak cebr görüşü yanlılarının kullandığı dille "şerrin, zalimce fiillerin Allah'ın takdiri olduğunu" da söylememektedir. Dahası Kaderiyeciler'in ileri sürdüğü gibi onun görüşlerinin kaynağı akıl değil, vahiydir:

De ki: "Şüphesiz Allah çirkince hayasızlıkları emretmez. Allah'a karşı bilmediğiniz bir şeyi mi söylüyorsunuz?" De ki: "Rabbim adaletle davranmayı emretti." (A'raf, 28-29)

³⁵ Mektubun metni için bkz.: H. Ritter, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit: Hasan al-Basri", *Der Islam*, XXI (1933), 67-93; Muhammed Umara, (yay.), *Resail'il-Adl ve't-Tevhid* (Kahire, 1971), I, 82-93; M. Fahri, *el-Fikru'lAhlaqi'l-Arabi* (Beyrut, 1978), I, 20-28. Hasan'ın *Epistle*'sinin gerçek olup olmadığı konusundaki eleştirel bir çalışma için bkz.: Julian Obermann, "Political Theory in Early Islam: Hasan al-Basri's Treatise on Qadar", *Journal of the American Oriental Society*, LV (1935), 138-162; Van Ess, *Anfänge Muslimischer Theologie*, s. 18; M. Cook, a.g.e., s. 117.

Sizlerden öne geçmek ve arkada kalmak isteyenler için (bir uyarıdır), her nefis kazandığına karşılık rehindir. (Müddesir, 37-38)

Allah kimseye güç yetirebileceğinden başkasını yüklemeyiz, kazandığı hayır kendine, kazandığı şer de kendinedir. (Bakara, 286).

İşte yukarıdaki ayetlerden hareketle Basri Allah'ın bütün insan fiillerinin yaratıcısı olmadığını söylemektedir. O, insanlara adalete uygun düşecek tarzda iyi işler yapmalarını, zulmden ve çirkin işlerden, hayasızlıklardan da uzak durmalarını emretmiştir. Kader doktrinine otoritelerin nefretle andıkları şekliyle teslim olmaya gönüllü olmadığını gördüğümüz Basri "Allah'ın Kaderi" dediği bir keyfiyetten bahsetmektedir. Burada insan kaderi genellikle Allah'a bağlı olmakla birlikte, ahlâkî ve dinî sorumluluk içeren belirgin fiillerin insanın hür iradesinin ürünü olduğu düşünülmektedir. Basri, "Hidayet Allah'tandır, zulm insanın eseridir" demektedir.³⁶ Bu keskin kelimeler bize onun Kaderiye ve Cebriye hakkındaki görüşünü veziz biçimde anlatmaktadır: Allah genel olarak insanlığa emretmektedir ve her kişi itaatle sorumludur. Ancak yine her kişi zulm taşıyan her fiilin sorumlusudur.

"Allah'ın Kaderi" görüşünün ne istemciliğe, ne de istem dışılığı yakın olmadığını söylemeye bile gerek yoktur. Zira bu görüş insan sorumluluğuna konu olan ve Allah tarafından belirlenmeyen fiillerden bahsetmektedir. Yani Basri insanı zulmünden dolayı sorumlu tutarken kader doktrininin bazı cephelerini onaylamakta, ancak Cebr görüşünü de kayıtsız reddetmektedir.

Hasan Basri Kaderiyeciler'i hür irade konusunda uyarır; zira bunlar Kur'an'da vaaz olunan görevleri hafife almış görünmektedirler. Aşırı görüşte olan Kaderiyeciler "cahiller", "zalimler" ve "dalaletle çağırانlar" gibi sert vasıflarla kötüleyen Basri onların görüşlerini bâtil, taşkın hareketlerini de tuğyan olarak niteler. Bu kimselerin hareket tarzı hiçbir şekilde Allah tarafından öngörölmüş bir tarz değildir. İşte bu Basri'nin Saray'a karşı olup Sünnîlerin meşruiyetini sorgulayan Haricî, Şiî ve diğer gruplara cevabıdır ve bu suretle o pek de muğlak olmayan kelimelerle Emevî Sarayı'na olan bağlılığını ve Saray'ın siyasî adalet standardını tasvip ettiğini ilân etmiştir.

³⁶ Hasan'ın *Epistle* (Ritter, a.g.e., s. 71 ve 79; Umara, a.g.e., s. 86 ve 87); Fahri, a.g.e., I, 22.

Esasen takva üzere olan ve ahlâkî konular dışına taşmayan Hasan Basri siyasî adalet ile ahlâkî adalet arasına bir çizgi çekmeye çalışmıştır. Basri'ye göre ahlâkî adalet dürüstlükten, şeriate ve dine bağlılıktan ibarettir. Şiddete karşı olan Basri, asayiş, nizam ve sükunet telkin etmişti. Öğretisi statüko paralelindedir ancak yerleşik otoriteye sağladığı destek vahy ile de mukayyettir. "*Allah'a ve Peygamberine ve sizden olan emeri saliplerine itaat ediniz!*" (Nisa, 59). Yine de cebr görüşüne varıp dayanır gözükmekle birlikte siyasî adalet anlayışı, kayıtsız ve şartsız bir teslimiyet göstermek yerine, otoritelere yönelik ve hayli açık uyarılarla yüklüdür: Saray, adaletle bağlı kalmaya tahakküm ve zulmden uzak bulunmaya çağrılmaktadır. Bu nedenle ki Basri, Mürciye'ye has görüşleri paylaşma noktasına hayli yaklaştığı ve zımnen irca fikrini benimsediği halde; kendisini asla Mürcî kabul etmemiştir. Birçok bilim adamının onun öğretilerinden esinlenmiş ve öne sürdükleri, tedavüle soktukları bazı fikirleri ona atfetmiş olması şaşırtıcı olmasa gerektir.

Basri'nin görüşlerinden tamamen farklı görüşlere sahip olup resmî otoriteyle de çatışma içinde bulunan bazı Kaderiyeciler anlaşılan Basri ile yakın temas kurmuşlardır. Bunlar içinde en fazla dikkat çekenler ilk Kaderiyecilerden olduğu bilinen Mabed el-Cuhanî (ö. 80/699) ile Geylan ed-Dimeşkî (ö. 125/743)'dir. Mabed, Basri'nin Büyük Basra Mescidi'ndeki derslerine devam etmiş birisiydi; Mabed'in müridi olan Geylan ise Basri'yi ancak dolaylı olarak tanıyordu.

Mabed hakkında bilgimiz pek kısıtlıdır, herhalde genel hatlarıyla Kaderiyeci'dir; ancak Basri ile olan teşrik-i mesaisinden olacak görüşlerine itidal hakimdir. Buna karşılık Geylan özellikle siyasî adalet konusunda uç görüşlere sahiptir, ki bu görüşler Haricî öğretileri kadar yenilikçidir. Örneğin, Haricîler paralelindeki bir görüşüne göre, İmamet'in meşru olması için imamın Kureys'ten olması gereksizdir, hiç ayırımı gitmeksizin herhangi bir mümin pekâlâ bu makama lâıyk olarak Allah'ın hür iradesini icra plânına aktarabilecektir. Geylan'ın Haricîler'den ayrıldığı bir nokta ise şeklî ibadetin imanın bir cüz'ü olduğunda ısrar edışıdır.³⁷ Geylan, Halife Abdulmelik zamanında (80/699), Mabed de Halife Hişam zamanında (125/743) Kaderiyeci

³⁷ Bkz.: Eşari, *Maqalat*, I, 200.

görüşlere sahip oldukları gerekçesiyle hakikatte siyasî komplo teşkil edecek faaliyetleri yüzünden idam edildiler.³⁸

Nasıl Mabed ve Geylan Kaderiyeci görüşün öncülleri idiyseler, Cehm b. Safvan (ö. 128/746) da Cebir görüşünü en uç ve en soyut biçimiyle dile getiren kişidir. Gerek Mabed, gerekse Cehm adaletin siyasî cephesiyle sair cepheleri arasında bir çizgi çizmekle Hasan Basri'nin her ikisi de siyasî sorunlardan çok teolojik ve ahlâkî sorunlara ilgi duymaktaydılar. Cehm, Allah'ın kendisini insanlardan ayıran yalnızca iki özelliği (Tevhid ve Mutlak Güç) bulunduğunu söylemekle Mutezililiğe öncülük etmiştir. Şûra Sûresi 11. ayete atıfta bulunarak Cehm "Allah Tek ve Eşsizdir" demiştir. Buradan hareketle Cehm, Allah'ın kelamı olduğuna iman edilen Kur'an dahil her şeyin, Allah'ın bir yarattığı olduğunu öne sürmüştür.

İşte daha sonra Mutezililerce ele alınan "Kur'an'ın mahluk olduğu" şeklindeki bu görüş Cehm'in Kaderiyecilerle paylaştığı tek görüş özelliğindedir, çünkü ona göre Kaderiye'nin hür irade ve insan sorumluluğuna ilişkin fikirleri Allah'ın mutlak kudretine kayıt getirir gibidir ve Cehm istemciliğe karşıdır. Ayrıca Cehm adalet nosyonu ile de ilgilenmemektedir, çünkü Allah'ın iradesi altındaki bir dünyada adaletten, adaletsizlikten bahsetmek yersizdir; nihayet Cehm'in Allah'ın Kadr-i Mutlak'ına ve eşsizliğine duyduğu ilgi düşüncesini³⁹ insandan Allah'a çevirmiştir.

Cehm'in öncelikle siyasî adaletle ilgi duyan Kaderiyeciler ve Cebriyecilerce yerilmesine şaşmamak gerekir. Ölümünden uzun bir süre sonra, Hanbeliler ve diğer Cebriyeciler Mutezililer'e cevap verirken Cehm'in görüşlerinin bir kez daha büyük bir ilgi ile irdelendiğine şahit oluyoruz.⁴⁰

³⁸ Bkz.: *Mehasin el-Mesa'î fi Menaqib el-İmam Ebî Amrû'l-Evzai*, (yay.), Şekip Arslan (Kahire, 1352/1933), s. 106-111. Mabed ve Geylan'ın görüşleri için bkz.: Eşari, a.g.e., I, 200; Bağdadî, a.g.e., s. 70 ve 125; Ahmed b. Yahya el-Murtaza, *Kitab Tabaqatu'l-Mutezile*, (yay.) S. Diwald-Wilzer (Beyrut ve Wiesbaden, 1961), s. 25-27. Aynı zamanda bkz.: W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, s. 40-48, 53-54; Albert N. Nadir, *Les Principales Sectes Musulmanes* (Beyrut, tarihsiz), s. 42-43.

³⁹ Bkz.: Bağdadî, *Kitab Usulu'd-Din*, I, 333.

⁴⁰ Bağdadî'ye göre kendisinin bağlı bulunduğu Eşarilik, Cehm'in cebir konusundaki görüşlerini tasvip etmekle birlikte Cehm'i ölüme götüren "Kur'an'ın yaratık olduğu" görüşünü paylaşılmamaktadır.

Amel Karşılığı Ceza ve Mükâfat Olarak Siyasî Adalet

Mizacen ılımlı olan ve sürekli olarak da sulh ve sükuna çağrıda bulunan Hasan Basri ömrünün son günlerinde ortaya çıkan Reddiyeciler'e bile hoşgörü ile bakmıştır. Mürcîler gibi o da, siyasî adaletle ilgili konuları ahirete havale etmek yanlısı idi. Bu arada öğrencilerinin çoğu büyüklüğü, karakteri ve takvası nedeniyle ona bağlı ve saygılı kalırken Kaderiye'ye ve Cebriye'ye eğilimi olan bazı müridleri de görüşlerini eleştiriyordu.

Hasan Basri ile açıkça uyuşmazlık gösterip özellikle siyasî adaletle ilgili konularda farklı düşünen müridi, bilâhare ondan ayrılan ve kendi camiasını kuran Metezili düşüncenin de öncülüğünü yapmış olan Vâsıl b. Ata (80/699-131/749)'dır. Vâsıl, Hz. Ali soyundan bazı kimselerin özellikle de onun ikinci karısından gelen Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiye'nin tesiri altında kalmıştır. Daha sonra Medine'den ayrılarak Basra'ya gitmiş ve Hasan Basri'ye tâbi olmuştur. Başlangıçta Basri'nin sadık bir müridi olan Vâsıl başka çevrelere de dahil olmuş, farklı teolojik görüşleri olan Mabed el-Cuhanî, Cehm b. Safvan gibi kişilerle de söylem içine girmiştir. Yine Basri'nin müridlerinden olan Amr b. Ubeyd ile yakın ilişki kurmuş ve onun kız kardeşi ile evlenmiştir.⁴¹

Bu çok farklı düşünce akımlarının tesiri altında Vasil'ın gerek adalet gerekse kader konusunda Basri'nin kanaatlerinden farklı görüşler geliştirmiş olması herhalde doğaldır. Basri gibi o da adaletle doğruluğu bir tutuyordu; fakat adalet ölçeği hocasının ölçeğinden hayli farklıydı. Saray'la ilişkileri iyi olan Basri hemen hemen Mürcîlerinkine benzer bir tavır benimsemiş ve siyasî adalet konusunda tartışmaya girmekten hep kaçınmıştır; buna karşılık Vasil, Haricîlerin aşırı yenilikçi öğretilerini reddetmekle birlikte siyasî adalet konusuna ilgi göstermiş ve onların bu konuda ileri sürdüğü bazı kanaatleri benimsemiş, paylaşmıştır. Vasil'a göre İmam'a itaatten kaçınan, itaati

⁴¹ Vasil'ın hayatı için bkz.: el-Murtaza, a.g.e., s. 28-35; ve İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayan*, V, 60-64.

reddeden bir müminin belli bir oranda sorumluluk taşıması gerekir.⁴² Haricîler'e göre ise İmam'a itaati terk eden mümin büyük bir günah işlemiştir ve kâfirdir. Vâsıl ise Haricîlerle Mürcîler arasında orta bir yol güderek "iki menzilin orta yeri" dediği bir görüş geliştirmiştir. Yani hem bu iki düşünüş tarzına, hem de hocasının fikrine hayır demektedir. Vâsıl'a göre İmam'a itaati terk eden mümin ne kâfirdir ne de tam anlamıyla küfirden berîdir, yani fasıktır, Allah'tan layıkınca korku duymamakla günahtan kurtulamayan kişidir. Vâsıl'a göre bu kişi cezayı hak etmiştir ancak kâfir damgası yememelidir.⁴³

Bu noktada müşid ile müridin nasıl ayrıldığı konusundaki bir rivayeti nakletmekte zannımca yarar vardır; çünkü bu hikâye öteden beri Mürciye'nin tavrı ile münafıklığın gizlendiği görüşünde olanların ilgilendiği fikri bir hususu da gündeme getirmektedir. Rivayete göre bir gün Vâsıl kayınbiraderi Amr b. Ubeyd ile Basri'nin cemaatine konuk olur ve her zamanki yerini aldıktan sonra hocasına büyük günah işlemiş birinin encamını sorar. Hocasının cevabını beklemeksizin de o kişinin orta bir yerde sayılması gerektiğini ifade eder. Akabinde yerinden kalkan Vâsıl arkasında Amr b. Ubeyd olduğu halde Mescid'in bir başka sütunu dibinde kendi grubunu kurar. O sırada Basri "Bu bir i'tizal!" [ayrılış, kopma] der. İşte bu suretle, "Ayrı Kılınanlar" [Mutezile] Vâsıl'ın kurucusu olduğu düşünce okulunun adı olur.⁴⁴

Pek tabii Vâsıl'ın ustasından ayrılış öyküsü tarihî bir olay değil de sembolik olarak ele alınmalıdır. Zira rivayet olunduğu şekliyle Vâsıl ile ustası arasında anî bir ayrılık hâsıl olmuş gibi gözüküyor, oysa gerçekte siyasî adalet konusundaki tartışma, aralarında Basri çevresinin de bulunduğu pek çok çevrede muhakkak çok uzun bir süredir devam etmekteydi ve muhakkak fâsıkın cezalandırılması konusu "menziller arasında orta menzil" ilkesi çerçevesinde gerek Vâsıl'ın gerekse birtakım diğer kimselerin kafasında, Vâsıl konuyu sınırları

⁴² Bkz.: el-Murtaza, a.g.e., s. 33-34. Vâsıl Şiîler'in adalet anlayışlarına yakın ve onların imamet iddialarını destekler gibidir. Şiî ve Abbasî liderlerinin, Emevî hilâfetine karşı tekrar birleştiklerinde, Abbasî propagandası için aktif bir rol üstlendiği hususunda bkz.: W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, s. 61.

⁴³ Katolisizm'de de aynı günah kategorileri (kebira ve fık) vardır: Peccatum mortale, peccatum veniale. Kebira Haricîler'e, fık Vâsıl öğretisine yakındır.

⁴⁴ Vâsıl'ın Hasan'dan ayrılmasının öyküsü için bkz.: Şehristanî, a.g.e., s. 33; krş.: Ebu'l-Hasayn el-Mallâtî, a.g.e., s. 41.

netleştirecek tarzda ustasına getirmezden çok evvel, tartışılmış ve karara bağlanmış olmalıdır.

Vasıl'ın birden kalkıp bir başka direk dibine çekilişi, siyasî adaletin çarpıcı biçimde ihlaline konu olan durumlarda fikir belirtmeyenlerin cezalandırılması gerektiği görüşünü halka mal edecek, yayacak, kabul ettirecek bir çevre edinme arzusunun işaretidir. Hasan Basri'nin büyük günah konusunda görüş bildirmekten kaçınanları "münafık" olarak vafettiği de bilinen gerçeklerdendir.⁴⁵ Acaba münafık olduğunu bildiğimiz bir mümin ayıplanmaksızın affedilmeli miydi? Büyük günah işleyenlerin kâfir olduğunda ısrar eden Haricîler Peygamber (s)'den münafıkların büyük günahkar oldukları yolunda bir hadis nakletmektedirler. Hadis şu şekildedir: "İnsana münafık damgasını vuran dört şey vardır: Konuştuğunda yalan söylemesi, ahitleştiğinde aldatması, söz verdiğinde sözünü yerine getirmemesi ve şahitliğinde yalancı olması."⁴⁶ Bu hadise dayanarak Haricîler münafıkları ahlâk düşüklüğü ile suçluyorlar, onlardaki imanın kalpte değil, dilde olduğunu öne sürüyorlardı.⁴⁷ Hasan Basri, büyük günah işlemiş olanların encamı konusunda fikir belirtmediği için, Vâsıl ve diğer müridler ondan ayrılıp, aynı konuda kendi görüşlerini yaymak yolunu seçmişlerdir.

Vasıl'ı büyük günahkarı münafık olarak niteleyip bırakmak yerine, bu konuda esaslı bir tavır almaya iten husus, Basri'nin pek kaale almadığı "suçun cezayı gerektirdiği" keyfiyeti; "fiillerin karşılıklı olduğu" prensibine dayalı adalet mütalâasıdır. Bu konuda fikir belirtmeyerek Basri ve Mürcîler Vasıl'ın gözünde fâsıkı sorumluluktan azade kılmışlar, bu şekilde bir siyasî adalet prensibini de kenara itmişlerdir. Vasıl'a göre bu tavır vahye ve şeriata ters bir tavidir.

Vasıl'ın adalet konusundaki münazaraya olan katkısı, gerek üstadı gerekse Mürcîler tarafından ihmal sonucu bir kenara bırakılmış olan "karşılıklılık ilkesine dayalı" adalete dikkat çekmiş olmasıdır. Daha az önemli diyemeyeceğimiz ikinci bir katkısı da siyasî adalet konusundaki bir soruna çağdaşlarından daha geçerli ve daha ikna

⁴⁵ Bkz.: el-Cezvî, a.g.e., s. 25 ve 42-43.

⁴⁶ Muslim, *Sahih* (bkz.: İman babı, Hadis no. 106); Wensinck'in *Muslim Creed*'deki hadisin çevirisi, s. 45.

⁴⁷ Bkz.: Nevevi, *Sahih*, I, 149; ve Wensinck, a.g.e., s. 45.

edici bir cevap vererek, kendisinden sonraki alimlerin adaletin genel manasını ondan ve arkadaşlarından daha ayrıntılı bir biçimde irdelemelerine zemin hazırlamış olmasıdır. Vasil'ın "menziller arasındaki orta menzil" düsturu daha sonraki rasyonalist Mutezile görüşünün temel ilkelerinden birini teşkil ettiği için gerçekte Vâsıl çağdaş yazarların ona tanıdığı itibardan fazlasına lâyık görülse gerektir.⁴⁸

⁴⁸ Krş.: W. M. Watt, *Free Will and Predestination*, s. 63-64.

İLÂHİYAT DÜZLEMİNDE ADALET

Allah kullarına ancak onurlu ve adaletli davranır.

Ebu Huzeyl el-Allaf

*Her şeyi Allah yaratmıştır, yeryüzünde adaleti ve zulmü de!
Ancak zulmü kendine mal etmemiştir, bir başkasının zulmü
olarak yaratmıştır.*

Eşari

İlâhiyat düzleminde adaletten anlaşılması gereken, ilâhiyatçıların Tanrı'nın irade ve öz vasıflarından hareketle tesis ettikleri prensiplere paralel olan adalettir. Teologlar, ilâhî adaletin Tanrı'dan neşet ettiği ve O'nun nihaî hâkim olduğu konusunda mutabık olmakla birlikte, aynı adaletin O'nun irade ve kudretinin mi yoksa öz ve kemalinin mi ifadesi olduğunda anlaşamamışlardır. Neticede bu farklılıkların yol açtığı ayrılıklar, Müslüman ilâhiyatçılar arasında, her biri Tanrı'nın başka bir sıfatını vurgulayan iki okulun (vahy okulu ve akl okulu) ve adaletin doğası ile, gerek insanın onu yeryüzünde gerçekleştirme yeteneği konusunda, gerekse de insanın ahiretteki nasibi konusunda bitmez tükenmez tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Vahy ve akl okullarının öncüleri Kaderiyeciler ile Cebriyecilerdi ve bu iki okul arasında Emevîler'in ilk yıllarından itibaren ortaya çıkan münazaranın konusu dıştan bakıldığında insanın kendi fiillerinin faili olma kapasitesi olarak gözükiyordu. Ancak esasta ortadaki ilgi konusu siyasî idi; kelimenin gerçek anlamında teolojik sayılması imkânsızdı. Bir sonraki neslin Yeni-Kaderiyecileri ile Yeni-Cebriyecileri arasındaki münazara seviye olarak daha yüksekti ve ilginin odağı Allah'ın Kadr-i Mutlak'ının yahut O'nun Zatî Adalet'inin tezahürü olarak adaletin doğası ve adaletin yeryüzünde gerçekleştirilme şartları idi.

Bu sırada siyasî adalet konusundaki münazara bitmiş değildi, ama adaletin, teolojik vb. gibi diğer cepheleri büyük heyecan konusu

idi, halk da İslâm toplumundaki yeni düşünce akımlarına ilgi duyar olmuştı. 132/750'de İmamet'in Emevîler'den Abbasîler'e geçmesi sonucunda siyasî olarak daha istikrarlı ve daha uzun ömürlü bir rejim tesis olunuyordu. Bazı muhalifler hâlâ siyasî adaleti gündeme getirmeyi sürdürüyorlardı, ama Şiîler'in Abbasî meşruiyetine karşı açtıkları kampanya sona ermişti. Abbasîler de Ehl-i Beyt'e yakınlık itibarıyla otorite iddiasında olduklarından, Şiîler'in imamet konusundaki hak talepleri anlamını kaybetmiş ve zaten bu iki grup Emevî hanedanının çökertilmesinde otoritenin yeniden yerine oturtulmasında işbirliği yapmışlardır.¹ Fakat Abbasîler otoriteye Şiîleri ortak etmedikleri için, Şiî ilâhiyatçılar yalnızca kendi imamlarında bulunduğunu iddia ettikleri meşruiyet ve adaleti gündeme getirmeyi sürdürdüler.

Abbasî hanedanı kısa sürede kendi imametinin meşruiyetini Sünîlik ile birleştiriyor ve adalet konusundaki münazaraya Şiîlerin ve heterodoks doktrinlerin muarızı olarak iştirak ediyordu. Abbasî rejiminin tesis olunuşundan itibaren, ruhanî ve dünyevî güçler bir araya gelmiş, teologlar ve fakihler —kısacası bütün alimler— Saray'a girip halifelerle istişarede bulunur olmuşlardır. Abbasîler'in bilim adamlarını himayeleri altına almaları sonucunda ortaya İslâmî Rönesans adını verebileceğimiz, kadim ve klâsik düşünce akımlarından kaynaklanan ve esasen Emevîler'den beri söz konusu olan entelektüel bir canlanışa çıktı. İşte bu canlanışın çarpıcı yönlerinden biri, Mutezililer adı verilen ve muhaliflerini Akl marifetiyle kendi yanlarına çekmeye çalışan uyanık bir grup insanın adalet konulu tartışmalarıydı. Doğuşunu h. 2/m.8. yüzyılın ikinci yarısında Basra'da müşahede ettiğimiz bu grup zamanla İslâm başkentine ve diğer ilim merkezlerine sıçradı. Halife el-Memun (ö. 218/833) zamanında artık öğretileri resmî öğreti kabul edilmekte ve Saray tarafından desteklenmekteydi.

Ancak Mutezile hareketi uzun ömürlü olmadı, Halife el-Mütevekkil (ö. 247/847) zamanında aniden sona erdi. Halktan gelen baskılar sonucu Mütevekkil Mutezile öğretisini yürürlükten kaldırıyor ve rakip görüşün resmiliğini onaylıyordu. Ancak rakipler kendi öğretilerini savunurken gerek Mutezili yöntemine, gerekse onların adaletle

¹ Abbasîler Peygamber'in amcası Abbas soyundan, Şiîler de Hz. Ali'den geldiklerini iddia etmektedirler.

ilişkin bazı nosyonlarına müracaat ettikleri için, Mutezililer'in rasyo-
nel metodu tesirini hiçbir zaman tam olarak yitirmedi.²

Aklın İfadesi Olarak Adalet

Kendilerine Adalet ve Tevhid Ehli adını veren Mutezililer, Haricî ve Kaderiyeci görüşün bir uzantısı olarak, insanın adil yahut zalimane tüm fiillerinin sahibi ve sorumlusu olduğunu, binaenaleyh Ahiret'te bununla ilgili olarak ceza ve mükâfat göreceğini iddia etmekteydiler. İlk Kaderiyeciler ile Cebriyeciler adaletin ilâhî ve Tanrı'nın da onun menbaı olduğu konusunda mutabıktılar; ne var ki ilâhî adaletin yer-yüzünde nasıl icra olunacağına ihtilafa düşmekteydiler. Mutezile'den önce bu konuda verilmiş üç cevap vardı: Tekrar edecek olursak bunların ilki her şeyi Tanrı'nın evvelce tayin ettiğini ileri süren Cebriye görüşü idi, bu görüşe Kur'an'dan ve hadisten, insan ve fiillerinin Allah tarafından yaratılmış ve insanın dünyadaki hayatının da Allah'ın ilâhî iradesinin tecelliyatından olduğuna dair deliller getirilmekteydi. Yine metinlerde hayli delili olan Kaderiye görüşüne göre insan, fiillerinin faili idi ve onlardan dolayı da kendi başına sorumluydu. Üçüncü bir görüş de Hasan Basri'nin "orta yol"u idi, ki buna göre, "Hayır Allah'ın, şer ise insanın eseridir."

Gerek Cebriye'nin "önceden tayin" öğretisini, gerekse Basri'nin insanı kısmen sorumlu tutan tavrını reddeden Mutezililer yeni bir adalet teorisi önerdiler, ki esasî adaleti çift düzeyli olarak (ilâhî ve beşerî) görmesidir. İlâhî adalet Tanrı'nın, beşerî adalet de insanın yarattığı adalettir.

Bütün ilâhiyatçıların üzerinde mutabık olduğu husus, ilâhî adaletin kamil, ebedî ve ideal oluşudur. Cebriyeciler'e göre adalet Tanrı'nın iradesinin bir ifadesidir ve adaletle ilgi kurmaya gerek kalmaksızın bütün insan fiilleri O'na koşullandırılmıştır. Mutezile'ye göre ise ilâhî adalet Tanrı'nın özünün bir ifadesidir, O ise ancak insan için onurlu olanı icra eder. Tanrı, zatî itibarıyla her tür adaletsizlikten beridir.

² Bkz.: Zuhdi Hasan Carullah, *el-Mutezile* (Kahire, 1947); A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge, 1932); Albert N. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila* (Beyrut, 1956); W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh, 1962), s. 58-71; R. M. Frank, *Beings and Their Attributes* (Albany, N. Y., 1978).

İnsan ise ilâhî adalete bir yaklaşım teşkil eden ve esasen onun bir yansıması olan, bir adalet düzleminde yani akıl yardımıyla (ki ihtiyar, yani hür irade yolu ile fiillere dönüşür ve bunun için insan sorumludur) ilâhî adaleti yeryüzünde gerçekleştirmeye gayret eder. İşte bu tür adalete rasyonel adalet adı verilir. Bu tür adalet, aklın tayin ettiği genel adalet ilke ve düsturlarını taşıyan doğal adaletle de çakışabilir, fakat karakteri itibarıyla teistiktir, ancak Tek Tanrı'ya inananlar tarafından kavranabilir.

Mutezililer'in aklî adalet öğretisinin kapsam ve karakterini tayin eden üç prensipten söz edilebilir: (1) Rasyonalizm, yani adaleti aklın tayin etmesi keyfiyeti; (2) İstemplilik yani "ihtiyar", insan fiillerinin hür irade sonucu olması keyfiyeti; ve (3) Sorumluluk, yani insanın adalet ile zulm arasında yaptığı seçime göre neticede ödüllendirilecek yahut cezalandırılacak olması keyfiyeti. Mutezililer "Cebriyecilerin dediği gibi bütün insan fiilleri Tanrı tarafından koşullandırılıyorsa, o zaman insan üzerinde kontrol sahibi olmadığı durumlardan nasıl mes'ul tutulacak?" diye soruyor ve bu üç prensibe sıkı sıkıya sarılıyorlardı. Mutezile'ye göre böyle bir durumda Tanrı'nın, sorumluluk taşımayan birisini cezalandırmak suretiyle zulmediyor olması gerekirdi; oysa böyle bir durum hem akla, hem de vahye ters idi: "*Allah kullarına asla zulmedici değildir.*" (Enfal, 51)

Ancak izaha muhtaç bazı hususlar vardır. Birincisi, Sünnî ilâhiyatçıların iddiasına göre, aklın tanımladığı ve tayin ettiği adalet de, insana kendi fiilleri üzerinde kesin kontrol gücü tanıyan ihtiyar prensibi de vahye zıddır; zira vahye göre yeryüzündeki her şeyi de, kainattaki bütün hareketleri de Allah halketmiştir (Enam, 73; Rad, 2; Kamer, 49; Tegabun, 2-4). İkincisi, Mutezile'nin ilâhî adaletin yeryüzünde akılca tesis olduğu yolundaki önerisi ister istemez, birbiriyle uyum ya da çatışma içinde olabilecek, iki ayrı adalet terazisinin (aklî ve vahyî) varlığını çağırıştırmaktadır. Acaba bu ikisinin çatışması halinde mümin bunlardan hangisine tâbi olacaktır?

Gerek bu konular gerekse başka meseleler, sonu gelmez tartışmalara yol açıyor, hem Mutezile'yi hem de muarızlarını, öğretilerini ıslah etmeye yöneltiyordu. Mutezile düşüncesi bu yönelişten muarızları kadar istifade ederken, hareketi yaralayan husus, Vâsıl b. Ata'nın zaman zaman ikna yolunu terk ederek zora başvurusu olmuştur.

Mutezile'nin beşerî meselelerde akla önemli bir yer ayırdığı, vahy ile akıl çeliştiğinde aklın takdim edilip vahyin tehir edilmesi gerektiğini vaaz ettiği doğrudur. Fakat gerçek müminler olarak onlar da vahyin otoritesini hiçbir zaman gerçek manada sorgulamamışlar ve muarızları gibi onlar da metinlerin geçerliliğini baştan kabullenmişlerdir. Mutezile'ye göre akıl ve vahy her zaman ahenk içindedir; birincisi insana genel adalet prensipleri çerçevesinde rehberlik edecek, diğeri de belirli fiillerde tenbih edici olacaktır.

Önde gelen Mutezililer'den bazıları (Basra grubunun kurucusu Ebu Huzeyl el-Allaf [ö. 235/846]; Bağdad fırkasının başını çeken Bişr İbn Mutemir [ö. 210/826]; Ebu Ali Cubbaî [ö. 303/933] vd.) beşerî meselelerde aklın rolüne aşırı ehemmiyet vermiş olabilirler,³ ama aklın her zaman salim yargılara ulaştıramayacağını kabullenenler de olmuştur. Hepsinin mutabık olduğu husus, aklın insanın bilgi edinmesine elveren melekesi olduğu ve yine akılla insanın adil olan ile olmayanı birbirinden tefrik ettiğiidir.⁴ Ebu Huzeyl, ayrıntıya taalluk eden meseleler ile aklın tereddütte olduğu konularda vahyin rehberlik etmesi gerektiğini kabul etmiş, ancak aklın genel ilkelerinin söz konusu olduğu durumlarda kolay kolay hata yapmayacağını savunmuştur. Aklın verdiği karar ile vahyin yargısının çeliştiği durumlarda vahy yargısı, aklın verdiği kararı haklı çıkaracak tarzda ele alınmalıdır. İşte bu şekilde Mutezile, kelime manası itibarıyla vahyin bazı kısımları ile çelişen ayetlerin tevil yolu ile benzer şekilde anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Yani son tahlilde akıl, ayetler arasında da hakimlik yapmaktadır.

Örnek olarak Kur'an'da Allah (c.c.)'ın insana has özellikleri olduğuna işaret eden Allah'ın elinden, görmesinden, işitmesinden, arşa istiva etmiş olmasından bahseden ayetleri zikredebiliriz. Ayetten ayete kelime anlamı farklı olabilen bu izaflar Mutezile'ye göre tevil

³ Allaf ve Mu'temir'in hayat hikâyeleri için bkz.: *Vefayatu'l-Ayan*, III, 396-397; İbnu'l-Murtaza, *Kitab Tabaqatu'l-Mutezile*, (yay.) Diwald-Wilzer (Wiesbaden, 1961), s. 44-49, 52-54. Çağdaş çalışmalar için bkz.: Cemil Saliba, *ed-Dirasatu'l-Felsefiya* (Şam, 1964), I, 75-109; ve R. M. Frank, *The Metaphysics of Created being According to Ebu'l-Hudhayl al-Allaf* (İstanbul, 1960).

⁴ Bkz.: Şehristanî, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, (yay.) Cureton (Leipzig, 1923), I, 29; Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, (yay.), Medkur (Kahire, tarihsiz), XII, 4-6; A. N. Nadir, *Felsefetu'l-Mutezile*, (Bağdat, 1950), II, 2. Bölüm.

yolu ile ele alınmalıdır.⁵ Bu arada Allah'a insanî, yahut mutlak kâmil olmayan, sıfatlar izafe eden ayetleri tanımayan Mutezile, O'na izaf olunan tek vasfı akla yakın bulmuştur; o da hiçbir şeyin Allah'a benzemediği keyfiyetidir (Şûra, 11). Diğer sıfatlar, insanî vasıflar belirttiği için, kabule şayan değildirler. Mutezililer, tevhid ve adl sıfatlarını, eşsizlik belirttiği için, kabullenmişler ancak insanî erdemler için de kullanılan diğer sıfatları reddetmiş, tevhid ve adl sıfatlarının bütün diğer sıfatları kapsadığını söylemekle yetinmişlerdir.⁶ Mutezile, ilâhiyatçıların Allah'a izafe ettikleri sıfatların tamamının, O'nun özü ve kemalinin gölgesinde kaldığını iddia etmişlerdir.⁷

Birlik ve adalet vasıflarından hareketle Mutezililer kendilerine Birlik ve Adalet Ehli adını vermişlerdir. Daha önce de Haricîler kendilerine Adalet Ehli demişlerdi. Ancak Mutezili düşüncesinde Adalet daha merkezî bir temadır; birlik Allah'ın tek olarak mevcudiyetini belirten bir vasıftır, adalet ise O'nun özüdür. O'nu diğer her şeyden ayıran, O'nun eşsiz kitabıdır: "*Hiçbir şey O'na benzeyemez.*" (Şûra, 11). Bu eşsiz tâb kemal ve adaletle kaimdir.⁸ Ve, Mutezile'ye göre, O yalnızca adil değildir; asla zalim olamamak da O'nun bir niteliğidir. Zira aklın miyarına vurduğumuzda, o kemalin sahibi olan ismin zulm ile yanyana gelmesi olanaksızdır. O'nun asla zulmetmeyeceği de kesindir; böyle bir şey düşünülemez. Vahiyde dendiği gibi: "*Allah kimseye zulmetmez.*" (Yunus, 44)⁹

Bazı Mutezililer ise zulmetme yetisinin reddedilmesinin Allah'ın mutlak gücünün inkâr edilmesine eş olacağı kanaatindeydiler. Basra grubunun lideri Ebu Huzeyl kendisinin ve müridlerinin görüşünü şu kelimelerle ifade etmekteydi: Gerçekte Allah'ın zulmetme kapasitesi vardı, fakat O, tâbına aykırı olduğu için, zulm olduğunu bildiği şeyi

⁵ *Tevîl* terimi için bkz.: Curcanî, *el-Tarifât*, (yay.) G. L. Flügel (Leipzig, 1845), s. 52; Numan b. Hayyûn el-Temimî, *Kitab Asasu'l-Tevîl*, (yay.) Tamir (Beyrut, 1960).

⁶ Bkz.: Eşari, *Maqalat*, I, 218-223; ve el-Hayyat, a.g.e., s. 59-60.

⁷ Wensinck, *Muslim Creed*, s. 58-82; W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Londra, 1953), s. 61-88; ve Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila*, s. 48-129; ve Frank, *Beings and Their Attributes*.

⁸ Kadî Abdülcabbar, *el-Muğni*, VI, 48.

⁹ Nisa, 49.

asla yapmaz.¹⁰ Buna cevap olarak Bağdad grubu mensubu İsvârî “Allah’ın asla zulmetmeyeceği bir şeyin kapasitesinin bulunduğu söylemekle” çelişkiye düştüklerine işaret etmekteydi.¹¹ İsvârî ile aynı görüşü paylaşan Nazzam ve Cahiz ise, Tanrı’nın zulm kapasitesi olması halinde bunun O’nun adalet kapasitesinden eksilteceğini ve bunun O’nun öz ve kemaline zıt bir mefhum olduğunu söylüyorlardı.¹² Kadı Abdülcabbar ve sonraki bazı Mutezililer ki öncekilerin görüşlerini yeniden formüle etmişlerdir, adalet etme kapasitesini zulm kapasitesi ile karıştırmamanın, Tanrı’nın mutlak gücü ve adalet ile çelişen bir tavır olacağını ileri sürmüşlerdir.¹³

Fakat problemler bununla bitmiyordu. Allah’ın, yaşasaydı mümin olacağını bildiği erken ölen kâfir çocuklarının durumu acaba ne olacaktı? Acaba bu çocukların hemen dünyadan göçmeleri, mümin olamadan ölmeleri zulm değil miydi? Bu soruya cevap olarak bazıları, çocukların maruz kaldığı ezanın, küfrde ısrarlı olan ebeveyne timsal olacağı kanaatindeydiler. Bazıları da bu cihetin ahirette telafi olacağını söylüyorlardı.¹⁴ Sonraki Mutezililer Araf Sûresi’nin 164. ayetine dayanarak çocukların çektiği sıkıntının ebeveyne timsal teşkil etmesi görüşünü reddediyorlar, ebeveynin suçunun evlada tahmil olunmasının zulm olacağını bunun da vahye aykırı olduğunun öne sürüyorlardı: “Her nefsin kazancı kendinedir, yüklü hiçbir nefs bir başkasının yükünü taşımaz.” Fakat anladığımız kadarıyla çoğunluk ahirette telafi görüşünü kabul etmiş gibidir.¹⁵

Eza çeken çocukların sorununa cevap olarak getirilen telafi öğretisi kaza sonucu olan sıkıntılarla, salgın hastalık gibi doğal olgular ve benzeri hâdiselerin sonucu olan talihsizlikler ve bir de hayvanların

¹⁰ Basralı ilk Mutezililerden İbrahim Nazzam (ö. 231/845) Nazzamiye okulunun kurucusudur. Ebu’l-Huzeyl’in müridi olan İsvârî Nazzam’la çağdaştır; Ömer el-Cahiz (ö. 256/869) Basra çevresinin şöhretli bir şahsiyetidir.

¹¹ Abdülcabbar, *el-Muğni*, VI, 127 ve 141; *Kitabu’l-Mecmu fi’l-Muhit*, s. 246.

¹² Allah’a bu yönde bir atıfta bulunmanın, O’nun böyle bir tasarrufta bulunacağını da kabul etmek anlamına geldiğini öne sürenler bu atfı reddetmişlerdir. Bkz.: Eşari, *Makalat*, I, 252-253; Abdülcabbar, *el-Muğni*, VI, 127-128.

¹³ Abdülcabbar, *el-Muğni*, VI, 127-134, 145-154; XIII, 298-311; *el-Mecmu fi’l-Muhit*, s. 246-250 ve *Şerhu’l-Usulu’l-Hamse*, s. 345-354.

¹⁴ Eşari, *Maqalat*, I, 292-223.

¹⁵ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu’l-Usulu’l-Hamse*, s. 477-483; ve *el-Muğni*, XIII, 226-297.

çektiği eza için de tatminkar bir çözüm niteliğindeydi. Ancak kadı Abdulcabbar (ö. 415/1025) kendisini ve hocası Ebu Haşim el-Cubbaî'nin, telafi öğretisinin çocukların çektiği sıkıntılara yeterli bir cevap olduğu kanaatini taşımadıklarını söylemekteydi.¹⁶ Öyle olsa bile, ilk bakışta zalimane gibi görülen ve insanların kendi kendilerine yaptıkları kötülükler (acı verme ve intihar) kaza kategorisine girmemekte, bu da onları telafi kapsamı dışına itmekteydi.¹⁷

Masumlara yapılan kötülüklerin çözümü olarak ortaya atılan telafi öğretisi "Tanrı'nın takdir ettiği kader" görüşüne bir reddiye mahiyetindeydi; kişilerin kendi kendine yaptığı ezanın adil mi zalimane mi olduğu sorusunun cevabı mahiyetinde değildi.¹⁸

Mutezililer ve esasen bütün Kaderiyeciler, diğer ilâhiyatçılarla "karşılık" kavramı üzerinde mutabıktılar. Ne var ki, kavramın tatbikatına gelince ilâhiyatçılar arasında görüş ayrılıkları belirmektedir. Mutezililer şu soruyu soruyorlardı: Eğer bütün insan fiilleri Tanrı tarafından belirlenmiş idiyse, insan niçin cezalandırılındı? Cebriyeciler kaderin Allah tarafından belirlenmesi şeklinde, basit gibi gözüken bir cevap teklif etmekteydiler: İnsanın kaderi zaten Tanrı tarafından tayin edilmişti ve adil fiiller ile zalimane fiiller arasındaki ayırım pek de önemli değildi. Mutezile'ye göre ise bu Allah'ın özüne, tâbî itibarıyla asla zulm yapamayacağı keyfiyetine, zıddır ve bizi ister istemez O'nun zulm işleyebileceği gibi o zulmü fark gözetmeksizin hem masumların hem de suçluların başına getirebileceğini düşünmeye iter. Bu ise hem akla hem de vahye terstir (Al-i İmran, 174).

Bu sorunu çözme babında bir girişim olarak Mutezile "ihtiyar" doktrinini öne sürmüştür. Buna göre, ihtiyarı ile insan, daha sonra ilâhî adalet terazisinin tartılarına göre mükafatı ve cezayı celbedecek biçimde, adil fiillerle zalimane fiiller arasında bir seçim yapar. Ama acaba tartıyı yapacak olan adalet terazisi nice bir şeydir? Şeriat insana yükümlülüklerini bildirmekte, yasak fiillerle meşru fiilleri belirlemekte ancak bu ikisinin hangi miyara göre birbirinden ayrıldığını

¹⁶ Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*, VI, 26. Hayvanların acı çekmeleri meselesi hakkında tartışmalar için bkz.: Eşari, *Maqalat*, I, 293-294; Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usulu'l-Hamse*, s. 483-493.

¹⁷ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usulu'l-Hamse*, 501-503.

¹⁸ A.g.e., s. 493-509.

belirtmemektedir. Bunu keşfetmek için insanın akla yönelmesi icap etmektedir. Mutezile şöyle diyordu: Peygamber'e vahy gelmeden önce de insanlar adaletten bahsediyorlardı ve akıl ile adil olanı zalimane olandan ayırt etmekteydiler.

Mutezile ilâhî adaletin efdal olduğunda diğer ilâhiyatçılarla muvafakat halindedir. Ancak bunlar, vahiyde mündemiç adalet yanında, adaletin akıl ile de kavranabileceği görüşündedirler.¹⁹ Ve bu iki adalet görüşü ilintisiz de değildir; akıl, insana vahye uygun adaleti gerçekleştirmenin yolunu gösterecektir. Yani Mutezili adalet doktrini, iki adalet standardının varlığını kabullenmektedir: Terazisini (kıyamet günü gerçekleşecek mükâfat ve cezaya dayalı olarak) şeriatın teşkil ettiği (suç karşılığı ceza, iyilik karşılığı mükâfat ölçütüne dayalı) ilâhî adalet ve yeryüzünde insan davranışı için kurulmuş teraziye dayalı aklî adalet.

Çift-düzeyli adalet kavramı Mutezile hareketinin insanın fiillerinden dolayı sorumluluğu meselesine çözüm getirme girişiminin sonucudur; bu düzeylerden biri vahyin öngördüğü adaletin gerektirdiği karşılıklar,²⁰ diğeri ise Tanrı'nın akıl yolu ile varılmış öz ve kemalinin gereği olan adalet ile ilintilidir.

Mutezile'ye göre insan fıtraten adalet yolunu izlemeye eğilimlidir. Tanrı'nın öz ve kemali paralelinde olan bu adalet, aklın emrettiği adalettir. Ama insan bu yolu seçtiğinde, ölçüyü acaba ne tayin edecektir?

İlk Mutezililerin yazıları bize ulaşamamıştır. Ancak kendilerinin sonraki takipçilerinin eserlerinde gerek doktrinin gerekse adalet anlayışının ayrıntılı bir anlatımını bulmaktayız. Kadı Abdülcabbar (ö. 415/1025)'in son zamanlarında ortaya çıkmış olan eserleri Mutezile öğretisi hakkında zengin materyal ihtiva ettiğinden, özellikle önemli bulunmaktadır.²¹

¹⁹ İnsanın doğasında iyi yapma eğilim vardır nosyonu için bkz.: Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 58; *Nihayetu'l-Ikdam*, s. 371; Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, VI, 18.

²⁰ Bkz.: L. E. Goodman'ın, *Middle East Journal*'da George Hourani'nin *Islamic Rationalism* isimli kitabı için yaptığı eleştirisi, XXI [1971], s. 543-545

²¹ Kadı Abdülcabbar'ın eserleri: (1) *el-Muğni*, (2) *Şerhu'l-Usulu'l-Hamse*, (yay.) Osman (Kahire, 1965); (3) *Kitabu'l-Mecmu fi'l-Muhit bi't-Teklif*, (yay.) Houben (Beyrut, 1962). Abdülcabbar'ın akılcılığı üzerinde yapılan çağdaş çalışmalar için bkz.: George F. Houra-

Kadı Abdülcabbar adalet konusundaki mütalâalarına, adil ve gayri adil fiillerin neler olduğunu tanımlayarak başlar. Ona göre adil bir fiil, kişinin başka insanların yararına tercih edip, kendi menfaatini gözetmediği harekettir. Örneğin, yemek, içmek, yahut ibadet etmek adil fiil kapsamında değildir, zira bu fiillerin müstefidi, onları ifa eden kişiden başkası değildir. Dinî yahut hukukî bir görevin yerine getirilmesi, kişinin şer'an vahyi adalet mucibince cezalandırılmasını yahut mükafatlandırılmasını celbedecek bir durumdur. Ayrıca hakimlik mevkiinde bulunması da, kişinin adil damgasını yemesi için yeterli olmayacaktır; o konumda adil sıfatının gereği, kimse aleyhinde haksız bir karar vermeme keyfiyetidir, yani kimseyi de kayırmış olmaktır. Genel plânda adil fiiller başka kimselerin halini iyileştiren fiillerdir, işte bu fiilleri işleyen de adil kişi olmuş olur.²²

Mutezile Allah'ın fiillerinin tümünün adil fiiller olduğu öncülünde mutabıktır; zira zulm karşılığı ceza dahil O'nun yaptığı her şey, insanın menfaati içindir, kendisi için değildir. Kadı Abdülcabbar'a göre hikmet sahibi ve adil olan Allah'ın mutlak manada "adil" olarak nitelendirilmeyecek tek fiil belki "insanı yaratmış olmasıdır."²³ Gerçi Abdülcabbar'ın görüşü adil fiil tanımına uygun düşmektedir (zira insanı yaratmakla, ondan kulluk istemekle, şirksiz kendisine yönelmesini istemekle Allah belki bu fiilden istifade eder görülebilir) ancak hakim görüşün aksine yaratılışı adil bir fiil kabul etmeyişi ilginçtir. Gerçekten Allah, "*Ben cinni ve insanı ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*" (Zariyat, 56) demektedir; ancak bunun hemen arkasından da (Zariyat, 57) şöyle der: "*Ben onlardan rızık istemem, beni yedirip içirmelerini de beklemiyorum.*" Bu da unutulmamalıdır. Bir de şu söylenebilir: Cennetle mükafatlandırılanlar belki de cehennem ateşine atılanları gıpta yolu ile şöyle demeye iteceklerdir: Keşke hiç yaratılmasaydık. Bu anlamda yaratılışı Allah'ın adil bir fiil olarak düşünmemek kabilidir; cennetle ödüllendirilen ve adil olarak vasfolunan müminin bu sıfatı da semboliktir ve başkaları yararına ifa ettiği fiilleri değil, takva-

ni, *Islamic Rationalism* (Oxford, 1970); ve Husni Zaina, *el-Akl İnde'l-Mutezile* (Beyrut, 1978).

²² Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, VI, 48-51; *Şerhu'l-Usul'l-Hamse*, s. 132.

²³ Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, VI, 48-49.

sını ve dürüstlüğüne tazammun etmektedir.²⁴ Yani bütün yönleriyle ele aldığımız alimlerin ekseriya Allah'ın bir lütfu diye niteledikleri yaratılış bütün insanlara yararlı bir olgu değildir.

Adil ve gayri adil fiiller, ölçüt mahiyetindeki adalet unsurlarını barındıran ve akıl yolu ile varılan beş temel esasa göre ölçümlendirilmektedir. Bu esaslar belli bir ilâhiyatçının belli bir vesile ile ihdas ettiği prensipler değildir. Emevî devrinde Kaderiye hareketi ile ortaya çıkmış ve zaman içinde evrim yolu ile son şeklini almıştır. Örneğin Vâsıl b. Ata'nın adı ile özdeşleşen "orta menzil" prensibi ki fasıkları müeyyidelendirdiğini biliyoruz, Hasan Basri'den itibaren Basra Kaderiyecileri arasında popüler olmuştur. Diğerlerine gelince, bunlardan biri "emr bi'l-maruf ve nehy anî'l-münker"dir ve yazılı kaynaklarda belirtilen bazı ahlâkî değerlerin kalesi olan bu ilke, İslâm'ın ilk yıllarından beri müminlerce bilinmektedir. Geri kalan ilkeler, özellikle insan davranışını düzenlemeyi amaçlayanlar da, Mutezile'nin önde gelenlerince tespit edilmiştir. Söz konusu beş esas şunlardır:

- (1) Tevhid
- (2) Adalet
- (3) Müjde ve Uyarı
- (4) Orta Yol
- (5) Emr bi'l-maruf ve nehy anî'l-münker

Allah'ın öz ve sıfatları ile ilgili olan ilk iki prensip, Mutezile kapsam ve metodunun istinad ettiği prensipler olması itibarıyla, Mutezililer ile muarızları arasında çetin tartışmalara yol açmıştır. İlâhiyat söyleminde bir yöntem olarak akıl yeni bir şey değildir, Kaderiyeciler tarafından kullanılmıştı, Mutezile ise onu sadece yeniden vurgulamış oluyordu. Asıl tartışmayı başlatan ve havayı kızıştıran Mutezile düşüncesinde merkezî bir yer işgal eden Tevhid ve Adalet kavramlarıydı.

Karşılıklılık esasına dayalı adalet ile ilgili olan üçüncü ve dördüncü prensipler özde hukukî prensiplerdir ve şeriat sahasında düşünülmesi gerektiği söylenebilir. Gerçekten Mutezililer bütün hukukî meselelerde şeriatın hükmünü kabulleneceklerini beyan etmişlerdir.

²⁴ A.g.e., s. 49.

Yazılı kaynaklarda zikredilen ahlâkî değerlerin bir beyanname-si ni teşkil eden beşinci prensip, büyük tartışma konusu olmamıştır. Mutezile'nin söylediği şey şudur: Akıl kişiyi bu prensibe, özellikle de onun ikinci kısmına rağbet etmeye iter zira kötü bir fiilin işleniş ona şahit olanlara acı verir ve onları söz konusu fiilin yasaklanması gerekliliği üzerinde düşündürür. Tabii konu asayiş açısından da önemli olduğu için devlet böyle bir prensibi derhâl müeyyidelendirecektir. Ancak bireyin rahat ve huzuruna yönelik fiiller esas olarak insanîdirler ve mübah fiiller kategorisine ait oldukları söylenebilir. Mutezile'nin bîgâne olmadığı bir konu da, kişinin menfaati ile toplumun menfaati arasındaki çizginin her toplumda ayrı biçimde çizilebileceği keyfiyeti ile devlet mekanizmasının yine her toplumda farklı derecelerde müdahaleci olacağı keyfiyetidir.²⁵

Şümullü bir adalet standardı vücuda getiren bu beş prensip muhakkak ki sairine engel değildir. İnsan adalet arayışı içinde aklını kullanmaya itilmektedir ama detaylarda şeriata tâbi olabilir. Akıl sayesinde insan genel olarak iyiyi ve genel olarak kötüyü tefrik edebilir; şeriate bakarak da yasaklanan ve mübah kılınan fiillerde ifadesini bulmuş özel hayrı ve özel şerri görebilir. Akla göre, medh yahut yarar sağlayan veya bir zararı engelleyen fiil ve hatta "iyi"dir; ayıplamaya yol açan, çok az yarar sağlayan zarar da getirebilen fiiller ise "kötü"dür.²⁶ İyi ile kötü arasındaki ayırım konusunda doğru söylemek ile yalan söylemek arasındaki fark misal getirilebilir.

Acaba hangisi adılanedir: Doğru söylemek mi yoksa yalan söylemek mi? Normal şartlar altında insan yalandan ziyade doğruyu söylemeye meyyaldır. İnsan doğruyu söylemek suretiyle birisini kırarak bile olsa, bilir ki doğruyu söylemek doğru; yalan söylemek yanlış-tır. Mutezile'nin iddiasına göre akıl, bize insanı yalan söylemekten men eden, doğruyu söylemeye cesaretlendiren bir his, bir ahlâkî yükümlülük verir.²⁷ Yalan söylemek yoluna tevessül edilmesi, Mutezile'ye göre ancak bir tehdit altında bulunulması ya da bir çıkar beklen-

²⁵ Bkz.: Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usul'l-Hamse*, s. 148, 742-773.

²⁶ Bkz.: Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*, VI, 18-30, 31-36; *Kitabu'l-Mecmu fi'l-Muhit*, s. 232-236.

²⁷ Şehrîstânî, *Kitab Nihayetu'l-Ikdam*, s. 371; Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*, VI, 199.

tisi içinde olunması ile mümkündür ve bu yolu seçenler ortaya çıkacak zulmün sorumluluğunu taşımaya hazır olmalıdırlar.²⁸

Kâfirlere karşı takındıkları tavra gelince, bu mevzuda Mutezililer özel bir konum almışlardır. İlâhiyat öğretilerine göre, Yahudiler ve Hristiyanlar gibi bir kısmı Tek Tanrı'ya iman etmekle birlikte, İslâm'ı reddettikleri için kurtuluşa eremeyecekler, cennete giremeyeceklerdir.²⁹ Mutezile'ye göre ise akıl ve ihtiyar sahibi olan kâfirler bu suretle Tek Tanrı'nın varlığını kavrayabilmek ve aynı şekilde adil ve gayri adil fiiller arasındaki farkı görebileceklerdir. Ne var ki, gerek İslâm'la muhatap olamamak nedeniyle gerekse muhatap olup reddetmiş olmak nedeniyle mümin olamadıkları için, felaha da cennete de kavuşamayacaklardır.

Acaba Allah'ın inanmayacağını bildiği bir kimseye teklif (şeriat) götürmenin yahut lutfetmenin hükmü ne olacaktır?: Bu kişi iman edip felaha erecek midir? Çoğu ilâhiyatçıya göre kâfirler teklife muhatap olmadıkları gibi mümin oluncaya dek lutfu da lâıyk değildirler. Ama galiba Mutezililer'den birçoğu bu meseleye değişik bir perspektiften bakmışlardır. Ebu Huzeyl ve Nazzam Allah'ın mümin oldukları takdirde mükafata lâıyk olacak kâfirlere lutfetmek yükümlülüğü taşımadığını, çünkü bu insanlarda akıl bulunduğunu ve inanç konusunda seçim yapacak durumda olduklarını söylemişlerdir.³⁰

Bişr b. Mutemir ise Allah'ın, iman etmediğini bildiği birisine lutfetmesi halinde, o kişinin iman edeceğini ve o imanın mükafatını da hak edeceğini ileri sürmüştür.³¹ Ebu Haşim el-Cubbaî'ye göre, Allah kendi ihtiyarı ile iman edip mükâfat hak edebilecek kişilere lütfu bulunmaya kâdirdir, ancak O lütfu bir yükümlülük olarak eda etmez, lutf O'nun kemalinin bir tezahürüdür.³² Kadı Abdülcabbar ve daha sonraki Mutezile, Cubbaî tarafından ortaya atılan lutf öğretisini kabul etmiş, teklifle muhatap olan kâfirin, ondan istifade ile kurtuluşa erebileceği ve ahirette de bunun meyvesini tadabileceğini söylemişlerdir. Teklif ve lutf ile muhatap olma keyfiyeti Kadı Abdülcabbar'a göre

²⁸ Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, VI, 18.

²⁹ Bkz.: M. Hadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, 17. Bölüm.

³⁰ Eşari, *Maqalat*, I, 288.

³¹ A.g.e., s. 287.

³² A.g.e., s. 287-288; Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usul'l-Hamse*, s. 519-520.

akla uygun düştüğü gibi, şeriata da mugayir değildir. Bu âdeti can havliyle suda çırpınmakta olan bir adama uzatılmış bir eldir. Acaba boğulmak üzere olan bir adam o eli geri çevirir mi? Hiç şüphesiz o eli kavrarsa, bunu kendi ihtiyarı ile ve diğer müminler gibi mükafata nail olmak için yapacaktır. Böyle bir şansı kaçıran kâfir, aklın gereğini yerine getirememiş, adalet ile zulm arasında seçim imkânına yüz çevirmiştir.³³

Mutezili adalet teorisine göre, İslâm inancı bir akıl meselesidir ve kişi ihtiyarının kullanılmasının bir tezahürüdür. Mutezile'nin adalet standardına uygun tarzda mükafata nail olmak isteyen kimse, kendi hür iradesi ile mümin olmuş olmalıdır, zira akıl olgun her kişiye Tek Tanrı'nın varlığını tenbih etmektedir. Ama acaba inanmamakta ısrar edenler, Allah'ın lutfu ile yumuşayıp iman edecekler midir? Çok az kişi lutf durumunun ihtiyar prensibine uygun düşmediğini ileri sürmüştür. Çoğunluk ise bunun şahsa yönelik bir kerem keyfiyeti olmaktan ziyade, Allah'ın ilâhî fazlının tüm insanoğlunun yolunu aydınlatışı mahiyetinde bir şey olduğunu söyleyerek kâfirlerin lutfu muhatap olabileceklerini iddia eden bu doktrini kabul etmişlerdir. Pek tabii herkesin mükafatına nail olmak için böyle bir fırsatı değerlendireceğine mutlak nazarıyla bakılmamaktadır, fırsatı değerlendirmeyenlerin kaderini mütekabiliyet esasına dayalı adalet terazisi tayin edecektir.

Tanrı'nın İradesinin İfadesi Olarak Adalet

Mütecavis ve akla uygun bir adalet teorisi geliştirmek peşindeki Mutezililer, diğer bütün fırkaların öfkelerini ve muhalefetini celbettiler. Tevhid ve adalet belli başlı iki Mutezili doktrin olmakla birlikte, diğer ilâhiyatçılarla bunlar Tevhid nazariyesinde mutabıktılar ama pek çok meselede de ayrılmaktaydılar.

Birincisi muarızlarının gözünde onların akla verdikleri yer, vahyi aklın gerisine atmak anlamını taşımaktaydı. İkincisi adaleti hür iradeye yüklemekle Mutezile kaçınılmaz olarak Allah'ın adalet ve irade sıfatlarının mana ve kapsamını değiştiriyor, böylelikle bu sıfatları hür

³³ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usul'l-Hamse*, s. 509-518; ve *el-Muğni*, XIII, 9.

iradenin gölgesine terk ediyor, insana kaderini etkileyen her keyfiyeti akli ile sonuca bağlamak gücünü tevdî ediyordu. Belki gaye bu değildi, ama Mutezililer adalete çift perspektiften (ilâhî ve beşerî) bakmakla Allah'ın insanî meselelerle olan ilgisini, karşılıklık esasına göre kıyamet günü insanı yargılayan, mükafatlandıran ya da cezalandıran hakim rolüne irca etmiş olmaktaydılar. Acaba rahman ve rahim olan Allah insanı ilâhî özenden (lutf, taklit vb.) mahrum olarak Kıyamete kadar yaşasın diye mi halk etmiştir? Galiba bu şekilde vahyin muhafazası olan Kur'an bile mahluk vasfında bir nesne olarak görülüyordu; bu görünüşte Allah'ın kitabından ilâhîlik ve ebedîlik halelerinden eser yoktu.³⁴

Nihayet akli bir araştırma yöntemi olarak kullanma iddiasında olan Mutezililer, doktrinlerini, o doktrinin ruhuna aykırı bir biçimde ikna yolu ile değil, devlet eliyle cebre başvurmamak suretiyle teyide çalıştılar. Halife el-Memun (ö. 218/833)'un başlattığı bir engizisyon devlet hizmetindeki hâkim ve ilâhiyatçıları halk önünde Mutezile doktrinini kabul ettiklerini beyan etmeye zorladı. Hadis konusunda önde gelen alimlerden olup daha sonra da bir fıkıh ekolünü kuracak olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bir yandan Mutezile öğretisinin en amansız muhalifi olarak bilinirken, diğer yandan da Ehl-i Sünnet inanişinin babası olarak tebarüz etmekteydi.³⁵ Belirgin bir biçimde ifade edecek olursak, Ahmed b. Hanbel Kur'an'ın mahluk olduğu savını kabul etmiyor, metinlerde onun mahluk olduğuna dair beyan bulunmadığını savunuyor, takibat ve hapse rağmen, aklın bir tefsir yöntemi olamayacağı iddiasını sürdürüyordu. İbn Hanbel'e göre, gerek Kur'an ve gerekse Sünnet soru sorulmaksızın zahirî yahut kelime manasıyla kabullenilmeliydi; zira Hanbel'e göre itikadî mevzularda sorular gereksizdi. Halife el-Mütevekkil'in tahta geçmesiyle (232/847) Mutezile görüşü tamamen reddedildi. Bundan sekiz yıl sonra İbn Hanbel öldüğünde artık Sünnilik sadece Hanbeliler'in değil, devletin de makbul itikadı durumundaydı.

³⁴ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usul'l-Hamse*, s. 527-608.

³⁵ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Menaqibu'l-İmam Ahmed İbn Hanbel* (Kahire, 1947); W. M. Patton, *Ahmed B. Hanbal and teh Mihna* (Leiden, 1897); M. Ebu Zehra, *İbn Hanbel* (Kahire, 1947).

Ancak Hanbelîlik mahiyeti itibarıyla olumsuz bir tepkiydi; son derece tutucuydu ve Sünnîliği bir rasyonel zemine oturtmuyordu. Bu arada Mutezile'den bazıları (Ebu Ali el-Cubbaî ve oğlu Ebu Haşim gibi) daha esnek görünüyorlar, teklif ve lütuf gibi bazı Sünnî mefhumlarını kabule hazır gibi duruyorlardı. Gerçekten Sünnîliğin bu imtihanı vermesi, akıl ile vahy arasındaki dengeyi koruyacak yapıcı bir yaklaşıma bağlıydı. Pozitif bir yaklaşım ihtiyacı, ilâhiyatçıların bu iki uç yaklaşım arasındaki uçurumu kapatacak bir köprü formül arayışı içinde oldukları ilim merkezlerinde kendini hissettirmekteydi. Mısırlı Ebu Cafer el-Tahavî (ö. 321/933) ile Semerkandlı Ebu Mansur el-Maturidî (ö. 323/935)'nin ortaya attıkları formüller yöresel desteğe mazhar olmayı başardı ancak Bağdatlı Ebu Hasan b. İsmail el-Eşari (ö. 324/935)'nin tartışmanın ortaya çıktığı bu büyük merkezde öne sürdüğü "orta görüş" çok geniş bir muhatap kitle buldu.

Eşari, Ebu Huzeyl'den sonra Basralı Mutezile grubunun liderliğini yapan el-Cubbaî'nin müridlerindendi. Son derece uyanık ve çok soru soran bir ilâhiyat öğrencisi olan Eşari birçok ilim merkezini ziyaret etmişti ve değişik düşünce akımlarına aşina idi, bu da onun üstadı ile anlaşmazlığa düşmesine neden oluyordu. Hanbelî tavrı fevkalade katıydı, bütün Sünnî ilâhiyat öğrencilerince kabul görmesi mümkün değildi ve Eşari'de Sünnîliği daha sağlam ve savunulur bir temele oturtacak bir hareketin sebebi olabilecek yetenek ve ilmin mevcudiyeti seziliyordu. Eşari hareketi çağımız ilim adamlarından birinin dediği gibi, Mutezile okulunun mantıkî bir uzantısı olarak düşünülebilir, zira Eşari'nin hocası el-Cubbaî bağlısı olduğu akıl yönteminin bazı sınırlamalarını zaten ifade etmiş bulunuyordu.³⁶

Eşari'nin Mutezili görüşü çarpıcı bir biçimde reddi ve Sünnîliği seçtiğini açıklaması 299/912 yılının Ramazan bayramının birinci günü Büyük Basra Mescidi'nde olmuştur. Camide toplanmış halka hitaben bir konuşma yapan Eşari, cübbesini yere atar ve şöyle der: "Bu cübbeyi nasıl bir kenara bırakıyorsam, daha önce inandığım her şeyi de öylece bir kenara atıyorum!" Bu olay sembolik manada mütalâa edilse gerektir; zira Eşari'nin kafasında Mutezili görüşün temel direkleri ile ilgili şüpheler hocası Cubbaî ile düştüğü görüş ayrılığından çok

³⁶ Bkz.: W. M. Watt, *Free Will and Predestination*, s. 137.

öncelerden beri vardır. Kopuşu getiren olayın geleneksel hikâyesi özetle şudur:

Derslerden birinde Eşari hocası Cubbaî'ye üç kardeşin kaderi mevzuunu açar. "Üç kardeşten" der, "diyelim birisi muttaktır, ikincisi kötü bir insandır, üçüncüsü de çocukken ölür." Cubbaî cevabında şöyle der: "Bunlardan birincisi şereflendirilenlerden olacaktır, ikincisi zararlı çıkanlardan, üçüncüsü de emniyette olanlardandır." Bu cevapla tatmin olmayan Eşari kendi cevabını açıklar: Ona göre, Allah'ın yaşasaydı kâfir ya da mümin olacağını bildiği bir insanın canını o kimse daha çocukken almış olması, ortada bir adaletsizlik olduğunu göstermektedir. Dendiğine göre hoca, bu söz üzerine duraklar. Eşari bu sözleriyle akıl yürütmenin gerekli cevabı bulmada insanı yanlış yollara sevk edebileceğini ispata çalışmaktadır, yani ona göre insan eninde sonunda vahye müracaat etmelidir.³⁷

Bu olay Eşari'nin Sünnîliği seçişinin vesilesi olarak zikredilmektedir. Pek tabii bu ve benzeri hikâyeler, adalet ve diğer konularda ilim çevrelerinin çatısı altında ilâhiyatçılar arasında cereyan edegelen derin mahiyetli münazaraların halka mal olmuş rivayetlerinden başka bir şey olarak düşünülemez. Sünnîliğe dönüşünden sonra Eşari şevk ve entelektüel heyecanla yüklendiği meselenin hakkını vermeye, otoriter metinlere dayanarak Sünnîliği formüle etmeye çalışmıştır. Örnek olarak, aklın metinlerin zahirî manası ile uyum içinde ve vahye de tâbi olduğunu göstermiştir. Ana esaslardan biri olmamakla beraber, çok etkili olmuş bir eserinde, Sünnîliği seçiminden kısa bir süre sonra kaleme aldığı *Kitabül-İbane*'de temel teolojik görüşleri özetlemiş ve örneğin Kur'an'ın ezelîliği ve mahluk da olmadığı şeklindeki görüşler ile birlikte Hanbelî görüşe sahip çıkmıştır.³⁸

İbn Hanbel metinlerin kelime manasına dayanarak Allah'ın iradesinin önceliği görüşünü teyit ederken, gerek *Kitab el-İbane*'de gerekse diğer eserlerinde Eşari, İbn Hanbel tavrını desteklemekte ve Allah'ın iradesi mefhumu çerçevesinde ilâhî adalet doktrini için Mu-

³⁷ Bkz.: Eşari, *Kitabu'l-Luma* içerisinde yer alan İbn Asakir'in *Apology*'si, Çev.: McCarthy (Beyrut, 1953), s. 152-155.

³⁸ Bkz.: Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eşari, *Kitabu'l-İbana An Usulî'd-Diyana* 2. baskı (Haydarabad, 1367/1948). İngilizce çev.: W. C. Klein tarafından yapılmıştır, *el-İbana An Usulî'd-Diyana: The Education of Islam's Foundation* (New Haven, 1940).

tezili iken yaptığı gibi, bir metot olarak akla müracaat etmekte tereddüt etmemiştir. Allah'ın iradesinin şeylerin tamamîyetinde vücut bulduğunu ve "irade olunabilecek her şeyi" kapsadığını söyleyerek Allah'ın iradesinin üstünlüğünü tebarüz ettiren Eşari'ye göre ilâhî adalet doktrininden, Allah'ın iradesinin tek tek bireylere isabet edebileceği sonucu çıkarılmamalıdır. Allah genel olarak —ve toplumdaki şeylerin tamamının bir cüzü olarak— insan fiillerini de halk etmiştir, fakat o fiillerin bazılarını bazı kişilere özellikle mal etmemiştir. Davranışları içinde insanlar, bu fiillerle karşılaşmakta ve onları izledikleri yol üzerinde işlemektedirler.

Fakat Eşari doktrininde adalet, insanın hür iradesine tabi bir şey değildir, zira Allah "her şeyin" yaratıcısıdır ve beşerî yahut aklî adalet diye bir şey yoktur (Bakara, 20 ve 26; Rad, 18). Adalet Allah'ın iradesinin bir ifadesidir ve insandan "iyi" olduğu tespit olunmuş şeyi yapması istenmektedir; insan için neyin iyi olduğunu bilen de Allah'dır. Yani bu öğretilde kişiye isabet edecek hayrın çerçevesini çizen umumî hayır ilkesi ima olunmaktadır ve kişinin çıkarına öncelik verildiği ve o çıkar umumî hayırla çeliştiği zaman şer ve zulm zuhur edecektir.

Acaba hem adalet, hem de zulm Allah'ın iradesinin ifadesi olmaktan öteye geçmediğine göre, insan adalet ve zulm arasında nasıl tefrik edilecektir? Mutezili adalet öğretisinde muğlak kalan hususlardan biri, adalet ile şeriat arasındaki ilişkidir. Bu konuda fikir serdeden Mutezililer olmakla beraber muğlaklık giderilememiştir. İbn Hanbel'e göre, adalete taalluk eden bütün soruların cevabı şeriatla aranıp bulunmalıdır. Esasen, kıyas yoluyla akla müracaatı öneren Ebu Hanife dahil, bütün fakihler, adaletin şeriata göre tanımlanması gerektiğinde hemfikirdirler. Mufasssal bir fıkıh sistemi geliştiren İmam Şafîî adaleti "Allah'a itaati öngören davranış"³⁹ diye tanımlayarak alimlerin tavrını dile getirmiş oluyordu. Şafîî fıkhnı benimseyen Eşari hukukî adalet konusunda İmam Şafîî'nin tavrını kabul ediyordu, fakat ilâhiyat açısından konunun daha karmaşık olduğunun da farkındaydı. Eşari şöyle diyordu: Acaba her şeyi yaratan Allah, insan zulmünün de yaratıcısı değil midir? *Kitabü'l-İbane'*de, Allah'ın "*Kullarına asla zulmedici değilim*" (Al-i İmran, 108) demesinin, O'nun zulmün yaratıcısı

³⁹ Şafîî, *er-Risale*, (yay.) Şakir (Kahire, 1940), s. 25; çev.: M. Hadduri, *Islamic Jurisprudence* (Baltimore, 1961), s. 70.

olmadığına işaret olamayacağını söyler. Eşari'ye göre bu mealdeki ayetlerin mahiyeti şudur:

"Allah kullarına zulmetmek istemiyor; dediği gibi "Allah kulların asla zulmedici değildir." Yalnız, "Allah insanların birbirlerine zulmetmesini istemiyor" denmemiştir. Yani O, onlara zulmetmek istememektedir; yani onların birbirlerine zulmüne karşı olmasa bile. Yani, Allah kullarının birbirine zulmetmesine izin verse de, kendisi onlara zulmetmeyi istemez."⁴⁰

Anlaşılan şudur: Eşari'ye göre Allah nasıl adaleti halketmişse, zulmün de yaratıcısıdır. Bir insanla başka bir insan arasında hasıl olacak karşılaşmada, biri diğerine zulmedebilir, nasıl kişi kendi nefesine de zulmedebilirse. *Kitabü'l-Lümâ*'da, bir sohbet sırasında kendisine "Allah mahlukatın zulmünü yaratmamış mıdır?" diye soran bir Mutezili'ye verdiği cevapta, bu konudaki kesin fikrini buluruz: "Evet, yaratmıştır. Fakat kendi zulmü nev'inden değil, onların zulmü nev'inden."⁴¹ Zulmü yaratırken Allah'ın zalim olup olmadığı ile ilgili bir soruya da şu cevabı vermiştir:

"Zalim olanın, kendisine mal etmeyip başkasına mal ettiği zulümle zalim olduğu düşünülüyorsa, düşünülmesin. Düşünülürse, hiçbir yaratık için zalim denemez. Yani, nasıl başkasının zulmü ile zulmeden zalim olmazsa, Allah da kendisi için değil başkası için halkettiği zulmden dolayı zalim olmaz."⁴²

Yine de "önceden tayin" öğretisinin münekkidi olan Mutezililer ve diğerleri zulüm konusundaki sorumluluk keyfiyetinin hâlâ çözümlenmemiş olduğu kanaatindeydiler. Mutezililer insanı fiillerinden sorumlu tutmak için ihtiyar öğretisini ortaya attılar, fakat Allah'ın iradesine sınır getirir gibi gözükten bu öğreti, Sünnî ilâhiyatçılar içinde rağbet görmedi. Allah'ın iradesi öğretisinin anlamına vakıf olan Eşari, genel olarak insanlık için yaratılmış zulm ile, birey için yaratılmış zulm arasında bir ayırımı gitmek istedi. Yani, her iki tür zulm de Allah tarafından yaratılmıştır ve genel zulm ile ilgisi olmayan bireyin, özel zulmde şahsî inisiyatifi ile mahdud bir rol oynaması mümkündür. Bu inisiyatif "kesb" adı verilen bir tür insan sorumluluğudur ve bunun-

⁴⁰ Eşari, *Kitabu'l-İbana*, s. 58; çev.: Klein, a.g.e., s. 109.

⁴¹ Eşari, *Kitabu'l-Luma*, çev.: McCarthy, s. 63.

⁴² A.g.e., s. 63.

la insan, mükafata nail olacak tarzda, adalete vesile, zulme de engel olmaya çalışır. Önceden tayin öğretisinin bir türevi olmakla beraber, Eşari'nin kesb kavramı, "ihtiyar" görüşünü savunanların "Bunda da insan iradesi yok mu?" şeklindeki sert eleştirilerine hedef oldu.

İnsan Çabasının İfadesi Olarak Adalet: Kesb Öğretisi

Akılcılarla vahiyçilerin aldığı aşırı tavır yüzünden, adalet ve zulm konusundaki insan sorumluluğu bahsinde herkesi memnun edecek bir cevap bulunamadı. Kesin olan husus şu idi: Eğer Sünnîlik bâki olacak idiye vahye olan bağımlılığın haklılığını kuvvetle ispat edecek bir pozitif yaklaşıma gerek vardı. Muğlak ve tartışmalı olmakla beraber kesb öğretisi, vahiyçi pek çok ilâhiyatçının dikkatini celbetti. Bu doktrine göre, insan kendi çabası ile Allah'ın onun için halketmiş olduğu bazı fiilleri iktisab edebilir, bunlardan sorumlu da olur. İşte yaratış ile kazanım, ki bunlardan ikincisi herhalde bir tür şartlı kapasiteye işaret demek oluyordu, arasındaki kılı kırk yaran ayırımla, Allah'ın Kâdir-i Mutlak oluşu ile insanın cüz'î iradesi arasında bir denklemlenmesi mümkün hale geldi. Bu ayırım sayesinde artık insan kendisi için adalet keyfiyetinin hiçbir önem ifade etmediği, bütünüyle pasif bir fail durumundan, sorumluluğunu da taşıyacağı bir rol üstlenmiş fail konumuna geçmiş oluyordu. Böylelikle adalet, Allah tarafından yaratılmış olmakla birlikte, özde insana sınırlı sorumlu olacağı bir rol hakkı da tanıyan beşerî bir konu olmuş oluyordu. Yine bu öğreti sayesinde Eşari'nin müridleri adaletin tesisinde bir amil olarak aklı tekrar takdim imkânına kavuşmuş olmaktaydılar.

