

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN MİSKEVEYH'İN ADALET ANLAYIŞI

Hazırlayan
Ramazan TURAN

Danışman
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Doktora Tezi

Eylül 2014
KAYSERİ

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN MİSKEVEYH'İN ADALET ANLAYIŞI

(Doktora Tezi)

Hazırlayan
Ramazan TURAN

Danışman
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Eylül 2014
KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Adı-Soyadı: Ramazan TURAN

İmza:

“İbn Miskeveyh’in Adalet Anlayışı” adlı Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Hazırlama ve Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Ramazan TURAN
Tezi Hazırlayan

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN
Danışman

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK
Felsefe ve Din Bilimleri ABD Başkanı

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN danışmanlığında Ramazan TURAN tarafından hazırlanan **“İbn Miskeveyh’in Adalet Anlayışı”** adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

..11../08../2014

(Tez Savunma Sınav Tarihi Yazılacak)

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN
Üye : Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN
Üye : Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA
Üye : Yrd. Doç. Dr. Salih YALIN
Üye : Yrd. Doç. Dr. Cenan KUVANCI

(Handwritten signatures of the jury members)

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun ..19../09../2014 tarih ve 24.... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

19../09../2014

Prof. Dr. Lütfiye GEBECİ
Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

Adalet, her çağda insanların zihinlerini meşgul etmiş bir kavram ve olgu olarak karşımıza çıkar. Bugüne kadar hemen hemen her filozof bu kavramı bir yönüyle ele almıştır; kimi metafizik boyutuna, kimi etik boyutuna, kimi de siyasi ve hukuki boyutuna dikkat çekmiştir. Adalet problemi İslam Filozofları tarafından da ele alınarak, hakkında ayrıntılı açıklamalar yapılmıştır. Diğer eserlerinin yanı sıra, sırf adalet konusuna ayırdığı risalesiyle İslam Ahlak Felsefesinin en sistematik filozoflarından biri olan İbn Miskeveyh'in adalet kavramına katkıları kayda değerdir. Bu çalışmanın rotasını çizme konusunda, İbn Miskeveyh'in adalet ve kısımlarını ele aldığı risalesi büyük kolaylık sağlamıştır. Bu kolaylık yanında, gerek adalet kavramının içeriğinin doldurulmasından kaynaklanan gerekse günümüz adalet anlayışı ile İbn Miskeveyh'in adalet anlayışı arasında irtibatın kurulmasından kaynaklanan zorluğa da dikkat çekilmelidir.

Bu çalışma giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı ve önemi belirtilmiştir. Birinci bölümde adalet kavramıyla ilgili genel bilgilere yer verilmiş, İbn Miskeveyh öncesi filozofların adalet görüşlerine değinilmiştir. İkinci bölümde İbn Miskeveyh'e göre adaletin mahiyeti, tanımı ve ilişkili olduğu kavramlar ile adaletin metafizik temeli konu alınmıştır. Üçüncü bölümde adaletin etik boyutuna değinilmiş, adalet konusu nefis, temel erdemler, seçimli adalet ve itidal kapsamında ele alınmıştır. Dördüncü bölümde adaletin sosyo-politik yönü ele alınmış, adaletin siyasi, hukuki ve ekonomik yansımalarına değinilmiştir. Sonuç ve değerlendirme bölümünde, araştırmada elde edilen sonuçlara yer verilmiştir.

Bu çalışmada görüş ve eleştirileri ile beni yönlendiren, çalışmanın her aşamasında yardımlarını esirgemeyen değerli hocam, Prof. Dr. A. Kamil CİHAN'a, görüşlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA'ya, Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN'a, Yrd. Doç. Dr. Salih YALIN'a ve Yrd. Doç. Dr. Cenani KUVANCI'ya teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca kaynakların temininde yardımlarını esirgemeyen İRCİCA Kütüphane görevlisi değerli arkadaşım Doğan DENİZ'e teşekkürlerimi sunarım.

İBN MİSKEVEYH'İN ADALET ANLAYIŞI

Ramazan TURAN

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Tezi, Eylül 2014

Danışman: Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

ÖZET

Bu çalışmada, İbn Miskeveyh'in adalet anlayışı ele alınmıştır. Bu çalışmanın amacı ahlak, siyaset ve hukuk felsefesinin önemli kavramlarından biri olan adaleti, İbn Miskeveyh'in bakış açısıyla incelemek; diğer filozofların adalet anlayışlarıyla karşılaştırmalar yapmak suretiyle benzer ve farklı yönlerini tespit etmektir.

İbn Miskeveyh adaleti bir tarafta, metafizik ve fiziki âlemle irtibatlandırır, diğer tarafta birey ve toplumla ilişkili bir kavram olarak inceler. İbn Miskeveyh adaleti dört kısma ayırır. Onun bu ayrımı aynı zamanda adaletin, varlığın her aşamasındaki farklı görünümlerine yapılan bir vurgudur. İbn Miskeveyh adaletin ilke ve kaynağını metafizik âlemde görür. Adaleti “Birlik” ve “Mutlak iyi” kavramlarıyla ilişkili olarak ele alır. O, fizikî âlemdeki adalet fikrini ise cisimlerdeki denge ve düzen üzerine bina eder.

İbn Miskeveyh, insanın özgür iradesine vurgu yapar ve Platon kaynaklı nefsin akıllı, öfkelenen ve iştah duyan üç farklı gücüne dikkat çeker. O nefsin güçlerinin aklın egemenliğine girmesi sonucu ideal olan dengeyi yakalamasını seçimli adalet olarak değerlendirir. Seçimli adaleti, hem ilahi hem tabii hem de örfi adaletin kesişme noktası olarak görür. Bu kapsamda adaletin yirmi dört alt erdeminden bahsederek sosyal yansımalarına dikkat çeker. İbn Miskeveyh insanlar arasındaki ilişkileri konu edinen örfi adalete de vurgu yapar. O hükümdarı adaletin güvencesi olarak görür, toplumu bir arada tutan sevgi ve dostluk kavramlarını da adaletle ilişkili olarak ele alır. Bunun yanı sıra dağıtıcı, ticari ve düzeltici adalet konularında Aristoteles'i takip etmiştir. Adaletin unsurları dediği Şeriat, hâkim ve para konularını kendine has bir üslupla inceler.

İbn Miskeveyh adaleti metafizik, fizik, ahlaki ve siyasi boyutlarıyla bağlantılı olarak ele almış, kendisinden önceki felsefi birikimlerle, İslam düşüncesini bütünleştirerek kendi

özgün yorumunu ortaya koymuştur. Ayrıca İbn Miskeveyh'in kendinden sonra gelen Tusî, Devvanî ve Kınalızâde gibi İslam Ahlak Filozofları üzerindeki etkisi de açıktır.

Anahtar Sözcükler: *İbn Miskeveyh, Adalet, Erdem, Birlik, İtidal, Hukuk.*

IBN MISKAWAYH’S CONCEPT OF JUSTICE

Ramazan TURAN

Erciyes University, Social Sciences Institute

PhD Thesis, September 2014

Supervisor: Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

ABSTRACT

In this study, Ibn Miskawayh’s concept of justice is examined. The aim of this study is to examine justice which is one of the important concepts of philosophy of ethics, politics and law by Ibn Miskawayh’s point of view. And this study also aims to reveal its similarities and differences by making comparisons with other philosophers’ thoughts on justice.

Ibn Miskawayh examines justice as a concept which is associated with metaphysics and physics. On the other hand he examines it as a fact associated with individual and society. Ibn Miskawayh divides justice into four categories. This is, at the same time, an emphasis made on different appearances of justice in every degree of existence. He considers principle and source of justice in metaphysical world. And he associates justice with the notion of “Unity” and “Utter Good”. He relates the idea of justice in physical world with balance and harmony of things.

Ibn Miskawayh emphasizes on the free will of individuals and he stresses human soul’s three different faculties which originating from Plato's tripartite theory: Intellectual, irascible and appetitive. He evaluates achieving the ideal balance of soul under the domination of intellect, as an optional justice. Ibn Miskawayh considers the optional justice to be the intersection point of divine justice, natural justice and legal justice. In this context, he draws attention to its social reflection by mentioning twenty four sub-virtues of justice. He also stresses the legal justice which deals with the relationship among individuals. Ibn Miskawayh states ruler as guarantor of justice and he examines concepts of love and friendship which holds society together in relation justice. In addition to this, He examines distributive, commercial and reparative justice under the influence of Aristotle. Ibn Miskawayh also originally comments on Sharia, ruler and money as the highest laws of justice.

He examines justice in metaphysical, physical, ethical and political aspects and he presents his original interpretation by integrating philosophical background of his time with Islamic thinking. Besides, his influence on subsequent Islamic Ethical Philosophers, particularly Tusî, Devvanî and Kınalızâde, is certain.

Keywords: *Ibn Miskawayh, Justice, Virtue, Unity, Moderation, Law.*

İÇİNDEKİLER

İBN MİSKEVEYH'İN ADALET ANLAYIŞI

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK.....	ii
KABUL VE ONAY	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xii
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Problem	1
1.2. Tezin Amacı ve Önemi	5
1.3. Yöntem	9

BİRİNCİ BÖLÜM

1. GENEL OLARAK ADALET	10
1.1. Adalet Kavramının Tarihi.....	10
1.2. Adaletin Tanımı.....	16
1.2.1. Adaletin Sözlük Anlamı	17
1.2.2. Adaletin Tarifi.....	20
1.3. Adaletle İlişkili Kavramlar	22
1.4. Adaletin Türleri.....	24
1.5. İbn Miskeveyh Öncesi Adalet Anlayışları.....	30
1.5.1. Grek Felsefesi'nde Adalet	32
1.5.1.1. Platon'da Adalet.....	32
1.5.1.2. Aristoteles'de Adalet.....	35
1.5.2. Kelam ve İslam Felsefesinde Adalet.....	41
1.5.2.1. Kelamda Adalet.....	41
1.5.2.2. İslam Felsefesinde Adalet	46
1.5.2.2.1. Kindî'de Adalet.....	46
1.5.2.2.2. Ebu Bekir Razi'de Adalet	47

1.1.2.2.3. Fârâbi’de Adalet.....	49
1.1.2.2.4. Ebu’l Hasan el-Amirî’de Adalet	56

İKİNCİ BÖLÜM

2. İBN MİSKEVEYH’DE ADALETİN MAHİYETİ VE METAFİZİK BOYUTU.....	61
2.1. Adaletin Mahiyeti	61
2.1.1. İbn Miskeveyh’in Eserlerinde Adaleti Ele Alış Biçimi.....	61
2.1.2. Adaletin Tanımı ve İlişkili Olduğu Kavramlar	72
2.2. İbn Miskeveyh’de Adaletin Metafizik Temeli	78
2.2.1. Adaletin Kaynağı Olarak Tanrı	78
2.2.2. Kozmik Düzen ve Adalet.....	82
2.2.2.1. Tabii Adalet	95
2.2.2.2. İlahi Adalet	99

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ADALETİN ETİK BOYUTU.....	103
3.1. Ahlakın öznesi olarak nefis.....	103
3.2. Nefsin Güçleri	108
3.3. Erdem Kavramı	112
3.4. Nefsin Güçlerine Karşılık Gelen Erdemler	117
3.4.1. Hikmet Erdemi.....	117
3.4.2. Yiğitlik (Şecaat) Erdemi.....	121
3.4.3. Ölçülülük (İffet) Erdemi	123
3.4.4. Adalet Erdemi	124
3.5. Adaletin İtidal Oluşu	129
3.6. Adalet ve İyilik.....	134
3.7. Adil Davranışın Kazanılması Sorunu.....	136

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. ADALETİN SOSYO-POLİTİK BOYUTU.....	142
4.1. Siyasi adalet.....	142
4.1.1. Toplumsal Yaşama Olan İhtiyaç	142

4.1.2. Adil Yaşamın Güvencesi Olarak Devlet ve Yönetici	147
4.1.2.1. Devlet.....	147
4.1.2.2. Yönetici	155
4.2. Ekonomik ve Hukuki Adalet	164
4.2.1. Vaz’i (Örfi) Adalet	164
4.2.2. Ekonomik ve Hukuki Adaletin Kısımları	165
4.2.2.1. Dağıtıcı adalet	166
4.2.2.2. Ticari Adalet	173
4.2.2.3. Düzeltici Adalet	174
4.2.3. Adil Olmayan Eylemlerin Nedenleri	177
4.3. Adaleti Sağlayan Unsurlar	181
4.3.1. Şeriat	181
4.3.2. Hâkim.....	184
4.3.3. Para	188
4.4. Sevgi ve Adalet.....	190
DEĞERLENDİRME ve SONUÇ.....	196
KAYNAKÇA	209
ÖZ GEÇMİŞ.....	222

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
el-Fevz	: el-Fevzü'l Asgar
ERÜSBE	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
HŞ	: el-Havamîl ve's-Şevamîl
İst.	: İstanbul
krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşreden
Ö.	: Ölüm Tarihi
RFMA	: er-Risale fî Mahiyeti'l-Adl
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
Sad.	: Sadeleştiren
tahk.	: Tahkik
TDK	: Türk Dil Kurumu
Tehzib	: Tehzibü'l Ahlak ve Tadhîru'l Arak
TFK	: Türk Felsefe Kurumu
Yay.	: Yayıncılık/Yayınları

1. GİRİŞ

1.1. Problem

Adalet kavramı, oldukça zengin bir tarihsel gelişim sürecine sahiptir. Adaletin gerçekleştirilmesi talebi insanların en eski özlemlerinden biridir.¹ “Adalet nedir?” Sorusu, Felsefe, Hukuk, Sosyoloji gibi birçok disiplinin temel araştırma konularından biri olmuş ve adalet kavramı tarih boyunca farklı anlam ve görünümelerde karşımıza çıkmıştır. Adaletin tanımı ve mahiyeti konusunda birbirine neredeyse taban tabana zıt denilebilecek açıklamalar yapılmıştır. Bazen yeryüzünde tam karşılığını bulamayacağımız bir ide, bazen Tanrı/tanrıların bir özelliği, bazen ahlaki bir erdem, bazen dağıtım, karşılık, ceza, kısas, denge gibi kavramlara bazen de özgürlük, eşitlik, hak, hakkaniyet gibi siyasi ve ideolojik değerlere karşılık gelen bir kavram olarak kullanılmıştır. Buna ilaveten, günümüzde siyaset felsefesi kapsamında adalet kavramının, pozitif-negatif, reformcu-muhafazakâr, maksimalist-minimalist şeklinde sınıflandırılması bu kavramın ideolojik yönünün olduğunun açık işaretidir.² Adaletin bu çok yönlü görünüşüne ve tanımlanmasının güçlüğüne karşın, felsefenin farklı disiplinleri olan, Metafizik, Ahlak Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Hukuk Felsefesi alanlarında bu konuya sistemli olarak yanıt aranmaya çalışılmış ve teoriler üretilmiştir.

İnsan hak ve özgürlüklerinin ön plana çıktığı günümüzde adalet istekleri daha yüksek sesle ifade edilmeye başlanmıştır. Adalet her ne kadar günümüz için önemli bir kavram olsa da gerek İlk Çağ, gerek Orta Çağ’da adalet problemine yönelik ciddi tartışmalar yapılmıştır.

¹ Ionna Kuçuradi, “*Adalet Kavramı*”, (*Adalet Kavramı* içinde Ed.: Adnan Güriz), TFK Yay., Ankara 1994, s. 27

² Atilla Yayla, *Sosyal ve Siyasal Teori*, (Seçme Yazılar), Siyasal Kitabevi, Ankara 1999, s. 332.

Toplumların bilim ve teknikteki gelişim düzeyi ile fikri gelişim düzeyi arasındaki ilişkiyi kimse inkâr edemez. Özellikle 8. İle 12. Yüzyıllar, İslam Coğrafyası için bilim teknik ve fikrî gelişmelerin dorukta olduğu bir dönemdir. Bu dönemde, bu coğrafyada önemli ilim adamları yetişmiştir. Bunlardan biri hiç şüphesiz İbn Miskeveyh'dir. İbn Miskeveyh de adalet konusuna ilgisiz kalmamış, sadece adaletle hasrettiği bir risale yazarak konunun ehemmiyetine dikkat çekmiştir. Adaletin, varlığın her aşamasında bulunduğu dikkat çekerek, kendi adalet görüşünü ortaya koymuştur. Dolayısıyla İbn Miskeveyh'in adalet anlayışının incelenmesinin bu konuda literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

İbn Miskeveyh'in adalet anlayışını konu alan bu çalışmanın temel araştırma soruları şunlardır:

1. İbn Miskeveyh, adalet konusunu işleme hususunda özgün müdür? Yoksa kendinden önceki filozofları tekrarlamış mıdır?

İslam Felsefesi dar anlamda, İslam Kültürü içinde yetişen filozofların Tanrı, insan toplum ve evren üzerinde ortaya koydukları tutarlı, sistematik ve evrensel düşüncelerini yansıtmaktadır.³ İslam Filozoflarının ortaya koydukları sistematik düşünceler, gerek kendilerinden önceki felsefî mirasın gerekse içinde yaşadıkları kültürün karşılıklı etkileşimi sonucu ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede İbn Miskeveyh'in felsefî sisteminde, eserlerinde açık olarak görüleceği gibi, Platon ve Aristoteles başta olmak üzere, Grek, İran ve İslam kaynaklarının tesiri vardır. Buna bağlı olarak İbn Miskeveyh'in adalet anlayışının ne kadar özgün olduğu, bu çalışmanın ana sorularından biridir. Bu temel soruya bağlı olarak alt sorular ise şöyle belirtilebilir:

- a. İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı üzerinde Grek Felsefesinin tesiri var mıdır?
- b. İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışının oluşmasında kendinden önceki İslam Filozofları etkili midir?
- c. İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı üzerinde İslam'ın temel kaynaklarının tesiri var mıdır?

³ Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlahiyat Yay., Ankara 2000, s. 50.

2. İbn Miskeveyh adaleti hangi boyutlarıyla ele almıştır?

Adalet, klasik anlamda ahlak, ev idaresi ve devlet yönetimi olarak üçe ayrılan pratik felsefenin temel kavramlarından biri sayılmasına rağmen İbn Miskeveyh adaleti, ontolojik bir kavram olarak da ele almış ve bu bağlamda ilk varlıktan sudur ile ortaya çıkan kozmik düzenin ve dengenin altında adalet ilkesinin var olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla bu çalışma, İbn Miskeveyh'in görüşleri çerçevesinde adaletin, etik, siyasi ve ekonomik yansımaları ile adaletin metafizik boyutunu konu edinmektedir. İbn Miskeveyh adaleti ve kısımlarını incelediği risalesinde, adaleti tabii, vazi (örfi), ilahi şeklinde üçe ayırır, ayrıca bu üçlü ayrımına seçimli adalet olarak adlandırdığı dördüncü adalet türünü de ekler. İbn Miskeveyh'in gerek bu risalesindeki adaletin dörtlü sınıflandırması, gerekse diğer eserlerinde adalet konusunu incelemesi, İbn Miskeveyh'in adalet anlayışının temel olarak üç ana başlıkta işlenebileceğini göstermiştir:

- Adaletin Metafizik Boyutu
- Adaletin Etik Boyutu
- Adaletin Sosyo-Politik Boyutu

Yukarıda belirtilen temel soruya bağlı olarak oluşturulan alt sorular ise şöyle belirtilebilir:

- a. İbn Miskeveyh adalet konusunu eserlerinde bütüncül olarak ele almış mıdır?
- b. İbn Miskeveyh'in tabii ve ilahi adalet kavramı ne anlama gelmektedir?
- c. İbn Miskeveyh seçimli adaletle adaletin hangi yönüne vurgu yapar?
- d. İbn Miskeveyh'de örfi adalet kavramı ne anlama gelmektedir?

3. İbn Miskeveyh, ortaya koyduğu adalet anlayışıyla kendinden sonraki İslam Ahlak Filozofları üzerinde etkili olmuş mudur?

İbn Miskeveyh adalet düşüncesinin oluşmasında nasıl ki kendinden önceki felsefi birikimin tesiri varsa, kendinden sonraki felsefi sisteme de katkıları olmuştur. İbn Miskeveyh'in kendinden sonraki İslam Ahlak Filozofları'na tesirleri açıktır. Bu filozoflardan Nasiruddîn Tusî, Celâleddin Devvanî, Kınalızâde Ali Efendi başta

gelenlerdir. Dolayısıyla bu araştırmada İbn Miskeveyh'in hangi filozoflara, ne ölçüde tesir ettiği de başlıca araştırma sorularından biri olarak seçilmiştir.

4. İbn Miskeveyh'in adalet anlayışının incelemesinin, günümüz adalet problemlerine ilişkin katkıları var mıdır?

İbn Miskeveyh İslam Ahlak Felsefesinin önemli filozoflarından biridir ve onun ahlaka dair eserini “Ahlakı Olgunlaştırma ve Damarları Temizleme” şeklinde Türkçeye çevirebiliriz. İbn Miskeveyh bu kitabının başından sonuna kadar pek az müstesna olmak üzere ahlakın değişebileceğini ve gelişebileceğini vurgular. Yani istenilen davranışların yeni nesillere kazandırılabilmesi konusu üzerinde durur.

Günümüzde ülkemiz başta olmak üzere birçok ülkenin temel problemlerinden birisi de ahlaki değerleri yeterli düzeyde gelişmemiş nesillerin varoluşudur. Genç nesiller arasında yalancılık, esnafar arasında hile ve aldatma, amirler arasında rüşvet ve iltimas gibi hastalıklar yaygınlaşmıştır. Bunun iki çözümü olduğu düşünülebilir, ya sert yaptırımlarla bu sorunların üstesinden gelinecek ya da insana küçüklükten itibaren değerleri ön plana çıkaran ahlaki iç dinamik kazandırılacak. Birincisi çözüm olabilir ama geçici bir çözümdür. Buna karşın birey “başkasını kendisi gibi görme” hususunda ahlaki iç dinamik kazanmışsa dışardan yaptırımlara gerek kalmayacaktır. Acaba bu problemin çözümüne yönelik evrensel ilkeler var mıdır? Bu mesele bugüne kadar birçok filozofu meşgul etmiştir. İbn Miskeveyh'in hikmet, seçimli adalet, ahlaki orta teorisi ve dostluk kavramlarında bu probleme dair çözüm önerileri bulmak mümkündür.

İdeal erdemlere sahip olan gençlerin nasıl yetiştirileceği meselesi ve İbn Miskeveyh'in eğitimde fırsat eşitliği vurgusu da günümüz adalet problemleriyle bağlantılıdır.

İbn Miskeveyh'in gerek vatandaşlar arasında gerekse vatandaşla yöneticiler arasında adaleti sağlayacak olan “aracılar” kavramı da bazı sorunlara çözüm olarak düşünülebilir.

Günümüzde Şeri kuralların her şart ve zamanda uygulanması gerektiğini savunanlar vardır. Hatta fırsatını bulan bazı gruplar düşüncesizce bu kuralları uygulamaktadırlar.

İbn Miskeveyh'in Hikmet olmaksızın Şeriatın anlamı olmayacağına işaret etmesi bu yanlış uygulamalara cevap niteliği taşımaktadır.

Dolayısıyla bu araştırma yukarıda belirtilen temel dört soruya cevap aramayı hedeflemektedir.

1.2. Tezin Amacı ve Önemi

Adalet kavramı çağlara göre farklı anlamlar kazanabilir. Çağımızda özellikle sosyal adaletle ilgili yeni adalet teorilerine ve çözüm yollarına ihtiyaç duyulmaktadır. Özellikle Batı'da çağın ihtiyaçlarına yönelik yeni adalet teorilerinin ortaya atıldığına şahit olmaktayız. Örneğin Rawls ve MacIntyre, Hayek, Nozik gibi batılı araştırmacılar toplumsal adaletteki sorunların çözümlerine yönelik çağımıza uygun çözümler ortaya atmışlardır. Aksine İslam Coğrafyasında ise yeni adalet teorilerine katkılarının çok cılız olduğu görülmektedir. Hâlbuki gerek İslam Felsefesi gerek Kelam gerekse Fıkıh literatüründe adalet kavramına ilişkin ciddi çalışmalar vardır. Bu konudaki Klasik İslam literatürünün taranması ve çağdaş teorilerle harmanlanıp yeni katkılar sağlanması konusunda kimsenin şüphesi yoktur. Ülkemizde bu konuda farklı çalışmaların yapıldığına tanık oluyoruz fakat özgün çalışmalar konusunda eksik hala devam etmektedir. Bu problemlerin süreç içerisinde üstesinden gelip adaletle ilgili klasik literatürün günümüze kazandırılması önem arz etmektedir.

Bu araştırmanın amacı, pratik felsefenin temel konularından biri olan adalet kavramını, Aristoteles ve Fârâbi'nin ardından Muallim-i Salis (üçüncü öğretmen)⁴ olarak nitelenen İbn Miskeveyh'in düşüncesi temelinde ele almak; İbn Miskeveyh'in adalet anlayışını gerek kendinden önceki gerek kendinden sonraki filozoflarla karşılaştırarak ortak, benzer ve farklı yönleriyle tespit etmek; Siyaset ve Ahlak Felsefesinin temel kavramı olan adaletten yola çıkarak, İbn Miskeveyh'in özgün görüşlerini aktarmak ve böylece İslam Felsefesi literatürüne katkı sağlamaktır.

⁴ Sunar Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslamda Ahlak Görüşleri*, Ankara Ü. Yay., 1980, s. 27; Kılıç Cevdet, "İbn Miskeveyh'te El-Hikmetü's-Sâriye Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül Süreci", *Fırat Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 15:2 (2010), s. 12.

Gerek Türkçe gerekse diğer dillerde genel olarak adaleti konu alan, çok sayıda çalışma vardır. Fakat İbn Miskeveyh'in adaletle ilgili görüşleri üzerinde yazılmış olan her hangi bir kitap bulunmamakta, ikisi Türkçe üçü de İngilizce yazılmış olan ve İbn Miskeveyh'in adalet görüşünü doğrudan konu alan sadece beş adet makale bulunmaktadır. Bu makaleler ve değerlendirmeleri şöyledir:

Ramazan Altıntaş; “*İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı*”, (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 2, sayı 1, 1998). Toplam 17 sayfadan oluşan bu makalede İbn Miskeveyh'in hayatı ve eserlerine değinilmiş, adaletin Kuran'daki yansımalarına vurgu yapılmıştır. Bu makalede, İbn Miskeveyh'in adalet anlayışı *Tehzibü'l Ahlak* ve *er-Risâle fî Mâhiyeti'l Adl* adlı eserlerinde verilen bilgilerin yüzeysel bir özeti şeklindedir. Bu makalede adaletin bölümlerine dikkat çekilmiş, İbn Miskeveyh'in tabii adalet ayrımı fitrî (doğuştan) adalet olarak ele alarak yorumlanmış, adaletin etik yönüne çok fazla vurgu yapılmamış, adaletin siyasi ve ekonomik tarafına değinilmemiştir.

Hümeysra Karagözoğlu, “*Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'de “Adalet” Kavramının Siyasî Yansımaları*”, (Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi C. 14 sayı 27 (2009/2), 93-118). 25 sayfadan oluşan bu makalede İbn Miskeveyh'in Siyaset Felsefesinde adalet konusu, filozofun *Tehzib'ül Ahlak* ve *er-Risâle fî Mâhiyeti'l Adl* adlı eserlerine dayanarak konu alınmıştır. Bu makalede, girişte genel olarak ahlak düşüncesi ile siyaset ilişkisine değinilmiş, İbn Miskeveyh'de adalet kavramı ve *Tehzibü'l Ahlak'ta* adalet-siyaset ilişkisi konu edilmiştir. Bu makalede siyasetle, *er-Risâle fî Mâhiyeti'l Adl* adlı eserde belirtilen ilahi ve tabii adaletle doğrudan ilişki kurulmasının, İbn Miskeveyh'in Aristoteles'ten mülhem olan dağıtıcı ve düzeltici adalet ayrımının özel örfî adalet bünyesinde ele alınmasının uygun olmayacağı düşünülmektedir. Ayrıca İbn Miskeveyh birey ve toplumun düzeni, devletin ve hükümdarın nitelikleriyle ilgili *el-Hevamil ve-l Şevamil* ve *el-Fevzü'l Asgar* adlı eserlerde kayda değer düşünceler öne sürmektedir. Dolayısıyla bu eserlere müracaat edilmeden yapılan çalışmaların bu konuda eksik olacağı düşünülmektedir.

Yasien Mohamed; “*Greek Thought In Arab Ethics: Miskawayh's Theory Of Justice*”, (Phronimon -Journal of The South African Society for Greek Philosophy and the Humanities- Vol 2, 2000.) Bu makalede Aristoteles'in adalet görüşü ile İbn

Miskeveyh'in adalet anlayışlarını karşılıklı olarak ele alır. Bu makale 17 sayfadan oluşmaktadır. *Tehzibü'l Ahlak*'ın *Nikomakhos'a Etik* ile ilişkili bölümlerine dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla yazar bu makalede *Tehzibü'l Ahlak* ile *Nikomakhos'a Etik*'in karşılaştırmasına yer vermiştir. Her ne kadar yararlanılan kaynaklar arasında *er-Risâle fî Mâhiyeti'l Adl* ismi geçse de bu makalede yazar *er-Risâle fî Mâhiyeti'l Adl*'deki hususlara değinmemiştir. Ayrıca, Arap etik anlayışında Yunan etiği, erdem olarak adalet konusu ele alınmış, dağıtıcı ve düzeltici adalet ile adaleti sağlayan unsurlar olan Şeriat, hâkim ve para konuları iki filozofun görüşleri çerçevesinde işlenmiştir. Yazar bu makalede Yunan etik anlayışının Arap Filozoflar üzerinde büyük etkilere sahip olduğunu iddia etmektedir. Yazara göre İbn Miskeveyh, Plâtoncu psikoloji anlayışı ile Aristoteles'in adalet anlayışını ve İslam Metafiziğini yaratıcı bir sentezle bir araya getirmiştir. Yine bu makalenin iddiasına göre, İbn Miskeveyh kendinden sonraki İslam düşünürlerini etkilemiştir.

Macit Fahri, “*Justice in Islamic Philosophical Ethics: Miskawayh's Mediating Contribution*”(The Journal of Religious Ethics, Vol. 3, No. 2, Fall 1975, p. 243-254.)¹¹ sayfadan oluşan bu makalede Macit Fahri, adaletin İslam Felsefesi'ndeki yerine işaret eder. Bu çerçevede, girişte Ebu Bekir Zekeriya Razi, Yahya b. Adi ve İbn Rüşd'e kısaca değinir. Adalet ve mutluluk ilişkisini inceler ve bu konuda Platon ve Aristoteles'in İbn Miskeveyh'in görüşlerine etkisine dikkat çeker. Macit Fahri bu makalede İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l Ahlak* ve *er-Risâle fî Mâhiyeti'l Adl*'den alıntılar yaparak konuyu ele alır. İbn Miskeveyh'in adaleti ele alma konusunda eklektik bir sistem takip ettiğine vurgu yapar. Bu çerçevede Platon, Aristoteles, Pisagor ve Stoacı görüşlerin İbn Miskeveyh'in adalet anlayışını şekillendirdiğini belirtir. Macit Fahri, Pisagorcu düşünce akımının onuncu yüzyıl, etik ve metafizik tartışmaların ana konusu olduğunu iddia etmekte ve İbn Miskeveyh'in *Tehzib*'de sıraladığı adaletin alt erdemlerinin de Stoacı temele dayandığını belirtmektedir. Macit Fahri'nin bu makalesi *Ethical Theories in Islam* adlı eserde belirttiği hususlarla paraleldir. Hatta bazı paragraflarda birebir benzerlik söz konusudur.

Badrudhin Bhat, “*Miskawayh On Social Justice, Education And Friendship*” (Islamic Studies, Vol. 25, No. 2, Summer 1986, Pp. 197-210.) Badrudhin Bhat tarafından

kaleme alınan bu makale 13 sayfadan müteşekkildir. Makalede İbn Miskeveyh'in adalet anlayışına dair yeterli bilgi mevcut değildir. Yazar makalede sadece 1,5 sayfa sosyal adalet konusuna değinmiştir. Bu kısım da *Tehzibü'l Ahlak* kitabının bazı bölümlerinin tercümesidir. Makalenin geri kalan kısmı eğitim ve dostlukla ilgilidir. Burada yazar analize neredeyse hiç yer vermemiş; daha çok tercümelere yer vermiştir. Şu hususu da belirtmek gerekir ki İbn Miskeveyh'in adalet ve kısımlarını ele aldığı *Risale fi Mahiyeti'l Adl*'den alıntı yapmamış ve vurgulamamıştır.

Bu makalelerin yanı sıra İbn Miskeveyh'in adaletle ilgili görüşlerine, içeriklerinde kısmen ya da çok az değinen eserler de mevcuttur. Bunun yanı sıra YÖK verilerine göre ülkemizde felsefe, hukuk, ilahiyat, işletme, ekonomi gibi alanlarda adalet hakkında yapılmış birçok Yüksek Lisans ve Doktora tezi vardır.

Görüldüğü üzere gerek felsefede gerek diğer alanlarda adalet üzerine yapılan çalışmalar bir hayli fazladır. Bununla birlikte İbn Miskeveyh'in adalet anlayışını konu alan makaleler yazıldığını, bazı kitaplarda az da olsa İbn Miskeveyh'in adalet anlayışına değinildiği görülmektedir. Günümüze kadar İbn Miskeveyh'in adalet anlayışına dair bazı vurgular yapılmıştır. İbn Miskeveyh'in adalet anlayışını konu alan bu çalışmanın diğer çalışmalardan ayırıcı vasıfları ne olacaktır?

En başta bugüne kadar yapılmış diğer çalışmalar İbn Miskeveyh'in adalet anlayışını bütüncül olarak ele almamıştır. Bazı makalelerde İbn Miskeveyh'in sadece *Tehzib*'inde belirttiği hususlar konu alınmış, bazılarında ise *Tehzib* ve *Risâle fi Mâhiyeti'l-Adl* adlı eserlerinden yararlanılmış fakat diğer eserleri ihmal edilmiştir. Bu çalışmada İbn Miskeveyh'in bütün eserleri değerlendirilerek İbn Miskeveyh'in adalet anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu çalışma İbn Miskeveyh'in adalet anlayışını ayrıntılı olarak inceleyen ilk çalışma olacaktır. Ayrıca bu çalışma, İbn Miskeveyh'in ortaya koyduğu adalet anlayışının, metafizik, etik ve sosyal boyutunu ayrıntılı ve bir birbiriyle bağlantılı olarak ele alan, hem konunun işlenişi hem de çıkarılan sonuçlar bakımından farklı değerlendirmelere yer veren ilk çalışma olacaktır.

1.3. Yöntem

Bu çalışmada, Saim Kaptan'ın *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*'nde belirttiği şekliyle; “bilgi üretmek için geçmişin eleştirel bir gözle incelenmesi, analizi, sentezi ve rapor edilmesi süreci olarak nitelendirdiği” tarihi yöntem kullanılmıştır. Bu çerçevede, genel olarak birinci ve ikinci derecedeki dokümanlar ve belgeler üzerinde çalışılmıştır. Belgelerin, nispet edilen kişiye aitliğinin, orijinalliğinin, doğruluğunun ve iç geçerliliğinin dikkate alındığı bir yöntem olan Tarihi Yöntem takip edilmiştir. Ayrıca çalışma kaynak taraması ve karşılaştırmalı inceleme metoduna dayanmaktadır. Belirtilmesi gereken konularda filozofların kendi görüşlerine sadık kalınmış, günümüze aktarılmaya çalışılmıştır. Öncelikle filozofun kendi eserinden yararlanılarak konuyla ilgili bilgilere yer verilmiştir. Daha sonra İbn Miskeveyh'den önce ve sonra yaşayan, diğer filozofların eserleri de göz önünde tutularak karşılaştırmalara yer verilmiştir. Eserler arasında farklı nüshaları bulunanlar karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. İbn Miskeveyh'in daha çok yoruma daha az yer verdiği, aktarma bilgilerin bulunduğu *Tecaribü'l Ümem* ve *el-Hikmetü'l Hâlide* gibi eserlerinden alıntılar dikkatli şekilde yapılmıştır. Derlenen bilgiler analiz edilip, bu bilgiler üzerinde açıklama, karşılaştırma ve terkipler yapılmıştır. Neticede ortaya çıkan sonuçlar değerlendirilmiş ve tez tamamlanmıştır. Ayrıca bu çalışmada başta İSAM Kütüphanesi olmak üzere, Süleymaniye ve IRCICA kütüphaneleri ve birçok üniversite kütüphaneleri taranmış ilgili eserler temin edilmiştir. Bazı kitap ve makalelere de internet yoluyla ulaşılmış ve bunlar kaynaklarda belirtilmiştir. Buna ilaveten, bu konuyla ilgili çalışmaları olan bazı akademisyenlerle irtibat kurulmuş ve önerilerine başvurulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. GENEL OLARAK ADALET

1.1. Adalet Kavramının Tarihi

Adalet kavramının tanımına geçmeden önce adalete neden ihtiyaç duyulduğuna, düzen fikriyle irtibatına ve İlk Çağ'dan itibaren günümüze kadar adaletin nasıl algılandığına dair kısa bir giriş yapılacaktır.

Adaletin neliğine ilişkin soruya hemen hemen her insanın farklı cevaplar verdiğine tanık olunmaktadır. Buna mukabil adalet ister misin? Ya da adalet iyi midir? Sorusuna ise kimse olumsuz cevap vermez, yani adalet kavramını tanımlama konusunda tam bir anlaşma olmasa da adalet her insanın talebidir. Adaletin neliğinin yanı sıra “adaleti sağlayan kimdir?” sorusuna da cevap aranmıştır. Bu bağlamda, adaletin öznesi sorunu, yine adaleti tanımlamayı güçleştirmektedir. Adaleti sağlayan Tanrı mıdır? Bireylerin özgür tutum ve eylemleri midir? Yoksa devlet veya diğer kurumlar mıdır? Gündelik hayatta adil ya da adaletsiz Tanrı'dan bahsedildiği görülür. Yine adil ya da adaletsiz kişiden, örneğin mahkemede adil/adaletsiz hâkimden, oyunda adil/adaletsiz hakemden, okulda adil/adaletsiz öğretmenden, işte adil/adaletsiz patrondan bahsedildiği görülür. Ayrıca devlet ve kurumlarının da adil ya da adaletsiz olarak nitelendirildiği görülmektedir. Örneğin “adaletsiz devlet”, “adil ekonomi” ya da “adil anayasa” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Adil/adaletsiz olan Tanrı mıdır, birey midir, kurum mudur? İnsanlık tarihine baktığımız zaman, bu soruna dinin, felsefenin, diğer bilimlerin farklı yanıtlar verdiğini ve çözümler ürettiğini görmekteyiz. Bu durum yine adalet kavramını anlamayı zorlaştırmaktadır.

İnsan, topluluk halinde yaşamaya başladığı andan itibaren, toplayıcılıktan yerleşik hayata, üretim hayatına geçmesinin ardından, adalet istekleri daha çok belirlemeye başlamıştır. Çünkü üretilen tahılların, malların, hayvanların paylaşımı, toprak dağıtımı, değiş-tokuş, diğer kabilelerle ve milletlerle savaş sonucu elde edilen ganimetlerin paylaşılması, suçluların cezalandırılması gibi durumların bir düzene kavuşturulması gerekmektedir, zira toplumun düzeni ve devamı için bu şarttır. Bu maddi payların dağıtımı yanında manevi payları da belirtmek gerekir. Örneğin, kimin üst tabaka kimin alt tabaka, kimin yönetici, kimin yönetilen, kimin komutan, kimin asker, kimin soylu kimin köle, kimin dini lider olacağı gibi hususların da dağıtımı ve paylaşımı toplum düzeni, yönetimi ve korunması için gereklidir. Bu düzen anlayışı insan aklının hem şartı hem sonucudur. İlkel insan toplulukları üzerinde araştırma yapan iki antropolog olan Malinovski ve Levi Strauss tüm insanların fikir yapısı için geçerli olan bir “düzenleme” faaliyetinin olduğundan bahseder.⁵ İnsan topluluk halinde yaşamaya yöneldikçe ve sayıları arttıkça, düzensizlik ve keyfi uygulamalar çoğaldıkça, adalet istekleri de daha çok ortaya çıkmıştır. Felsefe tarihine bakıldığında düzen fikrinin temel olarak üç boyutla ele alındığı görülür;

- Evrenin düzeni,
- Erdem olarak, insan nefsinin yetileri arasındaki düzen,
- Toplumun ve kurumların düzeni.

Bütün bu konular üzerine filozoflar görüşler ortaya atmış, teoriler geliştirmişlerdir.

Antik Yunan Felsefesi’ne bakıldığında, Yunanca olan “kozmos” kelimesinin düzen anlamına geldiği görülür. Yine sözcüğün ilk anlamlarından birisi “sitenin ya da toplumun düzeni” dir.⁶ Dolayısıyla evrende var olduğu söylenen düzen, toplum hayatına da uygulanmaya çalışılmıştır. Bunun en sistemli örneğini Platon’da (MÖ. 427-347) görmekteyiz. Platon insan nefsinin⁷ bir düzen içerdiğini düşünüyordu ve adaleti araştırmaya buradan başladı fakat adaletin açıklığa kavuşması için “daha büyük olan bir

⁵ Goody J., *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, (çev.:Koray Değirmenci), Dost Kitabevi, Ankara 2001, s.16.

⁶ Jaeger Werner, *Paideia: The Ideals of Greek Culture: Volume I. Archaic Greece: The Mind of Athens*, Oxford Üniversty Press, New York, s. 110.

⁷ Ruh kelimesini kullanmadık zira “ruh” İbn Sina ve İbn Miskeveyh’de kanın akışkanlığını kontrol eden ilke olarak anlaşılmaktadır. (İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 210.)

şeyde aranması gerekiyordu ki adaleti toplumda görmek daha kolaydır”⁸ diyerek kendi adalet fikrini temellendirmiştir.

Evrenin düzeni ile ilahi olan arasındaki irtibatın insanlık tarihi boyunca kurulduğunu görmekteyiz. Buna ilaveten toplumun düzenini sağlayan hukuki kuralların kaynağının ilahi görülmesi, evrensel düzenin toplumsal hayatla irtibatlandırılması yine yaygın olarak görülür. Hukuk, bütün ilkel toplumlarda dinle, özellikle de kişinin mensup olduğu ailenin diniyle sıkı sıkıya irtibatlı görülmüştür.⁹ İlk Çağ ve Antik Çağ’da adaletin gözeticisi olarak Mısırlılar’da Maat,¹⁰ Yunan toplumunda Themis, Dike gibi tanrı/tanrıçalar; Roma’da ise Iustitia¹¹ adlı tanrıça vardı. Adaletin ilahi temellere dayandığı fikri insanlık kadar eskidir. Yeniçağın başlangıcına kadar, adalet Tanrı ile ilişkili olarak ele alınmıştır.

Toplumda adaleti sağlamaya yönelik bilinen ilk kanunlardan biri Babil Kralı Hammurabi’nin kanunlarıdır. Hammurabi’nin, bu kanunları Güneş Tanrısından alırken tasvir edilmiş kabartması¹², toplumdaki adaleti sağlayacak kanunların ilahi temelle irtibatlı olarak ele alındığını göstermektedir. Bunun yanı sıra İlk Çağ ve Orta Çağ’da adaleti Tanrı/tanrıçalarla irtibatlandırmaya yönelik eğilimler bir hayli fazladır.

Antik Çağ’da, adaleti simgeleyen portre genellikle bir elinde kılıç diğer elinde terazi olan, kırmızı cübbe giymiş kadın figürüdür. Adalet tanrıçası, diğerleri üzerinde mutlak güce sahiptir, kılıcını öç almak için değil, gerçek eşitliği sağlamak için kullanır. Terazi ise kâinattaki her şeyde dengeyi ve ölçüyü sağlamak ve sürdürmek içindir.¹³ Genel çerçeve çizecek olursak, İlk Çağ’da adaleti sağlayan ilkenin tanrısal kaynaklı ve herkesi boyunduruğu altına alan bir güç olduğunu, tanrıçanın elindeki terazi ve kılıçla adil dağıtım ve daha çok düzeltmenin amaçlandığını, bunu yaparken de öç ve intikam almak için değil, gerçek eşitlik prensibinin esas alındığını görmekteyiz. Bu gibi temsillerin

⁸Platon, *Devlet*, (çev.: Sabahattin Eyuboğlu- M Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Yay., İst. 1999, 369e.

⁹ Rousselet Marcel, *Adalet Tarihi*, (çev.: Adnan Cemgil), Remzi Kitabevi, İst. 1963, s. 5.

¹⁰*The Egyptian Text, Legends of The Gods* (Ed.: with Translations E. A. Wallis Budge), Kegan Paul, Trench and Trübner & Co. Ltd. London 1912, p. xix.

¹¹*Encyclopedia of Ancient Deities*, (Ed.: Charles Russell Coulter, Patricia Turner), Published by Roudledge, New York 2012, s. 254.

¹² Donalds A. Mackenzie, *Myths of Babylonia and Assyria*, The Gresham Publishing, C. L., London, s. 249.

¹³ David Fontana, *The Secret Language Of Symbol*, Pavilion Book Limited, London 1993, s.174.

sadece Mısır, Yunan ve Roma uygarlıklarında değil diğer uygarlıklarda da olduğunu görmekteyiz. Buna benzer temsil Türk Kültürü’nde de mevcuttur. Örneğin Kutadgu Bilig adlı eserde temel dört karakterden bahsedilir, bu karakterlerden birisi adaleti temsil eden karakter olan hükümdar, Kün Toğdı’dır.¹⁴ Bu esere göre, Kün Toğdı, mutluluğun temsili olan Ay Toldı’yi yanına çağırır. O sırada Kün Toğdı kaşları çatılmış haldedir ve elinde bir bıçak vardır. Sağ tarafında şeker, solunda ise acı bir ot bulunmaktadır. Hükümdar olan Kün Toğdı bu sırada üçayaklı bir taht üzerine oturmuştur. Ay Toldı şaşırır ve bu durumun anlamını sorar. Kün Toğdı’nın cevabı şöyle olur: “Üçayaklı olan her şey doğru ve düz durur. Ben işleri bıçak gibi keser, atarım; hak arayan kimsenin işini uzatmam. Şeker ise zulme uğrayarak kapıma gelen ve adâleti bende bulan insan içindir. Zehir gibi acı olan bu Hint otunu zorbalı ve doğruluktan kaçan kimseler içer. Benim sertliğim, kaşlarımın çatıklığı ve bu asık suratım bana gelen zâlimler içindir”¹⁵. Bu esere göre yine adaletin kaynağı ilahi olarak görülmüş, adaletle “bu göğün direğidir; kanun bozulursa gök yerinde duramaz”¹⁶ denilerek dikkat çekilmiştir. Gerek adalet tanrıçasıyla temsil edilen gerekse Kün Toğdı ile temsil edilen figürün özde bazı benzerlikler taşıdığı görülür. Örneğin terazi ile dengenin sağlandığı üçayaklı taht arasında, kılıç ile bıçak ve zehirli ot arasında yahut kadınlık ile şefkat ve şeker arasında irtibatın olduğu görülmektedir.

Sadece İlk Çağ’da değil Orta Çağ boyunca da toplumsal hukukun kaynağı ilahi olarak görülmüştür. Hem Yahudi, hem Hristiyan hem de Müslüman toplumlarında adaletin yegâne ilkesi olarak Tanrı görülmüştür. Orta Çağ Hristiyan toplumunda insan iradesininin “iyi” olması, ilahi kanun ya da akılla mutabık olmasıyla değerlendirilmiştir.¹⁷ Her ne kadar, ilahi yasa ile insan iradesinin sonucu ortaya çıkan dünyevi yasa, “çifte hakikat” ya da “iki kılıç kuramı” gibi kavramlarla düalist yapıya işaret edilse de asıl olanın ilahi yasa olduğu kabul edilmiştir. Örneğin Orta Çağ filozoflarından Augustinus (354-430) birisi Tanrı kaynaklı ve ilahi olan diğeri de boş ve anlamsız dediği iki ayrı devletten bahseder. Ona göre ilahi devlet asıl amaçtır, zira ilahi olan baştan beri eksiksiz, kusursuzdur. Yeryüzü devleti bencillik ve İlâhi olanı anlamsız

¹⁴Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig* (çev.: Reşid Rahmeti Arat), TTK Yay., Ankara 1985, s. 36

¹⁵Yusuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 66-70.

¹⁶Yusuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 253.

¹⁷Gilson Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (çev.: Şamil Öçal), Açılım Kitap Yay., İst. 2003, s. 379.

görme üzerine kuruludur, gökyüzü devleti ise ilahi olanı sevmek, benliği ise küçük görmek üzerine kuruludur.¹⁸

Orta Çağ'da, Fârâbi (ö. 950) , İbn Miskeveyh (ö. 1030), İbn Sina (ö. 1037), İbn Rüşd (ö. 1198) gibi İslam Filozofları hukuku Tanrı-Peygamber-Şeriat bağlamında ele almışlardır. İslamda toplumsal hukuk kurallarını konu edinen alan Fıkıh'tır. Fıkıh ilmi Fârâbi'ye göre "insana, Şeriatı Kuran'ın tahdidi (belirlemesi) ile ayrı ayrı takdirini açıkça göstermediği şeyin, tahdit (belirleyip) ve takdir ederek gösterdiği şeylere bakarak, bulunup çıkarılması ve peygamberlerin halk arasında kurduğu dine göre şeriat kuranın maksat ve gayesinde uygun olarak, bunun düzeltilmesine çalışma iktidarını kazandıran sanattır".¹⁹ İslam'da hukuk kuralının temel iki kaynağı Kuran-ı Kerim ve Sünnet olarak görülmüştür. Ancak İslam coğrafyasının genişlemesiyle, zamanın değişmesi ve diğer faktörlerle birlikte yeni hukuk kurallarına ihtiyaç hâsıl olmuştur. Bu çerçevede yine peygamberin sünnetiyle işaret ettiği ve ittifak edilen iki delil daha ortaya çıkmıştır; icma ve kıyas.²⁰ Belli şartları yerine getirmek koşuluyla icma ve kıyas yoluyla bina edilen yeni hüküm ile aynı şekilde kişi sorumlu sayılmıştır. İbn Miskeveyh gibi bazı İslam Filozofları Şeriat kurallarının genel olarak adaleti emrettiğini, ayrıntılara inmediğini belirtir.²¹ İbn Miskeveyh'in ifadelerinden anlaşılacağı üzere, kaynağı ilahi olan Şeriat genel kaideleri verir, ancak insanların ihtiyaçları bu sınırlı Şeriat kurallarına karşın sınırsızdır. Farklı durumlar için farklı hukuki kurallar gerekebilir. Bu hukuk kurallarını, ilahi emirlerin dışına çıkmamak koşulu ile belli şartları taşıyan insanlar da koyabilir. Bunun yanı sıra Orta Çağ'da hem Hristiyan hem de Müslüman coğrafyada hukuk kurallarının kaynağı ile ilgili tartışmalar devam etmiştir. Temelde bu tartışmaların kaynağının, Aristoteles'ten (MÖ. 322) bu yana devam eden tabii hukuk ile pozitif hukuk ayrımı olduğu görülmektedir. İslam Felsefesinde Aristoteles kaynaklı bu ayrım, tabii ve namusî adalet ya da tabii ve vazi adalet başlıkları altında işlenmiştir.

¹⁸ Martin Rex, "The Two Cities in Augustine's Political Philosophy", Journal of the History of Ideas, vol:33 (Apr.-Jun., 1972), s. 195-200.

¹⁹ Fârâbi, *İhsau'l Ulûm*, (çev.: Ahmet Ateş), MEB Yay., İst 1990, s.132.

²⁰ Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, TDV Yay., Ankara 2007, s. 46.

²¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 89.

Tabii hukuk “b r nd    farklı biçimlerle binlerce yıldır var olan, kozmik düzen, ahl k ve hukuk arasındaki bağlantılar hakkında yapılan sistematik bir d      tarzı”²² şeklinde tanımlanmaktadır. Tabii hukuk yaklaşımının ilk tartışmaları Platon, Aristoteles ve  icero’da (106-43) ortaya çıkmıştır. Ancak tabii hukuk anlayışına sistemli biçimini veren Thomas Aquinas’dır (1225-1274). Hem Orta  a ’da hem de Rönesans döneminde, Francisco Suarez (1548-1617), Hugo Grotius (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-94), John Locke (1632-1704) ve Jean-Jacques Rousseau’nın (1712-1778) yapıtlarında doğal hukuk kavramı ahl k , dinî ve siyas  düşüncenin parçalarından biri olmuştur.²³

Adaletin Tanrı’nın iradesinin dışında bir kaynağı olduğu fikri, Yeni  a la birlikte daha kuvvetli ifade edilmeye ba lanmı tır. Bu dönemle birlikte hukuk kuralları, Tanrı’nın iradesinden bağımsız hale getirilmeye çalışılmıştır. Toplumsal düzeni sağlayan kanunun kaynağının Tanrı’dan değil, başka bir ilke olarak görülen ‘akıl’dan kaynaklandığı ifade edilmiştir. Bu dönemdeki yaygın g r    göre hukukun yaratıcı kaynağı tüm insanları yöneten ‘tabi  akıl’dır (ilahî olana karşılık); bu nedenle bu dönemle birlikte hukuk, ağırlıkla akl  (rasyonalist) tabi  hukuk niteliği kazanmaya ba lamı tır.²⁴ Pozitif hukuk, konulmuş olan, insanlar tarafından meydana getirilen hukuktur. Pozitif hukuk, tabii hukuktan farklıdır, çünkü tabii hukuk, insanlar tarafından meydana getirilmeyen buna mukabil ke fedilebilen ve ahl ki olarak bağlayıcı normlar bütünüdür.²⁵ Bunun yanı sıra yüzyılımızda etkin olan pozitivist teorilere göre adalet fizikî, olgusal bir realite değil, bir değer olarak algılanmaya ba lanmı tır. Tabii ki değer olarak ifade edildiğine göre fizik âleminde değil, fizik ötesiyle ilgili olmalıdır. Bu konuda yaygın olan iki tez  ne sürülmektedir. Birincisi değerlerin gerçek dünyada mevcut olmadığı ve bilimin konusu olamadığı; ikincisi değerlerin insanın öznel alanında gerçek olarak mevcut olmasına rağmen aynı zamanda değişken de olduğunun bilinemeyebilece ini  ne süren

²²H. Bix Brian, “*Doğal Hukuk: Modern Gelenek*”, ( ev.: Ertuğrul Uzun), Dokuz Eylül  . Hukuk Fakültesi Dergisi, C.: 6, S. 2, 2004, s. 291.

²³Brian, a.g.m., s. 292.

²⁴Kemal Gözler, “*Tabii Hukuk ve Hukuki Pozitivizme Göre Adalet Kavramı*”, Muhafazakâr Düşünce, Yıl 4, S. 15, Kı  2008, s. 82, 83.

²⁵G lriz Uygur, “*Hukuki Pozitivizmin De i en Yüzü M  ?*”, A  Hukuk Fakültesi Dergisi, 2003, Cilt 52, S. 3, s. 146.

tez.²⁶ Adaletin incelenmesi, metafiziksel değer olarak görülmesine rağmen çeşitli görünümleriyle bugünün hukuk felsefesinin başlıca inceleme konusu olmuştur.

Genel çerçeve çizilecek olursa, günümüzde daha çok hukuk ve siyasetle ilgili olarak kullanılan adalet kavramı uzun yıllar felsefe alanı içinde tetkik edilmiş, fakat diğer sosyal bilimlerin felsefeden ayrılmaya başladığı on dokuzuncu yüzyıldan sonra, adaletin sorgulanması sadece felsefenin uğraş alanı olmaktan çıkmış, en başta hukuk ve sosyoloji olmak üzere özellikle siyasal bilimlerin araştırma konusu içinde tetkik edilmeye başlanmıştır²⁷. Genel olarak adalet kavramı, teorik çalışmaların konusudur, oysa sosyal ve ekonomik adalet, pratik sorunlar üzerindeki çalışmaların konusu olagelmıştır. Son yıllarda bu kavram büyük ölçüde hukukla ilgili konularla bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Kavramın felsefî ve ahlakî boyutuna çok az değinilmektedir.²⁸ Ancak bu kavramın ahlaki ve dini boyutu da en az hukuksal boyutu kadar önemlidir ve ihmal edilmemelidir.²⁹

1.2. Adaletin Tanımı

Adalet kavramıyla ilgili yapılan tanım ve açıklamalara geçmeden önce bu kavramın tanımlanmasının zorluğuna dikkat çekilmelidir. Zira adalet kavramının herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmasının olanaklı olmadığı görülmektedir, çünkü adil olanın zamandan ve mekândan bağımsız varlığı düşünülememektedir; adil olan her zaman tartışmaya açık olacak ve eksik bırakılacaktır.³⁰ Burada adaleti tanımlamanın zorluğu konusunda İonna Kuçuradi'nin yorumunu vermek yerinde olur: Ona göre “adalet nedir?” sorusuna “bilgiyle temellendirilmiş” net bir cevabın, felsefe tarihi içerisinde verilmiş olduğu görülmemektedir. Kuçuradi, Platon'un adaletin gerçek bir

²⁶ Gözler, a.g.m., s. 87.

²⁷ Arslan Topakkaya, “*Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırılması*”, Süleyman Demirel Ü. Felsefe Bölümü Dergisi, S. 6, Isparta 2008, s. 28.

²⁸ Örneğin, Türk Felsefe Kurumunun yayınladığı “*Adalet Kavramı*” adlı kitapta, makalelerin hemen hemen hepsi hukuk ve siyasal bilgilerin adalet anlayışı çerçevesindedir (Güriz Adnan, *Adalet Kavramı*, TFK Yay., Ankara 1994.)

²⁹ Solmaz Zelyüt Hünler, “*Adalet*” Mad., Felsefe Ansiklopedisi, (ed.: Ahmet Cevizci), Etik Yay., İst. 2003, s. 29.

³⁰ Hünler, a.g.e., s. 30. “Ebedi adalet düşüncesi, sadece zamana ve yere göre değil, hatta aynı zamanda kişiden kişiye değişiyor ve Müllberger'in doğru olarak belirttiği gibi ‘herkesin başka birşeyler’ anladığı, konular arasına girmektedir” (Engels, F. (1981) “Zur Wohnungsfage”, s. 277 den naklen). bk. Doğan Göçmen, “Karl Marx'ın Ahlak Felsefesi ve Adalet Teorisiyle Olan ilişkisi Üzerine,” Praksis 10, s.261.

şey değil bir fikir olduğunu söylediğini belirtir. Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi adalet, adaletsiz durumlardan çıkılarak kavramsallaştırılabilir. İnsanlar adalet isterken, kendilerine hakları olanın verilmesi talebini dile getiriyorlar. Bu talep ettikleri şey yoksun bırakıldıkları, kendilerinden alınmış, kendilerine geri verilmesi gereken bir borçtur. Bu konuda Kuçuradi şunları belirtir: “İnsanların genel adalet talebi bulanık bir özlemdir ancak belirli bir durumdaki adalet istekleri; o anda yoksun bırakıldıkları, kendilerine verilmesi gereken şeyin verilmesi daha açık adalet talebidir. Belirli bir durumda birisine verilmesi gerekenin ne olduğunu nasıl belirleyeceğimizi göstermekle, adalet fikrini bilgisel olarak kavramlaştırabilmek için en başta başvuracağımız şey adaletsizlik olgusudur.”³¹ Adalet, bireylerin temel haklarının korunması talebidir, gelişen koşullarla birlikte şehirler ve ülkeler arası adaletin sağlanması talebidir.³² Günümüzde dünya nüfusunun artışına, zenginliğin dünyadaki dağılımına, hepsinden daha önemlisi sosyal adaleti gerçekleştirme konusunda bilincin artmasına paralel olarak adalet talepleri daha yüksek sesle ifade edilir olmuştur. Sosyal varlık olan insanı çepçevre kuşatan ve hayatı boyunca özlem duyduğu adalet kavramının, eksiksiz bir tanımı yapılabilir mi? Tam olarak tanımlanması kolay olmasa da elbette adaletle ilişkin bazı tanımlar yapılmıştır.

1.2.1. Adaletin Sözlük Anlamı

Bugün dilimizde kullanılan “adalet” kelimesi Arapça “adl” fiilinin mastarıdır. Arapçada “adl” fiilinden türeyen kelimeler farklı anlamlarda kullanılır hatta bazen taban tabana zıt anlamlara da gelmektedir. Örneğin Arapça beşinci bapta zulmün ve cevrin zıddı anlamına gelirken, dördüncü bapta doğrudan sapma zulüm anlamına gelmektedir.³³ Adl fiilinin büründüğü farklı anlamlar ise şunlardır:

Adl, deve gibi binit hayvanlarının her iki tarafındaki yükün eşit olması anlamına gelir. Eşyaların nicelikte bir birine denk gelmeleri gibi nitelikte de birbirine eşit olmaları karşılığında adalet kelimesi kullanılmıştır. Adalet ölçü ve tartıda iki şeyin birbirine denk düşmesi anlamına da gelmektedir. İnsanın insana eşitliği *adil* ile eşyanın eşyaya eşitliği

³¹ Kuçuradi, “*Adalet Kavramı*”, s. 27- 28.

³² Kuçuradi, *a.g.e.*, s. 29

³³ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arap*, c. XI, s. 435.

idl ile ifade edilmiştir.³⁴ Buna ilaveten “*adl*” sözcüğünü basiretle idrak olunan eşitlik; “*idl*” sözcüğünün ise duyularla algılanan eşitlik olarak anlaşılabilceği belirtilir.³⁵

Adalet, ifrat ve tefrit arasındaki orta durum anlamına gelir.³⁶ İnsanın davranışlarında orya yolu seçmesi, kendisini aşırılıklara ve kötülüğe götürecek uç noktalardan uzak durmasıdır. Orta yolu gösterecek olan ise aklın rehberliğidir. Akıllı olmak ile adaletli olmak aynı anlamda kullanılmıştır.³⁷

Adalet, hâkimin taraflar arasında karar verirken, her iki tarafın hakkına riayet ederek karar vermesi anlamına da gelir. Ayrıca sadece hâkimin değil olaya şahit olanların da ifadelerinde doğru olanı gözetmeleridir.³⁸

Adalet ahlaki orta anlamında kullanıldığı gibi, nicelik ve nitelik yönünden uygun olan anlamında da kullanılmaktadır. Örneğin “şu eşya ne uzun ne kısa tam olması gerektiği gibidir, ya da şu su ne soğuk ne sıcak tam içilecek kıvamdadır” dediğimizde, bu orta hali adalet kavramıyla ifade ediyoruz. Buna ilaveten insanın bedensel yapısının ve mizacının oranlı olması da adalet kavramıyla ifade edilmektedir.³⁹ İnsanın akıbetinin ne olacağını bilemediği, fırsatları eşit olan iki durum arasında kalması da *adl* kavramıyla ifade edilir.⁴⁰

İnsanın asıl yoldan, mecradan sapmaması, olduğu istikamette devam etmesi anlamına da gelir, bu hem gerçek hem mecaz anlamı ifade eder. Birisi yolculuk esnasında doğru hedefe ulaştıracak istikametten sapma anlamında diğeri ise doğruya götüren davranışları terk etmek anlamında kullanılır. Adalet, hem yolda olmak anlamına geldiği gibi “*adl*” den türeyen başka bir sözcük olan “*udul*” de yoldan sapmak anlamına gelmektedir.⁴¹

³⁴ İbn Manzur, *a.g.e.*, s. 432; Ez-Zebidi, *a.g.e.*, s.10.

³⁵ İsfahani, *Müfredat*, (çev.: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), Çıra yayınları, İst. 2007, s.186.

³⁶ Ez-Zebidi, *Tacü'l-Arus*, C. VIII, s. 9.

³⁷ İbn Manzur, *a.g.e.*, s. 431.

³⁸ İbn Manzur, *a.g.e.*, s. 430; Ez-Zebidi, *a.g.e.*, s. 9; Tahanevi, *Keşşaf-ü Istılahati'l-Fünun*, İst. 1974, C. III, s. 1015.

³⁹ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. XI, s. 433; Ez-Zebidi, *a.g.e.*, s.10

⁴⁰ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. XI, s. 435.

⁴¹ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. XI, s. 433-434..

Adalet bir suçla karşılık verilen fidye anlamına da gelmektedir. Taraflar arasında yapılan hak ihlallerinde suçla karşılık verilen fidye adaleti sağlamaya yönelik olarak uygulanır. Buna ilaveten adaletin bir başka anlamı da Allah’a denk aramak, ona şirk koşturmasıdır.⁴²

Adl, Allah’ın isimlerinden biri olarak da kullanılmaktadır, bu anlamda verdiği hükümlerde haksızlık yapmayan, heva ve hevesine meyiletmeyen anlamlarına gelmektedir.⁴³

Adalet kelimesi her ne kadar Arapça kaynaklı ise de dilimizde adaletin birçok türevleri kullanılır. Bu kavramlara günlük hayatımızda çokça rastlanır. Çocuklara *Âdil* ya da *Âdile* isimleri konur, hukukla ilgili yetkili kurumların bulunduğu yerlere *adliye* ya da *adalet sarayları* denir, eşyanın ya da durumun nicelik ve nitelik yönünden ortalama göstermesi durumuna karşılık *mutedil- itidal* gibi kavramlar kullanılır. Türk Dil Kurumu Sözlüğünde adalet şöyle açıklanır: “Adalet, hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme ve türe (töre), herkese kendine uygun düşeni verme”.⁴⁴ Buna karşın şunu da belirtmek yerinde olur: Eski Türkçedeki “köni” ve “türe” (töre) kelimeleri de adalet karşılığında kullanılmıştır. Köni kelimesi, düzen, denge, doğruluk ve iyi olan yönetimin niteliği anlamlarında kullanılmıştır.⁴⁵ Türe kelimesi ise “*yasalarla sahip olunan hakların herkes tarafından kullanılmasını sağlama*”⁴⁶ anlamında kullanılmıştır.

Neticede adalet kelimesi için verilen sözlük anlamlarının genel olarak, eşyada, ölçüde ve tartıda denklik; doğruluk ve isabetli hüküm verme; insanın birbirine denk düşmesi, aynı olmayan iki şeyi desteklemek suretiyle denk getirmek, devenin iki tarafındaki yük gibi anlamlara geldiği görülür.

⁴² İbn Manzur, *a.g.e.*, c. XI, s. 431; Ez-Zebidi, *a.g.e.*, s.10

⁴³ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. XI, s. 430; Ez-Zebidi, *a.g.e.*, s.11.

⁴⁴ TDK Sözlüğü, TDK Yay., Ankara 2011, s. 24.

⁴⁵ *Kutadgu Bilig*’de: “Bu kök turgüki ol **könilik törü**, törü artasa kök turumaz örü (adalet bu göğün direğidir; kanun bozulursa gök yerinde duramaz); Uragun yime ol kişiler içre özi , küçkey erse **könidin** kaçır (Zehir gibi acı olan bu otu zorbalılar ve adaletten kaçan kimseler içre); *Könilik* öze boldıbeglik ulıbu , beglik köki ol *könilik* yok (Beyliğin temeli adalet üzerinedir, beyliğin temeli adalet yoludur). Yusuf Has Hâcib, *a.g.e.*, s. 70, 253; *Yusuf Has Hâcib ve Kutadgu Bilig* (<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/e-kitap>, s. 6, 21.)

⁴⁶ TDK Sözlüğü, s. 24.

1.2.2. Adaletin Tarifi

Adaletin sözcük anlamına dair sözlüklerde fazlaca açıklama bulunurken adaleti tarif etme konusunda aynı şey söylenemez. Bu durum adalet kavramının yapısından kaynaklanmaktadır. Adalet kavramıyla ilgili gerek klasik Arapça eserlerde gerekse modern felsefe sözlüklerinde verilen tarif ve açıklamalardan bazıları şunlardır:

Adaletin tanımı için klasik sözlüklerin verdiği ilk açıklama şudur: “Haksızlığın zıddı olarak, mutlak olarak doğruluğu nefislerde sabit olan şeydir”.⁴⁷ Bu anlamda adalet zamana ve yere göre değişmeyen ve aklın önderliğinde her insanın zihninde ortak olan ilkelere dir.

Adalet, “dinin tehlikeli ve yasak gördüğü şeylerden kaçınmaktır”.⁴⁸ Adalet, “dinden kaynaklı olması hasebiyle sahibini sağlam takvaya ve ideal kişiliğe götüren nefiste yerleşmiş olan durumdur (heyet)”⁴⁹ şeklinde de tanımlanmaktadır. Adaletin tanımlarından birisi de “dinen mahzuru olan işlerden içtinap ile tariki hakta istikamette bulunmak; iltizamı hak ve hakkaniyet” tir.⁵⁰

Adalet, “büyük günahlara yaklaşmamayı, küçük günahlarda ısrar etmemeyi ve mubah olsa bile reziletlerden uzak durmayı emreden, filozofların hikmet, iffet ve şecaatten mürekkep saydıkları ifrat ve tefrit arasında orta noktaya yaklaştıracak olan nefiste yerleşmiş melekedir”⁵¹ şeklinde de tanımlanır.

Adalet ahlaki bir erdem olarak, insanı reziletlerle yönelten nefsin şehvî ve gazabî tarafının aklın egemenliğine girmesini, aşırı uçlar arasında ideal ortanın bulunmasını ifade eder.⁵² Adalet için erdemin bütünü tabiri de kullanılmaktadır, hiçbir erdemin adaletten uzak tasavvur edilemeyeceğine vurgu yapılmış, insanın adaleti hem kendine hem de başkasına uygulayabilmesi, en mükemmel erdem oluşunun göstergesi olarak görülmüştür.⁵³

⁴⁷ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. XI, s. 430; Ez-Zebidi, *a.g.e.*, C. VIII, s. 9.

⁴⁸ Tahanevi, *Keşşaf-ü Istılahat-il-Fünun*, İst. 1974, C. III, s. 1013.

⁴⁹ Tahanevi, *a.g.e.*, s. 1015.

⁵⁰ Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lugatı*, İstanbul Maarif Matbabası 1943, s. 486.

⁵¹ Tahanevi, *Keşşaf-ü Istılahat-il-Fünun*, İst. 1974, C. III, s. 1015.

⁵² *Mevsuat-ü Mustalahat-il Ulum*, “adalet” maddesi (Refik Acem), Mektebet-i Lübnan, s. 476-477.

⁵³ İsfehani, *Ez-Zeria*, s.173.

İsfehani ise adaletin iki türüne dikkat çekerek ayrı tarifler verir. İsfehani'ye göre mutlak adalet: "Aklın her şekilde güzel gördüğü, tarihin hiçbir döneminde nesh edilmiş olmayan ve zulüm olarak nitelendirilmesi hiçbir şartta mümkün olmayan adalettir. Mukayyet adalet ise : "Şeriatların getirdikleri esaslara bağlı olan adalet türü olup, bazı devir ve hallerde nesh edilmiş olması mümkün olan" adalet türüdür.⁵⁴

Adaletin başka bir tarifi de fiil ya da fail kastedilişine göre farklı yapılır. Eğer fiil kastedilirse yapılan şu tanım daha uygundur: "Adalet başkasının hakkını tam olarak vermek ve başkasına ait olanı ondan almaktır". Bunun yanı sıra adalet fail için kullanıldığında mübalağa anlamı taşır. Eğer fail anlamında Allah için kullanılırsa: "Asla çirkin işleri olmayan, çirkin işleri tercih etmeyen, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmeyen, yaptıkları her zaman iyi olan, kısaca "adl"ın gerektirdiği bütün işleri hakkıyla yapan" anlamına gelir.⁵⁵

Felsefe sözlüklerinde ise adaletle ilgili verilen bazı tanım ve açıklamalar şunlardır:

"Platon ve Aristoteles'ten beri, herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı verme demek olan bir ana erdem (doğruluk)" anlamında kullanıla gelmiştir.⁵⁶

"Adalet devletin karşıt çıkarları olan insanlar arasında dengeli tutum sergilemesidir, toplumun, hükümetin ya da bireyin hakları arasında uyumun bulunması durumudur. Mutlak bir değer anlatımı olarak adalet ise insanın davranışını ahlakî açıdan irdeleyen ve eleştiren düşünce ve ilkedir."⁵⁷

Adalet bazen hukuk ve yasal olan ile eş anlamda kullanılsa da eşit olan ve doğruya daha yakın olana işaret eder. Suç işleyene karşı kullanılan kurallar sistemi şeklinde de

⁵⁴ İsfehani, *Ez-Zeria*, s. 174-175. (terc. 265)

⁵⁵ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, (çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., İst. 2013, C. 2, s. 8.; C.1, s. 214.

⁵⁶ Akarsu Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., İst 1998, s. 17.

⁵⁷ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000, s. 3.

açıklanır. Adalet politik yaşamın yegâne erdemi, özgürlük ve eşitlik haklarının muadili olarak görülür.⁵⁸

Hukukta ise adalet: “Sübjektif manada herkesin hakkını tanıma hususunda değişmez, kesin dilek. Objektif manada karşılıklı zıt menfaatler arasında hakka uygun denklik” şeklinde tanımlanır.⁵⁹

Bunların dışında Adalet kelimesinin kapsamını genişleterek, aşırı derecede yücelten tanımlar da yapılmıştır örneğin: Proudhon’a göre “*adalet türlü nam ve işaretlerle Dünya’ya, doğaya, insanlığa, bilime ve vicdana, mantık ve ahlaka, iktisada siyasete, tarihe, edebiyata ve sanata hükmeder. Adalet insan ruhunda en ilk, toplumda en temel ve kavramlar arasında en saygın olan ve kitlelerin daima tutkuyla sarıldıkları şeydir. O aklın biçimi olduğu gibi, dinlerin özü, inancın derinliklerinde gizlenmiş konusu, bilginin başı, ortası ve sonudur. İnsan adaletten daha kapsamlı, daha güçlü, daha mükemmel neyi tasarlayabilir.*”⁶⁰

Adaleti sözlük anlamı ve tanımlarına göre bu şekilde ayırdıktan sonra temel olarak bu açıklamaları dört guruba ayırabiliriz:

- İlahi bir varlığın niteliği olarak adalet
- Cisimlerin niceliklerini eşitlemek ve dengelemek anlamındaki adalet
- Ahlaki bir erdem olarak adalet.
- Toplumsal eşitliği sağlayan hukuki uygulamalardaki adalet.

1.3. Adaletle İlişkili Kavramlar

Adaletin tanımı yanı sıra adaletle ilişkili olan bazı kavramların da anlamlarının verilmesi yerinde olur. Arapça adalet kavramıyla ilgili kullanılan bu kavramlar

⁵⁸ The Encyclopedia of Philosophy, “Justice”, (ed: Paul Edwards), wolume: IV, The Macmillan Company & The Free Press, New York; Hünler, “Adalet” Mad., s. 31.

⁵⁹ Türk Hukuk Lugatı, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1991, s.2.

⁶⁰ Ökçesiz Hayrettin, “Hukuk ve Adalet üstüne duygular”, Doğu Batı, S. 13 Kasım-Aralık-Ocak 2000-01, s. 227.(naklen)

şunlardır: *Kıst*, *müsavat*, *mizan*, *vasat*, *hak*. *Zulüm* ise adaletin karşılığı anlamında kullanıla gelmiştir.

Kıst kavramı sözlüklerde, adaletli paylaşım, adil ölçü, hisse, insafli olma gibi anlamlara gelir. Allah'ın rızkı mahlûkat arasında adil dağıtması da bu kavramla ifade edilmiştir. Fakat “*adl*” fiilinde olduğu gibi “*kıst*” da hem adaletli olma hem de adaletsizlik anlamına gelir.⁶¹ *Kıst* kelimesi daha çok dağıtıcı adaleti anlatmak için kullanılmıştır. *Muksit* ve *taksit* kelimeleri de *kıst* kökünden gelir. *Muksit*, kimsenin hakkına kastetmeyen adil olan anlamına gelir, *taksit* ise bir kısmını daha sonra ödemek üzere eşit miktarda paylaşırma anlamına gelir.⁶² Bu kavrama Kur'an'da “dosdoğru kıstasla ölçün” (İsrâ/35) “Yetim malına, erginlik çağına erişene kadar en iyi yolla yaklaşın. Ölçüyü ve tartıyı doğru (bi'l-kıst) yapın”(Enam/152) şeklinde vurgu yapılır.

Vasat kavramı ise birbirine eşit iki tarafı olan şeylerin ortası anlamına gelir, bu orta noktayla işlerin olması gerektiği şekilde gerçekleşmesi anlamı da kastedilir. Bu kavram bazen her iki tarafı kötü görülen iyi olan şeyler için de kullanılmaktadır. Cimrilik ve savurganlık arasında yer alan vasat nokta, cömertlik gibi ifrat ve tefritten uzak olan mutedil davranış için de kullanılmaktadır.⁶³ Kuran-ı Kerim'de “işte böylece sizi ortada yürüten (vasat) bir ümmet kıldık” (Bakara/143) ayetiyle insanların en makul olan durumuna işaret edilir.

Musavat ise metre, tartı ve ölçeklerle nicelikte eşitlemek, düz ve düzgün olmak anlamına gelir, bunun yanı sıra “şu topluluk şu topluluğa müsavidir” cümlesinde olduğu gibi nitelik yönünden de denk olmayı ifade eder.⁶⁴ Kuran'da ifrat ve tefritten korunan şeye vurgu yapmak için kullanılır (Meryem/10). Düzlemek, düzene koymak ve biçim vermek anlamlarında da kullanılmıştır (Naziât/28).

⁶¹ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, C. 7, s. 377-378.

⁶² TDV *İslam Ansiklopedisi*, “*Kıst*” Mad., C. 25, s. 502.

⁶³ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, C. 7, s. 426, 427; İsfahânî, *Müfredât*, C.2., s. 860.

⁶⁴ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, C.14, s. 408; İsfahânî, *Müfredât*, C. 2., s. 627-628.

Mizan, “vzn” kökünden gelir, hem mastar hem de ism-i alet anlamındadır. Mizan kavramı miktarını ölçmek ve tartmak anlamına gelir. İsm-i alet olarak ise ölçen alet, tartı anlamında kullanılır.⁶⁵ Kuran’da “ölçüyü tam tutun ve tartıyı da doğru vezn edin” (İsrâ /35) ayetinde adil dağıtımına işaret eder. “Göğü yükseltti ve mizanı koydu” (Rahman/7) ayetinde ise düzen, ölçü aleti anlamlarında kullanılmıştır.

“Hak” kavramı adaletle ilişkili kullanılan kavramlardan bir başkasıdır. Hak, uygun, uyumluluk, sabit olan, üzerinde şüphe olmayan batıl olanın zıddı, bir şeye gerçekte olduğu gibi inanmak anlamlarına gelir. Ayrıca “gerektiği yerde gerektiği kadar, gerektiği zaman ortaya çıkan fiil hareket ve söze” de hak denir.⁶⁶ Kuranı Kerim’de adalet kavramıyla ilişkili olarak kullanılmıştır. (Yunus/33)

Zulüm ise “ bir şeyi kendi konumundan alıp başka yere koyma, o şeyi eksiltmek ya da üzerine eklemek suretiyle olduğunun dışına çıkarma, doğru yoldan sapma anlamlarına gelmektedir.⁶⁷ Zülüm şu şekilde de tarif edilmiştir: “Herhangi bir faydası bulunmayan, hiçbir zararı defetmeyen, müstahak olunmayan ve ilk iki vecihten birine muhtemel olmayan her türlü zarar”dır.⁶⁸ Zulüm kavramı büyük ya da küçük günahlar için de kullanılır, örneğin Hz Âdem’in yasağı ihlal etmesi sonucu zalim olarak nitelendirildiği gibi Şeytan da zalim olarak nitelendirilmiştir. İsfahanî’ye göre Âlimler zulmün üç ayrı alanı olduğuna işaret ederler: İnsan ile Yüce yaratan arasında olan zulüm; Kişi ile diğer insanlar arasındaki zulüm; Kişi ile nefsi arasındaki zulüm.⁶⁹

1.4. Adaletin Türleri

Bir kavramı anlamamanın yöntemlerinden birisi de onu kısımlara ayırmaktır. Adalet kavramı, birçokları tarafından türlere ayrılarak açıklanmıştır. Adaleti dağıtıcı ve düzeltici adalet olarak ikiye ayıran Aristoteles’in ikili ayrımı en başta gelendir. Aristoteles kaynaklı bu ayrım günümüzde geçerliliğini sürdürmektedir. Aristoteles’in belirttiği bu iki tür adalet, ondan sonra gelen birçok filozof için referans kaynağı olduğu gibi, Farabi, Amiri ve İbn Miskeveyh gibi İslam filozofları tarafından da ele

⁶⁵ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, s. 446.

⁶⁶ İsfehânî, *Müfredât, C.1.* s.327-328.

⁶⁷ ez-Zebidî, *a.g.e.*, 8. C., s. 383; İbn Manzûr, *a.g.e.*, 7. C. , s. 373; İsfehânî, *Müfredât, s.160.*

⁶⁸ Kadı Abdülcabbar, *a.g.e.*, C. 2, s. 86.

⁶⁹ İsfehânî, *Müfredât, s. 160-161.*

alınmışlardır. Sadece dağıtıcı ve düzeltici adalet değil yine Aristoteles kaynaklı tabii hukuk-pozitif hukuk ayrımı da Amiri gibi filozoflar tarafından tabii adalet-namusî adalet şeklinde iki kısım olarak ele alınmıştır. Yine Amiri'nin Platon'a atıfla yaptığı iç ve dış adalet ayrımı bir başkasıdır.⁷⁰

Adaleti türlere ayırma konusunda İbn Miskeveyh'in kendine has olarak dörtlü ayrımını da belirtilmelidir. İlahi, tabii, örfî ve seçimli adalet. Yine İslam filozoflarına has başka bir ayrım da adaletin şu üçlü ayrımıdır: Allah'a karşı adalet, insanlar arasında adalet, ölmüş insanlara karşı adalet.⁷¹

Bunun dışında birçok İslam Âlimi'nin adalet ayrımı olduğunu da belirtelim. Örneğin İsfehânî adaleti mutlak adalet ve mukayyet adalet olarak iki türe ayırır.⁷² İsfehânî'nin bu ikili ayrımı da tabii adalet-pozitif adalet ayrımına dayanmaktadır. Bu ikili ayırma ilaveten bir başkası ise şöyledir: Hakiki adalet ve takdiri adalet.⁷³ Bazı araştırmalarda adalet kavramını, felsefi, siyasi, ahlaki, sosyal gibi alanlarına bölerek açıklama yoluna da gidilmiştir.⁷⁴

Birçok adalet ayrımı olsa da sosyo-politik alanda iki tür adalet ön plana çıkıyor. Bu alanda adaletin türleri derken kastedilen Aristoteles tarafından işaret edilen dağıtıcı ve düzeltici adalettir. Aristoteles, “yasaya uygun olanın ve çıkar gözetmeyerek eşitliği gözetenin”⁷⁵ adil olduğunu belirtir. Buradan hareketle Aristoteles'in biri niceliksel anlamda bireysel adalet anlayışı, diğeri kamusal-hukuksal adalet anlayışı ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in bu iki tür adalete işeret etmesi, Aristoteles takipçilerinden Thomas Aquinas tarafından dağıtıcı (distributiva) adalet ve düzeltici (commutativa) adalet olarak ayrılmıştır.⁷⁶ Bunun yanı sıra günümüzde kural adaleti,⁷⁷ hakkaniyet

⁷⁰ Amirî, *es-Saâde ve'l-İsâd*, (tahk: Ahmet Abdül Halim Atıyye), Camiatü'l Kahire, Kahire 1991 s. 225.