Bir kavram olarak kesb yeni değildi. Daha önce ilâhiyatçılar tarafından birçok manada kullanılmıştı, fakat Eşari'ye izafe olunduğu manada şu demektir: Allah'ın insan işlerini tertip ettiği çerçevede insana da oynayacağı sorumlu bir rol verilmişti.⁴³ Ancak Eşari, insan faktörünün önemini vurgulamaktan yana değildi. Sünnîliğe geçişinden kısa bir süre sonra yazdığı Kitabü'l-İbane'de henüz "kesb"den

⁴³ Bkz.: W. M. Watt, "The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1943), 3. ve 5. Kısımlar, 234-247.

bahis yoktur, sadece kulun kazancından bahsedildiğini görürüz, burada da ısrarla şu görüş vurgulanır: "Allah'ın hükmü dairesinde, insanın iktisab ettiği herhangi bir şey yoktur ki Allah onu öylece murad etmiş olmasın."⁴⁴ Kazanım konusundaki kanaatlerinin geliştiği bir evreye *ait Kitabü'l-Lûmâ*'da ise kesb öğretisini Hanbelîler'e karşı kullanmıştır. Burada, adalet arayışı içinde insanın beşerî meselelerde gerçekten mahdud bir rol üstlenebileceğini belirtir.

Eşari, Mutezililer'in, "Kesb, ihtiyar öğretisindeki kader dışında bir şey değil" şeklindeki görüşünü reddetmiştir. Sohbet ettiği bir Mutezili'nin, "Şayet insan kesbi bir mahluk ise, yaratıcının da insan olduğunu neden kabul etmiyorsun?" şeklindeki sorusuna şu cevabı vermiştir:

"Ben, kesbimin halıkıyım diyecek kadar ileri gitmedim. O kesb, başkasının mahluku. Hal böyle iken, nasıl olur da onun yaratıcısı olduğumu söyleyebilirim? Eğer ben kendi kesbimin yaratıcısı olsaydım, Allah kişiyi muharrik kıldığı hareketle hareketlenmiş olurdu. Bu da imkânsız olduğuna göre, zira Allah o hareketi başkasına atıfla halletmektedir, onların bu sözleri bizi sınırlamaz; çünkü bizim kesbimiz başkasının mahlukudur."⁴⁵

Kısacası Eşari neredeyse insana faaliyet kapasitesi hamledecektir, ancak bunu yapamaz; zira faaliyet, faaliyet yaratma şeklinde anlaşılabilecektir. Bu durumda insanın rolünü "halkedici"likten "ifa edicilik"e indirmiştir.⁴⁶ Eşari'nin halketme ile kesb arasına çizdiği çizginin kelimadan ibaret olduğunu söylemeye bilmem gerek var mı, zira Eşari, mutlak güç ile kesb öğretileri arasındaki alaka konusundaki zorlukları çözmekten çok uzaktır. Evet, Eşari halk üzerinde hayli tesir bırakmıştır, halk onun Sünnîlik savunmasını alkışlamıştır ama, üstlendiği iş bitmiş değildir. Kesb kavramını yeniden tanımlayarak vahy ile akıl arasında daha yapıcı bir ilişki kurmak, ondan sonrakilere kalmıştır.

Çağdaşları içinde Eşari'yi zorlayanlar şunlardır: Tahavî (ö. 321/933), Maturidî (ö. 333/944) ve Bakillanî (ö. 403/1012). Geleneksel hüviyetine rağmen bunlardan birincisi, Eşari'nin insan kapasitesi ile

⁴⁴ Eşari, *Kitabu'l-İbana*, s. 52; çev.: Klein, a.g.e., s. 103.

⁴⁵ Eşari, *Kitabu'l-Luma*, çev.: McCarthy, s. 62.

⁴⁶ A.g.e., s. 39-40; çev.: 57-58.

adalet arasında kurduğu ilişkiyi reddetmiştir. Tahaviyye adı da verilen teolojik tezinde Tahavî,⁴⁷ Allah'a adaletsizlik isnad olunamayacağını, O'nun insana gücünün üstünde bir yük de yüklemeyeceğini söyleyerek, Eşari'nin görüşünü eleştirmiştir:

İnsan fiilleri Allah'ın yarattığı, insanın edinimidir. Allah insanlara yapamayacakları mükellefiyetler yüklemez, yüklenen mükellefiyetleri ifa edecek güç ise, insanda vardır.⁴⁸

Görüşünü formüle edişinde Tahavî, Allah'ın iradesi çerçevesinde insan kapasitesini tanımlamaya ve onun mevkisini tayine çalışmıştır. Bu öğreti özetle şudur: Menşei Allah'ın yaratışında bulunan insan fiilleri, insanın kapasitesi sonucunda yeryüzünde edinimler olarak tahakkuk etmişlerdir.⁴⁹

Tahavî'nin ana hatları ile değiştiği insan kapasitesi öğretisi Ebu Mansur Maturudî ile Ebu Bekr Bakillanî⁵⁰ tarafından ayrıntılı olarak işlenmiş, her iki teolog da muğlak denemeyecek kelimelerle, vahyin tefsirinde aklın zaruretiyle değinmişlerdir. Maturudî, Eşari ve Mutezile öğretileri arasında köprü diyebileceğimiz *Şerh-i Fıkıh-ı Ekber*⁵¹ adlı eserinde Sünniliği akıl şemsiyesi altında işlemiştir. Ebu Hanife'ye izaf edilen *Fıkıh-ı Ekber*'in 2. cildinde kesb öğretisi şöyle işlenir:

İnsanın bütün fiilleri —hareketi de istirahati da— hakikaten onun kesbidir, ancak onların yaratan Allah'ın ve sebep olan da O'nun iradesidir, O'nun kararı ve buyruğudur.⁵²

Ebu Hanife metninde, insan fiillerini “gerçekten”mi onun kesbi, yani kendi kapasitesinin ürünü mü olduğu yoksa Eşari'nin kesb öğretisinde olduğu gibi, Allah'ın yaratışı çerçevesinde edinilmiş olmak kaydıyla, bir kesb mi olduğu berrak değildir. Her halükarda, kesbin manası üzerindeki tartışma Ebu Hanife zamanında söz konusu ola-

⁴⁷ Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed el-Tahavî, *Beyanu's-Sunne ve'l-Cemaa* (yay.) el-Tabbah (Halep, 1344).Tahavî'nin görüşleri için bkz.: *Şerhu'l-Tahaviyye fi'l-Akide el-Selefiye*, (yay.) Şakir (Kahire, 1373/1953).

⁴⁸ Tahavî, *Beyan*, s. 9.

⁴⁹ Tahavî, *Şerhu'l-Tahaviyye*, s. 368-379.

⁵⁰ Bakillanî'nin hayat hikâyesi için bkz.: İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayan*, III, 400-401.

⁵¹ A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge, 1932), 6. ve 8. Bölümler.

⁵² 6. maddeye bakınız. Metnin tam çevirisi için ise bkz.: Wensinck, a.g.e., s. 189-197.

maz, dolayısıyla metne dahil edilişi sonraki bir zeyil olarak düşünölmelidir. Fıkıh- Ekber üzerindeki şerhinde Maturudî kesb doktrini konusundaki tavrını çok sarıh bir biçimde ortaya koymuştur; insan, Allah'ın bahşettiği bir kapasite ile kendi hareketlerini yaratmaktadır.

Yaratış, insanda bir kapasitenin halkedilişi, Allah'ın bir fiilidir; fakat o kapasitenin kullanılılşında mecazen değil, gerçekten insana ait bir yaratış vardır.⁵³

Maturudî'nin kesb doktrininin ima ettiği hususlardan biri insanın, fiillerinden dolayı sorumlu olacağı ve mükafata yahut cezaya muhatap olacağıdır. Ancak şerhte Maturudî, kesbin adaletle ilgisini irdelememiştir; meseleyi insanın genel insanî yükömlölükleri ağısından ele almıştır. Kendisinin mütemayız müridleri Ebu Yusr Bezdevî (ö. 493/1099) ile Neseffî (537/1143) de hocalarının öğretisine ilave açıklık getirmiş değildirler.⁵⁴ Bu iş, Eşari'den yarım yüzyıl sonra yıldızı parlayan bir başka mahir ilâhiyatçıya Ebu Bekr Bakillanî'ye kalmıştır (ö. 403/1012).⁵⁵

Hatırlanacağı gibi, Eşari, akılcı metodun zaaflarına işaretle Mutezili öğretinin eleştirisini yapmıştı, fakat Sünnîliğe payanda olacak yapıcı bir haklılık sebebi bulamamıştı. Bu işi Bakillanî yaptı, böylece daha sonra seleflerinin eserlerine bakarak Sünnî itikadını etraflıca formöle ederek hem akılcıları hem de vahiyçileri memnun eden bir terkibe kavuşturan Ebu Hamid el-Gazalî (ö. 504/1111)'nin yolunu açmış oldu.

Teolojik araştırma yönteminde Bakillanî,⁵⁶ sorulan sorulara öncelikle ilâhî bilgi ile beşerî bilgi arasında bir çizgi çizerek başlamaktan yana idi. Ona göre beşerî bilginin kaynağı hem vahy, hem de akıldır; ilâhî bilgi ise, zarurî olarak vahye dayalıdır. Zira akıl insanın ilâhî bilgi-

⁵³ Ebu Mansur el-Maturidî, *Kitab şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, 2. baskı (Haydarabad, 1946), s. 10. şerhin bir kısmının İngilizce çevirisi için bkz.: W. M. Waş, a.g.e., s. 155. Aynı zamanda bkz.: Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, (der.) Hulayf (Beyrut, 1970), s. 256-262.

⁵⁴ Bkz.: Ebu Yusr Bezdevî, *Kitab Usulu'd-Din*, (yay.) Linss (Kahire, 1383/1963), s. 42-43, 99-110.

⁵⁵ Hayat hikâyesi için bkz.: Kadı İyaz b. Musa, *Tertibu'l-Medarik ve Takribu'l-Mesalik*; M. M. el-Hudayri ve M. A. Ebu Rıza'nın tetkik ettikleri *Baqillani's al-Tamhid* (Kahire, 1946), s. 242-256.

⁵⁶ Bkz.: Bakillanî, *Kitabu'l-Temhid*, (yay.) McCarthy (Beyrut, 1956) ve *Kitabu'l-İnsaf*, (yay.) Kevserî (Kahire, 1382/1963).

yi kavramasında yetersizdir ve insanın aşına olduğu insanî meselelerde kullandığı metot, doğası itibarıyla insana tamamen yabancı olan ilâhî meselelerde aynı başarıyla kullanılamaz.⁵⁷ Aklın kullanımında Bakillanî, bilinenden bilinmeyen hakkında bilgi edinmekte, istidlâl yöntemini teklif etmiştir. Fakat aşkın sorular için değil; Bakillanî'ye göre bunlar, akıl yönteminin tamamıyla aciz kalacağı bambaşka bir aleme aittirler.⁵⁸

İkili vahy ve akıl yöntemini benimseyerek Bakillanî, Eşari ve Mutezile'nin teolojik kavrayışlarını buluşturmak peşindeydi; bu arada Sünnîliği, sivrilmeye başlayan Şîî muhalefete karşı korumayı da vazife edinmişti.⁵⁹ Her ikisi de vahiyde murad olunduğu şekilde anlaşılacak üzere, şariat ile adalet arasındaki ilişkide, Eşari ile aynı kanaatliydi; ancak kesb konusunda ondan farklı düşünüyordu. Bakillanî'ye göre insanın "kesbettiği" fiiller insan tarafından yapılıyormuş gibi görünen fiiller hariç olmak üzere, "beşerî bilgi hanesi"ne aittirler. İnsanın kontrolü dışında cereyan eden, ürperme gibi, kaza gibi bazı fiiller muhakkak ki istem dışıdır, ama insan kontrolü altındaki namaz ve oruç gibi fiiller istemli fiillerdir ve "beşerî bilgi hanesi"ne dahil edilse gerektir. İşte bunlar akla tabidirler. İstem dışı fiiller Allah'ın koşullandırdığı fiillerdir, istemli fiiller ise hür iradenin ürünüdürler ve insanı sorumlu kılarlar.⁶⁰ İşte bunlar insanın kesbine konudurlar ve kısmen vahy kısmen de aklın tayin sahasında cereyan ederler.⁶¹ Allah'ın yarattığı fiiller ise behemahal adil fiillerdir, hastalık ya da çocukların düşer olduğu ıstıraplar vb'de istisna edilemezler; zira Allah'ın bir zulmü musallat etmesi düşünülemez; ayrıca bunların esbab-ı mucibesini vahiyden çıkarmak da mümkün değildir.⁶²

Fakat acaba yalanlar ve itaatsizliklerin hükmü ne olacaktır? Bir sohbet bu soruya muhatap olan Bakillanî Allah'ın yalan söylemesi-

⁵⁷ Bkz: Bakillanî, *Kitabu'l-Temhid*, s. 61; *el-İnsaf*, s. 13.

⁵⁸ Bakillanî, *el-Temhid*, s. 8-9. Aynı zamanda bkz.: el-Curcanî, *Kitabu'l-Tarifat*, (yay.) G. L. Flügel (Leipzig, 1845), s. 17.

⁵⁹ Bkz.: Razi, *Kitabu'l-Muhassal* (Kahire, 1323/1906), s. 2 vd.; *el-Mevakif* (İstanbul, 1286/1870), s. 11 vd.

⁶⁰ Bakillanî, *el-Temhid*, s. 286.

⁶¹ Bakillanî, *el-Temhid*, 35. Bölüm.

⁶² A.g.e., s. 342-343.

nin ihtimal dışı olduğunu belirtir ve der ki: “Yalan şerden bir cüz olduğu için değil vahiyde Allah sadık olarak vasfolunduğu için bu böyledir, O’na yalan isnat etmek bu sebeple abestir!”⁶³ Allah’ın kullara yalan söylemeyi ya da şeriata itaatsizliği emretmesi ihtimali konusunda da Bakillanî herhalde şunu söylemektedir: Emretmek babında hayır, ama koşullandırmak babında evet.⁶⁴

Örneğin, Allah müminin can korkusuyla olmak kaydıyla istisnâî durumlarda yalan söylemesine cevaz vermektedir; ancak normal şartlarda müminden beklenen hüsn-ü niyet prensiplerine uygun hareket etmesidir.⁶⁵

Eşarî’nin Mutezile akılcılığına şiddetle tepki gösterişinden kısa bir süre sonra Bakillanî’nin şuurlu bir biçimde vahy ile akli buluşturmaya çalışması kayda değer bir konudur; böylelikle gerek adalet gerekse diğer reform konusu ıslahatı hedef alan çağdaş tartışmalarda akli öne sürecek olanların, önce Gazalî’nin sonra da başka reformistlerin yolu açılmış olmaktadır.⁶⁶

Heterodoks Adalet Öğretileri

Sünnîliğin Abbasî rejiminde resmî itikad olarak yeniden tesis olunması Şîîleri, herhalde doğâl olarak adalet konusundaki vurgusu cazip gelen ve kendilerinin meşruiyet üzerindeki iddialarına cevaz verir gibi gözükten Mutezile düşüncesine sempati duymaya itti. Onikinci İmam’ın 260/874’de ortadan kayboluşundan itibaren Şîî alimler siyasî adaletle ilgili iddialarına payanda olabileceğini düşündükleri Mutezili görüşe ve akıl metoduna itibar etmeye başladılar. Alimlerin Mutezili çevrede adalet konusundaki münazaraya dahil olmaları, adaletin imamlığına talip olan Şîî iddia sahiplerinin de rağbetine konu oldu. Irak ve İran’da (4./10. yüzyıl ile 5./11. yüzyıllar arasındaki) Büveyhî yönetimi, Şîî itikadının ve Şîî fikhinin gelişimine, rasyonalist

⁶³ A.g.e., s. 343.

⁶⁴ A.g.e., s. 325-327.

⁶⁵ A.g.e., s. 343-344. Daru’l-Harb’in anlamı için bu kitabın Adalet ve İslâm Kamu Düzeni konulu Yedinci Bölüm’e bakınız.

⁶⁶ Bkz.: Dokuzuncu Bölüm.

zeminde yeniden formüle edilmesine zemin oluşturdu; Sünnîliğin yeniden zemine oturmasına yönelik geniş bir propaganda kampanyası başladı.

Zayıf addedilemeyecek olan bu hareket, her biri değişik adalet standardı vaaz eden üç tâli bölüme ayrıldığı için, gücünü kaybetti. Bunların ilki olan İsnâaşeriye [Onikiciler], ki 148/765'de ölen Cafer es-Sadık'a atfen Caferî adını da alırlar, İslâm diyarlarındaki ilk ve belki de en aktif mezheptir. Taraftarlarına Güney Irak'tan Doğu'ya doğru İran'da ve ötesinde rastlamak mümkündür. Zamanla Caferiye İran'da Sünnîliğe galebe çaldı, 10./16. yüzyılın başında burada resmî itikad oldu. Büveyhîler başa geer geçmez, özellikle de kendisi de bir edip olan münevver Vezir Sahib b. Abbad (326/941-385/996) zamanında, Mutezili alimler devlet dairelerine tayin edildiler, Mutezili hareket de hız kazandı.⁶⁷ İbn Babaveyh (ö. 381/991), Muttahar el-Hillî (ö. 726/1326) ve el-Meclisî (ö. 1112/1700) gibi alimler sayesinde Şîî adalet ve meşruiyet öğretileri yeniden formüle edildi, itikad sağlam bir temele oturtuldu. Hillî tarafından vuzuha ve öze kavuşturulmuş olduğu söyleyebileceğimiz temel ilkeler şunlardır:

(1) Şîaya gerek Allah'ın sıfatları hakkındaki ilm, gerekse sair doktrinler hem vahiyden hem de akıldan sadırdır. Sünnîler akla müracaatta icmadan bahsetmektedirler. Şîa ise akılı istidlâl ile kullanma yanlısıdır.⁶⁸ Ve belki zamanında istidlâl İmam'ın bir imtiyazıdır, ama onun gaybetinden sonra, müçtehidler bu yola müştereken ve şeriatı ve dinî ilgilendiren her konuda tevessül etmişlerdir.⁶⁹

(2) Mutezile gibi Şîa da adaletin, Allah'ın öz ve birlik sıfatlarından hemen sonra gelen ilâhî bir nitelik olduğu kanaatinde idirler. Ve onlar da iki ayrı adalet düzlemi tanımlamaktadırlar: İlâhî ve aklî. Bunların birincisi Allah'tan diğeri akıldan neşet etmektedir. Akıl sayesinde insan, hayır ile şerri tefrik edebilmekte, zulme sırt çevirerek adalet

⁶⁷ İbn Abbad, *el-İbana an Mezheb Ehlü'l-Adl, Nafaisu'l-Mahtutat*, içinde (yay.) Yasin (Necf, 1372/1953), s. 5-28.

⁶⁸ Sünnî pratikte icma düşünürlerin toplumu geliştirmek için akılla bir karara ulaşabilme veya ulaşamama durumudur; fakat istidlâl bundan farklı olarak bireysel bir akıl yürütme formudur.

⁶⁹ Hasan İbnü'l-Muttahhar el-Hillî, *el-Babu'l-Hadi Aşar*, çev.: W. W. miller, *A Treatise on the Principles of Shi'ite Theology* (Londra, 1928), s. 3-8.

yolunu seçebilmektedir.⁷⁰ Hillî'den çok önceleri Babaveyh, "Allah bize adil olmayı emrediyor!" demiştir. "Kendisi ise bize bundan da üstün bir şeyle, yani tafaddul ile muamele etmektedir!"⁷¹ Hem Hillî hem Babaveyh akli adaletin Allah tarafından öngörülmüş bir şey olmadığını mutabıktilar.

(3) İnsan hür bir faildir, adilane yahut zalimane bütün fiillerinin sahibi ve sorumlusudur. Zira Allah zulm yaratacak olsaydı, herhalde "zalim olanların en zalimi" olurdu.⁷² Hillî'ye göre, Allah'ı "her şeyin faili" olarak tanımlayan Eşari öğretisi nübüvvet ve imamet kavramlarına ters düşmektedir; zira Nebî ve İmam, ki Allah'ın hükümranlığını icra safhasına koyanlardır, tabiaten "masum"durlar, hata yapmaları da, zulmetmeleri de düşünülemez. Bunlar adil hükümdarlardır.⁷³

(4) Adalet İmamet'in ayrılmaz bir cüzü olduğuna göre, İmam ortada olduğu sürece, yeryüzünde adaletin müesses olacağı muhakkaktır; İmam'ın gaybetinde ise Şiî toplumu zulm imamlarının (Sünnî despotların) hükmü altında çobansız bir sürüdür. Bir Şiî, takiyye haric, yani bir yandan Sünnî Halife'ye bağlılığını ifade ederken; içten içe de Şiî İmam'a ve onun öğretilerine sadık kalması dışında hiçbir yolla, istediği kadar dikkatli olsun, takibat ve zulme uğramaktan kaçamaz. Şiîliğin zahiren inkârı demek olmasına rağmen takiyye, bir zulm fiilî kabul edilmez; sebebi, iman zahirî değil bâtinî bir adanış olduğu cihetle, takiyyenin de Şiî adalet standardını yaralamayacak olmasıdır. Sünnîlikte ise takiyyenin, niyeti baltalayıp adaleti şahsî elverişlilik mertebesine indirdiği inanılır.

Belli başlı ikinci Şiî fırka, İsmailî mezhebidir. Adını, İsnaaşeriye'nin altıncı imamı Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmail'den alan bu mezhep, İslâm diyarlarında en geniş ikinci Şiî topluluğunu oluşturur. Kopmanın nedeni, meşruiyet kavramının anlamı konusundaki bir fikir ayrılığıdır. Cafer es-Sadık henüz hayatta iken, büyük oğlu İsmail vefat eder (146/762). Çoğunluk ikinci oğlu Musa'nın imametinden yanadır, bir kısmı da İsmail'in oğlu Muhammed'in imam olmasını ister; neticede her ikisinin birden 7. İmam olmasında karar kılınır, zira İmamet

⁷⁰ A.g.e., s. 40

⁷¹ İbn Babaveyh, *A Shi'ite Creed*, çev.: Fyzee (Londra, 1942), s. 70.

⁷² Hillî, a.g.e., s. 44.

⁷³ Hillî, a.g.e., s. 44-45; İbn Babaveyh, a.g.e., s. 99-100.

babadan büyük oğula değil de kardeşten kardeşe geçtiği takdirde, meşruiyete gölge düşecektir. Böylece İsmail'in imamlığında ısrar edenler, İsmailîler adını alırlar.

Meşruiyet konusundaki bir çatlaktan, ki gerçekten siyasî adaletin temel bir kavramıdır, değişik itikadi kanaatler hasıl olmuştur. İsmailî İmam'ın ilâhî bir kaynaktan, esatiri bir bilgiye sahip olduğuna inanılır; ilâhî adalet de işte bu bilgilerde vücut bulacaktır. İmam, ismet (masumiyet) kalkanı altında olduğundan (bu vasıf en çok da İsmailîlik'te vurgulanır) adalet konusunda onun sözü sorgusuz sualsiz nihaî kabul edilecektir. Talim'de bütün Şianın da kabul ettiği tevîl vardır, fakat İsmailîler'e göre o daha da yüksek bir ilimdir, ilm-i batun'dur, Kur'an'ın gizli manalarının anahtarıdır. Teşbihe dayalı tefsirden çok farklı ve fevkalade soyut olan bu metod, İsmailîler'e bir isim daha verilmesine neden oldu: Batıniyye.

Fatimî devletinin, önce Kuzeybatı Afrika'da, daha sonra da Mısır ve Suriye'de (297-567/909-1171) kurulması ile, doğudaki İslâm diyarlarında Sünnî meşruiyetine karşı, Şîî siyasî adalet nosyonlarından biri olan, "Alevi meşruiyet" (Ali Meşruiyeti) adı altında aktif bir propaganda başladı. Ali Meşruiyeti, çok yüksek bir adalet düzeyinin adı kabul edilir ve Talimiliği Sünnî çevrelerde bile makbul bir doktrin kılan⁷⁴ Mutezile mirası Neo-Platonik fikirlerle, yani aklî adalet nosyonları ile, hür irade ve beşerî sorumluluk kavramlarından oluşur. Başlangıçta Sünnî alimler sayısız eser vererek, Sünnî meşruiyetini, Sünnî siyasî adaletini savunmuş, Talimiliğe ve Abbasî hilâfetini hedef alan İsmailî propagandaya karşı koymaya çalışmışlardır. Ancak neticede Fatimîlerle gelen düşünce önce Bakillanî ve Gazalî daha sonra da İbn Rüşd ve İbn Haldun gibi, büyük ilâhiyatçıları Sünnîliği ve Sünnî adalet kavramlarını gözden geçirip, daha önce olduğundan daha yüksek bir düzeyde yeniden formüle etmeye zorlamıştır.

Belli başlı Şîî alt bölümlerinin üçüncüsü Zeydîlik'tir. Zeydîler meşruiyet üzerindeki iddiaları bakımından en ılımlı, Sünnîliğe de en yakın Şîî grupturlar. Hareketin kaynağı olan Zeyd, Hz. Ali (r)'nin kü-

⁷⁴ İsmailîler'i Avrupa'da şöhrete kavuşturan siyasî cinayetler İsmailîliğin değil, Fatimîliğin uzantılarından biri olan Yeni-İsmailî Şeyh el-Cebel [Dağlı Efendi] hareketinin öğretisidir. Liderliğini Hasan Sabbah'ın (ö. 519/1124) yaptığı bu grup Suikastçiler (Heşşâşîn) adıyla tanınagelmıştır. (Çağ, Haçlı Seferleri çağıdır.)

çük oğlu Hüseyin'in torunudur ve onun ölümünden sonra kendisini Şîî meşruiyetinin veliahtı saymıştır. Adaletin imamlığını da cebr yolu ile tesis etmeye çalışmıştır. Dedesi gibi o da, 122/740'da Emevîler'e başkaldırdığı Irak'ta katledilmiştir. Takipçilerinden bazıları Kasım el-Ressî (ö. 246/860) yönetiminde onun mücadelesine kaldığı yerden devam etmiş, Yemen'de Zeyd'i, ilk imam kabul eden bağımsız bir Şîî hanedanı kurmuşlardır.

Zeydî siyasî adelet mihengi, kısmen Ehl-i Beyt'ten olma ilkesine fakat daha ziyade imamet adayının şahsî vasıflarına ve ehliyetine dayanmaktadır. Zeyd'e göre, Ehl-i Beyt'ten olmaklığına da bağlı olmakla beraber, Hz. Ali'nin meşruiyet (imamet) üzerindeki iddiasının kaynağı sahip olduğu cesaret, bilgelik ve din ve şeriat bilgisidir. Zeydîler İmam'a esatiri bir bilgi de, ismet ve hatasızlık gibi insan üstü vasıflar da hamletmezler. İmam, doğrudan Ali hanesi ile ilişkisi olmak kaydıyla, bu haneden herhangi biri olabilir.

Zeydî meşruiyet ilkesi hiç şüphe yok ki, Sünnî seçim ilkesi ile Ali hanesinden olmak kaydını getiren Şîî talebinin bir bileşiminden ibarettir. Her şeyden evvel de aday, iyi karakter sahibi olmalı ve şeriata uygun tarzda adalet edebilmelidir. Dahası, Zeydîler takiyyeye karşıdır; onlara göre bu ve benzeri teamüller, adalet mugayirdir ve Şia'nın Sünnî toplumdan kopmasına yol açmıştır. Bu itikadda diğer müminlerle serbestçe ilişkide bulunmayı engelleyecek önemli bir mania bulunmamaktadır, ancak kapalı bir coğrafi bölgede bulunuşu nedeniyle diğer mezheplerle ilişkisi olmamış, bağımsız kalmıştır.⁷⁵

Herhalde Zeydî adalet kavramı, Mutezili kaynaklardan çıkarılmıştır. Zeydî öğretinin babası kabul edilen Zeyd, Vâsıl b. Ata ile karşılaşmış ve ondan, Kebira karşılığı cezanın "menzile beyne'l-menzileteyn" görüşü çerçevesinde mütalâa edilmesi görüşünü almıştır.⁷⁶ Takiyye'yi reddeden Zeyd, Zeydîler'e yaptığı zulümden dolayı Emevî Halifesi Hişam devrinde (ö. 125/742) açıkça başkaldırarak taraftarlarına Huruç emretmiştir. Zeyd Emevî hanedanının meşruiyeti-

⁷⁵ Zeydî inançlarının ilk dönem kayıtları için bkz.: Eşari, *Maqalat*, I, 129-132; Şehristanî, *el-Mihel ve'n-Nihal*, I, 115-118. Çağdaş bir inceleme için bkz.: Ahmed M. Subhi, *el-Zeydiyye* (Kahire, 1980).

⁷⁶ Yedinci Bölüm'e bakınız.

ni teyidde kullandığı "önceden tayin" öğretisine de karşı çıkmış, Kaderiye'yi ve hür irade okulunu savunmuştur.⁷⁷

Fakat Zeydî hareketinin gerçek kurucuları Mutezili alimlerle sıkı ilişkilerde bulunan Zeyd hanedanıdır. Bunlar içinde en fazla tesir icra edenler herhalde Kasım er-Ressî (ö. 246/801) ile Yahya İbn el-Hüseyin (ö. 298/911)'dir. Kendisini Zeyd'in halefi ilân eden Ressî, Zeydîlik'in temel prensiplerini vaaz etmiştir. Ona göre bu itikadın üç kaynağı vardır: Akıl, vahiy ve hadis. Ancak akıl, bütün diğer kaynakların temelidir. Allah'ın insana ihsan ettiği akıl marifetiyle insan, vahyin ve diğer metinsel kaynakların anlamına vakıf olabilmektedir. Kurucularından hiçbiri Zeydî itikadda aklın önceliğini Ressî kadar vurgulamamıştır diyebiliriz. Dahası Ressî, bir miktar tadilatta bulunmakla beraber, Mutezililer'in "beş prensibi"ni benimsemiştir.⁷⁸ Takipçilerinin en çok kabullendikleri öğretiler, kendisinin en fazla üzerinde durduğu Tevhid ve Adalet öğretileridir.⁷⁹

Önemce Ressî'den hemen sonra gelen ve Zeydî itikadını sağlam bir temele oturtmuş olduğu söylenebilecek alim olan Yahya İbn el-Hüseyin'dir. 245/858'de Medine'de doğan Yahya Hüseyin, 280/893'de babasının ölümüne kadar ömrünü tahsil ve ilmî çalışmalarla geçirmiştir. İmam ilân olunur olunmaz Yahya hükümetin bulunduğu Sanca'ya hareket etmiş, devletin başına geçerek ülkeyi şeriatı uygun biçimde yönetmeye başlamıştır. Kırsal bölgelerde karşılaştığı direnç nedeniyle ülkeyi sükuna kavuşturamazdan önce hayli savaşması gerekmiştir. 298/910'da, rakip hiziplerin bir tertibi sonucu zehirlererek öldüğü sanılmaktadır.

Zikirde ve amelde İmam Yahya, salih ve muttakidir, Mutezili öğretilerine sıkı sıkıya bağlıdır, hukukî adaleti özellikle vurgulamaktadır. Vahyi, akıl yolu ile tefsire kalkışmıştır, ancak onun için Kur'an ve hadis hep önde gelmektedir. İmam Yahya, "*Allah her şeyin yaratıcısıdır*" (Rad, 16) hükmünü kabul etmekle birlikte, "Allah, 'insan fiillerinin de halıkıyım' demiyor" demiştir. Tam tersine bir başka ayette Allah, "*düzüp uydurmakta olduğunuz şeyler*" (Ankebut, 13) şeklinde bir uya-

⁷⁷ İbnu'l-Murtaza, *el-Munya ve'l-Amel*, s. 8.

⁷⁸ Bu beş prensibin ne olduğunu daha önce görmüştük.

⁷⁹ Razi'nin Zeydî inançlar üzerine yazdığı risale için bkz.: Muhammed Umara, *Resaili'l-Adl ve't-Tevhid* (Kahire, 1971), I, 96-100, 102-140, 144-156, 158-159.

rida bulunmaktadır. Akla müracaat edersek bunun, Allah'ın zulm halketmemiş olduğu anlamına geleceğini görürüz. Yahya'nın tefsir yönteminde yeni bir şey yoktur; Zeydîler'in vahyin anlaşılmasında akıldan vazgeçilemeyeceği şeklindeki tavrının bir teyidi vardır.

İmam Yahya'ya göre Zeydî prensipler sadece tek tek müminler için değil, İmam bakımından da bağlayıcıdır. Şayet İmam şeriatı yanlış tatbik ederse, yahut ona itaatte kusur ederse, artık adil bir imam değildir ve terk-i makam etmek zorundadır. Diğer Şîî doktrinlerinin tersine Zeydîlik, nihaî sorumluluğu ümmete yükler ve İmam'a ismet atfetmez. İmam hata da yapabilir, zulm de işleyebilir; her iki halde de bunun sorumlusu kendisidir.⁸⁰

İmam Ressî ve İmam Yahya'yı izleyen alimler, iki gruba ayrılırlar: Bunlardan bazıları Mutezile doktrinine daha yakındırlar ve aklın önemini vurgularlar; diğerleri ise daha muhafazakardırlar, vahye öncelik tanırırlar. Ancak her iki kategorideki alimler, hangisinin diğerine bağımlı olduğuna bakmaksızın, hem vahyin hem de aklın vazgeçilmez olduğunda mutabıktırlar.

Zeydîler'in akla özellikle de Mutezile öğretisine duydukları ilginin önemi, Zeydî doktrin ilginçliğinde değil, onların diğer diyarlarda kaynakları telef olmuş olan Mutezili düşüncesini yaşatmak istemelerindedir. Kadı Abdülcabbar ve diğerlerinin eserleri her nasılsa muhafaza edilip günümüzde gün ışığına çıkarılmış olmasaydı, Mutezile hareketi hakkındaki bilgilerimiz, o hareketin eleştirisi mahiyetindeki eserlerde rastladığımız bölük pörçük alıntılardan ibaret olacaktı.⁸¹

Tanrı Güzelliğinin ve Tanrı Sevgisinin İfadesi Olarak Adalet: Sufizm

İlâhî adaletle aynı derecede ilgilenen bir fırka daha vardır, ki bunlar Süfülerdir ve kendi adalet anlayışlarını geliştirirken onu diğer bütün inanç sahiplerinden farklı bir yolla elde etmeye özen göster-

⁸⁰ İmam Yahya'nın önemli eserleri hakkında bkz.: Umara, a.g.e., II, 34 vd.; onun doktrinlerinin özeti için bkz.: Subhî, a.g.e., s. 150-211.

⁸¹ Bkz.: G. Anawati ve arkadaşları, "Une Somme inedite de théologie Mu'tazilite: le Moghni du qadi Abd al-Jabbar", *Mélanges de l'institut Dominicain des Etudes Orientales*, IV (1955), 281-316; V (1958), 417-424.

mişlerdir. Teolojik adaletin gerek formunu, gerekse muhtevasını reddeden Sufiler, Tanrı ile doğrudan rabıta kurmaya aracısız mediatasyonla ve ruhsal egzersizlerle ilâhî adalete ulaşmaya çalışmışlardır. Teolojik adalet Eşariler'de Tanrı'nın yarattığı insan fiilleri, Mutezili-ler'de ise aklın bir ürünü olarak tanımlanırken Sufi için adalet, sıradan insan fiilinden değil, Tanrı ile doğrudan buluşmadan hasıl olan "ruhsal tecrübe"dir.

Eğer Sufi adalet anlayışı bütün diğer adalet nosyonlarından farklı ise bunun kısmî sebebi, Allah'ın sıfatlarının irade ve hikmet gibi teolojik kavramlarla değil, insana has manalarla da değil; ışık gibi, güzellik gibi, aşk gibi son derece soyut ve şiirsel sembollerle ele alınışındır. Sufîlerin kullanmaktan pek hoşlandıkları muğlak kelimeler de, en yüksek değerlerin bir manzumesi olan el Hakk'ı [gerçek] tanımlamaktan ziyade, ondaki nihaî gerçeği işaret etmeye müteveccihdir. Onlar kendilerine "Hak Ehli" derler ve onların ilâhî adalet nosyonu, haktan sadır bir hakk tezahürüdür. Sufiler Tanrı'nın ve O'nun adaletinin "nerede" aranacağı sorusuna belli bir cevap vermezler. Üç ruhsal haberleşme yolundan bahsederler: Tanrı'yı bilen KALB, O'nu aşkla seven RUH ve O'nu temaşa eden SIR. Müphem ve gözle görülüp elle tutulmaz mahiyetteki bu haberleşme yolları aklî vs. yollardan farklıdır ve ilâhî aydınlanma sahasına dahildir. Sufi "kalbine bak, Mülküllah oradadır" der.⁸²

Ancak, Allah'ın adını zikrederek ya da O'na dua ederek herkesin ilâhî adalete ulaşması söz konusu değildir, çünkü O'nun cemalinin peşine herkes değil, ancak gerçek sufiler düşebilir. Ve sufi olabilmek için, kişide herkesin sahip olamadığı bazı vasıfların bulunması gerekir; bunlar takva, halis niyet, fakr ve ahiret mükafatları dahil her türlü arzusunun terk edilmesidir. Ancak nihaî gerçeğe vuslat yolundaki uzun bir "yolculuk"tan sonradır ki, "yolcu" sufi olur. Sufilik "sabır" ve "eza-ya aldırışsızlık" gerektiren bir nefis imtihanıdır, ki bu disipline herkesin katlanması düşünülemez. Sufiliği konu edinen yazarlar ulaşılması gereken bazı menzillerden bahsederler: Tefekkür, Allah'a yakınlık, aşk, korku, hasret, dostluk vd..

⁸² Sufi kavramlarının anlamı için bkz.: Hucvirî, *The Kashfû'l-Mahcub*, çev.: Nicholson (Leiden ve Londra, 1911), 24. Bölüm.

Makamât için nispeten kolay kısmıdır; “ahval” ise genel eğilimlerin adıdır, ki bu konuda tam kontrol sahibi olmak güçtür. Sufiler bu durumu şöyle açıklarlar: “Ahval Allah’tan kalbe iner; ne geldiğinde kopabilirsin, ne de gittiğinde tutabilirsin.”⁸³ Ancak makamâtın her birinin icaplarını yerine getirdikten ve Allah’ın ihsanı dahilinde ahval ile aşına olduktan sonradır ki, kişi mistik şuurun bir ya da daha fazla düzeyine ulaşır. Bu düzeylerin birincisi marifet, ikincisi ise hakikattir ki burada insan, irfanın, arifin ve marufun, yani bilginin, bilen ve bilinenin Tek olduğunu görür.

Sufinin gayesinin Hakk’ın idraki olduğu ifade edilir,⁸⁴ fakat niyet daha derinlerde, “ilâhî olanın peşinde ruhsal talimlerle kemale ulaşmak”ta yatar. Bu sürecin sonunda bir eşiğe ulaşılır ki burada ruh, kendisine yabancı olan her şeyden, ilâhî diye vasfolanamayacak her şeyden ayrılmıştır. Ve nihayet ruh ilâhla birleştiğinde Sufî el-fena (Hak’da yok oluşluk) mertebesinden, el-Hakka (nihâî hakikat ya da ilâhla birlik olmanın hakikati) mertebesine yükselir. Bir sufî, Hüseyin b. Mansur el-Hallac (ö. 309/922) Tanrı ile yekvücut olduğunu iddia ederken, “Ene’l-Hakk” diyordu. Bu söz onun küfr suçlaması ile yargılanmasına, kafası kesilmek ve çarpmıha gerilmek suretiyle öldürülmesine sebep olmuştur.⁸⁵

Sufiler salih ve muttaki kişilerdi, toplumda şer, ahlâksızlık ve adaletsizlik görerek ümitsizliğe kapılmaktaydılar; kendilerine benzer tarzda düşünen herkesi sufiliğe, Mülküllah’da adalet arayışında timsal olmaya teşvik ediyorlardı.⁸⁶ Ancak Sufî için ilâhî adalet, sonraki mükâfat değildir; Tanrı’dan insana akseden ışık, güzellik ve aşktır. Bu vasıflara sahip olarak, yani Hakk yolunu, saflığın, adaletin yolunu izlemek suretiyle sufî, iç tatmine kavuşmuş olur, Allah ismi sürekli zihindedir ve ruhu, sevgi ile tutku ile çalkalanmaktadır. Hakk sevgisini en açık sözlerle anlatan Hallac şöyle der:

⁸³ R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (Londra, 1963), 24. Bölüm.

⁸⁴ R. A. Nicholson, *Literary History of the Arabs* (Cambridge, 1953), s. 385-386.

⁸⁵ Hallac’ın mistik felsefesi ve hayat hikâyesi için bkz.: Louis Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj* (Paris, yeni baskı, 1975); çev.: Herbert Mason, *The Passion of al-Hallaj* (Princeton, 1982), 4. cilt.

⁸⁶ Bazı Sufî yaşam tarzını, adaletsizlik ve şeytanla dolu bir toplumun günahlarından kaçmak olarak görebilir.

“Döner çevririm
Ömrüm oldukça,
Allah ismi çevresinde!
Aşığı olmak için O’nun,
En kamil,
Can bedenden ayrılıncaya!”⁸⁷

Suflilerden el-Hucvirî (ö. 450/1057 c.), aşkı Hakk’ın kemali olarak anlamış, bunun da genel bir kaide olarak her kişinin muradı olduğunu söylemiştir:

“Allah aşkı muttaki müminin kalbinde kendini büyük bir huşu ve tek-bir olarak belli eder; o aşık için en büyük murad Mâşuk’u memnun edebilmektir; O’nun cemalini görme arzusuyla sabırsızlanır ve huy-suzlaşır; O’ndan başkası ile yan yana kalamaz; O’nun zikrine müptela olur ve başka her şeyin zikrini terk eder. Huzur, ona yasaktır, istira-hat onu terk eder.

Her türlü itiyadı ve cem’i bırakır, bedeni hazza sırt çevirir, Aşk Sara-yı’na yönelir, Aşk kanunu’na boyun eğer ve Tanrı’yı kâmil sıfatları ile bilir!”⁸⁸

Bir hanım mistik, Rabia el-Adeviye (ö. 185/801) Tanrı’ya olan aş-kını anlatırken, insanoğluna duyduğu sevginin diliyle konuşur:

“Ey Tanrım! Bana bu dünyadan ne nasip edeceksen, onu düşmanları-na ver! Bana ahiret hayatında ne nasip edeceksen, onu dostlarına ver! Bana sen kafisin!

Ey Tanrım! Eğer cehennem korkusuyla sana kulluk edersem, beni ce-hennemde yak! Cennet umuduyla sana kulluk edersem, beni cennet-ten kov! Ama eğer sen hakkı için sana kulluk edersem, beni bitmez tükenmez güzelliğinden mahrum etme!”⁸⁹

⁸⁷ Ebu Nuaym, *Hilyatu'l-Evliya*, X, 61 (çev.: A. J. Arberry, *Sufism* içinde [Londra, 1950], s. 62).

⁸⁸ Hucvirî, a.g.e., s. 307-308.

⁸⁹ Nicholson, *Mystics of Islam*, s. 115; Arberry, *Sufism*, s. 42-43. Rabia’nın fikirleri ve hayat hikâyesi üzerine yapılmış bir inceleme için bkz.: Margaret Smith, *Rabi’a the Mystic* (Cambridge, 1928).

Şairane sözlerde ifadelerini bulan Tanrı güzelliği ve Tanrı aşkı, Sufîler Tanrı'yı şiirle övmelerinden dolayı semboliktir ve bütün insanlığa yönelik bir sevginin dile gelişidir; çünkü Allah'ın mülkü bir azınlık için değil, herkes içindir. Ve ilâhî adalet yalnız Allah'ın mülkünde gerçekleşir; işte o adalet, bahşolunan ışıktaki, güzellikte ve sevgidedir.

Acaba adaletin ve zulmün yeri nedir? Acaba bunların ışıktan ve sevgi aradığımız Mülk-ü İlâhî'de bir yeri olabilir mi?

Sufîler teolojinin ve felsefenin tesiri altına girmeye başlamazdan evvel (ki o zamanlar ilâhiyatçılar ve fakihler indinde asla muteber değildiler ve kendilerine şüphe ile bakılır ve İslâm'ın ana öğretilerinden sapmış oldukları düşünülürdü) bu soru sufi çevrelerin konusu değildi. Sufîler o zamanlar teolojik ve felsefî sorulara eğiliyor da değildiler, Tanrı ile doğrudan buluşmanın yani kendi yollarının, hakikate teolojik ve felsefî spekülasyondan daha yakın, yolca da daha emin olduğuna inanıyorlardı. Ancak 5./11. yüzyıldan itibaren Sufizm teolojik ve felsefî tesirlerin etki alanına girmeye başladı ve Sufîler ilâhiyatçılarca, filozoflarca eskisi gibi dışlanmaz oldular. Kendisi de bir sufi sayılabilecek ilâhiyatçı Ebu Hamid el-Gazâlî (ö. 504/1111) belki de sufiligi diğer İslâmî ilimlerle bağdaştırmakta en ziyade amil olmuş kişidir, bunu yaparken her bir ilmin sınırlı olduğunu belirtirken neticede hepsinin aynı gayenin peşinde yani Hakk'ın arayışı içinde olduğunu berrak bir biçimde ifade etmiştir.⁹⁰ Gazâlî'den sonra Sufizmin diğer ilimlerle kaynaşmasına en ziyade katkıda bulunan şahsiyetler Sühreverdî (ö. 587/1191), Muhyiddin-i Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin-i Şirazî (ö. 1050/1640)'dir. Bunlardan yalnızca ikisi, Gazâlî ve Muhyiddin-i Arabî doğrudan yahut dolaylı olarak adaletle ilgilenmişlerdir, diğer şahsiyetlerin ilgi konusu, adaletle ilgisi hiçe yakın yahut hiç olan son derece soyut ilâhiyat öğretileridir. Gazâlî adalet konusunda, özellikle de adaletin felsefî ve ahlâkî cepheleri konusunda, İbn

⁹⁰ Gazâlî'nin mistisizme dönüşü hakkında, onun entelektüel otobiyografisi olan *el-Munqid mine'd-Dalal* (yay.) Jabr (Beyrut, 1959) ve yayıncı tarafından Fransızca'ya yapılan çevirisine bakılabilir. İngilizce çevirisi için ise bkz.: W. M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazzali* (Londra, 1953).

Arabî'den daha fazla yazı yazmış olmakla birlikte,⁹¹ İbn Arabî de salt sufi perspektiften adaletle ilgilenmiştir.⁹²

Başka herhangi bir Sufîden daha ileri bir oranda, İbn Arabî'nin panteistik bir din görüşü savunduğunu görürüz, bu cihanşümul bir görüştür ve sairini dışlamaz. İbn Arabî'ye göre şirkten en yüksek şekline kadar din, yani bütün dinler, genel ve dümdüz bir yola götüren patikalardır, oradan da Tek Tanrı inanişına varılır.⁹³ İbn Arabî'ye göre, Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücud) evrensel bir tezahürdür; kendisinin dinsel deneyimleri de din kardeşi müminlerle sınırlı kalmayıp, aynı şekilde bütün diğer inanç sahiplerine veya inançsızlara teşmil edilebilecek deneyimlerdir. Bir şiirinde dinler hakkındaki görüşünü şöyle özetler:

"İnsanlar Tanrı'ya başka başka inanır,
Benim gönlüm hepsini bir tanır."⁹⁴

Tanrı özünün bir ifadesi olan ilâhî adalet şüphesiz yalnızca müminlerin malı değildir; kendi ruhsal çizgisinde adalet arayışı içinde olan herkese aittir.⁹⁵ Genel olarak Sufîler bakımından ilâhî adalet, Tanrı aşkının nesnesidir; ama İbn Arabî için aşk, bütün dinlerin menzlidir ki onları birbirine bağlar, onlardaki sevgi güdüsünü açığa çıkarır:

"Aşk hakikati üzerine yemin ederim ki, her türlü sevginin nedeni aşktır; kalpteki aşk olmasaydı, aşkın kendisine (Tanrı) kulluk edilir miydi?"⁹⁶

⁹¹ Beşinci Bölüm'e bakınız.

⁹² İbn Arabî'nin hayatı için, onun hayatı hakkında en orijinal kaynakları ve İbn Arabî'nin eserlerinin de bir listesini içeren İbrahim b. Abdullah el-Karî'nin, *Mehaqib İbn Arabi* isimli eserine bakılabilir. [(yay.) Müneccid (Beyrut, 1959), s. 9-12]. İbn Arabî'nin Sufî felsefesinin çağdaş bir eleştirisi için bkz.: A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnu'l-Arabi* (Cambridge, 1933).

⁹³ İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, (Kahire, 1309/1892), s. 405 vd.

⁹⁴ İbn Arabî, *Futuhatu'l-Mekkiye*, III, 175 (çev.: Affifi, a.g.e., s. 151).

⁹⁵ Kalbim her şekli alır
Keşişin manastırı, müşriklerin tanrısı,
Ceylan pınarı, Kabesi hacıların,
Tevrat levhaları, Kur'an-ı Hakim.

⁹⁶ Aşktır benim dinim, nereye dönsem
Gelir develeri, kervanı; evet

Yine İbn Arabî'ye göre aşkın nihaî temeli Tanrı güzelliğidir. O'nun güzelliği her tür güzelliğin kaynağı, O'nun kemalinin de ifadesidir. Yaratılışın nedeni olan bu güzellik, insanın Tanrı'ya kulluğunun da nedenidir. Bütün Sufiler aşk ve güzelliğin Tanrı özünün ve Tanrı kemalinin ifadesi olduğunda mutabıktırlar; ancak İbn Arabî, güzelliği aşkın temeli olarak alışımda tektir. Suffilere göre ilâhî adalet aşk ve güzelliğin bir ifadesidir; İbn Arabî'ye göre de onun nihaî kaynağı güzellik olsa gerektir.

Hem sufist hem de teolojik sorunlara eğilen bir düşünür olarak İbn Arabî, inanç sahiplerinin zihnini yıllar yılı meşgul etmiş ve ne Mutezililer'de ne de Eşaricilerde kesin cevabını bulamamış, istemlilik ve istem dışılık öğretisine bir Sufî yorumu getirmeye de çalışmıştır. "*Al-lah kullarına zulmedici değildir*" (Al-i İmran, 108) mealindeki vahyi yorumlarken şöyle der:

"Ben kullarımı sefaletle iten şirki emredip sonra da güç yetiremeyecekleri şeyi mi istedim? Hayır, ben onlara onları bildiğim şekilde muamele ettim; ve ben onları bana "kendilerinden" oldukları şeyden ne verdiklerine bakarak bildim. Böylece bir haksızlık varsa, haksız (zalim) olanlar onlardır. Ben onlara özümün emri olan şey dışında, bir şey de söylemedim ve ben özümü olduğu gibi bilirim... Sözü benden, onlara kalmıştır."⁹⁷

Ancak, mümine geniş bir hür seçim alanı bırakmakla birlikte İbn Arabî, geniş manada bu istemli fiiller çemberiyle sınırlı bulunduğunu söylemektedir. Yani insanın Tanrı ile birlikte olduğu Mülk-ü İlâhî'de önceden tayine karşı hür irade meselesine Suffilerin verdiği cevap, konuyu Bakillanî ve Gazalî gibi sonraki Eşaricilerin getirdiği noktanın ötesine taşımış değildir. Gazalî'ye göre ise, Tanrı bütün insan fiillerini yaratmış, insana aklı vasıtasıyla tedbir etmek yetisini vermiştir.⁹⁸

İbn Arabî, aşına olunulan teolojik doktrinlere atıfta bulunmaksızın, düşüncelerini soyut felsefî terimlere dökmeyi tercih etmiştir. Her şeyden önce de, özne ve insan bilgisine oranlı kabul ettiği bütün alışılmış değer kavramlarından (hayır/şer, yanlış/doğru, adil/zalim) kendini kurtarmaya çalışmıştır. Arabî'ye göre tek nesnel hayır, Tan-

Gerçek iman hâlâ bendedir.

⁹⁷ İbn Arabî, *Fusus*, s. 237; Affifi'nin çevirisinde, s. 152.

⁹⁸ Ebu Hamid el-Gazalî, *Kitabu'l-İktisad fî'l-İtikad* (Kahire, tarihsiz), s. 42-47.

rı'nın hayırdır, ki bu da O'nun Varlığı ve Vücududur. Bunun dışında olan her şey, bütün değerler (hayır/şer, adalet/zulm) Tanrı'dan sadır olur; O'nun fiillerinin bir tezahürüdür, buna insan yanlış ya da doğru der, adil ya da zalim diye ad takar. Tanrı'nın iyiliği ve iradesi ise, O'nun saf ve mutlak varlığının bir ifadesi olarak her şeyin fevkindedir.⁹⁹

Bazı hedefleri açısından diğer ütöpik hareketlere benzeyen Sufi hareketi, hiç olmazsa kısmen, takva sahibi, dürüst kimselerin zamana hakim olan şer ve adaletsizliğe karşı bir protestosu; diğer müminlere o şer ve adaletsizlikle nasıl başa çıkılacağını gösterme teşebbüsü olarak ele alınabilir. Bir diğer yandan da herhalde bu hareket, gerek insanın kaderi gerekse ilâhî adaletin yeryüzünde nasıl tesis olunacağı konusundaki temel sorulara tatminkar cevaplar vermek konusunda başarısızlığa uğrayan teolojik ve sair entelektüel söylemlere karşı bir tepki olarak görülebilir.

Geleneksel inanış kalıplarından çok farklı bir ruhsal deneyim üslubu izleyerek sufiler, bütün inanç gruplarının olduğu gibi siyasî otoritenin de öfkesini celbettiler; sonunda çabalarına hoşgörü ile bakılır ve inanış tarzları da makbul sayılır oldu ama o güne gelinceye kadar yakın takipçileri pek çok felakete uğradılar, birçoğu öldürüldü.

Sufi hareketinin önemi gerek vahiyçilerin gerekse akılcıların ilâhî adalet meselesinin doğasına ve bileşkelerine getirdikleri geleneksel kısıtlamalardan azade oluşunda yatar. Sufînin adalet nosyonu, kemal nosyonundan ayrı bir şey değildir. Gerçi Mutezile de ilâhî adaletten kemale atıfla bahsetmiştir, ama Sufiler yalnız ona daha yüksek bir dinselilik düzeyi kazandırmakla kalmamışlar, aynı zamanda bütün insanlığa da teşmil etmişlerdir. Adalet arayan kişiden beklenen yalnızca dua ve ümit değildir; onu bizzat ruhundaki deneyimle kazanması da beklenir. Ve bir kez, Tanrı Evi'ne girdi mi, artık Kamil Yargıç'ın huzurundadır; aşk ile, güzellik ile, hakikat ile yargılayan Yargıç'ın... İşte bu adalet müminlere has bir şey değildir; tüm Ezeli Yasalarda bulunan Tanrısal adalet, bütün insanlar içindir. Sufice söyleyecek olursak:

⁹⁹ İbn Arabî'nin "varlık" konusundaki görüşleri için bkz.: Affifi, a.g.e., Birinci Bölüm; Şirazi'nin görüşleri için bkz.: F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, (Albany, N.Y., 1975).

“Şeriatı üst gömleği kılmıştır,
Ve mistik yolu alt gömleği kılmıştır.”

FELSEFİ ADALET

Bütün insanların adalete doğal bir eğilimi vardır.

Aristo

Adalet yolunda giden kişi en müstahkem nimet bahçesine sahip olmuştur.

el-Kindi

Teolojik adaletin tersine, felsefî adalet, filozoflarca vahye göre değil akla göre tanım ve tespit olunan adalettir. Tabii Müslüman filozofların bilinçli bir biçimde akli vahy ile ahenk halinde tutmaya çalıştıklarını unutmamak gerekir. Doğal adalet gibi felsefî adalet rasyonel adalettir ve özde zarurî olarak doğaldır; dolayısıyla da zamana ve mekana bakılmaksızın ebedidir, değişmezdir.

Yunan felsefesinin tesiri altında İslâm filozofları, adalet konusundaki münazaraya bu kez de, ilâhî adalet için mesned teşkil edecek tarzda akla müracaat ile girdiler. Hatırlanacağı gibi daha evvel Mutezililer akli ilâhî adalete ulaştırmakta bir yöntem olarak kullanmaya çalışmışlar; fakat başarısız kalmışlardı. Ve karşılaştıkları şiddetli tepki akla duyulan tepki olmaktan çok (zira Eşari dahil bazı ilâhiyatçılar, akli kendi söylemlerine dahil etmişlerdir) onların akla vahyin fevkinde bir yer izafe ediyor intibasını bırakmalarıydı.

Ekseriya felasife adı verilen bu yeni harekette İslâm filozofları Mutezile'nin yaptığı gibi vahyin mevkisini sorgulamıyorlar, Yunanlı filozofların eserlerinde sunulan adalet görüşünü benimseyerek, onu itikadi sarsmadan ümmete anlatmaya çalışıyorlardı. Muhakkak olan bir husus, Müslüman filozofların her teolojik sorunu ele alışlarında, konunun akla ters düşmediğini izahla kendilerini sorumlu tutmuş olmalarıdır. Onlar böyle yaparken, ilâhiyatçıların eleştirisinden de, saldırısından da her zaman kolayca kurtulamadıkları bir vakıdır. Onların akıl ile vahyin bir sentezini mi yaptıkları yoksa vahye bağlılıklarını dil ile ifade ederken, akla verdikleri önceliği mi gizledikleri hâlâ

çözömlenmiş bir cihet değildir. Bizim bu soruya verebileceğimiz cevap, bu kişilerin adalete ilişkin söylemlerindeki perspektiften çıkarmaya çalışacağımız cevaptır. Biz burada, müzakeremize taalluk eden diğer düşünörlere de atıflarda bulunmakla birlikte, önde gelen dört filozofun, el-Kindî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün adalet teorilerini ele alacağız.

Rasyonel Adaletin İlâhî Adalet ile Doğal Adalet Arasındaki Köprü Görevi

Yunan adalet kavramları ile İslâmî adalet kavramlarını yan yana getirmek suretiyle adaleti ele alan ilk Müslöman düşünöru, el-Kindî'dir.¹ Ana ilgi konusu adalet olmamakla birlikte el-Kindî, adaleti aklî bir mefhum olarak tartışarak haleflerinin yolunu açmış, ilâhî adalete nereden itibaren köprü kurulacağını, uyumun nasıl temin edileceğini izah etmiştir. Yunan felsefesi, özellikle de Neo-Platonik Yunan felsefesi Müslöman alimlerin pek aşına oldukları Hristiyan ilâhiyat çevrelerinde yıllar yılı konuşulmuş, ancak Müslömanların ilgisini çekmemiş bir konu idi. İşte belki de ilk defa Kindî, o felsefeyi müminlerin kabulüne şayan bir tarzda yorumluyordu.

Ailesinin seçkinliği ve şahsî vasıflarının barizliği nedeniyle Kindî felsefî görüşlerini toplumun en yüksek çevrelerinde takdim imkânı bulmuştu. Mutezile hareketinin tesirinin şahıkasında iki halifenin Memun ve Mutasım'ın saray filozofluğunu üstlenmişti. Ondan Mutezile öğretisini reddetmesi pek beklenemeyeceği gibi, böyle bir tavır uygun da düşmeyecekti. Bir filozof olarak tabii ki o, aklın bir yöntem olarak kullanılmasından yana idi. Ancak iddiaların tersine, felsefî

¹ Ebu Yusuf Yakub bin İshak el-Kindî (Araptır ve Araplar'ın filozofu diye de nam salmıştır) Küfe doğumludur. Basra'da ve Bağdad'da eğitim görmüştür. 185/801'de doğmuş, 3./9. yüzyıl ortalarında ölmüştür (250/850). İslâm'dan önce Arabistan'a hakim olduğu söylenen Kinde aşiretindendir; babası Halife el-Mehdî ve Harun Reşid zamanında Kufe valisidir, kendisi de Mem'un (ö. 218/833) ve Mut'asım'a (ö. 227/842) hizmette bulunmuş, Mut'asım'ın oğluna hocalık yapmıştır. Onun hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.: *Fihrist of al-Nadim* (yay.) Dodge (New York, 1970), II, s. 25-26; İbn Culcul, *Tabaqatu'l-Atibba* (yay.) Seyyid (Kahire, 1955), s. 73-74; Kifti, *Tarihu'l-Hukema* (Leipzig, 1903), s. 366-378; İbn Ebi Usaybia, *Uyunu'l-Anba* (Beyrut, 1965), s. 285-293; George Atiyeh, *al-Kindi: The Philosopher of the Arabs* (Karaçi, 1966), Birinci Bölüm.

eserleri onun Mutezili olmadığını göstermektedir; bu eserlerden anladığımız Kindî'nin bağımsız bir çizgi izleyip, Mutezililerle biraz da çatıştığıdır.²

Felsefî tahkikatında Kindî çok sayıda konuyu kapsamıştır. Eserlerinin tümü ele geçmiş olmamasına rağmen onun ana gayesi Hakkı teorik ve pratik manalar ile anlayabilmek olduğunu söylemek mümkündür. Bir filozof olarak pek tabii hakikati akıl yoluyla bulmaya çalışmıştır. Müminler için ise ona giden bir başka yol mevcuttu.

Kindî aklın insanın hakikati anlamasında amil olduğunu söylemekteydi. Ancak dine karşı hürmet bakımından bir başka yolun (vahy) da mevcut olduğunu, işte o yolla nebîlerin hakikati beyan etmiş olduklarını ifade ediyordu. Ve ona göre Gerçek Bir'di, ister akıl yoluyla ister vahy yoluyla gidilmiş olsun bu böyleydi ve bu iki yol birbiriyle çatışmasa gerekti.³ Yöntemini böylece tanıtan Kindî, hem İslâm'a, hem de felsefeye bağlı olduğunu gösterme çabasıındaydı. Neo-Platonizm hareketi içinde Yunan felsefesi Hristiyan alimlerce Arapça'ya tercüme edildiğinden (bu arada *Usûluciyye* yani *Aristo Felsefesi* adlı eserdeki görüşler de yanlışlıkla yazar Plotinus yerine Aristo'nun kendisine mal edilmişti), Kindî'nin Tek Gerçek meselesindeki, yani Tanrı konusundaki tavrının gerçek bir inanış olduğunu da söyleyebiliriz.⁴

Kindî'nin akıl ile vahyi bağdaştırma çabasının samimiyetine inanmamızı sağlayacak daha güçlü bir delil de onun nihaî gerçek ile pratik gerçek ayrımı dediği bir ayrım gözetmiş oluşudur. Nihaî gerçek Bir'dir; ama pratikte durum farklı olabilir. Kindî'ye göre aklın da, vahyin de kabul ettiği nihaî gerçeği bilmek yeterli değildir; pratikteki gerçeği de bilmek gereklidir. İşte bu ikincisi, yani pratik gerçek, filozofu ilgilendiren gerçektir.

² Bkz.: M. A. Ebu Rıza, *Resaili'l-Kindi el-Felsefiya* (Kahire, 1950), I, 27-31; ve A. L. Ivry, *al-Kindi's Metaphysics* (Albany, N.Y., 1974), Üçüncü Bölüm.

³ Bkz.: el-Kindî'nin "On First Philosophy", Ebu Rıza, a.g.e. içinde, I, 96 vd.; Ivry'nın çevirisinin 2. Kısım, 5. sahifesinde.

⁴ Naturalist bakış açısını vurgulayan Yunan felsefesinin Müslüman filozoflar üzerindeki etkisi bkz.: F. R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford, 1926); f. E. Peters, *Aristotle and the Arabs* (New York, 1968). İslâmî bakış açısını vurgulayan karşıt görüş için bkz.: Ebu Rıza, a.g.e., I, 52-58; Cemil Salih, *ed-Dirasatu'l-Felsefiyye* (Şam, 1964), I, 110-131.

Bu tavrı alırken Kindî adaleti iki düzeyde ele almıştır; bunlardan biri akıl ve vahyin mevcudiyetinde mutabık olunan ilâhî adalettir, diğeri de rasyonel adalettir, ki doğâl adaletin bir türü ve aklın bir ürünüdür. Kindî'ye göre filozofun öncelikle ilgi duyduğu adalet türü aklî adalettir. Gerçeğe giden iki yol tanımakla birlikte Kindî "pratik" yolunun filozofun önde gelen nesnesi olduğunu vurgulayarak Aristocu naturalizme olan eğilimini açığa vurmuştur. Biz burada adaleti konu ettiğimize göre, Kindî'nin adalet nosyonlarını müzakere etmemiz herhalde onun bu iki yolu ayrı mı yoksa birleşik yöntem olarak mı gördüğü konusunda bize ipucu sağlayacaktır.

Elde bulunan yayımlanmış eserlerinde Kindî, adalet kavramını doğrudan doğruya ele almış değildir. Fakat Sicistanî, Kindî'ye atfettiği özlü sözlerden oluşan bir eserinde adaleti ve ilgili bazı mefhumları irdelemektedir ve herhalde bu irdeleyiş kitabın bibliyografya bölümünde zikredilen Kindî'ye ait eserlerdeki ele alış tarzı ile tutarlılık içindedir.⁵ Kitabın Kindî'nin adalet anlayışına ilişkin bölümleri şunlardır:

"26. (Kindî) demiştir ki: Her bir şeyde varlığı sezilen adalet, yaratılış içgüdüsünün bir fonksiyonudur; gerçek (aklî) adalete zıt kazai fiiller, adaleti aşan ya da ondan geri kalan aşırı hallerdir. Böylelikle, görülür ki hikmet gereği kişi ne kendisine en ziyade yarar sağlayacak hakikatten kaçmalı, ne de kandırma, sahtekarlık vb. gibi yanlışlıklara yönelmelidir. "Şehvet babında adalet" deyince anlaşılması gereken ise şudur: kişi hayatta kalabilmesi için gerekli olanı yapmaktan kaçınmadığı gibi, gerek bedeni, gerek ruhu yaralayıp, onları soylu fiiller işlemekten men edecek hareketleri yapmaktan da o denli kaçınır. Gazab adaleti de şudur: Kişi takatten geri kalmamalıdır, yani kendisine gelebilecek fiziki zararları hiçe saymamalı, belâları da defedebilmelidir, ancak aşırı öfkeye, taşkınlık ya da tahakküme varmamalıdır.

Yani, bizdeki doğâl hasletler hikmet, adalet, itidal ve tahammüldür ve bunların karşıtları, içimizde kökleşmiş olmakla birlikte, gayri tabii ve kazaidir. Biz bütün gücümüzle bu soylulukları geliştirmeye çalışmalıyız.

102. Ve bir gün Kindî'ye soruldu: En adil kişi kimdir? "En adil kişi, hakikate sarılan ve onun gerekleri nedeniyle ondan ayrılmaya, ondan kaçmaya çalışmayan kişidir." "Peki en fazla hilm sahibi kişi kimdir?"

⁵ El-Kindî'nin eserlerinin listesi için bkz.: Atiyeh, a.g.e., s. 148-210, Ek.

“Arzularına adil biçimde gem vuran yani onları aklın kaideleri ve varlığın gerekleri ötesinde doyurmaya kalkışmayan kişidir.”

104. Ve soruldu: İnsanî erdemler hangileridir?”

Dedi ki: Her türlü fiilde tahammül sahibi olunmasıdır.

108. Ve dediler ki: Hikmet sahibi kişilerin gözünde övgüye en çok lâyık olan kimdir? Dedi ki: “Yaratan, O’na hamdolsun, ki yaratışını kudret ve varlığına delil kılmıştır. O’na hamdolsun!” Dediler ki: “Yaratışın büyüklüğünün delili nedir?” Dedi ki: “Adalet, zira mutedil olan her şey kalıcıdır ve ondan sapan her şey çürüyüp yok olur. O’nun varlığı marifetiyle akıl var olmuş, o sayede de biz yaratıldığımızı anlamışızdır. Yani muhakkak bir yaratıcı vardır.”⁶

Gerek bu bölümlerden gerekse başka bölümlerden Kindî’nin adalet teorisinin genel hatlarını çıkarmak mümkündür. Yukarıdaki satırlardan anlaşılan odur ki, aklın rehberliği ve tayini altında adalet insanda zaten var olan bir vasıftır ve onu doğruyu yapmaya iter. Kindî’ye göre adaletsizlik kazaidir. Şer gibi zulm de, ki Kindî açısından zulm şerdendir, aklın ölçüyü aşan güdülerini kontrol etmeyi başaramadığı durumlarda ortaya çıkar. Gazab haricinde insan, normal olarak kendisini daima doğru olanı yapmaya iten aklın denetimi altındadır.

Ancak adalet sadece şerrin zıddı olmakla kalmaz; o bir fazilettir ki kişi o fazileti kendi hakikat anlayışı ışığında kendi inisiyatifi ile işleyip, islah edebilir. Felsefenin gayesi yalnızca hakikati bilmek olmayıp, aynı zamanda ona sadık bir biçimde hareket etmek de olduğundan, insandan umulan sadece adaleti bilmesi, kavraması değil, ayrıca ona uygun davranmasıdır. Bu nedenle Kindî, felsefenin bize teoriyi pratikle ilintilemeyi ve akılla varılan hakikate uygun davranmayı öğrettiğinde ısrarlıdır.⁷

Kindî’ye göre hikmet, cesaret ve itidal gibi faziletler içinde adaletin merkezî bir mevkiisi vardır. O sadece soylu erdemlerden biri değildir, her şeyden evvel, diğer faziletler işler hale geldiği an, dengeleyici ve koordine edici olan erdemdir. Hüznü konu alan bir tezinde Kindî,⁸ hüznün maddî ve psikolojik nedenlerini irdelemekte, gerek

⁶ Bkz.: Sicistanî’nin *Muntahab Sivan el-Hikme*’si (Arapça metin Atiyeh’in ilgili eserinin içindedir, Ek 3).

⁷ Sicistanî’nin *Sivan*’ı, (Atiyeh, a.g.e., s. 219, 230-235; ve 3 nolu not) içinde.

⁸ Bkz.: El-Kindî *el-Fihrist of al-Nedim* içerisindeki bibliyografyası, a.g.e., II, 623.

maddiyat sahibi olarak, gerekse dünyevî bazı amellerle kişinin hüznün nasıl üstesinden geleceğini anlatmakta, bazı yol ve yordama işaretlerde bulunmaktadır. Fakat, der, hiçbir şey üzüntüyü yenme babında insana erdemlerin geliştirilmesi kadar yardımcı olamaz! Bu sözün arkasından en yüksek erdemlerin hikmet ve adalet olduğunu ekler, fakat, der, adalet bunların hepsinin üstündedir.

Kindî'nin adalet teorisinin bu naturalist cephesi kayıtsız değildir; vahye verilen bir taviz vardır. Yani Kindî'ye göre, adalet aklın bir ürünüdür ama Tanrı'nın yaratışının bir vesikası olarak da düşünülebilecektir. "O'nun varlığı sayesinde akıl var olmuş, o sayede de biz yaratılmışlığımızı idrak edebilmişizdir" der. Yani her ne kadar adalet aklın direkt bir ürünü ise de, nihayet onu ilham eden, insana akı veren Tanrı'dır. Kindî'nin "iki yol"una göre de, akıl adaletin gayesi bu dünyada (doğal hayrın) ve ahirette (bir çeşit insanî yahut ahlâkî hayrın) saadetin elde edilmesidir. Bu ikincisi yani ikinci hayır, ilâhî bir adalet nosyonudur zira Kindî'ye göre ruh ölümden sonra da var olacak ve ebediyen mutlu olacaktır.⁹

Bu görüşler genelde İslâmî öğretilerle uyum halindedir, fakat yine bu görüşler bir problemi, hakikatin tek mi, yoksa iki düzeyli mi olduğu problemini beraberinde getirir. Zımnen söylediğini kabul edebileceğimiz bir şey pratikteki gerçeğin, nihaî ve tek olan gerçekte bir ve aynı şey olmayabileceği keyfiyetidir. Ama o zaman da, felsefenin birincil ilgi konusu olan pratik gerçekte, vahye hürmeten, ikinci bir düzeye ref edilmektedir. Kindî bize bu iki adalet düzeyi arasındaki ilişkiyi izah eden herhangi bir mantıksal gerekçe sağlamış değildir. Bu problemin ele alınışı, onun haleflerine kalmıştır.

İdeal Adalet Olarak Rasyonel Adalet

Kindî rasyonel adaletin ideal yani teistik biçimini ancak muğlak biçimde ele almıştı. Gerçek manada felsefî bir kavram olarak geliştirmiş değildi. Bu irdeliyişi Farabî'nin felsefesinde daha açık biçimde görmekteyiz: Farabî, mefhumu dinle bağdaştırarak, ilâhiyatçıların

⁹ Bkz.: El-Kindî'nin "Treatise on the Soul", Ebu Rıza, a.g.e., I, s. 272-282 içinde; ve el-Sicistanî'nin "Sivü", Atiyeh, a.g.e., s. 19-20 içinde.

itirazlarına cevap bulmaya çalışıyordu. Miskeveyh ve Razi'nin eserlerinde konu iyice temayüz etmiştir.¹⁰

Kindî rasyonel adaletin doğasal cephesini vurgularken dine zoraki bir selâm gönderir gibidir, Farabî'de ise Eflatun ve Eflatun sonrası tesirleri (ki esaslı biçimde ilâhî öneriler söz konusudur) ile (Eflatun ile Aristo'nun metafizik meselelerde tam mutabakatını varsayar biçimde) mistik tefekküre yönelik eğilimi tespit edilebilir.

Farabî'nin kişiliği ve çocukluk yılları konusundaki bazı dönmeler, onun adalet teorisinin doğasını ve kapsamını aydınlatmaya yarayabilir.¹¹ Daha çocukken yalnızlığı tercih eden birisi olarak biliniyordu, yaşı büyüdükçe zahidane eğilimleri, daha da belirginleşti. Maddiyata pek değer vermediğini anladığımız Farabî, bu ruhanî hayat anlayışı nedeniyle olacak, Suriye'deki Hamdanî hanedanının Şiî Arap kolunun kurucusu Seyfeddevle (ö. 356/967)'nin himayesine girerek bütün ömrünü sükunet içinde geçirmiş, vaktini tamamıyla ilim ve tefekküre hasretmiştir.¹²

Farabî üretken bir yazardır, gerek aklî ve ruhsal insan melekelerine gerekse sosyal ilişkilere duyduğu ilgi onu sayısız felsefî tez yazmaya zorlamış, bunlardan bir kısmı elimize ulaşamamıştır. Kamu düzeni ve adaletle ilgili eldeki eserlerin üçü, bizim konumuz bakımından fevkalade yararlıdır: *Siyasî Rejim*,¹³ *Faziletler Şehri*¹⁴ ve *Devlet*

¹⁰ Beşinci Bölüm'e bakınız.

¹¹ Ebu Nasr el-Farabî 259/870'de Amu Derya'da Farab'da doğmuştur. Annesi Türk, babası yarı İranlı, yarı Türk'tür. Her ikisi de Şiîdir. Türkçe ve Farsça konuşan Farabî, Bağdad'a gitmezden önce Arapça öğrenir. Orada, ki gidiş tarihi bilinmemektedir, iki Hristiyan hocaya gözetiminde felsefe ve mantık öğrenmiştir: (1) Ebu Bısr Mattâ (ö. 328/949), (2) Yuhanna b. Heylân (Halife Muktedir devri, ki halifenin ölüm tarihi 339/944'dür). 330-941'de Şam'a giden Farabî, daha sonra kısa süre Mısır'da kalmış ve nihayet Halep'de yerleşmiştir. 339/950'de Şam yolunda, Seyfeddevle ile birlikte bir isyanı bastırmaya giderken ölmüştür. Hayatına ilişkin daha geniş bilgi için bkz.: İbn Hallikan, *Vefayat*, IV, 239-243; İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 603-609. Onun siyasî felsefesinin bir özeti için bkz.: M. Mehdi "Alfarabi", *History of Political Philosophy* içinde, (yay.) L. Strauss ve J. Cropsey (Chicago, 1963), s. 160-180.

¹² Farabî, çağdaş mistikleri gibi zihinsel (ruhî) egzersizlerle Tanrı'ya ulaşmaya çalışmıyordu. O, nihai gerçeği kavrayabilmek için, tefekkür ve temas (ittisal) yolu ile metafizik soruların cevabını araştırıyordu. Bkz.: İbrahim Madkur, *Fî'l-Felsefetü'l-İslamiye* (Kahire, 3. baskı, 1976), I, 39-60, 42-49.

¹³ Ebu Nasr el-Farabî, *Kitabu'l-Siyasetü'l-Medeniye*, (yay.) F. M. Naccar (Beyrut, 1964).

¹⁴ Farabî, *Kitab Ara Ehlü'l-Medinetü'l-Fazıla*, (yay.) A.N. Nadir (Beyrut, 1959).

Adamına Özlü Sözler.¹⁵ Bunlardan ikinci ve üçüncü eserler herhalde ömrünün son yıllarında kaleme alınmışlardır ve Farabî'nin konu üzerindeki en olgun düşüncesini yansıtmaktadırlar. Kuramlarını geliştirirken bir yandan Eflatun'un *Devlet* ve *Hukuk* adlı eserlerinden; diğer yandan da Aristo'nun *Ahlâk Üzerine* adlı eseri ile yine Aristo'ya mal edilen ilâhiyata dair bir kitaptan etkilenmiştir. Ancak Farabî, Eflatun ve Aristo'nun fikirlerini özetlemekle kalmamıştır. Akıl ile vahyin uyumu bazında geliştirdiği kendi adalet teorisini dile getirmiştir.