⁷¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 82. Nasîruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasrî*, s. 119.

⁷² İsfehânî, *Ez-Zeria*, s. 174-175. (terc. 265)

⁷³ Seyyid es-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1996, s. 192.

⁷⁴ Hadduri, *İslamda Adalet Kavramı*, s. 7-8.

⁷⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1128-1129 ab.

⁷⁶ Arslan Topakkaya, *Hukuk ve Adalet*, Yetkin Yayınları, Ankara 2010, s. 31-32.

⁷⁷ Mustafa Erdoğan, “Özgürlük Adalet Refah”, *Sosyal ve Siyasal Teori*, (Der.: Atilla Yayla), Siyasal Kitabevi Yay., Ankara, 1993, s. 273.

olarak adalet⁷⁸ ya da sosyal adalet, adalet türleri arasında sıralansa da temel olarak yukardaki iki tür, yani dağıtıcı ve düzeltici adalet ayrımı kaynaklık etmiştir.

Dağıtıcı adalet: toplumda paylaşılabılır ne varsa vatandaşlar arasında paylaşılmasını öngören adalet çeşididir. Devletlerin gayri safi milli hâsıladan vatandaşlarına eşit olarak pay vermesi, vergilerin dağıtımı, emeklilik ödemeleri, dağıtıcı adalet örnekleridir. Dağıtıcı adalet kapsamında maddi olarak paylaşılır olan şeylerden başka bir de manevi olarak paylaşılabilen şeyler vardır ki bunlar da paye, rütbe ve şereflerdir; siyasi liderin ya da dini liderin belirlenmesi buna örnektir. Tabii ki dağıtılacak olan şey ve en az iki taraf bulunduğu, dağıtım söz konusu olur. Bununla birlikte dağıtıcı adaletin uygulandığı alan kamusal alandır. Çünkü geniş anlamda dağıtma devleti yönetenler tarafından yapılır. Aristoteles'in yaşadığı Yunan toplumunda soylular, vatandaş, köle ayrımı vardı ve doğal olarak soylu bir insanın devletin gelirlerinden daha fazla pay alması gerekiyordu. Soylunun devlet eline geçen topraktan diğerlerine göre fazla pay alması adil idi. Bu durum Aristoteles'in dağıtım mantığına ters değildir. Fakat günümüz bakış açısıyla soylu-soylu olmayan ayrımı adaletsiz görülebilir. Zira günümüzde devlet, yurttaşlar arasında zenginliği dağıtan bir kurum olarak düşünülmez daha çok vergilendirme yoluyla yükleri dağıtan bir kurum olarak düşünülür. Ancak antik çağ Yunan toplumunda yurttaş kendini devlete karşı vergi mükellefi olmaktan öte devletin bir hissedarı olarak görüyordu, yeni ele geçirilen topraklar ise özgür yurttaşlar arasında pay ediliyordu.⁷⁹ Kısaca dağıtıcı adalette “bütünün kendi parçaları arasında üstünlük-altlık ilişkisine dikkat edilmek zorundadır”.⁸⁰

Düzeltilici Adalet: Aristoteles'e göre “adaletin geri kalan türü, gerek isteyerek, gerek istemeyerek olan alışverişlerde görülen düzeltici adalettir.”⁸¹ Düzeltilici adalet dağıtılan malların korunmasıyla ilgilidir. Aslında Fârâbi'nin kullandığı “koruyucu”⁸² kelimesi bu adalet türü için daha uygun gözükmektedir. “Koruyucu adalet”, dağıtım sonucu elde

⁷⁸ Rabia Sağlam ; *Liberal Adaletin İki Farklı Görünümü: John Rawls ve Robert Nozick, "Hakkaniyet Olarak Adalet" Eleştirisinden "Yetkisel Adalet" Eleştirisine*, Erzincan Ü. Hukuk F. Dergisi, C.: 11, Sayı:1-2, 2007, s. 183.

⁷⁹ David Ross, *Aristoteles*, (çev.: Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu), Kabalcı Kitabevi, İst. 2002. s. 246.

⁸⁰ Topakkaya, *Hukuk ve Adalet*, s. 32

⁸¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1131b

⁸² Fârâbi, *Fusulü'n Münteza'a*, s. 71.

edilen maddi ve manevi çıkarların, alış-veriş ya da gayri meşru yollarla elden çıkmasının korunmasını ifade eder. Düzeltici adalet insanlar arası isteyerek ya da irade dışı meydana gelen haksızlıkların düzeltilmesini konu edinir. Haksızlık durumunda düzeltici adalette, dağıtıcı adalette belirtildiği gibi insanlar arasında konumuna, katkısına veya rütbesine göre dağıtım söz konusu olmaz. Herkes aldığı karşılığını vermelidir. Zarar gören zarar gördüğü ölçüde karşılığını vermelidir. İşlenen bir suç ortadaysa, suç ve karşılığında verilen ceza birbiriyle eşit olmalıdır. Toplumdan topluma uygulamalar değişse de yurttaşların çoğunca, içinde bulunulan toplumda suça verilen ceza, az ya da çok görülmeyecek şekilde olmalıdır. Hem Aristoteles hem de İbn Miskeveyh bu adaletin daha iyi anlaşılması için eşit bölünmemiş çizgi örneğini verir ve bu adalet hukuksal alanla ilgilidir. Yargıç eşit bölünmemiş bir çizgide olduğu gibi, fazla olandan alıp eksik olana ilave yapar. Yargıç bu eksikliği düzeltmiş olur ve çizgiler eşit olduğunda kişi hakkını almış olur.⁸³

Düzeltici adalette hakkın verilmesi misli misline olmayabilir. Haksız tarafa o toplum tarafından, haksızlığı giderdiğine dair olan bir inanca uygun ceza verilir. Örneğin mahkemenin, rüşvet alan ünlü bir siyasetçiye tuvalet temizleme cezası vermesi düzeltici adaletle örnek verilebilir. Düzeltici adalette tam karşılıklılık esas değil, gün ve şarta göre değişen uygun bir karşılıklılık verilir. Düzeltici adalet günümüzde “Kural Adaleti” kapsamında yeniden yorumlanmıştır.⁸⁴

Çağımızda Dağıtıcı ve Düzeltici Adalet Tartışmaları: Çağımızda Aristotelesçi dağıtıcı adalet, hakkaniyet olarak adalet adı altında yeniden çözüm üretme yoluna gidilmiştir ki bu yeniden dağıtıcı adalet olarak da isimlendirilmiştir. Bu konudaki öncü isim Rawls olmuştur. Rawls toplumsal sözleşme geleneğinde Kant’tan etkilenmiştir. Rawls’a göre, toplum yapısındaki adalet ilkeleri, kendi çıkarları için gayret gösteren özgür kişilerin “ilk eşitlik pozisyonunda” kabul edecekleri ilkelerdir.⁸⁵ Rawls herkesin üzerinde mutabık kalacağı bir adalet anlayışı için, insanların, toplumdaki

⁸³ Aristoteles, *a.g.e.*, 1131b.

⁸⁴ Atilla Yayla, *Liberal Bakışlar*, Liberte Yay., Ankara 2000, s. 73. (Kural adaleti şu esasa dayanır:” Bireylerin eylemleri klasik liberalizmin öngördüğü negatif statü haklarını koruyan, genel, olumlu ve olumsuz anlamda belirli bir özneye yönelik olmayan kurallarla tutarlı ise adildir. Yayla, *a.g.e.*, s. 73)

⁸⁵ Solmaz, Zelyut Hünler, *Rawls ve MacIntyre İki adalet Arasında Liberal ve Komuniteryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 29.

konumlarından, sınıf ve statülerinden, cinsiyetlerinden, doğal yetenek ve kabiliyetlerinden, iyimserlik ve kötümserlik gibi psikolojik durumlarda dâhil olmak üzere insanın görüşlerini etkileyen bütün faktörlerden bağımsız olarak hareket etmesi gerektiğini ifade eder. Bu durumu da “cehalet perdesi” olarak isimlendirir.⁸⁶ Rawls bu fikriyle herkes için adil kuralların olabileceği bir adalet arayışındadır. Bu düşünce “sana nasıl davranılmasını istiyorsan sen de öyle davran” ilkesiyle aynı doğrultudadır.

Bunun yanı sıra Rawls’a göre adalet toplumsal kurumların ilk erdemidir. Çünkü adaletin öncelikli konusunun toplumun temel yapısı olduğunu belirtmektedir. Yine Rawls için toplumsal konulara örnekler şunlardır; düşünce ve vicdan özgürlüğü, rekabetçi pazarlar, üretim araçlarındaki özel mülkiyetleri yasal olarak korumak, tek eşli evliliktir.⁸⁷

Rawls’a göre, daha adil bir dağılım için iki adalet ilkesi formüle edilmelidir:

“Herkesin, başkalarının aynı hürriyeti ile bağdaşan en geniş temel hürriyete sahip olma hakkı vardır.”

“Sosyal ya da iktisadi eşitsizlikler, hem herkesin yararına olacak, hem de mevki ve görevlerin herkese açık olmasını sağlayacak şekilde ayarlanmalıdır.”⁸⁸

Dağıtıcı adaleti, bir kurala göre ayarlama düşüncesi egemen olsa da Robert Nozick’e göre dağıtımı elinde bulunduran devlet ahlaki olarak meşru değildir. Çünkü dağıtım konu olan şeylerin toplum içinde nasıl paylaştırılacağı günümüzde tamamıyla özgür olan topluluklar için hiçbir anlam taşımaz. Özgür olan toplumda özgür irade ve bireysel kararlar dağıtım için temel olmalı. Zira toplumda dağıtım kendiliğinden gelişen sözleşmelerle olur, aksi takdirde, bireylerin sözleşmesi sonucu olmayan genel bir kural kullanılırsa bu dağıtım adaletsiz bir dağıtımdır. Nozick’in dağıtıcı adalet karşısına koyduğu mülk dağıtımındaki yetkisel adalet ilkeleri şunlardır: İlk mülk edinme, mülkün el değiştirmesi, adaletin düzeltilmesi. Eğer kişi sahip olunan mülkün elde edilmesi, başkasına transfer edilmesi ve adaletsizliğin giderilmesinde yetki sahibi ise bu dağıtım

⁸⁶ Rawls John, *A Theory Of Justice*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1991, s. 118.

⁸⁷ Hünler, *a.g.e.*, s.28

⁸⁸ Rawls, *a.g.e.*, s. 53; Yayla A., *Liberal Bakışlar*, s. 85.

adildir.⁸⁹ Buna ilaveten, Nozick’e göre eğer dünyada tam adalet varsa mülk edinme ve transferiyle ilgili kural şöyle işler:

1. “Bir mülkü, elde etme ile ilgili adalet ilkesine uygun olarak elde eden bir kişi, o mülk üzerinde yetki sahibidir”.
2. “Bir mülkü o mülk üzerinde yetki sahibi olan başka birinden, transferle ilgili adalet ilkesine uygun olarak elde eden bir kişi o mülk üzerinde yetki sahibidir”.
3. Birinci ve ikinci koşulları yerine getirmediği müddetçe hiç kimse bir mülk üzerinde yetki sahibi olamaz”⁹⁰ Dağıtıcı adalet ya da yeniden dağıtıcı adalet karşı Nozick’in adil dağıtım anlayışı yetkisel adalet anlayışı olarak isimlendirilir.⁹¹ Günümüzde adil dağıtımın nasıl olması gerektiğiyle ilgili tartışmalar güncelliğini korumakta çeşitli çözüm önerileri ortaya atılmaya devam etmektedir.

Düzeltilici adalet günümüzde daha çok ceza hukuku ve pozitif hukukun konusu olarak incelenir. Doğru hukuk kurallarının ve yasanın ne olması gerektiği, evrensel hukuk kurallarının olup olmadığı, hali hazırdaki hukuk kurallarının yorumlanmasındaki farklılıklar, yasaları kimin koyacağı ve nasıl uygulanacağı ve buna benzer tartışmalar günümüzde hala devam etmektedir. Bunun yanı sıra on dokuzuncu yüzyıldaki ekonomik ve siyasi buhranlar sosyal adaletin ön plana çıkmasına sebep olmuştur.⁹² Bu konuda farklı yorumlar yapılmıştır. Örneğin genel ve kabul görmüş kurallara dayanan, bireyler arasında taraf gözetmeyen adaletin gerçek adalet olduğunu belirten Friedrich August von Hayek, adalet taleplerinin arkasında güçlü güdüsel hislerin olduğunu bu hislerin de kabileci avcı gruplara uygun olduğunu, modern toplumlara göre olmadığını belirtir. Hayek, sosyal adalet taleplerinin, özel muamele görme hususunda mantıklı bir açıklama getiremeyen menfaat gruplarının samimi olmayan önerileri şeklinde

⁸⁹ Robert Nozick, *Anarşi Devlet Ütopya*, (çev.: Alişan Oktay), Bilgi Üniversitesi Yay., İst. 2000, s. 204.

⁹⁰ Nozick, *a.g.e.*, s. 205.

⁹¹ Rabia Sağlam; *a.g.m.*, s. 191.

⁹² Modern adalet teorilerine Marx ve F. Engels açısından bakarsak, bu iki düşünürü göre hüküm süren toplumsal ilişkileri eleştirmek ya da yeni toplumsal düşünceler geliştirmek için dayanabilecek “ebedi bir adalet ilkesi” mevcut değildir. Adalet kavramı şu ana kadar her zaman üretim biçimleriyle alakalı olmuştur ve bundan sonra da olmak zorundadır. Bu iki düşünürü göre adalet işlevsel pozitif bir hukuk kavramıdır ve kendi iç mantığıyla anlaşılmaz. Adalet kavramının anlaşılması için mutlaka ekonomik alana gönderme yapılmalıdır, aksi takdirde adaletle ilgili fikirler öznel ve göreceli bir nitelik kazanır. (Doğan Göçmen, *Karl Marx’ın Ahlak Felsefesi ve Adalet Teorisiyle Olan ilişkisi Üzerine*, s. 26.)

değerlendirmektedir.⁹³ Hayek'e göre "Şunu öncelikle anlamak durumundayız: bir grup insanın adalet açısından hakları gördükleri şeyler konusunda sağlam görüşlere sahip olmaları, her zaman evrensel olarak uygulandığı takdirde, hayatini sürdürülebilir bir düzen husule getirecek uygun bir kuralın mevcut olduğu (veya bulunabileceği) anlamına gelmez. Herhangi bir sorunun adalet sorunu olarak gösterildiği her durumda, onu çözecek evrensel tatbik kabiliyetini haiz bir kural keşfetmenin mümkün olduğuna inanmak bir aldanmadır."⁹⁴

Günümüzde herkesin tabi olacağı mutlak ve değişmez ahlaki kurallara ve devletin dağıtım konusunda yetkilerine yönelik eleştirilerin arttığı görülmektedir.⁹⁵ Sosyal adalet arayışları evrilerek devam etmektedir. Gerek sosyal adalet gerek dağıtıcı ve düzeltici adalet gerekse bu iki temel adalet ayırımından yola çıkan adalet türleri üzerinde tartışmalar sürmektedir.

1.5. İbn Miskeveyh Öncesi Adalet Anlayışları

Tarihin her döneminde adalet konusu önemli bir yer tutmuştur. Adaletin ele alınma süreci Platon'a kadar götürülebilir. Bunun yanı sıra Platon'dan sonra Stoacılar, Yeni Platoncu okullar, Orta Çağ Felsefesi ve bu doğrultuda Aristoteles-Thomas'çı filozofların felsefelerinde adalet konusuyla ilgili birçok tartışma bulunur.⁹⁶ İslam filozofları çalışmalarında ağırlıklı olarak mantık, fizik ve metafiziğe yer verseler de eserlerinde siyaset ve ahlakla ilgili tartışmalarda en az bu alanlar kadar önem taşımıştır. Ahlak ve siyaset onların felsefi düşüncelerinin ana eksenlerinden biri olmuştur. İslam filozoflarınca felsefe, temelde nazari ve ameli olarak ikiye ayrılmış adalet konusu daha

⁹³ Butler Eamonn, *Hayek: Çağımız İktisat ve Siyaset Felsefesine Katkısı*, (çev.: Yusuf Ziya Çelikkaya), İmaj Yay., Ankara 1996, s.133. Hayek'e göre "Liberalizmin bir defaya mahsus sabit kaideleri yoktur. Onun özü en kısa ifadeyle şudur; işlerin idaresinde kendiliğinden doğan içtimai kuvvetlere (sivil toplum) mümkün olduğu kadar çok yer vermek ve bu işlerin işleyişinde zorlayıcı tedbirlerden kabil olduğu kadar kaçınmak. Liberalizm, doğal düzenin kendi içerisindeki kuvvetlerin barışçı ve adil bir şekilde işlemesini sağlamakla ve düzeni hukuki olarak korumakla görevli sınırlı bir devlete yer verir" (Hayek Friedrich, *Kölelik Yolu*, çev.: Turhan Feyzioğlu-Yıldray Arsan, Liberte Yay., Ankara 1999, s. 22-24.)

⁹⁴ B. Eamonn, *Hayek*, s. 131. (*The Mirage Of Social Justice*'den naklen)

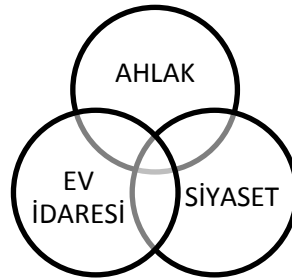
⁹⁵ Örneğin şu şekilde itiraz edilmektedir: "Herkes değerine, katkısına, ihtiyacına, yeteneğine, sosyal statüsüne göre payına düşenin verilmesi ile ilgili farklı dağıtıcı adalet yaklaşımlarının temelden yoksun olduğu açıktır. Bundan başka adalet ile eşitlik arasında sağlıklı ve mantıklı bir ilişki kurma çabaları da sonuçsuz kalmaya mahkûmdur". (Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 70.)

⁹⁶ Arslan Topakkaya, "Bir Söylem Olarak Sosyal Adalet Kavramı", ERÜ. Hukuk Fakültesi Dergisi, C. I. S. 2, Kayseri 2006, s. 97.

çok ameli felsefe kapsamında ele alınmıştır. Ameli felsefenin ana bölümleri İslam filozofları tarafından şu başlıklar altına incelenmiştir:⁹⁷

- Ahlak
- Ev İdaresi (Tedbîru'l Menazil)
- Siyaset (Tedbîru'l Müdün)

Adalet; etik, ev idaresi (ekonomi) ve siyaset alanlarında birbirinden bağımsız olarak ele alınsa da bu üç alanın ortak paydası olduğu görülür. Ameli felsefesinin bu üç alanı, aralarında hem ikişerli ortak alanlara, hem de her üçünün kesiştiği ortak alana sahiptir. (Şekil 1) Adalet konusu her üç alanın da inceleme konusudur, dolayısıyla bazen ahlakla siyasetin, bazen siyasetle ekonominin, ya da her üçünün konusu olması bakımından kesiştiği noktalar da bulunmaktadır. Fakat siyaset ve ekonomideki tartışmaları belirleyen etikdir. Zira bu alanlar, neyin doğru ya da yanlış olduğunu, hangi ilkeye göre hareket edileceğini belirleme konusunda etiğe muhtaçtır. Bundan dolayı adaletle ilgili tartışmaların etik zeminde yapılması doğaldır.



Şekil 1⁹⁸

Bunun yanı sıra “adalet” kavramı, İslam felsefecileri tarafından bireysel nefsin gelişimi açısından ele alınmış, ayrıca toplumsal düzenin sağlanması açısından en çok kullanılan

⁹⁷İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 95; *Tertibi-s Saadat*, s. 125; Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 189.

⁹⁸ Bu şekil Paul Ricoeur’ün “*Siyaset ve Ahlak*” adlı makalesinden mülhemdir. (Burhanettin Tatar, *Siyasi Hermenötik*, Etüt yay., Samsun 2000, s. 93)

kavramlardan biri olmuştur.⁹⁹ Bu durum Fârâbî, Ebu Bekir Zekeriya Razi, İbn Miskeveyh ve Nasîruddîn Tusî, Kınalızâde Ali Efendi gibi filozoflarda açıkça görülmektedir.

İbn Miskeveyh'in adalet anlayışı temelde Platoncudur. Ancak onun bu konudaki görüşlerini Aristotelesçi şemaya uydurmakta zorluk çekilmez.¹⁰⁰ İbn Miskeveyh'in özellikle Ahlak Felsefesi çerçevesinde Fârâbî geleneğine bağlı olduğuna dair iddialar mevcuttur.¹⁰¹ Ancak eserlerinde gördüğümüz üzere Platon ve Aristoteles hiç şüphesiz etkilidir. İbn Miskeveyh Aristoteles'in adalet görüşünü benimseyip Plâtoncu psikoloji içerisinde bütünleştirmiştir. Bütün bunlara ilaveten İbn Miskeveyh adalet teorisine İslami unsurları da dâhil etmiştir.¹⁰² Bu bağlamda özellikle Platon, Aristoteles ve İbn Miskeveyh öncesi bazı İslam Filozoflarının adalet anlayışlarına değinmek faydalı olacaktır.

1.5.1. Grek Felsefesinde Adalet

1.5.1.1. Platon'da Adalet

Genel olarak İlk Çağ Yunan düşüncesinde olduğu gibi Platon'un da felsefi çalışmalarının nihai amacı insan ve toplumun mutluluğudur.¹⁰³ Platon'a göre, insan ve toplumun mutluluğunu sağlayacak olan şey de iyilikten başkası değildir. "İyi" en yüksek ideadır. İnsanı iyi kılan şey ise "ruhun düzeni" anlamına gelen erdemdir, bir şeyi

⁹⁹ Aygün Akyol, "Şehrezurî ve Adalet Anlayışı", Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008/1, C. 7, S.: 13, s. 102.

¹⁰⁰ Macit Fahri, a.g.e., s.160 (Macit Fahri'ye göre Eflatun ve Aristo'nun adalet anlayışlarının garip karışımı olan İbn Miskeveyh anlayışına Pophyrios'un *Nikomakhos'a Etik* üzerine yazdığı kayıp bir şerhin sebep olması mümkündür, bu şerhin hem Yunancacı hem de Arapça çevirisi kaybolmuştur. (Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 241; Abdurrahman Bedevi, "Miskeveyh" (M.M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, C.:2 s. 93)

¹⁰¹ Ali Zakheri, *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefi*, Yeni Zamanlar Yay., İst. 1997, s. 15; Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 236. Ancak İbn Miskeveyh ve Fârâbî arasındaki farklılığı göstermesi açısından şu örnek kayda değerdir: Varlıkların Tanrı'dan meydana gelmesi; İbn Miskeveyh tarafından bir sudur vetiresi olarak tasvir edilir. Bu asıl varlık kaynağından ilk sudur eden ilk varlık Faal Akıl (ki bu isim Fârâbî geleneğinde onuncu akıla verilen isimdir) adını verdiği ilk Akıl'dır. İkinci sudur nefis ve üçüncüsü göklerdir. İbn Miskeveyh sanki sudurcu ve yaratıcı iddiaların birbirine zıt olduğunun farkında değilmiş gibi, Tanrı'nın her şeyi yoktan yaratmış olduğunu iddia eder. (Macit Fahri, *İslam felsefesi Tarihi*, s. 239.)

¹⁰² Y Mohamed, "Greek Thought In Arab Ethics: Miskawayh's Theory Of Justice", s. 242; Lenn E. Goodman, "Friendship in Aristotle Miskawayh and Ghazali", s. 176

¹⁰³ Akarsu Bedia, *Mutluluk Ahlakı (Ahlak Öğretileri 1)*, İnkilap Yay., İst. 1998, s. 103.

iyi yapan onda düzenin bulunmasıdır.¹⁰⁴ Platon nefsin 1. Akıllı parça 2.Yürekli atılğan parça 3. İştah duyan-arzulayan parça gibi çeşitli bölümlerden oluştuğunu ve bu bölümlerin aralarında bir düzen olması gerektiğini ifade eder. Daha sonra İbn Miskeveyh’de de göreceğimiz gibi Platon nefsin her bir bölümüne karşılık gelen bir erdem tayin etmiştir. Benzer şekilde devlet düzeninde de yönetici, asker ve zanaatkârlara karşılık da erdemler tayin etmiştir. Bunlar bilgelik, cesaret ve ölçülülüktür. Hem devleti hem de ruhu oluşturan bu parçalar kendi sınırlarında kalırsa bunun sonucunda adalet erdemi ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁵ Böylelikle erdemlerin sayısı dört olur. Platon diğer erdemlerle ilişkisi bağlamında adaleti “ölçü, yiğitlik ve bilgeliği doğuran ve yaşatan değer”¹⁰⁶ olarak tanımlar. Burada şunu da belirtmek faydalı olacaktır. Her ne kadar ana erdemlerin sayısı dört ise de Platon’a göre bir de dindarlık erdeminden söz edilebilir ki, bu erdem Tanrı ya da Tanrılarla ilişkilerimizde ortaya çıkan adalettir.¹⁰⁷ Fakat Platon “*dini bütünlük erdemi*”¹⁰⁸ ifadesini bekçilerin erdemlerinden bahsederken kullanır. Bu ifadeyi beşinci bir erdem olarak algılamaktan daha ziyade bekçilere özgü alt bir erdem olarak anlamak daha isabetli görünmektedir. Dolayısıyla erdemler; bilgelik, yiğitlik, ölçülü olmak ve adalettir. Genel bir çerçeve çizersek Platon’un adalet anlayışının bir tarafta mutluluk ve iyi ideasıyla diğer tarafta bireyi ve devleti oluşturan parçalar ve diğer erdemlerle ilişkili olduğu görülür.

Platon adalet konusunu temel olarak *Devlet* ve *Gorgias* adlı diyaloglarında işler. Platon’un Devlet adlı diyalogunda adalet hakkındaki tartışma iki karşıt konumda ilerler. Diyaloglar, toplumsal düzeni sağlamak için temel ilke olarak evrensel ve ebedi bir ahlak anlayışını savunan Sokrates ile geleneklere ve zamana göre değişebilen rölativist bir adalet anlayışını savunan Sofistler arasında geçer.¹⁰⁹ Platon’un sistemi tümünden gelimcidir. Cedelî kıyas ve zıtların karşılaştırılması yoluyla adalet problemine çözüm

¹⁰⁴Platon, *Menon-Diyaloglar 1*, (çev.: Adnan Cemgil), Remzi Kitabevi 1982, 87d; Platon, *Gorgias*, MEB Yay., İst. 1967, 506d-507a.

¹⁰⁵Platon, *Devlet*, 427e, 428b, 429a, 432b, 432b. Platon ruhu birisi hırçın olan siyah, diğeri uysal olan beyaz bir atın çektiği ve bir sürücüsü olan bir at arabasına benzetir, sürücü bu arabayı uygun biçimde yönettiği ölçüde ideaların bilgisine ulaşır. (Platon, *Phaidros*, çev.: Hamdi Akverdi, MEB Yay., 246b.)

¹⁰⁶Platon, *Devlet*, 433b.

¹⁰⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (çev.: H. Vehbi Eralp), Sosyal Yay. İst. 1995, s. 64. (İbn Miskeveyh’inde Tanrı’ya karşı adalet şeklinde değerlendirilecek benzer ifadeleri mevcuttur.)

¹⁰⁸Platon, *Devlet*, 395c.

¹⁰⁹Tuncay Ceylan, “*Siyaset Felsefesinin Temel Problemlerinden Biri ve Birlikte Yaşamının Koşulu Olan Adalet (Platon)*”, KKEFD, Yıl:2006, Sayı:14, s.160.

aramıştır.¹¹⁰ *Devlet* adlı eserine Sokrates tarafından ortaya atılan adalet nedir sorusuyla başlar. Platon bu eserinde evrensel bir adalet arayışındadır, bu sorgulamayı yaparken göreceli adalet anlayışını savunan sofistlerin görüşlerini çürütmeyi dener. Bu süreçte adalet sadece *doğruyu söylemek ya da alınan şeyi geri vermek midir?*¹¹¹ (...) “*adalet dosta iyilik düşmana kötülük etmek midir?*¹¹²(...) “*adalet kendi malının sahibi olmak kendi işini görmek*” *midir? Yoksa “güçlünün işine gelen midir?*”¹¹³ şeklinde bir çerçevede sorgulanır. Bu sorgulamanın sonucu Platon adaleti, ister insan ruhunda olsun ister devlet yapısında olsun parçaların doğası gereği en uygun durumda olması ve kendisine en uygun işi yapmasıdır şeklinde değerlendirir.¹¹⁴ Örneğin devlet için söyleyeceksek yönetici sınıf olmaya en layık filozoflardır, onların doğalarında yönetmek vardır. Asker bir kişi için dışarıdan seyredene karşı ağır talimler yapması eziyetli bir iş gibi görünebilir oysa asker sınıfın mutluluğu bu talimlere bağlıdır.¹¹⁵ Ancak adalet için Platon’un “doğaya uygun düzen” tanımlaması net bir tanımlama değildir. Buna ilaveten nefsin ve devletin doğası için de gökyüzüne bakılmalıdır. Çünkü gökyüzü belirli bir düzende hareket eder ve gökyüzündeki Tanrının yönetimi yeryüzü için bir model oluşturur. Platon adaleti en yüksek idea şeklinde değerlendirmiş ve adaletli bir devletin (biraz daha genişletirsek adil bir ruhun) gökte bir modeli olduğunu, insanın o modele bakarak kendisini düzenleyeceğini ifade etmiştir.¹¹⁶ Her ne kadar model gökte de bulunsa ideaların bilgisi ruhta doğuştan bulunduğu için insan adalet eğilimlidir.

Ruhun parçaları arasındaki uyum ve dengeden adalet olarak bahsetsek de asıl adalet toplum düzeninde ortaya çıkar. Zira Platon’a göre adaleti toplumda aramak ve toplumda görmek daha kolaydır. Zira “*daha büyük olan bir şeyde adalet daha büyük ölçüde vardır*”. Yunan toplumunda da insan toplumsal bir varlık olarak görülmektedir ve site işlerinden uzak duran toplum içerisine girmeyen insanlar bir takım erdemlerden eksik

¹¹⁰ Huriye Tevfik Mucahit, *Fârâbi’den Abduh’a Siyasi Düşünce*, (çev.: Vecdi akyüz), İz Yayıncılık, İst 1995, s.25.

¹¹¹ Platon, *a.g.e.*, 331c.

¹¹² Platon, *a.g.e.*, 332d.

¹¹³ Platon, *a.g.e.*, 338c.

¹¹⁴ Platon, *a.g.e.*, 443a-e.

¹¹⁵ Platon, *a.g.e.*, 420b-d.

¹¹⁶ Platon, *a.g.e.*, 500d-501a, 592b.

olacaktır.¹¹⁷ Platon’a göre devlet “*iyi kurulmuşsa bu devlet bilge, yiğit, ölçülü ve adildir*”.¹¹⁸ Toplumda bu erdemleri, toplumun bekası için taşıyabilecek kişilerin de olması gerekir. Platon’a göre bilgelik ve yiğitlik toplumun bir bölümüne, ölçülü olmak ise toplumun tamamına yayılır.¹¹⁹ Adalet yine aynı şekilde toplumun tamamına yayılır adalet genel bir ifadeyle “bir toplumun yaradılışına uygun bir tek işi görmesidir”¹²⁰. “Toplumun yaradılışına uygun olan iş” ifadesi toplumun bekası ve mutluluğu, gereken düzenin oluşturulmasının karşılığıdır.

Platon’da siyasi ve hukuki adaletle ahlaki adalet yan yana konulmuştur. Nasıl ki siyasi adalet devletin yöneticisi ile ordusu ve halkı arasında uyumla sağlanırsa, bir ülkede yöneticinin basiretli, ordunun güçlü, halkın iradeye bağlı olması durumunda ülkede adaletin mevcut olduğu söylenirse bunun gibi, devletteki organlara benzeyen insanda da ruhun güçleri arasında düzen olması halinde adalet gerçekleşmiş olur¹²¹.

1.1.2.2. Aristoteles’te Adalet

Platon’da mutlak anlamda adaletten bahsedebilmek için gökteki modeline uygun olması gerekiyordu. Platon adaletle ilgili idealist bir tablo çizerken Aristoteles nispeten daha gerçekçi bir tablo çizmiştir, gökteki adaleti yeryüzüne indirmiştir. Bunun başlıca sebebi Aristoteles’in Büyük İskender’in sarayında bulunması ve yönetimle ilgili işlerle birebir muhatap olması ayrıca halkın sorunları ve o sorunların çözümleriyle muhatap olması olarak görülmektedir. Aristoteles adalet konusunun araştırılmasına Nikomakhos’a Etik adlı eserinin V. Bölümünü tahsis etmiştir. Burada ideal olmaktan daha çok uygulanabilir bir adaletin peşindedir. Aristoteles adaleti tanımlamanın zorluğundan bahseder zira adalet ve adaletsizliğe yüklenen anlamlar farklıdır. Aristoteles şunları belirtir : “Herkes şu ya da bu çeşit bir adaleti amaçlıyor; ama belli bir noktanın ötesine geçemiyorlar ve ondan söz ederken, mutlak adaletin tümünü göz önünde bulundurmuyorlar. Örneğin, adalet eşitlik diye görülüyor ve öyledir de, ama herkes için değil, yalnızca eşit olanlar arasında. Eşitsizlik de adalet diye görülüyor ve o da öyledir ama yine herkes için değil,

¹¹⁷ F. Copleston, *Platon*, (çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yay., İst. 1995, s. 100.

¹¹⁸ Platon, *a.g.e.*, s. 427e.

¹¹⁹ Platon, *a.g.e.*, s. 432a.

¹²⁰ Platon, *a.g.e.*, 433a.

¹²¹ Platon, *a.g.e.*, 369a, 420a, 423a.

yalnızca eşit olmayanlar arasında. Neyin adalet olduğuna karar verirken, bu ‘kimin için’i gözümüzün önünde tutmazsak, kötü yanlışlıklar yaparız”.¹²² Aristoteles, adalet algısının zamana ve zemine göre değiştiğine vurgu yaparak, adalet tanımlarına ve hangi konumda kimin için adalet talep edildiğine dikkat edilmesi gerektiğine işaret eder.

Aristoteles adaletsiz insanın özelliklerinden hareketle adaleti açıklamaya çalışır. Aristoteles’e göre “adalet yasaya uygun olanda ve eşitliği gözetende adaletsizlik de yasaya uygun olmayanda eşitliği gözetmeyende ortaya çıkar”.¹²³ Görüldüğü gibi Aristoteles adaletin iki anlamından bahseder; birincisi tümel ve evrensel kullanıma karşılık gelen “yasaya uygun olan” anlamındaki adalet, diğeri özel kullanıma karşılık gelen “doğru ve eşit” anlamındaki adalettir.¹²⁴

Aristoteles’e göre toplumda yasalar herkes için konur. Toplumlar için yasaya uygun olan “yasama sanatı” tarafından belirlenir. Devletler tarafından doğru bir şekilde oluşturulan hukuk sistemi neyin adaletli veya haklı, neyin adaletsiz veya haksız olduğunu belirlemiştir. Yurttaş düşen görev ise doğru olarak konan yasalara uymak ve bu şekilde adil sayılmaktır.¹²⁵ Yasalar herkesin ortak yararını korumak için olduğu gibi, en iyilerin yararını, yöneticilerin yararını ya da başka bir tür yararı amaç edinebilir. Aristoteles’e göre kimin için konursa konsun yasa, yiğit ve ölçülü insanın yaptıklarını yapmayı, kısacası erdemleri emreder. Yasa erdeme uygun olarak yaşamayı emreder. Erdemler içinde de en önemli erdem adalettir.¹²⁶ Adalet başkalarının iyiliği içindir ve başkalarıyla ilişkide söz konusudur.¹²⁷ Aristoteles’e göre adalet bir başkasıyla ilişkili olarak kendi amacını içinde taşıyan erdemdir. Adalet erdemin bir parçası değil

¹²² Aristoteles, *Politika*, (çev.: Mete Tunçay), 4.Basım, İst. 1993, s. 83.

¹²³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1129a-b.

¹²⁴ David Ross, *a.g.e.*, s. 244.

¹²⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, 1129b.

¹²⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, 1129b. Aristoteles’e göre hem yönetici hem de vatandaş erdemli olmak durumundadır fakat bu yönetici için daha önemlidir, Aristoteles bu durumu şöyle ifade eder. “Soylu erdemlerde bulunanlar, siyasal birliğin niteliğine hizmet etmektedirler ve buna en çok hizmet edenler, özgür doğmuşluk ve aile bakımından onlara eşit, hatta üstün olsalar bile, soylu eylemlerde bulunmak ve dolayısıyla Polis’e ilişkin olan öz iyilik bakımından onlardan aşağı olanlardan daha büyük pay hak ederler. Bunun gibi servetçe daha üstün, ama iyilikçe daha aşağı olanlardan da daha büyük bir payı hak ederler”. (Aristoteles, *Politika*, III. Kitap, s. 85)

¹²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1130a

bütünüyle erdem, adaletsizlik de kötülüğün bir parçası değil bütünüyle kötülük olarak algılanmıştır.¹²⁸

Aristoteles yasaya uygun olan adaleti genel veya tümel başlığı altında sınıflandırmıştır. Bir de özel adalet başlığı altında sınıflandırdığı adalet türü vardır ki bu adalet hukuki ve ekonomik düzlemde ele alınır. Özel adalet dağıtıcı ve düzeltici adalet olmak üzere ikiye ayrılır. Dağıtıcı adalet onurun, paranın ve paylaştırılabilir diğer şeylerin, toplumu oluşturan yurttaşlar arasında dağıtılmasında söz konusudur.¹²⁹ Kişilerin karşılıklı konumu ne ise aldıkları pay da konumlarına eşit olmalıdır. Aksine konumları eşit olan kişiler eşit olmayan şekilde pay alır ya da eşit olmayanlar eşit şekilde pay alırsa bu durumda toplumda çatışma ve suçlamaların çıkması kaçınılmazdır.¹³⁰ Aristoteles'in yaşadığı Yunan toplumunda bu olağan bir şeydi, Yunanlı yurttaş kendisini devlette bir hissedar olarak görmekteydi. Devlet tarafından elde edilen yeni topraklar halk arasında bölünür ve kişilerin yaptıkları yatırımlar oranında dağıtıldı.¹³¹ Dağıtıcı adalette kullanılan oran geometrik orandır. Yani ortak mallara katkı sağlayanlara katkı sağladıkları oranda pay verilir bu durumda herkes eşit değildir.¹³²

Aristoteles'e göre paylaşımada hakkın bir değere uygun olması gerekir. Değer ise herkes için aynı anlaşılmaz; demokrasi yanlıları için değer özgürlük anlamına gelir, oligarşi yanlıları için değer zenginlik, aristokrasi yanlıları için değer erdem, diğer başkaları için soyluluk anlamına gelir.¹³³ Peki, bu dağıtım konusunda hak ve eşitlik nasıl belirlenecektir: Hakkın dağıtılmasında en az dört unsur söz konusudur (a, b, c, d.). Hakkın tarafları iki ve hakkın konusu ikidir. Buna göre $a:b=c$ ise $a:c=b:d$ olur, bu durumda $a+c=b+d=a:b$ olur. Eğer c, a'ya d ise b'ye verilirse adalet sağlanmış olur çünkü her tarafın konumu dağıtımdan önceki gibi olur.¹³⁴

Aristoteles'e göre düzeltici adalet ise iradeli ya da iradesiz yapılan olmak üzere ikiye ayrılır. İradeyle yapılanlar satmak, borç verme, kiralama, ödünç ve güvence parası

¹²⁸ Aristoteles, *a.g.e.*, 1130a

¹²⁹ Aristoteles, *a.g.e.*, 1131a.

¹³⁰ Aristoteles, *a.g.e.*, 1131a

¹³¹ Ross, *a.g.e.*, s. 246.

¹³² Aristoteles, *a.g.e.*, 1131b

¹³³ Aristoteles, *a.g.e.*, 1131a

¹³⁴ Ross, *a.g.e.*, s. 246.

verme, kefil olma gibi isteyerek yapılan fiillerde ortaya çıkar. İstemeyerek yapılanlar ise kimisi gizliden yapılır kimisi zorlamayla yapılır örneğin hırsızlık, zina, zehirleme, yalancı şahitlik, öldürme, sakatlama, kötü muamele, soyulma, aşağılanma gibi fiillerde ortaya çıkar.¹³⁵ Düzeltici adalet karşılıklı alışveriş sonucu veya herhangi bir suç işleme sonucu eşitliğin bozulması halinde söz konusu olur. Düzeltici adalette kazanç ve zarar daha çok öne çıkar. Kazanç ve zararın ortası ise haktır.¹³⁶

Aristoteles’e göre düzeltici adalette oran aritmetik orantıdır. Düzeltici adalette kişinin adil olup olmamasıyla ilgilenilmez, yalnızca zararın oranına bakılır. Zarar söz konusuysa “ortacı” olarak da adlandırılan yargıca gidilir. Yargıç ise eşit bölünmemiş bir çizgide olduğu gibi fazla olandan alıp eksik olana ilave yapar. Yargıç bu eksikliği düzeltmiş olur ve çizgiler eşit olduğunda kişi hakkını almış olur.¹³⁷ Aritmetik ortalama bu çizginin eşitlenmesidir.