Farabî'nin adalet teorisi, başlıca eserlerinin birçok bölümünde ele aldığı siyasî nizam teorileriyle iç içedir. Aristo ve Eflatun'la mutabakat halinde Farabî, mümtaz ve kamil olmayan ve adil olmayan hiçbir siyasî düzenin varlığını devam ettiremeyeceğini söyler. Yunanlı filozoflar, kentte mükemmel cemiyetin oluşacağı kanaatindedirler; Farabî ise, mükemmel toplumun üç düzeyde var olabileceğine inanmaktadır: Cihanşümul bir dünya devletinde, ulus düzeyinde ve şehir devletinde.

İdeal Yunan siyasî nizam kuramından ayrılırken Farabî, İslâm siyasî düzeni ile uyum halinde kendi teorisini önermiştir. Buna göre, faziletler kenti insan kemalinin hasıl olabileceği asgari birliktir. Buradan hareketle Farabî, bir ulusun malı olan fazıl kentlerin birleşiminden nasıl bir fazıl ulusun ortaya çıkacağını izah eder. Sonra da farklı dillere, farklı özelliklere sahip olup, tek üstün hükümdara (adil imam) boyun eğen uluslar arasındaki işbirliği sonucu ortaya nasıl bir fazıl dünya devletinin çıkacağını anlatır.¹⁶ Farabî'ye göre adalet insanın yaygınlaştırmaya çalıştığı erdemlerin en yücesidir ve siyasî düzenin üzerine bina olduğu temeldir.¹⁷ Acaba asgari siyasî birlik niteliğindeki Erdemler Kenti'nde adalet nasıl elde edilecektir?

Faziletler Kenti, bir hükümdar denetimindeki kendine has bir kamu düzenine sahiptir. Hükümdar ise sıradan biri değildir; yönetim fonksiyonlarını, vücudun organlarını denetlemesini sağlayan doğal süreçler misali, üstlenmesine elverecek derecede yüksek erdemlerle mücehhez olmalıdır. Her şeyden önce de, bütün vasıfların en yüksek-

¹⁵ Farabî, *el-Fusul el-Medenî*, (yay. ve çev.) D. M. Dunlop (Cambridge, 1961).

¹⁶ Bkz.: Farabî, *el-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 69-70; *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 96-97.

¹⁷ Farabî, *el-Fusul el-Medenî*, s. 120-121.

ğine, akla sahip olmalıdır.¹⁸ Hükümdarın fonksiyonu yalnızca kente hükmetmek değildir. Yasama, yürütme, yargı gibi bütün güçleri () elinde bulundurmali, ayrıca kamu düzenine şeriat muvacehesinde şekil verecek tarzda bir adalet anlayışına sahip olmalıdır.¹⁹

Farabî'ye göre, teoride en iyi hükümdar şahsında hikmeti ve peygamberliği bir araya getirmiş olan kişidir, *Devlet* adlı eserde Eflatun bu kimse için filozof-kral tabirini kullanır. Faziletler Kenti'nin filozof-kralı ve nübüvveti bir araya getiren yönetimi Farabî'nin Birinci Sultan adını verdiği İmam'ın makamından ayrı bir şeydir, fazıl ulusu gözetip kollayan imamlık makamı Farabî'ye göre Faziletler Kenti için gerekli değildir.²⁰ İmam bir Üstün Sultan'dır ki, fazıl dünya devletinin tüm gücünün kaynağıdır. Adalet terazisi onun elindedir, şeriatı tevzi edecek, yorumlayacak olan odur, şeriatı tatbik edecek olan odur. İmam, büyük otorite sahibi hükümdar niteliğindedir.²¹ Şîî itikadıyla çakışırçasına söz konusu imam, efdal ve adildir.²²

Acaba böylesi bir devlet nizamında, adaletin miyarı ne olacaktır? Farabî'ye göre adalet, "öncelikle şehir ahalisinin sahip olduğu hayrın onlar arasında pay edilmesi, bilâhare pay edilenin muhafazası yolu ile" tesis olunur.²³ Adaletle temel olan güzel şeyler şunlardır: Emniyet, servet, onur, haysiyet ve insanların ortaklaşa sahip olabilecekleri her şey. Herkes, liyakatine göre bu güzel şeylerden bir pay sahibi olur. Kişinin hakkı olan paydaki azalma da fazlalık da adaletsizliktir; bir kimsenin hakkından fazlasını alması, kent ahalisine zulüm-

¹⁸ Farabî'ye göre akıl babında (aklın isabetinde, kullanımında) insanlar üç bölümdür: (a) Hikmet sahibi kimseler (filozoflar), ki zihnin vasıfları marifetiyle eşyanın tabiatına nüfuz ederler; (b) Hikmet sahiplerine itimat edip onları izleyen ve gerçekleri onların gözöyle görmeye çalışanlar; (c) Eşyanın tabiatını kendilerine verilen misallerle kavrayan kitle, halk. Bkz.: El-Farabî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 82-84; *el-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 77-78.

¹⁹ Farabî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 99-104; *el-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 79-80.

²⁰ Farabî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s.105'ten itibaren.

²¹ İmamın gücü için bkz.: Farabî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 99-104, 105-198; *el-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 79-80.

²² Sünnîler'e göre ancak Peygamber'in bu tür vasıfları bulunmaktadır, oysa Şîî öğretisinde İmam fani ve uhrevî güçleri şahsında toplamaktadır. Farabî Şîî olduğu için İmamet'le ilgili görüşü Şîîliğin üstünlüğünü ispat yönünde istismar edilmiş olabilir. Ancak felsefeyi siyasete alet etmiş olması pek mümkün değildir. Bkz.: F. M. Naccar, "Farabî's Political philosophy and Shi'ism", *Studia Islamica*, XIV (1961), 57-72.

²³ Farabî, *el-Fusulü'l-Medenî*, s. 141-142; çev. s. 53-54.

dür, aradaki fark sahibine tevdi olunmalıdır. Yani, herkese kendi hakkı, çünkü hak ihlalleri zulme yol açacaktır.²⁴

Farabî'ye göre rasyonel adalet, bir kemal mertebesidir. Ve yalnız bir Erdemler Kenti'nde elde olunabilir. Farabî'nin "cehalet kentleri" adını verdiği diğer şehirlerde mutluluk arayışı haz düşkünlüğüne, dünyevî meta sevgisine, güç ve debdebe merakına ve fetih hırsına dönüşmüştür, buralarda adaletin tahakkuku olanaksızdır. Farabî, cehalet kentlerinin anlatımına hayli geniş yer verir; bunlardan bir kısmı erdemlerin öneminden bîhaberdir, bir kısmı ise erdemlerin varlığını bile bilmez; böylesi toplumlarda da zulm kendini farklı derecelerde hissettirir.²⁵ O nedenle böylesi kentlerde adaletin bambaşka bir manası vardır. Burada terazinin ibresinin nerede duracağını faziletler, vasıflar değil, gücü elinde bulunduranlar tespit ederler; baskı altında yaşayanlar da hayat teminatı ve can emniyeti gibi manalara gelebilen bir tür "adalet" isterler. Birbiri ile baş edemeyen iki güçlü bir araya geldiğinde de, menfaatleri aralarında pay ederler. Bu paylaşım Farabî'nin rasyonel adaletinden çok uzak bir cevır durumundan başka bir şey değildir.²⁶

Farabî'ye göre rasyonel adalet neticede insan kaderi üzerinde etkilidir, bu ikisi arasında bir bağ vardır. Erdemler Kenti'in adaleti kavrayan insanların ruhları, ahirette o insanlara ilâhî adalet getirmektedir. Erdemler Kenti'nin adaletini kavramayıp cahil kentlerin adalet endazesini kullanan kişilerin ruhları ise, bedenleri ile birlikte ortadan kalkacaktır; arasyonel adaleti kavrayıp onu yine de kabullenemeyen ruhlar ebediyete intikal etmekle birlikte keder içinde yaşayacaklar, Erdemler Kenti'nin adaleti hem anlayan hem de benimseyen seçkinleri de ilâhî adaletin hakim olduğu ahirette ebedî saadet içinde olacaklardır. Rasyonel adalet anlayışında Aristo naturalizmine büyük oranda yer ayıran Kindî'nin tersine Farabî rasyonel adaleti ilâhî adaletle eşit bir ideal kabul etmiştir. Eflatun gibi Farabî de böyle bir adaletin ancak ideal devlette gerçekleşebileceği kanaatindedir; ilâhî ciheti ile aynı adalet türü, ahirette gerçekleşebilmesi için ruh tarafından dünya hayatında tam anlamıyla anlaşılmış olması gereken bir

²⁴ A.g.e., s. 142-143; çev. s. 54-55.

²⁵ Bkz.: Farabî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, 29. Bölüm.

²⁶ A.g.e., s. 132-134.

keyfiyettir, o zaman ilâhî adalet olarak tecelli eder. Fevkaladelik ve kusursuzluk gibi üstün vasıflardan sıyrılmış herhangi bir tür adalet ise, cahil kentlerde, yolundan şaşmış vb. kentlerde adalet diye vasfolunsa bile, zulmden başka bir şey değildir.

Sosyal Bir Mukavelenin İfadesi Olarak Rasyonel Adalet

Sıkı sıkıya Yunan felsefesiyle bağlantılı olmakla birlikte Farabî'nin rasyonel adalet kavramı, Kindî'nin Yunan naturalizmini vurgulayan rasyonel adalet anlayışından hayli ayrı bir keyfiyettir. Üzerindeki Farabî etkisine rağmen İbn Sina, doğacılığa seleflerine nazaran daha çok yer vermiş gibidir ve onun rasyonel adalet anlayışı doğal adalet nosyonuna paraleldir.²⁷ İbn Sina, kendi adalet anlayışına, üzerine Adil Kent'i bina ettiği bir sosyal mukaveleyi dayanak seçmiştir. Bazıları toplumsal anlaşma kavramını Farabî'ye mal ederler ve belki onun Erdemler Kenti teorisinde buna götüren bir ima vardır;²⁸ ancak kavramın İbn Sina'nın Adil Kent tasavvurunda açık ifadesini bulmaktayız. Ondandır önce hiçbir İslâm düşünürü aslî bir mukavele üzerinde siyasî bir düzenin vücut buluşundan bahsetmiş değildir. Burada söz konusu mukavele hükümdar ile maiyeti ve tebaası arasındaki bir mukaveledir.

Adil Kent'te İbn Sina, söz konusu sözleşmenin ilgili taraflarca kabul edilmiş bir adalet ölçüsüne uygun olarak şehrin kurucularınca vaz olunan belirli şartlarından oluşmuş bir bölge olduğunu söylemektedir. Kent'te doğanlar ya da oraya sonradan gelenler zımnı kurulu

²⁷ İbn Sina adıyla maruf Ebu Ali el-Hüseyn 370/980'de Amu Derya'da dünyaya gelmiştir. Devlet hizmeti ve ilimde temayüz etmiş bir ailenin oğludur. Babası, başkenti Buhara olan Samani Devleti'nin hizmetinde bulunmuş bir validir. Daha gençliğinde doktor ve filozof olarak adını duyuran İbn Sina, önce doktor, sonra da vezir olarak devlet hizmetinde bulundu. Samaniler'in yıkılmasından sonra İsfahan ve Hemedan'da bir çok hükümdara vezirlik yaptı. Çok sayıda eser verdi ve nüfuzu görev bölgelerinin sınırlarını çok aştı. Eserleri Lâtince'ye çevrilen İbn Sina, Hemedan'da 428/1037'de ölmüştür. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz.: İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-Ayan*, I, 419-424. Ve ayrıca, onun Kifti ve İbn Usaybia'da tekrarlanmış olan otobiyografisinin çevirisi için bkz.: W. E. Gohlman, *Life of Ibn Sina* (Albany, N.Y., 1974).

²⁸ Bkz.: Cemil Saliba, *Min Eflatun ilâ İbn Sina*, s. 64.

siyasal düzeni kabul etmiş sayılacaklardı. Bu nizamda her kişiye doğa-
ğal yeteneği ve toplumun ferdi olarak iktisap etmiş olduğu vasıf mu-
cibince bir mertebe ve işlev yüklenecekti. Her kişinin işlevi ve rütbesi,
kentin siyasî nizamının gayelerine paralel olarak ita olunacaktı.²⁹

Acaba İbn Sina böyle bir teoriye nasıl vâsıl olmuştur?

Teorisini formüle ederken İbn Sina, hem Yunan felsefesinden hem de İslâm geleneklerinden yararlanmışır.³⁰ Erdemler Kenti'nin nasıl vücuda getirileceği sorusuna yer vermeyen Farabî'nin tersine İbn Sina birtakım vatandaşların şûra ve zimni mutabakat yoluyla siyasî bir birlik meydana getirmek isteyebileceklerini düşünmüştür. Bu düşün-
ceden hareketle İbn Sina, herhalde ilk organizasyonu kurmuş olan kimselerin öncelikle anlaşma şartlarını tartışmış olduklarını var saymış-
tır, ki o şartlar daha sonra doğum ya da dernek yoluyla Kent'e katılan-
lar için de bağlayıcı olmuştur. İbn Sina'ya göre şehrin dayanağını bir aslî mukavelenin oluşturduğunu hatırlarsak, böyle bir kentin yalnızca bir erdemler kenti değil aynı zamanda bir Adalet Beldesi olduğunu da görürüz.³¹

Üzerine kurulu olduğu gayeleri tahakkuk ettirebilmek için, ken-
tin bir yasası ve bir de yasama ve yürütme gücü ile donatılmış hü-
kümdarı olmalıdır. Bu hükümdar ahlâkî yapısının bahşettiği özel va-
sıflarla ve nübüvveti marifetiyle de ilâhî yetki ile donatılmış bir pey-
gamber olmalıdır. Yani o, bir peygamber-sultandır ve insan ilişkilerini
bütün veçheleri ile tanzim edecek şekilde yasa yapan otoritedir. Böy-
le bir hükümdar nadirattan olduğu için ve her zaman zuhur etmeye-
ceği için, yaptığı yasa hiç şüphesiz kendisinden sonra da geçerli ola-

²⁹ Bkz.: İbn Sina, *Kitabü'l-Şifa: el-İlahiyat* II, (yay.) Musa, Dünya ve Zayid (Kahire, 1380/1960), s. 441. Bu çalışmanın bir kısmı M. E. Marmura tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir, "Avicenna, Healing: Metaphysics X", Lerner ve Mehdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* [New York, 1963], s. 99-120 içinde.

³⁰ İbn Sina hatıratında Aristo'nun *Metafizik* adlı eserini kırk kere okuduğu halde çözemediği konuları Farabî'nin *Metafizik Meselesi* adlı eserini okuyunca çözdüğünü anlatır. Ancak, kadim toplumların zımmî bir sosyal mukaveleye dayandığı görüşü Arap düşünce geleneğinde yeni değildir. Örneğin, el-Mesudî'ye göre ilk krallık, Hz. Âdem'in torunlarından Kiyumars'ın bir öndere ihtiyaç olduğunu düşünen toplum tarafından hükümdar ilân edilmesiyle kurulmuştur. Kralla tebaa arasında, Kralın kavminin hayrını her şeyden üstün tutup gözeticeği kavlinde bir de ahitte bulunmuştur. Bkz.: el-Mesudî, *Murucu'l-Zehab* (yay.) BII, I, 261-262; ve Taberî, *Tarih*, I, 171.

³¹ İbn Sina, *Kitabü'l-Şifa*, s. 441.

caktır. O yasanın gayesi temeli adalet olan bir siyasî nizam kurmak, insanların gerek bu dünyada gerekse ahirette saadetini temin etmektir. İbn Sina kader konusuna hürmeten birkaç söz sarfetmekteyse de (burada Farabî'nin ruh ve ahiret saadeti konusundaki görüşlerini işler) dünyada mutluluk esasen onun Adalet Kenti'nin iştigal konusudur. İbn Sina kentin herkes için adaleti nasıl temin edeceğini anlatmaya çalışırken, sınıf yapısını, siyasî ve ekonomik düzenini mümkün olduğunca ayrıntılı bir tarzda ele alır.

Adil Kent'te üç ayrı sınıf vardır: Yöneticiler, Esnaf ve Muhafızlar. Her sınıfın bir lideri vardır, her liderin emri altında sıradan insana kadar inen amirler sıralanmaktadır. Hasta olmadığı sürece hiç kimse işsiz, iştigalsiz değildir. Çalışmak istemeyenler tekdir edilir ya da tard edilip sürgüne gönderilirler. Her vatandaşa öz nitelikleri ve kazanılmış vasıfları doğrultusunda rütbe ve işlev verilmesi, Kent'in hayrını gaye edinmiş olan ve hareketlerinde kararlı, adil ve ölçülü olan hükümdarın işidir. İbn Sina'nın kenti Farabî'nin kentine göre daha adil gözükmetedir zira burada vatandaşların toplu menfaatleri, emniyeti ile nizam ve asayiş daha bir vurguludur.

Kamu düzenini temin etmek, süreklilik ve ahenk sağlamak üzere bir halk fonu düşünülmüştür, ki kaynakları ithalat rüsumu ile tarımsal vergiler, bir de yasa ihlallerinin para cezasına tahvilinden elde edilen gelirlerdir. Bu fonun muhafızlar ya da hasta ve sakat yurttaşlar için kullanılması da mümkündür.³²

Adalet Kenti'nde hiç kimsenin beyhude işlerle, yarar sağlamayan şeylerle iştigal etmesine mahal yoktur. Tefecilik gibi, kumar gibi işlerle uğraşanlar yasadışı addolunmaktadır. Yalnızca şerrin faili olana yarar sağlayan hırsızlık vb. gibi fiiller yasaklanmıştır. Ahlâk dışı meslekler — fahişelik vb. — de yasaktır; zira bunlar toplumun temel taşları durumundaki sosyal kurumlara gölge düşürecek işlerdir. Bilâkis, Yasa aile birliğini sağlayacak, o olmazsa boşanmayı ve veraseti adil bir temele oturtacak şekilde müeyyidelendirilecektir. İbn Sina'ya göre ailenin istikrarı da, çocuklara tevcih olunacak ihtimam da eşler arasındaki

³² Bazıları hasta ve acizlerin öldürülmesi gerektiğini düşünürken, İbn Sina onlara fondan yardım edilmesi gerektiğini savunmuştur.

sevginin bir ürünü olacaktır; kadından boşanma gücü esirgenerek boşanmaların önü alınacaktır.³³

İbn Sina, şehrin istikrar ve düzeni açısından peygamber-sultanın halefinin seçilmesini düzenleyen bir yasanın zaruretiyi sezmiştir. İbn Sina'ya göre bu tayinle olmalıdır. Zira hükümdarı halkın seçmesi ayrılığı ve partizanlığı getirir. Ancak peygamber-sultanın bir tayinde bulunmadan ölümü halinde, Halife Ömer (ö. 22/644)'in takip ettiği yola, yani halkla istişare ederek Halife seçecek bir heyet kurulması yoluna tevessül edilebilir. O durumda eğer bir başkası gücünü ya da servetini öne sürerek hilâfet iddiasında bulunursa, ona karşı çıkmak, gerekirse boynunu vurmak bir yurttaşlık vecibesidir. Fakat eğer bu kişi, nasbedilen kimsenin bir kusuru olduğunu iddia ve ispat ederse, o zaman da ona hüsn-ü kabul göstermek tüm yurttaşların menfaatine olacaktır.

Hakim olan Sünnî siyasî adalet öğretisinin tersine İbn Sina'nın siyasî adalet kavramı meşruiyete değil, üstünlük ve kemal kavramlarına dayalıdır. Bir filozof olarak İbn Sina, Sünnî imamet nosyonuna ters düşmekle birlikte, Eflatun'un filozof-kral ve Farabî'nin peygamber-sultan kavramlarını izlemiştir.³⁴ Üstünlük ve kemal göreceli kavramlar olduğundan, rakip hizipler arasında çatışmalara yol açacak gibidirler, bu anlamda da İbn Sina için Adalet Kenti'nin temelini teşkil eden ahenk ve istikrar menzillerine ters düşmektedirler.

Adalet Kenti'nin Yasa'ya karşı çıkan muarızlarına gelince bunlara isyankar muamelesi yapılacaktır ve cebren denetim altına gireceklerdir. İsrar etmeleri halinde, darağacına gönderileceklerdir. Teslim olmaları halinde de ya bir zanaatkar yanında işçi ya da köle olacaklardır. Bir komşu Kent saygın yasalara ve adil bir nizamla sahip olduğu sürece kendi başına bırakılacak, ancak İmam'ın çağrısıyla cihad ilân edilmesi durumunda vahyolunmuş şeriata uygun tarzda muamele görecektir.³⁵

³³ İbn Sina boşanmaya karşı çıkmamış, ancak kadınların "arzularının peşinde" oldukları kanaatinde olduğu için "boşanmaya onlar karar vermiş olmasın!" demiştir.

³⁴ İbn Sina'ya göre meşruiyeti sağlayan şartlar, Şîî İmamet doktrindeki tayin ve kemaldir. İbn Sina Sünnîdir ve bu iki prensibe din yoluyla değil akıl yoluyla varmaktadır.

³⁵ Uluslararası adalet ve hukuk hakkında bilgi için Yedinci Bölüm'e bakınız.

Yasayı yaptırıma kavuştururken hükümdar herkese eşit muamelede bulunacak, Yasa'ya karşı gelen herkesi cezalandıracaktır. Cezalar ise Yasa'yı ahlakî ihlâl derecesi ile mütenasip olmak zorundadır. Bu arada hükümdar bütün hareketlerinde ılımlılığa, orta yola dayalı bir adalet standardı tutturmak zorundadır. Bu ikinci ölçü yani "vasat" İbn Sina'nın bütün yurttaşların gerek kişisel hayatlarında, gerekse toplumla olan ilişkilerinde bağlı olmalarını gerekli gördüğü "altın ölçü"dür. İtidal ve vasattan murad edilen gaye, yurttaşların adalete götüren en âlî faziletlere sarılmalarıdır. İşte bu İbn Sina'ya göre, pratik adalettir. Nazarî adalet ile birleştiğinde, nihaî mutluluğa götürecek olan adalet budur: "Bu nebevî vasıfları şahsında buluşturacak olan kişi herhalde tanrı yanında tapılacak bir kul vasfındadır, Tanrı'nın diğer kullarına ait işler ona emanettir; dünya hükümdarı ve Allah'ın yeryüzündeki halifesidir."³⁶ Adalet nosyonu ütöpik olan Farabî'nin tersine İbn Sina'da adalet pratik bir keyfiyettir ve İslâm'ın dinî ve ahlâkî ilkelerinin kaydı altındadır. Böylesi bir adalet kavramı doğacılık unsurları sergilemekte, bu da onu Kindî'nin rasyonel adaleti ile aynı çizgiye getirmektedir.

Değişik derecelerde olmak üzere akıl ile vahyin ahengini temine çalışan Kindî ve Farabî'nin tersine İbn Sina'nın adalet kavramı doğacıdır ve böyle bir endişe taşıdığı kolaylıkla söylenemez. Şehvete ve lükse olan iştihasını pek frenlemediğini de bildiğimizden, hayat tarzının, yazılarında sık sık geçen ruhun arındırılması temasına hizmet ettiği de söylenemez. İşte bu nedenledir ki Gazalî, ilke olarak akla karşı olmamakla birlikte, dünyevî arzularını gizlemek için dinî ahlâka övgüler yağdıran filozofları iki yüzlülükle suçlamıştır. Şifreli suçlamalarının çoğu özellikle İbn Sina'yı hedef almaktadır. Gazalî'ye göre filozoflar, dinî ve ahlâkî prensipler o prensiplerin ilâhî menşesine olan inançtan dolayı değil, faydasına binaen, aile bağlarını ve toplum nizamını koruma özelliğinden dolayı savunmaktadırlar.³⁷ Böylesi eleştirel bir tavır alan Gazalî, felsefenin bulgularını reddetmiş, Hakikat'e giden yol olarak vahyin akıl ve mistisizmle olan birleşimini seçmiştir. İşte modern çağın deneysel yöntemlerince gölgeleninceye dek bu

³⁶ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa*, s. 455.

³⁷ Gazalî, *el-Munqiz mine'd-Dalal* (Beyrut, 1959), s. 47-48.

sentez büyük bir fikirsel başarı kabul edilmiş ve İslâm diyarlarında tefekküre hakim olmuştur.

Rasyonel Adaletin Doğal Adalet Niteliği

Rasyonel standartların yayılmasını frenleyen sadece Gazalî'nin felsefeye yönelttiği eleştiriler değildi. Belki daha da önemlisi felsefenin, akıl ile vahyin arasındaki ahenk konusunda tam anlamıyla inandırıcı bir gerekçe ortaya koyamamasıydı. Batı'daki İslâm diyarlarında da felsefeye karşı benzer bir tepki oluşacaktı ancak Gazalî'den önce elli yol daha İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi düşünürler sayesinde akıl ile vahyin uyumu konusu gündemde, felsefe de yine aynı düşünürler sayesinde gözde kalacaktı. Bizim ilgi konumuz öncelikle adalet olduğu için, akıl ile vahyin uyumu konusuna da o perspektiften bakacağız. Ancak İbn Rüşd'ün hayat hikâyesine şöylece bir göz atmak yararlı olacaktır.³⁸

Felsefeye adanmadan önce İbn Rüşd Eşari görüşlerinin hakim olduğu bir ilâhiyat öğrenimi görmüştü, fıkhen de Malikî idi. Yunan felsefesi tahsil ettikten sonra ise, gerek din gerekse kanun konularındaki söylemi daha orijinal ve İslâm ilâhiyatçılarının dogmatik yöntemi bakımından da daha eleştirel olmaya başladı, bu da ilâhiyatçıların hoşnutsuzluğunu celbetti, nihayet onun görüşlerini, felsefesini redde götürdü. Neo-Platonik izler taşımayan Eflatun ve Aristo yorumlarıyla Rüşd, artık çağının ilâhiyatçılarının gözünde laf olsun diye akıl ile vahyin uyumu konusuna değinen ama bütün mesaisini felsefeye hasreden bir bilim adamıydı. Biz ise Rüşd'ün akla yakın bir sebep (vahyin akıl ile olan uyumu konusunda sebeplerine nazaran daha makul bir yöntem) önerip önermediğini ancak onun adalet teorisine bakarak söyleyebileceğiz.

İbn Rüşd pek çok eser vermekle birlikte, ancak bize ulaşan eserlerinden yalnızca üçünde adalet kavramını direkt olarak ele almıştır.

³⁸ Batı'da "Averros" adıyla tanınan Ebu'l-Velid İbn Rüşd 520/1126'da Kurtuba'da doğmuştur. Kurtuba ve Granada'da hakimlik, Halife Ebu Yakub Yusuf'a (ve onun oğlu el-Mansur'a) doktorluk yapan İbn Rüşd, Ebu Yakub Yusuf'un emriyle Aristo felsefesine şerh yazmıştır, ki Avrupa'daki şöhreti fıkıh, tıp ve felsefe dalındaki çalışmalarına değil bu şerhe dayalıdır. 595/1198'de ölmüştür.

Bu eserlerin ikisi Eflatun'un *Devlet* ve Aristo'nun *Ahlâk* adlı eserlerinin yorumudur, üçüncüsünde ise Rüşd İslâm itikadına rasyonel metodu uygulamaktadır.³⁹

Adalet kavramına yönelmezden önce Rüşd, aklın dinî meselelere tatbikatını irdelemeye çalışmıştır.⁴⁰ Burada Rüşd, bütün adil ve gayri adil fiillerin "Emirler" ve "Nehiyler" başlığı altında şer'an belirlendiğini, yasaklanan bütün fiillerin zulm diğerlerinin de adil olması gerektiğini ileri süren, Sünnîliğin önder mütefekkir Eşari'ye asla katılmadığını söylemektedir. Buradan hareketle Rüşd, eşyanın doğasında insana zulm ve adalet konularında irşad teşkil edecek hiçbir şey olmadığını söyler.

Eşari'ye göre adalet Allah'ın iradesinin tecellisinden başka bir şey değildir; adil olanı ve gayri adil olanı yalnızca O bildiğinden, insana başka türlü gözükse de O'nun emrettiği şey adildir ve O'nun yasakladığı şey zulümdür.⁴¹ Yani hukukun cevaz verdiği ya da yasakladığı şey dışında insana bir hareketin adil mi yoksa zulüm mü olduğunu gösterecek bir ölçü yoktur.

İşte İbn Rüşd'e göre bu öğreti anlamsızdır. Ona göre adil olanda aslı bir iyilik, bir güzellik olmadığını söylemek, olanı görmemek akla da, vahye de aykırıdır. Öyle olmasaydı, şirk ancak şer'an yasaklandığı anlamda kötü olurdu, aksi takdirde ne iyiliğinden ne de kötülüğünden, ne mübahlığından ne de mekruhluğundan bahsolunamazdı. Böyle bir zan Rüşd'e göre vahye aykırıdır. Zira Kur'an'da gördüğümüz gibi Allah kendisini adil olarak tavsif etmekle kalmıyor, Enfal Sûresi'nin 51., Hac Sûresi'nin 10. ayetlerinde "*Kim zulmederse ancak kendi nefisine zulmetmiş olur*" da diyor;⁴² buradan açıkça görülmektedir ki insan kendi başına da zulm ile adaleti tefrik edebilecektir.

³⁹ İbn Rüşd'ün Eflatun'un *Devlet* ve Aristo'nun *Ahlâk* adlı eserlerine yazdığı şerhlerin Arapça aslı kayıptır. İbranice ve Lâtince çevirileri mevcuttur.

⁴⁰ *Menahic el-Adille* adlı eserde belirli sorulara cevap çerçevesinde rasyonel metodu ele alan İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*'de konuya geniş felsefî terimlerle eğilmiştir.

⁴¹ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 223.

⁴² İbn Rüşd'ün Eflatun (*Devlet*) şerhinde yer alan bir görüşü de şudur: İlâhiyatçılar eşyanın tabiatında (şariat yardımı olmaksızın) iyi ile kötüyü ayırt etmeye yarayacak özellikler olmadığını düşünmekle (hem insanı, hem de fiillerini yaratan Allah'ın iradesi dışında insan iradesi olmadığını söylemekle) hata yapmaktadırlar.

İbn Rüşd sözlerine şöyle devam eder: "Belki birisi şu soruyu sorabilir: Acaba İbrahim Sûresi'nin dördüncü ayetinde ne denmektedir?: O dilediğini yoldan saptırır, dilediğine de hidayet eder."

Rüşd'e göre kelime manalarına bakılarak bu ayetten adalet ve zulm gibi konuların tamamen Allah'ın tasarrufunda olduğu sonucu çıkarılabilir. Fakat derinlemesine baktığımızda Allah'ın bir adaletsizliğinin söz konusu olmadığını görürüz, zira başka ayetlerde O'nun daima adil olduğu, asla zulmedici olmadığı yazılıdır.⁴³ Rüşd'e göre eğer Allah'ın daha önce yaratmış olduğu şerre müsait bazı şartlar mucibince (ki kendinde şer olanlar o şartlara yaklaşır, mücrim, zalim olurlar) bazı insanların yoldan çıkabileceklerini düşünürsek ayetin manasını daha kolay kavramamız mümkün olabilecektir.⁴⁴ Peki bazı insanlar şunu sorarlarsa ne olacaktır?: Acaba şerre meyyaliyeti Allah niye yaratmıştır, bunun yaratılması şerrin yaratılması demek değil midir?

İbn Rüşd'e göre bu eğilimlerin yaratılması ilâhî hikmetin bir tezahürüdür. Büyük tasavvurunun bir cüzü olarak Allah insanlara bazı kötülük eğilimi aşılamış olmakla birlikte, onlara birçok iyilik eğilimi de bahşolunmuştur; zira ekseriyetteki bir hayır azınlıktaki bir şer ile yan yana bulunmasaydı, hayrın bilinmesi olanaksız olurdu. Bu hikmetin önemi aşağıdaki vahiyde zahirdir:

"Allah, meleklerle hitaben, demişti:

"Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım."

Onlar dediler ki: "Biz seni övüp yüceltirken sen orada bozgunculuk edecek, kan dökecek birini mi yaratacaksın?"

O dedi ki: "Hiç şüphesiz ben, sizlerin bilmediğiniz bir şeyi bilirim."
(Bakara, 30)"

İbn Rüşd'e göre bu ayetin önemi şu konunun anlaşılmasında yatar: Hayır ve şer, iyilik ve kötülük pekâlâ yan yana olabilir, velev ki hayır şerre galebe çalmış olsun. Yine aynı ayetten anlaşılması bekle-

⁴³ Bkz.: Nisa, 49.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 234.

nen ikinci husus eşyanın doğasında olan şeyin, şerrin yokluğu değil, şerrin belli miktarda mevcudiyeti olduğudur.⁴⁵

Diğer bir meseleye yani bu tür yazılı metinlerin mevcudiyetindeki hikmete gelince, sorulacak sorulara verilecek cevap İbn Rüşd'e göre şudur: Pek tabii Allah'ın yeryüzündeki hayrın da şerrin de yaratıcısı teşbihle anlatacak ve yine sanıldığı gibi biri hayrın diğeri şerrin yaratıcısı iki Tanrı değil, tek tanrı olduğunu söyleyecek bir kaynak bulunacaktır.⁴⁶

İbn Rüşd bir konuya daha girer: Allah hayır ve şerri öylesine yaratmış değildir. Hayrı hayır hatırına halkettiği gibi şerri de hayra vesile kılmak üzere halketmiştir. Nasıl ki ateşi bir hayır için halketmiş olmakla birlikte, bazen o ateş şerre de vesile olabiliyor ise! İşte arizi olarak şerre vesile teşkil ediyor olmakla birlikte ateşin mevcudiyeti şüphe götürmez biçimde hayırdır, haktır. Rüşd sözlerine şöyle devam ediyor: Peki acaba Enbiya Suresi'nin 23. ayetindeki hüküm nedir: *O yaptıklarından dolayı hesap verecek değildir, ama onlar verirler.*

Acaba bu hüküm adalete uygun düşmekte midir? Rüşd cevap olarak şunu söyler: İnsanlar şüphe yok ki iyiliğin hasadı için adalete sarılırlar, oysa Allah'ın adaletin meyvesine ihtiyacı yoktur. O, kemalinin bir neticesi olarak adalet eder, adalet ederek kemale vasıl olmaz. İşte eğer Allah'ın adaleti bu şekilde anlaşılırsa, beşerî adaletten farklı olduğu görülür. Ancak kişinin, ilâhiyatçıların Allah'ın iradesinin adaletle kayıt altına alınmasının sakıncalı olduğu yolundaki görüşe katılması da gerekmez. Böyle bir tavır akla da, şeriata da ters düşer. Eğer Tanrı'nın iradesi adaletle kayıt altına alınmayacak olursa, özde adil ya da özde zulm gibi bir şeyin varlığından da söz açılmaz. Ve eğer Tanrı insandan bahsedildiği şekilde adil olarak vasfolunacak olursa, bu O'un özünde kusur bulmak, eksiklik bulmak gibidir; Tanrı hayatını idame için insanlara hizmette bulunan insan gibi değildir —o adaleti adalet adına gerçekleştirir.⁴⁷ Vahiy ile aklın beraberliğini sağladıktan sonra, rüşd kendi adalet kavramını müzakereye koyulur ve öncelikle

⁴⁵ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 235-236.

⁴⁶ İbn Rüşd klâsik felsefe çizgisinde şunları söylemiştir: Hitabet yoluyla avama akıl ile vahyin mutabakatı anlatılabilir, Mutezile gibi bazı ilahiyatçıların kullandığı allegorik (teşbihsel) yöntem ise çok farklı bir konudur. Bkz.: İbn Rüşd, *Menahic*, s. 236-237.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 237-238.

de ilâhî adalet ile beşerî adalet arasında bir çizgi çeker. Ona göre farklı kaynaklardaki adalet nosyonları özde birdir. Beşerî adalet konusundaki teorisini kurarken Rüşd Eflatun'a ve Aristo'ya müracaat ederken, adaletin nazarî olanı ile amelî olan arasında bir çizgi çeker ve bunlardan ikincisini vurgular.⁴⁸

İbn Rüşd'e göre diğer erdemler gibi adalet de en kamil halinde bir boşlukta görülmez; o vatandaşlık hüviyeti kazanmış insanlarda müşahede edilir, orada kamil halini alır. Nasıl erdemler ruhun melekeleri ise, adalet de vatandaş hüviyetindeki kişinin en yüksek erdemidir. Ancak adaletten tek fazilet olarak bahsedilemez; Eflatun'un dediği gibi o, bütün erdemlerin yekunudur.⁴⁹ "Ve her vatandaşın fitraten kendine en yakın iş dışında işle iştigal etmemesinden ibarettir."⁵⁰ Rüşd'e göre bunun mümkün olması, ancak devletin tefekkür ilminin sağladığı irşad paralelinde işliyor ve o ilmin üstadlarınca da yönetiliyor olması ile olur. Nasıl zekâ ruhun idare edicisi ise bunlar da devletin yönetici sınıfıdır. Yani adalet, her kişinin uygun ölçü ya da zamanda yapması gerekeni yapması demektir.

İbn Rüşd tek sınıf halka has bilgelik ve cesaret gibi erdemlerle devletin her kademesinde görülebilecek adalet ve izzet gibi erdemleri birbirinden ayrı tutmaktadır. İffetin zenaatkar tabakaya has bir erdem olduğunu ısrarla söyleyen Eflatun'un tersine bu erdemin her sınıf halka mal olmuş olduğunu söylemektedir. Adalet ise herkes için gerekli bir erdemdir.

Aristo ile mutabakat halinde Rüşd, adaletin —ve esasen bütün erdemlerin— tahakkukunun üç şarta dayalı olduğunu söyler: Öncelikle bilinmesi gereken erdemlerin doğasını anlamış olmanın yetmeyeceğidir. Fiiliyat hatta daha önemlidir. İkincisi de genç ruhlara bu erdemlerin aşılması ve kemal derecesinde işlenmesi gereğidir. Eğer şerr onlardan bir kısmına hakim olmuşsa, giderilmelidir. Üçüncü olarak, bazı zaman bazı erdemler diğer bazı erdemlere katışarak onları daha

⁴⁸ İbn Rüşd hem Aristo'ya hem de Eflatun'a müracaat etmiş olmakla birlikte, özellikle rasyonel adaletin doğal adalet olarak prezantasyonunda, daha çok Aristo'ya bağlı kalmıştır.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Commentary on Plato's Republic* [Şerh-i Eflatun], s. 114-115.

⁵⁰ A.g.e., s. 115.

da mükemmelleştiriyorsa, bunların ne olduğu, nasıl olduğu izah olunmalıdır.

Rüşd hemen sonra erdemlerin vatandaşların ruhuna nasıl aşılanıp işleneceği sorununa yönelir. Aşıkâr olan iki metot vardır: İlki ikna yöntemidir, yani halk için hitabetle ya da deyişle ve seçkinler için rasyonel yoldan; ikinci yöntem ise cebr yoludur. Bu yöntemlerden birincisi gençlik çağından itibaren bu yola itibar etmiş, alışkanlık kesbetmiş olan yurttaşlara has bir yöntemdir. İkinci yol yani zorlama yolu ise erdemin sesini duyması imkânsız, erdemle seslenilmesi imkânsız muarızlar ve sair kimseler içindir. Pek tabii bu ikinci yol Erdemler Devleti'nin yurttaşları için değildir; kamu düzeni erdeme dayalı olmayan devletler içindir.

Hükümdarların halkı tenvir ve ıslah için cebre başvurduğu bu devletleri ele alırken Rüşd onlarla savaşmanın kaçınılmaz olduğunu söyler. Rüşd'e göre şer'an geçerli iki yol vardır: İkna yoluna itibar eden olmazsa kâfirlere olduğu gibi isyankarlara da cihad açmak vaciptir.⁵¹ Cihada hazırlık ise cesaret erdeminin zihinlere yerleştirilmesi olmaksızın imkânsız olduğundan yurttaşlara bu erdemin gerektiğinde severek savaşmalarını temin edecek şekilde işlenmesi icap etmektedir. Nasıl hikmet devlet içinde adaletin tesisi için elzem bir fazilet ise, devletler arası ilişkilerde adaletin tesisi bakımından da cesaret öyle elzemdir.

Eflatun'la mutabakat halinde İbn Rüşd, adaletin ancak bir erdemler silsilesi üzerine kurulmuş devlette gerçekleşebileceği görüşündedir. Bu erdemler hikmet, cesaret, iffet ve adalettir. Bu erdemler tam anlamıyla zihinlere nakşedildiğinde devlet ideal bir devlet olur. Burada bu erdemlerin her biri hakkında birkaç söz söylemek yerinde olacaktır, sanırız.

Hikmet, ilm-i hükümet ve kanun konularında teorik ve pratik bilgi sahibi olunmasıdır. Bu nadir vasfa sahip olan insanlar gerçekten çok azdır; onlara ancak mütefekkirler ve devlet yönetiminden anlayanlar içinde rastlanabilir. Eflatun'la mutabakat halinde İbn Rüşd şöyle der: "İdeal devletin yöneticileri hiç şüphe yok ki filozoflardır."⁵²

⁵¹ Savaş anlamındaki cihad için Yedinci Bölüm'e bakınız.

⁵² İbn Rüşd, a.g.e., s. 157.

Bir erdem olarak cesaret, korku gibi, arzu gibi duygulara karşı dayanma gücüdür, ki buna eğitimle, özellikle de müzik ve cimnastikle ulaşılabilir. Bu erdeme özellikle ihtiyaç duyanlar, görevi asayiş ve nizamı muhafaza ve devleti düşmanlarına karşı savunmak olan muhafızlardır.

İffet ve adalet hikmet ve cesarettten ayrı bir kategoriye aittirler. Hikmet ve cesaret genellikle yöneticilerde ve muhafızlarda görülen erdemlerdir; iffet ve adalet ise herkes için gereklidir. İffet için insan davranışında, orta yolun bulunmasıdır diyebiliriz. Ölçülü insan da "kendi iradesiyle hep ortada kalabilen kişidir." O kendi kendini kontrol edebilir, "ruhunu haz ve arzusunun taşkınlığından koruyabilir." İbn Rüşd bu konuda şunu söyler: "Derler ki ölçülü insan insanların en cesuru, kendi nefsinin de efendisidir."⁵³

Nasıl akıllı ile nefsini gemleyen kişi zelillerden üstün ve onlara hakimse, her işinde ölçülü olan devlet de diğerlerinden daha cesurdur ve nefsinin hakimidir. Yalnız böyle bir devletin oluşabilmesi için, ölçünün tek sınıfa değil, bütün sınıflara, hem yönetenler sınıfına, hem de yönetilenler sınıfına hakim olması gereklidir.

Nihayet adalet ise tarafsızlığı ve nefse hakimiyeti temsil eden erdemdir. Bu erdem marifetiyledir ki devlet ayakta kalır ve gerek yöneticiler, gerekse kitle, "hukukun emrettiğini yapmak yani herkesin fitraten yapmaya eğilimli olduğu şeyi yapması ve sahip olmadığı şeyi arzulamaması" konusunda mutabık oldukları sürece devam eder.⁵⁴ Yani ideal devlet, bütün yurttaşlarının adil oluşu ile adil olan devlettir, diğer devletler ise zalimane tasarrufları ile "zulm devletleri" yahut "gafil devletler"dir.

İbn Rüşd'e göre adalet her yurttaşın kendi sınıfına en çok yakın erdeme sarılması ile muhafaza olunabilir. Adil devlet hikmet sahibidir, cesaret sahibidir ve ölçülüdür; yeter ki bu erdemler o devlette hakikî ölçülerinde mevcut bulunsunlar ve öylece akıl bütün diğer melekelerin üstünde bulunsun.

Adaletin bâki olabilmesi devletin kaderini elinde tutan hükümdara bağlı bir keyfiyettir. Böyle bir hükümdar da bir mütefekkir olma-

⁵³ A.g.e., s. 158.

⁵⁴ A.g.e., s. 160.

lıdır; çünkü bilgiyi arzulayan, onu maddeden ayrı olarak araştıran ve başkalarına nakledebilen yalnızca odur.

Bilgi, belli bir azınlığa akıl ya da müşahede yolu ile öğretilebilir; topluluk karşısında ise ancak hitabet ve deyiş yolu denenebilir. Nasıl hükümet sanatında kemale ermek için kralın zekâ ve hikmete ihtiyacı varsa, filozofun başarısı da gerek teorik, gerekse pratik maharetlere hakim olmasına bağlıdır. Bir yasayıcıda da hiç şüphesiz aynı vasıflar bulunmak zorundadır. Filhakika filozofun, kralın ve kanun koyucunun vasıfları aynıdır. İslâm devletinin hükümdarı olan İmam'da da bütün bu nitelikler olmak zorundadır.

Acaba hükümdar bir peygamber mi olmalıdır? Genel olarak İbn Rüşd'ün bu soruya verdiği cevap evettir.⁵⁵ Ancak filozof ya da nebî olmak dışında hükümdarın fıtraten bazı özel niteliklere sahip olması da gereklidir: Nazariye yeteneği, hakikat aşkı, seviyeli düşünüş, cesaret, ifade akıcılığı, güçlü hafıza, şehvet ve servet hırsı gibi hükümdarlara yakışmayan arzulara hakimiyet ve nihayet —bunlardan daha az önemli olmamak üzere— adalet. Farabî ve İbn Sina'nın zaten işaret ettikleri üzere peygamber nadirattan olduğu için, İbn Rüşd devletin bekâsını sırtlayan hükümdarın şahsî üstün vasıflarını vurgulamayı seçmiştir. Buradan hemen akla gelebilecek şey, evvelinde bir peygamberin yönetimi olmaksızın bir devletin gerekli nazarî ve amelî bilgilerle, vasıflarla donatılmış bir hükümdar sayesinde adalete kavuşmasının mümkün görüldüğüdür. İşte böyle bir devlette de rasyonel adalet, doğâl adalet ile bir ve aynı şeydir.

Adil Devlet'in zıddı gafil ya da zalim devletlerdir, ki burada adaletsizlik hakimdir. Eflatun gibi İbn Rüşd de ideal devlet haricinde dört tip devlet teşhis etmektedir: Bunların her birinde değişik bir adalet terazisi kullanılmaktadır. Bu devletlerin birincisinde nizam onur üzerine kuruludur, böyle bir devlette adalet onurdan daha az önemli, tâlidir. Onur, servet ve güç bir araya gelerek insanları üstünlük savaşına, şerre ve zulme itebilir. Onurlular efendilerdir ve onurları oranında mevki sahibidirler. Hükümdarlar da onları kontrol altında tutacak tarzda onur tevziatına hakimdirler. İşte İbn Rüşd'e göre bir timokraside adalet anlayışı budur.⁵⁶

⁵⁵ A.g.e., s. 177.

⁵⁶ A.g.e., s. 211.

İkinci tip devlette —ki buna plutokrasi denir— yönetimin, gücünü servetinden alan kimselerin elinde olduğunu görürüz. Yani burada insan seçkinliğinin ölçüsü fazilet değil, servettir. En güçlü ve herhalde en zengin olan hükümdar ise şahsında servetle birlikte başarılı yönetim yeteneğini de barındırmaktadır ve binnetice devletin hakimidir, pek tabii şu şartla ki tebaasının mal ve servet sahibi olma arzusunu ve bunlar üzerinde tasarruflarını da kayıt altına almayı düşünmesin. Bu tür devlette güç ve servet imtiyazlı bir azınlığın elindedir, çoğunluk ise hiçbir özel hakka sahip olması düşünülemeyecek, fakir, ezilmiş insanlardır.

Üçüncü tip devlet demokratik devlettir, burada herkes hürdür, kayıtlardan azadedir ve herkes gönlünün arzuladığının peşindedir. Burada insanların vasıfları da, gayeleri de farklıdır: Bazıları onur peşindedir, bazıları servet, bazıları da hakimiyet peşindedirler. Ancak erdem sahibi olup, o erdemler paralelinde hareket edenler de bulunabilir. Her tür yetenek ve maharet tezahür eder ve bu çok çeşitli yeteneklerden “ideal devlet”in de, başka tip devletlerin de zuhur etmesi pekâlâ mümkündür. Burada gerçek manada adil olan kişi, adaleti yanında liderlik gücü bulunan kişidir. Çoğunluk, gücü eline geçirenlerin merhametine kalmıştır, güçlüler tarafından talana ve tahakküme uğramaktadır ama “çağımızda ve memleketimizde olduğu gibi”⁵⁷ taşkınlık yapmaya da eğilimlidirler.

Şartlar kötüleştiğinde ve hükümdarlar artık taraftarlarına servet tevdi edemez olduklarında ağır vergiler koymak yoluna saparlar. O zaman da avam, memnuniyetsiz taraftarların mevcudiyetinden cesaret alarak, despotları tahtından indirmeye yeltenir, onlar da cebre başvurarak halkı kontrole çalışırlar. Aralarında dinî liderler de olan bir azınlığın desteği altında devlet diktatörlük halini alır. Böyle bir devletin encamı, insanların bir efendiye hizmet etmesi, onun arzularını yerine getirmeye çalışmasıdır.

⁵⁷ İbn Rüşd kendi kavmindeki adaletsizlikleri şöyle anlatır: “Bugün Müslüman liderler arasındaki bağ, ancak hanedan (soy) bağıdır. Hukuk olarak şeriatın varlığından söz edilebilir. Mal varlığının tamamı devlete yani hanedana aittir, ancak bir kısmı sadık savaşçılara dağıtılır. İşte insanları halk ve güçlüler diye ikiye ayıran bozuk düzenin kaynağı.” A.g.e., s. 214.

Şüphesiz bu Adil Devlet'in tam karşıtıdır. Ancak Adil Devlet'tedir ki yurttaşlar doğal yetenekleri ile müsavi bir adalete erişebilirler.

İbn Rüşd kendi adalet kavramını Eflatun'un *Devlet* ve Aristo'nun *Ahlâk* adlı eserlerine şerh şeklinde takdim etme yolunu seçmiştir; ancak kaleminden çıkan adalet teorisi Yunan nosyonlarının bir kopması değildir. Şerhlerinin gayesi, yani pagan Yunanî kaynaklardan alınan adalet kavramını haklı göstermeye, ispatlamaya mı çalıştığı yoksa akıllı temsil eden Yunan kaynakları ile vahyi temsil eden İslâm kaynaklarını barıştırmaya mı çalıştığı, söz konusu şerhlerin ilk okunduğu günlerden bugüne tartışma konusu olmuştur.

Çağdaşları arasında İbn Rüşd bir Aristo havarisi sayılıyordu (Eflatun'un da hayranı olduğuna şüphe yoktur); akıl ile vahyi buluşturma çabası gerisinde İslâm'ı baltalayan bir filozof olarak da kınanılmaktaydı. Eserleri kesinlikle redde uğruyordu, yakıldığı, dolaşımının yasaklandığı günler de olmuştur, daha sonra ise Gazalî etkisiyle tesirini tamamen kaybedecekti. Gazalî akıllı reddetmemekle hatta onu vahiy ile uyumlu bulmakla birlikte, vahye özel bir vurgulama ile yaklaşmaktaydı.

Çağımızda lâik Batı felsefesinin tesiriyle İbn Rüşd felsefesine olan ilgide bir canlanma olmuştur. Akıl da Batı kavramlarının ve kurumlarının benimsenmesinin, İslâm gelenekleriyle çatışır bir keyfiyet olmadığını ispatlamakta kullanılmaktadır.

Bazı Batılı düşünürler İslâm filozoflarının cebr ve sansürden kaçmak için, yani vahyi destekleyen zora dayalı devlet politikaları nedeniyle, akıllı vahiy ile buluşturma çabası içinde görünüp İslâm'a hürmetkar ifadeler kullandıklarını, onun gerisinde ise doğacılığı ön plâna getiren Yunan felsefesine sadık kaldıklarını söylemektedirler.⁵⁸

Yine çağımızda İslâm düşünürleri felasifenin İslâm'a sadık olduğunu iddia etmişler, onların akıl ile vahiy buluşturma yöntemini felse-

⁵⁸ Walzer; Kindî'deki naturalizmi, Leo Strauss ise felasifenin Yunan materyalizmine sansür nedeniyle gizli bağlılığını ön plâna çıkarır. Lerner'e göre de durum budur, ancak Lerner, Rüşd'ün İslâm'a bağlılığını tartışma konusu yapmaz. Bkz.: R. Walzer, *Greek to Arabic* (Oxford, 1926), 1. Bölüm; Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill, 1952), 1-2. Bölümler (krş.: Hadduri'nin *The Muslim World*, XLIII, (1953), 136-138'deki bu kitabı eleştirisi); Lerner, a.g.e., s. xv-xvii.

feye büyük bir katkı olarak görmüşler, alkışlamışlardır.⁵⁹ Çağdaş bilim adamlarına göre, Batı kültürünün İslâm'a olan etkileri konusundaki sorunların cevabı hâlâ vahiyçi İslâm alimlerinin rağbetine mazhar olan Gazalî'de değil, İbn Rüşd'de yatmaktadır.⁶⁰

İlâhiyatçıların muhalefetine rağmen İbn Rüşd'ün gerek İslâm'a, gerekse felsefeye olan sadakatine gölge düşmemiş gibidir. Gerçekten elimize ulaşan eserlerinde onun dinî inanışlara alaycılık ya da şüphe ile baktığına dair delil bulunmamaktadır. Rüşd'e göre akıl, inanç konularındaki bütün sorulara cevap verebilecektir. Müslüman ilâhiyatçılarca reddedilmesine rağmen akıl ile vahyi buluşturma çabası Lâtin (Güney Avrupa) düşünürleri arasında Averroist [İbn Rüşdcü] adı ile anılan taraftarlar bulmuş, bu görüş zamanla söz sahibi olmaya başlamıştır. Bir kısım Lâtin düşünürler ise ilke olarak zayıf buldukları bu düşünüşe karşı çıkmışlar, hatta ona "karışık (çift) hakikat öğretisi" adını vermişlerdir. İbn Rüşd'ün bazı kanaatlerine katılmamakla birlikte St. Thomas d'Aquinas, felsefesinin vardığı hakikat ile ilâhiyatın vardığı hakikatten bahsederken ve bunları ayrı ayrı kabul ve mütalâa ederken, sözü edilen "çift katlı gerçek öğretisini" zımnen onaylamış gibidir. Aquinas'a göre felsefî sorunları ele almak için filozof, teolojik sorunları ele almak için de ilâhiyatçı olmak gerekmektedir.⁶¹

Sorunların teolojik ve felsefî cephesi konusundaki ayırım, hiçbir yerde Rüşd'ün adalet teorisinde olduğu kadar kesin çizgili değildir. İlâhî-beşerî adalet ayırımını gözetirken Rüşd, akıl ile varılan beşerî adaletin kusurlu, vahiy ile bilinen ilâhî adaletin ise Tanrı'nın kusursuzluğunun ifadesi olduğunu açıkça beyan etmiştir. Bu iki adalet düzeyi ise, söz konusu kavramın teorik ve pratik cephelerinden başka bir şey de-

⁵⁹ Muhammed Abduh, din-bilim çatışması konusunda Ferah Antun (ö. 1922) ile yaptığı tartışmada Rüşd'ün İslâm'a bağlılığını savunmuştur. Bkz.: M. Umara, (yay.) *el-Amel el-Kamila li'l-İmam Muhammed Abduh* (Beyrut, 1972), III, 496-513. Ayrıca bkz.: Ebu Rıza, a.g.e., I, 52-58; ve M. Kasım, *İbn Rüşd* (kahire, 3. baskı, 1969), s. 53-61, 72-76.

⁶⁰ Dokuzuncu Bölüm'e bakınız.

⁶¹ İbn Rüşd'ün iki parçalı [twofold] teorisi ve Avrupalı düşünürlere etkisi hakkındaki bilgi için bkz.: Etienne Gilson, *Reason and Develation in the Middle Ages* (New Yor, 1938), 2-3. Bölümler; H. A. Wilson, "The Twice revealed Averroes", *Speculum*, XXVI (1961), 373-393.

ğildir. Teologlar ideal formülasyonu ortaya koymuşlar, filozoflar da beşerî deneyimlerden onun unsurlarını bulmaya çalışmışlardır.

Kindî kendi adalet teorisinde nihaî hakikatin tek olduğunu söyler, Rüşd'e göre ise beşerî adalet kusurludur ve zarureten ilâhî adaletten farklıdır. Nihaî gerçek de tek değildir, çünkü her cihete taalluk eden adalet mizânı tamamen farklı bir kaynaktan alınmaktadır. Fakat İbn Rüşd'e göre bazı noktalarda çatışma olsa bile, bu ikisinin ahenk noktası bulunabilir.

İbn Rüşd'ün "akıl ile vahy ahengi" konusundaki düşüncesini Müslüman ve Hristiyan filozoflar arasındaki köprüyü kuran Yahudi düşünürlerce Avrupa'ya aktarıldı. Nasıl Arapça bilen Hristiyan alimler Abbasî devrinin başlangıç yıllarında Yunan filozoflarının eserlerini Arapça'ya çevirdiyse, İspanya'da Arap yönetimi altında yaşayan Yahudi alimler de Müslüman alimlerin eserlerini ve yine Müslüman alimlerin Eflatun ve Aristo şerhlerini Lâtince'ye çevirmişlerdir.⁶² Bu süreçte en büyük tesiri icra edenlerden biri herhalde Musa bin Meymun'dur (Maimonides). 530/1135'de İspanya'da doğan Meymun Yahudi ve İslâm örfünce eğitim görmüş, kısa bir müddet Fas'da yaşadıktan sonra nihayet Mısır'a yerleşmiş, 601/1204 yılında burada vefat etmiştir.⁶³

İbn Rüşd'ün çağdaşı ve takipçisi olmakla birlikte, önce Farabî'yi esaslı biçimde tetkik etmiş, Rüşd konusundaki takipçiliğini de yorumlarını da Mısır'a yerleşinceye değin izhar etmemiştir. Esasen kendisi bir düşünür olan Meymun Yahudi Hukuku'nu irdelediği *Delâletü'l-Hairîn* [Şaşkınlara Rehber] adlı eserde vahiy ile aklın beraberliğine dayalı kendi hukuk felsefesini ortaya koymuştur. Bu eserde Meymun, ilâhî yasanın akla dayalı bir sistem ve en kamil hukuk olduğunu söyledikten sonra, nomos adını verdiği diğer bütün yasaların insan deneyiminin ürünü kusurlu kanunlar olduğunu ileri sürmüştür.

İbn Rüşd gibi o da adaletle iki düzeyde ilgilenmiştir: Aklî ve ilâhî, ki bunların ikincisi kemalin vücud bulması diğeri ise beşerî aklın kusurlu ürünüdür. İlâhî adalet yeryüzünde ancak insanların şeriata say-

⁶² Bkz.: DeLacy O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History* (Londra, 1922), 10-11. Bölümler.

⁶³ İbn Meymun (Meymonides)'un hayatı için bkz.: İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 582-583; İbn Kifti, a.g.e., s. 317-319.

gılı ve itaatkar olmaları ile tesis olunabilir. Şeriat'a olan saygısı tamamlanırken insan, hem ruh mükemmeliyetini, hem mutluluğu hem de adaleti elde eder.⁶⁴

Bundan daha az önemli olmamak üzere, Meymun Müslüman filozofların eserlerini şerhetmiş (özellikle Rüşd felsefesini) ve aynı alimlerin eserlerini Avrupalı okuyucu için tercüme ederek Rüşdcü ekolün kurulmasına yardımcı olmuştur. Bu ekolün ana teması akıl ile vahyin ahengidir, adalet de esasta ahlâkî bir kavram olarak ele alınır. Avrupa'daki popülaritesine rağmen İbn Rüşd felsefesi (adalet üzerine görüşleri v.s.) çağımıza değin Müslüman alimlerce hor görülmüş, ancak yeni düşünce akımlarının tesiri altında çağımızda onun rasyo-nel kavramları İslâm toplumu için geçerli olmaya başlamıştır.⁶⁵

Felsefî adaletin hemen arkasından onunla fevkalade bağlantılı olan ahlâkî adaleti ele alacağız. Esasen bunlar birbirlerine bağlı kavramlardır; zira ahlâkî adaleti işleyen yazarların bazıları hatırı sayılır tefekkür adamlarıdır.

⁶⁴ Maimonides, *Guide of the Perplexed*, çev.: R. Lerner ve M. Mehdi, *Medieval Political Philosophy* (New York, 1963), s. 91-225; Ralph Lerner, "Moses Maimonides", Srauss ve Crapsey (yay.), a.g.e. içinde, s. 81-99; Lenn E. Goodman, "Maimonides Philosophy of Law", *Jewish Law Annual*, 1, 72-107.

⁶⁵ Dokuzuncu Bölüm'e bakınız.

AHLÂK DÜZLEMİNDE ADALET

Uğruna yaratıldığımızı ve menziline sürüklendiğimiz keyfiyet, bedeni hazlar değil; bilgi ve adalettir, ki bunlar bizim bu dünyadan kurtulup acının da ölümün de olmadığı dünyaya intikalimizin yegane dayanağıdır.

Ebubekir-i Razi

Ahlâk plânında adalet, belli bir insan davranışı standardı oluşturan en âlî erdemlere tekabül eden adalettir. Hukuk plânında adalet insandan muayyen ve asgari düzeyde bazı vazifeleri yerine getirmesini ister; oysa ahlâkî adaletin insandan istediği, mümkün olan en yüksek standardı tutturması, o ölçüdeki iyiyi, güzeli, hayrı işlemesidir. Aristo'nun söyleyişiyle adalet, "her erdemde payı bulunan... en büyük erdem"dir.¹

Erdemlerin en yüksekini vahiyde ifadesini bulacağına muhakkak gözü ile bakılmakla birlikte, İslâm düşünürleri ahlâkın ölçüsünü sadece İslâm kaynaklarına değil yabancı kaynaklara da müracaatla (Yunan, Farisî vd.) aramışlardır. Ancak ahlâkî adalet teorilerinde bilinçli surette İslâmî değerleri yabancı kavrayış ve değerlerle buluşturmaya çalışmışlardır.

Felsefî adalet gibi ahlâkî adalet de beşerî ve ilâhî olmak üzere iki düzeyde ele alınmış, bazı yazarlar bunların birinin diğeriyle ilintisini araştırmak yerine birini ya da diğerini kendi içinde ele alırken, çoğu yazarlar bu ikisinin birbiriyle ilişkili olduğunu göstermeye çalışmışlardır.

Ahlâkî Adalet ve İstemlilik İstemsizlik Öğretileri

¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics* [1129b13].

Adaletin çerçevesini çizebilmesi için ahlâkî adalet konusunda te-fekkürde bulunan, yazı yazar kişinin öncelikle insanda onun diğer insanlara karşı davranışına şekil veren bir istem melekesinin bulunduğunu varsayması gerekir. Ancak İslâm'da istemlilik öğretisi hiçbir zaman müminlerin tamamınca kabul görmüş değildir, bunun makbul kaynaklarda bu görüş lehinde mi yoksa aksi görüşte mi bulunulduğuna dair bir kayda rastlayamamamız gösteriyor. İşte sadece adaleti değil sair meseleleri de alakalandıran bu muğlaklık iki zıt ekolün, Kader ve Cebr ekollerinin zuhuruna yol açmıştır.

Hariçîler belki de İslâm'da adalet konusundaki münazarayı ilk başlatan düşünürlerdir ve sadece siyasî cepheyi değil, ahlâkî sonuçları bakımından da konuyu ele almışlardır. Ve her ne kadar Kader doktrinini savunmuş, insanın siyasî plândaki eylemlerinin sorumlusu olduğunu öne sürmüşlerse de, ahlâkî plânda insanın kendi hareketlerine yön verme konusunda hür olup olmadığı sorusuna aynı cevabı vermiş değildirler. Ahlâkî tedbirler dinî görevlerle çok yakından ilgilidirler ve o nedenle de vahy çerçevesinde şekillenmeli, formüle edilmelidirler.

Dinî ve ahlâkî yükümlülükler arasındaki ilişki konusundaki görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasına vesile teşkil eden hâdise Şuayb ile Meymun arasında Şuayb'in Meymun'a olan borcu nedeniyle patlak veren bir tartışma olmuştur. Meymun ödücü geri istediğinde Şuayb "İnşallah vereceğim!" der. Meymun "İşte Allah istedi, hadi ver!" der. Şuayb de, "Eğer Allah istemiş olsaydı, ben onu çoktan sana vermiş olurudum!" diye cevap verir. Bunun üzerine Meymun şunu der: "Doğrusu Allah emrettiği şeyi istemiştir; istemediği şeyi emretmemiştir; emretmediği şeyi de istememiştir."

Konuyu çözüme kavuşturamayan taraflar, o sırada (Halid b. Abdullah'ın Irak valiliği sırasında; 105/724-120/738) hapiste bulunan Hariçî lider Abdulkerim b. Acerrad'ın fikrine başvururlar. Ölümünden hemen önce bu soruya cevap veren Acerrad² şöyle der:

Bizim itikadımızca Allah'ın istediği vaki olmuş olan şeydir, istemediği de vaki olmaz. Biz Allah'a zanlar isnat edici de değiliz.

² Bkz.: Eşari, *Maqalatü'l-İslamiyyin*, I, 165-166; W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Londra, 1948), s. 32-34.

Acerrad'ın ölümü sözlerinin mahiyeti konusundaki tartışmaların uzun olmasına yol açtı. "Biz Allah'a şer isnat etmeyiz" sözünden hareketle Meymun, Acerrad'ın kendi görüşünü yani Allah'ın kötüyü kader yapmayacağını teyit ettiğini söylüyordu. Şuayb ise "Allah'ın istediği vaki olmuştur, istemediği ise asla vaki olmaz" sözünden hareketle Acerrad'ın onun kanaatini teyit ettiğini iddia etmekteydi.

Buradaki tartışmanın merkez noktasının "Allah adaletsizlik eder mi?" şeklindeki ahlâkî sorun olduğu söylenebilir. Şuayb'e göre bu mümkündür, zira bu O'nun iradesinin bir ifadesidir. Meymun'a göre ise Allah'a şer isnat etmek imkânsızdır ve şer adaletsizliktir.

Şuayb ile Meymun arasındaki anlaşmazlık iki düşünce okulunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Meymun taraftarları istemlilik görüşünü savunuyorlardı; buna göre insan iyi ile kötü arasında seçim yapabilmekte ve bütün fiillerin Allah'ın tayin ettiği keyfiyetler olduğunu, bu durumun O'nun iradesinin bir ifadesi olduğunu, o nedenle de hayırdan ya da şerden bahs olunamayacağını iddia ediyorlardı. Cebriye açısından Allah'ın adaleti iradesine göre tâlîdir, o nedenle ahlâkî sorunların şeriat çerçevesinde çözüme kavuşturulması gerekir. Kaderiyye'ye göre ise adalet ahlâkla yakinen rabitalıdır ve kader, istemlilik öğretisi paralelinde aklın tayini kapsamındadır; bu yüzden de insan ahlâkî adalet ölçüsüne riayetsizliğin getireceği sonuçlara katlanmalıdır. Bu düşünüşe göre akıl insanı şerre değil, hayra götürecektir.

Daha önce adından söz ettiğimiz Hasan Basri Kaderiyyeci kabul edilmekle birlikte ve adaleti takva ve doğrulukla bir tutmakla birlikte Şuayb yanlılarının ahlâkî adalet miyarının evvelemirde tayin edilmiş olduğu şeklindeki görüşe karşı çıkmıştır. Basri ahlâkî ve siyasî adaleti birbirinden ayırırken, insanı birincisinden dolayı sorumlu addetmiş, ikinciden dolayı ise sorumlu tutmamıştır. Basri'ye göre Vahy siyasî adalet konusunda sarıhtır, Nisa Suresi'nin 59. ayeti açıktır, müphemlik yoktur:

"Ey iman edenler, Allah'a, Rasulüne ve aranızda emir sahibi olanlara itaat edin." Bu ayete dayanarak Basri otoritelere itaat edilmesini ve sadık olunmasını salık vermiş, Ehl-i Sünnet haricî mezheplerin Sünnî emirlere karşı yürüttüğü bütün tahriklere karşı çıkmıştır. Siyasî adalet Hükümrân'ın iradesi'nin bir ifadesi olduğuna göre, konuya

taalluk eden bütün nihaî kararların Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olan Halife tarafından verilmesi gereklidir.

Ancak ahlâkî adalet tamamıyla farklı bir kategoride bulunmaktadır. Basri öğretisine göre Allah insanoğluna külliyen bir ahlâkî adalet standardına bağlı kalmayı emretmekle birlikte, ayrı ayrı bireylerin ahlâkî fiillerini tayin etmemektedir; her kişi kendi hatasının sorumlusudur. Basri'ye göre "Hidayet Allah'ın, zulm insanındır."³ Bu öğretiye göre fiillerinin Allah emri olduğunu söyleyen kimse münafıktır ve nifakından dolayı ayıplanmalıdır ancak cezalandırılmasına gerek yoktur; çünkü Allah zaten onu Ahiret'te yargılayacaktır. Adaleti doğrulukla bir kılan bir mütefekkir olarak Basri adaletin ölçüsünün ahlâk olduğunu, bunu da dinî ahlâkın tayin edeceğini söyler; burada yasal ya da teolojik yaptırımlara gerek yoktur.

Çok farklı bir ahlâkî adalet ölçüğü de Sufilerce yani Müslüman mistiklerince ortaya atılmıştır. Derin tefekküre ve uzlete dair bilgileri nedeniyle Sufiler, kişinin kendi nefesine zulmetmesi sonucunu yaratabilecek bir değerler manzumesi vaaz etmişlerdir. Aristo'ya göre kimse kendi canını acıtmak istemeyeceğine göre, kişinin kendine zulmünden bahsolunamaz; bu yapılırsa, devlete karşı adaletsizlikten söz etmek gerekir.⁴ Ancak tevazua, fakirliğe ve her türlü istemin, istem iddiasının terkine inanan sufiler, bilinçli bir biçimde arzularından vazgeçmemişlerdir; onların istemliliğe taalluk edebilecek fiillerini bir tür nefse-zulüm olarak anlamak mümkündür.

Öznel anlamda mahrumiyeti kabullenen ve hür iradesinden vazgeçen kişinin bir iç huzuruna yahut saadete erdiği düşünülebilir. Ancak objektif anlamda, ilgili kişiden başka kimseleri de etkileyebilecek bir adaletsizlikten bahsetmek mümkündür. Sufilerin ilâhî Adalet kavramı aşk ve güzellikte ifadesini buluyor, adalet ölçüsü ise bağışlayıcılık ve merhamettir. Ebu Said b. Alilheyr (ö. 441/1049)'in kelimelelerinde sufînin ahlâkî adalet ölçüsünün tanımı şudur:

"Her kim beni tanımış, çevreme ve aile efradıma da iyilik etmişse o bundan böyle hep benim şefaatinin gölgesinde olacaktır.

³ İkinci Bölüm'e bakınız.

⁴ Bkz.: *Nichomachean Ethics* [1134a32 ve 1137b34].

Allah'a solumdaki komşularımı affetsin diye yalvardım, sağımdakileri de, önümdakileri ve arkamdakileri de. O'da benim hatırım için onları bağışladı.

Çevremdekiler namına söz söylemem gerekmez. Eğer biri bir eşek sırtında şu sokağı geçecek olursa, evimin yanından yakınından geçmiş ya da geçecek ise ya da evimde yanan mumun ışığı onun üzerine düşmüştü, Allah onun için hiçbir şey yapmasa da ona merhamet edecektir.”⁵

Suffilerin çoğu uzlet ve sükunet içinde bir hayatı tercih etmiş olduklarından adaletsizlere karşı tavırları tel'in ya da ayıplamadan uzak, merhamet ve bağışlama idi. Onların ahlâkî adalet algılayışına pekâlâ Tanrı Aşk, Tanrı Güzelliği denebilir, zira güneşin bütün insanlığı aydınlatışı gibi onda da iyi-kötü ayırımı yoktur.

İlâhî Erdemlerin İfadesi Anlamında Ahlâkî Adalet

Ahlâkî adalet üzerine yazı yazan çoğu alimler adaletin pratik cephesi ile ilgilenmekteydiler ve kah krallara boy aynası kah avama el kitabı üreterek insan davranışının ahlâkî şablonu diyebileceğimiz şeyi yapmaya çalışmışlardır. Miskeveyh ve Razi gibi bazı düşünürler ahlâk teorisine ilgi duymuş, İslâmî değerleri ihtiva eden bir adalet standardı geliştirmeye çalışmışlardır. Bu düşünürler ahlâkî adaletin yalnızca bir dizi dinî ve hukukî ödevden ibaret olmadığını, ahlâkî bir ölçü çerçevesinde adalet peşinde olan kişinin dikkat etmesi gereken insanî yükümlülükler ve hayır ve şer eğilimlerini de içerdiğini beyan etmişlerdir.

Felasife gibi, ahlâkî adalet konusunda yazı yazanlar da konu ile iki düzlemde ilgilenmişlerdir: İlâhî ve beşerî. Biz bu başlık altında ahlâkî adaleti ilâhî erdemlerin bir ifadesi olarak ele almayı öneriyoruz; bir sonraki başlık altında da ahlâkî adaleti beşerî değerlerin ifadesi olarak ele alacağız. Ahlâk teorisi konusunda temayüz etmiş üç düşünürü ele alacağız, bunların her biri adaletin biraz farklı bir cihetini ele almışlardır: Miskeveyh (421/1030), Gazalî (505/1111) ve el-Tusî

⁵ R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, s. 217-218.

(570/1174). Bu üçünün ahlâkî nosyonlarının ahlâkî adalet konusunda genel teorik çerçeveyi çizdiği söylenebilir.

İlk olarak ele alacağımız Ahmet b. Muhammed Miskeveyh adaletin ahlâkî cephesi ile daha doğrudan ilgilendiği için ahlâk teorisini irdeleyen düşüncülerin en önemlisi kabul edilebilir. *Tezhibü'l-Ahlâk* [Ahlâkın Güzelleştirilmesi] adlı eserinin büyük bir bölümünü adalete ayırmıştır.⁶ Özellikle adalet teorisini irdelediği muhtasar bir eserde de ahlâkî adaletin doğası ve bileşkeleri konusunda bir dizi soyut öngörüler ileri sürmüştür.⁷ Her iki eserde Miskeveyh, Yunan ahlâk teorilerinden (özellikle Eflatun ve Aristo'dan) ve yine Roma İmparatorluğu'nun son çağında eser vermiş bazı Yunan düşünürlerinden yararlanmıştır. Kendisi de bir ahlâk filozofu olan Miskeveyh Yunan kavramlarından bazılarını ıslah ederek İslâm ahlâk anlayışı çerçevesinde yeniden formüle etmiştir. Bizim gayemiz onun ahlâk anlayışının Yunan kökenini incelemek değildir, bunu başka alimler yapmışlardır, biz onun ahlâkî fikirlerinin İslâm adalet nosyonları çerçevesinde nasıl bir yer işgal ettiğine bakacağız.⁸

Miskeveyh adaleti üç kategoriye ayırmıştır: Doğal, geleneksel ve ilâhî. Aristo'nun tespit ettiği üç kategoriye bağlı kalırken bir dördüncü kategori eklemiş ve ona "isteme bağlı" demiştir. Aristo doğada var olan doğal adalet ile insan fiillerinin ürünü olan geleneksel adalet arasında bir ayırım yaparak Tanrılar arasındaki ilişkiye taalluk eden adaletin Doğal Adalet kategorisine ait olduğunu söyler.⁹

Yunan felsefesi ile dini buluşturmak üzere Miskeveyh Aristo'nun kategorilerine İslâmî bir çerçevede yer bulmaya çalışmıştır. Buradan hareketle o, ilâhî adaleti tanrılar arasındaki ahlâkî ilişkiye hakim olan prensip diye değil, Tanrı ile insan arasındaki ilişki diye tanımlar. Do-

⁶ Ahmed b. Muhammed Miskeveyh, *KitabTehzibü'l-Ahlâk ve Tat-bir el-Araq* (Kahire, 1322/1905), çev.: Constantine Zurayk, *The Refinement of Character* (Beyrut, 1968), 4. Bölüm.

⁷ Miskeveyh, *Risala fi Mahiyyatü'l-Adl* (M. S. Han tarafından *An Unpublished Treatise of Miskawayh on Justice or Risala Fi Mahiyyati'l-Adl li Miskeveyh* adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiş ve yayınlanmıştır (Leiden, 1964).

⁸ Miskeveyh'in kullandığı Yunan kaynakları üzerine yapılmış bir tartışma için bkz.: Richard Walzer, *From Greek to Arabic* (Oxford, 1962), s. 220'den itibaren.

⁹ *Nichomachean Ethics* [1134b18].

ğal adalet ise ifadesini soyut ya da sayısal terimlerde bulmak üzere fiziki ya da doğal cisimler arasındaki ilişkiyi tanzim eden prensiptir.

Miskeveyh'e göre üçüncü tip adalet, yani geleneksel adalet, ifadesini Aristotelyen ve Neo-Platonik kavramlarda bulmakta ve insanlar arasındaki ahlâkî ilişkiyi düzenlemektedir. İstemsel adalete gelince, belki diğer üç adalet çerçevesinde de müşahede edebileceğimiz bu adalet türü beşerî ya da geleneksel adalet kategorisine aittir. Çünkü ilâhî ya da doğal adalet üzerinde doğrudan etkisi sezilememektedir.