Buna ilaveten Aristoteles, adaleti “*başkasına yaptığıının aynısıyla karşılığını alma*” şeklinde tanımlayan Pythagorasçılara da katılmaz. Çünkü Aristoteles’e göre bu tür tanım ne dağıtıcı ne de düzeltici adalet kapsamına girmektedir.¹³⁸ Bu tanımın bunların dışında üçüncü bir tür adaletle işaret ettiğini düşünmektedir; bu da değiş-tokuş adaletidir.¹³⁹ Değiş-tokuş adaletinde karşılık eşitliğe göre değil oranlamaya göre alınır ve verilir. Karşılıklı alıp verme devam ettiği müddetçe kent ayakta durur. İnsanlar alıp verme sayesinde bir arada bulunur. Ya insanlar iyiye karşı iyi ya da kötüye karşı kötüyle karşılık vermeye çalışırlar.¹⁴⁰ Toplum hayatında alışverişlerde alıp satmaya konu olan çeşitli eşyaların değeri eşitlenmelidir. Örneğin bir mimarın yaptığı ev ile ayakkabıcının yaptığı ayakkabının değiş tokuşunu kolaylaştırmak için “uylaşım” anlamına da gelen para getirilmiştir. Para gelecekteki değiş-tokuş için de bir güvencedir.¹⁴¹

¹³⁵Aristoteles, *a.g.e.*, 1131a

¹³⁶Aristoteles, *a.g.e.*, 1132a

¹³⁷Aristoteles, *a.g.e.*, 1131b

¹³⁸Aristoteles, *a.g.e.*, 1132b.

¹³⁹Ross, *a.g.e.*, s. 248.

¹⁴⁰Aristoteles, *a.g.e.*, 1133a.

¹⁴¹Aristoteles, *a.g.e.*, 1132a.

Aristoteles adil olarak davranan diye tanımladığı üç insan tipinden bahseder. Bunlar aynı zamanda özel adaletin üç türüne karşılık gelmektedir: Onur ve ödülleri dağıtmada devlet adamı; zararı tayin hususunda yargıç; ürünleri hakça değiştirmede üretici.¹⁴²

Aristoteles'e göre adil eylem haksızlık etmek ve haksızlığa uğramak arasında ortadır. Adalet orta olanın özelliğidir. Adaletsizlik ise uçların özelliğidir.¹⁴³ Adil insan tercih edilen şeyi kendisine daha çok başkasına daha az, tercih edilmeyen zararlı şeyleri kendisine daha az başkalarına daha çok olacak şeklinde paylaşmaz.¹⁴⁴ İnsanlar ortayı bulmayan tüm fiillerinden sorumlu olmazlar. İnsan bilmeyerek eylemde bulunur ve umulmayan bir zarara neden olursa bu kazadır. Bilmeden ve art niyetsiz yapılıyorsa bu hatadır. Bilerek ancak düşünüp taşınmadan yapılıyorsa bu adil değildir ama yapan adil değildir diyemeyiz. Bilerek ve düşünüp taşınıp yapılırsa eylem de onu yapan da adil değildir.¹⁴⁵

Aristoteles'e göre ancak eşit yurttaşlar arasında politik adaletten bahsedilir. Eşit olmayan yurttaşlar arasında ise adalet olamayan ama adalete benzetilen bir durum söz konusudur. Örneğin efendi-köle, karı-koca, baba-oğul arasındaki ilişki ikinciye örnektir.¹⁴⁶ Görüldüğü gibi Aristoteles adaletin, sosyo-politik yönüne daha çok vurgu yapmıştır. Kendinden sonra temellendirilmeye çalışılan adalet sistemleri için referans kaynağı olmuştur. Günümüzde adil dağıtım ya da adil yargılama konularındaki tartışmaların çoğu Aristoteles'in dağıtıcı ve düzeltici adalet ayırımına dayanmaktadır. Platon'un ve Aristoteles'in adalet anlayışlarını karşılaştırsak şöyle bir tabloya ulaşılabilir:

¹⁴² Ross, *a.g.e.*, s. 249.

¹⁴³ Aristoteles, *a.g.e.*, 1133b.

¹⁴⁴ Aristoteles, *a.g.e.*, 1134a.

¹⁴⁵ Ross, *a.g.e.*, s. 251.

¹⁴⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, 1134b

Platon

Aristoteles

Platon'un hareket noktası, ideal devlet modelidir, yani Platon olması gerekeni ortaya koyar. Platon'da daha çok manevi ve mantıki tarafla ön plandadır.	Aristoteles'in genel felsefesine uygun reel bir devlet ya da toplumdan hareket eder. Yani mevcut durumu, olanı ortaya koyar, somuttur.
Platon'da iradi adalet ya da ticari adaletle ilgili bir tespiti, detaylı ve somut bir adalet analizini bulmak güçtür	Aristoteles bu adalet biçimlerini tek tek ele alır. Bunların mevcut yasalarla nasıl bir ilişkisi olduğunu saptamaya çalışır ve adaletin ekonomiyle ilişkisine dikkat çeker.
Platon devlette adalet ve bireyde adalet kavramından bahsederken, devlette adalet anlayışını öne çıkarmış devleti yüceltmıştır	Aristoteles daha çok bireysel adalet kavramı üzerinde durur. Devleti yüceltme söz konusu değildir.
Platon adalet kavramı analizinde insan ruhunun sahip olduğu düzenle devlet düzeni arasında yapısal bir benzerlik olduğu düşüncesindedir.	Aristoteles'te böyle bir eşleştirme söz konusu değildir.
Platon adaletle özgürlük arasındaki ilişkiye vurgu yapmamıştır.	Aristoteles adaletle özgürlük arasında birebir ilişki kurmuştur.
Platon'da en adil olan ve olması beklenen sadece filozof olan devlet adamına hastır. Diğer sınıflar bu anlamda tartışma konusu yapılmaz.	Aristoteles en adil olan ya da olması beklenen üç sınıftan (devlet adamı, yargıçlar, çiftçiler) bahseder.
Platon'da adaletli davranmayanlar ya da yasaları ihlal edip suç işleyenlere karşı tedbirler dizisi yoktur. Devletin nasıl korunacağına ilişkin açık bir cevap bulmak zordur.	Adaletli davranmayanlar ya da yasaları ihlal edip suç işleyenlere karşı çeşitli tedbirler sıralamıştır.
Platon'un devleti, birbiri arasında geçişlerin mümkün olmadığı sıkı bir sınıf devletidir. Bu yüzden adalet kavramının uygulama alanının darlığı ve zorluğu önemli bir konudur.	Aristoteles bütün insanları ve sınıfları kuşatıcı bir adalet anlayışı geliştirmeye çalışır ve onun devlet felsefesi buna imkân verir.
Platon'da vatandaşlar devletin hiçbir uygulamasına karışma hakkına sahip değildir.	Aristoteles'te toplumun bütün sınıfları olmasa da vatandaşların devleti sorgulama ve yönetime katılma hakları vardır.

Tablo 1¹⁴⁷

¹⁴⁷ Daha geniş bilgi için bk. Arslan Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırılması" s. 43-45; Topakkaya, *Sistemetik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, Nobel Yay., Ankara 2014, s. 157-190.

Platon ve Aristoteles'e ilaveten ayrıntılı bir adalet açıklaması olmasa da İbn Miskeveyh'in adalet ve birlik arasında kurduğu irtibata temel teşkil ettiği düşünülen Plotinus'un (MS 270) da adalet görüşüne kısaca temas etmek gerekir. İbn Miskeveyh'in vahdet (birlik) ile adalet arasındaki ayrımı temelde Yeni Eflatuncu'luga dayanır. Plotinos'a göre oran ve düzen fikri, duyulur dünyayla ilgilidir buna karşılık salt düşüncede ne orantı vardır ne de düzen. Eşitliğin olmadığı alan fiziksel âlemdir, çünkü madde biçimsiz ve düzensizdir. Zira Plotinos'a göre Tanrı'dan uzak olmakla maddeye orantısızlık ve düzensizlik hâkim olmuştur. Bunun yanı sıra gerçek adalet, kendi başına var olan, bölünmeyen ve bölümleri olmayan bir varlığın kendi kendisiyle ilişkisinden ibarettir, varlıklar Tanrı'ya yakınlığına göre birlikten pay alır. Plotinus'a göre birlik ile adalet aynı görülmektedir. Buna ilaveten Plotinos adaleti Platon'da olduğu gibi *"her varlığın kendi fonksiyonunu yerine getirmesinden ibarettir"* şeklinde tanımlar.¹⁴⁸ Plotinos ortaya attığı bir kavramı ve kozmik âlemin birden kaynaklandığını belirttiği varlık sistemi İslam filozofları tarafından İslam diniyle irtibatlı olarak ele alınmıştır. İbn Miskeveyh'in adaleti birliğin gölgesi şeklinde tanımlaması bu eklektik anlayışın sonucudur.

1.1.2. Kelam ve İslam Felsefesinde Adalet

1.1.2.1. Kelamda Adalet

İbn Miskeveyh öncesi İslam Filozoflarının adalet anlayışına geçmeden önce kelamda adaletin nasıl ele alındığına kısaca değinmek faydalı olacaktır. Kelamda adaletin temel olarak iki başlık altında ele alındığı görülmektedir. Birincisi Tanrı iradesinin ifadesi olarak adalet, bir diğeri insan çabasının ifadesi olarak adalettir.¹⁴⁹ İlk kelamcılarının başlıca ilgi alanlarından birinin teodise; yani Allah'tan kötülüğün çıkıp çıkmayacağı sorunu olduğu görülür. Genel kanı Allah'ın kötü olan hiçbir şeyi yaratmayacağı düşüncesi üzerine bina edilir başka bir deyişle özellikle Mutezili kelamcılar insanın kötü

¹⁴⁸ Plotinos, *The Enneads*, (Translated by Stephan MacKenna), Faber and faber Limited, London, 1956, s. 30-35.

¹⁴⁹ Hadduri, *a.g.e.*, s. 78, 85.

fiillerinin bizzat insanlar tarafından yapıldığını kabul etmişlerdir.¹⁵⁰ Ayrıca İbn Miskeveyh döneminin ana tartışmalarından birisi de insanın fiilleri ve iradesi sorunudur başka bir anlamda ihtiyari fiiller sorunudur. Bu sorun temel olarak, fiillerin sadece Allah'ın dilemesiyle ve kudretiyle gerçekleşeceğini, insanlardan sadır olan fiillerin cansız cisimlerdeki hareketler gibi yönlendirenin iradesine bağlı olduğunu söyleyen Cebriye¹⁵¹ ile insana Allah tarafından serbestçe davranmasına imkân sağlayan fiili yapma kudretinin verildiğini, bu fiilin ortaya çıkmasının Allah tarafından bile engellenmeyeceğini öne süren Mutezile kelamcıları¹⁵² ve bu ikisi arasında orta yolu tutan Eşariye'nin görüşü temelinde cereyan etmiştir.

Mutezililer kendini “ehlü'l-adl ve't-tevhîd (adalet ve birlik ehli)” “adliye” (adaletli olan) “ashâbü'l-adl (adalet dostları)” şeklinde vasıflandırır. Çünkü onlara göre İlahi adaleti ve Allah'ın birliğini en iyi idrak eden ve gösteren kendileridir. Daha sonra Mutezili'nin kaderi inkâr edip de karşılığında insandan çıkan fiillerin, insan eliyle yaratılma imkânına vurgu yapmak için “el-adl” sözcüğünü kullandığına vurgu yapılmıştır.¹⁵³ Buna bağlı olarak Mutezili'nin temel beş prensibi vardır. Bunlar: *Tevhit* (Allah'ın birliği), *Adalet*, *el-Va'd ve'I-Va'id* (Allah'ın vaat ettiği sevabın ve tehdidin gerçekleşeceğine inanmak), *el-Menzilet-ü Beyne'l Menzileteyn* (büyük günah işleyen mümin ne mümin ne de kâfirdir bu ikisi arasında bir yerdedir) ve *Emr-i bi'I-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker*'dir (iyiliği emredip kötülükten sakındırma).¹⁵⁴ Görüldüğü gibi bu temel prensiplerden birisi de adalettir. Mutezile, fiillerin insana ait olabilmesi; cebir olmadan fiillerini yapabilmesi için insanda bir kudretin var olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Dolayısıyla insan, fiillerini özgür iradesiyle ve Allah'ın yaratmasından

¹⁵⁰ Kadı Abdülcabbar, Şerhu'l Usulî'l Hamse, C. 2, s. 32-42. Michael Schwarz, “*Mutezili Kelâm'da İlcâ Düşüncesi Üzerine Bazı Notlar*” (çev.: Orhan Ş. Koloğlu), Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi C.: 13, Sayı: 1, 2004 s. 259.

¹⁵¹ Abdüllatif Harputi, *Tenkihu'l Kelam fi akaidi Ehli İslam*, (çev.: İbrahim Özdemir, Fikret Karaman), TDV Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ 2000, s. 199.

¹⁵² H. Austryn Volfson, *Kelam Felsefeleri*, (çev: Kasım Turhan), Kitabevi yayınları, İst. 2001, s. 508.

¹⁵³ Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, s. 57; Wolfson, *a.g.e.*, s. 472. Mutezili kelamcılar sıfatları reddetmeleri sebebiyle “birlik ehli” olarak görülürken, insan fiilleri konusunda önceden takdir edilmeyi reddettikleri için de “adalet ehli” olarak adlandırılmışlardır. (Wolfson, *a.g.e.*, s. 472)

¹⁵⁴ Kadı Abdülcabbar, *a.g.e.*, C. 1, s. 204-206. Aynı beş temel prensibi Şii sayılan Zeydiyye mezhebinde de görmek mümkündür. Fakat Zeydiyyede el-Menziletü Beyne'l Menzileteyn esası yerine Nübüvvet-İmamet esası konmuştur. (Yusuf Gökalp, “*Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları*”, Çukurova Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 7, S. 2, Temmuz-Aralık 2007, s. 97).

bağımsız olarak yaratır.¹⁵⁵ Kadı Abdulcebbar kulların fiillerini Allah’a nispet eden Cebriye’nin akli ve nakli delillerle çürütüldüğünü belirtir. Ona göre sonradan yaratılmış olmalarından dolayı fiillerimiz bizimle ilgili ve tasarruflarımız bize muhtaçtır.¹⁵⁶ Eşari, Mutezile’yi tenkit ederek fiilleri külli iradesiyle Allah’ın yarattığını insanların ise bu yaratılan fiilleri kesb ettiğine dikkat çekmiştir.¹⁵⁷ Genel olarak Maturidi’nin insanın ihtiyari fiili hususunda Eşari ile yakın olduğu görülmektedir. Maturidi ise Allah’ın külli iradesini kabul etmiş ve kesbin kulun bir şeye niyet etmesi ve azmetmesi olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁵⁸ Kadı Abdulcebbar, Cebriye’nin müteahhir olanları dediği itidal yolu tutanları da şöyle eleştirir: “Tasarrufları ikiye ayırdılar, bir kısmının insanla ilgili doğrudan tasarruflar olduğunu; bir kısmının ise insanla ilgili olmayan müvellidat (dolaylı vuku bulan fiil) olduğunu söylediler (...) doğrudan yapılan fiil (mübaşir) ile dolaylı vuku bulan fiili birbirinden ayırdılar, hâlbuki bunlar ayrı şeylerdir.”¹⁵⁹ Mutezile Âlimleri kesp kavramının zorlama bir kavram olduğunu, Mutezili ve Zeydiyye kelimcileri içinden kesbin anlaşılması için çok gayret eden kelimcilerin olduğunu fakat bu kavramın altının dolduramadığına dikkat çeker.¹⁶⁰ Mutezili kelimcılara göre insan hürdür ve kendi fiillerini özgür iradesiyle yapar. Allah insanlara fiillerini yapıp yapmama gücü vermiştir. Eğer insan fiillerinde özgür olmamış olsaydı bunun karşılığı olarak ceza ya da mükâfat görmesi de anlamsız olurdu. Aksi takdirde hem fiilleri kendinden olmayıp hem de cezaya maruz kalması durumunda Allah zulüm etmiş olurdu. Fakat Mutezileye göre Allah mutlak olarak adildir, zulmetmez.¹⁶¹ İlerde geleceği üzere İbn Miskeveyh’deki “ihtiyar” düşüncesi bu sorunu çözmek için ortaya atılmış bir husus olarak göze çarpıyor. İnsan “ihtiyarî” olarak ifade edilen fiilleri özgürce seçim yaparak elde eder ve bunun sonucu insanın fiilleri adilâne ya da zalimâne

¹⁵⁵ Hamdi Gündoğar, “Ebu’l-Muîn En-Nesefî’nin İnsan Fiilleri probleminde Mutezile’ye Yönelttiği bazı Eleştiriler”, *Kelam Araştırmaları* 9:1 (2011), s. 201.

¹⁵⁶ Kadı Abdülcabbar, a.g.e., C. 2, s.104-106.

¹⁵⁷ Ebû’l Hasan el-Eş’ârî, *Kitabu’l Lûma*, Mısır 1955, s. 72, 118; Kemal Işık, a.g.e., s. 70.

Kesbin anlamıyla ilgili kelam âlimleri arasında ihtilaf vardır. Kesb temel olarak üç anlamda kullanılmıştır: 1. kesb aletle ve organlarla meydana gelen bir fiildir tam karşılığında kullanılan halk ise aletsiz meydana gelir. 2. Kesb insanın kudretinin mahallinde yani bedeninde meydana gelen bir makdurdur. Halk is halk edenin mahallinde vuku bulmaz. 3. Kesb fiili yapanın tek başına yapmasının mümkün olmayacağı fiil halk ise kadirin tek başına yapması mümkün olandır. (Taftazani, *Şerhu’l Akaid*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1999, s. 196.)

¹⁵⁸ Işık, a.g.e., s. 71.

¹⁵⁹ Kadı Abdülcabbar, a.g.e., C. 2., s. 106.

¹⁶⁰ Kadı Abdülcabbar a.g.e., s.108.

¹⁶¹ Işık, a.g.e., s. 67-68.

olarak nitelenir. Peki, bu adil ya da zalimane fiilleri nitelerken hangi ölçüyü kullanacaktır? Mutezile'ye göre bunun cevabı akıldır. Zira onlara göre Peygamber gelmeden öncede ceza ve mükâfat vardı, insan adil ve zalim sayılan fiilleri bu akıl sonucu elde ediyorlardı.¹⁶² Mutezilenin adalet anlayışının başlıca üç prensibi vardır: Birincisi adaleti akıl tayin etmektedir, ikincisi insan fiilleri hür irade sonucu olmaktadır, üçüncüsü insan hür iradesine bağlı olarak sorumluluğunu üstlenir, ceza ya da mükâfat onun özgür iradesinin sonucudur. Bu görüş her şeyin Allah tarafından yaratıldığını iddia eden akideye terstir. Fakat Mutezili Alimler'e göre akıl ve vahiy her zaman ahenk içindedir. Zira Mutezile'ye göre akıl insanlara genel adalet prensiplerini verme hususunda rehber olacak, vahiy ise uyarıcı olacaktır. Mutezile tarafından Akıl yanlış ve doğruyu ölçmekte en güvenilir kaynak olarak belirtilmiş fakat Mutezilenin bu görüşü ifrata düşen görüş olarak addedilmiştir.¹⁶³ Bakıllani, sadece aklın bir fiilin her durumda iyiliğini ve kötülüğünü bilmeye yetmeyeceğini, haram veya mubah olduğu bilinmeyen hususlarda aklın tek başına yeterli olmayacağını, ilahî müdahalenin de gerekli olduğunu belirtir.¹⁶⁴ Maturidi ise akli ön plana çıkararak Mutezile'ye yaklaşır fakat aklın ve vahyin çatışmadığını, aklen imkânsız olanın vahiy tarafından da imkânsız olduğunu, aklen mümkün olanın da vahiy tarafından mümkün olduğunu belirterek kendi yaklaşımını sergiler.¹⁶⁵ Görüldüğü gibi ilk dönem kelam tartışmalarında insanın ihtiyari fiilinin olup olmadığı tartışması önemli bir yer işgal etmiştir.¹⁶⁶

Bu dönemde sadece insanın ihtiyari fiilleri konusunda değil adil yöneticinin nasıl olması gerektiğinin de tartışma konusu olduğu açıktır. Mutezili âlimlerin sosyal ve siyasal adalet konusuna da ilgili duydukları görülmektedir. Vasıl b. Ata'nın yaşadığı dönemde Emevi yönetiminin izlediği politikaya ve siyasi olaylara ilgisiz kalmadığını görmekteyiz. Dahası döneminin sosyal, siyasal sorunlarına ilişkin değerlendirmeler yapmıştır. Hem Emevi hem de Abbasi devleti döneminde yaşayan Mutezili Amr b. Ubeyd, iki devlet arasındaki siyasetin iyi ve kötü yanlarını görme imkânına sahip

¹⁶² Hadduri, *a.g.e.*, s. 71-72.

¹⁶³ Hadduri, *a.g.e.*, s. 67.

¹⁶⁴ Ebû Bekr b. Muhammed Bakıllânî, *et-Temhîd fi'r-Reddi alâ-Mülhide ve'r Râfida ve'l Havâric ve'l-Mu'tezile*, Dâru'l-fikri'l-Ârabî, Kâhire, 1947, s. 105.

¹⁶⁵ Ebû'l-Mansûr Muhammed Matûridî, *Kitabu't Tevhid*, el-Mektebetu'l-İslâmîyye, Beyrût 1970, s. 184.

¹⁶⁶ Volfson, *a.g.e.*, s. 507-515.

olmuştur. Mutezile tarafından sergilenen siyasi görüş, yönetme konusunda “adil imam” isteği çerçevesinde şekillenmiştir.¹⁶⁷ Fakat Büveyhiler döneminde her ne kadar devlet yöneticileri Mutezili görüşleri desteklese de halk tarafından fazlaca itibar görmüyordu ya da provoke ediliyordu. Örneğin bu dönemde Adüdü'd Devle tarafından Kadı'l Kudat olarak atanan ve Hanefi-Mutezili görüşte olan Ebu Ali el-Muhassin'in Kuran'ın mahlûk olduğunu düşünmesi bahane gösterilerek Cuma namazı sonrası toplanarak onun bu göreve getirilmesine karşı çıkmışlardır.¹⁶⁸ Bunun yanı sıra Şii düşüncede de imamet temel esaslar arasında sayılmıştır. İmamların Peygamber gibi cömertlik, şecaat, iffet, doğruluk, adalet, tedbirli olma, akıl ve hikmet gibi niteliklerde insanların en erdemlisi olması gerektiğine inanılmaktadır. Şî'ler imamlara bu nitelikleri atfetmişler ve imamları Peygamber'den sonra dinî hükmün kaynağı, kanun koyma ve düzenleme bakımından dinin, tefsir ve tevil yönünden Kur'an'ı yorumlayacak kişiler olarak kabul etmişlerdir.¹⁶⁹ Ayrıca İmam peygamberin velayetine sahip olarak, toplumun işlerini düzenleyen, aralarında adaleti tesis edip, zulmü ortadan kaldıran önder konumundadır.¹⁷⁰

Bu ve benzeri tartışmalar kelamcılar arasında süregelmiştir. İlk İslam filozoflarının bu Kelamî problemlere kayıtsız kaldığı söylenemez. İlk İslam filozofları çevirilerle Grek kaynaklarına ulaşmışlar ve bir sistem dâhilinde bunu İslami unsurlarla kaynaştırarak neticede kendi orijinal görüşlerini ortaya koymuşlardır. Adalet problemi konusunda ilk dönem İslam filozoflarının katkısının yeterli olduğu söylenemez. İbn Miskeveyh dönemine kadar Fârâbi'yi ayrı tutarsak adaletin toplumsal yönüne çok az vurgu yapılmıştır. Daha çok Plâtoncu erdem anlayışı temelli bir adalet algısı vardır. İbn Miskeveyh'in de bu tartışmalara katıldığı görülmektedir. İbn Miskeveyh dar anlamda erdemin, geniş anlamda ahlakın kazanılıp kazanılamayacağı konusunu etraflıca tartışır. Hem kitabının başında Kuran'dan bir ayeti hatırlatarak insanın akıbetinin kendi seçim gücüne bağlı olarak sonuçlanacağına vurgu yapar hem de Platon ve Galen'den aktardığı

¹⁶⁷ Osman Aydın'ın “*Mutezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik*”, Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2000, C. 3, s. 50.

¹⁶⁸ John J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334h., 945 to 403h., 1012: Shaping Institutions for the Future*, Leiden; Boston: Brill 2003, s. 294.

¹⁶⁹ Selim Özarslan, “*Şia'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları*”, Kelam Araştırmaları 3:1, 2005, S.49.

¹⁷⁰ Özarslan, a.g.m., s. 53.

pasajlarla kendi görüşünü destekler. İbn Miskeveyh'in ihtiyari adalet ayrımı da insan fiillerinin kendi iradesinin seçimi olup olmadığı problemiyle ilgilidir.

1.1.2.2. İslam Felsefesinde Adalet

1.1.2.2.1. Kindî'de Adalet

Yunan adalet anlayışlarını İslami unsurlarla birlikte ele alan ilk Müslüman düşünür Kindî'dir (Ö. 870) . İbn Miskeveyh'in ifadeleri Kindî'nin felsefi sisteminden haberdar olduğunu ve takip ettiğini göstermektedir.¹⁷¹ Kindî “*felsefeyi insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesi*”¹⁷² şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımın ardından iki hususa dikkat çeker; birincisi, insanın bilgiyle ulaşmak istediği amaç, gerçeğin bilgisidir. İkincisi yani insanın davranışının amacı ise gerçeğe göre davranmaktır. Gerçeğe göre davranmak erdemli davranışa işaret eder ve dolayısıyla erdemli davranışın nihai hedefi de Allah'a benzemek olacaktır. Kindî insanın iradeli bir varlık olduğunu ve insanın iradeli fiillerinin de bir takım sonuçları olduğuna dikkat çeker.¹⁷³ İnsan yaptıklarının sonucuna katlanır vurgusu yapar.

Bunun yanı sıra Kindî'nin ilgilendiği temel konu adalet olmamakla beraber Kindî adaleti akli bir mefhum olarak tartışmış;¹⁷⁴ adalete nefsin bir erdemi olması bakımından yer vermiştir. Kindî erdemleri nefis ve bedende ortaya çıkan erdemler olması açısından iki kısma ayırır. Nefiste var olan erdemler Platon'un öncülük ettiği üç erdemdir: Bilgelik (hikmet), yiğitlik (Necdet) ve iffet. Kindî'ye göre Hikmet, “külli şeyleri hakikatleriyle bilmek ve gerekli olanları gerektiği gibi yerine getirmektir (istimal)”. Necdet ise “alınması gereken şeyi almak konusunda ve verilmesi gereken şeyi vermek konusunda ölüme değer vermemektir.” İffet ise “bedeni gereği gibi eğitmek ve korumaktır”.¹⁷⁵ Bu erdemlerden her biri için bir ifrat bir de tefrit olmak üzere iki aşırı uç vardır. Bu iki aşırı uç da itidalin dışına çıkmak anlamına gelir.¹⁷⁶ İşte bu nefse ait

¹⁷¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 137; *HŞ*, s. 322.

¹⁷² Kindî, *Kitab fi'l Felsefeti'l-Ula* (nşr: Abdulhadi Ebu Ride, *Resailu'l Felsefiyye içinde*) Kahire 1950, s. 97.

¹⁷³ Kindî, *Risale fi Hile li Defi'l Ahzân*, (neşr: abdurrahman bedevi, *Resailül Felsefiyye içinde*), Bingazi 1973, s. 12.

¹⁷⁴ Hadduri, *a.g.e.*, s. 108.

¹⁷⁵ Kindî, *Fi Hududi'l Eşya ve'r-Rusumiha*, s. 177.

¹⁷⁶ Kindî, *a.g.e.*, s. 178.

erdemini ifade eden “itidal”, “el-adl” kelimesinden türemiştir. Dolayısıyla adalet nefsin güçlerinin itidalidir. Kindî’ye göre nefsin bir fonksiyonu olarak ortaya çıkan iradeli davranışların tezahürü, dengeli olarak başkasının üzerinde gerçekleşiyorsa işte bu noktada adalet erdemi belirir. Aksine başkasıyla ilişkili olarak ortaya çıkan reziletler ise zulüm olarak belirir. Kindî’ye göre gerçek erdem bir taraftan insanın kendisine ait huylarında, diğer taraftan başkasını ilgilendiren davranışlarında ortaya çıkar.¹⁷⁷ İnsan tek başına erdemleri gerçekleştiremez, insanın erdeminden bahsedebilmek için bir toplum hayatında yaşaması gerekmektedir.

1.1.2.2.2. Ebu Bekir Razi’de Adalet

İbn Miskeveyh’in görüşlerinden haberdar olduğu filozoflardan birisi de Ebu Bekir Razi’dir (Ö. 932).¹⁷⁸ Ebu Bekir Razi’nin de adaleti detaylı olarak ele aldığını söyleyemeyiz. Ebu Bekir er-Razi şunları ifade eder: “Şanı yüce Yaratıcı bilgisizliğe düşmeyen âlim olan ve zalim olmayan, adildir; onun ilmi adaleti ve rahmeti mutlakdır (...) Allah’a en yakın kul en bilgili, en adil ve en merhametli olandır”.¹⁷⁹ Görüldüğü gibi Ebu Bekir er-Razi adaleti Allah’ın bir sıfatı olarak görmekte ve adaletin yanında bilgi ve rahmeti sıralamaktadır. Filozofa göre yaradılışımızın amacı, bedeni hazların ön plana çıktığı bir yaşam değil; bilakis ilim sahibi olmak ve adaleti uygulamaktır.¹⁸⁰

Ebu Bekir er-Razi adaletin, ahlaki erdem olduğuna vurgu yapmış bunun yanı sıra sosyal yönlerine de değinmiştir. Erdemi “*her konuda ihtiyaç ne ise o kadara rıza göstermek ve zevk alınan bir şeyden de acıya dönüşmeyecek ölçüde yetinebilmektir*”¹⁸¹ şeklinde tanımlar. Yine Platon kaynaklı üçlü nefis ayrımını Ebu Bekir Razi’de de görmekteyiz. Ona göre üç nefis vardır: “1. *nefsi natıka/ nefsi ilahiye*, 2. *nefsi gazabiye/nefsi hayvaniye*, 3. *nefsi nebatiye /nefsi şehvaniyedir*”.¹⁸² Razi bu sıralanan nefislerin ifrat ve tefrit derecelerinden ve olması gereken itidalli davranışlardan bahseder fakat açık

¹⁷⁷ Kindî, *a.g.e.*, s. 178, 179.

¹⁷⁸ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 322.

¹⁷⁹ Ebu Bekir er-Razi, *Kitabu’s- Sireti’l Felsefiye*, (neşr: Paul Kraus, Resailü’l Felsefiye içinde) Daru’l Afaki’l Cedide, Beyrut 1997, s. 108.

¹⁸⁰ er-Razi, *a.g.e.*, s. 101.

¹⁸¹ er-Razi, *a.g.e.*, s. 100.

¹⁸² Ebu Bekir er-Razi, *et- Tıbbu’r-Ruhani*, (çev.: Hüseyin Karaman), İz Yay., İst. 2008, s. 66.

olarak, dördüncü erdem olarak adaleti belirtmez.¹⁸³ Ancak ifrat ile tefrit arasında gereken ideal dengenin olması gerektiğine işaret eder.¹⁸⁴

Bunun yanı sıra Ebu Bekir er-Razi adaletin bazı sosyal görünüşlerine vurgu yapar. Filozofa göre toplumda bir suç karşılığı verilecek cezada aşırıya kaçmamak esastır ve ceza veren şu dört şeyden uzak durmalıdır: Kibir ve buğz (kişiye karşı aşırı kızgınlık) ile bu ikisinin zıddı olan, aşırı tevazu ile ceza veren ve verilen arasındaki sevgi bağının olması. Zira kibir ve buğz cezanın gereğinden fazla olmasına, aşırı tevazu ile ceza verenin suçluya karşı olan sevgisi de cezanın gerekenden az olmasına sebep olur.¹⁸⁵

Ayrıca Ebu Bekir er-Razi'ye göre aklın ve adaletin gereği olarak bir insanın diğerine eziyet vermeye hakkı yoktur, dahası kendisine eziyet etmeye de hakkı yoktur. Filozof bu bağlamda Hint halkının ilahi maksatla cesetlerini yakmalarını, diğer bir grubun cinsel ilişkiden uzak durmak için kendilerini iğdiş ettirmelerini, aç susuz kalarak su içmek yerine idrar içerek kirlenmelerini, bunlara ilaveten Hristiyanların manastırlara kapanmalarını adalete aykırı hareket etmek olarak görür.¹⁸⁶

Ebu Bekir er-Razi bütün insanlara aynı davranmanın insan tabiatına uygun olmadığını belirtir. Çünkü insanlar hem kişilik olarak hem de sosyal yaşam olarak birbirinden farklı hareket eder. Filozofa göre insanların aralarındaki farklılık dikkate alınmalı ve yükümlülükte eşit sayılmamalıdır. Örneğin, felsefe yapan hükümdar çocuğu ile halk çocuğu davranış yönüyle aynı muameleyi hak edemez. Aynı davranılmaya kalkılırsa bu adalet olmaz zulüm olur.¹⁸⁷

İslam inancında, adil hukuk kuralları sayılan Şeriatın Allah tarafından Peygamber vasıtasıyla insanlara ulaştırıldığı düşüncesi hâkimdir. Fakat Ebu Bekir er-Razi bu konuda farklı düşünmektedir. Filozofa göre Peygamberlik, insanlar arasında düşmanlık duygularının gelişmesine ve zulmün ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bunun yerine Ebu Bekir er-Razi Allah'ın hikmet ve merhametine yakışanı şöyle belirtir: “Dünya ve ahirette yararlı ve zararlı olan şeylerin bilgisini bütün kullarına ilham etmek ve insanları

¹⁸³ er-Razi, *a.g.e.*, s. 66-68.

¹⁸⁴ er-Razi, *a.g.e.*, s. 96

¹⁸⁵ er-Razi, *a.g.e.*, s. 96

¹⁸⁶ er-Razi, *Kitabu's- Sireti'l Felsefiye*, s. 105, 106.

¹⁸⁷ er-Razi, *a.g.e.*, s. 106.

birbirinden üstün tutmamaktır. Böylelikle insanlığı felakete sürükleyen görüş ayrılıkları ve çekişmeler ortadan kalkacaktır”.¹⁸⁸ Ebu Bekir er-Razi geleneğe aykırı olarak hukukun kaynağını Peygamberin getirmiş olduğu vahiy temelli ilahi hükümler olarak görmemektedir. Filozofa göre hukukun kaynağı her insana verilmesi gereken ilhamlardır. Ebu Bekir er-Razi bir yönüyle ilahi olan diğer yönle beşeri hukuk kurallarına işaret etmektedir.

1.1.2.2.3. Fârâbi’de Adalet

İbn Miskeveyh’in ahlak ve siyaset konularında etkilendiği filozoflardan biride Fârâbi’dir (Ö. 951).¹⁸⁹ İbn Miskeveyh’in gerek eserlerinde Fârâbi’yi doğrudan zikretmesinden gerekse felsefi sistem benzerliğinden Fârâbi’nin görüşlerinden haberdar olduğu görülmektedir. Fârâbi adaleti iki açıdan ele almıştır. Birincisi insanın iradesi dışında cereyan eden, âlemdeki denge ve düzene işaret eden (tabii) adalet; diğeri ise insanın irade ve ihtiyarıyla ilişkili olan ahlaki ve siyasi adalet.

Birinci olarak Fârâbi (tabii) adaleti; “*her şeyin liyakatinin gereğini yapmasıdır*” şeklinde tanımlar. Bu doğrultuda Fârâbi madde ve suretten mürekkep varlıkların ya çokluk yahut azlık ya da eşitlik üzere var olduklarını belirtir. Ayrıca var olan cisimlerden her birisinin hem madde hem de sureti bakımından bir hakkı ve liyakati olduğunu vurgular. Cisimlerin sureti itibariyle hakkı; olduğu gibi kalarak yok olmaması, maddesi itibariyle hakkı ise; varlığına aykırı olan başka bir varlık almamasıdır. Fârâbi adaleti, cisimleri oluşturan madde ve suretten her birinin kendisinin hak ettiği ve layık olduğu şeyi alması şeklinde izah eder.¹⁹⁰ Bu anlamda adalet, her bir varlığın olması gerektiği gibi var olmasıdır. Fârâbi aşağıda geleceği üzere, cahil şehirle alakalı olarak yine tabii adaletten bahsetmektedir. Fakat cahil şehir telakkisine göre adalet, öfke ve zorbalıkla, diğer insanların ezilmesi ve bundan yarar sağlanması, üstünlük kurulmasıdır. Fârâbi buradaki tabii adaleti, aklın egemenliğinde gerçekleşen adalet erdeminin karşıtı olarak kullanmıştır.

¹⁸⁸ Ebu Bekir er-Razi, “*Ebu Bekir er-Razi ile Ebu Hatim er- Razi Arasında Geçen Tartışma*”, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde (çev.: Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İst. 2010, s. 83, 84.

¹⁸⁹ Korkut Şenol, “*Meşşai Geleneğinin Kurucu Filozofu: Fârâbi*”, (İslam Felsefesi Tarihi 1 içinde, ed.: Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 173.

¹⁹⁰ Fârâbi, *Arâu Ehli'l-Medineti'l-Fadila*, (nşr: Ali Bu Mulhim), Daru'l-Hilal, Beyrut, 1995, s. 79.

İkincisi ahlaki ve siyasi adalettir. Fârâbi ilimlerin tasnifini yaparken ahlaki, siyaset bilimi içinde ele alır, buna göre siyaset; şehir yönetimini, ahlak ilmini, fıkıh ve kelâmı konu edinir.¹⁹¹ Dolayısıyla adalet konusu, hem şehir yönetimi hem ahlak hem de Fıkıh'ın ortak konusudur.

Fârâbi en başta erdemleri insanın, kendisiyle iyi ve güzel fiiller yaptığı nefsi durumlar olarak, erdemlerin tam karşısı olan kötülükleri (rezilet) ise insanın çirkin ve noksan fiiller yaptığı nefsi durumlar olarak tanımlar.¹⁹² Buna ilaveten Fârâbi erdemleri ahlaki (hulkî) ve akli (nutkî) olmak üzere ikiye ayırır. Fârâbi'ye göre akli erdemler: Hikmet, akıl, akıllılık (keys), zekâ, anlayış mükemmelliğidir. Ahlaki erdemler ise iffet, şecaat, cömertlik ve adalet gibi arzuyla alakalı erdemlerdir.¹⁹³ Dolayısıyla adalet ahlaki bir erdemdir ve seçimle ortaya çıkar.

Erdem insanın seçimiyle ortaya çıkmaktadır. Fârâbi “irade” ve “ihtiyar” arasında bir ayırım yapar. Fârâbi'ye göre irade insanın duyum ve tahayyül yoluyla “idrak ettiği her bil cümle şeye yönelmesidir”. İhtiyar ise “ bu yönelmenin düşünme ve teemmül yoluyla” olmasıdır.¹⁹⁴ İhtiyar kavramı bu yönüyle İbn Miskeveyh'in “ihtiyari adaleti”ni hatırlatmaktadır. Fârâbi'ye göre nefsin parçalarının aklın egemenliği altına girmesiyle erdemler kazanılabilir; ya da tam aksi reziletlerle yönelinir. Fârâbi'ye göre erdemlere ya da kötülüklerle yönelen durumlardan ve tabii istidatlardan bazıları, bunlara zıt olan fiillerin yapılıp, adet haline ve kalıcı duruma getirilerek yok edilebilir ya da değiştirilebilir. Bazıları yok edilmese de değiştirilebilir ya da gücü azaltılabilir. İnsanın kötü fiillerini düzeltebilmesi mümkündür, ancak insan bu yolda nefsini alıkoymalı ve hayvani isteklerle çatışmalıdır.¹⁹⁵ Ahlaki erdemler ya da karşıtları kötülükler, tekrar edilip alışkanlık kazanmayla nefiste yerleşir.¹⁹⁶ Erdemle ilgili olan fiiller, kendisinden sadır olacak kalıcı bir durum ortaya çıkana kadar, tekrar edilip de adet haline gelirse o zaman erdem belirir.¹⁹⁷

¹⁹¹ Fârâbi, *İhsau'l Ulum*, s. 125-133.

¹⁹² Fârâbi, *Fusulü'n Münteza'a*, s. 24. (terc., s. 27)

¹⁹³ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 30.

¹⁹⁴ Fârâbi, *Arâu Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, s. 100.

¹⁹⁵ Fârâbi, *Fusulü'n Münteza'a*, s. 34.

¹⁹⁶ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 30.

¹⁹⁷ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 32.

Fârâbi bazı insanların erdemlere doğuştan meyilli olduğunu, erdemlerin bu insanlarda alışkanlık haline gelmesiyle diğer insanlardan üstün olduklarını, beşeri erdemlerin ötesinde daha yüce bir tabakaya ulaşacağını hatta bu kişiye “ilahi insan” adının layık olduğunu belirtir. Bunun tam tersi olarak kötü fiillere yatkın olan bazı kişilerinde var olduğuna işaret eden Fârâbi, kötü fiillerin âdet haline gelmesi sonucu bu kişinin beşeri kötülüklerden daha rezil bir konuma düşeceğine işaret eder. Bu insan ise “yırtıcı hayvan” olarak isimlendirilir. Fârâbi bu iki uç noktanın da çok nadir var olduğuna dikkat çeker. Fârâbi’ye göre doğuştan erdemlere meyilli olduğu zikredilen ilk sınıf insan ortaya çıkarsa, bu insan aynı zamanda şehirlere hizmet eden bir hükümdardan daha yüksek bir konumda olurdu hatta kendisine hakiki hükümdar denirdi. Zikredilen ikinci sınıf insan ise Fârâbi’ye göre, yöneticilik şöyle dursun şehirlerde yaşamasına bile izin verilmez derhal şehirden çıkarılırdı.¹⁹⁸

Bunun yanı sıra Fârâbi nefsinin zapt etmeye çalışan insanla erdemli insan arasında fark görür. Fârâbi’ye göre nefsinin zapt eden kişi erdemli fiiller yapmasına rağmen kötü fiilleri de sever kendisinden kötü fiillerde çıkar. Bu kişi arzu ve istekleriyle çarpışır, arzusunun kendisini teşvik ettiği şeyin tersini yapar, iyi fiilleri yapar fakat acı çeker. Erdemli kişi ise arzu ve durumunun kendisini yönelttiği şeyi yapar fakat severek isteyerek ve acı duymadan yapar.¹⁹⁹

Fârâbi’ye göre iyi olan fiiller, aşırılık ve eksiklik arasında orta olan fiillerdir. Fârâbi orta olanı ikiye ayırır. Birisi kendi zatında orta diğeri de başkasına kıyasla ve izafetle olan orta. Fârâbi’ye göre “kendi zatında ortaya” örnek: on sayısı ile iki sayısı arasındaki orta olan altı sayısıdır, bu durum benzer durumdaki bütün sayılar için geçerlidir, ne artması ne de eksilmesi düşünülür. İzafî orta ise kendine izafe edilen şeylerin ve zamanın değişmesiyle değişebilen ortadır. Fârâbi bu ikinciye de bir yetişkin ile çocuğa gerekli olan mutedil gıdayı örnek verir. İki insanın alması gereken mutedil gıda duruma bağlı olarak değişir. Fârâbi’ye göre fiillerde ve ahlakta kullanılan işte bu son ortadır. Ahlaki her fiilde orta fiilin şartlarına göre belirlenir.²⁰⁰

¹⁹⁸ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁹⁹ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 34, 35.

²⁰⁰ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 37, 38.

Fârâbi'ye göre ahlak ve fiillerde orta olan uygun davranışı açığa çıkaracak da şehrin yöneticisi ve hükümdardır. Hükümdar bu işi siyasi sanat ve hükümdarlık sanatı ile yapar.²⁰¹ Fârâbi'ye göre nasıl ki bedenın sıhhatini nasıl doktor sağlıyorsa, nefislerin sıhhatini de hükümdar (melik) sağlar. Hükümdarın bir bütünlük içerisinde nefsi, nefsin parçalarını, bu parçalardan meydana gelecek noksanlıkları ve kötülükleri, bunların nereden ve ne miktarda meydana geldiğini, kendisiyle iyi şeylerin yapıldığı nefsanî durumları, şehir halkından kötülüklerin nasıl uzaklaştırılacağı, onlar arasında erdemleri nasıl yayacağı ve koruyacağını gösteren metodu bilmesi gerekir.²⁰² Fârâbi şehir yöneticisinin yanı sıra aile reisliğinin de önemini vurgular.²⁰³ Adeta aile reisi şehir yöneticisinin tamamlayıcısıdır.

Fârâbi'ye göre erdemli şehrin hükümdarının bunların dışında belli başlı meziyetlere sahip olması gerekmektedir. Bu meziyetlerden ikisi doğrudan adaletle ilgilidir ve bunlar şöyledir: Erdemli hükümdar adaleti ve adalet ehlini sevmeli, zulümden ve zalimden nefret etmelidir. Yakını ve çevresi dahi olsa hak ihlali yapmamalıdır; mutedil mizacı olmalı, adaletle hareket etmesine mani olarak şiddete meyletmemeli, aksilik göstermemeli aksine zulüm ve kötülüğü gördüğünde de şiddetle müdahale etmelidir.²⁰⁴ Buna ilaveten ahlak ve ortaya çıkan fiilleri konusunda “orta olanı” bulmak isteyen kimse, siyasi sanattan aldığı pay kadarıyla başarılı olur.²⁰⁵

Erdemli davranışlar ise ancak toplumda ortaya çıkar. Fârâbi'ye göre hayır ve tamlik şehirden ufak olan topluluklarda gerçekleşmez. Dolayısıyla sakinlerinin mutluluğa erişmek için yardımlaştıkları şehir erdemli bir şehir olmaya daha layıktır.²⁰⁶ Fârâbi erdemli şehrin karşısında yer alan dört şehir daha sayar, bunlar cahil şehir, fasık şehir, değişmiş (mütebeddile) şehir ve sapmış şehir.²⁰⁷

²⁰¹ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 39.

²⁰² Fârâbi, *a.g.e.*, s. 27. (terc. s. 28)

²⁰³ A Kamil Cihan, “Fârâbi'nin Eserlerinde Aile Reisliği”, *Bilimname* XII, 2007/1, s. 43.

²⁰⁴ Fârâbi, *Arâu Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, s. 124.

²⁰⁵ Fârâbi, *Fusulü'n Münteza'a*, s. 44.

²⁰⁶ Fârâbi, *Arâu Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, s. 112, 113.

²⁰⁷ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 127.

Fârâbi siyasi adalet kavramını erdemli şehirde adalet ve cahil şehirde adalet olmak üzere iki yönden ele almıştır.²⁰⁸ Asıl adalet olarak anlaşılması gereken erdemli toplumdaki adalettir. Fârâbi'ye göre erdemli toplumun oluşması için sevgi şarttır. Şehirlerde yaşayan insanlar sevgi vasıtasıyla birbiriyle birleşirler, adalet vasıtasıyla da kontrol edilir ve korunurlar. Şehri oluşturan parçalar birbirlerine sevgi bağıyla bağlanır.²⁰⁹ Adil toplumun temelleri sevgiyle atılır.

Fârâbi Aristoteles'te olduğu gibi dağıtıcı ve koruyucu (hıfz) olarak adaletin iki yönüne dikkat çeker. Fârâbi'ye göre “adalet her şeyden önce şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin, onların hepsinin arasında paylaştırılmasında ve sonra onlar arasında paylaştırılan bu şeylerin korunmasında (hıfz) olur”.²¹⁰

Fârâbi'ye göre iyi olan şeyler, servet, güven, şeref, rütbe şehir halkında ortak olması gereken unsurlardır. Şehir halkı iyi olan bu şeylerden pay alma hakkına sahiptir. Şehirde bazı insanların diğerlerinden az veya çok kazanç sağlaması adaletsizliktir (cevr). Zira paylaştırılacak şeylerin az alınması az alan kişinin kendine zarar verir, çok alınması ise topluma zarar verir. İnsanlar arasında dağıtılan şeylerin, ne bireye ne de topluma zarar vermeyecek şekilde korunması gerekir. Adalet, insanın erdemli fiilleri, başkalarıyla ilgili olarak kullanmasında ortaya çıkar. Paylaştırma ve paylaştırılmış olanı korumada adalet daha genel olanı ifade eder.²¹¹

Fârâbi'nin paylaştırılan malların korunması gerektiğini belirttiği adalet türü daha çok düzeltici adalete karşılık gelir. Koruyucu adalet dağıtım sonucu elde edilen maddi ve manevi çıkarların haksız fiillerden korunması temeline dayanır. Bu adalet hem iradeyle yapılan hem de irade dışı olan fiillerde mevcuttur. Bu ayrım Aristoteles'in ayırımına benzer. Fârâbi'ye göre paylaştırma sonucu elde edilen mal insanın elinden çıktığında, bu ya satış ve bağışlama gibi kişinin isteği ile ya da soyulma ve gasp gibi kişinin isteği dışındaki olayların sonuçlarıyla ilgilidir. Fakat her iki durumda da insanı koruyan değişmeyen kuralların olması gerekir. Haksız elde edilen kazanç aynıyla veya başka cinsten olmak üzere kıymeti eşit olan bir benzerinin iadesiyle giderilmiş olur. Fârâbi'ye

²⁰⁸ Huriye Tefvik Mucahit, *Fârâbiden Abduh'a Siyasi Düşünce*, s. 103

²⁰⁹ Fârâbi, *Fusulü'n Münteza'a*, s. 42.

²¹⁰ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 71

²¹¹ Fârâbi, *Fusulü'n Münteza'a*, s. 71

göre işte buradaki adalet, daha önce dağıtılmış olan payların şehir halkı için korunmuş olarak kalmasını sağlayan ilkedir. Tam tersine adaletsizlik de bir insanın iyi şeyler üzerindeki hakkının, bizzat ya o kişiye ya da şehir halkına kıymetçe denk olan karşılığın iade edilmemesidir. İade ya kişiye ya da şehir halkına olur ve iade edilen şey ya şehre yararlı olmalı ya da iade yapılan şahsa zararlı olmamalıdır. Sonuçta hak iade edilirse haksızlık öncesi duruma dönülmüş olur.²¹²

Adaletsiz davranan kişiye yaptığı adaletsizliğe eşit oranlı bir karşılık verilirse adalet sağlanmış olur. Fakat yaptığından daha fazlasıyla kötülük yapılırsa, bir fert olarak onun aleyhinde, daha azıyla karşılık verilirse de toplum aleyhinde adaletsiz davranılmış olur.

213

Fârâbi'ye göre adaletsizlik ise bir insanın iyi olan şeylerdeki payının karşılığı verilmeksizin elinden alınmasıdır. Kişinin elinden haksız olarak çıkmasına neden olan kişi, hem mağdur olan o kişiye hem de şehre zarar verdiği için adaletsizdir, engellenmesi gerekir. Adaletsizlik kötülük ve çeşitli cezalar yoluyla düzeltilmelidir. Suçun karşılığı kadar ceza verilmeli eğer suçtan daha ağır ceza verilirse suç işleyen o kişinin aleyhine davranılmış olur, suça gereğinden az ceza verilirse de şehir halkının aleyhine davranılmış olur.²¹⁴

Fârâbi kamusal adaletsizliği iki grupta ele alır. Birincisi kişileri ilgilendiren ve aynı zamanda halkında etkilendiği adaletsizlik, bir diğeri de kişiyi ilgilendiren fakat halka geçmeyen adaletsizliktir. Fârâbi bu konuda uygulanan formülleri şöyle sıralar: Bazı yöneticiler, kişiye yapılan haksızlık eğer kişi tarafından affedilse bile suçlunun affedilmemesi gerektiğini düşünürler; bazı yöneticiler ise adaletsizliğe uğrayan kişi suçluyu affederse, suçlunun da affedilmesi gerektiğini düşünürler; diğer bir kısım ise bazılarının affedilmesi bazılarının da cezalandırılmasının gerektiğini düşünürler. Suçlulara verilmesi gereken ceza şehir halkıyla değil, bizzat kendisine adaletsizlik yapılanla ilgiliyse ve kendisine adaletsizlik yapılan kişi, suçluyu affetmişse, başka biri tarafından bu ceza talep edilemez, ancak bu olay şehir halkını ya da insanlığı etkiliyorsa

²¹² Fârâbi, *a.g.e.*, s. 71,72

²¹³ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 72.

²¹⁴ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 73.

bu kişinin affetmesi, cezanın uygulanmamasını gerektirmez.²¹⁵ Burada Fârâbi açık olarak doğru olanın üçüncü madde olduğunu söylemese de, konuyu işleyişi açısından bu fikri desteklediği düşünülmektedir.

Birde cahil şehirdeki adaletin yansıması vardır. Fârâbi burada sanki Platon'un Devlet adlı diyalogunda Thrasymakhos'un iddia ettiği "adalet güçlünün işine gelendir" şeklindeki sofistlik iddiayı inceliyor gibidir. Buna göre adalet "zorla elde edilen hâkimiyettir". Adalet her kim olursa olsun insanın yolu üstündekileri ezmesi, onları perişan etmesidir. Ezilen her ne ise bu durumda zarar görür ve yok olur. Ezen ve üstün gelen ise varlığını sürdürür ve geride tek olarak kalır. Üstün gelen kişinin ezileni işlerinde kullanması ve köle yapması adaletle uygundur. Cahil toplumdaki bu adalet türüne tabii adalet denir.²¹⁶ Fârâbi'ye göre galip gelen toplum mağlup olan toplumu yenip kazançları elde ettiğinde, yenilen toplumun ele geçirilmesinde en fazla gayret gösterene daha çok hisse verilmesi adaletin gereğidir.²¹⁷ Aristoteles'te de buna benzer bir uygulama görmekteyiz. Zira Yunan toplumunda her bir birey toplumdaki konumuna göre devletin zenginliğinden pay almaktaydı ve bu durum normal karşılanmaktaydı. Oysa Fârâbi bu durumun erdemli toplumdan daha çok cahil topluma uygun olduğunu belirtmektedir.

Adalet cahil şehirde bazen de korku ve zayıflıktan doğar. Eğer iki toplum kuvvet bakımından birbirine eşitse, değişimli olarak bazen bir grup üstün gelir bazen diğer grup. Fakat bu durum sonsuza kadar böyle gitmez ve tahammül edilemez bir noktaya geldiklerinde bu gruplar anlaşır. Bunlar cahil şehrin özelliğidir asıl adalet ise yukarda işaret edildiği gibi erdemli şehirdeki adalettir.²¹⁸

Fârâbi'nin adalet anlayışında iki nokta ön plandadır birincisi; adaletin bireysel olmaktan çok toplumsal yansımasıyla incelendiği görülmektedir. Adaletin dağıtımında şehir halkının zarar görmemesi esastır. İkincisi adalet kavramının toplumlardaki farklı algılarına dikkat çekerek bu kavramın göreceli bir kavram olduğunu belirtmiştir. İlkinde Platon'a, ikincisinde ise Aristoteles'e yakın durmuştur.

²¹⁵ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 74.

²¹⁶ Fârâbi, *Arâu Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, s. 153.

²¹⁷ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 153.

²¹⁸ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 154.

1.1.2.2.4. Ebu'l Hasan el-Amirî'de Adalet

İbn Miskeveyh *el-Hikmetü'l Halide* adlı eserinde Amirî'yi (Ö. 992) zikretmekte ve görüşlerini aktarmaktadır.²¹⁹ Fahri'ye göre İbn Miskeveyh'in çağdaşı olan Amirî ile görüşmüş ve onun eseri olan *es-Saade ve'l-İs'ad*'dan faydalanmıştır. Ayrıca İbn Miskeveyh'in *Risale fî Mâhiyyeti'l-Adl* ve *Kitabü's-Saade*²²⁰ adlı eserlerinde Amirî'den faydalandığı ortadadır.²²¹

Amirî, adaleti temel olarak, *es-Saâde ve'l-İs'âd* adlı eserinde tartışır. Amirî'nin bu eserinde adalet, erdemleri işlediği ikinci bölümde ve siyasetle ilgili olan üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerde incelenir. Amirî, erdemin Aristoteles tarafından “*bir şeyin, kendisine eşit şeyler arasında iyi olan adına fazlalığa sahip olmasıdır*”(…)erdem bize göre ortada bulunan aklın tayin ettiği ve iradeyle meydana gelen yerleşik bir haldir(...) iki rezilet arasında ortadır”²²² şeklinde tanımlandığını belirtir. Kendisi de açıklamalarıyla bu tanımlara katıldığını belirtir. Erdemi hal olarak tanımlamasıyla Amirî İbn Miskeveyh'i önceler. Fakat Amirî halden önce “lazım” sıfatını da kullanır. “Lazım” kelimesini ayrılmaz, kopmaz anlamlarında alırsak hal kelimesinin kalıcı olanı işaret ettiğini yani karakteri vurguladığını söyleyebiliriz. Daha sonra Amirî erdemi iki kısma ayırır. Birincisi ahlaki (hulki) erdemler ikincisi nazari erdemlerdir. Amirî hulki olana insani erdem, nazari olana da akli erdem denebileceğini belirtir. Hulki erdemler içerisinde, temizlik, iffet ve necdeti, nazari erdemler içerisinde ise ilim, akıl ve hikmeti sayar.²²³ Amirî insanî erdem de dediği hulki erdemleri hayvani ve insani nefsin birleşimi olarak görür, nazari erdemin ise sırf aklın ürünü olduğunu belirtir. Daha sonra

²¹⁹ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l Halide*, s. 359.

²²⁰ İbn Miskeveyh'in bu eseri kaynaklarda farklı adlarla geçer, *Tertibü's Saâde ve Menazilü'l Ulûm*'un girişinde bu kitabın ayrıca; *tertib*, *Risaletü'l Mus'ide*, *Mus'ide*, *Saade* olarak da bilindiğini belirtir. Yine İbn Miskeveyh'in eserlerini inceleyen kaynaklarda bu kitabın *Kitabüs saade*, *Tertibü's Saade*, *Tertibü's Saade ve Menazilü'l Ulum* olarak zikredildiği görülmektedir.(Ali zakheri, *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi*, s. 42; Abdurrahman Bedevi, *el-Hikmetü'l Halide*'nin Girişi (*Tertibü'l Âdat* olarak zikredilir), s. 21; Salih Azime, *el-Fevzü'l Asgar*'ın Girişi (Yazar burada Ebu Süleyman Mantıkî'nin *Tertibü's Saâde ve Menazilü'l Ulum*'u İbn Miskeveyh'in eserleri arasında zikrettiğini belirtir), s. 13.; Saruhan Müfit selim, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Alem ve İnsan*, s. 29; Bayraktar Mehmet, TDV İslam Ansiklopedisi, “*İbn Miskeveyh*”, Mad. C. 20, s. 207.

²²¹ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 24, 25.

²²² Amirî, *es-Saâde ve'l-İsâd*, s. 157, 159; Turhan Kasım, *Amirî ve Felsefesi*, s. 197, 198.

²²³ Amirî, a.g.e., s. 159.

erdemleri ve reziletleri sıralar fakat bu sıralamanın sistemli olduğu söylenemez. Amirî bu sıralamasıyla Aristoteles'i izlemiştir.

Amirî erdemler konusunu işlediği ikinci kısmın sonunda adalet konusuna değinir. Burada Amirî, Platon'un genel adalet tanımını verir. Buna göre “*genel adalet karışımların dengesi sonucu insanın bedeninin sıhhati gibi nefsin güçlerinin dengesidir (itidal)*”.²²⁴ Amirî'ye göre bu kapsamda üç cins erdem vardır: Hikmet, Necdet, İffet. Adalet ise hepsini kapsar, zira adalet bu güçlerin her birinin olması gerektiği gibi ortaya çıkmasıdır. Amirî burada güçlerden kastın, şehvî, gazabî ve fikri kuvvetler olduğunu söyler.²²⁵

Amirî'inde Platon'un üçlü tasnifine uyduğunu görüyoruz. Amirî'ye göre iffet, şehvî nefsin hareketinin itidalinin sonucu, şecaat, gazabî nefsin itidalinin sonucu, hikmet ise hayra istek duyan nefsin itidali sonucu ortaya çıkar.²²⁶ Amirî'ye göre adalet ise, bu üç gücün birleşimi, doğru ve yerinde olmasıdır. Adalet, nefis için güzellik, sıhhat ve iyi haldir, karşıtı olan cevir ise nefis için hastalık, zayıflık ve kötü haldir. Amirî'nin “hal” sözcüğünü adalet ve cevirle ilgili de kullandığı görülmektedir. Ayrıca Amirî necdet ile şecaati birbirinin yerine kullanmaktadır. Ayrıca hikmeti, hayra istek duyan nefsin hareketinin itidali şeklinde tarif eder, “düşünce gücünün itidalidir” şeklindeki tanımdan kaçındığı görülür.

Amirî kitabının üçüncü bölümünde adalet konusuna daha fazla yer ayırır. Burada Amirî bazı filozofların görüşlerini verir. Amirî, Platon'un adaleti genel ve özel olarak ikiye ayırdığını, genel olanın yukarıda belirtildiği gibi nefsin güçlerinin uyumu olduğunu, özel olanın ise zulüm yapma ve zulme uğrama arasında orta bir durum olduğunu belirtir. Amirî, Platon'a ait olduğunu söylediği adaletin başka bir ayrımını da verir: İçten (ehli) ve dıştan (harici) adalet. Amirî, Aristoteles'den önce “Elinus” adındaki bir filozofunda Platon'un ikinci ayrımına benzer bir ayrımını verir: Nefiste yerleşmiş adalet ve dıştan adalet.²²⁷

²²⁴ Amirî, a.g.e., s. 220.

²²⁵ Amirî, a.g.e., s. 140, 141, 221,

²²⁶ Amirî, a.g.e., s. 222.

²²⁷ Amirî, a.g.e., s. 260.

Amirî, Aristoteles'in de adaleti tabii ve namûsî olarak ikiye ayırdığını, birincisinin ateşin tabiatına benzediğini ve asla değişmeyeceğini vurgular. Tabii olanın değişmediğini vurgulamak için Aristoteles'in ifadelerini tekrarlar, “ateş burada da yakıcıdır, Fars'da da yakıcıdır” diyerek ateş ile tabii adalet arasında bağ kurar. Amirî'ye göre namusî olan ise çok ihtilaflıdır, zamana ve zemine göre değişir. Bunlara ilaveten Amirî, Aristoteles'in adaletin mal ve şerefın bölünmesinde ve alış-verişte gerekli olduğunu söylediğini belirtir. Amirî, eşyanın eşitlenmesi konusunda bitişik ve ayrık oranların kullanıldığını belirtir bu oranlara işaret etmesi hasebiyle İbn Miskeveyh'e öncülük etmiştir. Ayrık oranı “ayağın eve oranıyla binanın ayakkabıya oranıdır” şeklinde izah eder. Yani kurulan bu oranda her bir terim bir defa kullanılmıştır. Diğer oran ise bitişik orandır bunun örneğini ise Amirî şöyle belirtir; A'nın B'ye oranı, B'nin C'ye oranı gibidir, burada ise B ile ifade de edilen oranın konusu olan şey iki defa kullanılmıştır.²²⁸ Amirî'nin Aristoteles'den aktardıkları konusunda İbn Miskeveyh'in yararlandığı açıktır. Fakat İbn Miskeveyh'in açıklamaları Amirî'ye göre daha ayrıntılıdır.

Amirî “ih̡san” ve “erdemde fazlalık” (efdal) arasında ilişkiye değinir ve gereken yerde erdemde fazlalığın güzellik olması sebebiyle adaletin üstünde olduğunu belirtir. Amirî adaletin karşıtı olan cev̡rin sebeplerini ele alır. Zahitliğin kötü olduğunu sevgi ve ülfetin insanların düzeni ve kıvamını sağladığını belirtir.²²⁹ Amirî, Platon'dan ve Aristoteles'ten aktardıklarına ilaveten adaletle ilgili olan birçok hadis de nakleder; “Allah katında kullarından mertebece en üstünü adil önderdir, en kötüsü ise zalim önderdir” (Mecmeu'z-Zevaid, 10/95), “adaleti gözetenler kıyamet günü nurdan yapılmış minderler üzerinde oturacaklardır” (Müslim, İmâre 18), İki kişi arasında hükmedip de adil davranmayan kişiye Allah lanet eder”, “zulmeden ve yalan söyleyen emirleriniz olacak; kim onlara zulümlerinde yardım ederse o benden değildir, ben de ondan değilim”.²³⁰ Böylece Amirî adaletle ilgili görüşleri İslami unsurlarla destekler.

²²⁸ Amirî, *a.g.e.*, s. 260, 261.

²²⁹ Amirî, *a.g.e.*, s. 262-273.

²³⁰ Amirî, *a.g.e.*, s. 280-282. Kasım Turhan, *a.g.e.*, s. 225, 226.

Amirî, erdemlerin insanların bir araya gelmeleriyle anlam kazanacağını belirtir. İnsan toplumsal bir varlıktır.²³¹ İnsanın medeni ortaklık kurması doğasının gereğidir. Yönetilenleri, sonucunda mutlu olacakları erdemli hayata sevk edecek olan yöneticidir.²³² Amirî kitabının dördüncü, beşinci bölümlerinde riyaset ve siyaset konusunu işler. Amirî'ye göre Platon riyaseti, tabii ve arazi şeklinde ikiye ayırmıştır. Buna göre tabii olan; babanın evladına, efendinin köleye, âlimin cahile karşı riyaseti gibidir. Arazi olan ise özel, orta ve genel olarak üçe ayrılır. Özel olan kişinin bedenine riyasetidir, genel olan melikin şehre riyasetidir, orta olan ise köy ve mahalleye riyasettir.²³³ İbn Miskeveyh Amirî'nin bu bölümlerine *el-Hikmetü'l Halide*'de dikkat çeker.

Amirî Aristoteles'e ait olduğunu söylediği görüşleri şöyle aktarır. Şehirlerin imarı üç türdür, bozulması da üç türdür. Birincisi yöneticinin amacının hayr olduğu şehirdir, amaç ise erdem ve hayırdır. Bunun bozulmuş şekli zorba şehirdir. İkincisi seçkinlerin riyasetindeki şehir bu şehrin karşılığı azınlık şehridir. Üçüncüsü ise şerefliilerin riyasetindeki şehirdir. Bunun bozulmuş şekli de umumun riyasetindeki şehirdir.²³⁴ Amirî, *es-Saâde ve'l-İs'âd* adlı eserinde siyasetin her biri yedi başlıktan oluşan üçlü bir ayrımını uzunca işler.²³⁵ Amirî başka bir eserinde (*Kitabü'l İlâm*) siyaseti “imamet” ve “zorbalık” olarak ikiye ayırır.²³⁶ İbn Miskeveyh'in bu ayrımı aktardığını görmekteyiz. İbn Miskeveyh *el-Hikmetü'l Hâlide* adlı eserde Amirî'nin “Vasiyet ve Adabı” başlıklı kısmında, Amirî'nin siyaseti ikiye ayırdığını belirtir; birincisi amacı ahlaki olgunlaştırmak ve insanları mutluluğa ulaştırmak olan “imamet”, ikincisi amacı insanı köleleştirmek ve kontrol altına almak ve sonucunda karmaşa ve kınanmak olan zorbalıktır (tegallüb).²³⁷ Bu durum göstermektedir ki İbn Miskeveyh sadece Amirî'nin *es-Saâde ve'l-İs'âd* adlı eserinden değil *Kitabü'l İlâm*'dan da yararlanmıştı.

Amirî Aristoteles'in kanunları özel/genel ya da yazılı/yazısız şeklinde ayırdığını belirterek, Aristoteles'in babasının “*aklın yasalarına uydukça vazi yasalara ihtiyaç*

²³¹ Amirî, *a.g.e.*, s. 213.

²³² Kasım Turhan, *a.g.e.*, s. 214.

²³³ Amirî, *a.g.e.*, s. 279, 280.

²³⁴ Amirî, *a.g.e.*, s. 281.

²³⁵ Amirî, *a.g.e.*, s. 294-295.

²³⁶ Kasım Turhan, *a.g.e.*, s. 230.

²³⁷ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l Halide*, s. 357.

kalmayacağı” görüşüne dikkat çeker. Amirî Platon’un farklı görüşleri birleştiren tek bir yasa olması gerektiği fikrini aktarır. Bu tek bir yasa ise Büyük Yasa (Namusu Azam) ile var olabilir. Büyük Yasa ise maddeden mücerret olan akıldır. Amirî’ye göre yasa hükümdarın üstündedir ve hükümdar yasanın yardımına muhtaçtır.²³⁸

Amirî’nin Platon ve Aristoteles’ten bolca alıntılar yaptığı görülmektedir. Adaleti konu alan eseri, *es-Saâde ve'l-Îs'âd*’da hem erdemleri hem de adalet konusunu takip etmek zorlaşmaktadır. Zira Amirî konuyu işlerken arka arkaya ayrımlara tabi tutmakta, filozofların görüşlerini birbiri arkasına sıralamaktadır. Bu durum anlaşılmasını güçleştirmektedir. Amirî’nin görüşleri özetle şöyledir: Amirî adaleti hem nefsin güçlerinin uyum içerisinde olduğu bir erdem hem de başkasına zulüm etmekle zulme uğrama arasındaki bir durum olarak ele almış. Aristoteles’in dağıtıcı-düzeltici adaletine vurgu yapmış, riyaset ve siyasetle ilgili bazı noktalara dikkat çekmiş ve İbn Miskeveyh’e öncülük etmiştir.

Bu bölümde adaletin tanımı ve adaletle ilgili genel bilgilere yer verilmiştir. Ayrıca İbn Miskeveyh’e öncülük etmesi bakımından bazı filozofların adalet görüşlerine değinilmiştir. İbn Miskeveyh öncesi bütün filozofların görüşlerine yer vermenin olanağı yoktur. Bu filozoflar seçilirken İbn Miskeveyh’in eserlerinde açıkça belirttiği ve onun adalet anlayışının oluşmasına katkı sağladığı düşünülen filozoflara yer verilmiştir. Özellikle Platon, Aristoteles, Farabi ve Amirî’nin etkisi göz ardı edilemez. Böylece bu bölümde karşılaştırmalar konusunda daha sonraki bölümler için alt yapı oluşturulması amaçlanmıştır.

²³⁸ Kasım Turhan, *a.g.e.*, s. 217.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İBN MİSKEVEYH'DE ADALETİN MAHİYETİ VE METAFİZİK BOYUTU

2.1. Adaletin Mahiyeti

2.1.1. İbn Miskeveyh'in Eserlerinde Adaleti Ele Alış Biçimi

İbn Miskeveyh'in adalet düşüncesini anlamak bakımından eserlerinde adaletin hangi yönüyle ele alındığını genel olarak ortaya koymanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Zira İbn Miskeveyh'in adaletin farklı görünümlerini ortaya koyduğu temel eseri *er-Risâle fî Mâhiyeti'l Adl*'dir. Bu tez, İbn Miskeveyh'in bu eserde incelediği temel dört adalet türü üzerine bina edilmiştir. Bu başlık altında İbn Miskeveyh'in eserlerinde, adaletin hangi bağlamda ele alındığına, hangi yönlerine vurgu yapıldığına, eserlerin birbiriyle olan ilişkisine ve eserlerin adalet konusundaki ortak noktalarına değinilecektir. (İbn Miskeveh adaleti temelde dört kısma ayırır ve yirmi dört alt erdemden bahseder. Buna ilaveten Aristoteles'e ait olduğunu söylediği üçlü bir ayırmadan daha bahseder. Adaletin bu ayrımları aşağıda belirtilmiştir. Daha net anlaşılması için bu konunun sonunda tablo halinde gösterilmiştir)

***er-Risâle fî Mâhiyeti'l Adl*²³⁹ de Adalet:**

İbn Miskeveyh bu eserde adaletin mahiyeti ve kısımlarını ele almaktadır. Bu eser Ebu Hayyan et-Tevhidi'nin adaletin mahiyeti üzerine sorduğu bir soruya cevap olarak yazılmıştır. Ebu Hayyan Et-Tevhidi'nin sorularına verilen cevapları içeren *el-Hevâmil ve'ş-Şevâmil* adlı eserde, İbn Miskeveyh *Adalet Risalesi*'ne atıf yaparak bu soruya (adaletin mahiyeti) müstakil bir risalede cevap verileceğini belirtmektedir. Burada adalet konusunun kısaca geçirilemeyecek kadar önemli olduğuna dikkat çeker. İbn Miskeveyh adalet risalesini meşhur filozoflardan yararlanarak kendi metot ve çözüm üslubuyla inceleyeceğine dikkat çeker. Bu noktada Platon'a dayanan Galen'in risalelerine işaret eder, fakat bu risalelerin sadece adaletin öneminden bahsettiğini ve adalete teşvik maksadını taşıdığını, bu yönüyle yeterli olmayacağını belirtir.²⁴⁰ İbn Miskeveyh'in ifadelerinden bu eserin kapsamlı bir araştırma sonucu yazılmış olduğu sonucuna varılmaktadır. İbn Miskeveyh bu eserde, adaleti girişte üç kısma ayırır fakat içerikte bir dördüncü adaletten de bahseder.²⁴¹

İbn Miskeveyh'e göre adaletin kısımları şunlardır:

Tabii Adalet: Dünyadaki, bitki, hayvan ve insanın yaratılışındaki dengeyi daha genel bir ifadeyle evrendeki duyulur denge ve düzeni konu alan adalet çeşididir.²⁴² İbn Miskeveyh bu anlamda kâinatın denge ve düzeninin adalet üzerine kurulduğunu belirtir. Cisimleri meydana getiren farklı unsurların bir birine üstün gelmeksizin, cisimlerin varlığını sürdürmesi de İbn Miskeveyh tarafından tabii adalet kapsamında ele alınmıştır.

Vaz'i (Örfi) Adalet: Sosyo-politik yaşamda insanların birbirine karşı muamelelerinde söz konusu olan adalettir.²⁴³ İbn Miskeveyh vazi (örfi) adaletin iki türü olduğunu ifade

²³⁹ Bu risalenin bilinen tek nüshası, el yazma olarak Meşhed Asistane-i Kutsi kütüphanesinde 137 numarada bulunmaktadır. *Risale*'nin İbn Miskeveyh'e ait olduğu konusunda birçok delil vardır. Brockelmann, Abdurrahman Bedevi ve Abdülaziz İzzet, bu risalenin İbn Miskeveyh'in eseri olduğunu söylerler. Bunun yanı sıra el yazması nüshanın başında bizzat İbn Miskeveyh'e ait olduğu belirtilir. Dahası İbn Miskeveyh *HŞ* adlı eserinde bu risaleye üç defa atıf yapar. Ayrıca bu risale İbn Miskeveyh'in diğer eserleriyle uyum içerisindedir. (M. S. Khan'ın girişi, *An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risala fî Mahiyat al-Adl li Miskawaih*, E. J. Brill, Leiden 1964, s. 1-10) Macit Fahri, gibi bir çok araştırmacı da makale ve kitaplarında bu eseri kullanmıştır.

²⁴⁰ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 84,85.

²⁴¹ İbn Miskeveyh, *RFMA*, s.14

²⁴² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 14-18.

²⁴³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 18, 19.

eder. Birisi genel vazi (örfi) adalet diğeri özel vazi adalettir. Genel vazi (örfi) olan yeryüzündeki bütün insanların üzerinde anlaştığı, ittifak ettiği adalet türüdür. Bu adalet anlayışının oluşması, uzun gözlemler sonucudur, araştırma yapılarak ve geçmiş bilimler üzerine bina edilerek oluşturulmuştur.²⁴⁴ Bir de İbn Miskeveyh'in örfi adalet kapsamına dâhil ettiği özel adalet vardır. Özel adalet ise farklı ülkelerdeki toplumlar veya kişiler arasında cereyan eder. Bu adalete konu olması için iki kişi arasındaki ilişki bile yeterlidir. Fakat özel vazi adalet kapsamında ortaya konulan adil/adaletsiz hükümler, genel olanın aksine zaman ve mekânın değişmesiyle değişir. İbn Miskeveyh genel vazi olanı adalet çeşidini altına benzeterek anlatır. Nasıl ki altın yeryüzündeki olumsuz tabiat etkilerine karşı bozulmadan kalabiliyor ve her asırda değerinden bir şey kaybetmiyorsa genel olan vazi adalet de öyledir. Zaman ve mekâna göre değişmeyen evrensel adalet ilkeleridir. Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh'e göre insanların kendi aralarında sınıflandırmak, basitleştirmek, bir araya getirmek ve onu sürdürmek üzere adil olduğunu düşündükleri kurallar koyması özel örfi adalete örnektir.²⁴⁵

İhtiyari (Seçimli) Adalet: “İhtiyar” kavramının tesadüfi bir seçim olmadığı ortadadır. Bu kavram insanın iradesine vurgu yapmak için kullanılmıştır. Yani insan yaptığı fiillerin, adil ya da zalimane olarak görülen sonuçlarından sorumlu olmasına işaret için kullanılmıştır. İbn Miskeveyh bu adalet çeşidiyle, insanın irade hürriyetine ve nefsin güçleri arasındaki uyuma vurgu yapar.²⁴⁶ İhtiyari adalet, insanın hem bireysel seçimleriyle hem de toplumu oluşturan diğer insanlarla ilişkisiyle alakalıdır. Akıl gücünün diğer iki gücü kontrol altına alması sonucu insandan ılımlı davranışların çıkmasıdır.

İlahi (Tanrısal) Adalet: İbn Miskeveyh bu adalet türünü, duyuların algılamasının mümkün olmadığını belirterek, sayıların bu konuda yol gösterici olabileceğine vurgu yapar. İbn Miskeveyh'e göre sayılar nasıl ki zamana ve mekâna göre değişmezse İlahi adalete konu olan varlıklarda asla değişmez. Bu adaletle daha çok İlahi varlıkların değişmeyen ve bir olan tabiatlarına vurgu yapılmıştır. İbn Miskeveyh adaletin *Birlik* ile bağıntısına dikkat çekerek, adaletin birliğin vekili olduğunu belirtir. İbn Miskeveyh'e

²⁴⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.18

²⁴⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.19

²⁴⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.19.

göre İlahi adalet, duyu algılarının sınırlarını aşan metafizik ve sonsuz (sermedî) varlıklarda bulunan adalettir.²⁴⁷ İbn Miskeveyh'in adaleti sayılarla ve birlikle ilişkilendirilmesi, etik ve metafizik konularda Pisagorcü etkilerin hâkim olduğu onuncu yüzyılın bir özelliği olarak görülmektedir.²⁴⁸

İbn Miskeveyh'in adaleti bu dörtlü taksimi kendisinden önceki İslam filozoflarında tam olarak görülmemektedir. Ancak Ebu'l Hasan Amirî, *es-Sa'âde ve'l İ's'âd* adlı eserde adaletin kısımlarından bahsederken, Platon'un adaleti genel ve özel olarak ikiye ayırdığını, Aristoteles'in ise tabii ve ilahi (namusî) olarak ikiye ayırdığını belirtir. Amirî bu eserde İbn Miskeveyh'deki gibi dörtlü ayrıma yer vermez.²⁴⁹ İçerik olarak benzeşme de İbn Miskeveyh'in Amirî'nin aktardığı görüşlerden yararlandığı muhakkaktır.²⁵⁰

İbn Miskeveyh'in adaleti bu dörtlü ayrımına benzer şekilde Thomas Aquinas'ın yasayı dört bölümde ele aldığı görülmektedir. Thomas Aquinas'a göre yasa: Sonsuz Yasa (eternal), Doğal Yasa (natural), İnsan Yasası (human), Tanrısal Yasa (divine).²⁵¹ Bu iki filozof arasındaki benzerlik, bu konuda kaynaklarının aynı olduğu algısını vermektedir. Zira yasa ve adalet kavramı çevirilerde bir birinin yerine kullanılmıştır. Örneğin Aristoteles'in medeni hukuku, doğal ve yasal olarak ikiye ayırması, bazı İslam felsefesi kaynaklarında Aristoteles'e göre adaletin bölümü (tabii ve namusî/vazî) olarak zikredilmiştir.²⁵²

***Tehzibü'l Ahlak ve Tathiru'l Arak'da*²⁵³ Adalet:**

İbn Miskeveyh'in bir diğer eseri belki de en önemli eseri olan *Tehzibü'l Ahlak ve Tathiru'l Arak'dır*. İbn Miskeveyh'i yaklaşık 40 yıl önceleyen Yahya b. Adî'nin (Ö.

²⁴⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.20.

²⁴⁸ Macit Fahri, "Justice in Islamic Philosophical Ethics: Miskawayh's Mediating Contribution", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 3, No. 2 (Fall, 1975), s. 251.

²⁴⁹ Ebu'l Hasan el Amirî, *es-Sa'âde ve'l İ'sâd*, s.260.

²⁵⁰ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 24.

²⁵¹ R.W. Dyson (Ed. &Trans), *Aquinas Political Writings*, Cambridge Un. Press 2004, s. 83.

²⁵² Amirî, *a.g.e.*, s. 260.

²⁵³ Bu eser "Ahlaki Güzelleştirmek ve Damarları Temizlemek" anlamına gelir. İbn Miskeveyh *Tehzib'e* içeriği hasebiyle "*Tathiru'l Arak*" isminin de verilebileceğini belirtir. (*tehzib*, s. 67) Elimizdeki nüshalarda Kitabın ismi *Tehzib ve Tathiru'l A'arak* şeklindedir. Mustafa Çağrı, bu eserin gerek yeni gerek eski kaynaklarda *Tehzibü'l Ahlak ve Tathiru'l A'arak* adıyla geçtiğini belirtir. (TDV İslam Ansiklopedisi, "Tehzibü'l Ahlak" mad. C. 40, s. 328.)

974) de aynı adı taşıyan bir eseri olmasına rağmen, İbn Miskeveyh'in bu eseri “*felsefi etik alanında yapılmış en etkili yapıt olarak*” nitelendirilmiştir.²⁵⁴ Bu kitap *el-Hevâmil ve 'ş-Şevâmil* adlı eserle yaklaşık aynı dönemde kaleme alınmıştır,²⁵⁵ dolayısıyla *Risale Fi Mahiyeti-l adl* adlı eserle de aynı döneme rastlar. *Tehzibü'l Ahlak* İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l Asgar* adındaki eserinden yaklaşık on yıl sonra kaleme alınmıştır. İbn Miskeveyh *Tehzib'l Ahlak'ı*, *Tertibü's-Saâde* kitabından sonra kaleme aldığını da belirtir.²⁵⁶ Özetlemek gerekirse *Tehzibü'l Ahlak ve Tathiru'l Arak* İbn Miskeveyh'in son dönem eserlerinden birisidir. İbn Miskeveyh'in bu eserinden dolayı “hümanist” olarak da nitelendirilmiştir.²⁵⁷ Goodman'a göre İbn Miskeveyh “*Stoacıların M.S. II. Yüzyılda bu işi bırakmalarından sonra hümanist etik konusunda ilk sistemli yeniden düşünme olan eserini*” kaleme almıştır.²⁵⁸ İbn Miskeveyh bu eserinde Pisagorcü teorilerle Platon, Aristoteles ve Yeni Eflatuncü teorileri kaynaştırmayı dener.²⁵⁹ M. Fahri'nin ifadeleriyle “Platon ve Aristoteles'in erdem anlayışlarının bu garip halitası, onların ahlaki öğretilerini uzlaştırmaya çalışan (ki bu hususta yalnız bir arap bibliyografik rivayetten anlaşılan, Porphyrius'un Nikomakhos'a Etik üzerine yazdığı kayıp bir şerhin halkalık yapmış olabileceği mümkündür) Stoacı ve Yeni Eflatuncü gelenekle sürdürölmüş gibidir.”²⁶⁰ İbn Miskeveyh eserlerinde uzlaştırma girişimi açıkça görülür. Platon ve Aristoteles'in fikirlerini hakikate, farklı yollardan ulaşan fikirler olarak görür.²⁶¹ Gerek *Tehzibü'l Ahlak*'da gerek diğör eserlerinde İbn Miskeveyh'in bu gayreti görölmektedir. Buna karşın *Tehzibü'l Ahlak*'da adalet konusu dağınık bir şekilde ele alınmıştır, İbn Miskeveyh bu eserinde adalet konusunu sistemli şekilde ele almaz. Bu kitapta bahsedilen adalet konusu dört grupta ele alınabilir.