Miskeveyh şöyle der: İlâhî adalete gelince, o adalet metafizik ve ezeli nesneler hakimdir. İlâhî adalet ile yine ezeli ve ebedi olan doğal adalet arasındaki fark ise şudur: İlâhî adalet maddi olmayan şeydedir, doğal adalet ise sadece maddede meskundur.¹⁰ Yani ilâhî adalet insan ile Tanrı arasında ruhanî bir ilişkidir ki insan ile tabiat, yahut insan ile insan arasındaki fiziki ilişkiyi aşar. İslâmî terimlerle ifade edecek olursak, ilâhî adalet insanın Tanrı'ya karşı hukukî ve dinî görevlerinin ifa edilmesidir.¹¹

Ancak Miskeveyh bu kayıtlara ahlâkî bir yükümlülük de ekliyor: İnsan nankörlük etmeden Allah'ın nimetlerine karşılık vermenin yolunu aramalıdır. Zira ne denli küçük olursa olsun kendisine bir nimet bahşolunan kişi, şu ya da bu şekilde ona bir karşılıkta bulunmanın yolunu aramıyorsa gayri adildir. Tanrı bizim yardımımıza da yapacağımız iyiliğe de muhtaç değildir ama, O'na karşı yükümlü değilmiş gibi davranmak, O'nun nimetlerine karşı bizden zulüm ayıbını, adaletin gereğine icabet etmeme ayıbını giderecek olan bir şey sunmaya çalışmamak, insan haysiyetine yakışmayacak bir kusur ve tiksinti verici bir adaletsizliktir.¹²

Acaba insanın Tanrı'ya karşı görevleri nelerdir? Aristo'nun bir tercüme yoluyla kendisine ulaşan Nikomeliilerin Ahlâkî adlı eserinde ifade olunmuş ilâhî yükümlülüklerle tamamıyla katılan Miskeveyh bu yükümlülükleri İslâmî, ahlâkî ve dinî değerlerle formüllendirmiştir. İnsanların insanın Tanrı karşısındaki vazifeleri konusunda farklı görüşleri olduğunu da söylemiştir. Ona göre bazıları namazı, orucu ve

¹⁰ Miskeveyh, *Risala fi Mahiyyati'l-Adl*, s. 20; çev. Han, s. 31.

¹¹ Miskeveyh, *Kitab Tehzib el-Ahlâk*, s. 39; çev. Züraık, s. 106.

¹² A.g.e., s. 39-40, çev. 106-108.

kurbanı vazgeçilmez zorunluluklar olarak mütalâa ederken bazıları da O'nun varlığına, nimetlerine ve yüceliğine iman edilmesinin kifa-yet edeceği kanaatindedirler. Diğer bazı kimseler makbul fiillerle O'nun rızasını kazanmaya çalışır, bazıları ise Tanrı ile mistik bir vah-det olmadan insanın ilâhî yükümlülüklerinin yerine getirilmesinden bahsedileceğine inanmazlar. Yine bazı kimseler vardır ki insanın yükümlülüklerinin ille de tek biçimde yerine getirilmesinin gerekme-yeceği kanaatindedirler. Bunlara göre her kişi kendi sınıfının, kendi tabakasının teamüllerini izleyebilir, ona göre bir yol tutturabilir. Bun-ları söyledikten sonra Miskeveyh filozof ve diğer alim kişilerin Tan-rı'ya ibadet görevi konusunda neler demiş olduğuna dikkat çekerek, şu özeti verir:

"Tanrı'ya ibadetin üç cephesi vardır: Doğru inanış, doğru söz, doğru fiil. Fiil babı iki bölümdür: Oruç ve namaz gibi bedensel fiiller ve alış-veriş ve cihad gibi soyut fiiller. Ayrıca alışveriş de mübadele, evlilik ve karşılıklı yardım yöntemleri gibi bölümlere ayrılır."¹³

Nihayet ahlâkî yükümlülüklerin ifası babında Miskeveyh bazı kimselerin adılmış gibi davranmakla birlikte hiç de adil olmayabile-ceklerinin farkındadır. Yani bu kişiler sık sık adalet kisvesi altında gözükmekteydiler. Bu nedenle Miskeveyh'e göre yükümlülüğün yal-nızca dış ifası değil, iç ifası da incelenmelidir. Gerçek manada adil olabilmek için kişi, kendi gayeleri yanında adaletin tüm gayelerinin de tahakkukuna hizmet etmeli ve ona uygun hareket etmelidir. Zira insanlar, münafıkların ekseriyetle yaptığı gibi, adil kimseler gibi dav-ranabilirler fakat gerçekte hiç de adil değildirler. "Gerçek manada adil kişi bütün melekelerini, fiillerini bir hizaya sokan ve hiçbirini diğeri-ni aşmayacak şekilde ifade eden kişidir, en öndegelen endişesi de adalettir. Bu ise ancak bütün fiillerin kaynağı ve rehberi olan ahlâkî bir eğilime (yapıya) sahip olmakla kabildir."¹⁴

Aristo'ya göre adalet, erdemden bir şube değildir, erdemin ta-mamıdır ve zulm yani adaletin zıddı kötülükten bir şube değil, kötü-lüğün tamamıdır.¹⁵ Miskeveyh'in dediği yani "Erdemin tamamı olarak

¹³ A.g.e., s. 40; çev. 109.

¹⁴ A.g.e., s. 100.

¹⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics* [1129b13; 1130a6].

anlaşılan adalet ahlâk adaletidir” sözü ise İslâm doktrini ile fevkalade uyumludur; zira Şeriat’te ve Hadis’de vücut bulan ahlâkî ilkeler İslâm dininin nihaî gayeleridir.

Miskeveyh gibi Ebu Hamid el-Gazalî de yalnızca Yunan ahlâk felsefesine müracaat etmekle kalmamış Yunan ahlâk anlayışını İslâmî gelenekle bağdaştırma çabası vermiş Müslüman düşünürlerin yazılarından da yararlanmıştı. Büyük eseri *İhya-u Ulumu’-d-Din*’de¹⁶ [Din İlimlerinin Canlandırılması] ahlâkî adaletin pratik cepheleri ile uğraşmış ve insan davranışına rehber olmak üzere ayrıntılı bir ahlâk yasası tertip etmiştir.¹⁷ Adaletle giden doğru yolu göstermeye çalışırken Gazalî teolojik ve felsefî adalet nosyonlarının eksik kapsamlı olduğu kanaatine varmış, bu ciheti incelemiştir. Bağdad’a yeni kurulan Nizamiye Medresesi’nde kısa süreli ve çok başarılı bir eğitim görevinden sonra (483/1091) Şam yolculuğuna başlamış, oradan Kudüs’e daha sonra da Mekke’ye gitmiş, hayatının belli bir kısmını uzlet içinde bir sufi olarak idrak etmiştir. Seyahati kendi tabiriyle “bir hakikat arayışı”dır.¹⁸ Mekke’den doğum yeri olan (450/1059) Tus’a dönmüş, muttaki ve salih olarak yaşamını sürdürmüştür.

Değişik deneyimlerinden sonra aklı, vahyi ve mistisizmi buluşturan belli başlı eserlerini verdiğini görürüz. Bu sentezde adaleti elvasat’da arayan¹⁹ Gazalî Yunanî, Farisî ve sair yabancı kavrayışlar arasındaki dengeyi kurmaya çalışmıştır. Bu metodun izlenişinde Tus’da öğretenlik yapan hocası, Ebu’l-Mealî el-Cuveynî (ö. 478-1085)’nin tesirine şahit oluyoruz.²⁰

Gazalî velud bir yazardır, eserleri ilâhiyat, felsefe ve tasavvufa ilişkin akla gelebilecek her soruya muhataptır. Arayışla dolu ruhu

¹⁶ Gazalî, *İhya Ulumu’-d-Din* (Kahire, Bulak, 1289/1872), 4 cilt.

¹⁷ Ahlâkın bu tür kodlanmalarının en iyi özeti belki de, Gazalî’nin *Kitabü’l-Edeb fi’-d-Din* (Miskeveyh’in *Kitab Tehzibi’l-Ahlâk*’ı çerçevesindedir, [Kahire, 1322]) isimli eserinde bulunabilir.

¹⁸ Bu tecrübeler hakkında bkz.: Gazalî’nin entelektüel otobiyografisi özelliği taşıyan, *el-Munqiz Mine’-d-Dalal* isimli eseri, çev. W. M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (Londra, 1953).

¹⁹ “el-Mizân” terimini de kullanmıştır.

²⁰ Cüveynî’nin hayat hikâyesi için bkz.: Taceddin Subki, *Tabaqatü’ş-Şafiye’l-Kübra* (Kahire, 1323/1905), III, 249-285; F. H. Mahmud, *el-Cuveyni: İmamü’l-Harameyn* (Kahire, 1964). Gazalî’nin hayatı için bkz.: Subki, a.g.e., IV, 101-145.

adalet konusundaki münazaraya da bîgâne kalmış değildir, ama Gazalî yeni bir adalet teorisi ortaya atmış değildir, ayrıca kavram olarak adalet, eserlerinde ana bir başlık olarak göze çarpmaktadır.

Gazalî ahlâka derin bir ilgi duymaktadır ve adaletle özde ahlâkî bir bakış açısından ilgilenmiştir. Mutezile ve filozoflar gibi o da iki adalet düzeyi tefrik etmektedir: İlâhî ve beşerî. İnsan davranışını güden iki prensip vardır: Tanrı iradesinin ifadesi olarak ilâhî adalet ve yine Tanrı'nın insana verdiği kudretin ifadesi olarak rasyonel adalet.²¹ Vahyin şahsı demek olan şariat insanın haricî hareketlerine hakimdir. Akıl da insan fiillerini içerden yönlendirir. Her ikisi birlikte adalete ve hayra yol çizerler. Allah'ın emir ve yasakları demek olan Şariat, hayrı ve adaleti işaret ederken; akıl, neden kaidelerin işaret ettiği bazı fiillerin adil, diğer bazılarının da zalimane olduğunu izah eder. Şariat'ın ortaya koyduğu yükümlülüklerin neden bazılarının vacib, bazılarının sadece makbul olduğunu anlamamıza yardımcı olur.²²

Gazalî'nin adalet kavramı rasyonel ve vahyi kavrayışların bir bileşkesi olarak anlaşılabilir. Gazalî adalet ile yalnızca ahlâkî cepheden alakadar olmuş gibidir.²³ Bu manada ise adalet Gazalî için iki şey demektir. İtidal ve vasat, ki her iki nosyon da onda Bağdad'da yani mistisizme dönmezden önce terakub etmiştir. *Mişkatü'l-Envar* [Işık Kümesi] adlı eserinde tasavvufta adaleti tayin yollarından biri olan sezinin rolünü betimlemeye çalışır. Daha önce Allah'ın insana verdiği bir takat olarak tanımlanan akıllı yeniden tanımlamış ve ona "nur" demiştir, ki bu sözcük Kur'an'da sık sık geçer ve İlâhî Hikmet anlamındadır, yani Allah'ın hakikat ve adalet yolunda rehber olması için insana bahşettiği hikmet.

Maturidi ve Bakillanî'ye göre adalet Allah'ın iradesinin bir ifadesidir ve Şariat'te vücut bulmuştur. Şariat'ın ahkâmını işaret etmediği, insana neyin ahlâken adil ya da zalimane olduğunu göstermediği sair bütün durumlarda akıl insana rehber olacaktır. Gazalî'nin öğretisinde ise akıl, insanda ilâhî hikmete muhatap olan, onu isti'ab eden melekedir. İşte bu hikmet erdemlerde vücut bulmakta ve insanın hayır işlemek yolundaki davranışında tezahür etmektedir. Yani ahlâkî ada-

²¹ Gazalî, *el-Iktisad fi'l-İtikad* (Kahire, tarihsiz), s. 43-44.

²² Bkz.: Gazalî, *el-Mustasfa Mine'l-Ilmi'l-Usul* (Kahire, 1937), I, 2-3, 7-35.

²³ Bu bölümün ileriki satırlarında yine değineceğiz.

let, Gazalî'nin evvelki eserlerinde enine boyuna tartıştığı beşerî erdemlerin bir ifadesi olmakla birlikte, nihâî olarak ilâhî adaletten türemektedir.²⁴

Daha sonraları Gazalî herhalde mistik yolun ağır bastığını düşünmüş olmalıdır; insanın adalet ile zulm arasındaki farkı görmesine yardımcı olan vasıta yani akıl burada artık bir ilâhî duyuş ortamı halinde anlaşılmaktadır. Bu ise şu demektir: Sezgi yöntemi ilâhî hikmet ile doğrudan teması temin ederek insanı daha yüksek bir ruh düzeyine ulaştırırken pratikte ise insanın tamamıyla vahye bağımlı olmasına yol açmaktadır.

Yüksek Beşerî Erdemlerin İfadesi Olarak Ahlâkî Adalet

Ahlâk konusunda eser vermiş Müslüman düşünürler içinde hiçbiri akli bilginin yegane kaynağı olarak görmek konusunda Ebubekir-i Razi kadar kesin bir tavır takınmamıştır.²⁵ Felasife'nin de akla büyük önem verdikleri muhakkaktır ancak onların çoğu akıl ile vahyi buluşturmaya da çalışmışlar ve adaleti ilâhî ve beşerî olmak üzere iki düzeyde incelemişlerdir. Razi ise, Allah'a ve O'nun "Adaletin ilâhî" olduğuna kaani olmakla birlikte, ilâhî erdemlerin ancak akıl yolu ile iktisab edilebileceğini öne sürmekteydi. Vahye olan ihtiyacı dile getirmek gereğini duymamış olan Razi, Nübüvvet üzerine de bugüne ulaşmamış olan bir kitap yazmış, burada aklın nebevî ilhamın fevkinde olduğunu söylemiştir.²⁶

O nedenle Razi'nin ahlâk konusundaki görüşleri tel'ine uğramış, ilimsel ve tıbbi eserleri rağbet konusu olmuştur.²⁷ Razi ise bir düşünür

²⁴ Gazalî, *Mişkatü'l-Envar* (yay.) Affifi (Kahire, 1383/1964).

²⁵ Ebubekir Muhammed bin Zekeriya er-Razi 251/865'de Tahran yakınında Rey kentinde dünyaya gelmiştir. Müzikle hayli uğraşan Razi otuz yaşında Bağdat'ta tıp öğrenimine başlamıştır. Rey'de ve Bağdat'ta doktorluk yapmış, ömrünün son yıllarında gözlerini kaybetmiştir. 313/924'de ölen Razi, *Kitabü'l-Mansurî* (Avrupa'daki adıyla Liber Almansoris) adlı eserini Rey valisi dostu Mansur'a adamıştır. İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-Ayan*, IV, 244-247.

²⁶ P. Kraus ve S. Pines, "al-Razi", *Encyclopaedia of Islam*, 1. baskı, II, 1136.

²⁷ M. Meyerhof, "Science and Medicine", *Legacy of Islam* (Londra, 1. baskı, 1931), s. 323.

olarak bilinmeyi arzulamaktaydı, bunu tescil etmek istercesine yüksek entelektüel düzeyli bir otobiyografi ile beşerî faziletleri konu edinirken ahlâkî adaleti irdeleyen bir eser kaleme almıştır.²⁸

Razî'ye göre bilgi iktisabı ve adalet arayışı insan varlığının nihai menzilleridir. Yunan felsefesi mecrasındaki görüşüne göre hayatın anlamı fiziki haz değil, bilgi edinimi ve adaletin tahakkuk ettirilmesidir.²⁹ Sözlerine devamla der ki, "Haz arayışını başlatan tutkudur; akıl ise hedef konusu olabilecek diğer nesneler adına bizim haz fırsatlarından feragat etmemizi ister. Zira bizi çok seven ve bizden bilgi sahibi ve adil olmamızı isteyen Tanrı insanın acı çekmesini istemez ve bu hedef doğrultusunda, bilgisizlik ve zulm yüzünden başkalarına acı verenlerle, zaten acıya müstehak olanları zulmleriyle mütenasip cezalandırır."

Razî'ye göre dünyevî zevkin de dünyevî hazzın da bir gün sonu gelecektir ve Ahiret'in hazzı, ki orada ölüm de yoktur, bâkidir. Söylemeye gerek olmayan bir husus da ona göre şudur: Hiç kimse sonu gelmeyecek haz pahasına bir başka hazzı satın almaya kalkışmamalıdır. Sözünün bir yerinde "Hal böyle iken" der ve uyarır, "bundan da tabiatıyla şu sonuç çıkar: Elde ederken yahut elde etmekle bizim ruh dünyasındaki kurtuluşumuzu engelleyecek bir zevkin yahut gerek miktar gerek nitelikçe bu dünyada elde ettiğimizin karşılığı çok büyük acı çekeceğimiz zevkin asla peşinde olmamalıyız."³⁰

İnsanın hür irade ile donatılmış ve akılla yönlendiriliyor olduğuna muhakkak nazarı ile bakan Razî'nin yeryüzünde hemen ele geçecek zevki değil, gecikmeli de olsa kalıcı olacak ahiret hazzını tercih ettiği açıktır. "Akleden insan yani filozof" der, "bazen bu mübahatın (yasal zevklerin) bir çoğundan kaçınır ve öylece gerektiğinde feragat edebilecek şekilde ruhunu eğitmeyi, alıştırmayı ümit eder."³¹

Razî'ye göre şeriat fiziki hazzlara cevaz vermekle birlikte akıl insanı, ahiret hayatındaki kalıcı zevklerden feragat yerine bu tür zevk-

²⁸ Razi, "Kitabü's-Sıra el-Felsefiyye", *Resailü'l-Felsefiyye* içinde (yay.) Kraus (Kahire, 1939; Beyrut, 1973), s. 99-111; çev.: A. J. Arberry, "Rhazes on the Philosophic Life", *Asiatic Review*, 45 (1949), 703-713.

²⁹ A.g.e., s. 101; çev. s. 705.

³⁰ A.g.e., s. 101-102; çev. s. 705-706.

³¹ A.g.e., s. 102; çev. s. 706.

lerden feragat etmeye iter. Vahyin insana adaleti emretmekle birlikte adil olan ile olmayanı birbirinden ayıracak ölçüyü vermediği inancındadır. İşte insana izlemesi gerekli yolu bulduran, yani o ölçüyü bildiren, akıldır. Aynı mantıktan hareketle denilebilir ki akıl insanın en yüce erdemleri kavramasına yardımcı olur ve bunlar da adaletin tesisine giden şartları hazırlar. Ancak akla şu soru gelebilir: Acaba akıl en yüksek erdemlerin kavranmasına ne şekilde yardımcı olacaktır ve o erdemler hangi erdemlerdir?

Kitabü'l-Tıbbi'l-Ruhanî [Ruhun Tıp Kitabı] adlı eserinde Razi, adaletin standardının ne olacağına kafa yormuş büyük filozofların hayat hikâyesini tetkik ederek, en yüksek tespite çalıtığını söyler. Söz konusu standarda dahil olan erdemler şunlardır: (1) İffet (ölçülülük); (2) Rahmet; (3) Herkese karşı iyilik; (4) Herkesin çıkarına sahip çıkmak, korumak.

Yukarıdaki erdemlerin zıddına zulm ve tahakküm yolunu benimseyenler ise, devleti yıkmaya ve her yasağı ihlale yani asayışı bozmaya, kötülüğe ve bozgunculuğa meyillidirler.³² Razi bazı kişilerin de muarızlarına karşı yalanı ve ihaneti hoş gören³³ bazı fasık gruplar nev'inden kendi içinde kötü ve şer birtakım doktrinlere saplanarak zulme saptıklarını söyler. Bunların fiilleri ise yalnızca cemiyete değil kendilerine de zararlıdır. Razi'nin uyarısına göre bu tür kişileri şerreden vazgeçirip akıl ve adalet yoluna getirecek olan ancak ciddî nasihatlerdir. Klâsik adalet teorisinin Razi'nin ahlâkî adalet konusundaki görüşüne olan etkisi hemen sezilebilmektedir; Razi ahlâkî adaletin bileşkelerini okuyucunun aşına olduğu İslâmî terimlerle ifade ederek biraz farklı bir yola sapmış oluyordu.

Zulmü irdelerken Razi acı konusunu açar. Duyuş sahibi herhangi bir mahluka acı verilmesinden yana olmayan Razi, kısas olarak ya da (acı ilaç kullanmak, ameliyat acısına tahammül etmek gibi) fazlasına yakalanmamak için azına katlanmak nev'inden acıları mübah görmektedir. Hayvanlar da bazı istisnâî durumlar (birisinin yardımına

³² Razi, "Kitabü't-Tıbbi'r-Ruhai", *Resailü'l-Felsefiyye*, s. 91.

³³ Razi'nin verdiği örnekler, düşmana yalan söylemeyi mübah addeden Deysan yanlıları ve Kızıl Hürremiler ile aynı inançta olmayanlara su, yiyecek ve ilaç bile vermeyen Zerdüşî Maniheistlerdir.

koşmak, yahut düşmandan kaçıyor olmak gibi) haricinde hor davranılmamak kaydı ile zor işlere koşulabileceklerdir.

Hayvanların öldürülmesi ve kesilmesi konusunda Razi, sadece etoburların katline cevaz vermekte, evcil hayvanların öldürülmesine karşı çıkmaktadır. Arslan, kaplan ve kurt gibi zarar verebilen hayvanlar ile yılan, çıyan vb. gibi zararlı olabilen ve kendilerine ihtiyaç duyulmayan hayvanlar öldürülebileceklerdir. Razi'ye göre bu icazetin iki nedeni vardı. (1) Bunlar öldürülmezse onlar marifetiyle diğer pek çok hayvan telef olacaktı; (2) Hayvanların ruhları insan ruhunun tersine vücudu ölümle terk etmediği için öldürülmek suretiyle buna zemin hazırlanması gerekebilir.³⁴

Evcil hayvanlara ise ölçülü davranmak gerekmektedir. Bu hayvanların ruhları hiçbir surette bedenden ayrılmayan ruhlar olduğu için akıl onların öldürülmelerini asla bir yol olarak önerecek değildir. Razi bu konuda filozofların ihtilaf içinde olduklarına işaret ettikten sonra Sokrates'in hayvanların öldürülmesi fikrine karşı olduğunu söyler.

Razi dışındaki Müslüman düşünürler hayvan ruhunun ancak öldürülme halinde bedeni terk ettiği, aksi takdirde bedende kaldığı şeklindeki görüşe katılmamışlardır. Bu düşünürlerin çoğu hayvanların ruhu olmadığı görüşündedirler, hayvan katlini zulm sayan Mutezile ile diğer bazı düşünürler de hayvanların mükafatının ahirette verileceğini ifade etmişlerdir.

Razi ahlâkî adaleti yalnızca aklın bir ifadesi olarak ele almıştır ve ona göre ahlâkî adalet tanrısal hikmete eşittir. Miskeveyh ve Gazalî ise adaleti iki düzeyde (ilâhî ve beşerî) irdelemişler, bu ikisinin ne şekilde ilintili olduğunu bulmaya çalışmışlardır. Miskeveyh ve Gazalî'nin ilâhî adalet konusundaki kuramlarını ele aldık, şimdi de beşerî düzeyde ahlâkî adalet konusundaki fikirlerini müzakere edeceğiz.

Miskeveyh'e göre erdemlerin ifadesi olarak ahlâkî adalet geleneksel adalet kategorisindedir. Beşerî erdemler iki türdür: Bunlardan birine has (özel) diğerine de genel adını verebiliriz. Genel olan, insanların üzerinde mutabakat ettiği, insanların alışverişlerde emeğin ve hikmetlerin değerini tayin için kullandığı altın standardı benzeri erdemlerdir.³⁵ (İnsan deneyiminin sonucu olan geleneksel adalet ya

³⁴ Razi, *Kitabu's-Sıra el-Felsefiyye*, s. 104-105; çev. s. 707-708.

³⁵ Bkz.: *Risale fi Nihayeti'l-Adl*, s. 18-19; çev. s. 29-30.

“rıza ve örf” ile belirlenir ya da tahkik ve uzun karar verme süreçleri sonucu ortaya çıkar, ama hiçbir zaman geçici hevesler ya da esas olmayan yani arızı olaylar üzerine bina olunmaz.)

Özel adalet ise belli bir ülkeye yahut kente ve hatta bazen iki kişiye aittir ve ilgili taraflar üzerinde bağlayıcı ve öz itibariyle eşit haklara dayalı tedbir ve değerlendirmelerden ibarettir. Aristo’ya göre, ilgili ülkenin kanun ya da örfüne dayalı olan bu tür adaletin adı mukavele adaletidir ve bir tür yasal adalet niteliği taşır.³⁶ Nihayet istemsel adalet, ki insan deneyiminin ürünüdür ve pekâlâ geleneksel adaletin bir biçimi addolunabilir,³⁷ ruhun ve melekelerin barış içindeki bütünlüğünün bir ifadesidir. Miskeveyh’e göre ruh melekelerinin bu beraberliği vücut fonksiyon muvazenesi bakımından anlaşılacak zorundadır ve ruhun eylemleri ile yönünü bulur.³⁸

Aristo gibi Miskeveyh de geleneksel adaletin iki uç arasındaki vasat ya da orta nokta olduğu kanaatindedir; adaletsizlik de iki aşırı uçta bulunmaktadır. Miskeveyh’e göre her erdem bir tür denge sağlayıcıdır; adalet ise bütün erdemleri ihata eden bir isimden ibarettir.³⁹

Miskeveyh’in en âlî beşerî vasıflar adını verdiği dört erdem hikmet, iffet, cesaret ve adalettir. Bunların her biri, birbirine geçmiş bazı eğilimlerden mürekkep olup, o eğilimlerin en yücesi adaletin bünyesinde barınmaktadır.⁴⁰

Müslümanlarca verilen eserlerde yukarıda değinilen faziletler ahlâkî adalet konusunun alışılmış teması olmuştur. Bu erdemler esasen Yunan kaynaklarından özellikle de Aristo ve Eflatun’un eserlerinden mülhem olmakla birlikte, Razi ve Miskeveyh’de gördüğümüz gibi, tedricen İslâmlaşmışlar ve dinî ve ahlâkî değerler olarak ifadelelerini bulmuşlardır. Hususiyetle Miskeveyh’in eserlerinden yararlanarak

³⁶ A.g.e., s. 19; çev. s. 31.

³⁷ Miskeveyh, *Risale*, s. 12; çev. s. 21.

³⁸ Eflatun’dan aynen iktibas ile Miskeveyh şöyle der: “İnsan adalete ram olduğu zaman, ruhunun her katresi diğer her katreyi aydınlatır. İşte o zaman ruh da Tanrı’ya yükselir ve işlerini en iyi şekilde yürütür.” Miskeveyh, *Tehzibü’l-Ahlâk*, s. 41; çev. s. 110-111.

³⁹ Aristotle’nin *Ethics*’i [1133b35]; *Tehzibu’l-Ahlâk*, s. 41; çev. s. 111.

⁴⁰ Miskeveyh’e göre ahlâkî adalet her şeyden önce dostluğu, ahengi, aile yakınlığını, karşılıklı olarak vermeyi, dürüstlüğü, mertliği, cana yakınlığı ve Allah korkusunu içermelidir. Bkz.: Miskeveyh, *Refinement of Character*, çev.: Zurayk, s. 20-21 (notlar)

Ebu Hamid el-Gazalî ve Nasreddin-i Tusî Yunanî ve Farisî değerlerin İslâmiyet içinde özümlendiği bu sürece katkıda bulunmuşlardır.

İnsanların hangi ahlâkî ilkelere bağlı kalmaları gerektiğini müzakere ederken Gazalî müminlere şeriatla ilgili olarak “tavsiyeye şayan fiiller” başlığı altında bir gerekçe getirmektedir.⁴¹ Gazalî’ye göre hidayet sağlayan ahlâkî adalet standardı aşağıdaki şekilde özetlenebilecek dört erdemden müteşekkildir:

(1) Hikmet, bir akıl şartıdır ki onunla kişi seçenekleri değerlendirir. İyi ile kötüyü ayırt eder, öfke gibi durumlarda nefsini aşırı fiillerden korur ve uyanıklık ile sahtekarlık arasındaki dengeyi kurar. Peygamber (s)’in “müminlerin menzillerinden biri” kabul ettiği bu denge “vasati ilkesi”nde saklıdır ve adaletin özü olarak yücelir.⁴² Vahy diliyle, “*Kime himmet ihsan olunmuşsa, ona büyük bir hayır ihsan olunmuştur.*” (Bakara, 269).

(2) Gazalî’nin “kuvvetü’l-gazabiye” (öfke gücü) olarak tanımladığı cesareti bir tür ahlâkî cesaret olarak anlamak gerekir, ki ne fazla saldırganlık ne de korkaklık olmayıp ikisinin arasında bir orta yerdedir. Akıl ve Şeriat gölgesinde olan cesaret insana tavrını takınmayı doğru yoldan ayrılmamayı⁴³ ve adaletsizlikten sakınmayı telkin eder. Yine cesaret insana gerektiği zaman metin, gerektiğinde der rahim olmayı öğretir.

(3) İffet gereğince kişi itidalden ayrılmamaya özen gösterirken tamah ile isteksizlik arasında orta bir yol seçer, başkalarına karşı adil ve özel hayatında da ılımlı olmaya çalışır. Kısacası bu erdem, “altın vasati”nin bir başka şekilde dile gelişiştir.

(4) Ve nihayet adalet tek fazilet değildir, “erdemlerin hulasasıdır”. Adalet bütün erdemlerin olgun meyvesidir, ki muvazene yani ruh dengesi ile şahsî ve toplumsal işlerin yürütülmesinde usturuplu davranış ile kendini belli eder. Bunların fevkinde adalet bir insaf anlayışıdır ki onunla insan “adalet yolu” diyebileceğimiz yola girmiş olur.⁴⁴

⁴¹ Bir sonraki bölümde mübah fiiller açıklanacaktır.

⁴² Gazalî, *Me’aricu’l-Kudus*, s. 67-74; *Mizanu’l-Amel*, s. 264’ten itibaren.

⁴³ Sırat-ı Müstakim’den kasıt şeriattır.

⁴⁴ Gazalî’nin dört erdemi ve Yunan felsefesinin onun ahlâkî düşünceleri üzerindeki etkisi konusundaki bir tartışma için bkz.: M. A. Şerif, *Ghazzali’s Theory of Virtue* (Albany, N. Y., 1965), 2. Bölüm.

Ama acaba “adalet yolu” nedir? Gazalî’ye göre adalet yolu “sırat el-müstakîm”dır, yani vahy ile bildirilen dosdoğru yoldur ki oradan insan gerek dünyada gerekse Ahiret’de saadete erişir.⁴⁵ Saadet sözcüğünden Gazalî’nin anladığı şey meta sahibi olmak değil, yeryüzünde kemal mertebesine yaklaştıktan sonra Cennet’teki tam kemale erişecek şekilde yani ona vesile olmak üzere manevî huzur yaratan şeyi (yani ilâhî ve beşerî bilgiyi) edinmiş olmaktır.⁴⁶ Bu tür bilgiye ise Gazalî’ye göre akılla da vahiy ile de ulaşılabilir. Vahy ahirette ilâhî adalete nail olabilmek için gerekli irşadı sağlarken akıl da kişinin bu dünyadaki şahsî ve toplumsal sorunları çözümünde ona yardımcı olur. Ancak Gazalî’ye göre dünyada mutluluk ancak lafzen mutluluktur, gerçek değildir —gerçek ve ebedî mutluluk ancak kişinin kendisini Cennet’te, Arş’a istiva etmiş Allah’ın huzurunda bulduğunda tatabileceği bir duygudur.⁴⁷

Adaletin zıddı ise cevri’dir ve cevri bir çeşit fesad (kötülük) olarak tanımlamak mümkündür.⁴⁸ Nasıl nizam ile nizamsızlık arasında orta bir menzil yok ise, şerde de adaletle gördüğümüz o ölçülülük yoktur. Gazalî “Yer ve Gök iki şey üzerine bina olunmuştur” der, “nizam ve adalettir, ki onlarsız insan hayatı düşünülemez.” Miskeveyh çizgisinde Gazalî’den sonra ve son olarak ele alacağımız alim Nasreddin-i Tusî (ö. 672/1274)’dir. Tusî Moğol hükümdarı Hulagu’nun Abbasî devletine son verdiği (656/1258) çalkantılı bir çağda yaşamıştır.⁴⁹ *Ahlâk-ı Nasır* [Nasır’ın Ahlâkı] adlı eseri bir alim tarafından “Bütün

⁴⁵ Gazalî, *Mizanu’l-Amel*, s. 294.

⁴⁶ Gazalî, *Mearicu’l-Kudus*, s. 133; *Mizanu’l-Amel*, s. 295.

⁴⁷ Gazalî, *Mizanu’l-Amel*, s. 304.

⁴⁸ 15 nolu dipnota bakınız.

⁴⁹ Tusî 597/1201’de Kuzeydoğu İran’da Tus’da doğdu. Bilim ve felsefe tahsil etti. 645/1247’de Moğol hükümdarı Hulagu’ya vezir olmazdan önce, İsmailî Kuzistan valisinin hizmetinde idi, ahlâk konulu eserini de ona ithaf etmiştir. Toplumsal yaşamda davranışları kitaplarına uymadığı için hayli kınanmıştır. Onun hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Kutubî, *Fevatü’l-Vefayat* (yay.) Abdulhamid, II, 306-312; ve Tusî’nin ahlâk üzerine yazdığı kitabın çevirisine G. W. Wickens’in yazdığı giriş, *The Nasirean Ethics* (Londra, 1964), s. 8-13. Ayrıca bkz.: Muhammed b. Esed Celaledin ed-Devvanî (ö. 900/1501), *Ahlâk-ı Celalî*; çev.: W. F. Thompson, *Practical Philosophy of the Muhammadan People* (Londra, 1839).

Orta Çağ İslâmiyetinin olmasa da Orta Çağ İranı'nın en oturaklı ahlâk kitabı" şeklinde nitelendirilmiştir.⁵⁰

Miskeveyh gibi Tusî'nin de adalet teorisi Yunan teorilerine dayalıdır ve o ahlâkî adalet kavramı İslâmî öğretilere paralel gözüksün diye Yunanî nosyonlara katkıda bulunmuş değildir.

Tusî'nin ahlâkî adalet kavramı "musavvat" ve "vahdet" gibi iki temel nosyon üzerinde durmaktadır ve bunların ikincisi fevkalade vurgulanmakta ve üstün görülmektedir, ki "Bir"deki Kemal keyfiyetindedir. (Kişi Bir'e ne kadar yakınsa varlığı da o denli soyludur.)

Tusî şöyle demektedir: Erdemler arasında hiçbirisi adalet erdemi kadar kamil sayılamaz, buna ahlâk meselesinde (sınaat-i ahlâk) de şahit olmaktadır, zira gerçek orta nokta adalettir, diğer her şey ona nazaran çevreseldir ve varlık sebebini ona borçludur. İşte Birliğin gölgesi olan bu orta nokta dengesinin teminatıdır ve onda kusur da ifrat da yoktur. İzaha devamla da şunu der: "İşte bu denge olmasaydı, varlık çemberi natamam olacaktı, zira üç mütevellidin (hayvanat, nebatat ve madenler) dört unsurdan tevellüdü dengeli karışımlara bağlıdır."⁵¹

Adalet öz olarak bir muadelet nosyonu olduğundan, adil kişi de buradan hareketle "orantı" ve "tekabül" yanlısı olan kişidir, orantısızlık ve gayri tekabül yanlısı olanlar da zalimlerdir. Dahası, adil kişiden beklenen adaleti önce kendisine sonra başkalarına tatbik etmesidir.⁵² Adil hükümdar da eşitliğin sağlanmasında ve kötülüklerin frenlenmesinde hakemlik yapan hükümdardır.

Tusî'ye göre adil kişi kendisine mükâfat olarak daha fazla nimet ve avantajı hak görmemelidir. Bu kaideden ayrıldığı anda adaletin zıddına sapmış, despotluğu seçmiş olur. Zira Aristo'nun dediği gibi adalet faziletin bir cüzü değildir, tamamıdır; adaletsizlik de kötülükten bir şube değildir, kötülüğün tamamıdır.⁵³ Tusî avamın zengin ya da soylu hükümdarlara itibar edeceğini, aslında saygı gösterilmesi gereken emirin ise adil emir olduğunu söylemektedir. Benzer şekilde

⁵⁰ Bkz.: Wickens'in *The Nasirean Ethics*'e yazdığı giriş, s. 9.

⁵¹ Tusî, *Nasirean Ethics*, s. 95.

⁵² Aristo'ya göre iyi adam; erdemi kendine doğru kullanan kişi değil, başkalarına doğru kullanan kişidir. (*Nicomachean Ethics*, 1130ab).

⁵³ Tusî, *Nasirean Ethics*, s. 98-99.

Aristo da insanların otorite sahibi kişilere saygı duyarken onun asaletine, soy-sopuna ve senedine baktıklarına ancak hikmet sahibi kişilerin hikmet ve adalet dışında hiçbir şeyin iyi hükümet şartlarını hazırlayamayacağını hemen idrak ettiklerini ileri sürmektedir.⁵⁴

Ahlâkî adaletin değişik cephelerini müzakere ederken Tusî önce insanın Tanrı'ya olan görevini izah eder, o Tanrı ki adaleti temin eden her bir hayrın bahşedicisidir. Tusî'nin adaletin Neo-Platonik kaynaklarından yararlanan Miskeveyh benzeri bir mantık çizgisi izlediği için, Miskeveyh için verdiğimiz özetten farklı olmayacak bir özet vermek herhalde gereksizdir.⁵⁵

İnsanın Tanrı'ya karşı görevlerinden sonra Tusî adaletin sair cephelerini ele alır ve öncelikle insanın diğer insanlarla olan ilişkilerini inceler, bunu yaparken de adalet ile cömertlik, iyilik, şefkat ve sair benzer nitelikler arasındaki ilgiyi belirtir. Tusî'ye göre adalet servet ediniminde zahirdi, bu ise hisse yakındır oysa cömertlik servetin elden çıkarılmasında zahirdir, bu ise fiiliyata daha yakındır. Tusî açıklamasına şu şekilde devam eder: "İşte bu nedenledir ki insanlar cömert kimseyi adil kişiden daha çok severler, evrenin düzeni cömertliğe değil adalete bağlı olduğu halde."⁵⁶ Cömert kişi serveti servet olsun diye değil harcamak için elde ettiğinden sevilen kişi de odur, yani iktisabı başaran kişi değil, infak edebilen kişi. O nedenle Tusî cömertlikte adalet bulmaktadır. Ve şöyle der: "Her cömert kişi adildir, ama her adil kişi cömert değildir!"

Ancak bu noktada izah gerektiren bir güçlük ortaya çıkmaktadır. "Adalet bir hür irade meselesi olduğundan, erdem sahibi olmayı, övgüye lâyık olmayı hedefleyen bir hür irade meselesi olduğundan, onun zıddı olan cevr de şer ehline katılmayı ve ayıplanır olmayı hedefleyen bir hür irade meselesi olmak zorundadır. Burada teammüd yani hedefleme esas bir unsur olarak gözüktüğünden adaletsizliğin hâsıl edilmesi, düşünülmesi olanaksız bir keyfiyettir." Tusî'ye göre insan genellikle aklına değil; iradesine kulak vermektedir, despotluğu seçerken de şerre bayrak açmaktadır. Tusî, Üstad dediği Ebu Ali adlı

⁵⁴ A.g.e., s. 99.

⁵⁵ A.g.e., s. 100-105.

⁵⁶ A.g.e., s. 105.

birisinin (herhalde Miskeveyh'i kastediyor) konuya daha yeterli bir ışık tuttuğunu söyleyerek, ondan şu sözleri naklediyor:

"İnsanda değişik melekeler bulunduğundan bunların biri diğerinin hilafına bir fiile sebebiyet verebilir, yani meselâ öfkesine gem vurma-
yan kişi, yahut nefsanî arzularına yenilen kişi, tartışmayı seven kişi iç-
ki içip akla mugayir başı boş hareketlerde bulunabilir, sonra da piş-
man olur. Bunun sebebi şudur: Söz konusu fiilî talep eden meleke akli
yener, yapan yaptığını hoş görür; ayrıca o meleke akli kendine tâbi
kılmak ve onu kendi yönünde istimal etmek eğiliminde olduğundan,
aklin eleştirici sesi de kesilmiş olur. Ne var ki o melekedenin saldırısı
sona erdiğinde, gerçek yani çirkeflik ve pespayelik zahir olur.

Bunun tersine erdem sahipliği saadetine ermiş kişilerde akıl hep galip
gelir ve onlardan hakkaniyetli fiillerin sadır olması olağan işler sını-
fındandır."⁵⁷

Peki, iyiliklerin adaletle ilişkisi acaba nedir? Tusî şöyle der: "İh-
san şayan-ı tebrik bir durumdur, ancak adaletle ilgisi yok addedilir.
Zira adalet karşılığını vermekle iyilik ise muhatabın elindekini arttır-
ma ile bağlantılıdır. Buradan hareketle denebilir ki iyiliğin mütekabi-
liyetle alakası yoktur ve aslında ayıplanacak bir fiildir, zira orta nok-
tadan bir sapmayı gerektirmektedir, oysa adalet "tam karşılık" ilkesi-
ne dayalıdır ve orta noktadan asla şaşmaz." İşte Tusî'ye göre bu man-
tık hatalıdır ve kendisi soruya bir başka ihsanı adil işler sınıfına dahil
eder. Bu cevapta ihsan "ihtiyati adalet" olarak yer almaktadır ve artık
adaletin merkezîliğine nispetle bir taksir mahiyeti arz etmemektedir;
nasıl cömertlik israf ve gösteriş ile muhatabın elindekini ıslah arasın-
da ve orta nokta teşkil etmekteyse ve nasıl kanaat açgözlülük ile
miskinlik arasında bir orta yol olarak kendini belli etmekte ise... Bū-
tūn bunlara ilave olarak Tusî şunları söyler:

"İhsanlar evveliyetle adaleti tesis eden şartların yerine getirilmesi dı-
şında gerçekleştirilebilir değildirler; bu da birinci plânda istihkak yü-
kümlülüğünün ifâsı, ikinci plân da ise, ihtiyat nazarıyla o istihkaka bir
katkıda bulunmak anlamını taşır. Ama, diyelim bir kişi bütün variye-
tini lâıyk olmayan birisine vermişse, hak edeni de mağdur kılmışsa, o
artık ihsan ediyor değildir, müsriftir zira adalet ihmal edilmiştir."⁵⁸

⁵⁷ A.g.e., s. 105-106.

⁵⁸ A.g.e., s. 106.

Bu anlamda ihsan “arttırmada adalet” olarak anlaşılmaktadır ve bu anlamda ihsan eden ayıplanır değil, adildir. Hatta denebilir ki Tusî’ye göre ihsankarlık adaletin bile üstündedir (eğer adaleti çok kapsamlı yapacak olursak), katiyetle dışında değildir. Sıkça tekrarladığımız gibi, adaletsizlik adaletin zıddıdır. Akılcı bir alim olan Tusî insanın adalet etmeye eğilimli olduğunu ama sık sık insanlar arasında adaletsizliklere neden olduğun söylüyor. Peki, o halde, zulme neden olan nedir?

Tusî’ye göre zulm, bir insanın diğer bir insana verdiği zulmün mahsulüdür. O zarar ise dört şekilde verilebilir: (1) Tüketme hırsı, ki sonu züldür; (2) Kötü kalplilik, ki sonucu adaletin zıddı olan cev’dir; (3) Hatalı davranışlar ki sonucu hüzündür; (4) Endişe, ki sonucu huzursuzluk ve pişmanlıktır. Tüketme hırsı genellikle elde olmadan ezaya yol açar, burada kasıt yoktur; ama kötü kalpli kişi ona sadece başkalarına eziyet etmiş olmak için sebebiyet verecektir. Hatalı davranışlarda da zarar hâsıl olabilir ama kötü niyetle verilmiş olması gerekmez.

Endişe için verebileceğimiz örnek; hayvan sırtında iken sevdiği bir dostuna çarpıp ona öldürerek ya da yaralayarak zarar veren kişinin durumudur, yani endişedir ve burada sebep zarar görene yönelik zarar verme niyeti vesaire değildir. Endişeden muzdarip kişiyi ise ayıplamak değil herhalde ona yardımcı olmak gerekir. Ama aynı suç öfke ya da sarhoşlukla işlenmişse, ayıplanmakla kalmamalı aynı zamanda cezalandırılmalıdır.⁵⁹

Tusî’ye göre cevrin yolu sadece zarar vermekten geçmez; yine kendisini daha önceki sözlerinde yer aldığı gibi, dengesizlikle ya da akıl dışı fiillerin ifratıyla da çevre sebebiyet verilmiş olabilir. Öfke aklın çığırından çıkmasına pekâlâ neden olabilir ve neticede akl-ı selimini terk eden kişi daha sonra kendisini pişman edecek o zulmü işler. Yine Tusî’ye göre herkes öfkesinin kölesi değildir, zira öyle insanlar vardır ki onlarda “erdem güzelliği nedeniyle akıl daima galiptir ve onlardan adil işlerin sadır olması ahval-i adiyedendir.”⁶⁰ İşte böyle, akli her zaman ölçsüzlüğe, ifrata karşı tetikte olan kimseler daima adildirler.

⁵⁹ A.g.e., s. 99-100.

⁶⁰ A.g.e., s. 106.

Yapay Ahlâk ve Adalet

Ahlâkî adalet sık sık zahirî olarak geleneksel adalet şartlarına uyan birtakım insan fiillerinin haklı gösterilmesinde kullanılmakta ortaya bazı değerler atılmaktadır. Bu değerler alışık olduğumuz yüksek erdemleri içeren değerler değildirler (pratik amaçların tahakkukuna yönelik bazı değerlerdir). Kesin bir dille ifade edecek olursak, bu tür adalet ahlâkla ilgisizdir, bazı artniyetleri saklayan “ahlâk diliyle ifade olunmuş gerekçe” niteliğindedir. Bu ahlâkî adalet değil, adaletin (belli bir ahlâkla) ahlâklandırılışıdır.

Bu tür ahlâkî adalet yahut adaletlenme ile çeşitli bakış açılarından ilgilenen iki grup yazarı ayırt etmemiz mümkündür. Bu grupların birincisi kendi davranışını ahlâkî zeminlerde aklamak isteyen yazarlardan oluşuyor. Diğer de ekseriya “prensın aynası” diye anılan ve krallara tavsiye içeren mektuplar yazan kimselerdir, bu mektupların içeriği ise kralların yahut yüksek devlet makamlarında bulunanların hareketlerini hoş gösteren gerekçelerdir.

Birinci grup eserlerde yazar kendi deneyimlerini gündeme getirir, ayrıca yaşadığı hayat ve taşıdığı fikirler sosyal tartışmaya yol açmış, kendileri de o hayatı ve fikirleri savunmaya çalışmış kişilerden ve onların deneyimlerinden de bahis vardı. Devlet adamı ve alim olarak değişik deneyimleri olan İbn Hazm bu kategoride yazarak, kendisine ahlâkî bazda değil de siyasî bazda hücum eden devlet adamları ve alimlerle olan sorunlarını dile getirdiği bu eserde, mufassal denilebilecek bir de düsturlar manzumesi meydana getirmiştir.

Diğer bir kategoriye yani prenslerin aynası olan eserlere gelince, bunlar öz olarak hikmet sahibi kimselerden esinlenilmiş ya da naklolunmuş kıssalardan ve onların veciz sözlerinden ibarettir, ki Müslüman düşünürlerin bunları derlemesindeki gaye halkını iyi yönetme kaygusu taşıyan hükümdarlara kılavuzluktur. Kendilerini yöneten hükümdarlara şablon olsun diye İslâm düşünürleri hikmet-i atıkayı yani eski hükümdarların yönetim tarzlarını, eski düşünürlerin sözlerini özet olarak veren eserler vücuda getirmişlerdir. Bu konuda literatür miktarca hayli fazladır ancak nitelikçe, türce büyük farklılıklar taşır: Bu konudaki teşbihlerle oluşturulmuş kıssalar yoluyla kralları, büyük mevki sahibi kimseleri yazılıp düşünülmüş yahut gerekçesiz siyasetler konusunda uyaran edebi eserlere kadar farklılıklar göster-

mektedir. Bu son derece zengin sahada yer alan eserlerin bir özeti vermek bile çok zordur, ancak herhalde iki ya da üç örnek konuyu anlamamıza yardımcı olacaktır.

Ahlâkî gerekçelendirme konusunda herhalde İbn Hazm örneği söz konusu çağ için en ideal olanıdır. 384/994'de doğan İbn Hazm üzerinde babasının evinin çevresi bir miktar tesir sahibi olmuşsa da onun üzerinde asıl tesiri işleyen şey gerek kendisinin gerekse babasının hizmetkarı oldukları Emevî hanedanının çöküşünü takip eden değişken olaylardır.

İbn Hazm hapis ve sürgünü müteakip bir ahlâkî bunalım geçirmiş, müsadere nedeniyle de malından mülkünden olmuştur. Bunun akabinde siyaseti terk etmiş, kendini ilme vererek teselliye orada aramıştır. Ne var ki uzlet halinde bile bir türlü huzur bulamamıştır. O günlerde yazdığı edebi eserler çağın pek çok alimince eleştirilmiş, hukuka, ilâhiyata ve edebiyata yaptığı önemli katkılara karşın sık sık ekol değiştirdiği, önce Malikî iken Şafiî olup bilâhare Zahiriyye'ye katıldığı için şimşekleri üzerine çekmiştir. O sırada İspanya'da Malikîler hakim olduğundan, Malikî düşüncülerin çoğu onun aleyhine döner. Ancak kendisinin iyi bir münazaracı olduğu görülür, keskin bir dil ile yaptığı savunma hayli etkili olur. Dahası artık dost ve düşman onu büyük bir alim olarak görmekte, hiç kimse onun ilme adanmışlığından kuşku duymamaktadır. Hayranları onu Zahiriyye'nin kurucusu bilmektedir.⁶¹

Ömrünün son yıllarını ilim ve tefekkür ile geçiren İbn Hazm 456/1064'te ölür. İnsan davranışının altında yatan normları anlamaya çalışan Hazm'ın kısmen kendi deneyimlerinden kısmen de İslâm düşüncülerinin ahlâk konusundaki eserlerinden kaynaklanan bulguları kendisinin ahlâk yapıtında yer almaktadır. Çağının insan onuruna yakışmaz bulunduğu ahlâkî standardını yükseltmek gayesi taşıyan bir ahlâk yasasının temellerini attığı bu eserde Hazm, gözlemlediği insanların davranış biçimlerine şiddetle hücum etmektedir.⁶²

⁶¹ İbn Hazm'ın hayatı hakkında daha geniş bilgi için, onun otobiyografisi niteliğindeki *Tevqu'l-Hamama*, (yay.) Petrof (Leiden, 1914) isimli esere bakılabilir; çev.: Nykl (Paris, 1981) ve Arberry (Londra, 1953). Ayrıca bkz.: İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayan*, III, 13-17; Ebu Zehra, *İbn Hazm* (Kahire, 1954).

⁶² İbn Hazm'ın ahlâk konulu kitabı *Kitabu'l-Ahlâk ve's-Siyer*'dir. Kitab, Nada Tomiche'in yaptığı Fransızca çevirisiyle birlikte yayınlanmıştır. Ayrıca yine onun *Risale fi Mudava-*

Hazm'ın ahlâk yasasına konu olan iki tip insan vardır: Zevk peşindeki kişi ve bunları değil hikmeti, bilgiyi ve takvayı arzulayan kişi. Hazm'a göre hikmet, bilgi ve takva ehlinin her zaman göstermiş oldukları veçhile, en yüksek faziletler peşinde dünyevî hazlara her zaman sırt çeviren bu insanların duyduğu haz, tarif edilen birinci tip hazzın üstündedir. İbn Hazm'ın "Bu iki hazzın hangisinin daha üstün olduğunu ise ancak her ikisini de tatmış olanlar bilir" şeklindeki sözlerine ise pek tabii katılmamak elde değil. Ve sonra Hazm der ki, "İşte ben tecrübelerim sonucunda bu ikinci yolu seçmiş bulunmaktayım."⁶³

İki insan tipini inceledikten sonra İbn Hazm insanları zevki ya da bilgiyi seçmeye iten temel nedeni araştırmaya girişmiştir. Ona göre sebep açıktır: Endişe gidermek. Ancak Hazm "endişe" sözcüğünü dar değil, geniş bir manada kullanmış, bununla insanı derin derin düşünmeye iten her şeyi, insanların kurtulmaya çalıştıkları maddî ve manevî sıkıntıları, kısacası her türlü üzüntü ve sıkıntıyı kastetmiştir. Kendi deneyiminden hareketle vardığı sonuca göre kimse uzun süre sıkıntıya dayanacak güçte değildir. Mümin olsun kâfir olsun herkes kendi yordamıyla endişesini gidermek peşindedir. Kendi açısından ise Hazm dünya hayatında hiçbir şeyin Allah'a yönelmek ve ahiret için çalışmak kadar doyurucu olmadığı kanaatindedir. Hiç şüphe yok ki bu teselli ve huzur bakımından en emin, en dolaysız yoldur. İbn Hazm için gayrısı yanıltıcıdır, boştur.⁶⁴

Sürekli olarak alimlerin ve siyasî muarızlarının boy hedefi olan İbn Hazm, bu tür durumlara kayıtsız kalınmasından yanadır ve şöyle der: "Suistimal ve iftiradan yakasını kurtarabilecek kimse yoktur."⁶⁵ Bu sözlerin sahibi Hazm kötülüklerden ve adaletsizliklerden kaçmanın yolunu adalet ve erdem peşinden koşmakta bulur. Ona göre bütün hikmet sahibi kişiler akıl yoluyla aynı sonuca varmışlardı, bunlar arasında iftiraya hiç tahammülü olmayanlar da huzuru dinde bulmuşlardır.⁶⁶

ti'n-Nefs ve Tehzibü'l-Ahlâk ve'z-Zühd fi'r-Rezail (Resail'ü'l-İbn Hazm [yay.] İhsan Abbas [Kahire, tarihsiz] içinde, s. 115-173) isimli eserine bakılabilir.

⁶³ A.g.e., s. 13.

⁶⁴ A.g.e., s. 14-15.

⁶⁵ A.g.e., 17.

⁶⁶ A.g.e., s. 77-79.

İbn Hazm'ın adalet anlayışı kendi davranış tarzının bir aklîleştirilmesi ve siyasette uğradığı hüsrânı ahlâkî gerekçeler bularak farklı yansıtmaya çabasıdır. Kaçışı ilimde aramışsa da alimliğine bir şey dememekle birlikte ilim dünyası onun ne doktrinine ne de o doktrini savunmak için başvurduğu yönetime hoşgörülüdür. Hazm adaletsiz diye vassfettiği toplumun gadrine uğradığından emindir. Ve o gadrin karşısına dikilmiş, bir yandan kendi hareket tarzını haklı çıkaracak, diğer yandan kendi çağının hastalıklarını "tedavi edecek" bir ahlâk yasası yapmaya da koyulmuştur.

Yeni bir hukuk ekolünün kurucusu olarak İbn Hazm'ın çabaları başarısızlıkla sonuçlandı, zira çok katı kuralları olan Zahiriyye okulu müminlerin ihtiyaçlarına cevap veremeyince kısa sürede İspanya'daki varlığı son buldu. Ancak gerek ahlâk gerekse içtihad konularındaki eserleri sonraki nesillerce rağbet gördü, büyük ilgi uyandırdı ve zihinleri meşgul etmeye devam etti.

Yapay ahlâkî adalet kategorisindeki ikinci tür eserler ise "hükümdarların boy aynaları" adını verdiğimiz eserlerdir. Aynalar pek nadiren adaletin kavramsal cephesi ile ilgilidirler, özde kralın durumunu güçlendirmeyi, kraliyet ve meşruiyet üzerindeki iddiasını pekiştirmeyi amaçlayan birtakım davranış çizgilerinden ve genel kaide-lerden ibarettir.

Bu kategorideki eserlerden bazıları İngilizce'ye çevrilmiş olduğu için, okuyucuya bunların adını vermekle yetinip,⁶⁷ ahlâkî adaletin değişik veçhelerini irdelemiş iki yazarı burada zikrederek sözümüze devam edebiliriz: Vezir ve Saray Danışmanı Ebul'l-Kasım Hüseyin el-Mağribî (ö. 418/1026) ve Hakim, Danışman ve Halife Elçisi Ebu Hasan Maverdî (ö. 450/1058).

Mağribî vezir çocuğuydu, babasının peşinden aynı mevkiye gelmiş, krallara danışman olmuştur.⁶⁸ Aynasını kaleme alırken, toplum hayatındaki öz deneyimleri kadar diğer saray erbabı ve vezirlerin

⁶⁷ Bkz.: Nizamu'l-Mülk, *Siyasetname* ya da *Siyerü'l-Muluk*, çev.: Hubert Darke (Londra, 1960).

⁶⁸ Ebu'l-Kasım el-Mağribî Mısır, Suriye ve Irak'ta birçok hükümdara hizmet etti. Saray entrikalarına adı karıştığı için azledildi ve 418/1026'da ölümüne kadar şiir ve edebiyatla uğraştı. Onun hayat hikâyesi hakkında bkz.: İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-Ayan*, I, 428-433.

deneyimlerinden de yararlanmıştı.⁶⁹ Eseri üç bölümdü: Bu bölümlerin birincisi, kralın özel hayatına ilişkindir, ikinci bölümün konusu kralın seçkin tabaka ile olan ilişkileri, üçüncü bölümün konusu ise kralın genel olarak halkla olan ilişkilerinde takınacağı tavırlardır.

Kralın her ayrı çevredeki davranışı için Mağribî ayrı birtakım kurallar ve genel siyaset çizgisi önermektedir. Birinci bölümde prensten sıhhatine dikkat etmesini ister, zira fiziki durumundaki bir bozukluk yönetim yeteneği üzerinde olumsuz bir tesir göstererek adaletsizliğe yol açabilecektir. O nedenle hükümdarın düzenli yemek yemesi ve fiziksel olarak formda kalmak için de egzersiz yapması gerekir. Ayrıca hükümdar içki kullanmamalıdır, zira içki alışkanlığı onun bir hükümdar olarak görevlerini ifa etmesini olumsuz olarak etkileyebilecektir. Eğer ille de içki içmek isterse o zaman kendi başına ve ölçülü tarzda içmelidir ki vekarınca zarar gelmeden içmiş olsun. Ve yine bir miktar eğlence olağan görevleri baltalamamak kaydıyla muhakkak gerekli olmakla beraber, hükümdar kendisini yaptığı işten alıkoyacak eğlencelere dalmamalıdır.

Hükümdar kendi ülkesinin işlerinden olduğu gibi dünyadan da haberdar olmalıdır. Ayrıca işlerinde etkili olmalı, bütün vaadlerini yerine getirmeli, görevini iyi yapanları taltif ederken yanmayanları uyarmalı, hatta cezalandırmalıdır. Devlet memurlarının sadakati onlarda şüphe ve korku uyandırarak değil, onlara güven aşılayarak temin edilmek zorundadır. Her şeyden de daha önemlisi hükümdar bütün fiillerinde adil olmalıdır. Ve bunu sadece halkına karşı bir görev hissiyle yapmamalı, Allah'ın nimetine yani kendisine adaletle hükmetme talihini bağışlamasına karşılık takva çerçevesinde bir iş olarak yerine getirmelidir. Hükümdar, adaletin örfün bir gereği ve kanunun da himayesi altında olduğunu asla unutmamalıdır.⁷⁰

Eserin ikinci ve üçüncü kısımları tavsiyelere ayrılmıştır. Bu öğütlerin konusu hükümdarın devlet hizmetine nasp ettiği kişilerle —saray erbabı ve diğerleri— ve genel olarak halkla ilişkilerinin nasıl olması gerektiğidir. Bu iki grup insan ayrı gayeler göz önünde bulundurularak ele alınmaktadır. Devlet memurlarından yönetim konusunda kendisine yardımcı olmasını bekleyen hükümdar halktan ise sadakat

⁶⁹ Ebu'l-Kasım el-Mağribî, *Kitabü's-Siyaset* (yay.) Sami el-Dahhan (Şam, 1948).

⁷⁰ A.g.e., s. 69.

ve destek ummaktır. Gayelerine ulaşması için hükümdarın devlet hizmetlilerinin niteliğini ve kişiliğini geliştirmek konusunda özel bir dikkat göstermek zorundadır.

Devlet memurları kendi sahalarında büyük bir dikkatle eğitilmiş olmalı ve görevlerini layıkıyla yerine getirmeleri yahut teşvik edilmeleri bakımından da özenle gözetlenmelidirler. Hata yaptıklarında hemen ikaz olunmalıdırlar. Saygı ve güvene dayalı olması gereken hizmetli davranışı çeşitli vasıtalarla ıslah edilmelidir. Öncelikle hükümdar onlara karşı nazik olmalı, onların sorunlarına kayıtsız kalmamalıdır, zira bir hadise göre "İnsanların kalpleri onlara kibar davranmış kimselere doğru eğilir."⁷¹

İkinci olarak devlet memurları ellerinde olmayan hatalardan sorumlu tutulmamalı, bu konuda affa mazhar olmalıdırlar. Ve memurların hoşlandıkları işleri de yapmalarına, zevkli uğraşlara vakit ayırmalarına izin verilmelidir ki işe boğulmasınlar. Son olarak hükümdar memurlarını sabırla dinleyebilmeli, ricalarına kulak asmazlık etmemelidir.

İşte genel yol gösterici kurallar bunlardı. Tabii hükümdarın özellikle dikkat etmesi gereken bazı özel konular vardır. Kendisine önemle tavsiye edilecek şey, Baş Yazmanını iyi eğitim görmüş, laf etmesini ve sır tutmasını bilen, kendisine verilecek her görevi sonuçlandıracak şekilde becerikli kişiler arasından seçmesidir. Teşrifatçı ise nazik, hoş tutumlu, hükümdarın huzuruna çıkacak her kişiye karşı nasıl davranılması gerektiğini bilen birisi olmak zorundadır.

Mültezim güzel davranışı ile tanınmış, insaf ve hakkaniyet sahibi birisi olmalıdır, hoşgörülü olabilmeli, kırıkcılıktan uzak bulunmalıdır. Ordu komutanı yabancı saraylarda bile adından korku ile bahsedilecek kadar cesur ve bilgili, o derecede de dengeli bir asker olmalı, gerek silâh gerekse ordunun savaş gücü konusunda kesin bilgilere sahip bulunmalıdır.

Polis Şefi vakur ve namuslu ve kamu düzenine hanel getirebilecek kişilere karşı dirayet sahibi olmalı, ayrıca onları nerede ve ne şekilde bulabileceğini bilen birisi olmalıdır. Aynı kişide dürüstlük, güvenilirlik, itidal ve telkin yeteneği de aranacaktır. Hakim ise hem

⁷¹ Peygamberin sözü şu kaynakta bulunabilir: Suyutî, *el-Camiu's-Sağir*, I, 488; ve *el-Fethü'l-Kebir*, II, s. 62.

hikmet sahibi hem de hukuku, Şeriat'ı çok iyi bilen birisi olmalıdır. Ayrıca namuslu ve çok adil olmalıdır.⁷²

Müfettiş dürüstlüğü yanında meslekî konularda (fiyatlardaki dalgalanmalar, piyasanın dolayısıyla esnafın denetlenmesi kandırmalara engel olunması) bilgili olmalı, halkın çıkarlarını koruyabilmelidir. Hukuka karşı işlenen suçlar dolayısıyla şikâyetler iki türdür, ki bunlardan biri cürüm teşkil eder ve polisin konusudur, diğeri de gizli-saklı işlerdir ve muhtesibin takibinde olmalıdır.

Nihayet Elçi yahut Haberci, hoş tutumlu, konuşmayı bilen ve sözlü mesajları hata yapmadan taşıyıp aktarabilen birisi olmak zorundadır. Bütün bu şahıslar, yani saray erbabı yahut sair memur, pek tabii ki astlarıyla hükümdarın hoşnutluğunu celbedecek ve onların da işbirliğini kazanarak mülkte kanun, nizam, istikrar ve adaletin temin edilmesine yardımcı olacak şekilde iyi geçinecektir.

Ahaliye gelince, hiç şüphe yok ki hükümdarın onların hepsinin sorunlarıyla başa çıkması düşünülemez, ayrıca sayıları da her geçen gün artmaktadır ve şahsî problemlerin karmaşıklığı aşîkârdır. Bu nedenle hükümdar münferit kişisel meselelerle değil, kamu düzeninin ve adaletin gerekleri ile ilgilenmeli, uğraşmalıdır.⁷³ Hükümdarın birincil gayesi toplumu bir arada tutmak, onun sadakatini sağlamak olmalı, bunun da yolu her zaman güçten değil basiretli ve hoşgörülü bir siyasetten geçmelidir. Ayrıca hükümdar halka eğilmeli, onlar indinde kimlerin makbul ve muteber olduğuna da dikkat etmeli, halkın çıkarlarını gözetmeyi görev bilmelidir. Ekabir ve alimler sık sık saraya kabul edilerek aradaki ilişkinin sürekli olması sağlanmalıdır.

Diğer kesim yani sıradan halk ise bütünüyle hor görülmemeli, ihmal edilmemeli, davranışı düzgün olanlar ilgisiz kalmamalıdır. Adaletsizliğe, çirkin işlere neden olanlar cezalandırılmalı, herkes cürmü oranında ceza görmelidir. Adalet fark gözetilmeksizin uygulanmalı, ayırım ve bozgunculuğa fırsat verilmemelidir, zira cevr ve fesat mülkün elden gitmesine yol açar.⁷⁴ Ülkeyi sıkı biçimde kontrol altında tutmak için hükümdarın emriyle her kentin yolları sürekli teftiş edilmeli, giren ve çıkan herkesin kimliği yetkilerce bilinmelidir. Hiç kimse

⁷² Altıncı Bölüm'e bakınız.

⁷³ A.g.e., s. 67-73.

⁷⁴ A.g.e., s. 76.

izinsiz olarak şehre girememeli, çıkamamalıdır. Yolsuzluk ve düzensizlikleri kontrol altında tutmak için posta haberleşmesi de teftişe tabi olmalıdır. Nihayet hükümdar kendi ülkesini yabancıların entrikalarından ya da anî saldırısından korumak için kendi ülkesi dışındaki olayları da çok iyi bilmek, takip etmek zorundadır.

Diğer yazarımız Ebu'l-Hasan Maverdî Halife Kadir Billah zamanında Baş Yargıç'dır. Hükümet ilkeleri konulu bir eseri nedeniyle Batılı alimlerce iyi tanınır,⁷⁵ fakat ahlâk konusundaki iki eseri o denli bilinmez, ki bunlardan biri *Vezirlere Nasihat* diğeri de *Halkın el Kitabı*'dır [Kavaninü'l-Vüzera ve Siyasetü'l-Mülk⁷⁶ ve Adabü'l-Dünya ve'd-Din]. Bu eserlerin ilkinde, hükümdara hizmet etmek ve işlerinin ifasında ona yardımcı olmakla görevli Devlet Başkanı'na öğütler verilmektedir. İkinci eserde ise halk için bir ahlâk yasası vaaz edilmiştir. Her iki eserde de önemle vurgulanan nokta ahlâkî prensipler hesaba alınmadığı takdirde rejimin yara alacağı ve hükümdarın yasallığının sorgulanacağıdır.

Maverdî'nin ahlâk yasası kısmen Din ve Şeriat'a kısmen de kendisinin ahlâkî adaleti kastederek el-Hakk adını verdiği değere dayalıdır.⁷⁷ Gerçi Maverdî fakihtir ve asıl görevi hüküm makamında ve diplomatik misyonda Halife'ye hizmet etmektir; ama aynı zamanda Şeriat ve adalet bazında Hilâfet'in meşruiyetini sağlamlaştırmayı hedef edinen ve bu amaç doğrultusunda ahlâk konusunda yazılar yazan biri olarak da tanınmaktaydı. Her şeyden evvel de o sıralarda Irak ve İran'daki Büveyhîler ile Mısır'daki Fatımîler gibi Ehl-i Sünnet dışı Şîî inanışların tehdidi altındaki Sünnî itikadın bir savunucusu idi. Maverdî Şeriat ve ahlâk konularındaki eserleriyle Sünnî yönetimin meşruiyetini teyide çalışmaktaydı. İşte bu nedenle *Öğütler* adlı eserinde Büveyhî Vezir'e Halife'ye vermekte olduğu hizmetin Şeriat'a ve adalet ve herhalde Sünnîlik akaidine anî Abbasî Hilâfeti'nin resmî itikadına uygun düşmesi gerektiğini tenbih etmekteydi. Maverdî

⁷⁵ Ebu'l-Hasan Ali el-Maverdî, *Kitabu'l-Ahkamu's-Sultaniye*, (yay.) Engeri (Bonn, 1853). el-Maverdî'nin hayatı için bkz.: Hatib el-Bağdadî, *Tarih Bağdadi* (Kahire, 1349/1931), XII, 102-103; Subki, *Tabakat*, III, 304-314; İbn Hallikan, *Vefayat*, II, 444-445.

⁷⁶ Maverdî, *Kavaninu'l-Vüzera ve Siyasetü'l-Mülk* (yay.) Rıdvanu's-Seyyid (Beyrut, 1979); *Ebedu'd-Dünya ve'd-Din* (yay.) Mustafa el-Sakka (Kahire, 1973).

⁷⁷ Maverdî, *Kavaninu'l-Vüzera*, s. 122-123; el-Mutarrazî, *el-Muğrib*, I, 132.

Halife'nin otoritesinin tam olarak tesis edilmesi için Şeriat ve adaletin yalnızca kelimelerle değil amellerle de güçlendirilmesinden yana idi. Bu bakımdan tavsiye ettiği şey hoşgörölü yönetimdi, zira keyfî yönetim bir yandan da hükümdarla tebaa arasında geçimsizlik yaratacak diğer yandan da halihazırda Bağdad'da ve başka yerlerde Sünnî ve Şiî topluluklarını telef eden anlaşmazlıklar türünden ayrılıkların şiddetlenmesine yol açacaktı. Maverdî barış ve nizamı savunuyor ve sözlerine devamla "bir başkası cebre basmışsa başvurmuşsa da imtina etmelidir" diyordu. Güce ancak son bir çare olarak başvurulması gerekirdi.⁷⁸

Bir fakih ve ahlâkçı yazar olarak Maverdî kendi ahlâkî adalet nosyonunu ahlâkî ve yasal normların bir karışımından elde etmekteydi. Merkezî hükümetin otoritesinin giderek elden gitmesi onu üzmekteydi. İslâm'ın yabancı işgalciler içteki ayrılıkçı akımlar elinde sarsıntı geçirdiği bir sırada Halife'nin otoritesini ön plâna geçirerek Devlet'in bölünmezliğini sağlamaya çalışıyordu. Bir yandan Halifeye zorba valileri onların da hilâfetin üstün otoritesini tanımaları kaydıyla tanınması çağrısında bulunurken diğer yandan da yine Halife'yi içteki bölücülere ve dış baskılara karşı desteklemekteydi. Maverdî'ye göre nizam ve adalet vazgeçilmez değerlerdi, onlarsız ne devletin bölünmezliği, ne de sarsılmazlığı sağlanabilirdi.⁷⁹

Yukarıda adı geçen İbn Hazm, Mağribî ve Maverdî ahlâkî adalet ile "kişisel davranışın akla uygun, makul gösterilmesi" bakımından ya da "halka mal olmuş bir şahsiyetin davranışının ahlâklaştırılması" cephesinden ilgilenmiş olmaları nedeniyle inceleme konumuz olmuşlardır. Yani burada, yüksek erdemler kişiliğin güzelleştirilmesinde değil artıyetlerin aklanmasında kullanılmışlardır. Temel prensipleri ve idealleri yeni şartlarla sorgulandığında ne ahlâk alimleri, ne de otorite bozulan o ahlâk terazisini tamir edecek güçte değildiler. Doğu'dan Moğol istilası Batı'dan Haçlı Seferleri İslâm'ın iç şartlarını öylesine kökten değiştirmişti ki adalet konusundaki münazaraya yeni kavram ve değişkenlerin dahil olması artık kaçınılmaz bir vakıa idi. İbn Teymiye, el-Tavfi, İbn Haldun ve daha birçok İslâm alimi mevcut doktrinlerin esaslı biçimde gözden geçirilmesinden yana idiler. Mas-

⁷⁸ A.g.e., s. 145-146; krş.: s. 123.

⁷⁹ Maverdî, *el-Ahkamü's-Sultaniye*, s. 53-57.

lahat, siyaset-i şerîyye ve asabiyye moda terimler oldu. Bunlar tamamiyla soyut nosyonlar ve sosyal alışkanlıkların gereklerine cevap vereceği umulan pratik adımlardı. Adalet konusundaki münazara zamanla sosyal cepheye kaydı ve bileşkeleri tespit edilirken adaletin yeni bir tanımının yapılması gereği de gündeme geldi. Ancak biz adaletin sosyal yanları ile ilgilenmezden önce, yani bundan sonraki etapta alimlerin “Devlet müeyyidesi altında vahye uygun olarak tespit olunmuş asgari bir standart” olduğunda buluştukları yasal adalet konusuna göz atacağız.

YASAL ADALET

Adalet, Allah'ın Yasasına uygun hareket etmek demektir.

İmam Şafî

Yasal adalet yasa çerçevesindeki adalettir. Lâtince'de adalet anlamında *justum* sözcüğü ile yasa anlamındaki *jus* sözcüğünün benzeşmesi şaşırtıcı değildir; ancak malum olduğu üzere adaletin anlamı yasal konular dışında bazı işleri de ima edecek yahut kapsayacak biçimde genişletilmiştir. O nedenle yani adaletin bazı öğelerinin hukukun özünde olması yüzünden yasa ve adalet çakışabilir ancak adalet, hukukun yapılış gayesine göre, yasanın konusu olabilir de, olmayabilir de. İslâm'da yasa din ile sıkı sıkıya bağlıdır ve her ikisine de Allah'ın irade ve adaletinin ifadeleri nazarıyla bakılır, ancak Din'in gayesi —adalet vb. gibi— hedefleri tanımlamak, tespit etmek, hukukun gayesi ise Allah'ın adaletine ve diğer gayelere giden yolu göstermektir.

Yasa adil fiiller ile gayri adil fiiller arasındaki ayırımın neye göre yani nasıl yapıldığına işaret etmemektedir. Bu nedenle adil fiiller ile gayri adil fiiller arasındaki ayırım konusunda rehberlik edecek temel adalet ilkelerini bulup çıkarmak din alimlerine düşmüştür. Gerçi bu ilkeler bir araya getirilmiş, insicamlı bir yasal adalet teorisi biçiminde birbiriyle olan ilintilerine açıklık kazandırılmış değildir; ama bunları, her biri adaletin belirgin bir cephesini ilgilendiren iki kategori halinde görmek mümkündür. Bu kategorilere Kanun Özündeki Adalet ve Kanun Tatbikatındaki Adalet adlarını verebiliriz. Her iki tanımda farklı bir anlamla karşılaşılacaktır.

Birinci kategoride söz konusu ettiğimiz adalet yapılan yasanın özünde mevcut adalet unsurları manasındadır. Ancak kanunun özünde bulduğumuz adalet unsurlarından bahsederken, ki kanun birtakım düzenleyici kurallar bütünüdür, şüphe yok ki bahsolunan şey kanun

yapıcının ona dercettiği unsurlar anlaşılacak zorundadır. İslâm tefekküründe Kur'an ve Hadis'ten bunun yanında ikincil kaynaklardan elde edilen Yasa'nın (genel adı ile Şeriat) İlâhî Yasayıcı'nın akaidini belirlediği adaleti taşıdığı kabul edilir. Adalet konusu çerçevesinde dönüp duran büyük münazarada din alimleri Şeriat'da olan adalet unsurlarına işarette bulunmuşlardır.

Adaletin ikinci cephesi tatbikidir. Formel adalet de denebilecek bu cephede akla gelen şey şudur: Belli bir hukuk düzeninde pekâlâ özsel adalet unsurları bulunmayabilir de. Yine de formel adalet teşkil edecek şekilde belli bir insicam, düzen ve tarafsızlık çerçevesinde yerine getirilen usûl kuralları var olabilir. Kanunun lâıykınca muameleye tâbi tutulması, ki Batılı müçtehidler için yeni bir şey değildir, formel adaletin bir cephesidir. Ancak prosedür adaletin kuralları sistemden sisteme değişiklikler gösterir. Değişmeyen odur ki her sistem, temsil ettiği toplumdan kabul görebilmek bakımından, hem muamelat kaidelerini ve bunların tarafgirlikten uzak biçimde tatbik koşullarını yaratmalı, hem de bunu yaparken toplumun örf ve alışkanlıklarını gözden uzak tutmamalıdır. Belli bir hukuk sisteminde bu tatbikat kaideleri ne denli gelişmiş olursa ortaya çıkan formel adalet de o denli nitelikli olur. Bu kurallar hiçe sayıldığı yahut yetersiz biçimde tatbik edildiğinde de tatbikat adaletsizliği ortaya çıkar. Yasal adaletsizlik yasanın lafzına ya da ruhuna ters düşen bir karardanda sadır olabilir ve o zaman tatbikat adaletsizliğinden değil, özsel adaletsizlikten bahsetmek gerekir.

Kanun Özündeki Adalet

Özsel adalet yasanın iç cephesidir ve yasanın içerdiği adalet unsurları bir tür "doğrular ve yanlışlar bildirgesi" oluşturur. İslâm literatüründe bu "yanlışlar ve doğrular"a "helâller ve haramlar" adı verilir ve bunlar İslâm Hukuku'nun özel ve genel hükümlerini teşkil ederler. Şeriat helâl ve haram kategorilerini belirlerken adil hareketler ile gayri adil hareketler arasındaki çizginin neye göre çizildiğini belirtmektedir; yalnızca müminlerin bu ilk kategoriye ait feraizi yerine getirmelerini, haram olarak tavsif olunan fiilleri ise işlemekten sakınmalarını istemektedir. Burada bütün zorunlu fiillerin adil, yani

Allah'ın irade ve adaletinin bir ifadesi, bütün yasak fiillerin de zulüm-kar olduğu, yani esasen vahyin yasaklardan gayesinin zulmü müminlerden uzak tutmak olduğu düşünölmüş varsayılmıştır. Özet olarak bu prensipler için Şeriat'ın gayelerine hakim olan prensipler diyebiliriz.

Acaba bu gayeler ne gibi gayelerdir? Bunların ilki ve en önde geleni, ki vahiye ima olunmuştur ve müminlerin genel refahını arttırmayı hedeflemektedir, "Genel Hayır" prensibidir (Feth, 20-21). Şeriat insanlara hayır işlemenin ve şerden sakınmanın yolunu gösteren rehberdir. Daha belirgin biçimde ifade edecek olursak, Şeriat kendisi için ve insanlar için neyin hayır, neyin şer olduğunu her zaman tefrik edemeyen insana (Bakara, 216) rağmen kamu refahını muhafazayı amaçlamaktadır. İnsanlar için genel olarak neyin en çıkar yol olduğunu ancak Allah bilir.¹

Kur'an'da maslahata açıkça atıf olmamakla birlikte nasıl hayır işlenebileceğine, zarar ve şerden nasıl kaçınılabileceğine dair çeşitli işaretler vardır (Bakara, 204-209). Ayrıca Nebî'nin bir hadiste şöyle dediği rivayet edilir: "Verilmiş zarar karşılığı zarar verilmesin, yanmış cana karşılık can yanmasın!" Buradan çıkarılan sonuç umumî hayrın, halk menfaatini koruma altında olması gereğidir.²

Daha İslâm'ın ilk çağlarından itibaren halifeler sık sık genel hayır bazında kararlar almışlar, onların böylece oluşturduğu evveliyetler (timsal, endaze) onların haleflerince de kaale alınır olmuştur. Hicaz fıkıh okulunun kurucusu İmam Malik (ö. 179/795) maslahatı yargısal kararlar için ilk defa temel alan kişi olmuş, kendisinden sonra gelen fakihler de o evveliyeti izlemişlerdir.³ Gazalî'nin açık ifadesine göre menfaatlerin gözetilmesi ve zararların bertaraf edilmesi olarak tanımlanabilecek olan maslahat bizatihi şeriatın temel gayesidir.⁴ Ancak maslahatı yargısal bir kavram olarak kabul etmekle kalmayıp

¹ Maslahat teriminin anlamı için bkz.: M. Hadduri, "Maslaha", *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı; Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fi't-Teşrii'l-İslâmî* (Kahire, 1954); Malcolm Kerr, *Islamic Reform* (Berkeley, 1966), s. 80-86

² Bkz.: Zeyd, a.g.e., s. 14-15 (Ek).

³ Bkz.: Şatibî, *I'tisam* (Kahire, 1356/1937), II, 281-316.

⁴ Gazalî, *el-Mustasfa* (Kahire, 1356/1937), I, 139-140; Şatibî, *el-Muvafakat* (Kahire, tarih-siz), I, 25-37.

onun Yasayıcı'nın nihaî gayesi olduğunu, o nedenle çatıştığında öncelikli olması gerektiğini savunan kişi Hanbelî fakihlerinden Necmeddin-i Tevfî (ö. 716/1316)'dir.⁵ Çağımızda Batı hukukunun tesiri altında İslâm hukuk alimleri denebilir ki maslahatı yani kamu çıkarını yargısal kararlara temel ve reform talebinin de gerekçesi olarak ele almaktadırlar. Tunus'daki Zeytune Camii'nin evvelki imamı Muhammed bin Aşur'a göre kamu yararının yasamanın ana hedefi olduğunda şüphesiz yoktur ve bu yarar tüm yargısal kararlara nüve teşkil edecektir.⁶

Acaba Şeriat toplumunun küllî çıkarını korumayı ana gaye mi bilmektedir yoksa münferit müminin çıkarının korunması mı esastır? Kamusal ve bireysel "hak ve ödevler"e bakacak olursak görürüz ki Şeriat'ın gayesi tüm olarak müminlerin çıkarlarını korumaktır; bireyin çıkarları yalnızca genel çıkarla çatışmadığı ölçüde korunacaktır. Burada hemen akla gelebilecek bir konu mülkiyet yasasıdır. Acaba burada Yasa için esas olan özel mülkiyet mi yoksa kamu mülkiyeti midir? Özel mülkiyet kamu mülkiyeti ile çatıştığında acaba ne olacak, hangisi üstün tutulacaktır?

İslâmî hukuk teorisine göre, yer ve gökte ne varsa Allah yaratmış olduğu için her türlü mal-mülk nihayet Allah'a aittir. Fakat insanın hayatını idame ettirebilmesi için Allah ona mal-mülk edinme icazetini bahşetmiştir. Buradan hareketle diyebiliriz ki Allah ilke olarak emvalin "sahibi"dir, insana verdiği ise sadece "sahip olma hakkı"dır. Ne var ki bu ifadede Allah'ın toplu mülk edinme imkânını mı bahşettiği yoksa dağılım tarzını insana mı bıraktığı hususu açıklıkla anlaşılamamaktadır. İşte bu yüzden de iki düşünce okulu gelişmiştir: Bunların birisine göre mülkiyet topluma şamil bir konudur, kolektiftir, diğeri ise dağılımdan, bireyin mal edinme ve malı elden ele aktarma ehliyetine sahip olmasından yanadır. İşte özel mülkiyeti savunan bu ikinci okul üstün gelmiş ve Şeriat genel olarak bireysel mülkiyet prensibini sağlamlaştırmıştır. Ancak pratikte Şeriat özel mülkiyeti bazı tedbirlerle kayıt altına almıştır. Örneğin; zekat⁷ ki yoksullar için

⁵ Zeyd, *el-Maslaha*, s. 14-18 (Ek).

⁶ Muhammed Tahir b. Aşur, *Makasidu'ş-Şeria el-İslamiye* (Tunus, 1366/1946), s. 63'den itibaren.

⁷ Özel mülkiyetin kamu mülkiyetine verdiği bir taviz olarak görülebilecek zekat şüphesiz bir "vergi" mahiyeti arz eder, bundan yararlananlar zayıflar, acizler ve zimmîlerdir.

kullanılan bir vergidir; vakıf (mal sahibinin malını kısmen ya da tamamen geliri itibarıyla varisleri itibarıyla varisleri dışında kişilere bırakabilme hakkı);⁸ sufâ (satışa çıkarılan malın ortağının fiyatı ödeyerek malı edinme hakkı);⁹ özel mülkiyetin devletleştirilmesi¹⁰ ve genel olarak özel mülkiyet hakkının kullanılmasına ait bazı kısıtlamalar.¹¹ bu ve benzeri kayıtlama ve kısıtlamalar, İslâm'da kamu yararının önceliği olduğunu ve kamu menfaati ile şahıs menfaati çeliştiğinde kamu menfaatinin üstün tutulması gerektiğini göstermektedir.¹²

Kamu menfaatinin hukukun nihâî hedefi olarak ele alınışına bağlı olarak önem kazanan bir prensip de mutluluk prensibidir. Mutluluk pek çok filozofun ve ütopya yazarının araştırmalarına konu olmuş bir temadır. İslâm alimleri de başka ülkelerdeki meslektaşlarının görüş ve arzularını paylaşmakla birlikte, umulacak olduğu şekilde konuyu İslâmî gelenekler ve deneyimler çerçevesinde tartışmışlardır. Ne yazık ki bu konuda İslâm'ın ilk yıllarından kalmış literatür bulunmamaktadır, varsa da önemsizdir; çoğu yazar sürekli olarak takva ve dürüstlük üzerinde durmuş, Cennet'deki mutluluğa çok az atıfta bulunmuş gibidirler. Bunlardan bazıları, örneğin Hasan Basri dünya hayatı konusunda fevkalade kötümser görüştedir, hatta insanların dünyaya mutlu olmak için gelmediklerini söyler.¹³

⁸ Bkz.: Hilal b. Müslim el-Reyl, *Kitabu'l-Ahkamü'l-Vakf* (Haydarabad, 1355/1935). M. Ebu Zehra, *el-Vakf* (Kahire, 1959).

⁹ Malik, *el-Muvatta*, (yay.) Abdalbaki (Kahire, 1370/1951), II, 713-718; Abdurrahim, *Muhammedan Jurisprudence* (Madras, 1911), s. 272-273; Farab Ebu Raşid, *eş-Şufa* (Beyrut, 1956).

¹⁰ Örneğin altyapı (yol vs.) yapımı için kamulaştırma caizdir ancak kafi tazminat ödenmelidir. Ayrıca birey mülkün satıhtaki kısmına sahiptir, yerin altında kalan değerler kamuya aittir, yani devlet malıdır.

¹¹ Akıl hastaları, alkolikler ve melankolikler mülkiyet hakkından mahrum bırakılabilirler. Buna mürtedleri ve ölüm döşeğinde olanları eklemek gerekir. Borçlarını ödeyecek durumda olmayanlar bu durumu atlatıncaya kadar hukuki ehliyet sahibi değildirlir. Şarap ve domuz etini yemek yasaktır, ancak satmak için sahip olunabilir.

¹² Bkz.: Hadduri, "Property: Its Relation to Equality and Freedom in Accordance with Islamic Law", *Equality and Freedom: Past, Present and Future* içinde (yay.) International Association for the Philosophy of Law and Social Philosophy (Wiesbaden, 1976), s. 177-185.

¹³ İbnu'l-Cevzî, *el-Hasanü'l-Basri*, (yay.) Sandubî (Kahire, 1350/1931), s. 38-40.

Herhalde Yunan felsefesinin özellikle de Eflatun ve Aristo'nun etkisiyle, hayatın nihaî gayesinin mutluluk olduğunu açıkça ve vurgulu biçimde söyleyen ilk Müslüman düşünürler filozoflardır.¹⁴ Metinlerde mutluluğun sadece Cennet'de mi bulunabileceği, Yeryüzü'nde de mutluluktan bahsedilmesinin mümkün olup olmadığı gibi konularda açıklık olmadığı için alimler bu soruya farklı cevaplar önermişlerdir. İbn Hazm ve Gazalî gibi bazıları dünya hayatının mutluluk ve zevk için olmadığını, ecr için hatta sabır, sebat ve tahammül için olduğunu, buradaki kısa ömür süresinde sıkıntılı ve salihane bir yol tutturarak kişinin Cennet'deki ebedî hayatı ve mutluluğu kazanacağını ileri sürmüştür.¹⁵ El-Amidî gibi bazı fakihlere göre ise Şariat'ın gayesi hem bu dünyada hem de ahirette mutluluktur.¹⁶

Felasife ise gerçek ve kalıcı mutluluğun Cennet'de olduğu konusunda diğer alimlerle buluşmakla birlikte yeryüzü mutluluğundan kasdın zevk şöhret yahut servet olmadığını, tefekkür ve bilgi sahibi olmak olduğunu söylemişlerdir. Alimlerin birbirinden farklı görüşlerini özetleyerek bir senteze varmak isteyen İhvan-ı Safâ yani *Arınmışlar Fırkası* (IV./X. yüzyıl) bu konuda kendi görüşlerini şu şekilde açıklamışlardır: Akıl ve vahy yoluyla hem dünyada, hem de ahirette mutluluğa ulaşılabilir, ancak bütün müminler bunların her ikisine birden kavuşacak değillerdir. Bazıları akılla o mutluluğu bu dünyada edinebilirler, ahirette ise aynı mutluluğa sahip olmayabilirler. Bazıları da vahye tabi olarak mutluluğu ahirette bulmayı ümit etmektedirler, ama bu dünyada ona kavuşamayabilirler. Bazıları da vardır ki hem akla hem de vahye ters düşen bir hayat yaşadıklarından ne dünyada, ne ahirette mutlu olabilirler.¹⁷ Burada zikredilebilecek bir husus da akılla yahut vahy ile olsun, Cennet'de ebedî mutluluğa kavuşmayı ümit eden müminlerin, dünya hayatında sıkıntı çekmek pahasına

¹⁴ Farabi belki de mutluluğu her cephesiyle hayatın nihaî hedefi olarak ele alan ilk İslâm düşünürüdür. Aristo gibi, o da mutluluğa haz yolundan değil tefekkür yolundan ulaşacağı inancındadır, yani akla ve faziletlere itibar etmektedir. Farabi'ye göre adalet mutluluğun temel taşlarından. Bkz.: Ebu Nasr Farabi, *Kitabu'l-Tahsil el-Saada* (Haydarabad, 1345/1926); ve *Kitabu'l-Tenbih ala Sebilü's-Saada* (Haydarabad, 1346/1927).

¹⁵ İbn Hazm, *Kitabü'l-Ahlâk ve's-Siyer*, (Beyrut, 1961), s. 13; Gazalî, *Kitabu'l-İktisad fi'l-İtikad* (yay.) el-Avva (Beyrut, 1969), s. 72-73; ve *el-Mustasfa* (Kahire, 1356/1937), I, 2-3.

¹⁶ Ebu'l-Hasan el-Amidî, *el-Ihkam fi Usul'l-Ahkam* (Kahire, 1347/1928), I, 5.

¹⁷ Bkz.: Hayreddin el-Zirikli (yay.) *Resailü'l-İhvanu's-Safa* (Kahire, 1347/1928), I. 257-258.

seçtikleri hayat tarzını adaletle eşitlemekten (adalet adına belli bir hayat tarzı seçtiklerini düşünmekten) büyük bir iç huzuru duyduklarıdır.

Nihayet, iyi ahlâk prensiplerinin şeriatın temel gayelerinden biri olduğu ve Allah'ın müminlere bu prensiplere sadakatle uymalarını emrettiği (Lokman, 17; Hucurat, 12) konularında genel mutabakat vardır. Genellikle haşin ve ham diye nitelenen ve İslâm'dan önce var olan davranış biçimleri (özellikle onur, konukseverlik ve cesaret) İslâm'dan sonra da devam etmiş fakat Peygamber dilinde ifadelerini bulan şefkat, merhamet ve adalet gibi erdemler zamanla diğer hasletleri etkilemiş ve onların yerine kaim olmuştur. Peygamber'in ahlâkî öğretisi bir Hadis'de şu şekilde anlam kazanır: "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim."¹⁸ Zamanla ahlâkî ve dinî değerler Şeriatın önemli unsurları haline gelmiş ve sık sık yargısal kararların temelini oluşturur olmuştur.¹⁹

Nihâî gayelere ilaveten, bir dizi genel prensip vardır ki bunlara da herhalde adaletin müteakip düsturları nazarıyla bakabiliriz. Bunların belki de en temel olanı "niyet" prensibidir, ki buna göre yasaya halis biçimde uyulması beklenmektedir.

Bu prensibi âdeta dinen müeyyidelendiren bir hadis mevcuttur: "İşler niyetlere göre makbul olur."²⁰ Buradaki niyet Lâtince'deki yani hukuk dilindeki animusdur, yasal neticeler doğuran ve bir beyanda ifadesini bulan kavldır.²¹ İslâm hukuk teorisinde Şeriat'ın şeklî meramı yani lafzı değil, öncelikle niyet ele alınmalıdır. Yani eğer zimmî mana muğlak ise ancak o zaman metnin sözlü formülasyonuna başvurulmalıdır.

Yine halis niyet ilkesiyle sıkı sıkıya bağlantılı hatta ona dayalı, onu temel alıyor diyebileceğimiz bir yükümlülük de ahde vefa, söz-

¹⁸ Bu hadisin genellikle "halis tutumu" (mekarim el-ahlâk) söz konusu ettiği düşünülür. Bkz.: Bişr Faris, *Mebahis Arabiyye* (Kahire, 1939), s. 38'den itibaren; J. A. Bellamy, "The Makarim al-Akhlaq by Ibn Abi-L-Dunya", *Muslim World*, LIII (1963), 100-119; krş.: Walzer ve Gibb, "Ahlak", *Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı, I, 326.

¹⁹ İlk dönem Arap ahlâkî değerleri hakkındaki bir tartışma için bkz.: Faris, a.g.e., s. 93'ten itibaren.

²⁰ Bkz.: Buhari, *Sahih*, (yay.) Krehl, II, 119; III, 35 ve 413.

²¹ Bkz.: Şatibî, *Muvafakat*, I, 149-150; Celaleddin es-Suyuti, *el-Aşbah ve'n-Naza'ir* (Kahire, 1356/1938), s. 7-50. Aynı zamanda bkz.: *el-Mecelle*, 2-3 ve 68. maddeler.

leşme hükümlerine sadakat prensibidir. Sözlü bir vaad durumunda bile müminden ona kesinlikle uyması istenmektedir. Bir kez taraflar arasında karşılıklı rızaya dayalı bir akit imzalandı mı artık o "*Ahitleş-tikten sonra onu kat'iyen bozmayın*" mealindeki emir gereği (Nahl, 91) yerine getirilmesi gerekli bir sözdür. Bu Lâtince'deki "Ahitler uyul-mak için yapılır" ilkesinin aynısıdır. Müminler yalnızca yasal olarak yükümlülüklerini yerine getirmek zorunda değildir, ayrıca ahlâken onlara riayet etmek zorundadırlar. Bir sözleşme yahut vadin ancak tehdit veya büyük zorunluluk altında iptali yoluna gidilebilir.

Ve nihayet hürriyet, eşitlik, kardeşlik ve hoşgörü nosyonları da kaynaklarda hedef olarak zikrolunmakta, filozof ve ahlâkçı yazarların eserlerinde göze çarpmaktadır. Gerçi bu nosyonların her birinin ada-letle yakın bir ilgisi vardır, ama fakihler ve ilâhiyatçılar bunları kesin bir dil ile Şeriat'ın temel gayesi ilân etmiş değildirlir. Yine de uhuvvet ve müsamaha önemli dinî ve ahlâkî yükümlülükler olarak ele alınmış-lardır. Bu iki kavramın gerek doğası, gerekse kapsamı herhalde ta-nımlamayı gerektirecektir.

Hürriyet farklı, fakat birbiriyle de bağlantılı iki anlamda kullanıl-mıştır: Bunlardan birisi hür iradedir ki bu konuda akılcılar ile vahiyçiler arasında keskin bir anlaşmazlık vardır; hürriyetin ikinci manası ise esir olmama halini anlatır ve kesinlikle hukukîdir.²² Şeriat gerek efendilerin gerekse kölelerin hak ve yükümlülüklerini belirtmekte ancak çağdaş manada bireysel hakları teminat altına alan bir "Hak Beyannamesi" içermemektedir.²³ Şeriat'ın ibadet ile ilgili yani Allah ile insan arasında-ki ilişkiyi düzenleyen ilgili ayetlerde insanın haklarından değil, Allah'a karşı olan görevlerinden ve bunun karşılığında da bir mükafattan, Cen-net'den bahs olunmaktadır. İnsan her şeyden evvel Allah'a kulluk et-mekle (Zariyat, 56) ve O'na ortaklar koşturmakla, (Nisa, 48 ve 116) emrolunmaktadır. Buna karşılık diğer insanlarla olan ilişkilerde insanın hak ve ödevleri, hürriyeti, eşitsizliği, hoşgörü ve kardeşliği içeren bir dizi prensibin oluşturduğu bir adalet terazisine uygun olarak tayin olunmakta ve tanımlanmaktadır. Toplumun bir ferdi olarak statüsüne

²² Rosenthal'e göre "soylu tabiat"e işaret olan bu ahlâkî terim, eski Yahudi ve Arap top-lumlarında olduğu kadar İslâm çağında da hür insanlarla köleler arasında tesirli olmayı sürdürmüştür. Bkz.: F.Rosenthal, "hurriyya", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1960).

²³ Bkz.: R. Brunschvig, "Abd", *Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı, I, s. 26-40.

gelince, buradaki temel prensipler hürriyet ve masumiyettir; insan fiilleri sınırlanmaz ve insan kanunu çiğnemediği sürece suçlu değildir. Lâtince’de dediğimiz gibi, “Nulla Crimen Sine lege” (Kanunsuz suç olmaz).²⁴ Diğer yandan şeriat (a) Helâl ile haram arasında, (b) Helâl ile haram arasında olduğunu söyleyebileceğimiz makbul ve çirkin fiiller arasında, ki bunlar müminin seçimine tâbi olup, ne zorunlu ne de yasak kategorisine girmeyen fiillerdir, (c) Caiz olanla olmayan arasında (ki bu kategoride şeriat kayıtsızdır ve müminin eylem hürriyeti vardır) kesin bir çizgi çizmiştir. Ancak, yargısal adalet kapsamı ötesinde bireysel hürriyetin siyasî ya da teolojik adalet çerçevesinde tanımlanışına pek nadiren şahit olmaktayız.²⁵

Ümmetin yani müminler topluluğunun temelini oluşturan kardeşlik ve eşitlik ilkeleri ise hürriyetten çok daha fazla işlenmiştir. Sosyal yahut etnik farklılık gözetilmeksizin, tek Tanrı’ya ve O’nun elçisine ve risalete inanan herkes dinen kardeş ve ümmetin de eşit haklara sahip üyeleri kabul edilmişlerdir. Kur’an’da sık sık hatırlatıldığı üzere, “Sizin Allah nezdinde en şerefliyeriniz Allah’tan en çok korkanlarıdır.” (Hucurat, 13). H. 1-2/M. 622’de Medineliler’le imzaladığı bir anlaşmada İslâm’ı bütün insanlığa açık ilân eden Nebî (s) “Allah’ın yardımı birdir, en zayıf mümine de uzanır”²⁶ demiştir.

Bu tür kardeşlik yalnızca müminlerin imtiyazı sayılmakla birlikte, ümmete dahil olmak isteyenlerin önüne sed çekilmiş de değildir. Anlaşmanın bir başka maddesinde ise Nebî (s) şöyle der: “Sair insanlardan ayrı olarak ümmeti bir arada tutan şey, görünmez kardeşlik ve eşitlik bağlarıdır.”

İslâm devletinde gayrimüslimlere vatandaşlık hakkı tanındığı için, devlet kavramı zorunlu olarak ümmetten daha kapsamlı hale gelmektedir ve burada gerek farklı cemaatler arasındaki dâhilî ilişki-

²⁴ Bkz.: Gazalî, a.g.e., c.1, 40; Şatibî, *Muvafakat*, I, s.109-130; ve Salih bin Sad el-Lahidan “al-Muttaham ve Hukukuh fi’ş-Şeria el-İslamiye”, *en-Nedvetü’l-İlmiyye es-Saliha* (Riyad, 1402/1982).

²⁵ İkinci ve Üçüncü bölümlere bakınız.

²⁶ İbn Hişam, *Siret*, I, 341’den itibaren; İngilizce çev.: M. Hadduri, *War an Peace in the Law of Islam* içerisinde, s. 206-209.

ler, gerekse onların dış dünya ile olan ilişkileri Şeriat'ın tayin ettiği bir adalet standardına göre tanımlanmış ve tanzim edilmiştir.²⁷

Nihayet, itidal ve hoşgörü yargısal adaletin ilkeleri olmakla kalmamaktadır; bunlar aynı zamanda insanî ve dinî yükümlülüklerdir. Bunların birincisi Şeriat'ın esnekliğine işaret olup müminlerin görevlerini ifade edecekleri şartları belirler. İkincisi ise İslâm diyarları dahilinde ya da onun dışındaki gayrimüslim cemaatlara karşı İslâm'ın tavrının alametidir. Müminin çıkarını korumak ve genel hayrı ihya etmek gayesini taşıyan Şeriat, müminlere güçleri üzerinde yükümlülükler yüklememektedir. Gerekli olan insaf payını sağlayan ise hakkaniyet ve adaleti barındıran itidal ilkesidir, ki bununla kişi bir yükümlülük ile kendisinin gücü arasındaki dengeyi kurabilir (Bakara, 185; Hacc, 78).²⁸ Hoşgörü ilkesi ise bir yandan Devlet'in İslâm diyarında yaşayan ve Tek Tanrı'ya iman eden sair topluluklara himaye sağlamasını gerektirirken diğer bir yandan da Müslüman ve gayrimüslimler arasında bir kez ahitleşildi mi artık cebre başvurmamak gereğine işaret eder.²⁹

Tatbikî Adalet

Prosedür, yani muamelat veya teamül adaleti de diyebileceğimiz adalet; Şeriat'ın özsel adaletin gerçekleşmesine vesile ya da yardımcı olan cephesidir. Şeklî adalet diye de anılan bu cephede göze çarpan özellikler kurala bağlılık, bürokratik tanzim titizliği ve Şeriat'ın uygulanmasındaki yansızlıktır. Muamelata ait olduğu için özsel adalet kadar dikkat celbedici ya da önemli olmayabilir ama gerçekte süreçleri bakımından girift ve hayli karmaşıktır. Onsuz, saklandığı yerde kalan hazine misali, adalet öğelerinin ancak akademik değeri olduğu düşünülebilir. Şöyle ki; yasada adalet unsuru olmasa bile, kurallı ve yansız uygulama, yasa ile muhatap olan kişiye belli bir tatmin getirecektir. Gerçekten çağdaş ya da kadim hiçbir hukuk sistemi,

²⁷ Bkz.: Sir Hamilton A. A. Gibb, "The Community in Islamic History", *Proceedings of the American Philosophical Society* 107, (1963), 173-176.

²⁸ Bkz.: Şatibî, *el-Muvafakat*, II, 346'dan itibaren.

²⁹ Yedinci Bölüm'e bakınız.

değişik tarzlarda karşımıza çıksa da, tatbikî adaletini sağlayamadığı zaman asla kalıcılıktan bahsedemez.

Yine İslâm'ın tatbikî adalet bazındaki deneyimleri bize önceki toplumlarda şahısların adalet sisteminden ziyade adil olarak şöhet yapmış yargıçlara güven duyduklarını göstermektedir.³⁰ Bu vakianın en fazla vurgulandığı saha, İslâm hukuk sisteminde gerek hakimlerin gerekse şahitlerin konum ve niteliklerine verilen önemdir. Her ne kadar muhakeme sistemi basitlik arz etmekte idiye de hakimın vasıflarının tanımlanmasında kayda değer bir özen gösterildiği açıktır. Hukuk sürecinde hakim merkezî bir şahsiyettir. Daha önce kendisinden bahsettiğimiz Kadı Abdulcabbar'a göre hakim "Kadı Adil"dir;³¹ şahit de "Şahid Adil"dir. Zira imandan hemen sonra gelen adalet şahit ya da hakim seçilecek kişinin öncelikle sahip olması gereken en yüksek vasıftır. Biz burada "adil kadı" ile "adil şahit"ın vasfı ve ehliyeti konusuna girmeden önce, adalet kavramının yargı sürecine nisbetle taşıdığı özel anlamı biraz açmaya çalışacağız.

İlk fakihler "adl" terimini geniş bir anlamda hakimi vafeden ve dinî ve insanî değerleri vurgulayan bir terim olarak kullanmışlardır. İctihadla ilgili eserlerinde mezhep ve tefekkür ekolü kurucusu İmam Şafîi "adl" terimini tanımlarken "Allah'a itaatkar olmaktır" demiş ve sözlerine devamla "Adalet arayışında Allah'a itaatkarlık şeriat'e itaatkarlıktır" şeklinde bir açıklamada da bulunmuştur.³²

Ayrıca "Allah'a itaat", "şeriat'a itaat" gibi hükümler "adl"ın tanımında çok geniş kaldığından, İmam Şafîi "Adil Şahit" (şahit adl) tanımlaması ile daha belirgin bir tanım vermeye çalışmış, adil şahit tanımını verirken de iki unsuru vurgulamıştır: "Sadakat" ve "iyi hal".³³ Daha sonraki fakihler ise daha belirgin nitelikler sayarken, daha yüksek bir dinî ve ahlâkî kemal arayışı içinde olduklarını belli etmişler, hakimler üzerindeki baskıya engel olmak konusunda ciddî biçimde düşündüklerini de ortaya koymuşlardır. İrneğin Halife el-Kaim'in başyargıçlığını yapan Maverdî (ö. 450/1059) adil kişinin vasıfları ola-

³⁰ Çağımız insanı artık "insanların yönetimi (hükümeti) ile gelen sübjektif adalete değil, "yasaların yönetim" ile gelen objektif (nesnel) adalete inanmaktadır.

³¹ Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*, VI, 48-49.

³² Şafîi, *er-Risale*, s. 25 (Çev.: Hadduri, *Islamic Jurisprudence*, s. 70-71).

³³ A.g.e., s. 492-493 (Çev.: Hadduri, s. 298-299).

rak “doğru dil, güvenilirlik, masumiyet ve dinî yahut dünyevî bütün işlerinde tarafsızlık şüphesinden uzak”lığı saymıştır.³⁴ Çoğu fakihin mutlak gerekli saydığı bu ahlâkî nitelikler yanında, hakimde ayrıca: (1) Yetişkin, hür, erkek ve mümin olması, (2) İmam Malik’in ve birtakım diğer fakihlerin gözü görmeyenlere gören birisinin pekâlâ yardımcı olabileceği yolundaki kaydına rağmen duyuları dumura uğramamış özellikle de iyi görüyor ve duyuyor olmak, (3) Karmaşık ve ince meselelerle başedecek, yani sağlıklı ve hakkı tefrik edici şekilde yargıda bulunabilecek derecede akli, şuur ve hafızası, zihinsel melekeleri yerinde olmak, (4) Şeriat’e yeterli derecede vâkıf olmak, temel Şeriat ilke ve kurallarını bilmek, bunun yanında kıyas yoluyla da hukukî istidlalde bulunarak makbul şeriat kaynakları paralelinde doğru ve adil surette yargıya varabilmek şartları aranmıştır.³⁵

Ulema yani din alimleri sınıfından olan kadı, dinî ve hukukî konulardaki bilgisi yüzünden büyük saygı duyulan, saygı ile zikredilen birisiydi. Yine de Emevî hanedanı zamanında ve Abbasîler’in ilk yıllarında siyasî baskı nedeniyle fakihler yargıçlık makamını genellikle reddetmekteydiler.³⁶ Daha sonraki müçtehidler kadı olarak görev yapmak konusunda daha hevesli olmuşlar, ekseriya, İmam’a hukuk danışmanlığı yapmışlardır. Gerek hakimlere, gerekse alimlere dünyanın nuru ve Din’in ve şeriatın Peygamber’den sonraki vasisi olarak bakılmaktaydı.³⁷ İmam’ın naibi olan yargıça direkt olarak İmam tarafından ya da onun adına bölge valisince atanmaktaydı.

Atanması yapıldıktan sonra yargıç bağımsız hareket edebilmekteydi. Çağdaş teamülün tersine, yargılama usulünde hata halinde hüküm değiştirilebilmekte idiyse de, itiraz hakkı bulunmamaktaydı.³⁸ Kadı kararının İmam’a götürülmesi hali ise, ki İslâmî yargı prosedürünün ayrılmaz bir parçası olarak da gözükmektedir, şüphesiz temyiz

³⁴ Maverdî, *el-Ahkamü's-Sultaniye* (yay.) Engeri (Bonn, 1853), s. 109.

³⁵ Bkz.: Maverdî, a.g.e., s. 107-111; *Edebu'l-Kadi*, (yay.) Sirhan (Bağdad, 1972), I, 618-648; İbn Farhun *Tabsiratü'l-Hukkam*, I, 17-25.

³⁶ Bkz.: İbn Abdulberr, *el-İntika*, s. 43-44, 170-171.

³⁷ Bkz.: Şatibî, *el-Muvafakat*, I, 69-77.

³⁸ Bkz.: Şafîî, *er-Risale*, s. 450 (Çev.: Hadduri, s. 274). Ayrıca bkz.: İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, I, 66; İbnü'l-Ezrak, *Bedai's-Suluk*, I, 255-256. İngilizce çevirisi için bkz.: H. J. Liebesny, *Law of the Near and Middle East* (Alban, N.Y., 1975), s. 240-241.

sistemine benzetilecek bir durum değildir. Halife Harun Reşid'in ihdas ettiği Kadı el-Kudat yani Üst Mahkeme makamı da daha yüksek bir yargı yeri değildi, zaten buradaki Kadı temyiz gücüne sahip değildi, birtakım idarî fonksiyonlar ifa etmekteydi.

İmam naibi ya da vali vekili olarak kadı mahkemeyi yalnız başına yürütmekteydi, birden fazla hâkim ilkesi söz konusu değildi ve yargı sistemi tek yargıç ilkesine bağlıydı. Pratikte Lâtince'deki concilium karşılığı bir şûra yok değildi, ama karar üzerinde etkisi olan bir organ değildi. Hatayı önlemeye yönelik bir tedbir hüviyetindeydi. Mahkemenin nasıl yapıldığına bakmadan önce bu noktada yargı usulünde özel önemi olan şahit ehliyeti konusuna bir göz atmak yerinde olacaktır.

Hakim gibi, şهادeti açık ve yansız delil mahiyeti taşıyan, şهادetine binaen hakim hâkimin hüküm yürüttüğü kişinin yani şahitin de adil bir insan olması gerekmektedir.³⁹ Bunun asgari şartı da şهادette bulunduğu yani şهادetinin zabta geçtiği anda adil olmasıdır. Şهادeti kabule lâıyık şahitin özelliklerini İmam Şafî şöyle anlatmaktadır:

“Şahitlerin şهادeti dikkatle incelenmelidir. Eğer bir yanlışlık yahut hakkında şahitlik ettikleri kişiye karşı zaafı sezilirse, şهادet makbul değildir. Bir de kavrayışlarını aşan zor bir meselede şahitliklerine başvurulmuşsa şهادet makbul değildir, zira sözlerinin anlamını idrak ettiklerinden emin olamayız. Şahitlik ederken çelişkiye düşen, yalan yahut yanlış beyanda bulunanların şahitliği de kabulümüz değildir.”⁴⁰

Daha sonraki fakihler başkaca gerekler saptayıp bunların söz konusu olacağı halleri belirtmişlerdir. Kendisi de Malikî bir yargıç olan filozof İbn Rüşd'e göre şahit reşit, hür ve mümin olmalı; her şeyden önce de “adaletin kabulüne ilişkin asgarî şartı belirleyen ayet-i kerime gereği” (Talak, 2) adil olmalıdır. Bu arada çoğu fakihin “Tevbe etmişse şهادeti makbuldür” kararına vardığı fasık için bazı fakihler “Tevbe etse de şahitliği makbul sayılamaz” demişlerdir.⁴¹

Şahit sayısına gelince, zina vakalarında şهادetinden şüphe olunmayacak dört şahit gerekir (Nisa, 15; Nur, 4), bütün diğer vaka-

³⁹ Maverdî, *Edebu'l-Kadi*, II, 3-589; İbn Farhun, a.g.e., I, 169'dan itibaren.

⁴⁰ Şafî, *er-Risale*, s. 381-382 (Çev.: Hadduri, s. 245).

⁴¹ İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müçtehid*, II, 386; İbn Farhun, a.g.e., I, 170.

larda kadının şahadeti makbul sayılmıştır (Bakara, 282).⁴² Adil şahitle-
rin şahadeti kendisine aklayıcı adı verilen yine adil bir şahitçe delil-
lendirilmek ve güçlendirilmek zorundadır, ayrıca bütün bu şahitlerin
adaletinden de başka adil kişilere sorularak emin olunması gereği söz
konusudur. Yargı sürecinde yansızlık ve adaletin temin edilmesi ba-
kımından şahitlerin nitelikleri çok büyük önem taşımaktadır.

Bu ilk adımlardan sonra kadı artık davaya bakar ve usulünce ka-
rar verir. Ebu Musa el-Eşari'ye yazdığı talimatnamede İmam Şafîi
kararı etkileyecek faktörleri bir rehber biçiminde belirtmiş gibidir,
ancak daha önce de söylediğimiz gibi mektupta sonradan yapılmış
eklemelerin bulunduğundan şüphe olunmaktadır. Şimdi İmam Şa-
fîi'nin bu konudaki görüşlerini ilgili bir soruya verdiği cevaptan öğre-
nelim:

Bugün birisine karşı yargıda bulunmam ancak yapılan suçlamanın
haklı olduğunu bilmemle ya da onun kendi itirafı ile mümkün olur. Bu
şartlar yoksa, o zaman (adil) iki şahit(in şahadeti) ile olur. Şahitler ha-
ta yapabileceği için benim bilgim ya da (savunmanın) itirafı daha
kuvvetli (delil) sayılmalıdır.

Yine bir şahit ve yeminle de zanlıya karşı yargı kararı mümkündür.
Ama bu da iki şahit olması durumundan daha zayıf bir durumdur.

"Zanlıya karşı karar alabileceğim bir durum da şikayetçinin yemin
edip kendisinin kaçınması halidir, ne var ki bu durum bir şahit ve ye-
min halinden daha zayıf bir durumdur, zira suçlunanın yemini red-
detmesinin nedeni kırılan gururu ya da konunun yemin kaldırmaya-
cak kadar önemsiz olduğunu düşünmesi olabilir. Ayrıca belki kendi
adına hemen yemine sarılan taraf da tamahkar ya da zelil birisi olabi-
lir."⁴³

İmam Şafîi'nin tanımladığı bu 3./9. yüzyıl prosedürü bazı deği-
şikliklerle yargı süreci olarak günümüze kadar model olmayı sürdür-
müştür. Burada öz öğeler şunlardır: (1) Birinci derecede delil olarak
zanlının itirafı, (2) İki adil şahitin şahadeti, (3) taraflardan birinin ye-
mini ile bir şahitin şahadeti. Çağımızda şahadet objektif, itiraf ise

⁴² Şafîi, *er-Risale*, s. 147-148 (Çev.: Hadduri, s. 146-147); İbn Farhun, a.g.e., I, 205'den
itibaren.

⁴³ Şafîi, *er-Risale*, s. 600; (Çev.: Hadduri, s. 351-352); Maverdî, *Edebu'l-Kadi*, II, 240'dan
itibaren.

özde sübjektif delil kabul edilmektedir. Geçmişte din (iman) şariat'ın bir yaptırımı (takviye eden bir unsur) kabul edilirdi ve müminden kendine karşı yalan uydurması beklenmezdi. Şهادeti doğru olmadıkça Allah'ın adını anması da umulmazdı. Yemin ederken gerçeği söylemesi gerektiğine kalben inanmayanların ancak dini hiçe sayan fasıklar olduğuna inanılmaktaydı. O nedenle de fasık adaletsiz bir şahit, fık da adaletin zıddı addolunurdu. Çağımızda başkaca önlemler söz konusudur, ki bunlara ileride değineceğiz.

Acaba bu hukuksal süreçler yargısal adaleti sağlayacak güçte miydi? Tabii ki yazılı adalet ile tatbikî adalet (muamelat ve takip, muhakeme usulü) arasında bazı tutarsızlıklar yok değildi, bu da yargısal sürecin kanun ruhundaki adaleti tam olarak gerçekleştirmesine engel olmaktaydı. Adalet tevziatındaki düzensizlikler gibi bu uyumsuzluklar da yargısal adalet standardını ters biçimde etkilemiştir.

Özsel Adalet Biçimsel Adalet Çatışması

Hukuk teorisinde özsel adalet de tatbikî adalet de, ayrı anlamlar taşımakla birlikte, belli bir toplumun kamu düzeninin tanımladığı ve saptadığı iki adalet alanıdır. O nedenle de aslında bunlar arasında bir kopukluk veya çatışma olmaması gerekir. Ne var ki pratikte hiçbir kamu düzeni bu ikisi arasında şöyle ya da böyle muhtemel bir bağdaşmazlık olmayacak biçimde hiyerarşik ve dayanışma içinde değildir.

İslâm'da halk indinde çok makbul bir dizi dinî ve ahlâkî değerden mülhem olan özsel adalet standardını hakkıyla uygulama plânına çıkaracak bir yargısal süreç (muhakeme ve itiraz usulü) yargı makamının belirlenmesinde gözetilen özene ve geçerli delili tanımlayan mevzuatın gelişik ve ayrıntılı olmasına rağmen, bulunmuş sayılamaz. Dahası, hukukî yapının gelişimi muhakeme sisteminden bağımsız olarak fonksiyon icra eden ikincil yargısal organların ihdası ile sınırlı kalmıştır. Bu arada, kısmen Lâtince'de "stare decisive" diye anılan "içtihağın birleştirilmesi" ilkesinin yokluğu nedeniyle olacak, muhakeme sürecinde, üst mahkeme ile alt mahkemeler arasında yahut mahkemelerin kendi aralarında bir uyum ya da insicamdan söz etmek mümkün değildir.

Sonuç olarak, tatbikî adaleti teminat altına alan süreçte tekil bir yargı unsuru değil, özellik itibarıyla kısmen yargısal kısmen de idarî olan karmaşık bir sistem vardı. Ayrıca şeriat bugün anladığımız anlamda kodlanmış ve mülkün dört bir yanında aynı şekilde uygulanır da değildi. Yalnızca İslâm'ın belli başlı fırkaları arasında değil, dört mezhep arasında da yargısal prosedürde farklılıklar hüküm sürmekteydi. İtikad ve yargı konusundaki farklılıklar zorunlu olarak bir bölgeden diğerine adaletin dağıtımında farklılıklara yol açıyordu.

İlk rakip hizip ve gruplar arasında siyasî adalet konusunda daha önce değindiğimiz anlaşmazlıklar nedeniyle⁴⁴ fakihler, devlet kapsamı dışında yasama faaliyeti ile ilgilenmekteydiler, bazıları da hakimlik tekliflerini geri çeviriyordu. Bunun sonucunda, devlet kararnameleri nassa (yazılı otoriter metinlere) uygun bulunduğunda şeriate (şer'î yasaya) dahil ediliyor olmakla beraber, Şer-i Şer'îye (İslâmî Yasalar) bir fakih hukuku olma niteliğini hep korumuştur.

İkinci/sekizinci yüzyılda Abbasî hanedanının kurulmasından sonra fakihler yavaş yavaş devlet hizmetine girmeye başladılar ve hukuk sisteminde belli bir uyum ve koordinasyonun gerektiği üst siyasî çevrelerde konuşulmaya başlandı. Basra mutasarrıfı İbn el-Mukaffa (ö. 139/756) Halife Ebi Cafer Ebu Mansur'a sunduğu bir tezkerede, sistemdeki bütün teamülleri insicamlı bir ve tek hukuk biçiminde organize etmek suretiyle idarî hususlarda (askerî, sivil, malî ve yargısal) yapılabilecek ıslahata işarette bulunuyor,⁴⁵ kesin bir cümle ile ifade edilecek olursa Halife'ye şunu söylüyordu: Benzer vakalar ile ilgili yargısal hükümlerde bölgeden bölgeye, mahkemeden mahkemeye farklılıklar vardır ve bu konuda artık yansız biçimde uygulanan tutarlı ve belirli bir adalet standardının saptanması gereklidir. Sözlerine devamla İbn el-Mukaffa bazı yargıçların Sünnet (Hadis)'e hükmettiklerini iddia ettiklerini, bahsini ettikleri Sünnet'in "suret-i kat'iyede sünnet falan kabul edilmeyeceğini" (sözler aynen alınmıştır) söylüyor ve kanaatini şu kesin ifade ile belirtiyordu: "Bunlar Sünnet adına kendi öz yargılarına itibar etmektedirler." Yine Mukaffa'ya göre bazı yargıçlar kıyasa binaen hükme vardıklarını söylüyor, oysa şu ya da bu

⁴⁴ İkinci Bölüm'e bakınız.

⁴⁵ Abdullah b. Mukaffa, "Risale fi's-Sahabe", *Resaili'l-Buluğa*, (yay.) Kürd Ali (Kahire, 3. baskı, 1946), s. 117-134.

tarafa haksızlık ediyorlardı. Çünkü her durumda bir kıyas unsuru bulunamıyor bu tür durumlarda hakkaniyet ve hüsn-ü zan ile fikir yürütme ilkesi de ihmal ediliyordu. İbn Mukaffa'nın yargı sürecini ıslah etmek konusundaki önerisi, Halife'nin makbul şer'î kaynaklardan derlenecek bir yasa telif ettirerek, her yanda eşit biçimde uygulanması yolundaki bir fermanla kadırlara tebliğ etmesini içeriyordu.⁴⁶

Şüphesiz Halife'nin dikkatini tatbikî adalet mekanizmasındaki (mahkeme usulü) tutarsızlık ve düzensizliklere çeken tek şey Mukaffa'nın uyarıları değildi; anladığımız kadarıyla Halife el-Mansur yargı sisteminin reforma ihtiyaç duyduğunu zaten bilmektedir. Hatta rivayete göre Hacc ettiği yıl Hicaz fıkıh okulunun başında olan İmam Malik (ö. 179/795)'ten standart yasa yani Lâtince tabiriyle "corpus juris" (temel yasa) niteliğinde olmak üzere Peygamber Sünneti'nden özetlenmiş bir yasal düzenleme vücuda getirmesini istemiştir. Ancak İmam Malik, herhalde diğer fakihleri hesaba katarak, kendisinin hazırlayacağı yasanın yegâne yasa olabilmesinin imkânsızlığından bahsetmiştir.⁴⁷

Gerçekten de hemen bütün fakihler otoritenin tek yasa peşinde olmasının gerekmediğinde mutabık gibidirler; her fakihin peşinde ona tâbi insanlar vardır, her fakih kendi hukukî bakış açısının talim etmek eğilimindedir, bunun sonucunda da (İslâm'ın Sünni kesiminde) neticede dört makbul fıkıh okulu yani mezhep ortaya çıkmakla birlikte farklı yasal öğretiler türemektedir, birleştirilmiş içtihadıdan (yani tek hukuktan) bahseden yok gibidir.

Öğretilerdeki çeşitliliğin genel olarak bütün hukuk sistemini zenginleştirebileceği doğrudur ve fakihler farklılaşma yönündeki eğilimi benimserken Peygamber (s)'in "Alimlerimin ihtilafı halka rahmettir" şeklindeki bir hadisini de öne sürdüler.⁴⁸ Tabii temel prensiplerdeki anlaşmaya rağmen ortada olan farklılıklar hukuk sisteminde birleşmenin getireceği avantajlara mal oldu.

Daha az önemli denilemeyecek bir sorun da "hiyel" adlı eski bir hukukî düzenlemenin yeniden gündeme getirilmesi idi. Bu bir tür kitabına uydurma olayıdır ve burada kanunun lafzına bakıldığında

⁴⁶ A.g.e., s. 126-127.

⁴⁷ Bkz.: İbn Abdülberr, *el-İntika*, s. 40-41; Ebu Zehra, Malik, s. 188-189.

⁴⁸ Bkz.: Şarani, *Kitabü'l-Mizan el-Kubra*, (Kahire, 1351/1932), I, 36-40.

cürüm teşkil etmeyen ancak kanunun ruhuna, genel amaçlarına hiç şüphesiz ters düşen bir fiil söz konusudur.⁴⁹ Örnek durumlara şeriatın tüm şubelerinde rastlamak mümkündür, biz burada iki durumu ele alarak konuyu aydınlatmaya çalışacağız: Kocasından boşanmak isteyen ancak kocası buna yanaşmayan kadına dinini değiştirmesi telkin edilir, böylece nikâh düşecek, boşandıktan sonra kadın da dinine geri dönecektir. Veya evlatlarından birine şer'an ona düşen payın üzerinde bir pay vermek isteyen bir adam ölümünden sonra mirasından bir kısmının belli bir kişiye olan borcunun ödenmesine tahsis edilmesini isteyebilir, aslında alacaklı olmayan o kişi de aldığı parayı ölen kimseye verdiği söz gereği onun kayırdığı çocuğuna verebilir.⁵⁰ Bu ve benzeri durumlarla özellikle ticarî hayatta sıkça karşılaşan hakimler, kendilerine getirilen delillere göre karar vermek zorundaydılar. Böylece kanunsuz bir gayeyi gerçekleştirmek için kanun lafzına bürünmek, pek tabii özsel adaleti tatbikî adaletin gölgesinde bırakan, bir teamül oldu.

Kanuna karşı hile İslâm'dan önce de bilinmekteydi, Eski Çağ hukukunda yok değildi. Nebî (s) müminleri bu yola tevessül etmekten sakındırıyor, ancak adaleti engellemeyen aşırı zorluk hallerini istisna olarak gösteriyordu. Bunun bir örneği Tevrat'ta da bulduğumuz Hz. Yakub kıssasıdır. Karısına yüz darbe vurmaya yemin etmiş olan Hz. Yakub'a vahy gelir ve birkaç celde (kol kalkmadan elle vurulan darbe) ile yetinmesi emrolunur. Tevrat'taki bu öncüle de dayanarak Nebî (s) adaleti engellemeyen zorunlu durumlar için bir istisnaya cevaz vermiş ancak muhtemel istisnalara karşı da uyarıda bulunmuştur.

İslâm'ın ilk çağlarından itibaren hiyel'in geçerliliği ve yargısal adaletle olan ilgisi fakihler arasında hararetli tartışmalara konu olmuştur. Başlangıçta tartışmanın merkezinde bazı hassas durumlarla birtakım iş akitleri vardı ve problem, bazı sonuçları kavrayamayan bir taraf ya da "şöyle bir şey yaparsam ya da yapmazsam karımı boşanmış sayabilirsiniz" türünden bir şey yapmak için değil yapmamak için ortaya konmuş ahitleşmelerdi. İşte böylesi muğlak bir ahitleşme

⁴⁹ "Hiyel", "hile" sözcüğünün çoğuludur. Bkz.: Curcanî, *Kitabü'l-Tarifât*, s. 100; Maine, *Ancient Law*, 2. Bölüm.

⁵⁰ Hiyel'in diğer formları için bkz.: İbn Kayyim el-Cevziye, *Kitabu'l-İlam el-Muvakkiin an Rabbi'l-Alemin* (Kahire, tarihsiz), III, 264.

tatbikî adalet bakımından önemli ve aradaki yemin de (özellikle beyanın lafzına önem veren fakihlere göre) bağlayıcıdır. Hanefî fakihler, insan ilişkilerinde niyetin saptanmasının olanaksızlığına işaretle Şeriatın lafız esnasında uygulanması gerektiğini söylemekteler.

Bu yargısal öğreti bazında Hanefî fakihler, hiyel'i şeriat'ın özü bakımından hukuk dışı sayılabilecek fiillere haklılık gerekçesi olarak kullanmışlardır. Bu tavrı savunurken de Halife Hz. Ömer (r) tarafından nakledilen "Muğlak sözde yalandan kaçmak zordur"⁵¹ şeklindeki bir hadisi zikretmişler, belli durumlarda edilmiş muğlak yeminlerin sahibini bağlamadığını ileri sürmüşlerdir. Hanefî fakihler, bir kimse-nin yemininin bir adaletsizliğe yol açtığı durumlarda da yeminin bağ-layıcı olamayacağı görüşündedirler ve Peygamber (s)'in de üç hali istisna gösterdiğini hatırlatmaktadırlar: İki kişiyi barıştırmak için söy-lenen yalan, kişinin karısına yalan vaadi ve savaşta söylenen yalan.⁵² Gerçi Ebu Hanife çağdaşı olan bir fakihle olan tartışmasından anladığımız kadarıyla olası istisnalardan bîhaber değildir, ama taraftarları Şeriat'ın daha ziyade kelime (lafız) manasına bağlı kalmışlar, Şer-i Şeriyye'nin ruhunu zedeleyen durumlarla hemen hemen hiç ilgilen-memişlerdir.⁵³

Bir örnek verelim. Bir adam zina işlemiş olmamak için onunla bilâhare boşanmak üzere evlenir. Bir başka örnekte malını satışa çıkaran birisi ortağının şufa hakkına engel olmak için kendi payını bir başka kimseye (o kimsenin de kendisine bir hediye karşılığı bir hediye vermesi koşuluyla) hediye eder. Üçüncü örneğimiz, haram hükmüne rağmen içki içmek isteyen birisiyle ilgilidir, oda bunalan, sıkıntıya düşen kişinin içki içebileceğini iddia etmektedir.⁵⁴

Bu ve benzeri durumlar, yazılı kaynakların ruhuna ve şeriatın ga-yelerine ters düştüğü için hiyele muarız fakihlerce takbih olunmuştur. Ebu Hanife'den itibaren pek çok fakih hiyeli reddetmiş, çağdaşı İbn Mübarek (ö. 181/797) de hiyel öğretisinin Şeriat'ı ihlâl ettiğini ve dine

⁵¹ Buhari, *Sahih*, IV, 90. Kitap; ve İbn Kayyim, *İlam*, III, 204-207.

⁵² Mubarrad, *el-Kâmil*, s. 632; İbn Kayyim, a.g.e., III, 169-170.

⁵³ Bkz.: Ebu Yusuf, *Ihtilâf Ebi Hanîfe ve İbn Ebi Leyla*, (yay.) Afgani (Kahire, 1358/1938); ve İbn Kayyim, *İlam*, III, 166'dan itibaren.

⁵⁴ Bkz.: Şeybanî *Kitabü'l-Meharic f'l-Hiyel*, (yay.) Schacht (Leipzig, 1930); İbn Kayyim, a.g.e., III, 153-158, 213'den itibaren.

ters düştüğünü söyleyerek Ebu Hanife'yi mürted ilân etmiştir.⁵⁵ İmam Malik ve İmam Şafîî de hiyele karşıdırlar, ama bazı Malikîler ve bazı Şafîîler bazı hiyelerin hile bazı hiyelerin ise mübah olduğu görüşünde olmuşlardır. Hanbelî fakih İbn Teymiye (ö. 728/1350) ile talebesi İbn Kayyim el-Cevziye (ö. 751/1350) yazılı kaynaklara dayanarak hiyeleli kanunsuz saymışlar, gerekçe olarak da içerdiği hile ve aldatmacayı göstermişlerdir.⁵⁶ İbn Kayyim'e göre aynı şeriatın bir hükmünün yasakladığı şeyi bir başka hükmün helâl kılması diye bir şey olamaz.⁵⁷ Yine de evini kiraya veren ev sahibinin kendi yokluğunda kiracısının kirayı karısına vermesini teminen evi karısına ait göstermesi şeklinde bir istisnadan bahsettiğini görmekteyiz. Kayyim'e göre bu Şer-i Şerriyye'ye uygun bir durumdur.⁵⁸

Şatibî (ö. 790/1388) ve benzer görüşte olan bazı Şafîî fakihler zorluğa ek olarak başka birtakım hallerde de hafifletici unsurlar görmekteydiler, onların akaidinde örneğin geçici evlilik veya Müslüman ülkenin dışındayken içki içmek yasak değildi.⁵⁹ Ancak aynı çağda fakihlerin çoğunluğu müminin yabancı bir ülkede de olsa Şeriat'a, özellikle de onun şahıs hukuku ile ilgili akaidine riayet etmesi gerektiği kanaatindeydiler.⁶⁰

Fevkalade zorluklar karşısında ya da "iki şer" arasında kaçınılmaz bir seçim yapmak gerektiğinde hiyeli savunmak mümkündür. Fakat herhalde bu savunma istisnâî durumlarda yapılmalıdır. İstishab adlı prensibin söz konusu olduğu durumda ise kamu çıkarını korumak üzere şeriata aykırı bir fiile başvurulabilir.⁶¹ Böylesi durumlar kişinin zaruret tahtında (jus necessarium, yani zorunluluk altında) kendi hayatına yahut toplum hayatına yönelik bir tehlikeyi savmaya çalıştığı

⁵⁵ Ebu Bekr Tahip el-Bağdadî, *Tarih Bağdad*, XIII, 403-424; krş.: Ebu'l-Muzaffer İsa, *Kita-bü'r-Redd Ale'l-Hatibi'l-Bağdadi*, s. 93-95.

⁵⁶ İbn Teymiye, *İkametu'd-Delil Ala İptalü't-Taklid*, 63'den itibaren.

⁵⁷ İbn Kayyim, a.g.e., III, 140'dan itibaren.

⁵⁸ A.g.e., s. 210-213.

⁵⁹ Şatibî, *Muvafakat*, II, 378-380, 387-391.

⁶⁰ A. A. Şerefeddin, *İbn Kayyim el-Cevziye* (Kahire, 1956), s. 108-112.

⁶¹ Bkz.: R. Paret, "İstihsan and Istislah", *Encyclopaedia of Islam*, 1. baskı, I, 255-259.

ğı durumlardır.⁶² Bu haller dışında hiyele başvurulması yargısal adalet değil onun sahte benzeri olur.

Çağımızda Batı muhakeme usûlünün etkisiyle Müslüman otoriteler hiyel uygulamalarına bir son vermeye çalışmışlardır, yargı usûlünü genel olarak ıslaha yönelik bazı adımlar da atılmıştır. Çağımızdan önce de hiyelin yargı adaleti üzerindeki olumsuz etkilerini yok etmek için “mazeretin kalkması” adı verilen bir uygulamaya başvurulmuştur.⁶³ Bu öğretinin özellikle hiyele karşı düşünülmüş olduğunu söyleyebiliriz. Bu öğretiyi savunurken fakihler, bir şeriat kaidesini çiğnemek üzere diğer bir kaidenin diline uygun olarak tanzim edilen akdin sadece şeriatın gayelerine değil, yazılı kaynaklara da ters olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶⁴ Bu öğretiye göre Şufâ da, ciddî olmayan evlilikler de yasaya aykırıdır. “Boşanmanın muhakkak olduğunu bilindiği” bu tür evlilikten başka “hemen boşanmak üzere yapılan kısa evlilik” ile (hem Sünnî hem de Şiî hukukunun haram saydığı) “yabancı ülkede içki içilmesi” de yeni görüşle kanunsuz ilân olunmuştur. Yasal mazeretçiliğe göre ise içki sıkıntı ve zorluk halinde mübahtır. Geçici evliliğin yasal mazeretçiliğe göre mübah olduğu duruma gelince bu müminin yabancı ülkede böyle evliliklere icazet verildiği anlamında da anlaşılmamalıdır (mümin o ülke hukukuyla zaten bağlı değildir).⁶⁵

Bir de, yine bu öğretiye göre, mümin asla kişisel meselelerini halletmek için işini kitabına uydurmanın yollarını aramamalıdır. Bu tür hareketler gerçekten sahte bir tatbikî adalete yol açmaktadır.

İhtilâf (Mezalizim) Hukuku Karşısında Yargısal Prosedür

Diğer bellibaşlı hukuk sistemlerinde (Roma Hukuku, Plep Hukuku vd.) olduğu gibi İslâm’da da yargısal teamülün daha yüksek bir standardın benimsenmesiyle ıslahı yoluna gidildiğinde, bazı özel mahkemeler türemiş, bunlar esas olarak “ilave” bir fonksiyon icra

⁶² Gazalî, *Mustasfa*, I, 140-141.

⁶³ Bkz.: İbn Kayyim, a.g.e., III, 119-120; Şatibî, *Muvafakat*, II, 390-391.

⁶⁴ Bkz.: İbn Kayyim, a.g.e., s. 121’den itibaren.

⁶⁵ Şatibî, a.g.e., s. 388-390.

etmişlerdir. İllâhî Adalet'in yansıması kimliğinde görülen bir hukuk sisteminde ilave mahkemeden hele üstün diye bahsetmek süpriz gibi gelebilir, ancak gerçekte yasalara hakim her standart kolaylıkla her türlü vak'aya tatbik olunamamaktadır. Aristo uyumsuzluk mahkemelerinin yargısal adalettaki aksamaları gidereceğini söylerken, bu iki adalet türünü kıyaslamış ve uyumsuzluk mahkemelerini "daha üstün" bulmuştur.⁶⁶

İslâmî deneyimde ise hakkaniyet mahkemeleri de diyebileceğimiz uyumsuzluk mahkemelerine mezalim şûraları (çeşitli ihtisas mahkemeleri) adı verilmiş bunlar bir yandan yargısal adaletin eksiklerini gidermeye çalışırken diğer bir yandan da şeriatın kapsamadığı konularda kendi içtihadlarıyla oluşan pozitif bir bilgi birikimi (ilave bir hukuk veya mevzuat) sağlamaya çalışmışlardır. Roma'da Pretor, İngiltere'de Chancery adı verilen ve mahkemelerin eksiklerini gidermeye çalışan yargı organları gibi Mezalim Şûraları da normal mahkemelerin yetkisini aşan konulara karara bağlamaya çalışmışlardır. Bu noktada Mezalim ve benzeri mahkemelerin Batı'da anlaşıldığı şekilde ihtilâf mahkemeleri olup olmadığına bakmaya çalışalım.

Bunu yaparken Mezalim Şûraları'nın terkibine ya da usul cihetine bakacak değiliz, bu bizi konumuzun çok ötesine götürür; biz Mezalim Şûraları'nın yargısal adaletle olan irtibatını araştıracağız.⁶⁷ Çok daha önceleri İmam'ın ya da yardımcılarının başkanlık ettiği muvakkat şûralarında belli oranda üst (düzeltici) mahkeme fonksiyonu icra edilmekte idiyse de, Mezalim Şûraları yani prosedürel adaleti tamamlamaya yönelik organlar 3./9. yüzyılda ihdas olunmuştur. Olağan mahkemeler gibi bu olağanüstü mahkemeler de, bir şahsın, bir grup şahsın veya bir idarî (hükmi) şahsiyetin bir başka şahsa verdiği zararlar ilgili ve şahıs hukukunu ilgilendiren durumların karara bağlanması ile görevli idi, ama bu göre bir temyiz görevi değildir. İlke bazında bu farklı mahkemeler kendilerini şeriatla bağımlı görmekte ve esas olarak bir dizi siyasî yasa ile karara varmakta, içtihad da bulunmaktaydılar. Şeriat'la hükmolunan olağan mahkemelerin yetkisi dışında kalan davalar Mezalim mahkemelerine götürülmek-

⁶⁶ Aristotle, *Ethics* [1137a20].

⁶⁷ Bkz.: Maverîf, a.g.e., s. 128-164; Emile Tyan, "Judicial Organizations", (yay.) Hadduri ve Liebesny, *Law in the Middle East* içinde (Washington, D.C., 1955), s. 263-278.

teydi. İctihad yetkisini İmam'dan alan ve vezir, vali vb. gibi mühim devlet adamlarının uhdesinde bulunan bu şûralar etkin organlardı ve aldıkları kararlar olağan mahkeme kararlarına nispetle daha seri şekilde uygulanmaktaydı. İşte bu dar anlamda Mezalim Şûralarının çağımızdaki uyuşmazlık mahkemelerinin fonksiyonlarını ifâ etmiş olduğunu söylenebilir.

Ne var ki Mezalim yargıçlarının içtihadına ışık tutacak kural ya da teamüller bulunmadığından, buradaki prosedür başıboş bir prosedürdü ve yargıçsal kararlarda nisbî tutarsızlıklar göze çarpmaktaydı. Bazı davalara İmam ya da vekilleri bakmaktaysa da çoğu davalar icazetli astlarca yürütölmekteydi. Ayrıca bu mahkemelerin hiçbir zaman ihtisas ya da uyuşmazlık (ihtilâf mahkemeleri halinde branşlaşması da düşünölmüş değildi; bunlar otoritenin yani bazı devlet makamlarının bazı umuruna hizmet etmekteydiler ve çoğu fakih bu mahkemelerin mahkeme sayılamayacağı, Şer'î Şeriyye ile (yasa ile) hiçbir ilgilerinin bulunmadığı görüşündeydi.⁶⁸ Bu nedenle mezalim mahkemeleri ne gerçek manada uyuşmazlık mahkemeleriydi, ne de tatbikî adaleti tashih veya yargısal süreci ıslah gibi fonksiyonlar ifâ etmeleri söz konusuydu.

Mezalim şûraları dışında, sınırlı içtihadla yönelik ve kuruluş gayesine ya da davanın türüne göre isim alan başka bir mahkeme türü daha vardı. Olağan mahkemeler gibi şeriat ahkâmını uygulayan bu mahkemelerden biri taşrada orduya hizmet vermekteydi. Bunun başında içtihad gücünü, İmam'dan ya da Vezir'den alan Halayık bulunuyordu.⁶⁹ Başkalarını da sıralayabiliriz: Polisiye vak'alar Şurta yargıcına havale olunmaktaydı. Ancak bu mahkemelerin hiçbirisi için uyuşmazlık mahkemesi denemez; bunlar olağan mahkemelerden ayrı olmakla birlikte o mahkemelerle aynı hukuka binaen içtihadla bulunuyorlardı.

Yargısal süreçle çok yakından ilgili bir kurum da müftölüktür; Roma'daki *Jus respondendi* (Arz-ı Hal) kurumuna tekabül eden bu kurum hukuk danışma ilkesinin pratik ifadesi gibidir. Müftü, ifta'da bulunur yani Şer'î Şeriyye'ye ilişkin sorulara, meram ve tereddütlere cevap verir. Şeriat hep bir fakih hukuku olduğundan, gelişimi açısından

⁶⁸ Maverdî, a.g.e., s. 140-141.

⁶⁹ Bkz.: İbnü'l-Ezrak, a.g.e., I, 269-274.

yorumun önemi büyüktü. Ayrıca Müftî'nin görüşü yani fetva şeriatı esneklik getirmekteydi. Bundan başka fetvanın gerekçesi sorulmaktaydı. Yani Şer'î Şeriyye'nin yasal ve ahlâkî genel ilkeleri ile tutarlılık göstermediği sürece Müftî'nin fetvasıyla adalet edilebiliyordu. Birtakım arz-ı hallere "el-cevab" olmak dışında bir mahiyet arz etmeyen fetvalar pek tabii ki hiçbir noktada şer'î kuralları etkilemek iddiası da taşıymıyordu. Müftîliğin ilk döneminde ifta fakihlerin kişisel tasarrufundaydı, ancak sonradan devlet eline geçti ve adalet terazisinde, vicdana ve toplumsal ahlâka göre işleyen bireysel perspektiften, görevlileri her zaman kamuoyuna karşı hassasiyet göstermeyen Devlet'in perspektifine kayma şeklinde bir değişim olmuş oldu. Bu arada fetvaların derlenmesini de gerek Yasa gelişimi gerekse bütün Müftîlerin yararına açılması bakımından önemli bir olgu olarak zikretmek gerekir.⁷⁰

Yargı sisteminin tamamlayıcısı bir kurum olarak görülen baro tatbikî adaletin temini açısından da muhakkak zarurî kabul edilir. İslâm'da davalı ya da davacının çıkarlarını temsile yetkili kişiye vekil adı verilir, müşteri ile vekil arasındaki ahde de vekalet ahdi denir. Her ne kadar vekilin işlevi prosedürle adaletle yakinen ilgili idiye de, vekalet prosedürün ayrılmaz bir parçası addolunmamıştır. Ancak zamanla vekilin rolü önemli bulunmuş ve teamül Osmanlı hukuk sisteminde yani *Mecelle*'de dercolumuştur.⁷¹

Hemen söylemek gerekir ki, prosedür adaletine (usûle) taalluk eden hususlar, İslâmî hukuk sisteminin genel bir zaafı olmuş, gereksinimlere cevap vermekten hep uzak kalmıştır. Ne yapı, ne de işlev bakımından mahkemeler tatbikî adaletin gayelerine hizmet etmiş değildir. Yapısal açıdan üniter (tekil) olmamak bir sorun teşkil ediyordu; yargı sisteminin kendi içindeki branşlaşması belirsizdi, hatta yoktu; kadılık ise bütün davaların irca olunduğu makam değildi, yargı yetkisine dair sorunlar eksik olmamaktaydı.

İşleyişi açısından ise yargısal süreç siyasî baskılara maruzdu, oysa ilke olarak kadının muhtariyeti vardı, İmam da yargısal süreçlerin adaletin temininde etkili olmasını sağlayacak bir gözetimle yükümlü idi. Yüksek mevkilerdeki zevat sık sık yargısal süreçlere müdahalede

⁷⁰ Şatibî, *el-Muvafakat*, IV, 244-262.

⁷¹ Mecelle, Madde 1516; Tyan, a.g.e., s. 248-251, 257-259.

bulunmaya yelteniyor, kadıların keyfî olarak tayin ve azli de yargı sisteminin bağımsızlığını zedeliyordu. Bu arada, mahallî yönetim merkeze karşı yarı veya tam bağımsız duruma geldiğinde kadı üstündeki siyasî baskılarda artmış görülüyordu.

Çağımızda, İslâm devletleri bağımsız hale geldiğinde yargı sisteminde de değişiklikler olmuştur. Çoğu İslâm ülkelerinde hükümetler kuvvetler ayırımı prensibini de kabul etmişlerdir, ancak mahkemelerin siyasî baskılardan tam olarak kurtulmuş olduklarını söylemek olanaksızdır.

Ancak muhakeme usulündeki kusurların tek sorumlusu hükümdarlar ve yüksek devlet memurları da değildi. Kendilerini yargısal adaletin bekçisi kabul eden alimler de aynı derecede sorumluydular.

Tarihsel olarak, başlangıçta alimler bağımsız yargı peşindeydiler, bu da şeriatın esnekliğinin muhafazası bakımından önemliydi, resmî kararlar tedricen şeriat bünyesinde özümleniyordu. Kendi aralarında bir bütün olan alimlerin siyasî baskılara karşı koyma gücü vardı, aradaki ihtilaflar gerçeğin ortaya çıkmasına vesile kabul ediliyordu.

Dördüncü/onuncu yüzyıldan sonra, yani taklid (dört fıkıh okulunun ortaya koyduğu kurumlaşmış içtihadlar manzumesini tatbika koyulmak) içtihadın yerini aldığı anda, otoriteyi elinde bulunduran mahallî yönetime karşı durumu zayıflayan alimler, eldeki hukuka riayet açısından aralarında farklar da doğrudan kendilerini iyice zayıflamış ve savunmasız buldular, siyasî otorite karşısındaki söz hakkını da hemen tamamıyla kaybettiler. İslâm devletleri nihayet güçler ayırımı ilkesini kabul ettiklerinde yasama gücü prosedürel adaleti yeniden gündeme getirmeye ve siyasî baskıları sorgulamaya başladı. Henüz tam bağımsızlığına kavuşmayan mahkemelerin görüşü ise, yargısal sürecin üstündeki tesirler kalkmadığı sürece, yargısal adaletin gerçekleşemeyeceği yönündedir.

Konuyu Özetleyici Genel Bakış

Nasıl hukuku bütün toplumsal denetimlerin denetimi şeklinde ele alabilecekseniz yargısal adaleti de adaletin diğer cepheleri izlenmesi gerekli adalet öğelerini betimlerken, yargısal adalet o diğer öğelere

gidebilmek için izlenmesi gerekli yolu çizer, o öğelerin fiiliyata nasıl geçirileceğini, nasıl gerçekleştirileceğini gösterir. Bu nedenle yargısal adaletin diğer cephelerine nazaran daha büyük pratik önemi vardır, birçok mümin açısından da itikadın kendisinden bile daha fazla önem taşır. Gerçekten de yargısal adalet (ki özde hikmetin ve deneyimin ürünüdür, mantiken varılmış idealist ve soyut bir formül değildir) adaletin sair cepheleri hakkında şüphede olanların şüphelerinin haklı olup olmadığını onlara gösterecek en emin rehberdir. İlâhiyatçı Ebu Huzeyl el-Allaf akıllı adalet yolunda insana rehber olacak en âlî meleke olarak överken ayrıntılı konularda ilgili olarak adaletten şüphede olan kişilere aklın emrine değil yargısal adaletin standardına bakmalarını salık vermiş ve “akıl genel ilkelerde kolay kolay hata yapmamakla birlikte ayrıntılı meselelerde her zaman haklı olmayabilir” şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. Ebu Huzeyl'in kastedtiği şudur: İnsan davranışı konusunda aklın emri olan sınanmamış bir ilkeden ziyade tecrübe sınavını vermiş şeriate rağbet edilmemelidir.

Yargısal adalet beşerî fiillerin kantarı olduğu gibi adaletin diğer bütün veçhelerinin de bir hulasasıdır. Adaletin diğer veçheleri yargısal adalet kefesinde bir yer alana kadar toplumsal tartışma konusu olmaya devam edecektir. Yargısal adaletin bir numaralı kaidesi her kişinin yasal hakları olması ve sebep olduğu zulüm karşılığı ceza görmesidir. Adaletin diğer hiçbir türünde bu özellik yoktur, yargısal adalet kefesinde tartılmaya başlanırsa müeyyidesi olur, aksi takdirde hüküm icra etmesi düşünülemez.

Herhalde yargısal adaletin toplumun bağlayıcı addettiği her hayat kuralından mürekkep olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır; toplumun tanımakla birlikte bağlayıcı addetmediği öğelerin ise ahlâkî ya da felsefî adalet kapsamında olduğunu söylemek de mümkündür. Görülüyor ki yargısal adalet toplumun acil ihtiyaçlarının kriteridir; ahlâkî, felsefî yahut diğer adalet türleri ise bazı beklentilerin ifadesidirler. Özetle söyleyecek olursak, yargısal adalet adaletin diğer cephelerinin çeşitli unsurlarının bağlayıcılığa giden yolda geçtiği bir köprüdür.

KAVİMLER ARASINDA ADALET

*Biz sizi orta yolda bir ümmet kıldık.*¹

Bakara, 143

Milletler arasındaki adalet özde yargısal adalettir, yasal adalettir. Standardı bütün uluslar arasında akdolanmış bir mukavelenin ürünü de değildir; önde gelen, hegemonyası söz konusu olan bir ya da birkaç ulusça belirlenir. Eski çağlardan modern çağın başlarına kadar, herhangi bir kamu düzeni tüm dünyaya hakim olamamıştı, tüm dünya sathında geçerli tek adalet standardından bahsedilmemekteydi. Değişik toplumsal düzenler kendi başlarına ya da bir arada vardı; bu düzenler Orta Doğu gibi, Hindistan Yarımadası gibi, Uzak Doğu vb. gibi birbirinden farklı bölgelerde kavimler arasındaki ilişkileri düzenlemekteydi. Her düzende söz konusu bölgenin kavimler arasındaki ilişkiye hakim olan bir ya da çatışan iki imparatorluk göze çarpmaktaydı; bunlar, bölgenin tarım düzeninin belirlediği adalet terazisine dokunmadan yaptırım uygularken güçlerini de kurumlaştırma gayreti içindeydiler.

Bölgesel ya da global plânda insanlığa uluslararası ilişkileri yoluna koyan bir toplum düzeni sağlamak isteyen önder ulusların iki temel gayesi olduğunu sezinliyoruz: Adalet ve barış. Nisbî bir barış havası estirilmediği sürece hiçbir kamu düzeni uzun ömürlü olamayacağı için, bu iki gayeden barışın daha yüksek bir hedef teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Diğer yandan adil olmayan bir kamu düzeni de gerilimler ve çatışmalar yaratacağından, barışı temelden sarsabilir ve nihayet ortadan kaldırabilir. Hemen şöyle bir şey denebilir: Uzun ömürlü bir barışın anahtarı adalettir ve adalet ve barış birbirin-

¹ (a) Bu bölüm materyali şahsıma ait "İslâm Hukuk'nda Harp ve Sulh" (1955) ve "İslâm Devletler Hukuku" (1965 adlı eserlerden kısmen iktibastır. (b) Çoğu müfessirlere göre, "vasat"tan tam kasıt itidal ve adalettir.

den koparılıp ayrılamaz. Ancak ne yazık ki bazı toplumlarda adalet arayışını fazla ileri götüren bazı insanlar barışı ihlâl eder olmuşlardır. Uluslararası ilişkiler açısından, toplum düzenini ilgilendirdiği kadarıyla, barış yakın hedef, adalet ise uzak hedeftir.

İnsanlığa şamil çağrısıyla İslâm ortaya çıktığında zarurî olarak barışa mı adalete mi öncelik tanıdığının anlaşılması sorunu da gündeme geldi. Daha önce gördüğümüz gibi, İslâm toplum düzeni Allah (c.c.)'ın iradesi ve adaletinden gelen bir adalet ölçüsü paralelinde bir kamu düzenine sahiptir ki o düzen gerek toplumun iç barışı gerekse başka ümmetlerle olan ilişkilerin düzenlenmesi için lüzumlu olan prensipleri içermektedir. İslâm toplum düzeni teorisinde, ümmet Allah'ın adaletinin öznesi, bütün diğer toplumlarda ise toplum adaletin nesnedir. Oysa eğer Allah'ın adaleti yeryüzünde hakim olacaksa onun getireceği toplum düzeninin bütün insanlığın kabulüne mazhar olması gerekir. Buradan doğal olarak çıkan sonuç Allah'ın adaletinin kılıçla da olsa hakim olması görüşünde olan İslâm için başka hiçbir standardın kabule şayan olamayacağıdır.

Adalet ve İslâm Toplum Düzeni

Bütün insanlığı muhatap alan bir mesajın taşıyıcısı müminlerden oluşan ümmetin ifadesi olan İslâm devleti evrensel bir devlettir. Allah'tan gelen ve O'nun adına talim olunan İslâmî kamu düzeni potansiyel olarak insanlığın tamamına hakim olabilecek bir düzendir. Yani devlet, İslâm'ın nihaî hedefini; bütün dünyada Allah'ın iradesini ve adaletin tahakkuk ettirmeye vesile bir düzenlemeden ibarettir. Ancak evrensel İslâm devleti, diğer devletlerde de olduğu gibi, yeryüzünde barışı ve düzeni sadece kendi adalet ölçüsü paralelinde gerçekleştiremezdi. Kendisi dışında, sürekli ilişkide bulunduğu başka topluluklar vardı ve İslâm dünyayı iki bölümde ele alıyordu: *Daru'l-İslâm*; yani İslâm'ın hakim olduğu ülkeler ve *Daru'l-Harb*; yani başka düzenlerin hâkim olduğu ülkeler.

Daru'l-İslâm, müminlerin oluşturduğu ümmet ile kendilerine zımmî adı verilen; bir kitabı olan, İslâmî otoriteye cizye veren, kendi şeriatını ve itikadını terk etmeyen ve çoğunluğu Yahudi ve Hristiyan olan topluluklardan oluşmaktaydı. Daru'l-İslâm'da (İslâm kapısı,

İslâm diyarı) Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkileri, şahıs hukuku ile ilgili konulardaki dinî ahkam ile müsamaha edilen her dinî topluluğun kendi adalet standardına özen gösterilerek hazırlanmış özel anlaşmalar düzene koymaktaydı. Ancak diğer toplulukların üyesi olan şahıslar da istedikleri anda şehadet getirerek (kelime-i şehadet'i söyleyerek) ümmete katılma ve onun bütün avantajlarından yararlanma hakkına sahipti. Ayrıca bir gayrimüslim Müslüman olmadan İslâm Hukuku'na yani ilgili İslâmî merciye müracaatla İslâm adaletinden payını alabilmekteydi.²

Daru'l-İslâm'ı çevreleyen dünyaya ise Daru'l-Harb (Harp kapısı, harp diyarı) adı veriliyordu. Daru'l-Harb İslâm'ın konusu değil bir menzili durumundaydı; İslâm devletinin başı olan İmam'ın uhdelерinden biri de ilk fırsatta İslâm şeriat ve adaletini kâfirlere ulaştırmaktı. Bu inançsız topluluklar "hal-i tabii" üzere kabul ediliyordu. Çünkü İslâmî toplum düzeninin müminlere sağladığı adalet standardından çok uzaktılar. Ancak bir kâfir ya da bütün bir kâfirler topluluğu İslâm ümmetine katılmaksızın İslâm'a girmek isterse, bunu hemen yani İslâm bayrağı atında cizye ödeyerek yaşayan bir kâfir gibi yapabiliyordu. Toplu katılmalar yerine münferit iman etme vâki olduğunda söz konusu kişiler mevcut dinini koruyan kendi topluluklarından ayrılarak İslâm diyarına hicret etmek zorundaydılar.