²⁵⁴ Lenn E. Goodman, *İslam Hümanizm*, s. 216.

²⁵⁵ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s.153.

²⁵⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s.67.

²⁵⁷ Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, (çev.: Ayşe Meral), Litera yay., İst. 2005, s. 113. Burada şu hususa dikkat çekilmelidir. İbn Miskeveyh her ne kadar eserlerini Arapça kaleme alsa da köken itibariyle Fars'dır. Arap hümanisti olarak görülmesi Arapça eserler vermesinden dolayı kullanılmış olması muhtemeldir.

²⁵⁸ Lenn E. Goodman, *a.g.e.*, s. 220.

²⁵⁹ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s.159-162.

²⁶⁰ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 241.

²⁶¹ İbn Miskeveyh, *Risâle fi 'n-nefs ve 'l-akl*, s. 66.

Kitap temelde adaleti iki düzeyde ele alır. Birincisi nefsin yetilerinin uyum içinde olması, insanın tabiatına uygun olarak hareket etmesi²⁶² -ki buraya kadar Platoncu'dur- adalet erdemlerin ölçülü oluşları ve birbirlerine olan doğru oranlarıyla ortaya çıkan bir erdem olarak tanımlanır.²⁶³ Buradan sonraki kısımda Aristoteles düşüncesi egemendir. Aristoteles'in incelemesine uygun olarak adaleti dağıtıcı ve düzeltici olarak ayırmış, adaleti sağlayan unsurlar olarak Şeriat (hukuk), hükümdar ve parayı saymıştır, bu hususlarda Aristoteles etkisi belirgindir. Ayrıca sevgi ve dostluk konusunu işleyişiyle de Aristoteles etkisi görülür. Her ne kadar bu bölüm Aristoteles temelliye de görüleceği gibi İbn Miskeveyh'in özgün görüşler ortaya attığı muhakkaktır.

İbn Miskeveyh diğer erdemlerde olduğu gibi adalet için de bir grup alt erdem sayar. Hikmet için 6 alt erdem, İffet için 12 alt erdem, Şecaat için 10 alt erdem, adalet için 24 alt erdem sayar²⁶⁴. İbn Miskeveyh'e göre adaletin kapsamına giren bu alt erdemler şunlardır: Dostluk (es-sadâkat)²⁶⁵; Ülfet²⁶⁶; Yakınlarla ilişkiyi sürdürmek (sılatü'r-rahim); Ödüllendirmek (iyiliğe aynı şekilde veya daha fazlasıyla karşılık vermektir); İyi muamele (hüsnü's-şirke); Bir şeyi tam olarak yerine getirmek (hüsnü'l kaza); Sevgi (etteveddüt)²⁶⁷; Dindarlık (el-ibadet)²⁶⁸; Kin gütmemek (terkü'l hıkd); Kötülüğe iyilikle karşılık vermek (mukafeetü's-şerri bi'l hayr); Lütufkâr olmak; Bütün durumlarda kişilik sahibi olmak (rukubü'l-murûet); Düşmanlıkları terk etmek; Doğru ve hoş görülme-yen kimselerden söz nakletmemek; Doğru sözlerin kaynağını araştırmak; İnsan için yararlı olmayan sözleri terk etmek; Bayağı insanların sözleri karşısında aciz kalmamak; Düşmanlıkları terk etmek; Kazanç hususunda açgözlülük etmemek; kazanç için kötü yollara başvurmamak; Allah'a yönelmek ve ona verdiği söze bağlı kalmak; Allah'a isim ve sıfatlarıyla doğrudan yemin etmemek; kişinin karısına ve ailesine iyi davranmak; Maddi şeylere tutkusu olmamak (Tanrı korkusu bütün bunları tamamlar). İbn Miskeveyh bu sıralama ile adaletin hem diğer insanlarla muamelelerde hem de Allah ile

²⁶² İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 15-20.

²⁶³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 19.

²⁶⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 24-25.

²⁶⁵ İbn Miskeveyh'e göre dostluk gerçek bir sevgi olup bu erdemle arkadaşlık neyi gerektiriyorsa o elde edilir. (İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 23)

²⁶⁶ Ülfet görüşlerin ve inançların ortak olmasıdır. Bu ortaklık sonucu yardımlaşma doğar (*a.g.e.*, s. 24)

²⁶⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 91

²⁶⁸ Dindarlık Allah'ı tazim etmek ve ona boyun eğmek, melekler, peygamberler, imamlardan onun dostlarına saygı göstermektir

kul arasındaki tüm ilişkilerde mevcut olduğunu göstermektedir. İbn Miskeveyh'in ifade ettiği adaletin bu alt erdemlerini kendisinden önceki İslam Filozoflarında göremiyoruz.

İbn Miskeveyh bu kitapta Aristoteles'e ait olduğunu iddia ettiği bir adalet sınıflaması daha verir. İbn Miskeveyh için bu sınıflamayı yapan Aristoteles dini hassasiyete sahiptir. İbn Miskeveyh Aristoteles için “olağandışı lezzetler almakta, bilinmez sevinçler duyduğu düşünülmektedir” diyerek, Aristoteles'in pek az kişinin ulaşabildiği ilahi lezzetlere ulaşabildiğine vurgu yapar.²⁶⁹ Aristoteles'in *Nikamokhos'a Etik* adlı eserine on iki kitaplık şerh yazan Porphyrius'un bu şerhleri kaybolmuştur. İbn Miskeveyh bu şerhten etkilendiği düşünülmektedir.²⁷⁰ İbn Miskeveyh burada üç tür adaletten bahsediyor: 1. Tanrıya karşı adalet, 2. İnsanlar arasındaki adalet: İnsanlar arasındaki karşılıklı hakları yerine getirme, emanetleri sahibine teslim etme ve işlerde insafli olmadır.²⁷¹ 3. Ölenlerin haklarını yerine getirmedeki adalet; ölmüşlerin kalan borçlarını ödeme ve vasiyetlerini yerine getirmedir.²⁷²

1.Tanrı'ya karşı adalette kişinin verilen nimetlere karşı gücü yettiği oranda üzerine düşeni yerine getirmesi söz konusudur. İbn Miskeveyh Tanrı'ya karşı adaletin nasıl olması gerektiğini hükümdar benzetmesiyle anlatır şöyle ki; erdemli bir hükümdar güvenliği sağlar, adaleti yayar, refahı artırır, şeref mal mülkü korursa bu durumda halkına iyilikte bulunmuş olur. Hükümdar bu yaptıklarıyla tebaasından karşılık görmeye de layıktır. Halka düşen görev ise içtenlikle ona dua etmek gizli ve açık yerlerde boyun eğmek, saygı göstermek hükümdarı örnek alarak onun emirlerine uymaktır. İşte İbn Miskeveyh'e göre “yöneticilerimize karşı inkâr edilemez bir görevimizin bulunduğu düşünüldüğünde, bize her taraftan bedenimize ve ruhumuza sayısız nimetleri bulunan malikler melikine karşı yerine getirilmesi gereken görevlerin bulunduğu aşikârdır (...) biz var oluşla ödüllendirme olan ilk nimeti nasıl inkâr edebiliriz (...) Bu konuda bir bilgin *Menaifu'l A'za* (organların faydası) ve *Teşrih* (anatomi) adlı bin sayfalık kitabı yazmış ama sonuca ermeden ömrü bitmiştir. Sonsuz güçlerle ve melekelerle süslemiş olduğu nefislerimizi vereni (Allah) nasıl inkâr edebiliriz. Ayrıca aklın feyzi, nuru ve

²⁶⁹ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 111.

²⁷⁰ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 115

²⁷¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 82.

²⁷² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 82.

bereketiyle süslediği nefislerimizi vereni bize sonsuz nimet ebedi mülk vereni nasıl inkâr edebiliriz.”²⁷³ İbn Miskeveyh Allah’ın bunca nimetine karşılık verilmesi gerektiği konusunda Aristoteles’ten yardım almayı dener (her ne kadar Aristoteles’in ifadelerinde bunu bulamasak da). İbn Miskeveyh Aristoteles’ten aldığını iddia ettiği görüşleri söyle sıralar: Allah’ın nimetlerine karşılık vermek hususunda bazıları için ibadet etmek, oruç tutmak ve mabetlere hizmet yeterli olduğu halde, bazıları için Allah’ın hükümdarlığını kesin tasdik etmek onun mükemmelliğini tanımak yeterlidir. Kimisi için de kişinin nefisini iyi şekilde yöneterek ve temizleyerek hem kişinin kendisine hem başkasına hikmet ve öğütle yardım etmesi yeterlidir. Diğer bir kısmı için ise ilahi konularda ve Allah’ın birliği hakkında düşünmesi yeterlidir.²⁷⁴

İbn Miskeveyh bu kısımda adaletle ilgili olarak Allah’ın nimetlerine karşılık verme yollarından biri olan ibadetlere değinir. Ona göre ibadetler üç çeşittir: Birincisi bedenle yapılan ibadetler örneğin namaz, oruç ve hac görevlerdir. İkincisi doğru itikat, Allah’ın birliğiyle ilgili ilim, ona karşı hamt ve övgü, Allah’ın kendi varlığından âleme saçtığı hikmeti bilme ve bu bilgilerde derinleşme. Üçüncüsü şehirlerde insanların tarım, evlenme, muameleler, emanetleri koruma, yardımlaşma, savaş, aile şerefi ve malı savunma gibi görevleri yerine getirmeleridir.²⁷⁵

İbn Miskeveyh bu üçlü ayırımıyla Aristoteles’e atıf yapar fakat bu tartışma *Nikomakhas’a Etik*’teki bir tartışma değildir. Orada adalet diğer insanlarla ve toplumla alakalı olarak tartışılır, adaletin Allah’a karşı ibadetle alakası yoktur. Bu Aristoteles’e atfedilen bir fikir gibidir. Bununla birlikte bu fikrin kısmen yeni Plâtoncu yorumlara dayandığı ve kısmen de İbn Miskeveyh’in Aristoteles Etiğini İslamileştirmesine dayandığı söylenebilir. Bundan dolayı ibadet etme meselesi bilinçli bir İslamileştirme teşebbüsü değildir. Bu Aristoteles ile ilişkilendirilen fikrin özümsemesidir ki bunlar da İslami öğretilerle uyuşur gözükmemektedir.²⁷⁶

²⁷³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 83.

²⁷⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 84.

²⁷⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 84.

²⁷⁶ Y Mohamed, “*Greek Thought In Arab Ethics: Miskawayh's Theory Of Justice*”, s. 254.

2. İnsanlar arasındaki adalet, insanlar arasındaki karşılıklı hakları yerine getirme, emanetleri sahibine teslim etme ve işlerde insafli olmadır.²⁷⁷ İbn Miskeveyh adaletin alt erdemlerini sıralarken bu konuya dikkat çekmiştir.

3. Ölenlerin haklarını yerine getirmedeki adalet; ölmüşlerin kalan borçlarını ödeme ve vasiyetlerini yerine getirmedir.²⁷⁸ Bu şekildeki adalet algısını Platon ve Aristoteles'te görmemekteyiz. Adalet erdeminin ortaya çıkması için toplum hayatı şarttır fakat bir kişinin ölümü toplumla alakasının kesilmesi anlamına gelir. Kişi ölmüştür fakat geride kalanlar için hayat devam etmektedir. Bu durumda borç alınan kişi, mağdur durumda olur ve haksızlık yapılmıştır. Mirasçıların bu kişiye borcunu ödeyerek mağduriyetini gidermeleri adaletin gereğidir.

İbn Miskeveyh'in Diğer Eserlerinde Adalet:

İbn Miskeveyh diğer eserlerinde de adalet konusuna değinmektedir. İbn Miskeveyh sistemli olmasa da *el-Hevâmîl ve 'ş-Şevâmîl* adlı eserde adalet konusuyla ilgili bazı hususlara dikkat çeker. Bu eserde adalet nefsin güçlerinin ölçülü olması ve aklın egemenliğine girmesi²⁷⁹ olarak ifade edilmiş. Buna ilaveten adaletin sosyal yönüne²⁸⁰ vurgu yapılmıştır, devlet ve adil yöneticinin özelliklerine, toplumda insanlar arası ilişkilerde adaleti sağlayacak araçlara (vesait) vurgu yapılmıştır. Bunun yanı sıra dağıtıcı, düzeltici ve ticari adaletten açıkça bahsedilmese de, bazı vurgular yapılmıştır.²⁸¹

İbn Miskeveyh'in Tanrı'nın ispatı, nefis ve nefsin durumları ve Peygamberlik konusunu ele aldığı metafizik konuları içeren eseri *el-Fevzü'l Asgar*'dır. Bu eser Fârâbî'nin eseri *el-Medinetü'l Fazıla*'nın giriş kısmına benzer.²⁸² Eserde açık bir adalet vurgusu yapılmaz fakat özellikle İbn Miskeveyh'in adalet ile vahdet arasındaki kurduğu ilişkiye yönelik ifadeler mevcuttur, ayrıca bireysel ve toplumsal adalet konusuna dolaylı olarak

²⁷⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 82.

²⁷⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 82.

²⁷⁹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 84, 85, 155, 195, 212, 334.

²⁸⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 68, 84, 85, 88, 211, 250, 347.

²⁸¹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 87.

²⁸² Abdurrahman Bedevi, "Miskeveyh" (M.M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, C.:2 İçinde) s. 89.

değinilmiştir. Bunun yanı sıra bu eserde İbn Miskeveyh'in adalet risalesinde belirttiği ilahi ve tabii adalet ayrımının temellerini bulmak mümkündür.

İbn Miskeveyh'in hacimli olan başka bir eseri *Tecaribü'l Ümem'dir* (Milletlerin Tecrübesi). İbn Miskeveyh bu eserde Nuh Tufanı olarak başlangıç gördüğü olaydan iki yüz yıl sonra başlayan ve Hicri 369 (Miladi 979) yılına kadar süren, tarihi ve siyasi olayları anlattığı bir eseridir. İbn Miskeveyh'in bu eseri büyük oranda aktarımdan ibarettir, İbn Miskeveyh'in tarih kitabı olarak da adlandırılabilir bu eserde yorumu ikinci planda tutmuştur. Fakat lüzumlu gördüğü hususlarda da yorumlar yaptığını görmekteyiz. Örneğin “tedbir” ve “bunun sebebi şudur” gibi ifadeler kullanarak devletin yönetimi ve ekonomiyle ilgili bazı yorumlar yaptığı görülmektedir.²⁸³

İbn Miskeveyh'in başka bir eseri *el-Hikmetü'l Hâlîde*'dir. İbn Miskeveyh bu eserde, İran bilgeliğinden, Hint bilgeliğinden, Arap ve Yunan bilgeliğinden derlenen görüşleri aktarır.²⁸⁴ İbn Miskeveyh bu görüşlerin yer ve zamana göre değişmediğini, insanların çoğunun yararlandığı ve seçkinlerin tavsiye ettiği hikmetler olduğunu belirtmektedir.²⁸⁵ İbn Miskeveyh bu eseri yukarıda belirtilen *Tehzibü'l Ahlak* adlı eserin devamı niteliğinde görür. İbn Miskeveyh şöyle söyler: “Bütün esasları *Tehzibü'l Ahlak* adlı eserde ortaya koymamış olsaydık bu esasları bu kitapta belirtmemiz gerekirdi”.²⁸⁶ Bu eserde ahlak ve siyasetle ilgili birçok derleme görmekteyiz, İranlı, Hint, Arap, Rum hükümdar ve bilgelerin ahlaki ve siyasi hikemiyât derlemesi görülmektedir. İbn Miskeveyh'in bu eserinde ezeli hikmetle ilgili görüşlerini aktardığı filozoflardan biri de Amîrî'dir. Burada adalet, gayesi açısından sınıflandırılır; buna göre adalet insan için üç amaç taşır: 1. Adalet nefsi arındırır (tezkiye). 2. Bedeni terbiye eder (riyazet). 3. Şehirlerin yönetimi adaletle güzel olur. (Tedbîrü'l Melik)²⁸⁷ Yine Aristoteles'in İskender'e verdiği tavsiyeler dikkat çekilecek başka bir örnektir. Bunun yanı sıra bu eserde Rum Hikemiyatı'nın yer aldığı bölümde İbn Miskeveyh “Kabis Eflatuni ve Bilmecesi” (Lugazı Kabis) başlığı altında Sokrates'in öğrencisi ve Platon'un dostu

²⁸³ İbn Miskeveyh, *Tecaribü'l Ümem*, (ed: H.F. Amedroz, Barrister Atlaw), Al-Muthanna Library, Bağdat 1914. C. 2, s. 97.

²⁸⁴ İbn Miskeveyh *el-Hikmetü'l Halide*, s. 6. Goodman'a göre İbn Miskeveyh Arap hegemonyasıyla mücadele eder şekilde İran kültürünü savunanların dili olarak görülmektedir. (Lenn E. Goodman, s. 217.)

²⁸⁵ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l Halide*, s. 375-76.

²⁸⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 25.

²⁸⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 359.

sayılan Kebes'in *Kebetos Pinaks*'ının tercümesini verir.²⁸⁸ Kabis'in Bilmecesi insan yaşamını konu alan, içerisinde üç hazirenin (etrafı çevrili yapı) ve çeşitli kadın ve erkeklerin bulunduğu gizemli bir resmin anlatımını konu alır. İlk hazireden içeri giren, insanları karşılayan, aldatmak için onlara şarap sunan, süslenmiş kadın şeklinde tasvir edilen gururlar, şehvetler ve lezzetler vardır, bunlar insanları yoldan çıkarır. Bu aldatmalara kanmayanlar ikinci ve nihayet son hazireye girebilir. Bu esnada birçok imtihandan da geçerler. Nihayet, akıl bilgisi (marifetü'l akl), adalet, cömertlik, temizlik, güzel huy, tevazu, hidayet erdemleri temsil eden kadınların nezaretinde bir kısım insanlar son nokta olan mutluluğa ulaşırlar.²⁸⁹ *Lugazı Kabis*'de insanın gelişimi ve nihayetinde mutluluğa ulaşması için geçici zevklerin peşinde olmaması gerektiğini anlatan bölüm *Tehzibü'l Ahlak*'ın içeriğiyle uyumludur. Bunların dışında İbn Miskeveyh'in yer yer adalet konusuna temas ettiği küçük risaleleri de mevcuttur.

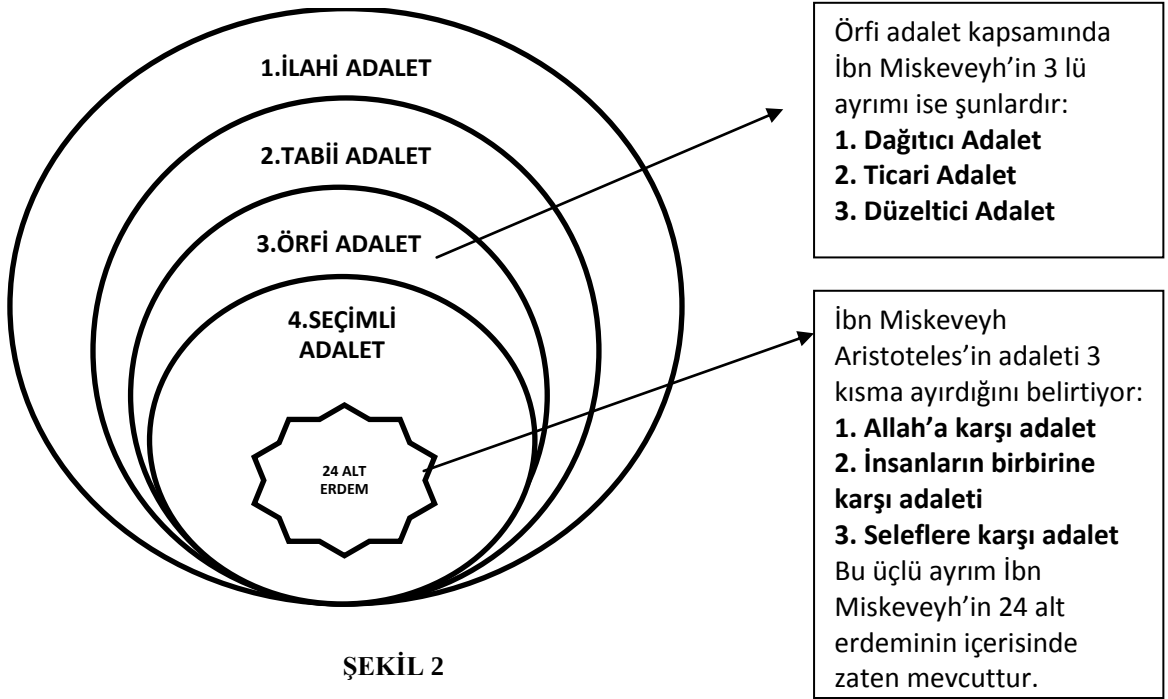
İbn Miskeveyh'in adalet anlayışına genel bir bakıştan sonra ayrıntılarıyla işleyeceğimiz adaleti şu başlıklar altında incelemek daha uygun olacaktır;

- Metafizik düzlemde adalet
- Ahlaki erdem olarak adalet
- Sosyo-Politik Adalet

²⁸⁸İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 231-262; İbn Miskeveyh-Ali Suavi-Manastırlı Mehmet Rıfat, *Kebetos Pinaks İnsan Yaşamının Tablosu*, (sad.: Ali Utku, Nevzat H. Uyanık), Çizgi Kitabevi, 2011 Konya, s. 13-14 (sunuş).

²⁸⁹İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l Halide*, s. 231-244.

İBN MİSKEVEYH'E GÖRE ADALETİN KISIMLARI



2.1.2. Adaletin Tanımı ve İlişkili Olduğu Kavramlar

İbn Miskevehy'nin kendisinden önceki filozofların adaletle ilgili görüşlerini alıp, kendi entelektüel bakış açısıyla yeniden yapılandırma şeklinde bir metot izlediği görülmektedir. İbn Miskevehy'nin adalet anlayışının oluşmasında özellikle Platon, Aristoteles, Yeni Eflatuncu sistem ve İslam dininin tesirleri açıkça görülmektedir. İbn Miskevehy adaleti, nefsin güçleri arasındaki düzen ve denge olarak görme hususunda Platon çizgisinde olduğu görülür. Adaleti iki aşırı uç arasındaki “orta” olarak görme; dağıtıcı-düzeltici adalet ayrımı; diğer sosyal yönlerini ele alışıyla Aristoteles çizgisinde olduğu görülür. Ayrıca adaletle birlik (vahdet) arasındaki kurduğu irtibatla Yeni Eflatuncu tesir, bunlara ilaveten adaleti ele alırken dini akidelerle kurduğu bağlantılarla da İslam dininin tesirleri görülmektedir. İbn Miskevehy'nin bütün bunları kendi yorumuyla harmanlayıp özgün fikirler ortaya koyduğu da açıktır. İbn Miskevehy daha çok felsefenin pratik tarafıyla ilgilenmekle birlikte teorik yönünü de ihmal etmemiştir.

Bu çerçevede İbn Miskeveyh'in adalet konusunu hem teorik hem de pratik yönden ele aldığını görmekteyiz.

İbn Miskeveyh'e göre adalet kavramı “*gerekeni gerekli kimseye gerektiği şekliyle vermektir*” şeklinde tanımlanmıştır.²⁹⁰ Buna ilaveten İbn Miskeveyh'e göre Adalet kelimesi Arapça olan “ıdl” kökünden gelen bir mastardır. “Idl” ise devenin her iki tarafındaki yükün eşit olmasıdır.²⁹¹ Ayrıca “ıdl” kelimesi taşımada denk olmak, ağırlıkta eşit olmak, “*birçok eşyanın seviyesini eşitlemek anlamına*”²⁹² gelir. Adalet kelimesinin türetildiği sözcük denge (itidal) ve eşitlik (müsavat) manasını içerir.²⁹³ İbn Miskeveyh'in adaletin özellikle eşitlik ve denge ile olan ilişkisine dikkat çektiği görülür.

İbn Miskeveyh'e göre eşitlik, çokluğun ve farklılığın olduğu yerde söz konusudur. Tam tersine birliğin olduğu yerde eşit olmaktan bahsedilemez. Bunun yanı sıra metafizik âlem, tabii âlemde olduğu gibi çokluk barındırmaz, mutlak bir eşitlik vardır. Oysa hareketin, çokluğun ve farklılığın olduğu tabii âlemde tam olarak eşitlik olmadığı için fiziki âlem sürekli olarak karmaşa ve ıstırap içerisindedir. Bunun için fiziki âleme acılar (âlâm) âlemi de denir. İbn Miskeveyh eşitlik kavramını iki ayrı görünüşüyle ele almaktadır. Birincisi fiziki nesneler arasındaki eşitlik; bir diğeri de hukuksal ve ticari anlamda eşitlik. İbn Miskeveyh, fiziki âlemi oluşturan varlıklar arasındaki eşitliği, çeşitli kategoriler ile bağlantılı olarak ele alır. Bunları cevherde, nicelik, nitelik (keyfiyet) ve sair diğer kategorilerde eşitlik olarak inceler. Örneğin bir miktar suyun yine aynı miktardaki suya eşit olması cevherdeki eşitliktir²⁹⁴ ya da toprak ile su cevherleri eşit olmamasına rağmen ağırlık yönüyle bir birinin mukabili ise nitelikte eşit olurlar.²⁹⁵

Bunun yanı sıra eşitlik, İbn Miskeveyh'e göre birliğe en yakın orandır. Oran ise iki çokluktan birinin diğerine göre ölçüsüdür. Her iki çokluk birbirine nispet edilirse, iki sonuç çıkar ya iki taraf eşittir ya da farklıdır. Eğer iki taraf eşitse bu iki çokluk arasında

²⁹⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 82.

²⁹¹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 89.

²⁹² İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 84.

²⁹³ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s.78.

²⁹⁴ İbn Miskeveyh, *RFMA*, s.15

²⁹⁵ İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 16.

eşitlik oranı var demektir. Zira aritmetik ilminde zikredilen en üstün oran eşitliktir. Bunun için eşitliğin ne bölümleri ne de çeşitleri vardır. Ona göre hakikatin vekili olan eşitlik, tam olarak bulunmazsa, onun hakikatine ulaşmak için bazı oranlara yönelinmesi gerekir.²⁹⁶ Oran fiziki nesneler arasındaki eşitliği bulmak için uygulanabilir fakat ticari ve hukuksal işlerde eşitliğin sağlanması hususunda ağırlıklı olarak oranlamaya başvurulur. İbn Miskeveyh ayrıntısı üçüncü bölümde görüleceği gibi hem mal ve şereflerin dağıtımında hem ticari ilişkilerde hem de cezai işlemlerde amaca ve konuya uygun olan oranın kullanılacağını belirtir. Ona göre en çok kullanılan oran aritmetik (adide), geometrik (misehiyye), ve ahenk (te'lifiyye) oranıdır.²⁹⁷

Her ne kadar bazı yerlerde eşitlikle yakın anlamda kullanılsa da İbn Miskeveyh'in adalet kavramıyla ilişkili olarak kullandığı diğer bir kavram ise itidaldır (denge). İtidal kelimesi adaletle aynı (adl) kökten gelir. İbn Miskeveyh bu sözcüğü şu anlamlarda kullanmıştır. Birinci olarak hem erdemlerin ortaya çıkması için aşırı uçlar arasındaki dengeyi sağlamak anlamında hem de adaletin ortaya çıkması için nefsin üç erdeminin dengede (itidal) olması anlamında kullanılmıştır.²⁹⁸ Bu bağlamda adalet “iki aşırı uç arasında ortadır, eksik ve fazla olanın arasını dengeleyerek orta olana getirmeyi sağlayan durumdur (heyet)”.²⁹⁹ İbn Miskeveyh adaletin tanımında “heyet” kelimesini kullanıyor. “Heyet”, gelip geçici olmayan, nefiste karar kılmış, sağlamlaşmış anlamında kullanılmaktadır. Zira İbn Miskeveyh şeref, mal, şehvet veya bunlara benzer bir amaçla görünüşte adil gibi davrananların, gerçekte adil olmadıklarını belirtir. İbn Miskeveyh'e göre amaç “bizzat adalet erdemi olmalı, bunun dışında olmamalıdır, kişi içten bir yatkınlık kazanmalı ve bütün fiillerinde adil olmalıdır”.³⁰⁰ İkinci olarak tabiattaki ve insan vücudundaki denge için kullanılmıştır, örneğin görme işleminin gerçekleşmesi için ışık ve mesafe dengeli (mutedil) olmalıdır ya da dünyanın bekası için unsurlar arasındaki dengenin sürmesi gereklidir.³⁰¹ İbn Miskeveyh itidal kelimesiyle insanın şişmanlıkla zayıflık arasında dengeli olmasına ya da kandaki dengeye göre insanların

²⁹⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 78.

²⁹⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 78, 79.

²⁹⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 20.

²⁹⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 78.

³⁰⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 77.

³⁰¹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 305; *Tehzib*, s. 89

aktif ve sakin olmasına³⁰² da vurgu yapmaktadır. İtidal sözcüğüyle ilgili bir sözcük daha var ki bu da “udul” dır. Ona göre “udul” merkez olan noktadan sapmak anlamına gelir özellikle nefsin güçlerinin aşırı olan uç taraflara yönelmesini, ideal olan ortadan çıkmasını ifade eder.³⁰³ “Udul” sözcüğü aslında “ıdl” sözcüğüyle aynı kökten gelmesine rağmen anlam olarak zıtlık taşır.

İbn Miskeveyh adalet kelimesinin eşitlik ve denge anlamını içermekle birlikte vahdet kelimesiyle (birlikle) ilişkili olduğunu da belirtir. Ona göre adalet “birlik (vahdet) ya da birliğin gölgesi anlamına” gelir,³⁰⁴ çokluğa varlık verir ve düzeni korur³⁰⁵ birliğe benzediği için değerlidir.³⁰⁶

İbn Miskeveyh’e göre birlik çokluğun, farklılığın, hareketli olmanın karşıt anlamıdır. Birlik (vahdet) en yüksek şeref sahibi olmak ve en yüksek dereceye sahip olmak demektir.³⁰⁷ Birlik mutlak olarak Tanrı’ya mahsustur. Zira o hareket etmeyen ve bütün varlığa hareket verendir. Hareketsiz olan İlahi âlemin karşısındaki fiziki âlem ise sürekli hareket eder, değişir, fiziki âlemin varlığı bu değişim ve harekete bağlıdır, İlahi âlemde ise tam tersi sükûn (dinginlik) varlık anlamına gelir. Dolayısıyla fiziki âlemdeki varlıklar sükûna doğru hareket ederler, ilahi olana doğru yönelirler birliğe ermeye çalışırlar.³⁰⁸ Fiziki âlemde mutlak anlamda birlikten bahsedemeyiz işte bu yüzden adalet birliğin vekilidir.³⁰⁹ Adalet ilahi âlemde asaleten tabii âlemde vekâleten bulunur. Aranılan her adalet, eşitlik ve denge, çokluktan birliğe varmak için bir araçtır. Adalet ve eşitlik her ne kadar farklı görünümelerde karşımıza çıksa da amaç aralarında denge, düzen ve benzerlik olmayan iki ya da ikiden fazla tarafın, bir olması sükûna ermesidir. İbn Miskeveyh nefsin güçleri arasındaki uyumu, toplumsal yaşamda insanların sevgi,

³⁰² İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 211, 212.

³⁰³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 281.

³⁰⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzib* s. 78.

³⁰⁵ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 84.

³⁰⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 78.

³⁰⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 78. “Bir” kavramı metafizikte üç farklı anlamda incelenmiştir: Kendisiyle zorunlu varlığın birliği; Âlemin esas yapısının araştırılmasında doğa bakımından sürekli olan, bütün, birey ve tümel olanların birliği; Kendinden önce herhangi bir sayının gelmediği, bölünmeyi kabul etmeyen ve çoğalmanın başlangıcı olarak var olan matematiksel sayıdır. (Kılıç Cevdet, Fârâbî’nin *Kitabu'l-Vahid Ve'l-Vahde İsimli Eserinde “Bir/lik” ve “Çok/luk” Kavramı*, Fırat Ü. İlahiyat fakültesi dergisi, 13:2, 2008, s. 379.)

³⁰⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, 101,102.

³⁰⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s.78.

dayanışma ve işbirliği içinde olduğu durumu, varlıklar arasındaki dengeyi birlik ya da birliğin gölgesi tabiriyle ifade eder.³¹⁰

İbn Miskeveyh Müslüman bir düşünür olarak adaleti Allah'ın birliğiyle alakalı olarak görür. *Vahdet* en yüksek şeref sahibi olmak derece olarak en yüksekte olmak demektir. Filozofumuz adalet risalesinde adaletin dört türünden bahsettikten sonra, adalet konusuna bir öncülle başlar. Buna göre:

“Kendisinde hiçbir şekilde ve hiç bir sebeple ayrılık olmayan Mutlak Bir'dir (Vahidu'l Mahz) o varlıkların en şerefli, en cömerdi ve en erdemlisidir. Bundan dolayı onda varlığın tamlığı ve zenginliği bulunur, bu sözlerimizden Tam Varlık ile Gerçek Bir'in aynı olduğunu anlamak gerekir. Çünkü bu ikisiyle işaret edilen farklı tabiatlar değil aynı şeydir, onda ne kendisine ne de başkasına nispetle hiçbir çokluk olmadığı zaman onu bir olarak anlamalı ve bir olarak isimlendirmelisin, eğer bu öncül doğruysa bunun mukabili olan bir olmayan yani çokluk bulunan, ayrılığın, başkalığın ve farklılığın sebebi olur. Zira noksan olan varlıktan ve noksanlığın onda yaygın olarak bulunmasından dolayı ayrı olan varlıkların en aşağısı, mertebe olarak en alttaki en hasisi olur. Eğer bu çoklukta, varlıkları herhangi bir yönle birlik konumuna getirecek bir sebep bulunursa ancak böylece onun şereften bir payı vardır. Aynı zamanda birliğe bir nispeti vardır.”³¹¹ İbn Miskeveyh'e göre birlik adaletle varılmak istenen ve ilahi olanla bağlantılı olan gayedir. Aynı zamanda birlik, adaleti barındırır. Ona göre varlıklar birliğe yakınlık ve uzaklığına göre şereften ve eksiklikten pay alır. Örneğin gök cisimleri, çokluk barındırmadığı ve *Varlık*'a yakınlığından dolayı şerefli. Adalet ve birlik ilişkisi “Eğer bu çoklukta, varlıkları herhangi bir yönle birlik konumuna getirecek bir sebep bulunursa” ifadesinde daha belirgin olarak göze çarpmaktadır. Adalet ilahi âlemle ilgili olan birliğe götüren -ontolojik anlamda- bir araç olarak görülmektedir.

Genel bir çerçeve çizecek olursak, birlik adaletle ulaşmak istenen gayedir. Onun için birlik ideal ve kapsayıcıdır. Birliğin sağlanamadığı durumlarda -ki fiziki dünyada mutlak birliğin sağlanması imkânsızdır- devreye birliğin vekili eşitlik girmektedir. Eşitlik de birliği amaç edinmesinden dolayı şerefli. Birliğin halifesi olan eşitliğin

³¹⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 91.

³¹¹ İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 12,13.

sağlanamadığı durumlarda eşitliğe yardımcı olacak oranlara gerek vardır ve bu oranlarla eşitlik sağlanır.

Bunlara ek olarak İbn Miskeveyh, adaletin Şeraitle ilişkisine de dikkat çeker. Ona göre adil “şeraite uyan kimseye verilen bir lakaptır”.³¹² İbn Miskeveyh’e göre hukuk, ilahi emirlere uyarak yapılan iradeli fiilleri konu alır. Dolayısıyla insanlar muamelelerinde hukuka riayet ediyorsa adildir aksi takdirde zalimdir (cair).³¹³

Adaletle ilişkili görülen kavramlardan bir diğeri de Cevr ve Zulüm kavramlarıdır. Her iki kelime de adaletin zıddı için kullanılmaktadır. İbn Miskeveyh diğer erdemlerin karşıtlarını (ezdad) sıralarken adaletin karşısına cevri koyar.³¹⁴ Ona göre cevri “care” fiilinin mastarıdır, yol ve benzeri doğru istikametten ayrılmak manasına gelir.³¹⁵ Cevri adaletin gerektirdiği aşırılık ile eksiklik arasındaki orta noktanın bulunamamasıdır.³¹⁶ Fakat cevri adaleti sağlamak için gerekli olan bu orta noktayı bulamamak olduğu gibi aynı zamanda bu ortayı bulamamak olan fiilin sonucu için kullanılır. Örneğin İbn Miskeveyh cevri “yararlı olandan çoğunu kendisine almak, zararlı olanın çoğunu başkasına vermek” olduğunu söyler. Yine “cevre başvuranların malının çok olduğunu,³¹⁷ cevre başvuranların kendisine, ailesine ve dostlarına haksızlık yapanlar”³¹⁸ olduğunu belirtir.

Bir de zulüm kelimesi vardır. İbn Miskeveyh’e göre zulüm kelimesi daha uygun ortayı bulamamanın sonucu olarak ve daha çok muamelede karşımıza çıkan adaletin karşılığı olarak kullanılır. O zulmü “sahip olunacak şeyleri uygun olmayan yollarla elde etmektir”³¹⁹, “Zulüm adaletin kaybıdır”³²⁰ şeklinde niteler. İbn Miskeveyh’in bu iki kelimeyi bazen aynı paragrafta bile bir birinin yerine kullandığını görüyoruz. Örneğin İbn Miskeveyh’e göre “adaletin iki tarafı cevri ve muhane (haksızlık edilmeye/aşağılanmaya rıza göstermek) yani zulüm ve inzilam (zulme uğramaya rıza

³¹² İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 86.

³¹³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 86.

³¹⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 20.

³¹⁵ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 84.

³¹⁶ İbn Miskeveyh zulüm için de benzer şekilde “nefsin erdemini gerektiren ortadan çıkmak” olduğunu söyler. (*a.g.e.*, s. 87)

³¹⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 28.

³¹⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 90.

³¹⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 28.

³²⁰ İbn Miskeveyh, *RFMA*, s.14.

göstermek) dir.³²¹ Sonuç olarak adaletin karşısında kullanılan terim büyük çoğunlukla “cevr” kelimesidir

Burada şu tartışmayı da konuya dâhil etmek isteriz. İbn Miskeveyh, *Risale fî Mâhiyyeti'l-adl* adlı eserde şu cümleyi kullanır. “Bir şeyin kendi zatından dolayı olan varlığı onun yok olmasından (âdem) daha iyidir (eşref)” Ona göre “o halde zulmün yok olması varlığından daha iyidir diyen birisi” yanılgı içindedir. Çünkü zulüm cevher değil zulüm bir yokluktur. O halde zulüm niçin kullanılmaktadır? İbn Miskeveyh buna şöyle cevap verir “şüphesiz bu terimler (zulüm, hastalık gibi) onlardan her biri yokluk, var olanın yokluğuna delaleti içindir, dahası yokluğun yokluğu yoktur”.³²² İbn Miskeveyh’in bu sözleri Platon’un *Devlet*’teki şu sözlerini hatırlatmaktadır: “Açlık susuzluk ve onlara benzer istekler aslında bedenimizdeki yokluklardır”.³²³ İbn Miskeveyh’e göre adaletin bütün türleri iyiliğin tabiatından gelir. İyinin yokluğu olan kötülük ya da adaletin olmaması anlamına gelen zulüm aslında yokluktur. İyinin kaynağı ise Tanrı’dır.

2.2. İbn Miskeveyh’de Adaletin Metafizik Temeli

2.2.1. Adaletin Kaynağı Olarak Tanrı

İbn Miskeveyh adaleti ilahi, tabii ve örfi olarak ayırmakla adaletin her varlık seviyesindeki görünümüne dikkat çekmiştir. Bu adalet türlerinin ortak noktası, Mutlak İyilik ve Birlik’tir. Mutlak İyilik ve Birlik’ in temsili ise Tanrı’dır. Bu başlık altında İbn Miskeveyh’in Tanrı düşüncesi ele alınacak ve adaletle ilgisine değinilecektir.

İbn Miskeveyh metafizik konuları işlediği *el-Fevzü'l Asgar* adlı eseri temel olarak üç bölümden oluşur. Birinci bölümü Tanrı ve Tanrı’nın çeşitli niteliklerine ayırmıştır. En başta İbn Miskeveyh bir yönüyle Tanrı’nın ispatının çok zor ve kapalı olduğunu, diğer yönüyle Tanrı’nın varlığının çok açık olduğundan bahseder. İbn Miskeveyh bu kapalılığın sebebini aklın bu konuda yetersiz kalmasına ve zayıflığına bağlar.³²⁴ Diğer taraftan İbn Miskeveyh’e göre Tanrı’nın varlığı o kadar açıktır ki güneşin gözleri

³²¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 123.

³²² İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 13,14.

³²³ Platon, *Devlet*, 585b.