Teori açısından bakacak olursak Daru'l-İslâm, Daru'l-Harb ile ne barıştı, ne de sürekli husumet içindeydi; bu hal çağdaş terminoloji kullanacak olursak bir "teyakkuz hali" idi. Zira İslâm'ın nihaî gayesi İslâm nizamına evet demeye hazır topluluklarla barış ve adalet içinde bir arada var olmaktı. Bir "doğal hal" üzere bulunduğu düşünülen Daru'l-Harb topluluklarının hiçbir adalet anlayışlarının olmadığı gibi bir önyargıya da yer yoktu. İslâm "siyer" diye bilinen bir hukuk dalını Daru'l-Harb ile olan ilişkilerin düzenlenmesine tahsis etmişti. Nasıl Roma'da yabancılarla ilişkileri düzenleyen bir "jus gentium" (yabancılar hukuku) var idiyse, Müslümanlar da gayrimüslimler ile olan ilişkilerini İslâm devletinin diğer toplumlarla ilişkilerini çevreleyen siyerle düzenlemekteydiler.

² Bkz.: M. Hadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore, 1955), 17. Bölüm.

Şeriatla aynı kaynaktan yani yazılı metinlerden (Kur'an, hadis) türeyen siyer, İslâmî prensiplerle İslâm'ın diğer cemaatler ile olan ilişkilerinden edinilmiş bir adalet terazisine sahiptir. Kesin bir dille ifade edilecek olursa, siyer şeriatıdan ayrı bir hukuk sistemi değil, o manzumenin (yargı bütünü, corpus juris) bir babıdır (cüz) ve gerek bütün müminler, gerekse menfaatlerini İslâm adaleti çerçevesinde korumak isteyenler için bağlayıcıdır. İslâm devletinin diğer devletlerle olan ilişkilerinde tatbik ettiği adalet ölçüsü müteakabiliyet ya da karşılıklı rıza ölçüsü değildir, tek taraflı olarak belirlenmiş, İslâm nizamının ölçüleriyle tespit ve tarif edilmiş bir ölçüdür.³

Haklı Savaş: Cihad

İslâm'ın gayelerini gerçekleştirme yolunda başvurduğu araç, cihaddır. İslâm cihad haricinde her türlü savaş yasaklar. Allah yolunda savaş olarak da bilinen cihad muhakkak surette kanlı savaş çağırısı olarak da ele alınmamalıdır; gerçi iki Dâr (İslâm ve Harb) arasında bir "teyakkuz hali" hep vardır ama İslâm'ın nihaî gayeleri güç ile olduğu kadar barışçıl yollarla da varılabilecek gayelerdir.

Etimolojik (kelime kökeni) açısından cihad "harp" anlamında değildir, aslında "büyük güç sarfı", "büyük çaba", "yeltenme" gibi anlamları vardır; yani burada kişiden belli bir fonksiyonu ya da işi ifa etmesi için gücünü zorlaması istenmektedir.⁴ Istilahî yani teknik anlamına gelince, "Allah yolunda" (Saf, 10-13) yani doğruluk ve adalet yolunda şer'an tanımlanmış bir işi ifa etmek üzere müminin büyük güç sarfetmesi demektir. Yani cihad her müminin şer'le mücadelede yahut Allah kelamının tebliğinde kalp ve dil ile, kanlı savaşa iştirak anlamında da el ve kılıç ile yerine getirmek zorunda olduğu dinî ve hukukî bir görev olarak tanımlanabilir. Yalnız ikinci manasında İslâm cihadı bir farz-ı kifaye yani gücü yeten her müminin iştirak etmesi gereken kolektif bir görev saymıştır. Bilfiil savaşamayan veya buna gücü yetmeyen müminlerden ise kılıca sarılmak yerine silâh ya da malzeme ile mücadeleye katılmaları beklenir. Şu ya da bu şekilde

³ A.g.e., 3. Bölüm ve Hadduri, *Islamic Law of Nations*, s. 4-9.

⁴ Bkz.: Zebidî, *Tacu'l-Arus*, (yay.), Harun, VII, 534-539.

cihada iştirak büyük ödülleri olan bir görevdi; harp meydanındaki kavgaya katılan müminler maddî ödüllere ek olarak selamete erecek ve cennete girmeye hak kazanacaklardı (Saf, 10-13).⁵ Batı hukuk geleneğinde “hak savaşı” yahut “hakkedilmişin savaşı” adı verilen bu tür savaş tek geçerli savaş türüdür. Diğer bütün savaşlar yasaklanmıştır.

İşte cihad da İslâm’ın hakkedilmiş savaşı idi. Allah (c.c.) Tevbe Sûresi’nin 5. ayetinde müminlere Kelamı (Kur’an) yaymayı ve yeryüzünde şeriatı, adaleti hakim kılmayı emretmektedir. Dâru’l-İslâm şeriatın ve adaletin pratik ifadesini bulduğu bir Beytu’l-İmam, Dâru’l-Harb de Beytu’l-Kafirun idi ve cihadın menzili durumundaydı. Yine de bugün olduğu gibi o gün de dine davet barışçıl yollarla olmak zorundaydı, zira Allah kelamının insanlara ulaştırılmasında cebre yer yoktu (Bakara, 256). Devletin cihad yolu ile genişlemesi ayrı bir konudur. Böylelikle İslâm’da cihad, St. Augustine, St. Thomas ve daha sonra da Hugo Grotius tarafından geliştirilen “pium” (muttaki) ve “justum” (adil) kavramlarına uygun cereyan eden bir şer’î ve dinî olgudur.

İslâm’ın ilk çağlarında Ebu Hanife (ö. 150/768) de Şeybanî (ö. 189/804) de yalnızca Allah’a inançsızlıkları yüzünden gayrimüslimlere cihad ilân edileceği şeklinde bir hükümde bulunmamışlardır. Tam tersine, İmam’dan “müşrik ve putperestler dışında” kitab sahibi olanlara karşı hoşgörülü olmasını, ancak Daru’l-Harb ehlinin Müslümanlarla açıkça çatışmaya girmesi halinde savaşa başvurmasını istemişlerdir. İmam Şafîî (ö. 204/820) ise Müslümanların gayrimüslimlerle olan ilişkilerini düzenleyen çerçevenin “kafirlerle sırf küfürleri dolayısıyla cihad açılması” olduğunu söylemiştir.⁶ İlle bir saldırı savaşı olması gerekmeyen cihad artık Müslümanlara “*nerede kâfir bulurlarsa*” (Tevbe, 5) orada harbe girmelerini emreden toplu bir yükümlülüktü ve saldırı savaşı ile savunma savaşı arasındaki ayrım geçersizdi.

Cihadın savunma-saldırı ikilemine bakmaksızın “hakkedilmiş savaş” olarak yeniden formülasyonu meselesi Şafîî’nin çağdaşları arasında bir tartışma başlattı ve Hanefî fakihlerini böldü. Bazıları örneğin Tahavî (ö. 321/933) “yalnızca kâfirlerle yapılan savaşta (kâfirlerin sa-

⁵ Temel görevlerin yerine getirilmesi yanında, cennete götüren en emin yolun şehadet olduğunda mutabakat vardır. Bkz.: Serahşî, *Şerh Kitabe’s-Siyer el-Kebir li... eş-Şeybanî* (yay.), Müneccid (Kahire, 1957), I, 24-25.

⁶ Şafîî, *Kitabu’l-Umm*, IV, 84-85.

vaş açması halinde) silâha sarılmanın zorunlu olduğu" şeklindeki Hanefî öğretiye bağlıydılar;⁷ buna karşılık büyük Şeybanî yorumcusu Serahsî (ö. 483/1101) İmam Şafiî'nin "kâfirlerle savaşmanın müminlerin zamanın nihayetine kadar üstlendikleri bir görev olduğu" şeklindeki öğretilerine evet demektedir.⁸ Ondan sonra, 13. yüzyılda Bağdad'ın Moğollar'ın eline geçişine kadar, alimler savunma ya da saldırı karakterine bakmadan cihadı adil savaş kabul ettiler.

Burada akla şu soru gelebilir: Devletin başı olan Halife adalete mugayir olarak cihad ilân ederse acaba ona itaat olunacak mıdır? Şiî doktrin bir yana, Sünnî İmamet doktrinine bakacak olursak, hatalı da olsa İmam'a itaat olunmalıdır. Ancak dış ilişkilerde devletin davranışı ile ilgili olarak Halife'nin yetkileri sık sık sorgulanmıyor değildi. Bizanslılarla yapılan bir savaş sırasında Halife Harun Reşid (ö. 193/809) Bizans sınırı dolaylarındaki Benu Tağlib kabilesi ile olan anlaşmayı feshederek "Bizanslılar'a sempati duydukları" gerekçesiyle kabileye savaş açmaya karar verir. Bu konuda fikrine başvurulun Şeybanî açık bir dille Halife'nin emrine karşı gelmenin olanaksızlığı yanında, Benu Tağlib'in anlaşmayı ihlâl etmediğini, kabileye saldırmanın kat'îyetle haklı görülemeyeceğini söyler.⁹

Sonraları, İslâm'ın gücünün azaldığı devirlerde alimler arasında kâfirlere karşı ahbine sadık kalmayan İmam'la ilgili olarak tartışmalar başlamış, yine o çağda İbn Teymiye (ö. 728/1328) İslâm'ın fevkalade ciddî tehditler altında olduğu bir sırada bile ayırimcılığa maruz kaldığı açıkça belli olan Hristiyan toplum lehinde konuşmuştur.

İslâmî Toplum Düzeni: Barış ve Cihad

Hukukî açıdan Dâru'l-İslâm ile Dâru'l-Harb arasındaki savaş hali İslâm'ın küfre, İslâmî nizamın küfür nizamına hakim olması ile sona erecektir. Böyle bir evrede İslâm Hukuku ve İslâmî adalet yeryüzüne hakim olacaktır. Ancak pratikte Dâru'l-İslâm da Dâru'l-Harb de alim-

⁷ Ebu Cafer el-Tahavî, *Kitabu'l-Muhtasar* (yay.) Ebu'l-Vefa el-Afgani (Kahire, 1320/1950), s. 281.

⁸ Serahsî, *Kitabu'l-Mabsut* (Kahire, 1324/1906), X, 2-3.

⁹ Hadduri, *Islamic Law of Nations*, s. 34-35.

lerin tasavvurunda daha uzun ömürlü olmuş, müminler zamanla husumeti terk ederek “uykudaki bir cihad” fikrine alışmışlardır. Bu arada gayrimüslimler hiçbir zaman İslâm adaletinden mahrum bırakılmamışlardır. Barış koşulları tamamen tesis edilmese de, ümmet ile diğer topluluklar arasında bir savaş hali teoride çürümüş olsa da, şahsî ve resmî düzeyde Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki temaslar barışçıl yollardan yürütülmüştür.

Şeriata göre harbîler İslâm’ın hakim olduğu kısa süre içinde İslâm adaletinden ya Müslüman ve gayrimüslim otoriteler arasında akdolanmış bir mukavele yoluyla ya da bir hükmî veya özel şahsın tevdi ettiği “eman” yoluyla yararlanmaktaydılar. İslâm Hukuku’na uygun teamüle göre, süresi on yılı geçmeyen ve Müslümanlarla gayrimüslimler arasında akdedilen yazılı anlaşmalar (on yıllığına) gayrimüslimlere diğer tebaanın sahip olduğu hakları yanında kendi dinlerinin icaplarını yerine getirme hürriyeti de tanıyordu.¹⁰ Böyle bir anlaşma bulunmaması halinde, harbî (kendisi, ailesi ve emvali) bir Müslümandan alacağı eman ile İslâm beldesine girebiliyordu. Genellikle güçlük gösterilmeden verilen böyle bir kefaletname harbînin ve ailesinin statüsünü İslâm beldelerinin sakinleri ile olan özel ilişkiler bakımından savaş halinden barış haline tahvil etmekteydi. Belli bir süre için, bu sürenin bir yılı aşması halinde cizye vererek, ailesi ile emniyet içinde İslâm diyarlarında kalabiliyordu ve “daimî sakin” statüsünde oluyordu. Bu yollardır ki Müslümanlar ve gayrimüslimler bir diyardan diğerine rahatlıkla geçebiliyor, ticarî ve kültürel temaslarda bulunabiliyor, yani eman’ın sağladığı insaf cihadı, teorik husumet halini aşmış oluyordu.¹¹

İslâmî toplum düzeninde, yansızlık halinde adaletin bir anlamı bulunmamaktaydı; burada yansızlıktan kasıt toplumun iradesiyle saldırganlara karşı kayıtsız (barışçı) kalma yolunu seçmesiydi. Daru’l-Harb’in İslâmî otorite ile yazılı anlaşmaya girmemiş bütün toplulukları teoride İslâm’a savaş açmış sayıldığından herhangi birinin cihadın hukukî sonuçlarından muaf olması düşünülemezdi. Bunlardan ancak Habeşistan’a doktriner ve tarihî mülahazalarla İslâm’la olan ilişkilerinde özel bir statü tanınmıştır. İslâm’ın ilk çağlarında Habeşistan bu

¹⁰ Her iki taraf istediği takdirde.

¹¹ M. Hadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, 15. Bölüm.

yeni dine karşı sempatik bir tavır takınmış ve kendisine sığınan muhacir Müslümanlara himaye sağlamıştır. O nedenledir ki Peygamber (s), Habeşlilerin kendileri Müslümanlara karşı bir hareket girişmedikleri takdirde İslâm karşısında hep emniyette olacaklarını söylemiştir.¹²

Diğer ülkelere gelince, bunların İslâm'la olan ilişkilerinde cihadın hukukî sonuçlarından azade yahut barış ve adalet içinde olmaları ancak barış anlaşmaları ile mümkündü. Yine de, pek çok kez yenileme imkânı bulunmasına rağmen bütün anlaşmalar geçici kabul ediliyordu ve harp hali Dâru'l-İslâm ile Dâru'l-Harb arasındaki olağan ilişki biçimini belirlemekteydi.

Savunma Anlamında Cihad

Klâsik cihad doktrini savunma savaşı ile saldırı savaşı arasında bir ayırım gözetmemekteydi; yeryüzünde Allah'ın hükümrانlığını ve adaletini tesis yolunda, o yolun arayışı içinde saldırı-savunma tartışmalarına yer yoktu. Fakat cihad Allah (c.c.)'in yüklediği bir görev olmakla birlikte (Saf, 10-13) ancak güç oranında emredilen, zayıfa emredilmeyen bir görevdi. (Bakara, 233) İslâm'ın zayıfladığı çağlarda şüphesiz devletin dış ilişkilerinde hakim bir rol oynamaya çalışırken iç bütünlüğü zedelemesine imkân yoktu, Dâru'l-İslâm'da şartlar hızla ve kökten değişirken cihad sınırsız sürekli bir savaş olarak yorumlayanlar, kelimenin anlamına yeni gerçeklerin rengini vermeye çalıştılar. Cihadın sürekli bir savaş olduğunu hâlâ kabul etmekle birlikte bazı alimler cihada hazırlıklı bulunmanın bile bu yükümlülüğün hakkıyla ifai demek olacağını söylemekteydiler.¹³ İslâm sadece iç problemlerle karşı karşıya değildi; Moğol istilası ve Haçlı Seferleri gibi dış aktörlerle yani Dâru'l-Harb güçleri karşısında topraklarını kaybetmek tehlikesi ile de yüzyüze idi.

İşte bu farklı yeni şartlarda alimler, İslamiyet'e düşmanlıkları gerekçeleriyle diğer toplumlara karşı yapılan cihad konusundaki görüşlerini, yani cihadın haklılığı ile ilgili görüşleri gözden geçirmek gere-

¹² A.g.e., s. 253-258.

¹³ Bkz.: İbn Huzeyl, *Kitab Tuhfatü'l-Enfus ve Sukkanü'l-Endelüs* (yay.) Merçais (Paris, 1936), s. 15.

ğini duydular. Neticede “Ümmete kâfirlerle her yanda ve sonuna kadar mücadeleyi emreden bir görev olarak” anlaşılan cihad nûvesinden geriye pek bir şey kalmadı. Dahilî kargaşa konusunda derin endişeler taşıyan fakih İbn Teymiye, dış düşmanların (Haçlılar ve Moğollar) İslâm’ın kapılarını zorladığı bir çağda klâsik cihad öğretisinin beyhudeliğini kavramıştı. Cihadı “İslâm beldesini tehdit eden kâfirlere karşı savunma savaşı” şeklinde yorumlayarak gerçeklere taviz verdi. Teymiye’ye göre, Dârü’l-İslâm’a el uzatmayan kâfirler, İslâm’ın saldırı hedefi olamazdı, bunlara dinî ve şeriatı zorla kabul ettirmeyen çalışmanın da anlamı yoktu. İbn Teymiye, “Eğer” diyordu, “kâfir Müslüman olmadığı için öldürülecek olursa, bu büyük bir cebr durumudur.” Pek tabii böyle bir durum “Dinde zorlama yoktur” şeklindeki vahye (Bakara, 256) de ters düşmektedir. Ancak Dârü’l-İslâm’a karşı saldırgan bir tavır alan, onun sınırlarını ihlâl eyleyen kâfirler farklı bir durumda olacaktı.¹⁴

Artık küfürleri (inançsızlık) neden gösterilerek kâfirlere karşı cihad açılmasından bahsedilemez olmuş, dinî bir görev olarak cihadın ancak kâfir saldırısı karşısında savunma savaşı olduğu yolunda bir doktrin hakim olmaya başlamıştı. Artık bu kavram uyuklama çağına girmiş, hararetli teorik tartışmalar sükun bulmuştu. İmam İslâm’ın tehlike altında olduğunu söyleyene kadar da öyle kalacaktı. Osmanlılar’ın Avrupa fetihlerinde sık sık cihad kavramını gündeme getirdikleri doğrudur, ancak onların İmam yetkisiyle hareket ettikleri ya da yaptıkları savaşların her zaman gazâ olduğu söylenemez.¹⁵ Dahası, güçlerinin zirvesinde sultanlar kâfirler ve Hristiyanlarla, önceki teammüllerin aksine, karşılıklı saygı ve çıkar bazında eşit şartlarla anlaşmaya yanaşmaktaydılar. Avrupa’da kazanılan zaferlerle şevki yükselen imparatorluk onaltıncı yüzyıl başında da iç karışıklığı önlemek için Şia’nın gücü eline geçirdiği İran’a yöneliyor ve kontrolü altına alıyordu. İran’ı hiçbir zaman tam olarak kendisine bağlayamayan Osmanlı Sultanları I. Dünya Savaşı’na kadar hükümranlığı altındaki uluslara önderlik etmeyi sürdürecekti.

¹⁴ İbn Teymiye, “Kaide fi Kitâli’l-Küffar”, *Mecmuati’r-Resail* (yay.) Hamid el-Fikki (Kahire, 1368/1949), s. 115-146; ve *es-Siyasetü’ş-Şerriyye* (yay.) Neşşar ve Atiye (Kahire, 1951), s. 125-153.

¹⁵ Krş.: Fuad Köprülü, *Les Origines de l’Empire Ottoman* (Paris, 1935), 3. Bölüm.

Haklı Savaş ve İstila Savaşı

Teoride müminleri Allah yolunda göreve çağırarak cihad farizesini yerine getirmelerini isteyebilecek yegane kişi Allah'ın yeryüzündeki hükümranlılığının temsilcisi seçilmiş olan İmamdır. Onun bu görev bir başkasını ataması dışında ondan izinsiz olarak bu inisiyatif (karar yeteneği) kullanılamaz. Örneğin, bir vilayet amirinin (valinin) imamdans izinsiz olarak cihad açması durumunda, bu "haklı" ya da "meşru" savaş değil, "istila savaşı" olacaktır. Sünnî ya da Şîî vs. grubun başı sıfatıyla İmam'ın ihtiyarı dışında böyle bir işe kalkışanlar isyan etmiş, yasal otoriteye başkaldırmış demektir (Hucurat, 9).¹⁶ Ayrıca böyle bir durumda ne lider ne de maiyeti ancak İmam'ın yetki sahası içinde düşünölebilecek cihaddan dolayı cennete girmeye lâyık da olmayacaklardır.

Abbasîler'in yıkılışından ve müteakiben bölge emirlerinin, bağımsızlık ilân eden sultanların vb. ortaya çıkmasından sonra meşru otorite olarak imamet de ortadan kalkmış, yine de Abbasî hanedanından bir şahıs Bağdad'dan kaçtıktan sonra sığındığı Kahire'de bu yetkiyi kullanmaya çalışmıştır. İşte bu yeni koşullarda bu bağımsız liderler resmî otoritenin cihad saymadığı pek çok savaşa girmek zorunda kalmışlar, alimler de bu konuda görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir.

Onuncu/onaltıncı yüzyılın başından itibaren Şîîlik tesirine girmiş olan İran'da ise gaybet (gaiblik) halinde bulunan İmam'ın gücü Şah ile Müçtehidler arasında pay edilmişti. Şah, İmam'ın sivil gücünü, müçtehidler de onun ruhanî gücünü temsil etmekteydi. Cihadın caiz olması için sivil ve ruhanî güçlerin irade beraberliğiyle karar verilmiş olması gerektiğinden, usule uygun tarzda Şah'ın fermanının müçtehidlerce onaylanması gereklidir. Bu onay olmaksızın Şah'ın açacağı her savaş istila savaşı olacaktır, cihad niteliği taşımayacaktır. Ancak müçtehidler gaybet halinde olan İmam adına hem sivil hem de ruhanî yetkileri kullanırlarsa, 1979 İran'ında Ayetullah Humeyni liderliğindeki İslâm Devrimi'nde olduğu gibi meşru olacaktır. Ancak İmam'ın barışı ve adaleti sağlamak üzere döneceği güne kadar Humeyni'nin

¹⁶ Bkz.: Şeybanî'nin *Siyer'i*, çev.: Hadduri, a.g.e., s. 230-231.

onun adına konuşması caiz olmakla birlikte, İmam sıfatıyla tek başına hareket etmesi caiz sayılmaz.

İslâm diyarlarından Bağdad'ın düşmesinden sonra dağınık bir hal arz eden hilâfet otoritesi şemasında, lâik liderliğin sivil otoriteyi ele geçirdiğini ve ulema ile müşavere halinde şeriatı kaim kılmaya çalıştıklarına şahit olmaktayız. Gerçi Bağdad'ın düşmesinden önce de valilerin *de facto* liderlik göttüklerini görüyoruz, ama Abbasîler yıkılınca bunlar teoride Halife'nin otoritesi altında sayılmakla birlikte, tamamen bağımsız devletler haline gelmişlerdir. Ondokozuncu yüzyılın ikinci yarısında, 1876 Anayasası uyarınca Osmanlı Sultanı cihada yetkili kılınmış ancak bu öncelik hiçbir zaman tam olarak kullanılmamıştır. 1914'te I. Dünya Savaşı patlak verdiğinde Halife-Sultan İngiltere ve Fransa'ya cihad ilân etmiş, oysa Peygamber soyundan gelen Mekke Şerifi Hüseyin bin Ali iki yıl sonra karşı cihad açarak Sultan'ın müttefiki Almanya'ya karşı İngiltere ile yandaş olmuştur.

Bu durumda müminler iki cihad ilânından hangisinin geçerli olduğu konusunda tereddütte kalmışlardır. Adalet adına savaş açma konusundaki makbul gerekçelerle, yani cihada değinmeksizin bahsi edilen "haklı gerekçelerle" ilgili olarak, filozof Farabî'ye kadar gidebiliriz.¹⁷ Farabî, belki de savaşları bir sultanın şahsî emel ve çıkarına hizmet mi ettiğine yoksa insanların genel hayrına mı yaradığına bakarak keyfi ve haklı savaşlar diye ikiye ayıran ilk İslâm alimidir. Ona göre savaşların "adil" sayılabilmesi için;

- (a) Bir kentin yabancı saldırısına karşı savunması,
- (b) Bir kentin yabancılarca çiğnenen haklarının iadesi için saldırı,
- (c) Hak bir nizama karşı koyan yabancı bir kente saldırı,
- (d) Gerçek yerinin esaret olduğuna yani hür olamayacağına

hükmolunmuş bir yabancı topluluğa saldırı,

biçiminde ortaya çıkması gerekir. Keyfi savaş halleri, yani savaşın bir sultanın kişisel emel ve şöhretine hizmet ettiğine hükmolunacak haller ise şunlardır:

- (1) Kudret arzusu, şan ve debdebe için çıkarılan savaşlar,
- (2) Yabancı topluluklara tahakküm arzusunun yol açtığı savaşlar,

¹⁷ Dördüncü Bölüm'e bakınız.

(3) Aslında güce başvurulmadan edinilebilecek karşılıkların konu edildiği yani mazeret olarak ileri sürüldüğü savaşlar,

(4) Keyfî olarak insan kanı dökmekten hoşlanan hükümdarların açtığı savaşlar.¹⁸

Genel hayır açısından Erdemler Kenti ile diğer kentler arasında bir çizgi çizen Farabî ancak Erdemler Kenti hükümdarının adil savaş ilânında bulunabileceğini söyler; şehvet vs. dünyevî hırslara kapılmış diğer hükümdarlar ise bundan acizdirler. Haklı Savaş kavramını izah ederken Farabî, ancak İmam'ın böyle bir savaş açmak için gerekli yetkiye sahip olduğunu vurgular. Meşru otoriteye sahip olmayan sair şef ve liderlerin açtığı savaşlar gayri adildir.

Farabî'den sonra gelen ve İslâm diyarlarında savaşlara karşı olan yazarlar cihad kategorisi dışındaki bütün savaşların “zulm ve anormal-lik” teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Turtuşî bunlara “sosyal sapmalar” adını verir.¹⁹ Ondan iki yüzyıl sonra devlet etme sanatı üzerine bir eser veren Hasan bin Abdullah (708/1322) ise “sosyal hastalıklar” deyimini kullanır.²⁰ Her iki yazar da sultanlara bu tür durumlarla baş edebilmek için yeterli askerî güç bulundurmalarını salık vermişlerdir.

Savaşları farklı bir sosyal perspektiften inceleyen İbn Haldun onların rastgele sosyal felaketler olmadığını, insanın yeryüzünde varoluşundan bu yana süregeldiğini söyler. İbn Haldun'a göre insan doğası itibarıyla savaşçıdır. O yüzden de adalet savaşı-zulüm savaşı şeklindeki ayırım beyhudedir. Onun bu naturalist savaş kuramı genel toplumsal teorisi ile uyumludur. Çoğu hükümdarın güç ve şahsî emel peşinde savaşa girdiğini öne süren İbn Haldun, cihadın “adil bir savaş” olduğunu kabul ederek Hukuk'a bir nebze taviz vermiştir.²¹

Artık İslâm diyarlarında savaşlar klâsik cihad terazisinde tartılmayacaklardır. Sosyal adaletin diğer cepheleri gibi savaş konusundaki değerlendirmeler ve miyarlar da modern çağla birlikte değişen koşullar önünde yeniden ele alınmayı bekleyeceklerdi.²²

¹⁸ Farabî, *Fusulu'l-Medenî*, (yay.) D. M. Dunlop (Cambridge, 1961), s. 146-147 (Arapça metinler), 56-57 (çeviri).

¹⁹ Turtuşî, *Siracü'l-Muluk* (Kahire, 1319/1901), s. 150-153.

²⁰ Hasan b. Abdullah, *Asaru'l-Uval fi Tertibi'd-Duval* (Kahire, 1295/1878).

²¹ Sekizinci Bölüm'e bakınız; İbn Haldun, *el-Mukaddime*, II, 65-79.

²² Dokuzuncu Bölüm'e bakınız.

SOSYAL ADALET

Zulm ve saldırı da insanın özelliklerindendir. Gözünü komşusunun malına diken, o malı ele geçirmek için çaba da harcayacaktır, velev ki bir caydırıcı unsur olmuş olsun; yani şairin dediği gibi: "Zulm insanda olağan, varsa adil bir adam, vardır zulmüne mani olan."

İbn Haldun

Sosyal adalet, hukukla sağlanmış norm ve değerlerden ayrı olarak, toplumun alışkanlık, atalet vesair nedenlerle benimsediği işlerlik arz eden norm ve değerlere dayalı adalettir. İdealist adalet kavramlarının (ilâhî adalet, doğal adalet, rasyonel adalet) tersine, sosyal adalet (ki sık sık otoriteden topluma dağılan adaleti de kapsayacak şekilde zikredilmektedir) özde pozitif karakterlidir; aklın diktelerinden (zorunlu saydığı sınırlardan veya makul saydığı çerçevelerden) çok örfün, adet, gelenek ve göreneğin, insan deneyiminin ürünüdür.¹ "Adaletin dağılım ilkesi"nin mucidi olan Aristo, söz konusu tabiri sosyal anlamda değil, sayısal ve nicel anlamda kullanmıştır. Biz elinizdeki eserde önümüzdeki bölümlerde bu deymi çağdaş yazarların ona atfettiği daha geniş nitel manasında kullanacağız.²

Günümüzde bu terimin çağdaş anlamını benimseyen bazı Müslüman yazarlar onu İslâmize etmek istemişler, söz konusu benimsemeyi akla uydurma çabası içinde yazılı İslâmî kaynaklardan veya klâsik fakihlerden birinin ağzından paralelini bulmaya çalışmışlardır. Daha önce sosyal adalet konusunu işleyen alimler ise, toplum henüz bugünkü Müslümanların kontrol altına almaya çalıştığı radikal ve

¹ Nasıl "örf hukuku" insan deneyiminin ürünü ise (Justice Holmes, "Hukukun can damarı mantık değildir, tecrübelerdir" der) ve fakihlerce "pozitif hukuk" diye tanımlanıyorsa, sosyal adalet de (Tanrı'nın emirleri ya da aklın emirleri diye tanımlanan doğal adaletin tersine) "pozitif adalet"tir.

² Dokuzuncu Bölüm'e bakınız. Ayrıca bkz.: *Nichomachean Ethics*, 1131a6-27.

çatışan yabancı fikir ve ideallerle yüzyüze bulunmadığı için, o çağda dağılımsal ya da müsterek cihetlerden çok, pozitif öğeleri (adet, te-amül, vb.) vurgulama yolunu seçmişlerdir.³

Sosyal Adalet ve İslâm Toplum Düzeni

Hatırlanacağı üzere Müslüman teolog ve filozofları için adalet, kemal ve temayüz ile tanımlanan sosyal ve idealist bir kavramdı. Bu düşünürlerin hiç biri adaleti pozitif bir kavram olarak ele alıp, var olan sosyal şartlara dayalı bir tahlil ve mantık yürütme yolunu seçmemişlerdir. Arada bu şüphecilerden ve “zındık” diye anılan ateistlerden bahsettiklerine şahit oluyoruz; anladığımız kadarıyla zındıklardan kasıt “vahiyden gelen değerleri inkâr eden, sorgulayan kimse”dir: Bunların beşerî meselelerde naturalist bir standart yanlısı olduğu anlaşılıyor, ancak “zındık tavrı”nın tanımına malik bulunmamaktayız. Elimizde olan materyal sadece onların fikrini red için yazılmış bazı eserlerdir, ki bunlarda zındık bakış açısı kafi derecede anlatılmış değildir, zındık görüşlerini toptan tekzip etme telaşı vardır.

Şüpheci yazarlar başka konular yanında adaleti ve sair birtakım değerleri de irdelemiş gibidirler, ne var ki eserleri bize kadar ulaşmamıştır. İlk Mutezililerin, bakış açısı olarak şüpheci olmamakla birlikte, Ehl-i Sünnet mensuplarınca bir tehdit unsuru, tehlike olarak görülen akıl yöntemine müracaat ettikleri için nasıl tel'in edildiklerini görmüş bulunuyoruz. Sonuçta, eleştiricilerin eserlerinde rastladığımız özetler dışında bunların yazıları sansüre uğramış, yok edilmiştir. Herhalde Mutezile hareketi vahyin geçerliliğini kabul ettiği halde dışlanırken, vahy otoritesini sorgulayan şüphecilerin encamı daha iyi olacak değildi.⁴

Naturalistleri bir yana bırakalım, rasyonalistlerin tesiri gerçekten azımsanacak gibi değildir; eserlerinin pek çoğu ortadan kaldırılmasına rağmen kullandıkları yöntem birçok yazar için esin kaynağı olmuş, bunlar daha önceki ilâhiyatçıların sorgulamadan başvurdukları bazı

³ Dokuzuncu Bölüm'e bakınız.

⁴ Bkz.: Abdurrahman Bedevî, Tarihü'l-İlhâd fi'l-İslâm, (Kahire, 1947); ve el-Mutarrazi, *el-Muğrib*, I, 235.

doktrinlere karşı daha eleştirci bir tavır almaya başlamışlardır. Mutezililer'den akıl ile vahiy arasında bir uzlaşma noktası arayanlar dışında kalanların klâsik naturalizmin etkisi altında "aklı nihaî bir yol olarak görme tavrı"nı sorguladıklarına şahit olmaktayız. Örneğin Mutezili istemlilik doktrinini benimseyen Ebu Osman el-Cahiz, akli hakikate varan tek yol olarak görmenin anlamsızlığını göstermeye çalışmıştır.⁵

Herhalde Cahiz başkaca yöntemlere de ihtiyaç bulunduğu na dikkat çekmeye çalışıyordu; yazılarının bir kısmında Aristo doğacılığından etkilenmiş gibidir.⁶ Daha önce gördüğümüz gibi Gazalî de aklın sınırlılığını görmüş, ancak mantık ve mistisizme yönelmiştir; tarihsel ve tümevarımsal yöntemlere eğilmekten çok uzaktır. İlk kez tarihi "Tanrı'nın iradesinin tezahürü ve kaderin tecelliyatı" dışında bir görüşle yani hal ve şartlara zamanı çerçeveleyen durumlara göre hâdiselerin anlamı açısından yazmaya çalışan kişi el-Mesudî (ö. 345/956) olmuştur. Mesudî belki de hareketler ve hâdiseler ile farklı bir açıdan ilgilenen bir alimdir, tarihsel ve endüktif araştırma yöntemlerinin temellerini de o atmıştır.⁷

Tarihçi ve sosyal teorisyen olan İbn Haldun endüktif yöntemi daha derinlemesine ele almış, onu evrensel tarih yazımında, sosyal teoriler ve siyasî teorilerin formülasyonunda kullanmıştır. Tarihçiler endüktif metodun kullanımında yalnız değildiler; vahyi yetersiz bulan başka sosyal düşünürler, endüktif yöntemi kendi araştırma sahalarında farklı derecelerde kullanmışlardır. Ebubekr el-Turtuşî (ö. 520/1127), Necmeddin el-Tevfî (ö. 716/1316) ve İbn Teymiye (ö. 728/1325) vahye sadık kalmakla birlikte bir tür endüktif yöneme de başvurmuşlardır; ki o yöntem İbn Haldun (ö. 806/1408)'da meyvesini verir. Geleneksel yöntemi sorgulamayan Turtuşî kendi gözüyle İslâm devletini (politik varlığını) nasıl gördüğünü fevkalade ayrıntılı bir anlatımla gözler önüne sermiş, ondan sonra gelen yazarlar da, özellikle

⁵ Bkz.: Şefik Cebri, *el-Cahiz: Muallim el-Akl ve'l-Adab*, (Kahire, tarihsiz).

⁶ Taha el-Hacîrî, "Tahric Nusus Aristutaliya", *Mecellet Külliyyatü'l-Adab* (1953-1954), s. 3-23, 69-90.

⁷ Bkz.: el-Kutubî, *Fevatü'l-Vefayat*, (yay.) M. Abdulhamid (Kahire, 1951), II, 94-95; ve Tarîf Halidî, *Islamic Historiography: The Histories of Mas'ûdi* (Albany, N.Y., 1975), 2. Bölüm.

İbn Haldun, bu ayrıntılı tasvirden kendi sosyal teorilerinin formülasyonunda yararlanmışlardır.⁸

Turtuşî'ye göre adalet siyasî varlığın temel taşıdır, kendi tabiriyle "temellerin temeli" odur, hükümdarın libası olması gereken erdem de odur.⁹ Turtuşî adaletle iki düzeyde ilgilenmiştir: Peygambervarî yani dinî, "Şerî" düzeyde ve pozitif adalet de diyebileceğimiz, örften ve sultanların koyduğu kanunlardan oluşan "siyasî" düzeyde. Bunların ikincisi her zaman tam adalet olmayabilir, özellikle de Din'e ve Şeriat'e ters yönde tecelli ettiği zaman. Fakat herhalde Şeriat'e tam riayet etmeyen Müslüman sultanların Peygambervarî adaletinden evladır.¹⁰ Bu noktada Turtuşî, Müslüman sultanların cevrenden kastın "kapis ve şerr eğitim" olmadığını, "vezir ve danışmanların hükümdara adaletsiz bir yönetimin sonuçlarından bahsetmemesi" demek olduğunu belirtir. Ancak bu arada halk da Turtuşî'nin halk dilinde bulup naklettiği bir hadisin anlattığı tarzda Sultan'ın hareketlerinden belli bir miktarda sorumlu (vebal altında) olduğunu bilmelidir. Söz konusu hadis şudur: "Sultanlarınız(ın işleri) sizin (işlerinizin) yansımasıdır, siz nasılsanız, onlar da öyle olacaklardır."¹¹

Yazılı metinlerde yaptığı araştırma sonucu Turtuşî, Kur'an'da bu hadisin teyidini bulur: "*Biz zalimleri kazandıklarının karşılığı olarak birbirlerine musallat ederiz.*" (En'am, 129). Gerek bu ayete, gerek kendi deneyimine dayanarak Turtuşî, nebevî adaleti destekleyen toplumsal bir sorumluluk duygusu olmadığı takdirde, yani hükümdarlar adaleti tatbiki zorlanmadığı sürece adalet yerine zulmün hüküm süreceği kanaatine varır.¹² Bir başka cihetten Turtuşî, nebevî adalet ile birleşerek pozitif denebilecek bir tür toplumsal adaleti meydana getirebilecek yeni bir tür adaletten söz etmektedir, ancak ne böylesi bir adaletin kaynakları konusuna girmiş, ne de halkın hükümdarı mecbur kılacak ne gibi bir adalet talebi olabileceğine işaret etmiştir. Bu mantık, düşünürlerin sosyal adaletin doğasını daha derinlemesine

⁸ Turtuşî, *Kitab Siracü'l-Muluk*, (Kahire, 1319/1902).

⁹ A.g.e., s. 45.

¹⁰ A.g.e., s. 47.

¹¹ Turtuşî, *Sirac*, s. 100.

¹² Turtuşî, a.g.e., s. 100-101.

araştırmalarını zorunlu kılacak koşul değişmelerini beklemek zorundaydı.

Sosyal Adaletin Siyasî Hukuk ve Toplum Çıkarı İle İlgisi

Adaletin sosyal cephesinin araştırılması hukuk alanında oldu. Şeriata ilaveten “siyaset-i şeriyye” kavramını geliştiren İbn Teymiye ile maslahatı bir yasa kaynağı olarak öneren Necmeddin-i Tevfi, İbn Haldun ve başka düşünürlerin pozitif adaletin geniş kaynaklarını araştırmasına ve yeni bir sosyal adalet teorisi geliştirmesine zemin hazırladılar. Ve herhalde bu iki düşünürün katkısı vazgeçilmez katkılardır; zira bu katkılar olmaksızın İbn Haldun’un toplumsal yapı araştırmaları sahasında izlediği yöntemin belki bir pozitiflik düzeyine ulaşması beklenemezdi.

Tevfi ve İbn Teymiye çağdaş fakihlerdir: Tevfi’nin 657/1259 yılında, İbn Teymiye’nin de 661/1263 yılında doğduğu sanılmaktadır. Önce pozitif adaleti daha kapsamlı bir biçimde irdelemiş olan Teymiye’nin etüt ve yöntemini ele alacağız.

İbn Teymiye’nin çocukluk yılları ve öğrenimi, 7./13.-8./14. yüzyıllardaki Haçlı Seferleri yani Batı Hristiyanlığının saldırıları ile Orta Asya’dan gelen Moğol istilasına şahit olmuştur; bu şart ve olaylar İslâm’ın bahtının değişmesine, otoritesinin esaslı biçimde sarsılmasına vesile olan şart ve olaylardır.¹³ Hiç şüphesiz bu koşullar onun şeriat ve din konusundaki görüşlerinin gelişiminde büyük ölçüde etkili olmuştur; o görüşler ki bir yandan geleneksel “tefsir” okulunun diğer yandan da günlük sorunlara yönelik “icthad”ın karma bir ürünüdür. Tümdengelim ve tümevarım yöntemlerinin birleşimini sağlayarak Teymiye “Siyaset-i Şeriyye” adını verdiği, Kur’an-Hadis ve sair din

¹³ İbn Teymiye 661/1263’de Urfa’da Harran’da doğmuş, yedi yaşında ailesi Moğol istilasından Şam’a göç etmiştir. Şam’da öğretmenlik ve muhafızlık yapmış, Suriye ve Mısır hükümdarlarının din ve şeriat danışmanı olmuştur. Ancak Mısır’da yenilikçi dinî ve hukukî görüşleri yüzünden kendisine karşı muhalefet oluşmuştur. Fikirlerini tartışmaktan sa ölmeyi yeğleyen İbn Teymiye 728/1328’de hapiste ölmüştür. Onun hayatı hakkında bilgi için bkz.: İbn Hallikan, *Vefayâtü’l-Ayan*, IV, 20-22; el-Kurtubî, *Fevatü’l-Vefayat*, I, 62-68; M. Ebu Zehra, *İbn Teymiye* (Kahire, 1952); ve H. Laoust, “İbn Taymiya”, *Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı, III, 950-955.

haricî içtihadı bünyesinde toplayan kavramı vücuda getirmiştir. Hiç şüphesiz bu klâsik hukuk ve adalet öğretilerinden sapma anlamındaydı. Acaba Teymiye bu noktaya nasıl gelmişti? Hukuk ve adalet konusundaki görüşleri nasıl oluşmuştu?

Gazalî ile İbn Teymiye de vahiyden gelen evrensellerin geçerliliği ile vahiyde karşılığı bulunmayan evrensellerin geçerliliği arasına bir çizgi çizmiştir. Vahyî evrenseller dinî ve şer'î meselelere taalluk etmektedir ve sorgulanmadan kabul edilmelidirler; aklın ve evveliyatın sonucu olan diğer evrenseller ise tamamen farklı bir kategoriye aittirler ve alimler arasında müzakere konusu olabilirler. Vahy çerçevesinde bulunmayan evrensellerin geçerliliğini tayin ve tespit etmenin emin yol, belirli durumlarda geçerliliği saptanmış özelliklerdir. Yani Teymiye şunu demektedir: Bir kısım evrensellerin geçerliliğini vahiyden alacağımız bazı özelliklerle tespit edebiliriz; geçerliliğini vahiyde bulamayacağımız evrensellere uygun cüz'iyatı ise adet ve teamülde aramalıyız. Şüphe yok ki bu Aristo'nun "tekillerden çoğullara gidiş" yani endüksiyon metodudur ve Aristo'nun mantık sisteminin Müslüman düşünürler üzerindeki etkisi hayli derindir.¹⁴

Siyasî hukukla ilgili eserinde İbn Teymiye dedüktif idealizm ile endüktif realizm arasındaki dengeyi bulmaya çalışır; bunu da hukukun pozitif kaynakları (evveliyat ve örf) ile "Şeriatın maksatlarına uygunluk" ilkesinin buluşmasına dayalı yeni bir gerçekçilikte arar. Bütün tekliflerinde, kendinden önceki fakihler gibi şeriatın nihai amacı saydığı maslahat-ı ümmeti korumaya, ona hizmet etmeye özen göstermiştir. İşte Siyaset-i Şeriyye bunun yoludur.¹⁵ Din ve Devletin özdeki beraberliği fiiliyata taşınmalıdır. Teymiye'ye göre devletin "şevketi" olmadan dinin de şeriatın korunması olanaksızdır. Terside doğrudur: Yani dinin kayıt altına alması olmazsa, despotların elinde kalacak olan devlet tahakkümcü bir zulm teşkilatı halini alacaktır. Ancak adaleti tesis ideali peşinde koşmaktadır ki devlet, kendisini ortaya çıkan hedeflere hizmet etmiş olacaktır.

¹⁴ Aristotle, *Topics*, 1.12.105a13-14.

¹⁵ Bkz.: İbn Teymiye, *Kitabü's-Siyasetü's-Şeriyye fî İslah el-Rai ve'r-Raiya* (yay.) Naşşar ve Atiye (Kahire, 1951); Fransızca çev.: H. Laoust (Kahire, 1939) ve İngilizce çev.: Ferruh (Beyrut, 1966). Ayrıca bkz.: Abdolvahap Hallaf, *es-Siyasetü's-Şeriye* (Kahire, 1350/1930); ve Abdurrahman Tac, *es-Siyasetü's-Şeriye ve'l-Fikhü'l-İslâmî* (Kahire, 1372/1953).

Teymiye'nin hedeflediği adalet, anlaşılacağı gibi yeni bir şeydir; Siyaset-i Şeriyeye bünyesinden çıkan, adına "sosyal adalet" diyebileceğimiz, gayesi toplum çıkarına hizmet olan yeni bir kavram. O çağda İslâm çökmekte olduğundan, sosyal adalet "o şevket" in iadesine giden bir yol olarak düşünülmüştü. Kesin ifadesiyle Teymiye, "sosyal adaletin hükümdar ile halk arasındaki köprüyü kuracağı, neticede sosyal şartları iyileştireceği ve İslâm'ın gücünü eski yerine iade edeceği" görüşündeydi.

Aile ümmetin merkezî birimini teşkil ettiğinden, İbn Teymiye mevcut adalet standardını ıslaha yönelirken Aile Hukuku'nu iyileştirmek amacındaydı. Örneğin, kocanın eşini bir defada "üç talak" niyetiyle boşayamayacağı görüşündeydi. Kendisi de Hanbelî olmakla birlikte, Hanbelî alimlere karşı şartlı ya da şartlandırılmış beyanlarla (örneğin, yeminle veya sarhoşluk halinde de) boşanmanın geçerli olamayacağını savunuyordu.

İbn Teymiye cihad konusunda "savunma savaşı" anlayışındaydı. O sırada hakim olan Şafîî görüşe göre ise, cihad saldırı-savunma ayırımı yapılmaksızın kâfirlere (küffar) karşı "sürekli bir savaş"tı.¹⁶ Teymiye o sıralarda (699/1298) Moğollar'la yapılan görüşmeler sonucu saliverilen harp esirleri konusunda ise şu görüşteydi: Saliverilen Hristiyanlara saliverilen Müslümanlara kucak açıldığı gibi hoşnutsuzluk ve adalet gösterilmeliydi, onlar Müslümanlarla birlikte esir alınmışlardı ve Müslümanlar vatandaş muamelesi görürken onlar da vatandaş muamelesi görmeliydi, din farkı gözetilmemeliydi.¹⁷

Mahkemeler konusuna gelince, İbn Teymiye şöyle diyordu: Hükümdar adaletin maksadına hizmet edecek, muamelata özen göstermeli, taksirde bulunmamalıdır. Bir keresinde itikad ile ilgili bir konuda fikrine başvurulmak üzere mahkemeye çağrılan Teymiye gitmez ve gerekçesini şöyle açıklar: (1) Hanefî Hakim Celaledin-i Razî (ö. 745/1344) davaya taraf olanlardan biridir. (2) Mahkeme yargısal anlaşmazlıkların halli için kurulmuştur ve itikadî meselelerin halli ne yetkili değildir.¹⁸

¹⁶ Yedinci Bölüm'e bakınız.

¹⁷ Bkz.: Ebu Zehra, a.g.e., s. 38-39.

¹⁸ Bkz.: İbn Teymiye, *Mihnat Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiye*, (yay.) M. H. Fikkî (Kahire, 1372/1953), s. 9-33; Ebu Zehra, a.g.e., s. 56 ve 58.

İbn Teymiye bir defasında da 693/1293 yılında Peygamber'in manevî şahsına küfreden bir Hristiyanı savunmuş, gerekçesini şöyle göstermiştir: Nebî'nin manevî şahsına hakaret cezaı gerektirir, kabul ediyorum ancak burada yargılama için gerekli delil eksikliği vardır.¹⁹ Teymiye "devlete karşı komplo" suçunun da hem müminleri, hem kâfirleri yargıç önüne çıkaracak bir suç olduğu görüşündeydi.²⁰

Necmeddin-i Tevfî

İbn Teymiye gibi Necmeddin-i Tevfî de İslâm'ın çökmekte olduğu, müminlerin, zalim despotların yönetimi altında ezildiği bir çağa yaşadı. "Şeriatın ana gayesi" dediği halk menfaatinin yapısal kararlara dayanak teşkil etmesi gereğini vurgulayarak koşulların bir nebze düzelmesine hizmet etmiş olacağı inancındaydı. Ancak neticede avam çıkarının, yazılı kaynakların tefsirine hüccet olamayacağını iddia eden meslektaşları ile çatışmaya girdi.²¹

Maslahatın yargıya baz olması fikri Tevfî'nin icadı değildi; daha önce söylediğimiz gibi Gazalî de başkaları da o görüşü dile getirmiş ve uygulamışlardı. Esasen bu anlayışın mucidinin İmam Malik (ö. 170/795) olduğu söylenir. Hanefî fakihler de kıyas yoluyla kullandıkları bu prensibi hüccet kabul etmişlerdir. Zaruret için kullanılması şartıyla Tevfî, Gazalî'nin "maslahatın yargıya temel olması" yolundaki fikrini sair şer'î kaynaklara müracaatı gerekli görmeksizin benimsemiştir. Ancak o, ilkeyi evrenselleştirerek kamu çıkarını ilgilendiren her durumda kullanımını sağlamaya çalışmış, hatta kamu çıkarının yazılı bir kaynakla çatışması halinde, "İlâhî Yasa'nın ana gayesinin halk çıkarı-

¹⁹ İbn Teymiye, *Kitabü's-Sarim el-maslul ala Şatim er-Rasul* (Haydarabad, 1322/1905).

²⁰ İbn Teymiye Haçlılar'a yardımcı olan Hristiyanları ve Şii'leri hoş görmemiştir. Bkz.: Ebu Zehra, a.g.e, s. 129-137.

²¹ Necmeddin-i Tevfî, 657/1259'da Bağdad yakınlarında dünyaya gelmiştir. Hanbelî olmasına, yani hadise ağırlık vermesine ve Kıyas'ı şeriat mehaızı saymamasına rağmen, içti-hadı savunduğu için Kahire'de "içti-had kapısı açıktır demek Şii'liktir!" diyenlerin muhalefetine muhatap olmuştur. Şam'da İbn Teymiye ile buluşan Tevfî 716/1316'da yerleşik bulunduğu Mısır'da ölmüştür. Bkz.: Mustafa Zeyd, *el-Meslaha fi't-Teşrii'l-İslâmî ve Nec-me'd-Din el-Tevfi* (Kahire, 1954), s. 67-88.

nın korunması olduğu ilkesinden hareketle” maslahata öncelik tanınması gerektiğini savunmuştur.²²

Tevfî'nin “kamu yararına öncelik tanınması” yolundaki argümanın mesnedi kısmen “Lâ zarar ve lâ zırar” (zarara zararla karşılık verilmesi) şeklindeki bir hadis, kısmen de hangi kamu çıkarlarının korunmaya lâyık olduğunu geleneksel olarak belirleyen teamül ve istinalar (evvelki tezahürler) hukukudur. İbn Teymiye gibi Tevfî de kamu çıkarının tanım ve tespitinde endüktif bir metot takip etmiş, bu metodla sosyal şartları iyileştireceğini ümit etmiştir. Hiç şüphesiz bu tür bir sosyal adalet anlayışı pozitif karakterdedir ve genel refahı artırırken sosyal hastalıkları ortadan kaldırmayı hedeflemektedir.²³

Tevfî zamanından ileridedir ve maslahat ilkesi o çağda destek bulmaz, ancak bu ilke Malikî fakih Ebu Ishak el-Şatıbî (ö. 790/1388) tarafından başarıyla savunulmuş ve geniş anlamda olmak üzere, İbn Haldun tarafından benimsenmiştir. Çağımızda ise Batı hukuk felsefesinin tesiri altında kamu yararı ilkesi bazı İslâm ülkelerinde özel mülkiyetin kamulaştırılmasına mesned yapılmıştır. Yine aynı prensip, “adalet dağılımında adalet”e giden yolda iştirakî ideallerin benimsenmesine köprülük yapmıştır.²⁴

İbn Haldun'un Sosyal Adalet Anlayışı

İbn Haldun'un adalet anlayışı, İslâm geleneklerinden apayrı bir tarzda ve kendisinin topluma hakim olan belirleyici güçlerle olan temasından, o güçlere yenilik tetkikinden neşet etmiştir. Ancak bugün sosyal bilimciler onun toplumsal yaşayışa yönelik araştırmalarının bütünüyle lâik bir düşüncüden mi yoksa bütünüyle dinî bir perspektiften mi ortaya çıkmış olduğu konusunu hâlâ tartışmaktadırlar. Onun “asabiye” gibi lâik terimle kullandığı endüktif yönteminin etkisi altında kalan bazı alimlere göre Haldun bir lâik bilim adamıdır. Onun İslâm Hukuku'nun ve felsefesinin hakim olduğu bir ortamda yetişmiş ve eser vermiş olduğuna dikkat çeken bazı alimler ise Haldun'un as-

²² Bkz.. Mustafa Zeyd, a.g.e., (Ek).

²³ Zeyd, a.g.e., s. 117 ve 127.

²⁴ M. Hadduri, “Maslahah”, *Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı.

İninda İslâmî geleneğin sınırlarından dışarıya taşmayan toplumsal teoriler ürettiği görüşündedirler.²⁵

Aslında *Mukaddime*'ye (Lâtince adıyla Prolegomena'ya) Haldun'un Mısır'a yerleştikten sonra yaptığı, çeşitli İslâmî bilimleri ilgilendiren ilavelerin ya da ana kitabın belirli kısımlarını iktibas ederek yukarıdaki görüşlerin her ikisini haklı çıkarmak mümkündür.²⁶ İbn Haldun'un geleneklere ne ölçüde sadık olduğunu kestirmek her zaman kolay değildir; öncelikle Haldun'un sosyal kavramlarını genel plânda kavramak için *Mukaddime*'yi okumak gereklidir. Ayrıca *el-Tarif* (Özgeçmiş)'i okursak *Mukaddime*'yi tamamlayıcı bilgiler elde etmiş oluruz; bunlar onun hayat hikâyesine ve düşüncesine ışık tutan bilgilerdir.²⁷

Biz bu kitabımızda öncelikle İbn Haldun'un adalet kavramı ile ilgilendiğimizden, yukarıdaki soruya yani onun sosyal felsefesinin özde lâik mi yoksa dinsel mi olduğu sorusuna belki bu açıdan bir cevap önermemiz mümkündür.

İbn Haldun Tunus'da doğmuş, orada büyümüştür, öğreniminin ilk evresi orada geçmiştir, o evrede yaşayış ve terbiye şartları İslâm gelenekleri paralelindedir. Çok bilgili bir hocasının tesiri altında teoloji ve felsefeye atılmadan önce din ve fıkıh eğitimi görmüş, bu geçiş hikâye ederken okuduğu eserlerin özetlerini de vermiştir.²⁸

Çok geçmeden devlet hizmetine atılan İbn Haldun bir saraydan diğerine taşınır olmuş, Kuzeybatı Afrika'da ve İspanya'da çeşitli sıfatlarla krallara hizmet vermiştir. Ancak gerek aile geleneği tesirinde, gerekse kendisinin ilme olan derin ilgisi nedeniyle yüksek mevkilerde ilimle makamı buluşturmasına çalışması ancak kısmen başarılı olmuş,

²⁵ İbn Haldun'un lâik bakış açısına ilk dikkat çeken De Slane'dir. De Slane *Mukaddime*'yi Fransızca'ya çevirmiştir. Mehdi'ye göre İbn Haldun üzerinde İslâm'ın etkisi büyüktür. Verdi ve Rabi ise lâik etkinin ağır bastığı kanaatindedirler. Bkz.: M. Mehdi, *İbn Haldun's Philosophy of History* (Chicago, 2. baskı, 1964); Ali el-Verdi, *Mantık İbn Haldun*, (Kahire, 1962); M. Rabi, *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden, 1967); ve Fuad Boali ve Ali Verdi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Style* (Boston, 1981).

²⁶ Bkz.: Satı el-Husri, *Dirasat fi Mukaddime İbn Haldun* (Kahire, 2. baskı, 1953), s. 117-135.

²⁷ Bkz.: İbn Haldun, *et-Tarif bi-İbn Haldun ve Rihlatuh Ğarben ve Şarken*, (yay.) M. el-Tancı, (Kahire, 1951).

²⁸ Bkz.: İbn Haldun, *Lubab el-Muhassal fi Usul'd-Din* (yay.) L. Rubio (Tutvan, 1952); ve *Şafa el-Saili Li-Tehzibi'l-Mesail* (yay.) M. el-Tancı (İstanbul, 1958).

ayrıca sebatsız rejimlere hizmet veriş, danışmanlığını yaptığı hükümdar ya da saray erkanının kaypaklıkları gibi unsurlar bu deneyimi iyice nahoş hale getirmiştir. Kırk yaş civarında bütün ısrarlara rağmen devlet hizmetinden ayrılmış, kendini tamamen ilme adamaya karar vermiştir.²⁹

Dört yılını tefekkür ve okuma ile geçirdiği Ebu Selame'deki sayfiye köşkünde (776/1374-180/1378) kendisini dış dünyadan soyutlayabiliyor, zamanını ve çabasını tarih yazımına hasredebiliyordu.³⁰ Başlangıçtaki niyeti Kuzey Afrika İslâmı'nın bir tarihçesini yazmaktır. Kendisinden evvelki Müslüman tarihçilerin bir araya getirdiği materyali inceledikten sonra, bizzat hizmet ettiği rejimlerin yükselişinin ya da çöküşünün izahını bu materyalde bulamayınca hayal kırıklığına uğradı. Gerçi niçin tarih yazımına başladığını anlatmaz ancak Özgemiş (el-Tarif)'den anladığımıza göre herhalde başına gelen şeylerin, talihsizliklerinin altında yatan nedeni bilmek istemiştir. Acaba sebep kişisel zayıflık mıdır yoksa insan kontrolü dışında bazı amiller midir?

Herhalde bu ve benzeri sorulardır ki düşünüşünü ve çabasını yönlendirmiş, böylece düşünürümüz sosyal süreçler ve o süreçlerin altında yatan güçler konusunda derinlemesine bir araştırmaya girişmiştir. Kendi toplumsal yaşayışındaki (devlet hizmetinde bulunduğu yıllar) hüsrانların nedenini bulmaya çalışırken neticede bir adalet sorununu gündeme getirmiş oluyordu. Eğer uzlete çekilmesine neden olan olayları kendi eliyle hazırlamış idiyse, o zaman hüsrانı "yapılana karşılık"tı (kendisi haksızdı); ancak eğer o hüsrان kendisinin gemleyemeyeceği şart ve güçlerin ürünü idiyse o zaman devlet hizmetinden kopmakta haklıydı. Acaba İbn Haldun'un bu muammaya cevabı ne olacaktı?

Haldun'un bu soruya *Mukaddime*'de verdiği cevapla Tarif'de verdiği cevap farklıdır. *Mukaddime*'de adalet, süreçleri insan kontrolü

²⁹ İbn Haldun 1 Razaman 732/27 Mayıs 1332'de Tunus'ta doğdu. 754/1354'de gittiği Fez'de (Fas) siyasî görüşleri nedeniyle hapis hayatı da yaşadı. 763/1362'de gittiği Endülüs'de üç yıl müşavirlik ve diplomatlık yaptı. Bicaye Sultanı'nın hizmetinde de bulundu. Sultan'ın ölümünden sonra çalkantılı yıllar yaşadı. 776/1375'de Ebu Selame'ye çekildi. *Mukaddime*'yi ve *Kuzey Afrika Tarihi*'ni yazdı. 794/1382'de Mısır'a gitti. 802/1400'de Şam'da Timurlenk ile görüştü.

³⁰ Şimdiki yeri Cezayir, Uran'dır.

dışında sosyal güçlerce belirlenen bir toplumsal teori kapsamında sosyal bir kavramdır. Yani burada adalet kavramı bir “özür unsuru” gibidir, söz konusu sosyal güçlerin denetim altına alınamayışı, onların sebep olduğu hasarın bertaraf edilemeyişi karşısında bir mazeret gibidir. Herhalde İbn Haldun halk içinden uzlete çekilirken büyük bir haz duymuş, o şekilde cereyan eden haksızlıkları telafi sorumluluğundan da kendini azade kılmıştır.

Ancak Mısır'a yerleştikten sonra konuya farklı bir perspektiften bakar. daha önce İbn Teymiye'de de olduğu gibi, sanırız ömrünün son bölümünde, kendisinin adalet dağıtım sürecine olan müdahalesi marifetiyle, hukukun sosyal yaraları sarmakta ve zillet ve dejenerasyonun önüne geçmekte amil olabileceğini düşünmeye başlamıştır. Artık adalet ona daha önemli bir sosyal kavram olarak gözükmektedir ve artık toplum hakkındaki faraziyelerin (teori, kuram) hükmüne boyun eğmektense reformist rolü oynamaya ve adaletin tecellisine katkıda bulunmaya kararlıdır. Gerek sosyal teorisyen olarak, gerekse sosyal reformcu olarak adaletle yakın bir ilgi duymuştur. Ancak kendisinin adalet anlayışı teorisyenin anlayışından da, reformcunun anlayışından da farklıdır.

Teorisyen olarak İbn Haldun'un bağımsız bir tavır alması doğaldır, toplum teorisi ise deterministiktir (belli amiller belli sonuçlar verir şeklinde hükümler taşır). Yargıç olarak oynadığı role gelince, burada yansız adalet dağıtıcısıdır, ancak artık elindeki terazide tartmak, o yönde etkilemek de istediği sosyal sürecin bir köşe taşı olmaya çalışmıştır. O kapasitede (rol, görev) artık deterministik (kanunları değişmez) bir sosyal süreç görüşüne fazla iltifat edemeyecektir. Acaba İbn Haldun'un topluma karşı tavrını değiştirmesine yol açan faktör ve görüşlerinin önemi nedir? Bu soruya cevap vermeden önce onun sosyal teorisine ve o teorinin adaletle olan ilgisine bir bakmamız herhalde yerinde olacaktır.

Mukaddime'de İbn Haldun'un ana ilgi kaynağı Ana Ümmet'dir,³¹ çatısıyla, iç dinamiğini hazırlayan güçlerle ve onlara bağlı olarak insan

³¹ Devlet, İbn Haldun'un iki anlamlı bir kelimesidir; bir anlamı “ümmetin tamamı”, diğer anlamı “rejim (siyasî birim)”dir. Edwin Calverly'nin *Muslim World* dergisindeki, benim de 1955'de “İslâm Hukuku'nda Harp ve Sulh” adlı eserimdeki “Islamdom” kelimesi bu maleden birincisine aittir.

hayatını, insan kaderini etkileyen sosyal süreçlerle... Ümmet’de yapısal temel birim (dar anlamda) devlet diyebileceğimiz birimdir; İbn Haldun devlet derken “siyasî varlık” ya da “rejim” demek istemiştir. *Muslim World* dergisi sayfalarında “İslamdom” (İslâm Alemi, İslâm Varlığı, tüm Müslümanlık) kelimeleriyle karşılanan Büyük Ümmet birçok devlet yapısından oluşmaktadır; bunların bazıları gücünün zirvesindedir, bir kısmı çöküş halindedir, bazıları da henüz oluşma safhasındadır.

Bireyler gibi devletlerin de sınırlı bir ömür taksimi vardır (her biri yaklaşık üç nesil ya da yüz yirmi yıl yaşar) ama Ana Ümmet İslâm’ın ilk yıllarından beri ayakta, ayakta olmayı sürdürmüştür. Devletlerin ihdas edilmesini ve yok oluşunu da içeren toplumsal değişimleri hazırlayan amil, her toplumun kendine özgü iç güçleridir. Bu güçler “asabiye” ve “din” güçleridir. Birbirleriyle sürekli savaş halinde olan göçebe kavimlerde sık rastlanan birinci özellik bir tür sosyal dayanışma (kavmiyetçilik)dir ve saldırı ve tahrip duygularını hemen harekete geçirebilen bir bağlılık unsurudur. Din ise genellikle yerleşik toplumlarda gelişen bir ruhanî kardeşlik duygusudur ve “asabiye”ye göre daha selim bir güçtür. Ancak göçebe toplumda asabiye din ile birleşirse, ki Araplar İslâm’ı kabul ettiklerinde böyle olmuştur ve İslâmiyet (heyet-i külliyesiyle) ortaya çıkmıştır, o zaman bir gaye bilgisine yol açabilir.

Ne var ki din ve asabiye her zaman birlik ve bütünlük içinde bulunabilecek şeyler değildir. İslâm’da din ile asabiye’nin birliği İslâm’ın ortaya çıkışından itibaren sadece otuz yıl sürmüştür. Adaleti ve diğer İslâmî idealleri bünyesinde toplayan hilâfet hanedan hükümrانlığına eğilimli Emevî saltanatı altında dünyevî (lâik) bir makam olmuştur. İşte o günden itibaren din ile asabiye arasındaki bağlar çözülmeye başlanmış, kavimler (ırk ve nesep unsurları) varlıklarını devam ettirebilmek için asabiye’ye geri döner olmuşlardır.

Ancak İslâm sosyal bir güç, bir din olarak varlığını sürdürmüştür. Hükümdarlar Şeriatı takviye etmek (yaptırımlandırmak) istemişlerse de idealler terk edilmiş, onların yerini sosyal alışkanlıklar ve mevki sahibi tabakanın çıkarları doldurmuştur. Neticede göçebelerin şehir toplumlarına yönelik müzmin saldırıları sürmüş, asabiye o saldırıların

gerisindeki yegane en güçlü faktör olmaya devam etmiş, yükseliş ve çöküş döngüsü hareketliliğinden bir şey kaybetmemiştir.³²

Anlaşılabacağı üzere adalet endazesi artık şeriatla dine de dayalı değildir. Her devletin işlerlik halinde olan toplum düzeninin belirlediği bir ürün, bir ölçüdür. İbn Haldun'a göre adalet terazisi bazında üç ayrı devlet tipi ayırt etmek mümkündür:

(1) Kamu düzeninin özünde vahy yatan devletler, ki bunların adalet ölçüsünü din ve Şer'î Şer'iyye (Kur'an'a dayalı hukuk) belirler.

(2) İnsan yapısı kanunlara dayalı bir toplum düzeni üzerinde kurulu bulunan devletler. Burada adalet demek özde (doğası itibarıyla) lâik değerler demektir, bunların kaynağı ise ya akılla varılmış veya örf ve gelenekten doğan normlardır. Bu değerler dinden ya da şeriatın neşet etmedikleri için buradaki adalet mizânı kusurludur, ancak Allah ve peygamberi kamil ve ideal adalet standardını topluma bahşedebileceklerdir. Denebilir ki, buradaki adalet büyük çapta hükümdarın irade ve isteklerine bağlı bir adalettir. Teorik olarak hükümdar halkının refahı için çalışır, onlar da ona sadakatle yönelirler. Bütün "prens aynalarında" (krallara yazılan tavsiyenamelelerde) ana öğe olan bu ölçüt Farisî geleneğinden aktarmadır; İbn Haldun, İran halkının hükümdarlarında adaleti teminat altına alacak vasıflar da aradıklarına dikkat ederek bu ölçütü bir "adil terazi modeli" olarak benimsemiştir.

Böylesi bir toplum düzeninde adaletin terazisini kuran akıldır, ancak hukuk lâik olduğu için ve asla gücü tekelinde bulunduran bir hükümdara kayıtlar getiremeyeceği için mükemmel olmaktan uzaktır.

(3) Üçüncü kategoride toplum düzeni itibarıyla lâik ve dinî kuraların bir karmasına dayalı devletler yer almaktadır. Bu tür bir nizam İslâm aleminde hilâfet sisteminden monarşiye (krallık düzenine) geçişte ortaya çıkmıştır. Prensipten Sultan diye ve şeriatın kayıtları altındaydı, ancak onlar pratikte kendi çıkarlarını, ki toplumsal alışkanlıkların bir ürünüydü, devlet güvenliğini ve saray erkanının hırs ve tamahını koruyup gözettiler. Yani bu tür adalet ne ideal ne de tamamen rasyoneldir. Bu, bir tür sosyal ya da pozitif adalettir ve İslâm

³² Bkz.: *Autobiography*, s. 314-345.

toplumunda bir zaman hakim olmuş norm ve teamüllerden oluşmaktadır.³³

784/1382'de Mısır'a yerleştikten sonra İbn Haldun adaleti tamamen farklı bir perspektiften incelemeye başladı. Özellikle de, adalet ve diğer değerlerle ilgili görüşlerini Kahire'deki öğretmenlik ve yargıcılık tecrübeleri ışığında yeniden mütalâa edişi önemlidir. Mısır'a yerleşmeden önceki hayatında kafasını sürekli olarak meşgul eden Kudret Savaşı teması onun adalet dağıtım mekanizmasına (içtihad ve yargıya) katkısını asgari bir düzeyde tutmuştu; ancak bu onun baskıya ya da zulme bîgâneliği anlamında değildi. Fakat Ebu Selame hisar kasabındaki köşkünde ve daha sonra da Mısır'a kendi arzusuyla sürgün gidişinde, geçmişini gözden geçirmek, Alem-i İslâm'daki vaziyete yeni bir bakışla bakmak ve yeni deneyimler ışığında bazı kanaatlerini süzgeçten geçirmek için hayli vakit bulmuştur.

Evvelce defalarca medhini işitmiş olduğu Kahire'ye ayak bastığında, bu başkent onu hemen etkilemiştir. Her şeyden önce de zenginliği ile, yapılarının azameti ve yüksek nüfusu ile.

Ne var ki kısa bir süre sonra, aynı heybetli kentin sosyal kurumları ile tanıştığında İbn Haldun birdenbire toplumu tehdit eden ve kendisinin Kuzeybatı Afrika'da yakinen şahidi olmuş olduğu türden bir ahlâkî çöküntü ve adaletsizlikler tablosu ile karşı karşıya olduğu duygusuna kapılır. Bir yargıç olarak adalet dağıtımındaki suistimal ve düzensizlikleri teşhis eder ve hukukî yoldan, tam bir ciddiyet ve yansızlıkla adaletsizliklerin üzerine gider. Bir öğretmen ve yargıç olarak deneyimleri bu konuda fevkalade yardımcı olur, artık görevinin sadece sosyal teoriler formüle edip bunları ıslah değil, onların uygulamaya geçirilmesi olduğuna iyice emindir.³⁴

Yani İbn Haldun Mısır'da toplumsal teorinin çekirdeğini adaletin oluşturduğu kanaatine varmıştır. Aslında Kuzeybatı Afrika'daki deneyiminden aşına olduğu vakıaları buradaki deneyimleri de teyit ettiğinden Haldun, Şer'î Şer'iyye'nin yerine iade edilmediği takdirde İslâmiyet'in (Ümmet-i İslâm, Devlet-i İslâm) tamamen demoralize olacağına, yok olacağına kânidir. Bir öğretmen ve bir yargıç olarak görevinin, şeriatı yerine ikame ederek ahlâkî çöküşün ve kayboluşun

³³ Mehdi, a.g.e., s. 232-253.

³⁴ İbn Haldun'un *Autobiography*'si, s. 254-260.

önüne geçmek olduğuna inanmaktadır. Ufkunda adalete, toplumsal hayatta da yargıca verdiği mevki artık çok yükseklerdedir. Meslektaşlarının kendisine yönelttiği "içinde yaşadığı yabancı ülkenin örf ve adetini bilmediği, Şer'î Şer'iyye'nin gerek nazariyesi, gerek tutarlı biçimde tatbikî bakımından fevkalade cahil olduğu" yolundaki suçlamalara aldırış etmeksizin ömrünün son senelerini rüşvet, ahlâsızlık ve adaletsizlikle mücadeleye hasreder.³⁵

İbn Haldun'u eleştirenler onun bir Şeriat uzmanı olmadığını, yargılama usûlü konusundaki tecrübesinin de yetersiz olduğunu söylerken belki de haklıdır. Gerçekten de Mısır'da yıllar boyu Malikî fıkıh hocalığı yapmasına rağmen Şeriat konusunda herhangi bir yazılı tetkiki, örneğin bir ders kitabı bile olmamıştır. *Mukaddime*'de bu konuda dile getirdiği kısa görüş³⁶ de Malikî fıkıhın ana kitabı *Muvatta* konusundaki konferansı³⁷ da çok geneldir, her ikisinde de bu sahanın icap ettirdiği derinlik eksiktir.

Mısır'a yerleşmeden önce İbn Haldun ilgi sahasında ne Şeriata ne de adalete merkezî bir yer verirdi, öndegelen gayesi genel toplumsal bir teorinin formüle edilmesi idi. Ancak Mısır'da yargıçlığa başladıktan sonra, yargılama usûlü konusunda tecrübesi olmadığını, asla mevkiinin adamı olamayacağını iddia eden muarızlarına rağmen, adalet dağıtımı konusunda yeteneğini ispatladı.³⁸ Özde bir sosyal düşünür olan Haldun, meseleye farklı bir açıdan bakmaktaydı. Çok iyi biliyordu ki Mısır, Kuzeybatı Afrika'daki yıllarından aşına olduğu çöküşle karşı karşıyaydı; Haldun tersine çeviremeyeceğini bildiği bu süreci, yani dejenerasyon ve çöküşü, eline geçen fırsatı (hakimlik mevkisini) kullanarak hiç olmazsa frenlemek ümidindeydi.

Et-Tarif'de rüşvetin yayılışını, hukuk tatbikatındaki yolsuzlukları ve sair suistimalleri esfele anar, hepsini durdurmak azmiyle hareket ederdi.³⁹ Bu arada şahısların, siyasilerin ya da rüşvet vermek isteyenlerin etkisinde kalmayarak bir namus ve yansızlık timsali olur. Dava-

³⁵ İbn Haldun, *Autobiography*, s. 254-260.

³⁶ İbn Haldun, *Prolegomena*, III, 1-25; çev.: III, 3-32.

³⁷ İbn Haldun, *Autobiography*, s. 297-311.

³⁸ Muhammed Ebu Zehra, "İbn Haldun ve'l-Fıkh ve'l-kaza", *Amel Mahracen İbn Haldun* (Kahire, 1962), s. 633-634.

³⁹ İbn Haldun, *Autobiography*, s. 257-258.

ciya, davalıya, hukukî anlaşmazlıklara taraf olan herkese eşit muamele eder, inandırıcılığını kanıtlamayan şahitlerin şهادetine itibar etmez, baskı ve zulmü (örtbas etme nev'inden çabalaları) bastırmak üzere "tez'in"ler irade eder. Sert ve yansız tutumu dört kez azledilmesi ile sonuçlanır.

İbn Haldun ömrünün son yirmibeş yılını bir yandan hakim kürsüsünde diğer yandan sınıflarda, sosyal yaralar sarmanın yolunun adaletten geçtiğini göstermeye matuf olarak, hukuk öğretmekle, hukuk uygulamakla (yargı ile) geçirmiştir. Yani Mısır'da kendine görev bildiği şey, yeni bir adalet kavramı ortaya koymak değildi, *Mukaddime*'de konunun teorik yanını ele almıştı; Haldun'un Mısır'da yaptığı şey çağında mevcut olduğu kadarıyla adaleti tatbik etmek olmuştur. Bu arada yargılama usûlü harfiyyen uygulayarak İslâm geleneğine olan sadakatini de herkese göstermiştir.

İbn el-Ezrak'ın Sosyal Adalet Anlayışı

İbn Haldun yorumcularından birinin perspektifinden sosyal adalet konusuna bakmak herhalde yararlı olacaktır, zira bu bize Haldun'un kendisinden hemen sonraki nesil düşünürler üzerindeki etkisini gösterecektir.

Devlet etme sanatı konusundaki eserinde⁴⁰ İbn el-Ezrak, İbn Haldun'un sosyal adalet kavramını benimser, fakat muamelat babına itiraz eder. İbn Haldun gibi Batı İslâm aleminde doğup ilk eğitimi orada almış olan Ezrak ömrünün büyük kısmını İspanya ve Kuzey Afrika'da geçirdikten sonra Doğu'da yerleşmiş ve ömrünün geri kalan kısmında orada yaşamıştır.⁴¹

İbn Haldun gibi İbn el-Ezrak da insanın doğası itibarıyla zulmedici ve tahakkümcü olduğu inancındadır. Bazı denetleyici güçler bu-

⁴⁰ Ebu Abdullah İbnü'l-Ezrak, *Bada'i al-Suluk fi Tabai el-Muluk* (yay.) Ali Sami el-Naşşar (Bağdad, 1977), 2 cilt.

⁴¹ İbn Ezrak 832/1427'de İspanya'da Malaga'da doğdu. Granada'da (Gırnata) eğitim görüp Sultan Ebu'l-Hasan zamanında Granada Başyargıcı oldu. Granada'yı Hristiyanlardan kurtarmak için Müslüman desteği aramak üzere çıktığı seyahat sonunda Kudüs'te hakimliğe başladı (896/1491). Birkaç ay sonra da öldü. Bkz.: es-Sahavî, *ed-Dev el-Lima*, IX, 20-21; ve İbnü'l-Ezrak'ın *Beda'i*'sine Naşşar'ın yazdığı giriş yazısı, s. 7-19.

lunmadığı takdirde, hem yönetenler hem de yönetilenler adaletsizliğe meyledceklerdir. Öğrenimini ve fiilî hizmetini hukuk sahasında yapan Ezrak her şeyden önce adaletin dağıtımı ile ilgilenmektedir. Devlet etme sanatı ile ilgili eserinde de dikkatini adaletin nasıl tesis olunacağı konusuna vermiştir.⁴²

Hatırlanacağı gibi İbn Haldun ümidini şeriata ve onun tatbikine bağlamıştır. ömrünün büyük kısmını yargıçlıkla geçiren İbn el-Ezrak'ın ise, adaletin muhakeme usûlünde intizam ve ıslah yoluyla elde edip edilemeyeceği konusunda tereddütleri vardır. Aslında Ezrak'ın sağlam karakteri ve iyi tanınması dışında, örneğin bir hukukçu olarak ne vasıfta olduğu konusunda, yargısal deneyimi hakkında fazla bilgiye de sahip değiliz. Devlet etme sanatı hakkındaki eserinden öğrendiğimize göre, sultanın adaleti elde etmek için yargısal prosedüre değil idarî süreçlere sarılmasını salık vermiştir. Bunun nedeni belki mahkemelerin isabetine güvenmenin hatalı olacağını düşünmesi, belki de (tecrübelerinin kendisine düşündürmüş olabileceği gibi) kısa yoldan hakim otoriteyi (sultanı) adalet sürecine müdahaleye davet etmek istemesidir.

İbn Haldun sarayında memur olduğu ve boy ölçüştüğü kralların güç arayışı içinde, tamahkar ve çıkarıcı oldukları görüşündedir. O yüzden adaleti sağlama yolunu hukukî prosedür de (mahkeme usûlünde) arar. İbn Ezrak ise adalete prosedürün üzerinde bir anlam vererek, gücü, sultanın prestijini ve halk üzerindeki söz hakkını harekete geçirmek istemiştir. Ona göre sultanları bu yola sokmak iki şekilde mümkündür: (1) Sultana zulmün sonucunun helâk olduğunun anlatılması, (2) adaletin sonucunda ise halk indinde itibara ve rejimin iyice oturmasına yol açacağıının izah edilmesi. Ezrak'a göre adaletin din ve şeriatin öndegelen hedefi olması işi kolaylaştıracak, adaletin diğer bütün dinî ve yüksek değerlerin, ayrıca cennet vaadinin yanında zikredilmesi sultanın ikna edilmesine giden yolu açacaktır.⁴³

Görürüz ki İbn Haldun da, İbn Ezrak da adaletin prosedürel yanını fazla vurgulamışlar, konunun çok boyutlu olduğunu kavramamışlardır. Ancak her ikisinin de İslâm toplumunun izmihlalinde yaşadıkları unutulmamalıdır; işte İbn Haldun bu izmihlali anlatmış, bu

⁴² İbnü'l-Ezrak, *Bedai*, I, 226-229.

⁴³ A.g.e., s. 224-226, 229-236.

sürecin ve nedenlerinin izahına girişmiştir. Haldun'un ve Ezrak'ın idarî ve yargısal prosedüre bu denli rağbet etmeleri, bir bakıma sosyal nizamı ıslah babındaki bir aczin ifadesi gibidir. Dejenerasyon sürecinin şeriatın kamilen uygulanması ile son bulacağına inanmışlardır. Yani sosyal nizamın Siyaset-i Şeriyye (siyasî hukuk) yoluyla ıslah edileceğine inanan İbn Teymiye'nin tersine, İbn Haldun ve İbn Ezrak eldeki hukukun gerçek anlamda hakim kılınmasının yeterli olacağını düşünmektedirler.

Pek tabii ki bu görüş bir sosyal reformcu görüşü değildir; onların (özellikle de İbn Haldun'un) çabası, sosyal sürecin ıslahından ziyade izahı ve tahlili ile sınırlı kalmaktadır. Pozitif sosyal adalet görüşü, ortaya çıkmak için koşulların İslâm nizamını değiştirmeye başladığı Modern Çağ'da seslerini duyurmaya başlayan yeni nesil düşünürleri bekleyecekti.

MODERN ÇAĞ'DA ADALET KAVRAMI

Andolsun biz Zikir'den (Tevrat) sonra Zebur'da da "Hiç şüphesiz arza salih kullarım varis olacaktır" diye yazdık.

Enbiya, 105

Adaletle geçmiş bir gün altmış yıllık namazdan hayırlıdır.

Hadis-i Şerif

Bu aşamada, çağımızda İslâm adalet kavramında görülen değişiklikleri ele almadan önce İslâm adalet teorisinin ve o teorisinin gerisinde yatan prensiplerle kaynaklarının bir özetini yapmak aydınlatıcı olacaktır sanırım. Şimdiye kadar ki müzakeremizde değişik fıkıh okullarının tebarüz ettirdikleri adalet veçhelerinin ne denli zengin ve fakat her okulun da kanaatinin diğerlerinden ne kadar farklı olduğunu gördük. Yine de, okullar arasındaki çeşitlilik ve farklar yanında, İslâmî adaletin ideal biçimiyle bir İlâhî Adalet (jus divinum) teşkil ettiği konusunda bir mutabakatın da olduğunu müşahade etmiş bulunmaktayız. O adaletin kaynaklarının ve varsayımlarının aşağıdaki şekilde özetlenmesi olasıdır:

(1) Öylesi aslî bir ilâhî kaynaktan neşet eden adalet, ancak insan elindeki deliller nisbetinde bilinebilmiştir. Bazılarına göre adaleti anlamamıza, bilmemize yarayacak bu deliller vahiyde bulunabilir. Bazıları o delillerin de ancak akıl yoluyla anlaşılabilceğini düşünmektedirler. Her iki metot sonuçta kabul görmüştür, ama vahyin delil olarak üstünlüğü fikri hiçbir zaman terk edilmiş değildir.

(2) İlâhî vasıflarla bezenmiş olan, onlarla birlikte algılanan adalet alimlerin beşerî terimlerle tanımlayabileceğinin çok üstünde bir kavramdı. Bazıları onu en yüce insanî erdemlerin tecellisi kabul etmiş, diğer bir kısım düşünürler ise onu "Tanrı'dan sadır olan kemal" diye

tanımlamışlardır. Ancak hepsinin mutabık olduğu nokta, ister ilâhî, ister beşerî standartla ölçülsün yüceliği tartışılmaz olan bu kavrama anlamlı beşerî erdemler yoluyla ulaşmayı denemenin bir zaruret olduğu keyfiyeti idi.

(3) İlâhî Adalet'in öznelere (aktif, fail muhatapları) Bir ve Adil Tanrı'ya iman edenlerdi. Diğerleri, yani beşeriyetin geri kalanı, o adaletin nesneleri idiler. Tanrı'nın Yasası gibi, ilâhî adalet de yalnızca muhtemel değildir, ezeli ve ebedidir, yer ve zaman kayıtlamadan soyutlanmış ve bütün insanlığa şamil, insanlığın tamamına kâbil-i tatbiktir. Bir ilâh'a inanmayanlardan adalete sığınacak olanlar olursa, onlar da o imtiyazdan mahrum bırakılacaklardır.

(4) Akıl yoluyla varılmış olsun, vahiyden esinlenmiş olsun, adalet standardı insanlara doğruyu-yanlışı göstermektedir, ki herkes kendi tarikince bu dünyada hayra, öteki alemde de selamete ulamak için, kısacası mutluluk için, bir yol tutturmuş, doğruya sarılıp eğriden sakınmış olsun.

Ancak ahiretle ilgili mütalâalar şöyle dursun, alimler ilâhî adaletin yeryüzünde nasıl tesis olacağı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bazen iki düşünüş ekolü, bazen aynı ekole dahil iki düşünür farklı düşünmeye başlamışlar, sonuçta barıştırılması imkânsız görüşler ortaya çıkmıştır, yüzyıllardır sürüp gelen bu büyük münazarada adaletin tartışılan veçhesi, "adaletin anlamı, gayesi ve değişen koşullara uygun olarak nasıl tesis olacağı" konusunda her neslin kendi görüşü paralelinde, sürekli değişip durmuştur.

Değişen koşullarla ilgili sorunlar bir yana, alimleri sürekli meşgul ve ifsad eden fark, metodoloji konusundaki ayrılıklardır: Adalet teorisinin adalet pratiğine çevrilmesi sorunu... Doğası itibarıyla ilâhî adalet soyut bir kavramdır ve onu tanımlamayı deneyenlerin büyük çoğunluğu gerçekliklere bakmaksızın meseleyi insan kaderi perspektifinden değerlendirmişlerdir; onu gerçekliklerle irtibatlayanlar ise iki düzeyde incelemişlerdir, yine de birinin diğeri ile nerede kenetlendiğini anlayamamışlardır.¹ Çağımızda, Batılı lâik düşünüşün tesiri altın-

¹ Adaletle iki düzeyde ilgilenen düşünürlerin önde gelenleri, "ahlâkî adaleti" inceleyen filozof ve yazarlardır. Bunlar beşerî yahut rasyonel adalet için gerçği yansıtsın yansıtmamasın ideal tek standart önermişlerdir (Döndüncü ve Beşinci Bölüm). Sosyal adalet ile

da, Müslümanlar adalet teorisi etrafındaki tartışmayı odak noktasından kaydırıp farklı bir perspektiften ele almayı çağdaş koşullarla rabıtalı pragmatik bir yöntem uygulamayı denemektedirler.

Adalet konusundaki tartışma ilk önce siyasî cephede başladı. Hükümranlığin odağının Tanrı katında olup onun taliminin de Peygamber elinde olduğuna inanan siyasî bir ümmette, nebî marifetiyle yorumlanan ve tatbikata geçirilen siyasî adaletin Allah'ın iradesinin bir dışı vurumu olduğuna karine gözüyle bakılmaktaydı. Arşa hakim olan Allah ebedî hükümrandı, yeryüzünde onun sözcüsü olan Peygamber de dünyevî hükümdardı. Ne var ki Peygamber (s)'in ölümünden sonra, hilâfet ile ilgili kesin bir hüküm bulunmaması yüzünden hilâfet siyasî adalet konusundaki münazaranın merkezi olmaya başladı. Peygamber'in halefinin meşruiyetinin bulunmaması halinde, irade edeceği buyruklar Allah'ın hükümrân iradesinin ifadesi olmaya-cak, kendi keyfi iradesinin eseri olacaktı. Bu da onun fasık ve zalim olması demektir.

Böylelikle siyasî adalet konusundaki münazara bir meşruiyet sorununa dönüştü, bu da ümmeti önce siyasî fırkalara böldü. Daha sonra bu fırkalardan her biri dinî gerekçelerle tavrını haklı çıkarınca hizipler mezhep halini aldı. Yani adalet konusundaki münazara siyasî düzlemde dinî ve teolojik cephelere kaydı —önce siyasî sorunlarla ilgili konuşmaların bir yan ürünü olarak; daha sonra da özde teolojik olan doktrinlerin ve bunların insan kaderiyle alakasının araştırıldığı konuşmaların bir yan ürünü olarak.

Fakat ilâhî adalet konusundaki tartışma teologlarla sınırlı kalmamıştır, bunu ilâhî adaletin beşerî terimlerle nasıl tanımlanacağı ile veya kapsam ve metodu ilgilendiren daha geniş sorunlarla olan iştigal bize göstermektedir. Filozoflar ve sair düşünürler münazaraya dahil olmuşlar, teolojik söylem beklenebileceği üzere felsefî, ahlâkî vs. cephelere intikal etmiştir. Sonuçta münazaraya bir başka boyut eklenmiş, filozoflar ve sair düşünürler adaleti aklın ve insanın kendi hareketlerinden dolayı üstlendiği sorumluluğun bir ifadesi olarak ele almaya başlamışlardır. yani münazara adaletin bir "fil kriteri" temin edebileceği bütün beşerî ilişkilere sığmamış, yayılmıştır.

ilgilenip gerçeğe pay ayırmayan müellifler ise "ideal" ile "reel"i bir araya getiren bir sentez oluşturamamışlardır.

Adalet konusundaki münazara ilk başladığında, siyasî adalet (çekişen siyasî güçler) ve teolojik adalet (fakih-ilâhiyatçılar) konusundaki tartışma, iki otoriter kaynaktan ifadesini bulan (Kur'an ve Hadis) vahiyle sınırlıydı. Aklın delil teşkil edebilmesi, önce Kaderiyyeciler tarafından fakat teolojik tartışmalardan sistematik biçimde Mutezile okulu tarafından gündeme getirildi. Fakihlerce olmasa da önceleri bu görüş bütün teologlarca reddedilmiş, yalnızca Eşari ve taraftarları "tâli önemde" olmak kaydıyla ve zımnen kabul göstermişlerdir.

Mutezile'nin başaramadığı şeyi yani kendi başına bir metot olarak akli kabul ettirmeyi, vahye de taviz veren felasife başardı. Felasife göre akıl ile varılan gerçek bizatihi vahiyde zikrolunan gerçektir. Yine de felasife adaletle iki düzeyde ilgilendiklerini açıklamışlardır: ilâhî ve beşerî. Biri Allah'tandır, diğeri ise aklın ürünüdür. Felasife içinde İbn Rüşd hakim görüşten ayrılarak, neticede gerçek tek olmakla birlikte rasyonel adaletin ilâhî adalet olmadığını söylemiştir. Bu tavrıyla Rüşd, beşerî adaleti ilâhî adaletten ayıran doğalcı bir görüşü benimsetmeye çalışmıştır.

Adaletin lâik öğelerini vurgulamak isteyen bazı düşünürler ise adalet konusundaki münazaraya üçüncü bir boyut kazandırmaya çalışmışlardır. Bu lâik boyutu vahiy bazında gerekçelemek istemelerine rağmen bu düşünürler çok kuvvetli bir muhalefetle karşılaşmışlardır. Bu düşünürler içinde yalnızca İbn Haldun açık bir dille lâik bir adalet anlayışından bahsetmiş, geçerliliği oranında adaletin ölçülerinin sosyal alışkanlıklar, âdet ve gelenekler olduğunu öne sürmüştür. Ancak kendi çağının bilginleri üzerinde Haldun'un toplumsal analizinin hemen hiç etkisi olmamış, kendisi de (Mısır'da yerleşip) adalet dağıtımı ile iştigale başladığında, çağın esprisi ile bağdaşık olmayan lâik bir standarda işlerlik kazandırmanın olanaksız olduğunu anlamıştır. İbn Haldun'un sosyal adalet kavramı, ancak çağımızda Batılı lâik düşüncesinin etkisi altında yeni bir boyuta gerek duyan Müslüman düşünürler için önem arz etmeye başlamıştır.

İlâhî Adalet Terazisi Sorununa Yeniden Bakış

Müslüman düşünürler klâsik adalet kavramının gerçeklerle rabıtasının Batı'da toplumun adalet standardından elde ettiği faydanın

çok gerisinde kaldığını gördükleri zaman konuyu yeniden ele almaya başladılar. Ancak İslâm aleminde Batı'nın lâik adalet standardına hoşgörü ile bakan bir atmosferin oluşması için, önce Hristiyan Batı'nın da lâik bir standarda giden yolda aşmak zorunda kaldığı, çağlar ötesinden gelen bastırımların üstesinden gelinmesi gerekecekti. Gerçi İslâm'ın pratik hayatla bağdaşma mücadelesinde gerçeklere adapte olma endişesi yeni bir şey değildir; ama İslâm Hristiyanlık'tan altı yüzyıl kadar daha genç olduğu için laisizme adapte olmanın zaman alacağı inkâr edilemezdi.

Şûra, kıyas vb. gibi maruf kanallardan gelmesi şartıyla, geçmişte yabancı adalet öğelerinin İslâm'ın siyasî bünyesine asimile olduğu bir vakıadır. Ancak çağımızda İslâm'ın gücünde azalma ve hükümranlığına yönelik tehditle birlikte gelen Batı'yla yüzleşme olayı, bir yandan sürekli gerilimlere diğer yandan cebri değişimlere yol açmıştır. Avrupalı güçlerin hegemonyasının azalmaya başladığı tarihten çok sonraları bile Batı'dan gelen baskının şu veya bu şekilde, hâlâ hissedilir olması tehdide daha da ciddi bir görünüm kazandırmıştır.

Yukarıda çizilen tablo karşısında Müslüman bilim adamları Batı'nın adalet ölçülerinin benimsenmesi konusunda iki okul halinde bölünmeye uğramışlardır: İhyacı okula bağlı alimler lâik oldukları gerekçesiyle Batılı standartları İslâm'la bağdaşmaz bularak reddetmişlerdir. Batı'da yahut batı etkisindeki öğrenim kurumlarında öğrenim görmüş olan modernist okul alimleri, Batılı ideallerin etkisi altında, İslâmî geleneklerle olan uyuma derecesine bakılmaksızın lâik standartların benimsenmesinden yana olmuşlardır.

Bazı Müslüman alimler İslâmî prensiplere ters düşmeyen bazı yabancı adalet ölçülerinin ithaline cevaz vermekle beraber, çoğu alimler ulusçuluk, sosyalizm vs. gibi modern ideolojik akımların tesiri altında yabancı kavramların toptan benimsenmesine asla rıza göstermemişlerdir. Adalet konusundaki münazara yine rasyonel adalet taraftarlarının ilâhiyatçılarca "vahye önem vermiyorsunuz" şeklinde suçlandıkları günlerde olduğu gibi, yabancı unsurların benimsenmesinin İslâmî geleneklere ters düşüp düşmeyeceği tartışmasına dönüştü.

Bu düşünüş okullarının ne biri, ne de diğeri, kendini yeniden toparlamayı hedefleyen bir toplumu tatmin edecek, onun ihtiyaçlarına

cevap verecek yeni bir standartla ortaya çıkamadı. Toplumun vicdanının huzurlu olması için, bir yandan Batı ile İslâm'ı anlamlı şekilde buluşturan diğer yandan da süreklilik ve değişim gibi mantikî rabitaları tesis eden bir bağa ihtiyaç vardı. İşte o köprüyü kuranlar Cemaleddin Afganî (1839-1897) ile bir numaralı müridi Muhammed Abduh (1849-1905) oldu. Onlar bu iki okulu barıştırmayı, İslâmî ve Batılı adalet standartlarını buluşturan tavizkar bir şemayı geliştirmeyi hedeflemekteydiler.²

İslâm diyarlarının pek çoğunu İran, Afganistan, Hindistan, Mısır ve Türkiye'yi gezen Afganî Müslüman sultanların kendini açıkça belli eden despotluğu ve tebaanın gerek sultanlardan gerekse saray taifesinden gördüğü zulm karşısında şaşkına döner. Bir diğer yandan da direkt ya da dolaylı olarak Avrupalı güçlerin tahakkümü altında sultanlar yabancılara halk üzerindeki zulmü arttıran tavizler vermektedirler. Dış güçlerin Müslüman hükümdarların otoritesine getirdiği sınırlamalar, sadece tebaa indinde sultanların itibarını zedelemekle kalmıyor, nihaî kaynağının Tanrı'nın hükümdar iradesi olduğuna inanılan meşruiyetlerine de gölge düşürüyordu. Afganî'ye göre, müminler çağdaş sorulara cevap veren (çağdaş koşullara uyumlu) İslâm-yabancı karışımı bir adalet standardını benimseyinceye dek yapılması gereken bir iş vardı: Yabancı tahakkümüne son vermek ve yerli otoritenin meşruiyetini yeniden tesis etmek. Fakat böyle bir gayeye acaba nasıl varılacaktır?

Afganî'ye göre bu gayeye ulaşabilmek için Müslüman sultanlar önce içte kendi gözetimleri altında reforma başlamalı, sonra da birbirleriyle yabancı hegemonyasına karşı savaş için el ele vermeliydiler. Birinci adımın tahakkukuna yönelik olarak Afganî, tebaanın hükümdarla kamusal meseleleri konuşabilmesine olanak sağlayan şûra prensibi (Neml, 32) paralelinde, seçilmiş meclislerin otorite yüklenmesine izin vermelerini salık vermektedir. Seçilmiş meclislerden bahsetmekle Afganî çeşitli görüş çevrelerinin saygısını celbedecek tarzda İslâmî ve Batılı siyasî adalet ilkelerinin bir sentezini yapmaya çalışıyordu. Böylesi bir reform tedbiri sadece sultanlara meşruiyet sağlamakla kalmazdı, dış baskılara boyun eğmelerini de engellerdi.

² M. Hadduri, *Political Trends in the Arab World* (Baltimore, 1970 ve 1972), 4. Bölüm.

İkinci adımın atılması için ise Afganî, pan-İslâmîk bir hareket çerçevesinde, ki böyle bir hareket zaten vardı ve bizzat kendisinin Müslümanlara yaptığı destek çağrısıyla hız kazanmıştı, işbirliği yapılmasını önermekteydi. Halkları ile beraber bütün Müslüman hükümdarlar yabancı hegemonyasına karşı duracak olursa, hiçbir yabancı güç Müslümanların iç işlerine müdahale edemez, tesirini İslâm alemine yaymak için aradığı gediği bulamazdı.³

Afganî'nin önerilerinin özde negatif (bir şey yapmayı değil, bir şeyi sona erdirmeyi öneren hükümler) olduğu düşünülebilir; dış kontrolün sona erdirilmesi ve meşruiyetin yeniden tesisi ile sınırlı gibidir. Şu da bir vaki'dir ki Afganî, barışçı ya da devrimci yollarla bu gayelerin tahakkukuna matuf bir hayat yaşamış, başaramadan bu dünyadan göçmüştür. Ancak, etkileyici ruhsal potansiyeli ve ümmetin özünde yatan güç ile, İslâm'ın günün birinde zincirlerinden kurtulacağına dair ümidini asla kaybetmemiştir. Cihada davetten arta kalan zamanında Afganî, yabancı hegemonyası sona erdikten sonra kurulacak İslâmî nizamda ideal adalet standardının ne olacağı konusunu da bir miktar mütalâa etmiştir. Aklına gelen çözüm, ki İslâmî gelenekler ve deneyimler bütün diğer ulusların deneyimlerini birleştirmektedir, yalnızca Müslümanlara değil insanlığın bütününe şamildir. Materyalizmin reddi konusundaki eserinde,⁴ insanların ancak hükümdarları frenleyecek, zulm ve baskıdan alıkoyacak manevî ve sosyal kontrolleri bünyesinde barındıran yüksek dinlerin hakim olduğu toplumlarda mutlu yaşayabileceklerini savunur.

Ancak akla şu soru gelebilir: Acaba o kısıtlayıcı amillerden bizim öğreneceğimiz şey nedir? Afganî'ye göre, din bize temel olarak üç şeyi öğretmektedir: Bunların birincisi insanın yeryüzündeki mahlukatın en şerefli olduğuudur. İkincisi, insanların kendi boylarını en soylu kabul edip başkalarının inançlarını hiçe saydıkları, üçüncüsü de ahiretteki ebedî ve mutlu hayata hazırlık olmak üzere herkesten yeryü-

³ Afganî'nin çağrısı, bazı liderlerin önerdiği "Tek Halife, Tek Ümmet" çözümü olarak anlaşılmıştır. Gerçekte ise Afganî, Müslüman liderlerin ayrı iradelere sahip olmakla birlikte İslâm diyarlarının yabancı işgalinden kurtarılması gerektiğinde mutabakat etmelerini arzulamaktaydı. Bkz.: Cemaleddin Afganî, *el-Vahdetü'l-İslamiye ve'l-Vahdet ve's-Siyada* (yay.) İzzet el-Attar (Kahire, 1938)

⁴ Cemaleddin Afganî, *er-Redd ala'l-Dehriyyini*, (Kahire 1344/1925); Arapça çev.: Muhammed Abduh. Fransızca çev.: A. M. Goichon, *Refutation des Materialistes* (Paris, 1942).

zündeki kemalini ikmal etmesinin istendiğidir. O kemal yakında insandan şerre, kötülüğe dayalı, zulm ve baskıya yol açan inanışlardan sakınması beklenmekte, ayrıca hakikat aşkı, doğruluk ve adalet ilham eden erdemlere de sarılması beklenmektedir. Bu erdemler, Afganî'ye göre şunlardır:

(1) Haya, ki insanı utandıracak adını kötüye çıkaracak fiillerden kaçınmayı öğütler. Afganî bu erdemi barış ve nizamın korunmasında hukukun üzerinde tutmuştur. Zira haya perdesi kalkacak olursa, ölüm cezası hariç hiçbir şey insanı utanç verici cürümler işlemekten alıkoyamayacaktır.

Haya ile irtibatlı olup şerr ve çirkinliklerden sakınmakta aynı derecede etkili olan iki erdem de onur ve alicenaplıktır.

(2) İkinci erdem "emanet" insanın insanla olan alışverişinin (ilişkinin) temelinde olan bir özelliktir. Filvaki bu, toplumu bir arada tutan görünmez ağdan başka bir şey değildir. Güvenin olmadığı bir ortamda insanların karşılıklı gayelerinin tahakkukuna elverecek şekilde bir araya gelmeleri düşünülemez.

(3) Sadakat yani doğru sözlülük. Ancak hakikate yakın bulunmak suretiyledir ki insanlar sosyal ilişkiyi ya da insanî ilişkiyi kavrayabileceklerdir. Gerçeğin örtülü olduğu yerde karmaşa ve şüphe ile yalancılık hakim olacaktır ki bunun kaçınılmaz neticesi sosyal nizamın temelinden çıkmasıdır.

Afganî'ye göre bu üç erdem (haya, itimat ve sadakat) asayiş ve adaletin sütun temelleridir. Erdemleri adaletin teminine götüren beşerî vasıflar olarak kaydeden Afganî, aslında bütün Müslüman alimlerin hislerine tercüman olmaktadır. Yinede İslâmî standartlarla Batılı standartları buluşturmayı hedefleyen çağdaş bir alim olarak, bu erdemlerin yalnızca İslâm alemini değil bütün toplumları düzene sokacak erdemler olduğunu kaydetmeyi ihmal etmemiştir. İslâm aleminde bu erdemlerin silinmesi ise, Avrupalı hegemonyasının gösterdiği gibi, toplumu yabancı tahakkümüne, yabancı baskısına maruz bırakacaktır.⁵

Afganî'nin önde gelen müridi Muhammed Abduh gerek adalet, gerek diğer meselelerde üstadının görüşlerini paylaşmış ve onun bu

⁵ A.g.e., s. 36-46. Aynı zamanda bkz.: Afganî, *Hatırat*, (yay.) Muhammed el-Mahzumi (Beyrut, 1931), s. 250-255; 316-326; 340-345; 445-449.

gayelere vasil olmak için verdiği mücadeleyi cân-ı gönülden desteklemiştir. Ancak kendisinin de katıldığı Urabî isyanının (1882) hüsrana uğradığını gördükten sonra, Afganî metodunun işe yaramadığına karar vermiş, sürgünden 1888'de Mısır'a döndükten sonra üstadının tesiri haricinde fikirlerinin sahibi olmaya başlamıştır.

Adalet ve sair reform önlemlerine duyduğu ilgi sürmekle birlikte, artık meselelere değişik bir gözle bakmaktadır. Hakim olarak ya da Baş Müftü olarak (kadı) Mısır'da İbn Haldun gibi kendisini adaletin teorisine değil, —özellikle muamelevî yani prosedürel— tatbikatına adamıştır. Bu görevde, adalet sisteminin önemine kanaat getirmiş ve yargı süreçleri yolundan hedefe ulaşmayı ummuştur. Bir yandan da Batı'daki adalet mekanizmalarının etkinliğine gıpta ile bakarak değişen koşullara cevap olarak yargı sisteminin reforma ihtiyacı olduğunu savunmuştur. Bütün dünyada Batılı standartların benimsenmesi âdeti moda iken, öylesine dayanılmaz bir hal iken, Müslümanların bu vakıya bîgâne kalamayacakları görüşündedir. Bu arada bazı yargıç ve alimler, vahy ekolünün tesirinde olarak, Batılı yeniliklerin İslâmî kavramlarla bağdaşmadığı inancındadırlar ve direnmektedirler. Abduh ise Batı'nın yargısal süreçlerinin özünde İslâmî prosedürlerle çatışacak bir unsur bulunmadığını savunmaktadır.

Önceleri hakim daha sonra da müftü olarak Abduh adaletin nasıl uygulanması gerektiği ile şeriatın nasıl yorumlanmasının gerektiği konularda bir timsal olmuştur. Ne var ki Müslümanların Yahudi ve Hristiyanlarca kurban edilmiş hayvanların etini yemelerine icazet veren Tramsval Fetvaları ile, halkın Posta Tasarruf Sandığı'na faiz karşılığı para yatırmalarını mübah gören fetvası gibi bazı içtihadları, geleneksel nasscı görüş ışığında şeriatın lafzını aynıyle kabul eden alimleri kızdırmıştır.⁶ Ancak eleştirilere hiç aldırmıy etmeyen Abduh, şeriatın akılla tevil edileceği görüşünü savunmuştur. Abduh'a göre şeriatın lafzî manası ile akıl ihtilaf ettiğinde, akıl daha önce rasyonalistlerin iddia ettiği gibi öncelik sahibi olmalıdır.

Bu yöntemle Abduh çağdaş rasyonalist ve nasscı alimler arasında ortak bir saha yaratmış, bu iki düşünce ekolü arasında özde bir

⁶ Bkz.: M. Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstazü'l-İmam Muhammed Abduh* (Kahire, 1947), II, 113-118; III, 84; Muhammed Umara, *el-Amal el-Kamila li'l-İmam Muhammed Abduh* (Beyrut, 1972), II, 78-95.

farklılık görmediğini böylece ortaya koymuştur. Gerek yargı sisteminde reforma gidilmesi gerektiği yolundaki çağrısına, gerekse şeriatın akılla tevili gerektiği şeklindeki mesajına olumlu tepkiler almış, başarılı olmuştur.

Ölümünden sonra Batılı standartların üstünlüğüne ilişkin görüşleri Batılı adalet kavramlarının toptan benimsenmesi yanlısı olan modernistlerce sürdürülmüş, ancak bazıları mantıkî bazı kayıtlar ışığında itiraz belirtmişlerdir. Abduh'un ortaya koyduğu belirli bir şeriat ve adalet teorisi bulunmadığından, takipçileri iki okul halinde bölünmüşlerdir: Çağdaş rasyonalist diyebileceğimiz modernistler, Batılı standartların benimsenmesinden yana, klâsik vahiy ekolü paralelindeki ihyacılar ise reforma karşı tutucu bir tavır almışlardır. Bunların birincisi, Abduh'un insanî değerlerine sadık kalırken, onun akılcılığı ön plâna çıkarmış, lâik adalet standartlarının benimsenmesini talep etmiştir.

Abduh'un yönetimine daha sadık olduğunu iddia eden ikinci ekol ise, lâik standartlar akımı karşısında muhafazakar ve "İslâmî apolojik" yönelişli bir tavır almışlardır. Bir numaralı temsilcisini Abduh'un müridlerinden Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935)'da bulan bu tavır, ihyacı ekole "gelenekçi nasscı" damgasını vurmuş, okulun yeni nesil ile irtibatının kopmasına yol açmıştır. İki görüş arasında, reformu her düzeyde baltalayan çatışmalar ortaya çıkmıştır.

Siyasî Adalet Yeniden Bakış

İslâm'ın ilk çağlarındaki alimler gibi, Batılı standartlar mehzaz edinmeye başlayan modernistlerin de parmak bastığı konu, toplumun temelinde yatan şey yani siyasî adalet ölçüsü idi. Ondokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren ithal edilmeye başlanan yeni hukukî düzenlemeler, yargısal prosedürler ve anayasal formüller neticede İslâm devletini ümmet devletinden (cihanşümül devlet) ulusal devlete (modern devlet) tebdil etmişti. Bu önlemlere vahiy standartlarının terk edilmesi gözüyle bakan alimler itiraz etmekteydiler ve Cemaleddin Afganî ve müridlerinin tesiri altında cereyan eden ihyacı-modernist işbirliği ki 1876 Meşrutî Osmanlı Anayasası ile sonuçlanmıştır, çok kısa ömürlü olmuştur. O günden yani o dönem noktasın-

dan bugüne, modernistlerle ihyacılar arasında yapıcı işbirliği babında hiçbir ortak zemin ortaya çıkmamıştır. O nedenledir ki I. Dünya Savaşı'nı takiben Türk reformcuları, radikal bir adım atarak İslâmî standartların tamamını bırakarak Batılı standartlar ikame etmişlerdir. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında başlamış devrimci bir hareketin ürünü olan yeni Türk devleti, ki önde gelen İslâm devleti de diyebiliriz, (ibadetle ilgili kısımlar hariç) İslâm devletini de İslâm Hukuku'nu da tasfiye etmiş, nihayet onların yerine Batı'nın hukuk ve otorite anlayışını getirmiştir. Bu sert adımı atarak yeni Türkiye Cumhuriyeti İslâmî siyasî ve yasal adalet endazelerinin hükmünü bütünüyle ortadan kaldırmaktaydı. İslâmî adalet teorisi ise zaten din-devlet ayırımı ile hükmünü kaybettiğinden, akademik konu mevkisine konmuş olmaktaydı; ulusçuluğu ve lâikliği temel prensip ittihaz etmiş bir millet için artık anlamı olamazdı. Kesin bir dille ifade etmek gerekirse, gerçi halkın bir kısmı İslâm'a sadık kalmış hatta son yıllarda İslâmî adaleti kısmen gündeme de getirmiştir ama, Türkiye o günden sonra artık bir Müslüman devlet değildir, İslâmî adalet standardına dayalı değildir.

Prensipte diğer İslâm devletleri Türkiye'nin bir başına karar verdiği İslâmî tasfiyeyi (İslâmî siyasî adaletle olan alakasını sona erdirmeyi) kınadılar, esefle karşıladılar. Yine de onların çoğu, değişik derecelerde olmak üzere, parlamenter demokrasi, beşerî hukuk, çağdaş yargısal prosedür gibi bazı Batı kavramlarını benimsemişlerdir. Neticede, kimsenin uyumlu hale getirmeyi dert edinmediği, arada köprü kurmayı sorun etmediği, iki ayrı siyasî adalet düzeyi hâsıl olmuştur. Teoride imamet bâkidir, ama ortada imam yoktur, bu konuda bir anlaşma olmamıştır. Bazı İslâm ülkelerinde İmam'ın yetkileri o ülke yöneticilerine şeriat rehber alınarak kullanılmış, parlamenter sistemin yürürlüğe konduğu diğer İslâm ülkelerinde İslâmî siyasî adalet ölçüsü hilafına sultanlar halka karşı sorumlu kılınmışlar, yönetim dışında kalan, dinle ya da şeriatla ilgili, bütün sair umur İslâmî dinî otoriteye yani Diyanet makamına bırakılmıştır.

Afganî-Abduh ikilisinin rasyonel çizgisi üzerinde, Türkiye'de hilâfetin lağvedilmesi ile birlikte kendini gösteren "çift düzeyli siyasî adalet meselesine" çözüm getirmeye çalışan tek fakih, Mısırlı Ali Abdurrazık olmuştur. Hayli zamandır anayasa hukuku Avrupa stan-

dartlarının tesirinde olmuş olan Mısır, Türkiye'den henüz kopmuştu (I. Dünya Savaşı'nda) ve 1925'de en son Avrupaî modellere bakarak hazırladığı anayasa vahyî ölçüleri savunan çevrelerin şiddetli hücumuna maruz kalıyordu. Belki Razık iki farklı standart arasındaki uçurumun kapatılması gereğini hisseden tek kişi değildi, ama hilâfetin kaldırılışı için İslâmî bir makul sebep bulmaya çalışan, bunu araştırdığı eserinde siyasî adalet miyarının lâikleşmesi gereğini de savunacak kadar cesaret sahibi olan yalnız o idi. Gerek İslâmî gerek Batılı eğitimi kuvvetli olan Razık (1888-1966) ayrıca Mısır siyasî hayatında etkili olmuş bir ailenin mensubuydu ve bu çözümsüz meseleye cevap vermek üzere öne çıkacak cesareti, biraz da bu mütemayiz mevkisinden almaktaydı.⁷

Razık'ın bulduğu gerekçe (rationale) iki hükme bağlıdır: (1) ilâhî otoritenin talimine yönelik makam olan hilâfet, İslâm'da bir dinî organ (system) olarak tescilli (inherent, mündemic) değildir ve gerekli de değildir; (2) Dinle devlet ayırımından kasıt, siyasî adalet standardının vahiyden bağımsız olmasıdır.

Birinci gerekçeyi açıklarken Razık, hilâfet konusunda vahiyde hüccet bulunmadığını söylemekteydi. "Konuya yapılan muğlak atıflar, hilâfet otoritesinin anlaşılmasına da tesisine de elverecek atıflar değildir" demektedir. Hilâfetin Müslüman alimlerin tanımladığı biçimde bir "hükümet şekli" olduğu konusunda da ne şûra, ne de başka herhangi bir otoriter mehaz (nass vb.) vardır, diyordu.

İkinci gerekçeye yönelen Razık din devlet ayırımının, muhakkak surette devlet fiillerine taalluk eden siyasî ve hukukî adalet standartlarının dinî prensip ve değerlere dayalı teolojik ve ahlâkî standartlardan ayrılması demek olduğunu söyleyerek şöyle bir açıklamada bulunmaktaydı: Peygamber (s)'in talim ettiği siyasî güç, kendi zamanının özel hal ve şartlarının bir gereğinden başka bir şey değildir; onun fiil ve içtihadlarının tümünü o dinî misyonun bir parçası olarak düşünmek doğru değildir. Ondan sonra pek tabiidir ki ümmet bir tür hükümet tesis etmiş olacaktır, zira Devlet-i Nübüvvet artık yoktur. Hilâfetin Hz. Ebubekir'e tevdi bu makama atamalar durumu için bir öncül ortaya koyar gibidir, ama o makam doğası itibarıyla dinî değil

⁷ M. Hadduri, *Potilical Trends*, s. 213-218.

siyasî bir makamdır. Ancak daha sonraki nesillerdir ki o makama dinî bir önem de atfeder olmuşlardır ve halifeler de bu atfı korumayı menfaatleri bilmişlerdir.

Bunu söyledikten sonra Razık, siyasî koşullar kökten değiştiği için, yararlı ömrünü tamamlamış olan hilâfetin de artık lağvedilmesinde beis olmadığını öne sürüyordu. Siyasî ve yasal adaletin teolojik ve ahlâkî adaletten ayrılması konusunda ise Razık'ın kanaati, beşerî umurun tamamının dinî-sivil otorite birliğini gerekli kılacak özellikte olmadığını söylüyordu. Bizzat Peygamber (s) bütün sivil konularda en ehil kişi olmadığını söylememiş miydi? Ezelî ve ebedî geçerliliği olan, değişmez olan yalnızca müminlerin manevî hayatlarını düzenleyen ilkelerdir; diğer bütün meselelere lâik gözle bakılmalı ve toplumun gerek ihtiyaçları, gerek amelleri paralelinde değişime açık ve eğilimli olan adalet standartlarıyla düzenlenmelidir.⁸

Razık'ın İslâmî standartlarda değişimi mümkün gören gerekçeleri, Mısır'da ve diğer Arap ülkelerinde yeni kurulan ulusal rejimlere bir geçerlilik zemini sağladı. Ancak Mısır'da otorite de vahiy standardı savunucuları da lâik olduğu gerekçesiyle Razık'ın görüşlerine karşı çıktılar. Ancak Reşid Rıza, ki Abduh'un liberal reform yöntemine bağlılığını ilân etmişti, Müslüman alimlerin seçilmiş heyetlerle temsili şart koşan ve hilâfetle parlamenter demokrasiyi buluşturan bir formül öneriyordu. Bu formüle göre, devlet başkanı olan halife nihaî karar mercii olacak, yasayıcı rol alacak olan meclis ise, şeriata muga-yir olmamak kaydıyla yasaları hükme bağlayacaktı.

Reşid Rıza, I. Dünya Harbi'ni takiben ortaya çıkan "Halife ile Müslüman Devletlerin İlişkisi" sorununu açık bırakıyordu.⁹ Konuyu ele alan modernist Abdurrezzak Sanhurî (ö. 1968)'nin formülüne göre Müslüman Milletler Cemiyeti denebilecek bir konfederasyon oluşturulacak, her devlet lâik konularda kendi başına hareket ederken,

⁸ Ali Abdurrazık, *el-İslâm ve Usulü'l-Hükm* (Kahire, 1925); Fransızca çev.: L. Bercher, "L'Islam et les bases du pouvoir" *Revue des études Islamiques*, VII (1933), 353-391; VIII (1934), 163-222.

⁹ Reşid Rıza, *el-Hilafa ev el-Imame el-Uzma* (Kahire, 1341/1922); Fransızca çev.: H. Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rasid Rida*, (Beyrut, 1926).

Cemiyet'in "unvan iibariyle başkanı" olan halife, dinî konularda nihaî çözüm sahibi olacaktı.¹⁰

Her iki formül de modernistlerin ve ihyacıların hücumuna uğradı. Bu formüllerin toplumun ihtiyacına cevap vermekten uzak olduğu da muhakkaktır. Malalli değerlere uyum sağlamaksızın Batılı standardın ithali mümkün değildi; İslami standartlar ise ondokuzuncu yüzyıldan beri Batı'nın maddî ve teknik yeniliklerine paralel bir değişim sürecine girmiş olan İslâm toplumuna artık hitap etmiyordu. Neticede, gerginlikler ve çatışmalar birbirini izledi, "çifte sadakat" krizi yani bir anlamda "ikiye ayrılmış vicdan" krizi yaşandı. Yarım yüzyıl aralıksız süren iç çatışmalardan ve gerilimlerden sonra toplumsal baskı karşısında, Müslüman devletler Batılı standartları ithale ve İslâmî çerçeveye adapte etmeye başladılar.

Ancak henüz bir siyasî adalet teorisi oluşmuş değildir; Allah'ın hükümranlılığı öğretisi yerini iki düzine bağımsız siyasî toplumun (hükümrân ulusal cumhuriyetler) hükümranlılığına bırakmıştır. Bu bağımsız siyasî ünitelerin her birinde İslâmî-yabancı karışımı birtakım benzer adalet unsurları vardır, ama esasta her birinde siyasî adalet standardı farklı modellere dayalıdır.

Halkın kabul edebileceği bir siyasî adalet miyarına şüphesiz ihtiyaç vardır. O adaletin sosyal adaletle ve yasal adaletle sıkı sıkıya bağlantılı bazı öğeleri bugün İslâm ülkelerinde hareketli bir tartışmanın konusudur, fakat henüz ortaya sarıh bir kalıp çıkmamıştır. İlâhî ve felsefî adaletle çok yakın ilgisi olan ahlâkî adalet, yasal ve sosyal adalet tartışmalarında gündeme alınmakla birlikte, modernistlerin konuyu esaslı biçimde ele aldıklarını söylemek zordur. Din (ilâhiyat) ve felsefeye eğilimli alimlerin; adaletin kendi sahalarını alakadar eden cephelerini araştırmasına ihtiyaç vardır.¹¹ Günümüzde Müslüman (ihyacı ve modernist) alimleri ziyadesiyle meşgul eden iki konu adaletin sosyal (tevzii, dağılımcı) cephesi ile yasal adalettir. Önce yasal adalet tartışmasını ele alalım.

¹⁰

¹¹ Yirminci yüzyıl başlarında Muhammed İkbal modernist (çağdaşlaşmacı) bir dinî (teolojik-moral) standart geliştirmeye çalışmış, ancak Hindistan dışında etkisi görülmemiştir. Bkz.: Muhammed İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Oxford, 2. baskı, 1934).

Yasal Adalet Tartışması

Toplum ihtiyacına cevaben ölçüler (standartlar) önerilirken izlenen yöntemleri aydınlatmak için biz burada üç yasal adalet hukukunu gündeme getireceğiz: Medenî Hukuk, Şahıs Hukuku ve Ceza Hukuku. Bu hukuk alanları modernistlerle ihtyacılar arasında şiddetli tartışmalara yol açmış olduğundan, her alanı ilgilendiren temel prensipleri (kanunlaştırma usûlünü) müzakere etmek yararlı olacaktır. önce Medenî Hukuk'un nasıl hazırlandığına bir bakalım.

1. Medenî Hukuk ve Çağdaş Düzenlemeler

Çağdaş İslâmî Medenî Hukuk yapımcısı fakihler, ampirik (deneyci) bir yöntem ile klâsik standardı hayat ile barışık hale getirecek, her adımın bir diğer pratik adımı dikkatle izlediği bir yola başvurmışlardır. Böyle bir hukuku yasalaştırırken attıkları ilk adım, öncelikle İslâm Hukuku'nun taahhüt ve yükümlülüğü alakalandıran bölümlerini yasalaştırmak olmuştur, ki böylece Çağdaş Medenî Hukuk'un bütün veçhelerini haiz olmasa da yine de çağdaş bir İslâmî Medenî Hukuku oluşturulmuş, adına da Mecelle denmiştir.¹² Diğer mezheplere de müracaat edilmiş olmakla beraber hemen tamamıyla tek mezhep kaynak alınarak oluşturulan bu hukuk, çağdaş bir yasal standardın oluşum yolunda önemli kilometre taşlarından biri idi. Ancak Mecelle (Batı etkisi yalnızca "yazım tekniğinde" hissedilmekle birlikte) İslâmî standartlarda esaslı değişiklikler için bir öncül teşkil eder mahiyet-tedydi. Bir sonraki adım "adaletin özü" ile iştiğal olacaktı.

O açıdan İslâm ülkelerini üçe ayırmak mümkündür. Bunların birincisi İslâmî adalet standartlarında (şeriat) önemli değişiklikler yapmayan ülkelerdir: Şimdi Suudi Arabistan adı verilen Kuzey ve Orta Arabistan genel olarak Hanbelîlik'e bağlı kalmıştır; (resmî olarak Zeydî Hukuku'nu tatbik eden) Yemen, Aden ve güney kıyısı diye bölümleyebileceğimiz Güney Arabistan, Şafîî mezhebine bağlı kalmıştır. Güneydoğu Arabistan ise kısmen (Umman'ın resmî mezhebi İbâdiliği), kısmen de Şafîîliği izlemiştir.

¹² *Mecelle*'nin tam adı, "Mecelletu'l-Ahkamu'l-Adliye" (Adalet İlkeleri Hulasası)'dır. Bkz.: S. S. Onar, "The Majalla", Hadduri ve Liebsny (yay.), *Law in the Middle East* içinde (Washington, D.C., 1955), I, 12 Bölüm.

İkinci kategorideki ülkeler İslâm Hukuku'nu Osmanlı Devleti'nin yasalaştırdığı tadil edilmiş şekli ile uygulayan ülkelerdir. Osmanlı Devleti'nin parçalanmasından sonra, çoğu halef devlet (Irak, Suriye, Filistin, Ürdün ve Libya) Mecelle'ye bağlı kaldılar.

Üçüncü grup İslâm ülkesi Fransız Medenî Hukuku'nu örnek alanlardır: Mısır, Lübnan, Tunus, Cezayir ve Fas İslâm Hukuku'nun ancak şahsî ahval ile ilgili akaidini korudular. Benzer şekilde Güney Asya Müslümanları (Pakistan, Bangladeş ve diğerleri) özde İslami olan yasalar geliştirdiler ancak bu yasaların muhteviyatı yabancı idare altında geçirilen yılların etkisiyle mahallî geleneği yansıtır olmuştur.¹³

Bu durum, yabancı idaresi altında bulunan ülkelerin tedricen bağımsızlıklarına kavuştuğu II. Dünya Savaşı'na kadar pek değişmedi. Bu arada adalet tevzii konusundaki deneyimlerinden, tadilata gitmeksiz ne bütünüyle Batılı bir standardın ne de bütünüyle İslâmî bir standardın tatminkar olamayacağını anlamışlardı. İki okul arasında çatışma başladı: Tam değişim isteyen modernistler İslâmî standarda kesinkes bağlılığın çağın şartlarına uyumsuzluk yaratacağı görüşündeydiler; ihyacılar ise İslâmî standartlara tam dönüş istemekteydiler. İhyacılar için sorun daha büyük önem taşımaktaydı: İslâm ülkelerinde yabancı kontrolü atında benimsenmiş olan Batılı hukuk hiçbir zaman İslâmî yasal sistemin entegre bir parçası sayılmamıştı; esasen ortada iki başlı bir hukuk sistemi vardı. Bağımsızlık kazanıldıktan sonra, Batılı mevzuatın mevcuda eklenmesi için her iki başlık altındaki hukukî düzenlemelerin bir miktar tadiline ihtiyaç görüldü. Birbirinden tamamen farklı iki Medenî Hukuk'a sahip Mısır ve Irak (Mısır Fransız, Irak İslâm Medenî Hukuku'nu uyguluyordu) bu iki mevzuatın da bir başına yetersiz olduğuna kanaat getirdiklerinden, yeni Beşerî Hukuk mevzuatını baş tacı etmeye hazırıldılar.

İlk adım atan ülke olan Irak, Mısırlı fakih Abdurrezzak Sanhurî'yi ülkeye davet etti. Heyetin inkıtalarla süren çalışması yine de tamamlandı ve yeni yasa 1951'de kabul edildi. Kanun Irak'da yürürlüğe girmeden, birtakım tadilatla da olsa, Haziran 1949'da Suriye'de kabul edildi. O sıralarda yine Sanhurî Mısır için yeni bir Medenî Mevzuat yapmış ve bu yasa Ekim 1949'da yürürlüğe konmuştur. Yasanın me-

¹³ Klâsik örneği Hindistan'daki melez Anglo-Muhammedan yasal yapıdır. Bkz.: H. j. Liebesny, *The Law of the Near and the Middle East* (Albany, N.Y., 1975), s. 118-125.

hazı bir yandan Fransız Medenî Hukuku, diğer yandan da (Karma Mahkeme Usulü'nün terk edilip yargının ulusal mahkemelerinin uhdesine bırakıldığı tarihten itibaren) Mısır adalet dağıtımı alanındaki kendi deneyimleri idi.

Irak, Suriye ve Mısır için Medenî Hukuk taslakları hazırlarken Senhurî, pratik bir yol izlemiş, İslâmî prensiplere ters düşmeyen, özde Batı karması (Fransız, İsviçre, Alman vd.) bir hukuk vücuda getirmiştir. Batılı ve İslâmî prensiplerin karması özelliğindeki yeni yasal adalet prensipleri, gerek bu ülkeler için gerekse daha sonraları aynı prensipleri benimseyerek ülkeler için yeni adalet standardını teşkil etmiştir. Sanhurî İslâm Hukuku'nun Batı hukukunda düzenlenmemiş (ör. Şufa gibi) bazı kavramlarını korurken, bazı Batılı kavramları da (ör. avans satış yani geç teslimatlı satış) İslâmî standarda uymadığı için tadil etmiştir.¹⁴

Senhurî'nin en çok zorlandığı nokta Batı hukukunda düzenlenen "faizin mahiyeti" olmuştur. Bu kavram için İslâm Hukuku'nda bir karşılık yok gibidir, çoğu İslâm bilgini de vahyin ve hadislerin yasakladığı "riba"nın faiz kavramını da kapsadığı görüşündedirler.

Irak medenî hukukunu formüle ederken Senhurî iki nedenle faiz probleminin çevresini dolaşmıştır: (a) O güne kadar Irak'ta yürürlükte olan Mecelle'de bu konunun düzenlenmemiş oluşu; (b) Faizi İslâm'a aykırı bulan alimlerden gelebilecek tepki... Oysa faiz, alışverişte (iş hayatında) kullanımı gerekçe bekliyor olmakla birlikte, zaten ekonomik sistemin bir faktörü haline gelmişti.

Mısır'da durum hayli farklıydı. Fransız Medenî Hukuku'nun bir kopyası olan evvelki mevzuat faizi sistemin harç malzemelerinden biri sayıyordu, ayrıca buna İslâmî bir gerekçe bulmak gereğinden bahseden de yoktu. İşte, Mısır yeni Medenî Hukuk'u İslâmî ölçülere mevzun kılmak isteyince, durum değişti. Şimdi, sistemin bir unsuru olan ve bir evvelki mevzuatla da koruma altına alınan faize, Senhurî İslâmî bir gerekçe bulmak zorundaydı.

¹⁴ Batılı "satış" kavramının benimsenmesinin nedeni kısmen teamülün Irak'ta yer etmişliği, kısmen de Altıncı Bölüm'de tanıdığımız İbnü'l-Kayyim el-Cevziye'nin görüşüdür, ki buna göre "Ortada gecikmeli satışa engel durum yoksa, satış varittir." Bkz.: Munir el-Kadi, "Bay al-Ma'um", *Mecelletü'l-Kada*, II (1936), 19-26; Kamil es-Samarrai, (yay.) *el-Kanun el-Medenî el-İraki* (Bağdad, 1951).

Gerek Mısır'da gerekse başka İslâm ülkelerinde Müslüman alimler, faizi tefecilik sayıyor, çoğu hemen yasaklanmasını istiyordu. Oysa modernistler, tefeci-müşteri ilişkisindeki alışverişe konu olan faizle, ekonomik müesseselerin (banka vs.) ve yatırımcıların müşterileriyle olan ilişkilerindeki alışverişe konu olan faiz arasında bir ayırıma gitmeye razı idiler.

Faiz ile tefecilik arasındaki bu zoraki ayırım, ihyacıları memnun etmedi; onlar (halkın bankalardan aldığı) faizin zaten çok düşük bir menfaat olduğu görüşündeydiler, "Verilmesin!" diyorlardı.¹⁵ Senhurî neticede faizle tefeciliğin ayrı şeyler olduğunu kabul etti, fakat faizi onaylarken gerekçesini ortaya koyamadı.¹⁶

Kelime manası itibarıyla "artış" demek olan riba kavramının vahyi tanımının ne olduğu, her türlü alışverişi kapsar mahiyette olup olmadığı alimler arasında tartışma konusu olmuştur. Vahye bakacak olursak, şu hükümleri buluruz:

"Allah, alışverişi helal, faizi haram kılmıştır." (Bakara, 275)

"Ey inananlar, kat kat faiz yemeyin, Allah'tan korkun!" (Ali-i İmran, 130)

"Onların (Yahudilerin) mahrum bırakılışları ancak faiz yemelerinden, insanların malını tüketmelerinden insanların malını boş yere tüketmelerindendi." (Nisa, 161)

"Sizin insanların malında artış olsun diye verdiğiniz faiz, Allah katında artmaz." (Rum, 39)

Bütün "iş" teşkil eden alışverişlerde bir kâr söz konusu olduğu için, ki bu artış satış işleminin veya bir başka işlemin ürünü olabilir, vahiyde faizin anlamı olarak verilen "artış" ile bu artışlar arasında bir fark gözetilmelidir. Önde gelen fakihlere (kabul gören Sünnî üç mezhep, yani İmam Malik, İmam Şafîî ve İmam İbn Hanbel'e) göre vahiyde bahsi edilen artış, ödünç işlemindeki artıştır, başka işlemlerdeki artışlar değildir. Onların bu tavrı aşağıdaki hadislerle dayalıdır:

(a) "Kimse miktarlar denk olmadıkça altın karşılığı altın borçlanmasın, cinsi aynı miktarı ayrı olmasın. Ve kimse miktarlar eşit olmadıkça gümüş karşılığı gümüş borçlanmasın, birinin miktarı diğ-

¹⁵ Bkz.: Şeyh Abdulaziz İbn Reşid, *Ma Huve el-Riba el-Muharram* (İskenderiye, tarihsiz); Alaaddin Harufa, *el-Riba ve'l-Faide* (Bağdad, 1381/1962).

¹⁶ Bkz.: M. Hadduri, *Political Trends in the Arab World*, s. 239-244.

rininkini geçmesin. Kimse eldeki şeyi ortada olmayan şey karşılığı borç vermesin!"¹⁷

(b) "Gecikmiş ödemede riba vardır."¹⁸

Bazı fakihler ise sözü edilen "artış"ın, İslâm öncesi toplumda olduğu gibi, sadece ödünç verme işlemine değil bütün alıp verme (alış veriş) işlemlerine kâbil-i tatbik olması gerektiği fikrindedirler. Hanefî mezhebinin kurucusu İmam Ebu Hanife ribanın varlığını teslim etmekle birlikte, bu konudaki kayıtlarını (itirazlarını) tefeciliğin had safhalarına tahsis etmiştir. Pratikte fakihlerin icması kabul görmüş, her tür artış riba addolunmuş ve bu görüş sonraki nesillere miras kalmıştır. Bu nedenle, borçlanmak zorunda kalanlar ödedikleri faizi "hiyel"e başvurarak haklı gösterme gayreti içine girmişler, yasal adalet terazisinin ibresi hakikati sapmasız gösteremez olmuştur.

Hanbelî alimlerin kınamasına rağmen Hanefî fakihler, yasağın "fahiş hallere münhasır" olduğunu savunarak ödünç verenlere hiyel kapasını açmış, onları korumuşlardır. İlke olarak faize karşı olan bir toplumda tefeciliğin yaygın hale gelmesi, çağımızda İslâm diyarlarında Batılı iş hayatı ilkelerinin beraberinde yüksek faiz oranlarının da gelişyle birlikte eleştirilerin iyice ciddileşmesine neden olmuştur.

Bir "vicdan buhranı" yaşayan, sadece İslâm olmamıştır: Batı (Hristiyanlık) da benzer bir deneyim geçirmiştir. Avrupa'da Yahudiler, Soyimlere (Yahudi olmayanlar) rahatça faiz karşılığı para vermişlerdir. Oysa Hristiyanlar "Kitap Hukuku"nun (Kilise Hukuku, Canon Law) etkisiyle faiz alamamışlar, verememişlerdir, onaltıncı yüzyıla kadar konunun tartışması sonuçlandırılmamıştır.¹⁹

İslâm'ın aynı sorunu aynı uzun sürede çözmesi söz konusu değildir, ancak sorun hâlâ çözüm beklemektedir. Çoğu alim klâsik faiz kavramının artık gerçeği yansıtmadığını görememektedirler, ümmeti tatmin edecek bir formülle ortaya çıkmayı da başarmış değildirlir. Hâlâ tartışma konusu olan ana hususlar şunlardır:

¹⁷ Malik, *el-Muvatta*, II, 632-633; Buhari, *Sahih*, II, 31; Muslim, *Sahih*, XI, 8-12. Ayrıca bkz.: Ebu Davud, *Sünen*, III, 249 (çev.: Hadduri, *Islamic Jurisprudence*, s. 210).

¹⁸ Malik, a.g.e., II, 633; Muslim, a.g.e., XI, 121; Ebu Davud, a.g.e., III, 248 (çev.: Hadduri, a.g.e., s. 211).

¹⁹ B. N. Nelson, *The Idea of Usury* (Princeton, 1949), ayrıca, s. 167-220.

(1) Acaba riba ile faiz aynı şey midir, yoksa sadece ortak bir yanı olan iki ayrı şey midir?

(2) Acaba söz konusu ödünç değer ister üretimde, ister tüketimde kullanılmış olsun, riba aynı manada yani "işten doğan artış" manasında mı ele alınacaktır?

(3) Ödünç alıp verenlerin kendi aralarında anlaşarak kararlaştırdığı faiz haddi, yasal otoritenin kararlaştırdığı faiz haddi ile aynı hükümde mi olacaktır?

Bu tür ince ayırımların geçerliliğini kabul etmekle birlikte, ihtyacılar henüz lâik bir faiz kavramını kabule yanaşmamaktadırlar. Sorunun kökeni niceliksel değil metodolojiktir. Klâsik selefleri gibi, ihtyacılar da neticede yeni koşullara cevap veren yeni kavramların geçerliliğini teslim edeceklerdir. Hatırlanacağı üzere, İbn Teymiye sosyal gerçekliğe ödün babında yeni bir kavram (Siyaset-i Şeriyye) üreterek böyle bir tutuma bir öncül sağlamıştır. İster (tekelci otorite tarafından) siyasî yasa yapımı sahasında ister temsilcilerin oluşturduğu meclislerin yasaması sahasında olsun, zaruret "ayarlama yönündeki talebi" kolaylıkla haklı çıkaracaktır.

Gerçekten zaruret İslâm fıkhında hep ilke olarak benimsenmiştir ve Mecelle zaruretin bazı kaidelerin hükmünü kaldıracağını teslim etmiştir.²⁰ Yani bu ilkeye göre zorlayıcı şartların bir "tahfifi" veya "askıya almayı" gerektirmesi halinde yasak bir fiil makbul hale gelebilir. Faiz iktisadî sistemin ayrılmaz bir parçası haline geldiğine göre, zaruret ilkesi ışığında tefecilik kaygısı ortadan kalkmış addedilebilir, artık bağlayıcı olmadığı düşünülebilir.

2. Şahıs Hukuku ile İlgili Çağdaş Düzenlemeler

Çözüm bekleyen ihtiyaçlara cevap olarak Medenî Hukuk Mevzuatını formüle etmeye yönelen modernistler vicdan buhranını çözecek bir haklı gerekçe bulmayı başaramadılar. Şahıs Hukuku sahasında ise ihtyacılar İslâm standardından ve ilkelerinden taviz vermeyeceklerini ilân etmişlerdir. Özde onların tanzim ettiği hukuk beklentilere uygun olmamış olabilir; ancak yöntem açısından, şeriatın tam bir

²⁰ *Mecelle*, Madde 21.

tetkikinin ürünüydü ve kamu vicdanını rahatlatacak eski-yeni bağıni ihtiva etmekteydi.

Mecelle 1877'de yasalâşırken, her türlü şahıs hukukunu (haklar ve ödevler) düzenleyen Aile Hukuku ancak 1917'de, Osmanlı İmparatorluğu çöküşün eşiğindeyken kanunlaşmıştır. Şekli şartlar dışında klâsik standarda uyan bu yasa, İmparatorluğun parçalanmasını müteakip ortaya çıkan millî devletlerde (mahallî şartların gerektirdiği doğal tadilat yapılmak suretiyle) modern mevzuatın biçim verilip yürürlüğe konmasına kadar geçerliliğini korumuştur.²¹ Ancak klâsik ölçünün özde önemli bir değişiklik olmadan aynı kaldığı söylenebilir. Mısır ve Suriye mevzuatında muamelevî kayıtlar getirilmekle birlikte "teaddüd-ü zevc" (birden fazla kadınla evlilik) prensipte teyit olundu ve boşanma kocanın imtiyazı olarak kaldı. Pek tabii kısa süre sonra sosyal koşullardaki iyileşme ve şehirleşme ile birlikte artan eğitime bağlı olarak aile ilişkilerinin boyutunda değişimler meydana gelecekti.

II. Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda kitlelerden gelen talep paralelinde birçok İslâm devleti kadınların statüsüne önemli değişiklikler getirirken, sadece iki ülke (1956'da Tunus ve 1959'da Irak) poligamiyi yasaklayıp kadınla erkeği (evlenme ve boşanma iradesi bakımından) eşit kıldılar. Muhalefet bulmakla birlikte Tunus Medenî Hukuk'u halen yürürlüktedir, ancak Irak Medenî Hukuku vahyi prensiplerin ilke olarak lağvedilemeyeceğini ileri süren ihyacıların baskısı altında 1963'de tadil edilmiştir. Yeni mevzuat poligamiyi kabul ediyor, fakat (hakimin ikinci eşin nikahlanmasına ilişkin gerekçeleri kabul ettiğini belirtmesinin gerektiği şeklinde) bir kısıtlama getiriyordu, ki bu şart poligamiyi ölü doğmuş çocuk kılmaktaydı. Aynı Irak Hukuku Şiîliğin verasetle ilgili liberal sayılabilecek akaidini koruyordu.

Böylelikle Tunus hukukunu modernist saymak mümkündür. Kadınlara eşit imtiyaz prensibi üzerine kurulu olan ancak onlara eşit statü tanıma hedefinin çok gerisinde kalan Irak hukuku ise ihyacılar ile modernistler arasında bir tavizleşme olarak kabul edilebilir.²² Tu-

²¹ Türkiye'de İslâmî Beşerî Hukuk tamamen terk edilmiştir. Lübnan ve İsrail Müslümanları halen terk etmiş değildir.

²² N. T. Sanusi, (yay.) *Mecelletü'l-Ahval el-Şahsiye* (Tunus, 1956), ve Kamil el-Samarrai (yay.) *el-Ahval el-Şahsiyye* (Bağdad, 1973).

nus Hukuku'nda kadınlar lehine klâsik adalet standardında köklü değişiklik yapan üç temel prensip vardır. Birincisi, "*Ne kadar istesenez de eşleriniz arasında asla adil olamazsınız*" şeklindeki vahiy prensibi (Nisa, 129) paralelinde poligamiye son verilışı (Madde 18) ve ayetin gerekçe olarak zikredilişı idi.

İkinci olarak, kadın da klâsik hukukun erkeğe verdiği hak gibi, kocasından boşanmayı isteyebilecekti (Madde 30-31); bunun için kadının mahkemede boşanma talebinin sebebini açıklaması yetecekti. Üçüncü yenilik ise kadınlara erkeklerle olan bütün ilişkilerinde eşit hak tanınmasıydı, örneğin veraset konusunda. İhyacılar bu maddelerin İslâm standardına olan uygunluğunu sorgulamaktaydılar, ancak maddelerin hepsinin mantıkî temeli eşitlik ilkesiydi.²³

Irak'tan sonra diğer İslâm ülkeleri de poligamiyi ilke olarak benimsediler ancak şarta bağladılar: Bazıları pratikte kadına tam statü getiren kararlar benimsediler, bazıları da daha az kesin (radikal) kısıtlamalar getirdiler. Ayrıca bu kısıtlamalar kadınla erkeğin kendi kendilerine ihdas ettikleri sübjektif kısıtlamalar (Fas) ya da mahkemede hak olarak öne sürülebilecek objektif (hukukî) kısıtlamalardı (Suriye, Mısır ve daha birçok İslâm ülkesi bu kategoride idi).²⁴ Diyebiliriz ki Tunus Medenî Hukuku hariç diğer bütün İslâm ülkeleri hukuku İslâmî standartlarla tutarlılık halindedir ve İslâmî ölçü ile modern ölçü arasındaki köprü kurmaktadır.

Modernistler Tunus'da poligaminin lağvedilişinin Nisa Sûresi'nin 129. ayetiyle gerekçelendiği görüşündedir. Ayet, kocalara bir uyarı taşımaktadır: "*Adil olamayacağınızdan korkarsanız, bir (eş); ne kadar istesenez de eşleriniz arasında asla adil olamazsınız.*" Tunus Medenî Hukuku yasalasmadan çok evvel, Muhammed Abduh bu ayete dayanarak çağımız koşullarında birden fazla eşle evli hiç kimsenin hanımlarına karşı adil olamayacağını savunmuştur.²⁵

İhyacılar ise Tunus Medenî Hukuku'nda gerekçe olarak zikredilen bu ayetin, diğer bazı ayetlerin (Nisa, 3; Nisa, 127-130) ancak mü-

²³ Bkz.: Allal el-Fasi, *Mekasid eş-Şeria el-İslamiyye*, (Daru'l-Beyda, [Kazablanka], 1963), s. 241-244; krş.: Ebu Zehra, "Family Law", Hadduri ve Liebesny (yay.), *el-Ahval el-Şahsiyye* (Bağdat, 1973).

²⁴ Selahaddin el-Nahi, (yay.), *Family Law* (Bağdat, 1956).

²⁵ Reşid Rıza, a.g.e., II, 113-118; Muhammed Umara, a.g.e., II, 78-95.

temmimi olduğunu öne sürerek, o ayetlerden birinin hükmünü gide-remeyeceğini savunmuşlardır: *"Yetimlere karşı adaletli hareket edemeyeceğinizden korkarsanız, onlar içinden dilediğiniz kadınla evlenin: İkişi, üçü veya dördü ile."* (Nisa, 3)

Benim bildiğim kadarıyla hiçbir modernist belli bir vahy hükmünün dışında yani "bütün vahyin gayesi olarak adalet" perspektifinde poligaminin ortadan kaldırılışını gerekçelendirmiş değildir. Ayrıca burada sorulması gereken bir soru da var gibidir: Acaba Kur'an cahiliyenin kütü bir nam kazanmış olan birden fazla kadınla evlilik teamülünü tekid etmeye mi gelmiştir yoksa ilgili ayetler o teamüle niteliksel ve niceliksel kısıtlamalar getirerek onları ıslah etmek için mi gönderilmiştir?

Sosyal reformcu olarak Nebî (s) kökten değişim peşinde olmamıştır; geriye baktığımızda şimdi hakikatin tamamını açıklıkla görebiliyoruz, fakat evlilik müessesesine tedrici müdahaleler düşünüldüğü de bir vaki'dir. Bu açıdan baktığımızda evlilikle ilgili vahyin gayesi poligamiyi mesnede oturtarak sağlamlaştırmak değil belli bir çağda mümkün olan ölçüde ıslah etmektir. O teamülü kısıtlamaya başlayan vahyin mantıkî son hedefi herhalde çok eşli evlilik ilişkisinden tek eşli evlilik ilişkisine giden yolu açmaktır. Yani vahiy poligamiyi (çok eşli evliliği) ciro etmeyi değil tek eşli evliliğin hukukunu tesis etmeyi amaçlamaktaydı. Bu geniş perspektifi benimserken Tunus Hukuku esas gayesi adaleti sağlamak olan vahyin amacından fazla sapmış değildir; aslında denebilir ki Tunus, günün birinde şahıs hukukunu ıslah etmek, kadın-erkek statüsünü yeniden düzenlemek isteyebilecek diğer İslâm ülkelerinin müracaat edebilecekleri bir öncülü tek başına başarmıştır.

Şahıs hukuku düzenleyicisi alimlerle Medenî Hukuk düzenleyicilerini kıyaslayacak olursak, diyebileceğimiz şudur: Batılı ve İslâmî standartların bir sentezini yapmaya teşebbüs ederek timsal oluşturan modernistlerin yine de pek orijinal oldukları söylenemez, zira Medenî Hukuk mevzuatının (konu başlıkları ve muhteva) çoğunluğu Avrupa Hukuku'ndan iktibastır. Şahıs Hukuku'nu düzenleyen İhyacılar ise konuya karşı taraftan bakmayı, İslâm cemiyetinin ihtiyaçlarına cevap veremeyecek hale gelmiş adalet kavramlarını yeniden ele alarak, gerek İslâmî gerek sair kültürlerin geçirdiği deneyimler ışığında tadil

etmeyi denediler. Modernistler Batı Hukuku'na bel bağlamışlardı; İslâmî standartları "içten ıslah" yolunu seçen ihtiyacılar ise acil ihtiyaçlara cevap verecek ve halkça da muteber yapıcı bir mevzuat vücuda getirmeyi başarmışlardır.²⁶

3. İslâm Ceza Hukuku İle İlgili Çağdaş Çalışmalar

İhtiyacıların Ceza Hukuku'nu düzenlerken, Şahıs Hukuku'nda gösterdikleri esnekliği gösterdikleri söylenemez. Halen klâsik İslâmî mevzuatın yürürlükte olduğu İslâm ülkelerinden ayrı olarak Mısır da uzun süre yürürlükte tuttuğu Batılı Ceza Hukuku mevzuatını tadil yönünde gönüllülük göstermiş, mevzuata İslâmî bir veçhe kazandırmaya çalışmıştır. Halk Meclisi, bir Ceza Hukuku taslağı hazırlanmasında yardımcı olması için önde gelen İslâmî eğitim kurumu Ezher Üniversitesi'ne davetiye çıkardığında, üniversiteli bilim adamları klâsik cezaî adalet hükümlerinden fazla sapma göstermeyen bir dizi öneri ile geldiler.²⁷ Özetle vahye göre suç niteliği taşıyan fiiller birtakım haramlar veya mekruhlardır, ki ceza ya hadd (ölüm) ya da ta'zirdir (ıslah ederek topluma kazandıran ceza). Saldırı teşkil eden fiiller şunlardır: Hırsızlık, haydutluk, zina, içki, iftira ve dinden dönme.

Hırsızlık için muayyen ceza sağ elin bilekten kesilmesidir, çapulcular kana kastetmişseler canları ile öder, mala kastetmişler sağ ellerinin kesilmesi suretiyle cezalarını çekerler. Evli olmayanlar arasındaki zinanın (gayrimeşru cinsel ilişki) cezası yüz kırbaç, evli iki insan arasındaki zinanın cezası ise hem kadının, hem erkeğin recmolunmasıdır. Sarhoşluk veren içkinin cezası seksen kırbaç darbesidir; mürtedin cezası ölümdür, velev ki tövbekar olmuş olsun.²⁸

İşte Mısır'da İslâmî Ceza Hukuku'nun hazırlanmasında bu cezalar bir izahlı muhtırada açıkça belirtilmiş, bağlı bulunduğu koşullar ile uygulama usûlü özenle kaydedilmiştir.²⁹ Hukuk taslağı prensipte

²⁶ M. Hadduri, "Marriage in Islamic Law: The Modernist Viewpoints", *American Journal of Comparative Law*, XXVI (1978), 213-218; "Some Contemporary Concepts of Islamic Law", *World Congress on Philosophy of Law and Social Philosophy* (Wiesbaden, 1982), s. 81-85.

²⁷ Ezher Komitesi Raporu, *Meşru Kanunu'l-Hudud eş-Şeriyye*, (Kahire, 1978).

²⁸ A.g.e., s. 14-22.

²⁹ A.g.e., s. 24'ten itibaren.

klâsik standarttan kopuk değildi, ancak yargılama usûlünde bazı esneklikler getiriyordu, ki böylece bazı cürümler ve ilgili hükümler etkisiz kalmış oluyordu; örneğin mürted "Hayır, irtidat etmedim!" veya "Ettim ama tövbekârım!" dediği takdirde cezadan muaf kılınmaktaydı.³⁰ Zaten bu ceza Mısır'ın, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi paralelinde benimsediği din hürriyeti ilkesine de ters düşmektedir. Ayrıca "*Dinde zorlama yoktur!*" mealindeki vahyin esprisine de ters düştüğü söylenebilir (Bakara, 256); fakat çoğu müfessire göre insan İslâm'ı seçip seçmemekte hürdür, ancak Müslüman olduktan sonra dine sırt çevirme serbestisi söz konusu değildir.³¹

İhyacıların tamamı klâsik standardın Ceza Hukuku'nda aynen yer almasına taraftar değildir, örneğin Ezher'in eski rektörlerinden Şeyh Mahmud Şeltut vb.³² Vahy insan hayatına yönelik cürümler ve cezalar konusunda sarîh iken, içki içilmesi gibi cürümler ve cezalar konusunda yeterince sarîh değildir. Vahy insanları içki içmenin cezasından değil, zararlarından sakınmaya çağırır gibidir. Her şeyden önemlisi de vahiy ile gelen ceza tablosunun hedefinin sükun ve asayiş yok etmek değil onu bina etmek oluşu, emir ve nehiylerin insanları fahşa, münker ve bağyden uzaklaştırma amacını taşımasıdır.

Gerçekten, bazı cürümlerin cezasını Kıyamet Günü bizzat Allah (c) vereceğinden, vahy kesin bir cürümler ve cezalar tablosu ile karşımıza çıkmamaktadır (her bir cürüm ve karşılığı tanımlanmış ayrıntıları ile belirtilmiş değildir). Modernistlerin tamamının İslâmî adalet standartlarının tekeliindeki bir Ceza Hukuku'nu kesinlikle benimsedikleri söylenemez; ceza mevzuatının anlamlı olabilmesi; ancak hem İslâmî, hem de Batılı standartlara dayalı ve o standartların da toplumun ihtiyaçlarına geçirilmiş olması ile mümkündür. İşte Mısır İslâmî ve Batılı standartların en iyilerini bünyesinde barındıran bir ceza mevzuatı formüle etmiş olsaydı, hiç şüphesiz bu diğer İslâm ülkeleri için de miyar olurdu.

³⁰ A.g.e., s 22.

³¹ İzahlı muhtıradan Tanrı'ya inancı reddeden Komünizm'in kabulünün İslâm'ın reddinden başka bir şey olmadığı belirtiliyor. A.g.e., s. 46.

³² Mahmud Şeltut, *Fıkhu'l-Kur'an ve's-Sünnet: el-Kısas* (Kahire, 1946).

Sosyal Adalet Konusundaki Tartışma

Çağımızda sosyal adalet tartışmasına giren modernistlerle ihyacıların kafasını meşgul eden sosyal adalet, Batılı düşünürlerin “tevzii adalet” dedikleri değerdir. Esasen Aristo’nun icat ettiği bu tabir Müslüman alimlerin meçhulü değildir, ancak çağdaş anlamı kantitatif mütalâaların üstünde bir şeydir. Modernistler ile “şu ya da bu tevzii adalet miyarına itibar edilmesi gereği”nde buluşan ihyacılar hem gerekçelerde, hem de benimseme yönteminde ayrı düşmüşlerdir.

Sosyal adalet ölçülerinin benimsenmesinden yana olan modernistler bunu genel iradenin bir ifadesi saymaktaydılar ve başlıca ilham kaynakları Batı’dan gelen ideallerdi. Modernistlerin böylesine halk yararına olan bir mefhum için ilave olarak İslâmî gerekçelere ihtiyacı yoktu. İhyacılar ise İslâmî standartlara hiç özen gösterilmeksizin yabancı kavramların modernistler tarafından toptan ithaline bütünüyle muhalifteler; muhafazakar ilim çevrelerinin de farklı tepki gösterdiğini söylemek mümkün değildir.

İhyacılardan bazıları da vardı ki bunlar yabancı önlemlere karşı olmamakla birlikte, dış standartları İslâm ile meczedecek bir haklı nedenin veya bağın olmayışından şikâyetçiydiler. Bu bağ gerçekten gerekliydi, zira toplum vicdanını müsterih kılacak olan unsur o idi.

İlk tartışma, bireysel mülkiyeti ile mülkiyet-insan ilişkilerinin araştırılması esnasında patlak verdi. İslâm toplumu yabancı ekonomik doktrinlere (ki bunları kolektivist ve hür teşebbüsçü başlıkları altında toplayabiliriz) muhatap olmadan önce, yani İslâmî geçmişte, karma bir standart izlenmekle birlikte hür teşebbüs kefesinin (teşebbüsçülük ilkesinin) daha ağır bastığını müşahade ediyoruz. Bazı Avrupalı güçlerin İslâm diyarlarına hükmetmeye başlamaları ile ortaya çıkan tarihsel süreçte Müslümanlar genel olarak Avrupaî nosyonlara hüsn-ü kabul gösterirken, İslâm’ın ekonomik sistemi de giderek daha sıkı biçimde Avrupalı sistemi ile entegre hale geldi, adalet standardı da kaçınılmaz olarak o sistemin kendi standardından etkilendi. Toprak ağaları ile (artık “kapitalist” diye anılmaya başlanan) tüccar zümresi arasındaki fark bir yandan, köylülerle işçiler arasındaki fark diğer yandan uçurumlaşmaya başladı. Bu durum dinî ve ahlâkî adalet standartlarını olumsuz yönde etkiledi, sosyal ve siyasî huzursuzluklara yol açtı. Neticede Avrupa çıkışlı kolektivist doktrinler İslâm toplumuna

nüfuz etmeye başladı, önce aydınlar daha sonra da işçi sınıfı söz konusu doktrinlerin savunuculuğunu üstlenerek, İslâm'ın sosyal adalet kavramlarının "yasalaşmış hakların" tekerci sahibi (ve Batı kapitalizminin ve onun adalet ölçüsünün muhafızı) zengin bir zümreyi reddettiğini söylemeye başladılar.