³²⁴ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 36

kamaştırdığı gibi insanın akli da onun varlığı karşısında yorgun ve bitkin düşer. Aklin Tanrı'yı kavrayamamasının sebebi maddi olan bedenle ilişkisinden dolayıdır. İbn Miskeveyh'e göre insanların aynı şeyi bazen iyi bazen kötü görmesinin ya da aynı şeyi bazen kabul edip bazen reddetmesinin sebebi mücerret olan akıl değildir.³²⁵ Farklı algının sebebi canlı olan ve bunun sonucu hareket eden bedenimizdir.³²⁶

Zira hakikatler iki yönle bilinir:

1. Beş duyuyla
2. İnsana has olan ve onu diğer canlılardan ayıran akılla³²⁷

İbn Miskeveyh'e göre duyularla tek hal üzere olmayan, değişen şeyler algılanır ve bunlar zamandan ayrı olmazlar bunun yanı sıra bunlarda azlık-çokluk, şiddet-zayıflık gibi nitelikler söz konusudur. Ona göre âlemde her şey hareketlidir, ilk görünümü ile sonraki görünümü değişmiştir. Oysa akdedilirler ebedi ve sabittir, hareket ve değişmeyi kabul etmez. Dolayısıyla Tanrı'yı bilmek için nefislerimizi hislerin aldatmasından (vehm) arındırmamız gerekir ki bunlar akdedilirleri tam olarak almamızı engeller. Çünkü hisler bizi çepe çevre sarmıştır.³²⁸ Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh'e göre insanda her ne kadar duyu, zaman olarak akli öncelese de akıl varlık olarak hissi önceler. Duyu gerçekte akla tabidir.³²⁹

Her ne kadar Ebû'l-Berakât el-Bağdadî gibi bazı İslam filozofları ilk hareket ettirici delilinin Tanrı'nın ispatında geçerli olmayacağını belirtse de³³⁰ İbn Miskeveyh Aristoteles'i³³¹ takip ederek Tanrı'yı ispatta en açık delilin hareket delili olduğunu savunur. İbn Miskeveyh hareket delilini tabii cisimlerin hareketinden başlayarak temellendirir. Hareketin amacı ise tam olmaya karşı olan istektir. İbn Miskeveyh'e göre bize en yakın olan tabii cisimlerdir ve bunları algılamak için ilk etapta beş duyumuzu kullanırız. Tabii cisimlerin hareketi oluşun, bozulmanın (fesat), büyümenin, eksilmenin,

³²⁵ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 317.

³²⁶ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 322.

³²⁷ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 37.

³²⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 39.

³²⁹ İbn Miskeveyh, *Risâle fi 'n-nefs ve 'l-akl*, s. 58.

³³⁰ Toktaş Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 77.

³³¹ Aristoteles, *Fizik*, 267b5-1.

dönüşmenin ve yer değiştirmenin sebebidir.³³² Bunlara ilaveten her hareket eden başkasından dolayı hareketlidir, her şeyi hareket ettiren ise hareketsizdir. Filozofumuz bunu şöyle açıklar: Her cisim canlı olsun ya da cansız olsun fark etmez hareketini başkasından alır. Canlı cismin hareketinin kendinden kaynaklandığını iddia edenlerin iddiasının kabul gören bir iddia olmadığını belirtir. Zira hareket eden canlının “şerefli parçasını” aldığımızda canlının ve organlarının hareketi devam etmez. Bunun için cismin hareketinin sebebi kendisi değil başkasıdır. Bunun yanı sıra canlı olmayan varlıkların ya bitki ya da cansız varlıklar (cemadat) olduğu görülür. Bitkinin yukarıda belirtilen delile göre (canlı olan varlıklardaki gibi) aslen hareketsiz olduğu ispatlanmıştır. Hareketli olan cansız varlıklarda görülür ki doğal olarak kendisinin ulaşacağı noktaya varınca durur. İster iradeyle ister zorlamayla (kahr) olsun her hareket eden kendisinden başka bir şey tarafından hareket eder. O halde cansız varlıkların da hareketi başkasındandır.³³³ Dolayısıyla hareket sonsuza kadar gitmez, kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricide durur. Her cismin hareketinin sebebi ilk hareket ettirendir, o her şeyin kaynağı ve illetidir. Her mevcut onunla var olur.³³⁴ Hareket etmeyen ancak bütün hareketin kaynağı olan ise İlk Hareket Veren’dir.

İbn Miskeveyh hareket deliliyle Tanrı’nın varlığını ortaya koyduğunu düşünür, daha sonra Tanrı’nın birliği meselesine geçer. Ona göre hareketi sağlayan failer birden fazla olsaydı birleşik olmaları gerekirdi ve fail olmaları yönüyle karmaşaya düşerlerdi. Failin birleşik olma durumu imkânsızdır (muhal). Çünkü birleşme (terkip) hareket demektir ve sonradan meydana gelmiştir (eser). Yine yukarıda hareket delilinde belirtildiği gibi failin failini aramak teselsüle yol açar, sonsuza kadar gitmez ve tek failde son bulur.³³⁵ O failde Tanrı’dır. Onda çokluk bulunmaz. Buna ilaveten İbn Miskeveyh zat ve sıfat ayrımı yapmaz, Tanrı’nın Akıl, Akleden ve Akledilen olarak aralarında herhangi bir ayrım olmaksızın bir olduğunu belirtir.³³⁶

³³² İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 44.

³³³ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 45.

³³⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 46.

³³⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 48.

³³⁶ İbn Miskeveyh, *Risâle fi ’n-nefs ve ’l-akl*, s.60.

İbn Miskeveyh'e göre Tanrı'nın varlığı ve birliği ortadadır. Varlık Tanrı'dan başka her şeyde arızı (bil araz) olarak bulunur. Tanrı' da ise özü (bizzat) itibariyle vardır.³³⁷ O Zorunlu olarak vardır (Vacibu'l Vücut), onun yokluğunu düşünmek (vehm) doğru olmaz.³³⁸ Zorunlu Varlık, varlığı tam olan ve sürekli var olandır. Varlığı sürekli olanın ise ebedi bir varlığı vardır.³³⁹ O zorunlu olarak vardır, varlığı zaruri ve zatının icabıdır. Tanrı hakkında ise ancak ve ancak olumsuzlama (burhan-ı selbî) yoluyla konuşulabilir.³⁴⁰ Çünkü İbn Miskeveyh'e göre olumlayıcı dil sınırlama anlamı taşır hâlbuki o sınırlanamaz zira Tanrı bütün varlıkların faili ve var edicisidir. İbn Miskeveyh'e göre olumlu burhanlar için öncüllerin (olumlu) ispatına ihtiyaç vardır. Onun üstünde başka varlık yoktur dolayısıyla, öncüllerde bulunan bir ilk yoktur, o her şeyi önceler ve o birdir. Bundan dolayı onun için olumlu-müstakim bir burhan getiremeyiz. Ona göre Tanrı'nın âlim veya kadir olduğuyla ilgili ancak şöyle denilebileceğine dikkat çeker: “o âlimdir ama bizim gibi değil, ya da o kadirdir ama bizim gibi değil”.³⁴¹ Görüldüğü gibi İbn Miskeveyh kendi delilleriyle Tanrı'nın varlığını ve birliğini ortaya koymaktadır. Fakat Tanrı, var olmasının yanında, bütün âleminde var edicisidir. Hem İlâhi Âlem'in, hem Tabii Âlem'in, hem de toplumu düzenleyen kuralların (şeriat) kaynağı Tanrı'dır. Buna paralel olarak adaletin kısımlarının da, İbn Miskeveyh tarafından İlâhi, tabii, örfi ve ihtiyari şeklinde ayrıldığı görülür.

Ayrıca İbn Miskeveyh adalet risalesinin hemen başında şu hususa dikkat çeker: “Her ne kadar adalete nispet edilme yönleri farklı da olsa, adaletin bütün kısımlarının kaynağı (tabiat) iyi (hayr) dir”.³⁴² Mutlak İyi (Hayru'l Mahz) varlığı tam olandır ayrıca “iyi” ile “varlık” aralarında hiçbir fark olmaksızın bir ve aynıdır. Bunun yanı sıra “iyi” bütün varlıklar onu istediği (taleb) ve ona yöneldiği zaman mutlak anlamda varlığı “tam olan” anlamına gelir.³⁴³ Ayrıca insanların adil olmasının amacı da bu iyiye ulaşmaktır zira Ona göre genel olarak erdemle, özel olarak adaletle varılacak “mertebelerin sonu bütün

³³⁷ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 46. Fârâbi Aristoteles'in bil arazı “sürekli olarak ya da çoğunlukla varolmayandır” şeklinde tanımladığını aktarır. (Fârâbi, *Kitabu'l Huruf*, s. 37.)

³³⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 47.

³³⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 37.

³⁴⁰ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 53,54.

³⁴¹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 54.

³⁴² İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 12.

³⁴³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 13.

insan fiillerinin ilahi fiiller olması, mutlak iyilik olmasıdır.”³⁴⁴ Adaletin kaynağı bizzat Tanrı’dır. İbn Miskeveyh Tanrı için; Bari Teâlâ³⁴⁵, Bari Evvel Vahit³⁴⁶, Mubdiü’l Evvel, Muharrik’ul Evvel, Vacibu’l Vucut,³⁴⁷ Vahidu’l Mahzu’l Hak, Hayru’l Mahz³⁴⁸ gibi ifadeler kullanır. İbn Miskeveyh’e göre bütün varlığın mertebesi Allah’ın var etmesiyle oluşmuştur. Yine onun taşan (feyz) varlığı ve Akıcı Hikmeti (sâriye) bütün âlemin düzenini korumaktadır. İbn Miskeveyh’e göre varlık, “Gerçek Bir” tarafından bir düzene kavuşturulur. Ayrıca hakikate, yalnız varlıkların mertebelerini açıkladıktan ve “Gerçek Bir” tarafından her mertebedeki varlığın hakkının (kıst) ölçülü (bil mizan) ve adil şekilde verildiğini gösteren akıcı hikmeti zikrettikten sonra ulaşabiliriz.³⁴⁹

İbn Miskeveyh’e göre kâinat bir düzen içerisinde, filozofumuz bunu ipe dizilen boncuklara benzetir. Kozmik varlık hiyerarşisinde bir düzen egemendir, yine maddi varlıkların kendi aralarında bir düzeni ve ruhun güçleri arasındaki ideal dengenin sağlandığı bir düzen ve bütün bunlara ilaveten kaynağı din olan hukuksal kuralların sağladığı toplumsal düzen. Ona göre bu sayılan farklı alanlardaki bütün ölçünün, düzenin ve dengenin kaynağı Tanrı’dır.³⁵⁰ Ayrıca İbn Miskeveyh için hukuk da (Şeriat) Tanrı’dan gelen kanundur ve bütün kanunlar için örnek teşkil eder.³⁵¹ Özetle bütün olarak âlemin varlığının ve düzeninin kaynağı Tanrı’dır.

2.2.2. Kozmik Düzen ve Adalet

İbn Miskeveyh’in *er-Risale fi Mahiyeti’l Adl* adlı eserinde adaletin dört çeşidinden bahsedildiği belirtilmişti. Bunlardan ilahi ve tabii adalet dediği iki adalet alanı var ki onlar bu başlığımızın içeriğini oluşturmaktadır. İlahi adalet duyu algılarının sınırlarını aşan metafizik ve sonsuz (sermedî) varlıklarda bulunan adalettir,³⁵² Tabii adalet ise dünyadaki, bitki, hayvan ve insanın yaradılışındaki dengeyi daha genel bir ifadeyle

³⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 65.

³⁴⁵ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s.109, 295.

³⁴⁶ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 279.

³⁴⁷ İbn Miskeveyh, *El-Fevz*, s. 51

³⁴⁸ İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 13.

³⁴⁹ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 111.

³⁵⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 57

³⁵¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 80.

³⁵² İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 20.

evrendeki duyulur dengeyi ifade eden adalet çeşididir.³⁵³ Bu başlık altında kozmik âlemin varlığa gelişi ve varlıkların birbiriyle olan mertebeleri belirtilecek sonrasında ilahi ve tabii adalet konusu işlenecektir.

Bir olandan çokluğun çıkışını izah hususunda Yeni Eflatuncular belirli bir mantık dâhilinde bir grup araçlar varsaydılar. Bu görüş bazı İslam filozofları tarafından da benimsenmiştir. Varlık verici olan, kendinden başka bütün varlığın ilkesi sayılmış, ilk varlık ile âlem ilişkisi kendisi-başkası ikiliği sorununu doğurmuştur.³⁵⁴

Kendinden önceki filozoflar gibi İbn Miskeveyh'in temel sorunlarından biri âlemin kaynağı, bir olandan çokluğun nasıl çıktığı sorunudur. İbn Miskeveyh araştırmasının başında şu soruyu sorar: Tek bir failden birçok ve birbirinden farklı hareketler hatta zıtlıklar nasıl çıkar? Zira İbn Miskeveyh de Meşşai seleflerini takip ederek basit olan birden yine basit olan tek bir fiilin çıkacağını söyler.³⁵⁵ İbn Miskeveyh tek olan failden birçok fiilin çıkabileceği durumlara şöyle dikkat çeker:

- Tek olan failden birçok fiil çıkıyorsa, fail birçok parçadan ve birçok kuvveden oluşmuştur. İbn Miskeveyh bunu insanın durumuna benzetir. İnsanda bazen şehvet gücü egemen olur ve fiil şehvet gücünün tesiri altında gerçekleşir. Bazen de öfke gücü ya da akıl gücü etkili olur. Ortaya çıkan fiiller üstün gelen bu güçlerin hâkimiyetinde gerçekleşir.
- Failin fiilleri ortaya çıkan etkiye göre farklılık arz eder. Örneğin ateşin iki madde karşısındaki etkisi farklı olur, demiri yumuşatır çamuru sertleştirir/katılaştırır.³⁵⁶
- Ya da failin fiilleri çeşitli aletlerle gerçekleşir. Örneğin marangoz tek bir şahıs olmasına karşın aletleri vasıtasıyla farklı ürünler çıkarabilir. Keserle yontar burguyla (misgâb) deler.
- Yahut failin fiilleri zatından kaynaklanmaz, başka bir şey vasıtasıyla fiiller çıkar. İbn Miskeveyh buna kar örneğini verir. Ona göre kar bizzat soğuktur fakat araz yoluyla ya da başka bir vasıtayla soğuk olan şeyi ısıtır.³⁵⁷

³⁵³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 14-18.

³⁵⁴ Kutluer İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İst. 2002, s. 181.

³⁵⁵ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 48.

³⁵⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 49.

İbn Miskeveyh bunların hepsini inceler ve şunlara işaret eder; birincisi yani failin birçok parçasının ya da kuvvetinin olması mümkün değildir. Aksi halde failin çok ve mürekkep olduğunu söylemiş oluruz ki bu üzerinde bile durulmayacak bir konudur. Aynı şekilde fiillerin çokluğunun maddeden kaynaklanması da mümkün değildir. Bunun yanı sıra birçok aletle birçok fiili de yapması mümkün değildir. Çünkü bu aletler ya edilgendir yahut edilgin değildir. Eğer edilginse hangi açıdan bir olan failin fiili olur? Bu durumda birden çok olması gerekir ki bu da imkânsızdır. İbn Miskeveyh bu izahtan sonra geriye bir tek açıklamanın kaldığını belirtir. Çok olan fiillerin sebebi, bir olan faildir ve bu fail bazı fiillerini bizzat, bazı fiillerini “şey” ya da “şeyler” vasıtasıyla yapar (nale). İbn Miskeveyh Porfirios’a dayanarak bunu ilk söyleyenin Aristoteles olduğuna dikkat çeker.³⁵⁸

İbn Miskeveyh, yerin (arz) merkezinden dokuzuncu feleğin son yüzeyine kadar olan tüm varlığın aslında cüzleri farklı olan tek bir canlı (hayvan) olduğuna dikkat çeker. Filozofumuz bu cüzlerin temelde ikiye ayrıldığını belirtir; birisi bizim içinde olduğumuz oluş bozuluş âlemi, diğeri gök ve feleklerin yer aldığı oluş ve bozuluşun olmadığı âlem.³⁵⁹ İbn Miskeveyh yukarıda belirtildiği gibi gök ve felekler âlemine dair fazla açıklama vermez. Oluş ve bozuluş âleminden ilahi âleme yükselen bir hiyerarşik derecelendirmeden açık şekilde bahseder. İbn Miskeveyh’in oluş bozuluş âleminden ilahi âleme yükselen bu derecelendirmesi, onun sisteminin evrim teorisiyle ilişkilendirilmesi sonucunu doğurmuştur.³⁶⁰ İbn Miskeveyh de evrim düşüncesinin olduğu iddiaları pek makul görünmemektedir. Zira o varlık dairesi dediği bir tekâmül sürecinden bahseder, varlık dairesi ise varlığa birlik kazandıran dairedir. Varlık dairesi Tanrı’dan taşan ilk akılla başlayan ve cisimlerde son bulan, tekrar unsurlardan başlayarak ilahi olana doğru yükselen bir hiyerarşidir. Daire tekerrürün, başlangıçla bitişin aynılığının sembolüdür. Ayrıca madenlerden insanlara doğru yükselişin yanında

³⁵⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 49. Karın gözlemlenen etkilerinden biriside iyi bir yalıtım malzemesi olmasıdır. Zira kar soğuktur ancak ortam sıcaklığına göre dışarıdan gelen daha soğuk havanın karın kapladığı yüzeye etki etmesi daha sınırlı olur.

³⁵⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 50.

³⁵⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 112.

³⁶⁰ Sami S. Hawi gibi bazı araştırmacılar İbn Miskeveyh’de Darwin ve Huxley’in fikirlerinin temellerinin bulunduğunu iddia etmektedir. İbrahim Ebu Bakar, “*Some Aspects of İbn Miskawayh’s Thought*”, *İslamiyyat* 10, The International Journal of Islamic Studies, 1989, s. 116.

İbn Miskeveyh, mertebe olarak insanlıktan hayvanlık mertebesine inileceğini de belirterek bu tekâmülün manevi olduğuna işaret ettiği görülmektedir.³⁶¹

İbn Miskeveyhâlemin varoluşunu iki düzlemde açıklar. İbn Miskeveyh sudur teorisinden açık bir şekilde *el-Fevzü'l Asgar* adlı eserinde bahseder. Fakat Tanrı'dan taşan ve akılla başlayan oluş bozuluş âleminde sona eren sudur anlayışı Fârâbi ve İbn Sina'da olduğu gibi ayrıntılı olarak açıklanmamıştır. Her ne kadar *yerden başlayarak dokuzuncu felek*³⁶² gibi ifadeler kullansa da göksel akıl, nefis ve felek ve birbiriyle ilişkisi, sayısı v.b. hakkında detaylı bilgi vermez. Sadece Tanrı'dan ilk aklın sudur ettiğini, akıl vasıtasıyla nefis, nefis vasıtasıyla felek, felek vasıtasıyla da oluş bozuluş âleminin var olduğuna dikkat çeker ve genel çerçeveyi verir.³⁶³ Âlemin sürekli olarak Tanrı'nın feyzini aldığını da belirtir.³⁶⁴

İbn Miskeveyh hem yukardan aşağıya hem de aşağıdan yukarıya doğru ilerleyen ve bir noktada birbiriyle birleşen *Tehzibü'l Ahlak*'ta “Varlık Dairesi” (Dairatü'l Vucud)³⁶⁵ adını verdiği *el-Fevzü'l Asgar*'da ise “Akılcı Hikmet”³⁶⁶ adını verdiği bir süreçten bahseder. Bu varlık dairesi ona göre çokluğa birlik kazandırır ki bu aynı zamanda birlik, adalet ve eşitlikle ulaşılmak istenen gayedir. İbn Miskeveyh'in hem ilahi âlemden fiziki âleme, hem de fiziki âlemden ilahi âleme doğru olan varlık akışı fikrini, otorite olarak gördüğü iki filozofa dayandırır. Zira ona göre hikmeti elde etmenin iki yolu vardır. Birincisi hikmeti doğal olanlardan ilahi olana yükselmek olarak gören Aristoteles'in görüşü, diğeri ilahi olandan doğal olana indiren Platon'un görüşüdür. İbn Miskeveyh bu

³⁶¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 17.

³⁶² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 112.

³⁶³ İbn Miskeveyh'e göre bütün varlıklar, varoluşlarını Tanrı'dan vasıtalarla veya vasıtasız olarak alırlar. Allah'dan ilk sudur eden varlık faal akıldır. (İbn Miskeveyh'de sudur eden ilk varlık faal akıldır ancak Fârâbi ve İbn Sina da faal akıl onuncu akıldır). Faal akıl varlık olarak tam, baki ve değişmeyen bir tabiat üzere sabittir. İbn Miskeveyh'e göre feyz, onu feyzedenin ezeli ve varlığının sonsuz olmasından dolayı ona (faal akıl) ebedi olarak bitişiktir. Faal aklın varlığı, Allah'tan başka varlıklara göre ebedi ve tam; Varlığı verene göre (müfız) zaruri olarak eksiktir. Nefs'in varlığı da akıl vasıtasıyladır, nefis ise akla göre eksiktir. Nefs akla benzemek ve yetkinliğe ermek için şevki harekete ihtiyaç duyar. Bunun yanı sıra nefis tabii cisimlere nazaran varlığı tamdır. Yine sudur yoluyla Felek, Nefs vasıtasıyla vucut bulur, Nefs'e oranla varlığı eksiktir, yetkinliği erebilmesi için harekete ihtiyaç duyar ki bu da mekânsal harekettir. Bu hareket dairesel harekettir ve Allah'ın takdir etmiş olduğu sürekli bir varlığa işaret eder. İbn Miskeveyh'e göre varlık, Felek, cirimleri ve yıldızları vasıtasıyla bizim yaşadığımız oluş ve bozuluş âleminde son bulur. Oluş ve bozuluş âlemi baki ve sabit değildir. (İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 58, 59, 60.)

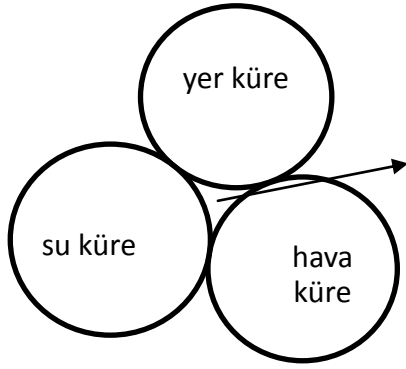
³⁶⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 37.

³⁶⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 54.

³⁶⁶ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 111.

iki farklı görüş ve öğretiyi amaç ve anlam olarak aynı görür.³⁶⁷ İbn Miskeveyh, Fârâbi'de olduğu gibi Platon ve Aristoteles'in felsefi sistemlerini uzlaştırma yoluna gitmiştir.

İbn Miskeveyh'e göre âlemde düzensizlik ve boşluğa (hâlâ) yer yoktur. Zira İbn Miskeveyh'e göre varlıklar ikiye ayrılır; cismani varlıklar ve ruhani varlıklar. Cismani olanlar küre şeklindedir, ayrık değildir; aralarında boşluk yoktur, dolayısıyla aralarında mesafe de yoktur. Bu kürelerin birbiriyle ilişkisi varlık sınıfına göre birinin diğerini içine almasına dayanır. İbn Miskeveyh'e göre yer küre su küre tarafından, su küre hava küre tarafından hava kürede ateş küre tarafından ateş küre ise kamer feleği tarafından kuşatılır.³⁶⁸



Şekil 3

İbn Miskeveyh, küre şeklinde olan cisimlerin, aralarında boşluk bulunmaksızın asla bütün satırlarının birbiriyle temas etmeyeceğini belirtmektedir. Fakat durum böyle olursa bu cisimler arasında boşluk bulunacaktır ki bu durum yani cisimler arasında boşluğun bulunması imkânsızdır. (Şekil 3)

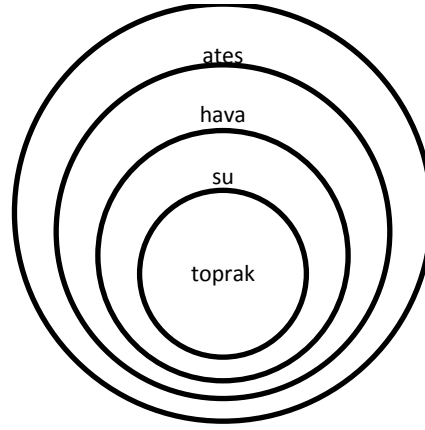
Miskeveyh'e göre cisimlerin birbiriyle ilişkisi bu cisimlerin derecelerine göre (bu kürelerden her biri üstüne göre aşağı derecededir ve bulanıktır) birinin diğerini içine alması şeklinde olur. (Şekil 4) Böylelikle aralarında boşluk bulunması durumu da ortadan kalkar. İbn Miskeveyh'e göre feleklerin birbirini kuşatması dokuzuncu feleğe kadar sürer. Zira dokuzuncu felekten sonra başka bir felek yoktur ve ona feleklerin feleği denir, altındaki feleğe etki eder ve sekizinci feleğin dönüşü dokuzuncu feleğin dönüşünün aksinedir. Sekizinci feleği her gece ve gündüz bir defa döndürür.

Bu kürelerden her biri derece olarak kendinden aşağı olana (süfli) etki eder. Örneğin İbn Miskeveyh'e göre güneşin etkisiyle rutubet güneye çekilir, dolayısıyla güneyde denizler

³⁶⁷ İbn Miskeveyh, *Risâle fi'n-nefs ve'l-akl*, s. 66.

³⁶⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 100.

oluşurken kuzeyde ise canlıların rahat yaşayabilecekleri alanlar oluşur. Bu kuzey bölgeler ayrıca insanların imar faaliyetlerini geliştirip sürdürebilecekleri alanlar olurlar.³⁶⁹



Şekil 4

İbn Miskeveyyh'e göre ruhani varlıklar cisimlerden tamamen farklıdır. Ruhani varlıklarda birbirlerini kuşatır fakat bu kuşatma mekâna bağlı bir kuşatma değildir. Aksine bu kuşatma içine alma (iştimal), yönetme (tedbir) ve biçim verme (tasvir) şeklinde ortaya çıkar.³⁷⁰ Ruhani varlıklar birleştiklerinde (ittisal) cismani varlıklarda olduğu gibi birbirini daraltmazlar, birbirini artırmaz ve eksiltmezler. O bu durumu yıldızın ışığının ve ısının havada yayılmasına benzetir. İbn Miskeveyyh'e göre hiç kimse ışığın havada cisimler gibi sıkışıp kaldığını, havayı daralttığını söyleyemez, aksine hava aydınlanır ama hiçbir şekilde daralma olmaz.³⁷¹

İbn Miskeveyyh'e göre tabiat cisimlerini yöneten, ilahi olan akıcı bir kuvvettir. Ona göre tabiatın cisimleri yönettiği kavranırsa, nefsin de tabiatı yönettiği hatta Faal Aklın hepsini yönettiği ortaya çıkar. Dolayısıyla arka planda bütün varlığa feyz eden tek bir yöneticinin olduğu belirmiş olur. Başka bir biçimde söylenecek olursa nefis tabiatı kuşatır, akıl nefsi kuşatır, Yaratıcı (Bari Teâlâ) her şeyi kuşatır, en genel olduğu için de bilinemez.³⁷²

³⁶⁹İbn Miskeveyyh, *a.g.e.*, s. 100.

³⁷⁰İbn Miskeveyyh, *el-Fevz*, s. 101.

³⁷¹İbn Miskeveyyh, *a.g.e.*, s. 102.

³⁷²İbn Miskeveyyh, *a.g.e.*, s. 101, 104.

İbn Miskeveyh'in sudur yoluyla yukarıdan aşağıya doğru inen bir varlık hiyerarşisi kabul ettiğini belirtmiştik. Bunun yanı sıra onun unsurlardan başlayarak ilahi âleme yükselen hiyerarşi anlayışı da aşağıdan yukarıya yükselişi gösterir. Buna göre varlıklar Gerçek Bir tarafından muntazam bir düzen içerisinde var edilmiştir. Her türün sonu, kendisinden sonraki türün başlangıcıdır. İbn Miskeveyh bu durumu birbiri ardına dizilen boncukların tek bir kolyeyi oluşturması durumuna benzetir.³⁷³ Ona göre cisimler, yüce etkileri (asaru'sş-şerif) ve suretleri alarak birbirinden derece olarak üstün olurlar. Örneğin cansız varlıklar insanlar tarafından kabul edilebilir bir suret aldıklarında, bu sureti almamış olan ilk maddeden üstün olurlar.³⁷⁴ Ona göre ilk unsurların karışımı sonucu dünyada ilk ortaya çıkan etki (eser) bitkilerdeki canlılık (nefs) hareketidir. Bitki beslenme ve hareket özellikleriyle diğer cansızlardan (cema) ayrılır.³⁷⁵ Unsurların birleşmesi, rüzgâr ve güneş cisimlerin meydana gelmesine yardımcı olur.³⁷⁶ Bitkilerde kendi içerisinde üç mertebeye ayrılır. Birinci derece kendi türünü sürdürebilmek için tohumla gerek duymayan bitkilerdir bu bitkiler canlılık ile cansız olanların ayrıldığı sınırda (ufuk) bulunur. İkinci arasındaki fark sadece bitkinin nefsin etkisini kabul edebilecek düzeye gelmesidir. Bu etki biraz daha artacak olursa bitkinin ikinci mertebesi olan tohumla türeyen bitkiler grubuna ulaşılır ve bitkilerin orta basamağı olan ağaca kadar devam eder. Ağacın gövdesi ve yaprağı vardır, bunlara ilaveten türünü devam ettirebilmesi için meyve ve çekirdekleri vardır, ayrıca dış etkenlere karşı kendini koruması için kabuğu vardır.³⁷⁷ Bitkilerdeki üçüncü mertebeye ise mizacındaki itidalden dolayı, toprağını işlemeye ve sulamaya gerek kalmadan bile türünü sürdüren zeytin, nar, ayva, elma, incir üzüm gibi bitkiler bulunur. Bitki basamağından sonra hayvan basamağı gelmektedir. Hayvan basamağı ile bitki basamağı arasında hurma bitkisi bulunur ki, ona göre hurma ağacında da üremenin gerçekleşebilmesi, döllenmeye (telkih) bağlıdır, bu da hayvanların çiftleşmesine benzer.³⁷⁸ Ayrıca hurma tohumcuğunun tozaklanması hayvan spermasına ve hayvanın beynini hurma ağacının özüne benzeten filozofumuz şu hadisi hatırlatır: “*Halanız olan hurmaya hürmət edin*

³⁷³ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 112; *Tehzib*, s. 50- 51.

³⁷⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 50.

³⁷⁵ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 112; *Tehzib*, s. 50.

³⁷⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 51.

³⁷⁷ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 113.

³⁷⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 114; *Tehzib*, s. 50-51.

çünkü o Âdem'in çamurunun kalanındandır”.³⁷⁹ Ona göre bitkiler içerisinde hayvan düzeyine yaklaşmış olan bitkinin son mertebesi hurmadır. Hayvanın ilk ayırıcı özelliği topraktan ayrılmasıdır. İlk ortaya çıkan da dokunma duyusudur, hayvanlık mertebesinin ilk basamağında ırmak ve sığ deniz kenarında yaşayan kabuklu ve salyangoz türü canlılar bulunur.³⁸⁰ O bu canlıların dereceli olarak hayvani erdemler adını verdiği bir takım özellikleri almaya başladığına dikkat çeker, bu seviyede ki hayvanda zevk alma ve acı duyma özellikleri gelişir. O bu canlıların Allah'tan aldıkları bir ilhamla kendisi için yararlı olana yaklaşıp zararlı olandan uzaklaştıklarını belirtir.³⁸¹ İlk etapta bu canlılarda hareket zayıftır, fakat tehlikeyle karşılaştığında olduğu yere sıkıca tutunarak kendini savunur. Daha sonra duyu gücünün gelişip nefsin etkisinin daha çok ortaya çıkmasıyla yer değiştirme hareketi hızlanır da sonra iki duyuya sahip canlılara yükselir. Daha sonra köstebek gibi dört duyuya sahip canlılara, buradan da karınca, arı gibi görme duyusu zayıf olan hayvanlara geçilir.³⁸² İbn Miskeveyh bu seviyedeki hayvanların, az ya da çok öfke gücüne sahip olduğunu belirtir. Bu güç sayesinde kendisine zarar verecek olan şeyleri kendinden uzaklaştırır.³⁸³ Nefs etkisi daha fazla güçlendiğinde beş duyusu gelişmiş hayvanlara geçilir, bu hayvanlardan mertebe olarak üstün olanları at ve atmaca gibi eğitimi ve emirleri kabul edenlerdir. Eğitimi kabul etmekle bu canlılar kendilerinden aşağıdaki canlılardan ayrılırlar. O insanın eğitimine gerek duymaksızın, insanın hareketlerine bakarak, insanı yormaksızın taklit eden hayvanların derece bakımından diğerlerine göre daha üstün olduğunu belirtir.³⁸⁴ Bu mertebede artık hayvan mertebesinin sonuna yaklaşılmıştır. Maymun ve maymuna benzer hayvanlar insan ile hayvan mertebesinin ayrıldığı eşikte bulunur ve bu iki eşik arasında çok az bir ayırım vardır. Bu eşik aşılmıca insanlık mertebesine dâhil olur.³⁸⁵

İnsanlık mertebesinde ayakları üzerine dik duracak konuma ulaşır. Bu durumda insanlığın ilk mertebesine ulaşılmış olur bununla birlikte hafif miktarda temyiz gücü belirir. Sonuçta nefsin etkisi kuvvetlendikçe eğitimi (te'dip), anlayışı (fehm), ve ayırt

³⁷⁹ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 114; *Tehzib*, s. 50, 51, 52.

³⁸⁰ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s.115.

³⁸¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 52.

³⁸² İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s.115.

³⁸³ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 52.

³⁸⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 53.

³⁸⁵ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 116.

etmesi güçlenir. Bu konumdaki insan ayırt etme yeteneği olmayan hayvana göre daha üstün fakat düşünme gücüne sahip insana göre eksiktir. Ona göre yeryüzünün güney ve kuzey uçlarında yaşayan insanlar, insanlığın ilk mertebesini oluştururlar.³⁸⁶ Bu insanlar yararlarına olan şeyleri tam olarak kavrayacak nitelikte değildirler. Bu insanlar kendilerine ait bir hikmet koyamadıkları gibi komşu milletlerin hikmetini de kabul etmezler.³⁸⁷ Bu insanların durumları kötü ve medeniyetleri zayıftır. Bu aşamadan sonra insandaki düşünme gücünün etkisi artar ve üç, dört ve beşinci iklim bölgesinde yaşayanların seviyesine ulaşır, orta bölgelere (iklimü'l evsât) gittikçe anlama ve ayırt etme gücü gelişir. Bu derece insanın yetkinliğe erme derecesidir. Bu derecede zekâ, anlayış, olayları kavrayış (teyakkuz), sanatlarda başarı, ilimlerin inceliklerine vukufiyet, örflerdeki genişlik ortaya çıkar. Fakat bu mertebede insanlar, sezgi gücü (hads), düşünme hızı, doğru görüş (el-istikametü'n-nazar), sağlam yargılara varma, gelecekte haber verme (el-ahvalü'l müstakbel) hususunda aynı mertebede değildir. İnsan yukarıdaki sayılan özellikleri kendinde toplayıp diğer insanlardan farklı özellikler kazandıkça, melekler mertebesine doğru ilerler.³⁸⁸ İbn Miskeveyh'e göre bu seviyede insanla melek arasında çok küçük bir mertebe farkı (derecâtü'y-yesîre) kalmıştır. Bu seviyede insanın duyu gücü, kendinden daha üstün güce oradan daha üstününe ve sonunda feleği geçerek Kuran-ı Kerim'de bahsedilen "Ruhu'l Kuds" e kadar yaklaşır.³⁸⁹ İbn Miskeveyh insanın ufkunun son aşamasına ulaşınca, yüce ufkun nuruyla aydınlanacağına dikkat çeker. Bu seviyede insan; ya felsefi çalışmalarında ilham gelen ve akli faaliyetlerinde semavi destekler alan iyi bir filozof olur, ya da Allah katındaki derecesine göre vahiy alan bir peygamber olur ve aşağı âlem ile yukarı âlem arasında aracı olur.³⁹⁰

İnsanda olan ilahi cevher, tabiatla ilişkisinden (melabis) dolayı oluşan kirlerinden temizlenir, şeref düşkünlüğünden ve şehvetin çekiminden kurtulursa, kendine benzer olana yönelmek ister. Akıl gözüyle hiçbir maddenin lekelemediği "Mutlak İlk İyiyi" görür ona doğru yönelir. O zaman Mutlak İlk İyi'den taşan (feyz) nuru alır. Bunun

³⁸⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 116.

³⁸⁷ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 117.

³⁸⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 117; *Tehzib*, s. 54.

³⁸⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 118.

³⁹⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 54.

sonucu eşi benzeri olmayan bir zevk duyar. Bu durumda insan medeni tabiatını kullansın veya kullanmasın birliğe (ittihat)³⁹¹ varır.³⁹² İnsanda ilahi düzenle ve Tanrısal yönetimle (Siyasetü'r-Rabbaniye) birleşmeye (ittihat) iştiaak duyan yalnızca akıldır.³⁹³

Varlık dairesini oluşturan her bir düzey ki bunlar bitki, hayvan, insan, melek bir sonraki aşamaya benzemeye çalışır. Varlıkların bu dairedaki devri hareketleri gök cisimlerinin İlk Akla ve dolayısıyla Varlık Veren'e benzemeye çalışmak için devri hareketlerine benzer. Her varlık birlikten pay almak için çabalarsa çabası oranında değerlidir. Bu birliğe benzemenin sonucu düzen, denge ve adalettir.

Görüldüğü üzere İbn Miskeveyh ilahî alem ile fiziki âlemin bir düzen içerisinde olduğunu belirtir. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken bir husus daha vardır. İbn Miskeveyh aşağıdan yukarıya doğru belirttiği bu tekâmül sürecince insandaki düşünme gücünün etkisinin arttığı ve üç, dört ve beşinci iklim bölgesinde yaşayan insanların seviyesinden bahseder. Bu seviyedeki insanların bir özelliği de ilahi hükümleri alabilecek yetkinliğe sahip olmalarıdır. İbn Miskeveyh'e göre toplumda adaleti sağlayan hukuk kuralları da ilahi kaynaklıdır. Zira İbn Miskeveyh'e göre toplumda adaleti sağlayan üç mekanizma vardır, İlahi Hukuk (Şeriat), hâkim ve para. Fakat hâkim ve paranın tabi olduğu kontrol mekanizması ise Şeriattır. Şeriat kanunlarını hayatına uygulayabilecek yeterliliğe sahip olanlar ise İbn Miskeveyh'in belirttiği gibi orta kuşak insanlarıdır. Zira yetkinliğe ulaşabilen bu insanlar içerisinde ilahi âlemle irtibat kurabilecek yeterlilikte insanlar çıkabilir. İbn Miskeveyh ilahi gerçeklere sadece Peygamberlerin değil zekâ, anlayış, kavrayış yönüyle belli kıvama gelen insanların da ulaşabileceğine dikkat çeker.

Burada şunu da belirtmek gerekir: Medeniyete ulaşma konusunda insanları yeryüzünde yaşadığı bölgeye göre derecelendirmek o dönemde yaygındı. İbn Miskeveyh'den yaklaşık kırk yıl önce ölen Ebu'l Hasan el Amirî-ki İbn Miskeveyh Amirî'yi eserleriyle tanımaktadır³⁹⁴- şunları söyler: *Çin, Türk ve Horasan topraklarına gelince buralardan*

³⁹¹ İbn Miskeveyh bu birleşmenin tam olarak dünya hayatından sonra gerçekleşebileceğini belirtir (aynı yer)

³⁹² İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 94.

³⁹³ İbn Miskeveyh, *Risale fi'l lezzat ve'l Alam*, s. 102.

³⁹⁴ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 24.

*hiçbir zaman peygamber çıkmamıştır. Astrologlara göre (Ashabu'l Ahkâm) bu bölgelerden Peygamber çıkmamasının sebebi, buraların enlem derecesinin otuz üçten fazla olmasıdır. Çünkü onlara göre enlem derecesi bu sayının üstünde olunca, çok hızlı hareket eden bir gök cismi bu bölgeye uğramamaktadır.*³⁹⁵

Yukarıda belirtildiği gibi İbn Miskeveyh'e göre Şeriatın kaynağı ilahidir (Vaz'i İlahi).³⁹⁶ Şeriat aynı zamanda toplumsal kuralların temelidir. Vahiy unsuru olan bu şeri kuralları her insanın anlaması zordur. Bu yüzden peygamberler insanlara kendi anlama kapasitelerine göre sembol ve darb-ı meseller kullanmışlardır.³⁹⁷ Aynı zamanda Peygamberler doğruyu yanlıştan ayırma, olumsuzluklara tahammül etmede ve insanları yönlendirme konusunda ehil kimselerdir.³⁹⁸ İbn Miskeveyh Peygamberlik müessesesini akli zeminde tartışır. Buna göre ilahi kaynaklı olan ilahi işlere/emirlere ve önsel bilgilere (bedaetü'l-ukûl) -ki bunlar hakikatlerdir- iki yolla ulaşılabilir. Birinci yolu İbn Miskeveyh yukarıdan aşağıya iniş olarak (hubut) olarak isimlendirir. Diğer yolu ise aşağıdan yukarıya çıkış (suud) olarak isimlendirir. Buna göre ilahi bilgiler bazı kişilerin bu bilgileri alabilme yeteneklerine göre yukarıdan aşağı feyz yoluyla iner. Bu durumda İbn Miskeveyh'e göre akıl, fikir gücüne, fikir gücü muhayyile gücüne, muhayyile gücü duyu gücüne etki eder, bu etki manevi bir ilişkidir (ittisal). Sonuç olarak, insan varlığın hakikatini, ilke ve sebepleri, sanki yanı başında gözüyle görüyor kulağıyla duyuyormuş gibi bilir.³⁹⁹

Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh ilahi bilgilere aşağıdan yukarıya çıkılarak da (irtika) ulaşılabilceğini belirtmektedir. Bu durumda insan yukarıda belirtilenin tam tersi olarak duyu bilgisinden muhayyile gücüne, muhayyile gücünden, düşünme gücüne oradan da akılda bulunan ilahi varlıkların hakikatini anlama düzeyine yükselir. Ulaşılmak istenen bu bilgi düzeyi insanın düşünmek suretiyle erişmek istediği düzeydir. İbn Miskeveyh'e göre akılda parlayan bu bilgi mantiki kıyasla elde edilen bilgilerden daha üstündür ve

³⁹⁵ Ebu'l Hasan el Amirî, *Kitabu'l Emed Ale'l Ebed*, (çev.: Yakup Kaya), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İst. 2003, s. 30.