İslâmî gerekçe arayışına giren iki görüş yanlıları metinlerde (yazılı İslâmî kaynaklarda) kolektivizmi ve hür teşebbüsü destekler mahiyette hükümler bulmakta güçlük çekmediler. Sorun şu idi: İslâmî adalet standardı sosyal (tevzii, dağılımsal) adalete uygun mu yoksa karşıt mıydı? Biz bu soruya açıklık getirerek cevap verebilmek için önce İslâm'da mal ile insan arasındaki ilişkilerde eşitlik (veya hürriyet) bulunup bulunmadığına bir bakalım.

İslâmî teoride her türlü mal her şeyi yaratmış olan Allah'a aittir. Allah'ın yeryüzünün üstün hükümranı (Rabb ve Melik'i) olduğu vakiasını sık sık hatırlatan Kur'an- Kerim'de şu ayetlere rastlıyoruz:

"Gökte olan şeyler de, yerde olan şeyler de Allah'tan başkasına ait değildir!" (Yunus, 55)

"Gökte olan herkes de, yerde olan herkes de Allah'tan başkasına ait değildir!" (Yunus, 66)

Bu metinlerde gördüğümüz, her yeşin (emvalin) "aslı itibarıyla" (ezelî olarak veya asıl yahut ilk sahibi sıfatıyla "ab initio") Allah'a ait olduğu ilkesidir. Allah insana yalnız maldan yararlanma (zilyedkar yahut müstefid olma) hakkını bahşetmiştir. Vahiyde insana şu uyarılar vardır:

"Allah'ın gökte ve yerde olan her şeyi nasıl size baş eğer kıldığını görmüyor musunuz?" (Lokman, 20)

"Yeryüzünde olan her şeyi sizin için O yarattı." (Bakara, 29)

İkinci temel prensip, ki yukarıdaki ilk prensibi kayıt altına almaktadır, şudur: Allah emvalin nihaî sahibidir ama insana "sahiplenme, tasarrufta bulunma" hakkını da bahşetmiştir. Ancak vahiyde bu mülkiyetin mahiyeti, toplu bir mülkiyet mi olduğu, şahıslara dağılımın kastedilip edilmediği, edildiyse bu dağılım tarzının ne olacağı anlaşılamamaktadır. Her iki görüş lehinde nas bulunduğundan, kesin görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Daha İslâm'ın ilk çağından itibaren bu konuda zıt görüşler ortaya atılmış, fıkıh okullarından (mezheplerden) biri vahyin gayesinin (bazı hususi tasarruf durumları söz konusu ol-

makla birlikte) emvali toplu olarak insanlığın tasarrufuna (istifade, kullanım, ihtiyar) vermek olduğunu ileri sürmüştür. Başka mezhepler ise tevziatı ve bireyin mal edinmek ve devretmek (satmak, bağışlamak vs.) hakkına sahip olduğunu iddia etmişlerdi.

Bu okullardan birincisinin etkisi (yani Allah'ın emvali —malları— topluca insanların tasarrufuna bıraktığı görüşünün izleri) dinin ilk çağlarındaki kanunlarda görülür, özellikle de fetih yoluyla civar ülkelerin topraklarının Daru'l-İslâm'a ilhak olunuşunu düzenleyen fermanlarda... O durumda fakihlerin görüşü şu olmuştur: Bütün arz Allah'ın olduğuna göre, İslâm'ın kontrolü altına girmiş olan düşman toprağı kişiler arasında dağıtılmak yerine bütün müminler adına Devlet-i İslâm'ın denetimi altında olmalıdır.³³ İçtihad makabline şamil olmamış, daha önce bazı müminlere verilmiş bireysel haklar onlardan alınmamıştır. Böylelikle hem kolektif hem de bireysel sahiplik ilkesi tanınmış, ancak kolektif mülkiyet keyfiyeti menkul emvale tatbik olunmamıştır.

Özel mülkiyeti savunan diğer okul da etkili olmuş, şer'î prensiplerin gelişimini etkileyecek özel mülkiyet ilkesinin de kabul görmesini sağlamıştır. Zamanla asıl geçerli ilkenin özel mülkiyet olduğu karine kabul edilmeye başlamakla birlikte, kamusal mülkiyet ilkesinin geçerliliğini savunan grupların baskısıyla özel mülkiyet ilkesine giderek daha çok sayıda kayıt getirildiği de dikkatlerden kaçmamalıdır. Özetle söyleyecek olursak, hürriyet ana ilke olmakla birlikte, eşitlik ilkesinden doğan kısıtlamalara tâbi olmuştu.

İki dizi kayıt dikkati çekmektedir:

(1) Vahyî kayıtlar; (2) Öncüllerin getirdiği, kanunnamelere derclonmuş kısıtlamalar. Gerek vahy, gerek hadisler özel mülkiyet ilkesini tanıır mahiyette olmakla birlikte, kolektivist mülkiyet lehine kayıtlar getiren nass da vardır. Daha önce de değindiğimiz bu kayıtlar şunlardır: Zekat, riba, vakf, şufa, vasiyetle verasetin sınırlandırılması ve devletin özel mülkiyeti kamulaştırması. Hiç şüphesiz bu prensiplerin benimsenmesi hür teşebbüs (ve edinim) ilkesinden tevziî adalete taviz verilmesi sonucunu doğurmaktadır.³⁴

³³ Ebu Yusuf, *Kitabü'l-Harac*, (Kahire, 1352/1934), s. 23-27.

³⁴ Altıncı Bölüm'e bakınız.

Modern Çağ'da Avrupa ideolojilerinin tesiri altında modernistler sosyal adalet savunuculuğu yapmaya başladıklarında, ihyacılar başlangıçta negatif tepki gösterdiler, sebep kısmen önerilen kanaatlerin yabancı kaynaklı oluşu idi ama asıl itiraz hedefi ruh ve ahlâk fikrinden yoksun söz konusu görüşlerin kökeninde yatan materyalist felsefe idi. Daha sonra II. Dünya Savaşı'nın bitimini takip eden yıllarda, genç nesil oligarşik eski nesil nizamı ile ortaya konan gelişmeyi tatmin edici bulmayınca, o nesle "tahakkümcü ve zalim" suçlamasını yöneltmeye başlamıştır. Ancak genç nesil de iki gruba ayrılmıştı (Batılı standartlar şemsiyesi altında toplumsal adalet isteyenler ve İslâmî — kolektivist— prensiplere dayalı tevziî adalet isteyenler) ve aralarındaki işbirliği negatifti (aynı şeye karşı olmak şeklinde); felsefeleri barışık değildi. Bu işbirliğinin fazla sürmesi de beklenebilecek bir şey değildir.

Tevziî adalet konusunda İslâmî prensiplerden yola çıkan (İslâm komünistleri, İslâm marksistleri namıyla da maruf) radikaller müte-deyyin müminleri kendi saflarına çekmek peşindeydiler; iki sistemin özde bağlaşıklık olamayacağını çok iyi bilen ılımlı kanat ise kendi İslâmî sosyal adalet standardını geliştirmeyi tercih etmiştir.³⁵

Kitlelerin giderek İslâmî prensiplerden uzaklaşıldığı şeklindeki kaygısını temsilen pek çok Müslüman grup zuhur etmiştir, ki biz bunlardan ikisini direkt olarak sosyal adalet sorununa yönelmiş mümessil gruplar olarak ele alabileceğiz: Mısırlı İhvan-ı Müslimin ve Pakistanlı Cemaat-i İslâmî. Bu grupların mesajı sadece mahreç ülkeye değil, bütün İslâm diyarlarına yönelik bir mesajdı, özellikle de İhvan'ın mesajı bu karakterdedir. İhvan 1949'da ölen Hasan el-Benna tarafından 1920'li yılların ortalarında kurulmuştur; ancak özellikle iktisadî konulardaki öğretisi ile belirgin ve sesli olmaya başlaması II. Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllardadır.

Cemaat-i İslâmî ise Pakistan'ın kurtuluşundan sonra Ebu'l-Ala el-Mevdudi (ö. 1979) tarafından kurulmuş, gayesi kolektivist doktrinlere karşı vahiy standartlarına yerleştirmek olan ve daha çok itikadi ve ibadetle ilgili konuları gündeme getiren bir teşkilâttır.

³⁵ M. Hadduri, *Political Trends in the Arab World* (Baltimore, 1970), 4. ve 5. Bölmler.

İhvan, özellikle toplumun siyasî ve ekonomik yönden organizasyonu (yeniden örgütlenmesi) konusunu işler. Gençleri, gözlerini yabancı ekonomik sistemlere dikip ideal standardı bahşeden İslâm'ı görmezlikten gelmekle suçlar. İhvan'a göre, Batı doktrinlerinin sahip olmakla övündükleri yararlı prensiplerin tamamı İslâm'da mevcuttur. Ve İhvan'a göre sosyal adaletin temel prensibi de Kur'an'dadır: "*Al-lah'ın size ihsan ettiği şeyi düşük akıllılara teslim etmeyin.*" (Nisa, 5). Bir temel prensip de İhvan'a göre şu hadistedir: "Malın hayırlısı hayırlı kimsede bulunur."

Daha önce belirttiğimiz gibi, İslâm mal iktisabı ve devri, mal dolaşımı prensibini, kamu yararı ve cemaat refahının yükseltilmesi ilkesi korunduğu sürece kabul eder. İslâm ayrıca vahiyde belirtildiği gibi doğal kaynakların ümmet hayrına kullanımını bir uhde olarak müminlere yüklemektedir.³⁶ Bu ve benzeri İslâmî öğretilerden hareketle, İhvan cemiyeti iktisadî hayatının adil ölçülere oturması gereğini savunuyordu. Bu amaca varılması için de saniyileşme çağırısı yapıyor, halkın ihtiyaç duyduğu hizmetlerin üretim ve dağıtımının devletleştirilmesini, bütün yabancı firmalara ve sermayeye devletçe el konmasını talep ediyordu. Prensipde öze teşebbüse itirazı olmadığını ileri süren teşkilât, devletten ekonomik hayatın organizasyonunda daha büyük rol oynamasını istemekteydi. Özetle, hürriyet ve eşitlik prensiplerine eşit yer vermeye, ikisini dengelemeye çalıştıklarını söyleyebiliriz.³⁷

Kolektivist standartlara muhalefet konusunda İhvan ile aynı tavır paylaştan Cemaat-ı İslâmî, bireysel mülkiyet prensibini öne çıkarıyor, devletin toprak sahibi olabilirliliğinin İslâm tarihinde öncülü (evveliyatı) bulunmasına rağmen bunu da reddediyordu. İhvan gibi Cemaat-i İslâmî de bunu da reddediyordu. İhvan gibi Cemaat-i İslâmî de dünya ile bağdaşmak, İslâmî ilkelerde bu yolda bir miktar tadilata gitmek yanlısıydı, fakat geleneksel değerlere verdiği yerde azımsanacak gibi değildi.

³⁶ Hasan el-Benna, *Muşkilatuna*, (Kahire, tarihsiz).

³⁷ Bkz.: Seyyid Kutub, *el-Adaletü'l-İçtimaiyya fi'l-İslâm*, çev.: J. B. Hardie (Washington, D.C., 1953); *Meraketü'l-İslâm ve'r-Resmaliyye* (Kahire, 2. baskı, 1952). Kısa bir özet için bkz.: Hadduri, *Political Trends*, s. 81-84; Richard Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Londra, 1969).

İhvan'ın tersine Cemaat dar kapsamlı dağıtımsal anlamda bir sosyal adaletten yana değildi, gayelerinin gerisinde yatan düşünsel eğilim gereği İslâm'ın mükemmel bir yaşayış biçimi olarak hakkaniyete dayalı bir miyari insanlığın istifadelerine sunmuş olduğu şeklindeki idi; buradan hareketle Cemaat-i İslâmî bütün Hint yarımadasının günün birinde İslâm'a bu gözle bakarak onu benimseyeceği inancını barındırmaktaydı.³⁸ Pakistan'ın kuruluşundan sonra Cemaat, devletin İslâm'a dayalı bir cumhuriyet olması gerektiğinde ısrar etti. 1950, 1962 tarihli Pakistan Anayasaları ise Batılı adalet ölçülerini yasalaştırırken, hür teşebbüsü teşvik ediyor, vahyî/İslâmî sosyal adalet standartlarına da itibar eder lafzî bir görünüm taşıyordu. Devlet dili o görünümü sıkça pekiştirme gayreti içindeydi. Cemaat-i İslâmî Pakistan'ı bir İslâm cumhuriyeti olarak görürken ve İslâm'ı toplum hayatının bütün şubelerine yaymak gayreti içindeyken, modernistler başarıya ulaşıyor, İslâmî cemiyeti modern bir ulusal devlet haline getiriyorlardı.³⁹

İlimli kolektivist (tevziî) adalet standartlarını kabule hazır olan bazı İslâm ülkeleri önceleri yenilikleri İslâmî bir bazda gerekçeleme gereği duymuyorlardı. Toplumcu ölçütleri benimseyen ilk İslâm ülkesi Türkiye oldu ama o ölçütler "sosyalist standart" şeklinde lanse edilmedi, benimsemeye gerekçe olarak İslâmî ilke bulmak telaşı da yaşanmadı. Zaten Türkiye Kemalist Devrim sürecinde "din olarak" İslâm'ı muhafaza ederken "siyasî ve yasal sistem olarak" İslâm'ı tasfiye etmişti; popülist kısaca devletçilik adı verilen öğretilerin benimsenmesi de İslâmî gerekçelerle değil, lâik (ulusçuluk, devlet felsefesi vb.) gerekçelerle açıklanmaktaydı.⁴⁰ Aslında Türkiye için sistem olarak İslâm'ı tasfiye etmek sorun değildi, çünkü Türkler İslâm'ın ulusal mirasın bir parçası olmadığı inancındaydılar.

Diğer İslâm ülkeleri Türkiye örneğini takip etmek istemediler. Yine de bütün İslâm ülkeleri İslâmî standartları kökünden söküp at-

³⁸ Ebu'l-Ala el-Mevdudi, *Meseletün Melekiyyetü'l-Ard fi'l-İslâm*, (Şam, 1956); ve "Economic and Political Teachings of the Quran", (yay.) Şerif, *History of Muslim Philosophy* içinde (Wiesbaden, 1963), s. 78-98.

³⁹ E. I. J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State* (Cambridge, 1964), 8. Bölüm.

⁴⁰ Türkiye II. Dünya Harbi sonrasında hür teşebbüse yönelirken İslâmî değil, demokratik gerekçelere rağbet etmiştir. Son yıllarda İslâm'a dönüş arzularının seslendirildiğini de kaydedelim.

maya yahut esaslı tavizler vermeye gerek görmeden değişik derecelerde bazı toplumcu önlemlere başvurmuşlardır. Bu arada, İslâmî standartların kendi ulusal geleneğinin bir ögesi olduğu iddiasında olan bazı Arap ülkeleri, İslâm'a hiç müracaat etmeden sosyalist standartları benimsemiş ve bu yolda hayli mesafe katetmişlerdir. Bazı modernistler yeni standartların bütünüyle lâik temelde haklılığının gösterilmesinin yeteceğini söylerken, diğer bazı modernistler gönül ferahlatmak kavlinde İslâmî gerekçelerle ortaya çıkmışlardır. Bazılarınca tevziî adaletin şiarı olarak dile getirilen İslâm sosyalizmi sloganları ne mana derinliğine sahiptir, ne de orijinal şeylerdir; bu sloganlar birbiriyle asla uyuşmayacak İslâmî ve Avrupaî unsurları yan yana getirmektedir.

Mısırlı Halid Muhammed Halid ve Suriyeli Mustafa el-Sıbai gibi bazı sosyal bilimciler geçmişte (İslâmî mirasla) olan bağı koparmamak, köprüyü yıkmamak için İslâm geleneğini özellikle vurgulamak-taydılar. Kolektivist öğretilerin cazibesi altındaki modernist gruplar (örneğin, Baas Partisi ve diğer ulusçular) ise, Arap ulusal geleneğinin bir unsuru olarak İslâm'a saygı beyanında bulunurken, lâik bazda gerekçeler arıyor, ulusçuluğu öne çıkarıp lâik düsturları vurguluyordu. Solcu görüşleri olan tutucu ulusçulara gelince, bunlar İslâm sosyalizmine temel olarak vahiyle gelen eşitlikçi kıtas ve mucibelerin yeterli olacağı inancındaydılar.⁴¹

İslâmî kolektivist adalet miyarı sentezi henüz ortaya çıkmış değildir. Böyle bir senteze belki "tekafül el-İçtimai" (İslâmî denge) gibi, eşitlikçi ve hür teşebbüsçü prensipleri yan yana getiren, önerilerle ulaşılabilir. Modernistleri, kısmen de ihyacıları tatmin edecek bir formül olan tekafül iki sistemin üstün özelliklerini bir sentezde bir araya getirmeyi amaçlıyor ama sentezin ortada olduğunu söylemek zor.⁴² Her türlü kanaati tatmin edecek bir sentezin kısa dönemde ortaya çıkacağını ummak da olası değildir. Gruplar ortak standart arayışından ziyade birbirlerine standart tavsiye etmek peşindedirler.

⁴¹ Birinci grup için bkz.: Halid Muhammed Halid, *min Huna Nebd* (Kahire, 1950), çev.: Faraki (Washington, D.C., 1953); Mustafa Sıbai, *İştirakiyetü'l-İslâm*, (Şam, 2. baskı, 1960). Modernistler için bkz.: Michel Eflak, *Fi Sebîl el-Ba'th* (Şam ve Beyrut, 1959 ve 1962) ve Razzaz, *Mealim el-Hayat el-Arabiyye el-Hurra* (Kahire ve Beyrut 4. baskı, 1960).

⁴² Bkz.: İsmail Mazhar, *el-Tekafül el-İştiraki* (kahire, 1960); Abdullah Elvan, *el-Tekafül el-İçtimai fi'l-İslâm*, (Halep, 1963).

Belki halka açık münazara yoluyla ve tecrübeye itibar edilmek koşuluyla ortaya konan çeşitli planların içinde sivrilecek bir standart ortak standart konumuna gelebilecektir.

İslâmî standartlarla çağdaş standartların çeşitli öğelerinden oluşmuş bir ortak standart arayışında bu yöntem geçerli olsa gerektir. Modernistlerin bazıları hürriyete dayalı bir standart tercih etse de çoğunluğu (özel mülkiyete tahdit gelmesi pahasına) eşitlikçi ilkelerden yanadırlar. İhyacılara gelince, onlara göre de bu ilkeler İslâmî siyasal toplumun iki temel direği olan "kardeşlik ve eşitlik" ile benzerlik arz ettiği için muteberdir.

Acaba bütün bunlar bazı İslâm ülkelerinde zayıf kalan hürriyetçi standartların artık ilelebet eşitlikçi standartların gerisinde olacağı anlamında mıdır? İnancımız odur ki belli bir ölçüde tevziî adalete ulaşıldığında, bu kez bireysel hürriyet kaygısı öne geçecek (ağır basmaya, kendini hissettirmeye başlayacak) ve neticede hem modernistleri, hem de ihyacıları tatmin edecek tarzda eşitlikçi ve hürriyetçi prensiplerden mürekkep bir karışım ortaya çıkacaktı. Bu görüşümüzü kanıtlayan bir faktör (sadece kendi orta sınıfı için yahut üst-orta sınıfı için değil bütün ulus için tevziî adalet önlemleri düşünen gruplara ek olarak) entelektüellerin "daha fazla hürriyet" taleplerini sürekli gündemde tutuşlarıdır. Böylesi bir hürriyet arayışı, ki bütün toplumlar için söz konusudur, sosyal adaletin sürekliliğinin ancak eşitlikçi ilkeler yanında hürriyetçi ilkelere de yer verilmesiyle sağlanabileceğini insanlığa hatırlatan bir gelişmedir.

Vahyî Adaletin Yeniden Gündeme Gelişi

Çok yakın tarihte İslâmî ölçülerden hiçbir surette taviz vermeyi kabul etmeyen uç eğilimli bir İslâmî uyanış ve başkaldırı dalgası birçok İslâm ülkesini etkisi altına almış bulunuyor. Ancak Hanbelîlik'te ve Eşarîlik'te de örneğini gördüğümüz "vahyî ikame" fikri yeni bir olgu değildir, şu ya da bu şekli ile yaşanmıştır. Modern Çağ'da ise hemen bütün ihyacı gruplarda her zaman aşırı eğilimliler bulunmuştur ve bu kimseler tavizleşmeyi reddetmişler, vahiy ölçülerinin aynen hakim kılınmasını istemişlerdir.

Bahsini ettiğimiz uç görüşlülerin belki de en sesli ve en sivri olanı düşüncelerini 1979 İran İslam Devrimi ile tahakkuk safhasına koyan Ayetullah Ruhullah Humeyni'dir. Biz burada İran Devrimi'nin ilkelerini ve amaçlarını müzakere edecek değiliz; bu tetkik ve tahlili bilim adamları yapacaklardır, biz bir Müslüman düşünürün fikir ve ideallerinin bir özetini sunmaya çalışacağız, ki belki böylece vahiy standartlarını doğru anlama ve doğru formüle etme peşindeki diğer Müslümanların da düşüncesine ışık tutmuş oluruz.

Humeyni gerek İran'da gerekse sürgünde Devrim'den çok önce değişik konular üzerinde hayli eser vermiştir. Kendisinin adalet konusundaki fikirleri *Hükümet-i İslâmî* adlı kitapta bulunmaktadır.⁴³

Humeyni'ye göre, "İslâm doktrinine göre İmam "Hak"ın tam anlamını kavramış ve adaletle hükmetmesi istenmiş bir kişidir. Son İmam ise ortadan kaybolmuştur, Mehdi olarak geri dönecektir, fakat gaybubetiyle ümmeti çobansız bir sürü gibi zalim hükümdarların elinde bırakmıştır.⁴⁴ İnanişâ göre İmam'ın gaybubeti süresinde Şiî müminlerin yolunu Şiî müçtehidler aydınlatacaktır.

İran'da Şah 16. yüzyıldan itibaren sivil otoriteyi ele geçirmiş, herhalde İmam verili olarak da durumunu tescil ettirmiş, ancak Hukuk ve Şeriat meselelerini müçtehidlerin uhdesinde bırakmıştır. Yolsuzluklar ve adaletsizlikler patlak verdiği müçtehidlerin tamamı Şah'a başkaldırmış değildir; onlar aslî görevlerinin siyasete müdahale değil, Şah'la istişare olduğu inancındaydılar. Humeyni ise müçtehidlerin tek işinin tavsiyelerde bulunmak olduğu kanaatini taşımamaktadır; herhalde istişarelerin yarar sağlamadığı görüldüğünde müçtehidler otoriteyi ele alacak ve adaletsizliğe ve yolsuzluklara bir son vereceklerdir.

Ayetullah Humeyni müçtehidlere Velayet-i Fakih adı altında bir rejim kurulmasını önerir, ki burada fakihler şeriata dayanarak bütün yetkileri ele alacaklardır. Bir diğer deyişle, Şeriat bütün yasaların yerini alır, siyasî, sosyal vs. bütün kararlara temel teşkil eder.

⁴³ Ayetullah Ruhullah Humeyni, *Hükümet-i İslâmî*, çev.: Hamit Algar, *Islam and Revolution* kitabı içinde (Berkeley, 1981), s. 27-149. Bkz.: "Iran: Khomeyni's concept of the Guardianship of the Jurisconsult", *Islam in the Political Process* içinde (yay.) J. P. Piscatori (Cambridge, 1983); s. 160-180; ve R. K. Ramazani, "Khomeyni's Islam in Iran's Foreign Policy", *Islam in Foreign Policy* içinde (yay.) A. Dawisha (Cambridge, 1983), s. 9-32.

⁴⁴ İkinci Bölüm'e bakınız.

Humeyni'nin yazılarında dile getirilen hükümet şeklinde orijinal bir yan yoktur; serdedilen prensipler esasen İran'da öteden beri hakim olan Şîî adalet standardının karakteristik öğeleridir. Ancak Humeyni'nin önerilerinin önemi yeni oluşunda yatmamaktadır; o önemin kaynağı, acil ihtiyaçlara cevap verecek iyi formüle edilmiş bir aksiyon programıdır. Aktivist bir lider olarak Humeyni bütün alimlere çağrıda bulunarak dinî mevkilerine sahip çıkmalarını, bunun ise lâîk, müstebit ve zalim bir devletin elinde bulunan otoriteyi tekrar ele almakla mümkün olacağını izah eder. Yani alimlerin görevi müstebit Tağut'a başkaldırmak onun kötülüklerine ve sapmalarına son vererek şeriatı ve adaleti yeniden tesis etmektir.

Tağut sadece zalim ve baskıcı olmakla kalmamış, Humeyni'ye göre yabancıların tesiri altında İslâmî standartlara ters düşen materyalist ve kokuşmuş teamüllere de yenik düşmüştür. Humeyni kitabında İranlı alimlerle mahdud kalmıyor, yolsuzluklardan ve materyalizmden etkilenen bütün İslâm ülkelerinin alimlerine sesleniyordu. Fikirlerini dile getirmeye başladığında on yıllık Necefliler ve *İslâmî Hükümet* adlı eseri Arap ve Fars dillerinde baskıya girmeden önce İslâm Hukuku ve İlâhiyat tahsil eden gençlere teksir konferanslar olarak dağıtılmıştır.⁴⁵

Tabii ki Humeyni'nin öncelikle ilgilendiği konu İran'daki şartlardı ama "Hak ve Adalet" yolundaki çağrısı bütün İslâm ülkelerindeki alimlere uzanıyordu ve içeriği dış güçlerin baskısına boyun eğmiş ve materyalizmin zaferine sessiz kalmış bütün sultalara başkaldırılması yönünde bir mesajdı.

Sürgünden döndükten sonra Humeyni yalnızca İran'da değil aynı zamanda bütün komşu ülkelerde İslâm Devrimi peşinde olduğunu saklamaya hiç gerek görmedi. Gerçekten de, yalnızca iki örnek vermek gerekirse, Mısır'da ve Suudi Arabistan'da vahiy standartlarını yeniden gündeme getirmek ve sağlamlaştırmak isteyen aşırı unsurlar bu çağırışı siyasî kısıktırma faaliyeti ve otoriteye başkaldırma eylemle-

⁴⁵ Şah'ın siyasetini açıkça eleştirmesi yüzünden Humeyni 1964'de sürgüne gönderildi. Önce Türkiye'ye oradan Necef'e (Irak) geçen Humeyni burada Şah muhalifleri ile sürekli görüşüyor, tenvir ediyor, yazılar yazıyordu. O sıralarda büyük oğlu da Necef'teydi. ve suikaste kurban gitti. Irak hükümeti de Humeyni'den ülkeyi terk etmesini istedi. 1978 Eylül'ünde Paris'e geçen Humeyni, Ocak 1979'da İran'daydı. Bkz.: Hamid Algar, a.g.e., s. 13-21.

ri ile karşılık verdiler. Irak'daki ve Basra Körfezi ülkelerindeki Şia da Humeyni'nin devrimci çağrısını destekleme eğilimlerini saklamadılar. Anlaşılan odur ki eğer Humeyni, başlangıç mesajında olduğu gibi, mezhep arklılığı gözetmeksizin, genel bir İslâmî Devrim'in önderliğini üstlenmiş olsaydı, İslâmî uyanış olgusu içindeki yeri daha büyük, etkisi daha derin olacaktı. Ancak İran'ın yani kendi ülkelerinin önde gelen ihtiyaçları ve beklentileri ile iştiğal zorunluluğu kaçınılmaz olarak nüfuzunun alanını sınırladı ve Şiî adalet bayrağı altında toplanma davetiyesinin hükmünü azalttı.

Humeyni'nin giderek daha çok İran'ın meselelerine gömülmesi ve başkanlığını yaptığı Yüksek Şûra'ya hasrettiği mesai, Devrim hareketinin İran Şiîliği olarak algılanmasına giderek daha elverişli bir zemin hazırlamaktadır, ki o yoldan en çabuk gidilen nokta da İran milliyetçiliğidir. Yine de Humeyni'nin fikir ve idealleri ulusal tanımları aşmış, ulusçuluk öncesi İmam'ının sesi ile konuşması ve ilk aşamada yalnızca Şia'ya değil, tüm dünyada hakkın ve adaletin evrensel mesajına inananlara seslenmiş olması tesirli olmuştur.

Sonuçlar

Elinizdeki tetkik süresince gerek direkt, gerekse dolaylı yoldan sık sık ister ulusal düzlemde olsun, ister uluslararası plânda olsun İslâm'ın adalet kavramıyla ilgili deneyiminden çıkarabilecek birtakım derslere değinmiş bulunmaktayız. Tetkikimizi bitirirken, söz konusu deneyimin bazı geniş cephelerinden özetle söz etmek yerinde olacaktır inancındayım.

İyi organize olmuş dinî sistemlere sahip diğer uluslar gibi İslâm devletlerinin deneyimleri de bize, standart çeşitliliğine rağmen, müminlerin daha âlî normlardan ve insanlığın yeryüzünde gerçekleştirmeyi umduğu erdemlerden oluşan "daha yüksek" bir adalet standardının bulunması gereğinde mutabakat ettiklerini göstermektedir. İşte bu inançladır ki Müslüman alimler adalet konusunda büyük bir tartışmaya girmişler, ilâhî adaletin unsurlarını keşfetmeye, onu yeryüzü koşullarında manalandırmaya çalışmışlardır. Bu gayeye vâsıl olunamaması bile onları ne caydırmış, ne de cesaretlerini kırmıştır;

insanda onu adil olmaya iten bir yan (güdü, his) olduğu şeklindeki inanç asla terk olunmamıştır.

Müminlerin kesin inancı odur ki insan esasen adil bir varlıktır. İster vahiy ile yönlendirmiş olsun, ister akılla yön bulsun, isterse doğruyu sosyal çalışkanlıkların rehberliğinde aramış olsun, toplumun menfaati yönünde adalet yolunu benimsemeyi, evla görmeyi sürdürecektir. Ve eğer günün birinde daha âlî bir adalet mizânı bulunabilirse şüphesiz bu doğası itibarıyla hem ulus düzeyinde, hem de uluslararası düzeyde uygulanabilir bir ölçü olacaktır.

İslâm deneyiminin önemli bir başka vechesi de değişen şartlara uyum sağlama yöntemidir; ki bu sayede İslâmî adalet standardı çağımıza kadar yaşayabilmiş, uzanabilmiştir. Yüzyıllar boyu adalet hususundaki tartışma olduğu kadar başka birçok İslâmî ölçü üzerindeki tartışma da bir adım ileri bir adım geri gitmiştir. Önce bir değişim devreye sokulmuş, peşinden ona karşı şiddetli bir tepki gelmiştir. Eski standardın yeni standarda adapte olmasına giden sarsıntısız ve barışçı bir sürecin yaşanması söz konusu olamamıştır.

Çok çeşitli tepkilere rağmen yabancı öğelerin bünyeye dahil edilmesi ve hazmetme süreci kesintiye uğramadı, adalet konusunda ki münazara hiç durmadı. Aynı yerde durmamak kaydıyla ileri-geri adımlar devam etti ve öteden beri Kaderiyeciler'le Cebriyeciler meşruiyeti tartıştıkları ilk günlerden kalma "klâsik adalet tartışması" hüviyetinin korunmasına katkıda bulundu. İleri-geri adım kalıbı Mutezîliler'le Eşariler arasındaki rasyonalist-vahiyçi tartışması hüviyetiyle sonraları iyice belirginleşen tartışmaya da hakim oldu. Zaman zaman bu tartışmaların şiddete döküldüğü de olmuştur ancak değişim süreci soyut doktrinlere bağlı kalmamış, hatta hiç bağlı kalmamış, neticede adaptasyon ve asimilasyon zafere ulaşmıştır.

Modern Çağ'da uzun bir durgunluk ve düşüş döneminden sonra alimler adalet münazarasına yeni bir enerjiyle kaldıkları yerden devam etmişler, bunu yaparken İslâm cemiyetinin gerek içinden, gerek dışından gelen baskıların yarattığı yeni hayatî sorgulamalara cevap bulmak gayreti içinde olmuşlardır. Alimlerin bu basınçlara nasıl değişik biçimlerde tepki gösterdiklerini görmüş bulunmaktayız; bazıları toplumun standartlarını önemli ölçüde değiştirme yoluna sapmadan, adalet tartışmasına ağırlığını hissettiren yabancı değerlerin emin

şekilde emilmesi yönünde bir eğilim getirmeye çalışmışlardır. Diğerleri ise sadece nassa dayanarak yapılan değişiklikleri yetersiz ve değişimi hantal bulmuş, İslâmî standartlar üzerindeki ters etkiye rağmen Avrupaî önlemlerin (reform ve kavramların, organizasyon ve mevzuatın) benimsenmesinden yana olmuşlardır.

Sonuçta değişim süreci her zaman bir adaptasyon ve asimilasyon şeklinde olmamış, devletin İslâmî standartlarla olan rabitası üzerinde düşünmeksizin toptan kavram ithali yapması olarak gözükmüştür. Bu değişimlerin sonucu hakkında derin bir endişe taşıyan İslâm alimleri, sık sık kendi kanaatlerine itibar etmeyen otoriteye (devlet) karşı halkı başkaldırmaya çağırmışlardır. İslâmî ayaklanma dediğimiz olay aslında eskinin vahiyçi standartlarının teyidi mahiyetindedir ve değişime yani değişmeye karşı değildir, modernistlerin değişim için izledikleri yöntemlere karşıdır.

İki dünya savaşının ardından İslâm alemi, büyük baskılar altında Batı'ya yetişebilmek kaygısıyla girişilmiş hızlı değişimin getirdiği birçok şiddetli sarsıntı yaşamıştır. Bu sarsıntılar yeni bir olgu olmayıp, değişimin daha kökten olduğu ülkelerde daha şiddetle hissedilmiştir: Mısır'da İhvan hareketi, Pakistan'da Cemaat-i İslâmî ve nihayet İran'da Humeyni liderliğindeki İslâm Devrimi. Bu tepkiler şiddetin uğradığı ülkelerle sınırlı kalmamış, dış baskılara karşı direnme çağrısını alan diğer Müslüman toplulukları da etkisi altına almıştır. Bir gözlemciye göre İslâm alemi bir Kâse-i fâfur'dur (tınlama kutusu); bir İslâm ülkesindeki başkaldırı İslâmî değerlerin bütünüyle yok olması endişesi taşıyan diğer İslâm ülkesi halklarını da harekete geçirmektedir. Bu hareketlerin nihaî gayesi İslâm'ı münferit tasallutlardan korumak değil, İslâmî ölçülerin bölünmezliğini ve emniyetini sağlamak olmuştur.

İslâm toplumları elde olmayan nedenlerle sosyal değişim yolunda ileri olduğu gibi geri adımlar atmış olsa bile biz bu adımları birbirinin mütemmimi olarak görebiliriz. İleri adımlar hızla atıldığında karşı tepkinin etkisi bir duraklama meydana getirmek şeklindedir; biz buna ileri adımı geri alan veya onu gideren bir adım olarak değil araya yeni değer hazmı için ve bir sonraki adımın atılabilmesi için bir soluklanma aralığı koyan bir adım olarak bakabiliriz. Gerçekten de toplumun yeni değişimlerin envanterini yapmak ve daha başka değişim-

ler için hız kazanmak için duraklaması duraksama değil, bir sıhhat alameti sayılmalıdır. O nedenle ihyacı hareketin zaman zaman sıçramalar yapması bir değer arz etmektedir. Asimilasyon olmaksızın emme sürecinde fasıllar olması, adalet bir yana düzen ve asayişin bile yeniden tanzimini imkânsız şekilde gerilimler hâsıl olmasından evlâdır.

Uluslararası plânda İslâm'ın adalet kavramı önemli değişiklikler geçirmiştir; bunun sebebi kısmen İslâm ülkelerinin milletler topluluğu ile entegrasyonu, fakat daha da çok İslâm aleminin hükümrân devletler halinde parçalanmasıdır. Bu değişimler meydana gelirken, diğer devletler yanında İslâm devletleri de "uluslararası ilişkilerde dinî doktrinlerin adalet standardı üzerine etki etmemesi" ilkesini benimsemişlerdir.

Belki bundan daha önemli bir gelişme İslâm'ın klâsik "Daru'l-İslâm-Daru'l-Harb arasında sürekli savaş" öğretisini bırakarak barış ilkesini benimsemiş olmasıdır. 1535 yılında gücünün şahıkasındaki Osmanlı Devleti Fransa ile barış akdetmiş, günümüz Müslümanları da o günden beri süren atmosferin de etkisiyle uluslar arasında barışı "hâl-i tabii" (doğal durum) kabul etmişlerdir.⁴⁶ İslâm'ın diğer cemaatlerle (milletler) olan ilişkilerinin ana temeli olarak yetersiz kalan cihad kavramı da, yerine lâik devlet başkanının gerektiğinde, dinî otoritenin tekidine gerek duymadan, açacağı savaşlara bırakmıştır. İslâm uluslar topluluğuna katılmazdan çok evvel İbn Haldun tarafından tanımlı verilen savaş, hemen bütün İslâm ülkelerinde lâik savaş hüviyetiyle bir devlet aygıtı haline gelmiş, dinsel ve hukukî mahiyetli cihad kavramı gündemden çıkarılmıştır.

İslâm aleminin giderek İslâm devletlerinin uluslararası yardımlaşmanın bir gereği olarak, barış, güvenlik ve alâkalı prensiplerin muhafazasında rol almasını kanıksamaya, kabullenmeye başladı. Bu prensipleri eşitlik, karşılıklık, toprak bütünlüğü (ve buna bağlı hükümrânlık, ki İslâmî evrensel devletin parçalanmasının bir yan ürünü olduğu için kolaylıkla anlaşılacaktır) olarak sayabiliriz. Çağdaş devlet sisteminin öz vasıfları olan bu ilkeler sadece Müslüman devletler için değil

⁴⁶ Hadduri, *Islamic Law of Nations*, s. 63-65.

bütün devletler için söz konusudur ve çağdaş milletler toplumunun temeli addolunurlar.

Bu gelişmeler kadar önemli bir başka gelişme de Batı Huku-ku'nun lâik karakterinin genel olarak İslâmî hukuk sisteminin gelişimi üzerindeki etkisidir, bu etkiyledir ki birçok İslâm ülkesi lâik kaide ve teamülleri benimsemiş, bu kaide ve teamüller zamanla İslâmî adalet mekanizmasının çark ve dişlisi durumuna gelmiştir. Gelişme, aslen Batı kökenli olan "toprak bağımsızlığı" ve "ulusal kimlik" kavramları- nın yarattığı bir dizi karmaşık soruna neden olmuştur: Tebaa hareket- leri (bir ülke vatandaşının diğer ülkeye geçişi), yasal çatışma, sınır ve su sorunları vd.

Klâsik doktrinlerden gerekli istifadeyi sağlayamayan İslâm dev- letleri adalet tevziat mekanizmalarını ıslah için Batılı ulusların dene- yimlerinden yararlanmak zorunda kalmışlardır.⁴⁷ Batılı Hristiyan ülke- lerle yarışma ve rekâbet sürecinde İslâm'ın edindiği deneyimlerden ne gibi sonuçlar çıkarılabileceğine gelince... Herhalde dört ayrı so- nuştan bahsedilebilir:

(1) Uzun bir süreye yayılan İslâm-Hristiyan çatışması ve yarışma- sı, ister ilâhî ister lâik standart söz konusu olsun, (a) hiçbir ulusun belli bir adalet standardı üzerinde tekeli olamayacağını, (b) değişik ulusal standartların aynı çatı altında barış içinde birlikte olmalarının veya sonuçta uluslar camiası için ortak bir standart oluşturmak üzere bir- leşmelerinin mümkün olabileceğini göstermiştir. Gerek İslâm'ın ge- rekse diğer kültürlerin birbirlerine tavır alışverişi içinde bulunduklarını hesaba katacak olursak, her ulusun diğer uluslarla barış içinde yaşa- mayı kabul etmesi ve ulusların birbirlerinin değerlerini hoşgörü ile karşılaması halinde, değerlerin çeşitliliğinin genel olarak insanî mirası zenginleştirebileceğini görürüz.

(2) İslâm ile Hristiyan Batı'nın karşılaşması gösterdi ki uluslara- rası ilişkilerde dinî öğretinin baz alınması, bağdaştırılması olanaksız

⁴⁷ Daru'l-Harb-Daru'l-İslâm ayırımının arkasından Müslüman devletlerin uluslararası camiada üye olarak yerlerini almalarıyla ortaya çıkan değişikliklere mükemmel bir ör- nek Veraset Hukuku'ndaki düzenlemelerdir. Geçmişte bir mümin, bir İslâm ülkesinden gayrimüslim ülkeye göç etmesi halinde miras hakkında mahrum olmaktadır. İslâm ül- keleri uluslararası camiaya katıldığından beri gayrimüslim ülkenin vatandaşı olması ha- linde bile bir mümin miras hakkını muhafaza edebilmektedir. Bkz.: Aziz Hanki, *Ihtila- fû'l-Dareyn*, (Kahire, 1934).

adalet standartlarının ortaya çıkmasıyla sonuçlanmaktadır; ve gerek İslâm ülkelerinin gerek diğer ulusların dinsel dogmadan (akide) azade bir ortak adalet standardına varışları ancak dinî bir iç mesele olduğunun kabul edilmesi, böylece anlaşılmaya başlaması ile mümkün olmuştur. Gerek İslamiyet'in gerekse Hristiyanlığın kendi tecrübelerinin işaret ettiği gerçek ise, devletin de ilişkilerinde dine ya da başka bir ideolojiye yer verilmesinin, ilgili tarafların kendi öz tarihlerinden gelen standartlar arasında bir bağdaşma ve mutabakat ihtimalini engellediği, bu süreci karmaşıktırdığı, ortak çıkarların gündeme gelmesini de zorlaştırdığı gerçeğidir. Ne yazık ki birbiriyle uzun bir rekâbet ve çatışma dönemi yaşadıktan sonra nihayet aralarındaki ilişkiye hakim olan ilke ve teamülleri ideolojiden soyutlamayı öğrenen İslâm ve Batı alemi, birdenbire karşılarında dinî yahut sair ideolojilerden çıkarılmış yeni adalet standartları öneren insanlar buldular, ki bunların istediği şeyi onlara rağbet eden kitle ve gruplar uluslararası arenadaki ilişkilere enjekte etmek istemektedirler.

(3) Bugün gerek İslâm devletleri gerekse Hristiyan (Batılı) uluslar, diğer uluslar gibi, bir konuda zımnî mutabakat içindedirler, o da şudur: Uluslar arasındaki ilişkiye hakim olan adalet standardı, son analizde (her ulus kendi öz değerlerine bağlı kalmak imkânını elinde bulundurmakla birlikte) bütün ulusların çıkarlarının birleştiği noktada alınacak bir bileşke olmak zorundadır. Batılılar ulusal çıkarlarını rasyonel ve objektif (nesnel) ölçüler ile tarttıklarını söylerken, Müslüman liderler hâlâ bazı değerlere ve sübjektif kriterlere önem vermektedirler. Gerçekte ne Batılı ne de Müslüman liderler kendi ulusal çıkarlarından taviz vermek niyetinde değildirlere, ancak Batılı liderlerin kendi ulusal çıkarlarını korurken müracaat ettikleri mahirane ve esnek vasıtalar, Müslüman liderlerin gözünde kendi değerleri ve ahlâkî gayeleri ile zıtlaşan vasıtalar.

Bir soru da şu olabilir: Acaba uluslar arasında amaçlarla araçlar arasında ne gibi bir ilişki olmalıdır? Belki şunu diyebiliriz: Bunların biri diğerinden pek ayrılmamalıdır, zira birinin diğerinin ardından gitmesi ahlâkî sorunlara yol açabilir.

(4) Fakat acaba din gibi ahlâk da uluslararası adalet standardından koparılıp atılmalı mıdır, yani o standart ahlâktan da soyutlanmalı mıdır? Biraz önce, gerek İslâm devletlerinin gerekse Batılı devletlerin

dinî doktrini “iç mesele” düzeyine irca etmek zorunda kalmış olduklarına değinmiştik. Ancak dinî öğretinin devletlerin dış işlerinden ayrılması ille de uluslar arasında tedavül eden adalet standardının ahlâktan arî olması anlamında anlaşılmamalıdır. Gerçekten, İslâm alemi ile Hristiyan alemi arasındaki ilişkiye yaşanan tarihsel deneyimde şahit olduğunuz bir paradoks (beklemez sonuç) da bunu kanıtlamaktadır: dinsel öğreti devlet işlerine karıştığı anda çatışmaya ve sürekli düşmanlıklara yol açmakta, ancak yine din manevî değerlere kaynaklık ettiği için çatışan taraflar (Müslümanlar ve Hristiyanlar) saygı duyarak muhatap olacakları değerlerle karşı karşıya gelmektedir, o değerler ki bir çoğu bugün uluslararası camiada hâlâ revaçtadır. Gerek İslâm'ın gerek bütün insanlığın tarihsel tecrübeleri göstermektedir ki ister ulusal düzeyde, ister uluslararası düzeyde olsun, ahlâkî prensiplerden bütünüyle soyutlanmış herhangi bir hukuk yahut adalet sistemi anlamını kaybedecektir.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

İlk Kaynaklar

- Abdulgabbar, Kadı Ebu'l-Hasan, *el-Muğni* (yay.) Havli, Ehvani, Medkur ve diğerleri, 14 cilt, Kahire, 1958-65.
- . *Şerhü'l-Usulü'l-Hamse*, (yay.) Abdülkerim Osman, Kahire, 1384/1965.
- . *Kitabü'l-Mecmu fi'l-Muhit bi't-Teklif*, (yay.) J. J. Houben, Beyrut, 1962.
- Amidi, Ebu'l-Hasan Ali, *Kitabü'l-Ihkam fi Usulü'l-Ahkam*, 3 cilt, Kahire, 1347/1928.
- Arberry, A. J. *The Koran Interpreted*, 2 cilt, Londra, 1955.
- Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir, *Kitab Usulü'd-Din*, 2 cilt, İstanbul, 1346/1928.
- . *Kitabu'l-Fark Beyne'l-Fırak*, (yay.) M. Zahid el-Kevseri, Kahire, 1948. İngilizce çev.: I. Kısım: Kate C. Seelye, II. Kısım: A. S. Halkin, Tel Aviv, 1935.
- Bakillanî, Kadı Ebu Bekr, *Kitabü'l-Temhid*, (yay.) R. J. McCarthy, Beyrut, 1957.
- . *Kitabü'l-İnsaf*, (yay.) Zahir el-Kevseri, Kahire, 1382/1963.
- Bedevî, Abdurrahman, (yay.), *el-Usulu'l-Yunaniya bi'n-Nazariyeti's-Siyasiye fi'l-İslâm*, Kahire, 1954.
- Bell, Richard, *The Qur'an*, 2 cilt, Edinburgh, 1937-1939.
- Bezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Abdülkerim, *Kitab Usulu'd-Din*, (yay.) H. P. Linss, Kahire, 1838/1963.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Kitabü'l-Camiu'l-Sahih*, (yay.) M. Ludolf Krehl, 4 cilt, Leiden, 1862/1908.
- Curcanî, Şerif Ali, *Kitabu'l-Tarifât*, (yay.) G. L. Flügel, Leipzig, 1845.
- Cuveynî, İmamü'l-Hameyn, *Kitabü'l-İrşad*, (yay.) M. Y. Musa ve Ali A. Abdulhamid, Kahire, 1369/1950.
- . *eş-Şamil fi Usulü'd-Din*, (yay.) H. Klopfer, Kahire ve Wiesbaden, 1960-1961.
- Davud, N. J., *The Koran*, Londra, 1956.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eşas el-Sicistani, *Sünen*, 4 cilt, Kahire, 1354/1935.

- Ebu Yusuf, Yakub, *Kitabü'l-Harac*, Kahire, 1352/1934.
- Eşari, Ebu'l-Hasan Ali, *Maqalatu'l-İslamiyyin*, (yay.) Ritter, İstanbul, 1929. Yeni baskısı M. Abdulhamid tarafından yapılmıştır, 2 cilt, Kahire, 1369/1950-1373/1954.
- . *el-İbana an Usul'l-Diyane*, çev.: Walter C. Klein, New Haven, 1940.
- Farabî, Ebu Nasr, *el-Fusulu'l-Medenî*, (yay.) D. M. Dunlop, Cambridge, 1961.
- . *Kitab Ara Ehlü'l-Medinetü'l-Fazıla*, (yay.) A. N. Nadir, Beyrut, 1959.
- . *Kitabü's-Siyasetü'l-Medeniye*, Haydarabad, 1346/1926.
- . *Kitabu'l-Tenbih ala Sebilü's-Saada*, Haydarabad, 1346/1927.
- Gazalî, Ebu Hamid, *Kitab İhya Ulumu'd-Din*, 4 cilt, Kahire, tarihsiz.
- . *Kitabu'l-İktisad fi'l-İtikad*, (yay.) Adil el-Avva, Beyrut, 1969.
- . *el-Munqiz Mine'd-Dalal*, (yay.) Ferid Cebr, Beyrut, 1959.
- . *Mışkatü'l-Envar*, (yay.) A. Affifi, Kahire, 1383/1964.
- . *Mearicu'l-Kudus fi Medaric Marifatü'n-Nefs*, Kahire, 1963.
- . *el-Kistasü'l-Mustakim*, (yay.) Victor Şalhat, Beyrut, 1959.
- Hillî, Hasan b. Yusuf, *el-Babu'l-Hadi Aşar*, (yay.) Miller, Londra, 1928.
- Hucvirî, Ali b. Osman, *The Kashf al-Mahjub*, çev.: R. A. Nicholson, Leiden ve Londra, 1961.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Kitab Nakşu'l-Fusus*, Haydarabad, 1367/1948.
- . *Fususul-Hikem*, (yay.) Ebu'l-Ala Affifi, Kahire, 1935/1946.
- . *Kitab Istilah es-Sufiye*, Haydarabad, 1367/1948.
- . *Risaili'l-İbnü'l-Arabî*, 2 cilt, Haydarabad, 1367/1948.
- İbn Babaveyh, Muhammed b. (Şeyh Saduk), *A. Shi'ite Creed*, çev.: Fyze, Londra, 1942.
- İbn Enes, Malik, *el-Muvatta*, (yay.) Abdalbaki, 2 cilt, Kahire, 1370/1951.
- İbn Halil el-Tarablusî, Alaaddin Ebu'l-Hasan Ali, *Kitab Muin al-Hukkam*, Kahire, 1300/1882.
- İbn Haldun, Abdurrahman, *el-Mukaddime*, (yay.) Quatremère, 3 cilt, Paris, 1858, (İng. çev.: Franz Rosenthal, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 cilt, Londra, 1958).
- . *Kitabu't-Tarif bi-Ibn Haldun ve Rihletuh Ğarban ve Şarkan*, (yay.) M. el-Tanci, Kahire, 1951.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, (yay.) Ahmed Şakir, 15 cilt, Kahire, 1368/1949-1375/1956.
- İbn Hazm, Ebu Ali, *Kitabu'l-Ahlâk ve's-Siyer*, (Fransızca çev. ve yay.) Nada Tomiche, Beyrut, 1961.
- . *el-İhkam fi Usul'l-Ahkam*, 4 cilt, Kahire, 1345/1926.
- . *Kitabü'l-Fasl fi'l-Milal ve'l-Ahva ve'n-Nihal*, (yay.) Abdurrahman Halife, 5 cilt, Kahire, 1321/1903.

- İbn Kayyim el-Cevziye, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed, *İlam el-Muvakkiin*, 4. cilt, Kahire, tarihsiz.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid, *Kitab Faslı'l-Makal*, (yay.) A. Nadir, Beyrut, 1961, (çev.: George F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Londra, 1961).
- . *Kitabu'l-Keşf an Menahici'l-Adilla fi Akaidi'l-Millet*, (yay.) M. J. Müller, Münih, 1859; yeni baskısı M. Kasım tarafından yapılmıştır, Kahire, 1955.
- . *Averroes Commentary on Plato's Republic*, (yay.) E. I. J. Rosenthal, Cambridge, 1956, (yeni çev.: Ralph Lerner, *Averroes on Plato's Republic*, Ithaca, N.Y., 1974).
- Bidayatü'l-Müçtehid*, 2 cilt, İstanbul, 1333/1914.
- İbn Sina, Ebu'l-Ali Hüseyin, *Kitabü's-Şifa: el-İlahiyat*, 2 cilt, (yay.) M. Yusuf Musa, Süleyman Dünya ve Said Zeyd, Kahire, 1960.
- . *Kitabu'l-İşarat ve't-Tenbihat*, (yay.) Süleyman Dünya, 3 cilt, Kahire, 1367/1947.
- . *Kitabü'n-Necat*, Kahire, 1331/1912.
- . *Tis Resail fi'l-Hikme ve't-Tabiiyat*, Kahire, 1326/1908.
- . *The Life of İbn Sina*, çev.: W. E. Gohlman, Albany, N.Y., 1974.
- İbn Teymiye, Takiyeddin, *es-Siyasetü's-Şeriyye fi İslah er-Rai ve'r-Raiya*, (yay.) Sami el-Naşşar ve Zeki Atiya, Kahire, 1951.
- İbnü'l-Ezrak, Ebu Abdullah, *Bada'i es-Suluk fi Tabai'l-Mulk*, (yay.) A. S. en-Naşşar, 2 cilt, Bağdat, 1977.
- İbnü'l-Murtaza, Ahmed İbn Yahya, *Kitabü'l-Munya ve'l-Amel*, (yay.) Thomas Arnold, Haydarabad, 1316/1809.
- . *Kitab Tabakatü'l-Mutezile*, (yay.) S. Diwald-Wilzer, Beyrut ve Wiesbaden, 1961.
- İsfirayini, Ebu'l-Muzaffer, *Kitabü't-Tebzir fi Usul'd-Din*, (yay.) Zahid el-Kevseri, Kahire, 1374/1955.
- . *Mecmuat Resail*, (yay.) M. H. el-Fikki, Kahire, 1368/1949.
- Kifti, Cemaleddin Ali b. Yusuf, *Tarihu'l-Hukema*, (yay.) Julius Lippett, Leipzig, 1903.
- Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak, *Resail el-Kindi el-Felsefiyye*, (yay.) M. A. Ebu Rıza, 2 cilt, Kahire, 1950-1953.
- . *Kitabü'l-Kindi ile'l-Mu'tasim i'llah fi'l-Felsefeti'l-Ula*, (yay.) A. F. el-İhvani, Kahire, 1367/1948.
- . *el-Kindi's Metaphysics: A Translation of el-Kindi's Treatise "On First Philosophy"*, çev.: Alfred L. Ivry, Albany, N.Y., 1974.
- Malati, Ebu'l-Hüseyin, *Kitabü't-Tenbih ve'r-Redd*, Kahire, 1949.
- Malik b. Enes bkz.: İbn Enes.
- Maturidî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabü't-Tevhid*, (yay.) Fethullah Hulayf, Beyrut, 1970.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan, *Kitabü'l-Ahkamü's-Sultaniye*, (yay.) Engeri, Bonn, 1853.

- . *Edebü'l-Kadı*, (yay.) M. H. el-Sirhan, 2 cilt, Bağdad, 1391-92/1971-72.
- . *Edebu'd-Dünya ve'd-Din*, (yay.) M. el-Sakka, Kahire, 1973.
- Müslim, Ebu'l-Huseyin Muslim b. el-Haccac, *Sahih*, Nevevi'nin şerhiyle birlikte, 18 cilt, Kahire, 1929-1930.
- Nesefî, Necmeddin, *Creed of Islam*, Taftazani'nin şerhiyle, çev.: E. E. Elder, New York, 1950.
- Numan, Kadı Ebu Hanife, *Daaimü'l-İslâm*, (yay.) Asif b. Ali Asğar Feyzi, 2 cilt, Kahire, 1951-1960.
- Pickthall, M. M., *The Neaning of the Glorious Koran*, Londra, 1953.
- Razi, Ebu Bekr Muhammed b. Zekeriya, *Resaili'l-Felsefiyye*, Opera Philosophica, (yay.) Kraus, Beyrut, 1973.
- Sammani, Ali b. Muhammed, *Ravdatü'l-Kudat ve Tariku'n-Necat*, (yay.) en-Nahi, 3 cilt, Bağdad, 1970-1973.
- Şafî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, (yay.) A. Şakir, Kahire, 1358/1940.
- Şatibî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvafakat*, (yay.) Duraz, 4 cilt, Kahire, tarihsiz.
- . *Kitabü'l-İtisam*, 3 cilt, Kahire, 1331/1913.
- Şehrîstânî, Muhammed b. Abdulkerim, *Kitabü'l-Milel ve'n-Nihal*, (yay.) William Cureton, Londra ve Leipzig, 1846-1923.
- . *Kitab Nihayetü'l-İkdam*, (yay.) Alfred Guillaume, Londra, 1934.
- Şeybanî, Muhammed b. Hasan, *Kitabü'l-Meharic fi'l-Hiyel*, (yay.) Schact, Leipzig, 1930.
- . *Kitabü's-Siyer*, (çev. ve yay.) M. Hadduri, *The Islamic Law of Nations*, Baltimore, 1966.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an Tevil Ayyü'l-Kuran*, (yay.) Muhamud Şakir, 15 cilt, Kahire, tahisiz.
- Turtuşî, Ebu Bekr Muhammed, *Kitab Siracü'l-Muluk*, Kahire, 1319/1902.
- Tusi, Nasreddin, *Ahlâk-i Nasiri*, çev.: g. M. Wickens, *The Nasirean Ethics*, Londra, 1964.
- Umara, Muhammed (yay.), *Resaili'l-Adl ve't-Tevhid*, 2 cilt, Kahire, 1971.
- Wensinck, A. J., *A Handbook of Early Muhammadan Traditions*, Leiden, 1927.
- Zirikli, Hayreddin, (yay.) *Resaili'l-ihvanü's-Safa*, 4 cilt, Kahire, 1347/1928.

Çağdaş Çalışmalar

- Affifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnu'l-Arabi*, Cambridge, 1933.
- Afnan, S. M., *Avicenna: His Life and Works*, Londra, 1958.
- Anawati, G. C., *Etude de philosophie musulmane*, Paris, 1974.
- Arberry, A. J. "Rhazes on the Philosophic Life", *Asiatic Review* 45 (1949), 703-713.

- Atiyeh, George M., *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, Karaçi, 1966.
- Berman, Lawrance V., "Excerpts the Lost Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nichomachean Ethics", *Oriens* 20 (1967), 31-59.
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma*, Cambridge, 1981.
- Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964 [Türkçesi: İslâm Felsefesi Tarihi, çev.: H. Hatemi, 2. Baskı, (İstanbul, İletişim Yay., 1964)].
- Dunya, Süleyman, *el-Hakika fi Nazari'l-Gazzali*, Kahire, 1947.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İbn Teymiye*, Kahire, 1952.
- Fahri, Mecid, *A History of Islamic Philosophy*, 2 baskı, New York, 1983 [Türkçesi: İslâm Felsefesi Tarihi, çev.: K. Turan, (İstanbul, İklim Yay., 1987)].
- . *Dirasat fi'l-Fikri'l-Arabi*, Beyrut, 1970.
- . *el-Fikrül-Ahlâkî'l-Arabi*, 2 cilt, Beyrut, 1978-1979.
- . "Some Implications of the Mu'tazilite View of Free Will", *Muslim World* XLIII (1953), 95-109.
- Faris, Bişr, *Mebahis Arabiyye*, Kahire, 1939.
- Fasi, Allal, *Mekasidü's-Şeriatü'l-İslamiyye*, Kazablanka, 1963.
- Frank, Richard M., *Beings and Their Attributes*, Albany, N.Y., 1978.
- Gardet, L. ve Anawati, G. C., *Introduction a la théologie musulmane*, Paris, 1948.
- Gibb, H. A. R., *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1946.
- Goodman, Lenn E., "Maimonides' Philosophy of Law", *Jewish Law Annual*, I, 72-107.
- Hadduri, Macid, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955 [Türkçesi: İslâm Huku-ku'nda Savaş ve Barış, çev.: F. Gedikli, (İstanbul, Yöneliş Yay., 1999)].
- . "Property: Its Relation to Equality and Freedom in Accordance with Islamic Law", *Equality and Freedom: Past, Present and Future* içinde (International Association of the Philosophy of Law and Social Philosophy), Wiesbaden, 1978.
- . "Marriage in Islamic Law: The Modernist Viewpoints", *American Journal of Comparative Law* XXVI (1978), 213-218.
- Hadduri, M., ve Leibesny, H. J. (yay.), *Law in the Middle East*, Washington, D.C., 1955.
- Holeyf, Fethullah, *A Study on Fakhr al-Din al-Razi and His Controverses in Transoxiana*, Beyrut, 1966.
- Hourani, George F., *Islamic Rationalism*, Oxford, 1971.
- . "The Rationalist Ethics of Abd al-Jabbar", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* içinde, (yay.) S. M. Stern ve arkadaşları, s. 105-115, Columbia, S. C., 1972.
- Husri, Satı, *Dirasat an Mukaddemat Ibn Haldun*, Kahire, 1953.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Mekasid Şeriatü'l-İslamiye*, Tunus, 1366/1946.

- İkbal, M., *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Londra, 1934 [Türkçesi: İslâm Düşüncesinin Yeniden Doğuşu, çev.: N. A. Asrar, (İstanbul, Birleşik Yay., tarihsiz)].
- Kasım, Mahmud, *İbn Rüşd*, Kahire, 1969.
- Kutub, Seyyid., *el-Adaletü'l-İçtimaiyye fi'l-İslâm*, Kahire, tarihsiz, (çev.: J. B. Hardie, *Social Justice in Islam*, Washington, D.C., 1953) [Türkçesi: İslâm'da Sosyal Adalet, çev.: Y. Tunagür ve M. A. Mansur, (İstanbul, Çağaloğlu Yay., 1962)].
- Laoust, H., *Essai sur le doctrine sociale et politique de T. D. Ahmed B. Taimiya*, Kahire, 1939.
- Lerner, R., ve Mehdi, M., *Medieval Political Philosophy*, Glencoe, Ill, 1963.
- Liebesny, Herbert, J., *Law of the Near and Middle East*, Albany, N.Y., 1975.
- Madkur, İbrahim b., *Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 2 cilt, 3. baskı, Kahire, 1976.
- Massignon, Louis, *La passion d'al-Husayn ibn Mansour al-Hallaj*, 2 cilt, Paris, 1922 (çev.: Herbert Mason, *The Passion of al-Hallaj*, 4 cilt, Princeton, 1982).
- Mehdi, Muhsin, *Ibn Haldun's Philosophy of History*, 2. baskı, Chicago, 1964.
- Mesud, Muhammed Halid, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi*, İslamabad, 1977.
- Nader, Albert N., *Le système philosophique de Mu'tazila*, Beyrut, 1956.
- Nasr, S. H., *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass., 1964 [Türkçesi: Üç Müslüman Bilge, çev.: Ali Ünal, (İstanbul, İnsan Yay., tarihsiz)].
- Nicholson, R. A., *Studies Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.
- . *The Mystics of Islam*, Londra, 1963.
- Obermann, Julian, "Political theory in Early Islam: Hasan al-Basri", *Journal of the American Oriental Society*, LV (1935), 138-162.
- Peters, P. E., *Aristotle and the Arabs*, New York, 1968.
- Rahman, F., *Prophecy*, Londra, 1958.
- Rehber, Davud, *God of Justice*, Leiden, 1960.
- Rosenthal, E. I. J., *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958 [Türkçesi: Orta Çağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi, çev.: Ali Çoksı, (İstanbul, İz Yay., 1996)].
- Rosenthal, Franz, *Concept of Freedom in Islam*, Leiden, 1960.
- Salem, Elie A., *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore, 1965.
- Saliba, Cemil, *ed-Dirasetü'l-Felsefiyye*, Şam, 1383/1964.
- Seale, Morris S., *Muslim Theology*, Londra, 1964.
- Senhuri, Abdurrazık, *el-Veciz*, 2 cilt, Kahire, 1966.
- Smith, Jane I., ve Haddad, Yvonne Y., *The Islamic Understanding of death and Resurrection*, Albany, N.Y., 1981.
- Subhi, Ahmed Mahmud, *el-Zeydiyye*, İskenderiye, 1980.
- Şeltut, Mahmud, *Fıkhu'l-Kur'an ve's-Sünnet: el-Kısas*, Kahire, 1946.

- Tyan, Emile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2 cilt, Paris, 1938-1943.
- Van Ess, Josehp, *Anfänge Muslimischer Theologie*, Beyrut, 1977.
- . "Skepticism in Islamic Religious Thought", *el-Abhas* XXI (1968), 1-14.
- Verdi, Ali, *Mantik İbn Haldun*, Kahire, 1962.
- Walzer, Richard, *Greek into Arabic*, Oxford, 1963.
- Watt, W. M., *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londra, 1953.
- . *Muslim Intellectual*, Edinburgh, 1963.
- . *Islamic Philosophy and Theology*, Cambridge, 1932.
- Wensinck, A. G., *Muslim Creed*, Cambridge, 1932.
- Zeyd, Mustafa, *el-Maslaha fi't-Teşri'i'l-Islâmî*, Kahire, 1954.

İNDEKS

A

Abbasîler, 64, 188, 215, 216
Abdulaziz, 52, 260
Abdulkерim b. Acerrad, 141
Abdullah b. Muhammed b. el-
Hanefiye, 58
Adil Kent, 119, 121
Ahlâk Üzerine, 115
Akıl, 75, 92, 95, 115, 134, 149, 156,
179, 181, 242
Ali Abdurrazık, 253, 255
Ali Meşruiyeti, 94
Amidî, 181
Amr b. Ubeyd, 58, 59
Amr bin Gülsüm, 27
Aristo, 18, 33, 107, 109, 114, 115, 118,
119, 124, 125, 128, 129, 134, 136,
139, 142, 144, 145, 146, 147, 154,
155, 158, 159, 180, 198, 219, 221,
225, 269
Aristotelyen, 145
Asr-ı Saadet, 31
Avrupa, 94, 124, 135, 136, 137, 150,
214, 253, 262, 266, 270, 272
Ayetullah Humeyni, 216, 279
Ayetullah Ruhullah Humeyni, 278

B

Baas Partisi, 276
Bakillanî, 86, 87, 88, 89, 90, 94, 104,
149, 289
Bangladeş, 258
Basra, 53, 56, 58, 64, 67, 69, 74, 80,
108, 192, 280

Basra Körfezi, 280
Basra Mescidi, 53, 56, 80
Batiniyye, 93
Beytu'l-İmam, 209
Beytu'l-Kafirun, 209
Bişr İbn Mutemir, 67
Büveyhîler, 91, 171

C

Cafer es-Sadık, 91, 93
Cebr doktrini, 47
Cebriye, 46, 53, 55, 58, 65, 66, 141
Cehm b. Safvan, 50, 57, 58
Cemaat-i İslâmî, 273, 274, 275, 283
Cemaleddin Afgani, 246, 248, 252
Cevr, 24, 117, 157, 160, 161, 170
Cezayir, 230, 258

D

Daru'l-Harb, 90, 207, 208, 210, 212,
284, 285
Daru'l-İslâm, 207, 208, 271, 284, 285
Davud, 23, 33, 261, 290, 295
Devlet Adamına Özlü Sözler, 115

E

Ebu Ali Cubbaî, 67
Ebu Cafer el-Tahavî, 80, 210
Ebu Hamid el-Gazalî, 88, 101, 104,
147, 155
Ebu Hanife, 10, 51, 82, 87, 195, 196,
210, 261, 292
Ebu Huzeyl el-Allaf, 63, 67, 203
Ebu Musa el-Eşari, 190

Ebu Osman el-Cahiz, 221
Ebu Said b. Alilheyr, 143
Ebu Selame, 230, 234
Ebu Şimr, 51
Ebu Yusr Bezdevî, 88
Ebu'l-Ala el-Mevdudî, 273, 275
Ebu'l-Mealî el-Cuveynî, 148
Ebubekr el-Turtuşî, 222
Eflatun, 13, 113, 115, 116, 118, 119,
122, 124, 125, 126, 128, 129, 130,
132, 134, 136, 144, 155, 180
Ehl-i Beyt, 36, 38, 64, 94
Emevîler, 45, 49, 63, 64, 94
Emr bi'l-Maruf, 74
Eşarilik, 57, 278

F

Farabî, 10, 108, 113, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 120, 121, 122, 123,
132, 137, 217, 290
Farisî, 11, 139, 148, 155, 234
Fas, 137, 230, 258, 265
Fatımîler, 171
Faziletler Şehri, 114
Felasife, 144, 150, 181, 244
Fıkıh-ı Ekber, 87
Filistin, 258

G

Geylan ed-Dimeşkî, 56

H

Haçlı Seferleri, 94, 172, 214, 224
Hadis, 19, 35, 37, 60, 95, 96, 182,
208, 222, 228
Hakem, 47
Hakim Holmes, 13
Halid b. Abdullah, 140
Halid Muhammed Halid, 276
Halife Abdülmelik, 25, 52, 53, 56
Halife Ali, 46

Halife bin Hamid-i Sani, 15
Halife el-Kaim, 187
Halife el-Memun, 65, 79
Halife el-Mütevekkil, 65, 79
Halife Harun Reşid, 188, 211
Halife Hişam, 56
Halife II. Velid, 47
Halk Meclisi, 267
Halkın el Kitabı, 171
Hanbelî, 80, 81, 178, 196, 226, 227,
262
Haneffî, 51, 195, 210, 226, 227, 261,
262
Harbî, 212
Haricîler, 41, 42, 43, 44, 45, 49, 52,
56, 59, 60, 69, 140
Hasan Basri, 53, 54, 55, 57, 58, 60,
66, 74, 141, 180
Hasan bin Abdullah, 218
Hikmet, 19, 73, 98, 111, 112, 130,
131, 149, 150, 155, 159, 163, 165,
166, 169
Hindistan, 205, 246, 256, 258
Hucvirî, 98, 100, 290
Hugo Grotius, 210
Hukuk, 9, 10, 11, 18, 20, 21, 22, 24,
39, 122, 137, 166, 176, 178, 179,
182, 186, 188, 192, 194, 195, 198,
199, 201, 208, 209, 219, 223, 224,
228, 233, 234, 236, 237, 238, 239,
252, 257, 258, 259, 263, 285, 287
Hulagu, 157
Hüseyin, 40, 51, 94, 96, 99, 167, 291,
292
Hüseyin b. Mansur el-Hallac, 99
Hz. Ebubekir, 37, 254
Hz. Muhammed, 35, 38
Hz. Osman, 41
Hz. Ömer, 195
Hz. Yakub, 195

I

İrak, 44, 47, 53, 91, 94, 140, 167, 171, 258, 259, 264, 265, 280
 İbn Babaveyh, 91, 92, 290
 İbn Bacce, 124
 İbn el-Mukaffa, 192
 İbn Rüşd, 10, 94, 108, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 189, 244, 291, 294
 İbn Tufeyl, 124
 İcma, 39, 40, 41, 45, 91
 İçtihad, 19, 29, 166, 200, 224, 227, 234
 İhvan-ı Müslimin, 273
 İhvan-ı Safâ, 181
 İhya Ulumu'd-Din, 148, 290
 İmam Malik, 178, 187, 193, 196, 227, 261
 İmam Şafiî, 10, 83, 175, 187, 189, 190, 196, 210, 261
 İmamu'l-Efdal, 38
 İran, 7, 9, 91, 157, 171, 215, 216, 234, 246, 278, 279, 280, 283
 İran Devrimi, 9, 278
 İslâm Hukuku'nda Savaş ve Barış, 9, 294
 İslâmî apoloji, 251
 İsmailî, 93, 94, 157
 İspanya, 136, 164, 166, 230, 237
 İstishab, 197

J

Jus Divinum, 241

K

Kader, 44, 45, 52, 54, 55, 58, 71, 85, 120, 141
 Kaderiyye, 141
 Kadı Abdulcebbar, 46
 Kadı el-Kudat, 188

Kasım er-Ressî, 95
 Kebira, 59, 95
 Kerbela, 40
 Kesb Doktrini, 87
 Kindî, 10, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 123, 134, 136, 292
 Kitabü'l-İbane, 83, 85
 Kitabü'l-Lümâ, 83, 85
 Kitabü'l-Tıbbi'l-Ruhanî, 152
 Kudüs, 148, 237
 Kur'an, 19, 21, 25, 26, 28, 29, 35, 36, 41, 42, 45, 46, 50, 52, 53, 55, 57, 65, 68, 79, 81, 93, 96, 103, 126, 149, 176, 177, 184, 208, 209, 223, 224, 233, 244, 266, 268, 270, 273, 295
 Kureyş, 36, 56

L

Lâtin, 135
 Libya, 258
 Lübnan, 258, 263

M

Mabed el-Cuhanî, 56, 58
 Macid Hadduri, 9, 15
 Mağribî, 167, 172
 Mahmud Şeltut, 268
 Malikî, 124, 164, 189, 228, 236
 Maturidi, 149
 Maverdî, 10, 167, 170, 171, 172, 187, 189, 190, 199, 200, 292
 Mecelle, 182, 201, 257, 258, 259, 263
 Medine, 37, 58, 96
 Mehdi, 40, 114, 119, 137, 229, 234, 278, 295
 Mekkarî, 27
 Mekke, 148, 216
 Mekke Şerifi Hüseyin, 216
 Mesudî, 120, 221
 Mısır, 7, 44, 93, 114, 137, 167, 171, 224, 227, 229, 230, 231, 234, 235,

236, 237, 245, 246, 250, 253, 255,
258, 259, 260, 264, 265, 267, 268,
269, 280, 283
Miskeveyh, 113, 144, 145, 146, 147,
148, 154, 155, 157, 158, 159, 160
Mişkatü'l-Envar, 149, 150, 290
Moğol istilası, 172, 213
Moğollar, 210, 214, 226
Muallakat el-Seba, 27
Muaviye, 40, 46
Muhammed Abduh, 135, 246, 248,
249, 250, 265
Muhammed Reşid Rıza, 251
Muhyiddin-i Arabî, 102
Musa, 88, 93, 119, 136, 190, 290,
291, 292
Mustafa el-Sıbai, 276
Mutasım, 109
Mutezile, 44, 56, 59, 61, 65, 66, 67,
68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
79, 80, 87, 89, 90, 92, 94, 97, 105,
107, 109, 127, 149, 154, 220, 244,
291
Muttahar el-Hillî, 91

N

Nasıruddin-i Tusî, 10
Nasreddin-i Tusî, 155, 157
Naturalist, 112, 218, 220
Nazzam, 69, 70, 77
Necdet b. Uveymir, 42
Necmeddin-i Tefî, 178, 223, 227
Nehy An'î'l-Münker, 74
Nesefî, 88, 292
Nikomelilerin Ahlâkı, 146
Nizamiye Medresesi, 148
Nulla Crimen, 184
Nur, 149
Nübüvvet, 151, 254

O

Orta Doğu, 9, 205

Osmanlı Devleti, 258, 284
Osmanlı Sultanı, 216

Ö

Öğütler, 171, 249

P

Pesimist, 11
Plotinus, 109

R

Rabia el-Adeviye, 100
Razi, 10, 89, 96, 113, 139, 144, 150,
151, 152, 153, 154, 155, 292, 294
Roma İmparatorluğu, 144

S

Sadreddin-i Şirazî, 102
Sahib b. Abbad, 91
Said İbn Cubeyr, 25
Senhurî, 259, 260
Sicistanî, 110, 111, 112, 113
Siyaset-i Şeriyye, 173, 223
Siyasî Rejim, 114
St. Augustine, 210
St. Thomas d'Aquinas, 135
Suffilik, 98
Sufizm, 97, 101
Suriye, 44, 46, 93, 114, 167, 224,
258, 259, 264, 265
Sühreverdî, 102
Sünnet, 9, 21, 49, 52, 53, 79, 142,
171, 193, 220, 268, 295
Sünnîlik, 64, 79, 84, 86, 171

S

Şafiî mezhebi, 257
Şah, 216, 279, 280
Şam, 68, 110, 114, 148, 167, 224,
227, 230, 275, 276, 295

Şatibî, 178, 182, 184, 185, 188, 197,
198, 201, 292
Şer'î Şeriyye, 200, 201, 233, 235
Şeriat, 38, 43, 72, 137, 147, 149, 156,
169, 171, 176, 177, 178, 179, 181,
182, 183, 185, 187, 196, 197, 199,
201, 222, 236, 279
Şeybanî, 196, 209, 210, 211, 215, 293
Şiîlik, 216
Şuayb, 140, 141
Şufa, 196, 272
Şurta, 200

T

Takiyye, 92
Tevrat, 103, 195, 241
Tezhibü'l-Ahlâk, 144
Tunus, 178, 229, 230, 258, 264, 265,
266, 294
Tus, 148, 157

U

Urabî isyanı, 250
Uzak Doğu, 205

Ü

Ürdün, 258

V

Vahy, 18, 55, 63, 67, 68, 72, 80, 86,
88, 89, 90, 107, 109, 134, 136, 140,
157, 181, 195, 221, 233, 250, 266,
268, 272
Vâsil b. Ata, 58, 67, 74, 95
Velayet-i Fakih, 279

W

W. N. Seymour, 13

Y

Yahudi, 10, 18, 51, 136, 137, 183, 207,
250, 262
Yahya İbn el-Hüseyin, 95, 96
Yemen, 94, 257
Yeni-Cebriye, 63
Yeni-Kaderiye, 63
Yunan, 107, 108, 109, 110, 115, 118,
119, 124, 134, 136, 139, 144, 145,
147, 151, 155, 156, 158, 180

Z

Zekat, 35, 272
Zeyd, 94, 95, 177, 178, 227, 228, 291,
296
Zeydîlik, 94, 95, 97
Zeytune Camii, 178