³⁹⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 85.

³⁹⁷ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 129.

³⁹⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 140.

³⁹⁹ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 127.

daha parlaktır.⁴⁰⁰ İbn Miskeveyh bunlardan birincisinin peygamberler, ikincisinin filozoflar olduğunu belirtir. Her ikisi de aynı hakikate farklı yollarla ulaşır. Her ikisi de hakikatler konusunda görüş birliği içindedir, nihai gaye ve sonuç olarak birbirleriyle örtüşür.⁴⁰¹ Yukarıda belirtildiği gibi hakikati elde etmenin iki yolu, İbn Miskeveyh'in iki ayrı sistem olarak gördüğü Platon ve Aristoteles'in görüşlerini birleştirmeyi denediğinin göstergesidir. Zira İbn Miskeveyh'e göre Aristoteles, hikmeti, doğal olandan ilahi olana yükselmek olarak görmektedir. Platon ise ilahi olandan doğal olana indirmek olarak görür. İbn Miskeveyh öncesi Fârâbi' de de iki filozofun görüşlerini birleştirme çabaları olduğu görülmektedir.

Burada şöyle bir problem de çıkmaktadır. Madem ilahi bilgilere ve hikmete felsefe yapan filozoflar da ulaşır, o halde filozofların ya da başkalarının ilahi emirleri alan Peygamberler gibi hukuk kuralları koyma hakları var mıdır? İbn Miskeveyh bu soruna örfi adalet konusunda işaret eder. Örfi adalet uygulamada adaletin sosyo-politik tarafını oluşturur. Bu yönüyle örfi adalet toplumun devamı için uyulması gereken adil hukuki kuralların sağlanmasını konu alır. İbn Miskeveyh örfi adaletin iki türü olduğunu ifade eder. Birisi özel örfi adalet, diğeri genel örfi adalet. Genel vazi (örfi) olan yeryüzündeki bütün insanların üzerinde anlaştığı, ittifak ettiği adalet türüdür. Bu adalet anlayışının oluşması, uzun gözlemler sonucudur, araştırma yapılarak ve geçmiş bilimler üzerine bina edilerek oluşturulmuştur. İbn Miskeveyh bunu altınla bağlantılı olarak izah eder. Altın dış veya iç şartlar ne olursa olsun değerinden bir şey kaybetmez.⁴⁰² Genel örfi adalet zamanın ve mekânın değişimine bağlı olarak değişmez. Genel olarak ifade edilen bu adalet anlayışı, gelmiş geçmiş tüm insanların üzerinde ittifak ettiği değişmeyen evrensel ilkelerle oluşturulmuş bir adalet anlayışıdır.

Bir de İbn Miskeveyh'in örfi adalet kapsamına dâhil ettiği özel adalet vardır, özel adalet ise farklı ülkelerdeki toplumlar veya kişiler arasında cereyan eder. İnsanlar kendi aralarında sınıflandırmak, basitleştirmek, bir araya getirmek ve onu sürdürmek üzere adil olduğunu düşündükleri kuralları koyar. İbn Miskeveyh'e göre toplumlar arasındaki geleneklerde bunu çokça görürüz. Özel örfi adalette gelenek sahibi ve yasa koyucu

⁴⁰⁰ İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 127.

⁴⁰¹ İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 128, 129.

⁴⁰² İbn Miskeveyh, *RFMA*, s.18.

çağının gereklerine, yönetilen kişiler ve adetlere göre kurallar ve yasalar koyar. Bu kurallar ve yasalar şartların değişmesiyle değişebilir ancak her kural ve yasa kendi çağında adil sayılır ve ona göre hüküm verilir.⁴⁰³

İbn Miskeveyh'in örfi adaleti genel ve özel olarak ayırmasının temellerini Aristoteles ve Amirî'de bulmak mümkündür. Aristoteles'e göre medeni hukukun iki türü vardır; doğal ve yasal. "Doğal olanı her yerde aynı güce sahiptir kanılara göre değişmez, yasal olanda ise başlangıçta şöyle ya da böyle olması fark etmeyen ama konduktan sonra fark eden hukuktur; örneğin bir kişinin bir "mna"⁴⁰⁴ ile serbest bırakılması ya da iki koyun değil bir keçinin kurban edilmesi gibi".⁴⁰⁵ İbn Miskeveyh özel örfi adalete altın örneği vermişti ve yeryüzündeki bütün toplumlar için altının geçerliliğine dikkat çekmişti. Aristoteles ise ateşin yakma özelliğini örnek verir. Ona göre "*ateş hem burada hem Persler'de yakar*"⁴⁰⁶. Hukuk kurallarının zamana ve zemine göre değişen tarafı vardır bu da yasal adalettir. Bu ayrım günümüzde de hala tartışması sürdürülen, tabii hukuk ile pozitif hukuk ayrımının temelinde bulunur.

Ona göre şeriat ve aklın kaynağı ilahidir ve birbirine muhalif değildir. Buna karşın akıl doğruyu bulmada Şeriat'e ihtiyaç duymaz.⁴⁰⁷ İbn Miskeveyh ilahi kitap verilsin ya da verilmesin bütün milletlerde ortak olan hukuk kurallarının var olduğuna işaret eder. İbn Miskeveyh'in bir kitabında milletlerin zamana ve yere göre değişmeyen ortak hikmetlerini konu alan ezeli hikmeti işlemesi bunun en açık örneğidir. Fakat İbn Miskeveyh akılla doğru olana ulaşmanın çok zor olduğuna dikkat çeker. Bunu çemberin orta noktasına isabet ettirmenin zorluğuna benzeterek izah eder.⁴⁰⁸ Ayrıca Şeriat olmaksızın değişmez hukuk kurallarının oluşması, uzun gözlemler ve bilimler üzerine bina edilen araştırma sonucu gerçekleşir. Şeriat ise daha kesin ve doğru hükümlerin kaynağıdır. Bunun yanı sıra şeriat genel olan sınırları çizer, özel olan her bir durum için hukuk kuralı koymaz. Burada devreye belli yeterliliğe sahip insanlar girer. Şeriat'in çizdiği şablona göre yeni hükümler üretir. Bu hukuki deliller bazen çok özeldir hatta

⁴⁰³ İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 19.

⁴⁰⁴ Aristoteles dönemi Yunan para birimi.

⁴⁰⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, 1134b

⁴⁰⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, 1134b.

⁴⁰⁷ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 193.

⁴⁰⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 94.

sadece iki kişi arasında anlık olabilir. İşte bu özel örfi adaletin konusudur. Neticede mücerret akıl şeraitle aynı sonuca ulaşabilir fakat bu yol zor ve zahmetlidir, bu ancak yetkinliğe ulaşmış filozoflara hastır.

2.2.2.1. Tabii Adalet

İbn Miskeveyh adaletin kısımlarını işlerken incelemesine tabii adaletle başlar, gerekçesi ise tabii adaleti duyularımızla algılamamızın kolay olmasıdır. İlahi adalet ise duyulara daha uzak ve anlaşılması zor olan bir konudur.⁴⁰⁹ İbn Miskeveyh tabii adalet konusuna adalet ile birlik arasındaki benzerliği belirterek giriş yapıyor. Aslında bu, ilahi adalet konusuna giriş içinde bir hazırlık sayılır. Özellikle ayaltı âlemde cisimlerin üç boyutlu oluşu, tabiatın etkisiyle cisimlerin farklılaşması, dört zıt unsurdan oluşması, onda çokluk olduğunu göstermektedir. Zira üç boyuta yani uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan cisimdir ve çokluk barındırır.⁴¹⁰ Çokluk ise eksikliğin, zıtlığın, başkalığın sebebidir. Yeryüzündeki cisimler birbirinin karşıtı dört unsurdan oluşur. Bu cisimler birliği elde edemediklerinde aralarında birliğe en yakın eşitlik ten başka bir şey kalmaz. Buna karşın cisimlerden parça (fusul) ve ilintilere (araz) daha az sahip olanlar, zıt elementleri daha az barındıranlar Varlık’a en yakın; Bir’e en çok benzeyen onlardır.⁴¹¹ Buna ilaveten cisimlerde çokluğu birleştiren bir unsur olduğu zaman şereften, erdemden ve Bir’den pay almış olacaktır. Maddede olan çokluğun aksine hiçbir sebepten dolayı kendisinde farklılaşma olmayan, varlık bakımından en değerli en şerefli olan Gerçek Bir’dur.⁴¹² Yeryüzünde kendisinde çokluk ve zıtlık bulunan cisimlerin hiçbir zaman Gerçek Bir’e benzeyemeyeceği ortadadır, işte tabiat âleminde cisimlerdeki “eşitlik”, Bir’e benzemeyi sağlayan en önemli ilke olacaktır.

Tabii adalet konusunda İbn Miskeveyh Yahya b. Adî ile benzer görüşleri paylaşır. Bu konuda ondan etkilenmiş olması muhtemeldir. Zira Yahya b. Adi İbn Miskeveyh’den yaklaşık kırk yıl önce yaşamıştır. Ona göre âlem farklı birçok düzeye sahip olmasına rağmen düzenli ve hiyerarşik bir varlık olması itibariyle birdir. Âlem bir olmakla birlikte çokluğu da barındırır ve bu çelişkiyi göstermez. Çünkü âlem, birliği ifade eden

⁴⁰⁹ İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 12.

⁴¹⁰ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 146.

⁴¹¹ İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 15.

⁴¹² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 12.

yapısına rağmen, nicelikte ve nitelikte birlik; kenar ve noktalarda birlik; cinsten birlik ve türde birlik gibi birlik ifade eden kavramların karşıtı olan, kendini oluşturan parçaların birbiriyle ilişkisini ve işleyişini ortaya koyan, çokluk ifade eden, başkalaşma, karşıtlık, nitelikte benzemezlik, kavramlarıyla nitelendirilebilen bir varlığa ve işleyişe sahiptir.⁴¹³

İbn Miskeveyh mutlak adaletin gölgesi olan eşitlikle ilgili ayrıntılı açıklama verir. Eşitlik cisimleri bir birine bağlayan kuvvetli bir sebeptir. Eşitlik cismin cevher, nitelik, nicelik ve diğer kategorilerde birlikte ve yakın olarak bulunmasıdır. İbn Miskeveyh tabii adalet kapsamında cisimlerdeki eşitliği bir derecelendirmeye tâbi tutar. Bunu yaparken de maddelerin değişim, dönüşüm, aralarında bağıntı gibi –ayrıntılı çalışma gereken– konularla irtibatlı olarak ele alır. Ayrıca bunlar İbn Miskeveyh’in kimya ilmiyle ne kadar ilgili olduğunu⁴¹⁴ da göstermektedir, İbn Miskeveyh’e göre kimya ölçü ve denge ilmidir. Zaten İbn Miskeveyh’e göre kimyacılar maddeler arası bu ilişkilerde eşitliği ortaya koymak için çok çaba harcamışlar ve bunun için kimya ilmine İlmü’l-Mevazîn (ölçü ilmi) denilmiştir.⁴¹⁵

İbn Miskeveyh cismin bir parçasının diğer parçasına cevherde, nicelik ve ölçüde eşit olması durumunda tabii adaletin gerçekleşeceğini belirtmektedir. Örneğin suyun bir parçasının diğer parçasına ya da toprağın bir parçasının diğer parçasına eşit olması tabii adaletin gereğidir. İbn Miskeveyh bu konuyu biraz daha ayrıntılandırır. Ufka hem paralel hem de dik bir hayali çizgi tasarlandığında herhangi bir şeyin belli bir noktadan tam ikiye ayrıldığını görürüz. Bu paralel çizginin her iki ucuna cevherleri aynı olan bir cisim asıldığında çizginin paralelliğinde hiçbir değişme olmaz aksine aynı kalır, örneğin toprağı her iki tarafa astığımızda dengenin değişmediğini görürüz. Cevherleri farklı dahi olsa bu cisimler eğer nicelik, nitelik ve ağırlık bakımından aynı olurlarsa, toprak ve su gibi, adalet ve birlikten pay aldığını, eşitliğin var olduğunu görürüz. Bunlara ilaveten cisimler cevher ve nicelik bakımından farklı dahi olsa altın-demir veya kurşun-cam gibi, ağırlığı eşit olursa yine tabii adalet sağlanmış olacaktır.⁴¹⁶ İbn Miskeveyh bu konuya yeryüzünün düzenini oluşturan toprak, hava, ateş ve suyun, cevher, nicelik, nitelik

⁴¹³ Mehmet Nesim Doru, *Yahya İbn ‘Adi’nin Metafizik Görüşleri*, s. 57

⁴¹⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 5 (mukaddime)

⁴¹⁵ İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 17.

⁴¹⁶ İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 16.

yönünden farklı dahi olsalar bağıntı (izafet) yönünden eşit olduğunu ve bunun da bir denge oluşturduğunu belirterek devam eder. Böyle değil de tam aksine eğer bu cisimler bağıntı yönünden de farklı olsalardı yeryüzünün düzeni bozulurdu.⁴¹⁷ Gezegenlerin çeşit çeşit olması, yerkürenin, hava kürenin, su kürenin ve ateş kürenin cevherde, nitelik ve nicelikte farklı olmasından dolayıdır. Dünyada cisimler arasında eşitlik sağlanır, yerdeki kuruluk ile sudaki nem arasında oran (nispet) eşit değilse aralarındaki bağıntı da eşit olmaz ve biri diğerini egemenliği altına alır. İbn Miskeveyh'e göre havanın sıcaklığıyla suyun soğukluğu ve ikisinin ateşe karşı durumu böyledir, sıcaklığın küçük miktarının kuvvesi soğukluğun büyük miktarının kuvvesine eşit olur. Bu küçük miktar ile büyük miktar arasındaki oranın sağlanması gerekir ki denge oluşsun.⁴¹⁸ Bu eşitlik ve denge sayesinde fiziki âlemde var olan nesneler kendi şahsiyetlerini ve birlikteliklerini koruyabilecek diğer nesnelerin egemenliği altına girmeyecek ve yok olmayacaklardır. Bu nesneler belli bir birlik ve itidale sahip olacaklardır. Bu itidal olmadığı zaman bütün evren bozulacaktır. İşte bu birlik ve itidal tabii adaletin gereğidir.⁴¹⁹ İbn Miskeveyh unsurlar arasındaki dengeye şöyle devam eder. İbn Miskeveyh'e göre suyun havaya oranı nicelikle (kemmiyyet) değil nitelikle (keyfiyet) ilgilidir. Eğer bu oran nicelikte olsaydı su ve havanın kapladığı alanın eşit olması gerekirdi. Biri diğerini kontrol altına alır ve kendi özüne döndürmeye çalışırdı. Ateş ve hava da buna benzer şekilde biri diğerine galip gelseydi âlem kısa sürede yok olur giderdi. İbn Miskeveyh'e göre “*Bari Teâlâ bütün bu unsurlar arasında adaletle hükmettiği için*” denge korunmaktadır. Bu unsurlardan hiç biri diğerine tamamen (külli) üstün gelemez ancak uç ve sınır noktaları kısmen (cüzi) birbirlerinin tesiri altında kalabilir. Tesir altında kalanlar ise bu unsurların sınırlarının tam uç noktalarıdır, büyük kütlelerin birbiri arasındaki münasebetten dolayı güçleri sınırlı kalır. İbn Miskeveyh'e göre bunun için şöyle denilir; “*yer gök adalet üzere kuruludur, adaleti (kıst) kaim eden ve ondan başka ilah olmayan Allah'ı Tenzih ederim*”⁴²⁰.

Bu âlemde dengenin bozulmasının sebebi harekettir. Ona göre tabii cevherler basit ya da bileşik olurlar; basit olanlar dört unsur, semavi cisimler, felekler ve yıldızlardır.

⁴¹⁷ İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 17.

⁴¹⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 17.

⁴¹⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 89; Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 161.

⁴²⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 89.

Bileşik olanlar ise nebati ve hayvani cisimlerdir. Bütün bu saydıklarımız hareketlidir. Hareket ise ya mekânda ya halde ya da miktarda değişikliktir;

- Hayvanlar için bu üç hareket de geçerlidir.
- Bitkiler için miktar ve hal hareketi
- Unsurlar için ise mekân ve hal hareketi geçerlidir.
- Semavi cisimler için ise sadece mekân hareketi vardır.

Bu hareketli cevherlerden her biri hareketlerinde sükûna erer, fakat bunlardan sadece gök cisimlerinin hareketlerinde sakinlik olmaz. Zira dairesel hareket tekerrürün şemasıdır. Gök cisimlerinin dairesel hareketinden ötürü yalnızca kutup ve merkezlerinde hareket olmaz. Bundan dolayı semavi cisimler için “*sakin durumda (h eyet) olsalar bile hareketlidir*” denir.⁴²¹ Filozofumuza göre bunlar içerisinde semavi cisimler diğerlerine göre daha şerefli, onların özleri bakidir ve onlardaki varlık tamlığa ulaşmıştır. Zira bu varlıklar zıt unsur barındırmayan beşinci elementten oluşmaktadır. Onların hareketleri dairesel ve tektir.⁴²² Onlar diğer varlıklara nazaran birlikten daha fazla pay almaktadır. Ona göre ister semavi varlıklardaki bu devri hareket olsun, ister dört unsurdaki bitki ve hayvandaki aşağı düzeydeki hareket olsun, fark etmez bütün bunları içeren tabiat âlemine “acılar âlemi” (alemü’l-âlâm) demektir. Hiçbir hareketin olmadığı akıl âlemine ise dinginlik âlemi (alemü’s-sukun) demektir. Tabii varlıkların bu hareket etme halleri, dinginliğe ermek içindir.⁴²³ Bu dingin hal de, birliği, eşitliği ve dengeyi ifade etmektedir zira durgunluk eşitlenmeyi dengelenmeyi ifade eder. Her ne kadar dinginlik daha değerliyse de bu ilahi âlem içindir, tabii âlem için hareket daha değerlidir hatta tabii âlem için hareket varlık, dinginlik yokluk demektir. İlahi âlem ise bunun tam dersi dinginlik varlık, hareket yokluk demektir. İlahi âlem salt dinginliktir, akıl ve tabiat âlemindeki dinginlikler ise bir bakıma ilahidir. Zira bu iki

⁴²¹İbn Miskeveyh, *Risale Fi’t Tabia*, s. 196, (Tahk.: Mohamed Arkoun), Textes inedits de Miskeveyh (M.421), Ansl 5 (1963), s. 196

⁴²²İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 15.

⁴²³İbn Miskeveyh, *Risale fi’l Lezzat ve’l Alam*, s. 102.

âlemde yani akıl ve tabiat âleminde hareket ubudiyet (kulluk), dinginlik (sukun) ise rububiyet (tanrılık) sayılır.⁴²⁴

Eşyalar arasında dengeyi (itidal) koruyan bir unsur olmadığında, eşyaların düzeni bozulur birbiriyle ilişkili olan bu eşyalar arasında denge sağlanmazsa bazısı az, bazısı çok olur. Eşyalarda birliği sağlayan ve birlik anlamını kazandıran da dengedir.⁴²⁵ Bu denge teorisinin asıl kaynağı Pisagorcu ve Yeni Eflatuncu nazariyelere dayanmaktadır. Zira onlara göre kâinatın sürekli ve düzenli oluşunun ilk ilkesi olarak birlik tarzı, “birliğin gölgesi ve vekili” şeklinde yorumlanmıştır.⁴²⁶ En yüce ve şerefli olma ise birliğin sıfatı olarak görülmüştür.

Şunu da belirtmek faydalı olacaktır: Fârâbi’nin de tabii adalet kavramını kullandığını görüyoruz. Fârâbi (tabii) adaleti; “*her şeyin liyakatinin gereğini yapmasıdır*” şeklinde tanımlar. Fârâbi tabii adaleti, cisimleri oluşturan madde ve suretten her birinin kendisinin hak ettiği ve layık olduğu şeyi alması şeklinde izah eder.⁴²⁷ Fârâbi’nin bu konudaki açıklamaları İbn Miskeveyh’e yakındır. Fakat Fârâbi cahil şehre has olan bir tabii adaletten daha bahseder. Burada adalet üstün gelme prensibine göre olur üstün gelen diğer gruba istediği gibi tasarrufta bulunabilir. Cahil Şehir’de, toplumların birbirlerine galip gelmesi esastır. Bu ikinci noktada İbn Miskeveyh ile Fârâbi’nin tabii adalet anlayışları bir biriyle uyuşmamaktadır. Zira İbn Miskeveyh’de tabii adalet, unsurların birbirine üstün gelmeksizin bir denge içinde olduğu zaman gerçekleşmekte, Fârâbi’de ise bunun tam tersi unsurlardan birinin diğerine üstün gelmesiyle adalet gerçekleşmiş olur.

2.2.2.2. İlahi Adalet

İbn Miskeveyh’e göre Tanrı Mutlak İyidir ve varlıklar ona yakınlığına göre iyilikten pay alırlar. İbn Miskeveyh’e göre iyilik aynı zamanda varlık demektir. Âleme varlığını adil bir ölçüyle veren Tanrı’dır. Filozofumuz bu başlık altında kötülük, şer ve zulmün kaynağı ile ilgili bir tartışmaya yer vermez. İbn Miskeveyh ilahi adalet başlığı altında,

⁴²⁴İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 102.

⁴²⁵İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 78

⁴²⁶Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 161.

⁴²⁷Fârâbi, *Arâu Ehli'l-Medineti'l-Fadila*, s. 79.

görülen âlemden yola çıkarak tabii varlıklar, biraz da matematik ilkelerden faydalanarak metafizik varlıklar hakkında görüş bildirmektedir.

Ona göre ilahi adalet metafizik ve sonsuz (sermedi) varlıklarda mevcuttur. Yukarıda bahsedilen tabii adalet'in ilkeleri de ezelidir, fakat ilahi adalet maddesiz olan şeyle ilgiliyken, tabii adalet ise maddi olan şeylerde bulunur. Ona göre ilahi adaletin anlatılması ve anlaşılması zordur. İlahi adaleti anlamak için sayılara bakılabilir. İbn Miskeveyh Pythagorasçıların ilahi adaleti sayılarla ilişkilendirerek daha anlaşılır hale getirdiklerini düşünmektedir. Sayılar sayılabilir şeylerden soyutlandığı zaman sayının kendisine (zat) has olan niteliklerinin olduğunu ve değişmesi mümkün olmayan bir düzenin bulunduğunu görmekteyiz. Bu özellikleri sebebiyle sayı ilahi adaletin anlaşılması konusunda bir yol göstericidir. Sayının niteliği (hassa) konusunda kimsenin şüphesi yoktur ve sayı herhangi bir zamanda değişmez değişmemiştir de. Örneğin çift bir sayı düşünelim bu sayı geçmişte şimdikinden ne farklıdır ne de değişecek ve şimdikinden farklı olacaktır. Aynı durum aritmetik ve geometride de geçerlidir zira iki ilimde uzmanlaşmak için cisimlerden soyutlanmış ilahi konularla meşgul olmak gereklidir.⁴²⁸ İbn Miskeveyh ilahi âlemi hareketsizliğin ve değişme ve dönüşmenin olmadığı bir âlem olarak belirtir. Dairesel hareket de ilahi âlemle ilgilidir fakat buradaki hareket yeryüzündeki gibi doğrusal hareket gibi değildir. Her ne kadar dairesel hareketten bahsedilse de gök cisimlerinin merkez noktası ve kutupları sabittir hareket etmez, diğer noktalar ise tekerrürü simgeler, bir noktada başlar aynı noktada biter. Dolayısıyla gök cisimleri ayaltı dünyaya göre değişmemeyi, aynılığı daha genel olarak birliği simgeler. Yukarıda belirtildiği gibi matematik ilkeler de değişmemeyi, aynı şekilde birliği simgeler. Matematik ile ilahi olan arasında bağ kurulmasının sebeplerinden birisi de bu değişmeme ilkesidir.

İbn Miskeveyh'in ilahi âlemi sayılarla irtibatlandırması İhvan-ı Safa'yı anımsatmaktadır. Zira İhvan-ı Safa'nın kullandığı en önemli delillendirme sayılarla yapılır. Çünkü İhvan-ı Safa'ya göre sayılar vasıtasıyla evrende var olan düzen ve ahengi

⁴²⁸İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 20.

açığa çıkarmak ve çokluğu birlikle ilişkilendirmek mümkün olur. Ayrıca sayılar tabiatüstü varlıkların bir ilkesi olarak birliği anlamının bir yolu olarak görülmüştür.⁴²⁹

Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh'e göre İlâhi fiillerin ve olayların temel özelliği karşılıksız vermektir (fazl), tabii olaylarınsa ise adalettir. İlâhi olan daima verir, karşılığını da beklemez oysa tabii olanlarınsa bunun tam tersidir her zaman verdiği kadar da ister, aldığı kadar da verir. Bu durumda ilâhi olan verme ve almada adalet gözetmez tabii olan ise adaletten kesinlikle şaşmaz. Bundan dolayı ilâhi fiiller sadece cömertlik olduğu için âlemin varlığının sebebidir. Tabii fiillerde sırf adalet olduğu için dünyanın bayındır hale gelmesinin sebebidir. Şeytani fiillerde sırf zulüm olduğu için dünyanın bazı kesimlerinin yıkılışının sebebidir.⁴³⁰ İbn Miskeveyh'in tabii ve ilâhi adalet açıklaması görüldüğü gibi birlik, düzen ve denge ağırlıklı olarak ele alınmıştır.

Sonuçta İlâhi adalet, Sonsuz Varlık'ta bulunan adalettir, bu adalet gerek tabii adalet olsun, gerek örfî ve seçimli adalet olsun bütün adalet türünün ilkesidir. İlâhi adalet, iki kavramla yakından ilişkilidir. Birincisi "Mutlak İyi" ikincisi "Birliktir". Sonsuz varlıklar, cisimler gibi farklı unsurlardan oluşmaz. Bu varlıklar arasında eşitlenmek ya da dengelenmek gibi bir durum söz konusu değildir. Bu varlıklar zaten ulaşacakları noktadadır ve dinginlik halindedir. Bu varlıkları en iyi anlatan kavram "Birliktir". İlâhi adalet dışında İbn Miskeveyh'in sıraladığı bütün adalet türleriyle sağlanmak istenen de bu birliktir. Onun için İbn Miskeveyh, cisimler arasındaki tabii dengeyi, nefsin güçleri arasındaki dengeyi, toplumda hukuk kurallarının uygulanması sonucu meydana gelen denge ve düzeni birlik kavramıyla ilişkilendirmiştir, bu yüzden eşitlik ve adalet hakiki birliğin vekili sayılmıştır.

İlâhi Adalet, İyilik ya da Birlik gibi en genel kavramdır, yani Tanrı için kullanılan Adalet'le en genel anlamda İyilik ya da Birlik arasında hiçbir fark yoktur. Bu üçü ayrı kavramlar değildir hepsi aynı anlamdadır. O halde yeryüzünde ya da insanlar arasında Mutlak Adalet'in varlığından bahsedilebilir mi? İbn Miskeveyh'in sistemine göre bahsedemeyiz aksi halde İlâhi Adalet'le tabii, seçimli ya da örfî adaleti aynı konuma getirmiş oluruz. O halde adalet olmak bakımından İlâhi Adalet'le sağlanan tamlık hiçbir

⁴²⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretileri*, (çev.: Nazife Şişman), İnsan Yay. İst. 1985, s. 56.

⁴³⁰ İbn Miskeveyh, *Risale fi'l lezzat ve'l Alam*, s. 101.

zaman diğ er adalet türlerinde sağlanmayacaktır. Yani insanlar arasında hem paylaşımda hem de dağıtımda mutlak adalet olmayacaktır, bir şeyler eksik kalacaktır. İnsanlar arasında dağıtımı ele alalım; dağıtımda bütün paydaşlara aynı miktarda ya da sayıda pay verilmesi mümkün değildir, aynı sayıda verilse bile sayıya konu olan nesne hiçbir zaman aynı ölçüde ya da miktarda olmayacaktır. Bu durum düzeltici adalette daha belirgindir. Çoğu zaman adaletin gerçekleştiğine ne davacı rıza gösteriyor ne davalı, bazen ceza, bir tarafı memnun ederken diğ er tarafa adaletsiz geliyor. O halde insanlar için adalet söz konusu olmayacak mıdır? Tabii ki insanlar için adalet söz konusudur. Bu durumu daireye benzetirsek; tam, mutlak orta noktaya isabet, yalnızca değişmeye, ayrılığa konu olmayan İlahi varlığa hastır. İnsanlar için ise ortaya en yakın olma yani mutlak adaletin gölgesi/vekili olma, doğruya en yakın olma söz konusudur. Bunun yanı sıra insanın diğ er varlıklardan ayıran niteliği d ş nebilmesidir. İnsan aklı hem ideal olan daireyi hem de onun tam orta noktasını düşünebilir. İbn Miskeveyh, İlahi adaletin anlaşılması için, matematik ve geometrinin ilkelerini örnek vermesi bunun içindir.

ÜÇÜNCÜBÖLÜM

3. ADALETİN ETİK BOYUTU

3.1. Ahlakın Öznesi Olarak Nefs

Bu bölümde İbn Miskeveyh'in ahlak felsefesinde adalet konusunu inleyeceğiz ve nefis konusu başlangıç noktamız olacaktır. Zira İbn Miskeveyh erdem öğretisini nefsin güçleri ile bağlantılı olarak incelemiş ve erdemleri Platon'dan itibaren bilinen nefsin üç bölümü üzerine inşa etmiştir. İbn Miskeveyh'e göre hikmet, iffet ve şecaate ilaveten, adalet nefsin dört erdeminden biri olarak görülmüştür. Aynı zamanda adalet bu üç erdemin uyumu anlamında, erdemin bütünüdür.

İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l Ahlak* adlı kitabının hemen başında bu kitabı yazış amacını şu sözlerle ifade eder: “Bu kitabı yazmaktaki amacımız, şahsımız için, tüm fiillerimizi güzel olmakla beraber, kolay, külfetsiz ve meşakkatsiz olarak elde edeceğimiz bir ahlaka ulaşmaktır. Bu ise bir sanat (sınaat) ve eğitim-öğretimle (tertibî-tâlimî) elde edilir. Bu yolun metodu ise şudur: Öncelikle nefislerimizin ne olduğunu, hangi şeyden ve niçin var edildiğini bilmektir yani yetkinliği ve kemalini gerektiği şekilde kullandığımızda, bizi yüksek dereceye ulaştıracak kuvvet ve melekelerini bilmektir, Ayrıca bu yüksek dereceye ulaşmamızı engelleyen şeyleri, kurtuluşa ermek için nelerin nefsi temizleyeceğini, onu aşağılık olmaya nelerin sevk edeceğini bilmektir”.⁴³¹ İbn Miskeveyh başlangıçta yaratıcının insanların nefislerini farklı derecelerde var ettiğini, eğitim öğretimle insanın gelişebileceğini ve değişebileceğini ifade eder. Bu görüşlerini Kuran-ı Kerim'deki şu ayetle destekler hatta kullandığı lafızlar bire bir örtüşür; “nefse ve onu biçimlendirene, sonra ona kötülük ve iyilik yapma kabiliyeti verene ant olsun.

⁴³¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 9.

Muhakkak nefsini temizleyen kurtuluşa ermiştir, onu kötülüğe sevk eden de ziyana uğramıştır.”⁴³² Goodman İbn Miskeveyh’in bu ayeti kullanmasının ardında “Sokratik” etkinin olduğunu belirtmektedir.⁴³³ Zira İbn Mikeveyh bu eserinde doğuştan getirdiği ahlakın tesirinde olan bir kesim hariç insanların eğitilebileceğine vurgu yapar.

İbn Miskeveyh nefsi, Aristoteles ve kendinden önceki Meşşai Filozofların⁴³⁴ yolunu takip ederek şöyle tanımlar: “*Nefs fail bir suret olması yönüyle, bilkuvve hayata sahip doğal cismin yetkinliğidir.*”⁴³⁵ Başka bir yerde ise İbn Miskeveyh “*Nefis bütün erdemlerin madenidir*”⁴³⁶ “*ilahi bir güçtür (kuvve)*”⁴³⁷ şeklinde tarif eder. (Tam tersi madde ise reziletlerin madenidir.)⁴³⁸ İbn Miskeveyh’in bu tanımı nefsin ahlaki yönüne vurgu yapmaktadır. İbn Miskeveyh ilerde görüleceği gibi nefsin bir takım erdemlerinden, buna mukabil nefsin kötülüklerinden bahseder. Erdemlerin kaynağı, ilahi bir güç olan aklın, nefsin diğer güçleri üzerindeki egemenliğidir.

Yine filozofumuza göre “*nefs, ne cisim, ne cismin bir parçası, ne araz ne de var oluşunda maddi güce ihtiyacı olan, duyularla algılanamayan basit bir cevherdir*”(…) *ruhani bir cevherdir*”.⁴³⁹ İbn Miskeveyh daha önceki filozoflarla benzer şekilde

⁴³² Şems/7-10.

⁴³³ Goodman Lenn E., “Friendship in Aristotle Miskawayh and Ghazali”, (Friendship East and West: Philosophical Perspectives içinde, ed: Oliver Leaman, Curzon Press, Richmond 1996), s. 176.

⁴³⁴ Bazı filozofların nefis tanımları şöyledir: Aristo’ya göre nefis “*kesin olarak, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal cismin ilk yetkinliğidir.*” Aristoteles’in bu tanımı birçok düşünürü etkilemiştir. Aristoteles nefsin cisim olmadığını ama cisimsiz de bulunamadığını söyler. Nefsin bedenle ilişkisine dikkat çeker, karşılıklı etki söz konudur, çünkü biz onunla seviniriz, duygulanırız, koklarız, yaşarız. (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 9, 66.) Kindî ise nefsi hayatı alıcı olan organik doğal cismin ilk yetkinliği şeklinde tanımlar. Özü bakımından “nefis, bir cevherdir ve bir tür cevheridir. Şu halde o cisim değildir. Çünkü tür cisim değildir. Cisimlerden ibaret olan tekleri içine alan genel bir şeydir. Zira tekler cisimlerden ibarettir”, nefis, yetkinlik ve şeref sahibi, şanı yüce basit bir şeydir ve cevheri yüce Yaratıcı’nın cevherindendir. (Kindî, *Resailü’l Felsefi*, s. 165, 268, 273.) Fârâbî’nin nefsin tanımıyla ilgili net bir tanım vermez ancak Aristoteles’e nispet ettiği tanımı şöyledir: Nefis “*bilkuvve canlı doğal cismin ilk yetkinliğidir*”. (Fârâbî, *Uyûnu’l-Mesâil* (el-Mecmû içinde), Mısır 1325/1907, s.18; Enver Uysal, “*Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği*”, Uludağ Ü. İlahiyat F., C.13, S.: 2, 2004, s. 152) İbn Sina’ya göre nefis, bazen insan, hayvan ve bitki için kullanılan, bazen de insan ve semavi varlıklar için müşterek kullanılır. İnsan, hayvan ve bitki için kullanılan nefsin tanımı şudur: “*Bilkuvve hayat sahibi doğal cismin yetkinliğidir.* İnsan ve semavi cisimler için kullanılan tanımı da şudur: O (nefs) cisimsiz bir cevherdir, cismin yetkinliğidir, bilkuvve veya bilfil bir ilkedden hareketle cismin hareketlendiricisidir”. Bilkuvve kaydı insanî nefsin ayrımıdır, bilfil kaydı ise melekî nefsin ayrımıdır. (İbn Sina, *Fi’l-Hudud, Resail’u Fi’l Felsefe* içinde, thk.: Fuad Sezgin, Frankfurt 1999, s. 81.)

⁴³⁵ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 231.

⁴³⁶ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 27.

⁴³⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 113.

⁴³⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 82.

⁴³⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s.10; *HŞ*, s. 350; *El-Fevz*, s. 84.

nefsincisim ve araz olmadığını, duyulur olandan varlık olarak farklı olduğunu belirtir ve bunu şöyle açıklar:

Nefsin cisim olmayışı: İbn Miskeveyh'e göre bütün cisimlerin sureti vardır. Cisim aynı cinsten başka bir sureti yalnızca ilk kabul ettiği suretten tamamen ayrıldıktan sonra kabul eder. İbn Miskeveyh burada cisim için klasik bir örnek olan mum-mühür ilişkisine değinir: Ona göre muma mühür basılarak bir şekil verilirse muma basılan o şekil kaybolmadıkça ikinci bir şekli almaz. Oysa nefis kabul ettiği duyulur ve düşünülür varlıkların suretlerinden ayrılmaksızın yeni bir sureti eksiksiz olarak alır. Bunu yaparken nefsin gücünden hiçbir şey eksilmez ve şekilleri ardı ardına almaya devam eder.⁴⁴⁰ İbn Miskeveyh'e göre nefsin mekâna ihtiyacı da yoktur dolayısıyla bir mekânda kalamaz, buna bağlı olarak zamana da ihtiyacı yoktur dolayısıyla zamana bağlı olan sürekliliği de istemez.⁴⁴¹ Nefs tekâmül etmez ve değişmez, nefis bütün şeyleri eşit olarak kavrar, yorgunluk eksiklik ve zayıflık nefse ilgili olamaz.⁴⁴² Şu halde nefis cisim veya cismani olamaz.

İbn Miskeveyh'e göre nefsin tabiatı ve cevheri, bedeninin tabiat ve cevherinden farklıdır. Buna karşın bedeninin sağlığı ve hastalığı nefsi etkiler nefsin hastalığı ve sağlığı da bedeni etkiler.⁴⁴³ Nefs şerefli bir cevherdir, bu âlemdeki cisimlerden daha üstün bir yaratılışa sahiptir.⁴⁴⁴ Ona göre nefis cisme gerek duymaksızın, basit ya da bileşik olsun, maddi ya da gayri maddi olsun hissedilir ve akledilirleri idrak edebilir.⁴⁴⁵ O nefsin duyulur olanları ve akledilir olanları algılamasına dair iki yoruma dikkat çeker. Birincisi “birleşik (mürekkep) olanların birleşik olanları, basit olanların ise basit olanları” algıladığını iddia edenlerin görüşüdür. Buna göre beş duyu birleşik olduğu için algıladığı şeylerde bileşiktir. Örneğin görme kuvvetinin aleti çeşitli tabakalardan oluştuğu için, yine çeşitli karışımlardan oluşan maddi unsurları görür. Tam tersi akıl basit olduğu için yine akılla ilgili olan ilim ve eşyanın hakikati gibi basit şeyleri idrak eder. İbn Miskeveyh'e göre ikinci görüş ise Aristoteles'in görüşüdür. Buna göre nefsin

⁴⁴⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 11; *el-Fevz*, s. 63,64; *Risâle fi'n-nefs ve'l-akl*, s. 90.

⁴⁴¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 136.

⁴⁴² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 11.

⁴⁴³ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 78, 79; *Tehzib*, s. 113.

⁴⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 12.

⁴⁴⁵ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 64.

hem bileşik şeyleri hem de basit şeyleri idrak eden bir tek kuvveti vardır. Ancak bu iki tarafı idrak etme yönü farklıdır. Aksine eğer nefsin düşünme kuvveti hissedilirleri başka bir kuvvetle, akledilirleri başka bir kuvvetle idrak etseydi, hatalı olma ihtimali olan duyu verilerini reddetmesi gerekirdi. Zira duyular tecrübe edildiği üzere-göz yanılmalarında olduğu gibi- bazen birbirleriyle tezat içinde olmaktadır.⁴⁴⁶ İbn Miskeveyh bu iki görüşten sonra bu konudaki kendi temellendirmesini yapar. Buna göre: Düşünen nefis akledilir şeyleri idrak etmek istediğinde kendinden bir şey istiyormuş gibi zatına yönelir, hissedilirleri idrak etmek istediğinde sanki kendi dışında bir şeylere bulaşmak istiyorcasına zatının dışına çıkar. Ancak düşünen nefis, hissedilirleri idrak etmek için kullanabileceği doğru bir alet bulursa onu kullanır ve kendi dışındaki şeyleri idrak eder, sonra vehim gücünde idrak edilmek istenen şeyin sureti belirir. Eğer hissedilirleri idrak edecek doğru aleti bulamazsa düşünen nefis bu isteği yok sayar. Örneğin kör bir insan görme aleti eksik olduğu için renkleri algılayamaz (tasavvur), dolayısıyla dışardan idrak edilmeyince, vehim gücünde idrak edilmek istenen şeyin sureti belirmez. Ancak akledilirlerin durumu farklıdır. Nefis akledilirlerin durumunu idrak etmeyi istese, zatına yönelmesi gerekir, bu durumda insan eşsiz ve yüce tecrübelerle yönelir duyulurlardan uzaklaşır, hisleri küçük görür, bu nefsin bir çeşit hareketine yol açar, bunun adıda düşünmedir (raviyye). Düşünme İbn Miskeveyh tarafından aklın kendine dönmesi olarak belirtilir. Akılda her şey hâzır ve mevcuttur, bu durumda akıl ve akledilen birdir onda çokluk yoktur.⁴⁴⁷

Nefs araz da değildir: İbn Miskeveyh'e göre arazın kendi başına bir varlığı yoktur, daima başka bir şeye dayanır ve başka bir şeyle birlikte bulunur. Oysa nefis arazları taşıyan ve kabul eden bir cevherdir. Ona göre cisimlerin uzunluk, genişlik, derinlik gibi cisim olmasını sağlayan özellikleri nefsin vehim gücünde ortaya çıkar fakat nefiste uzunluk, genişlik, derinlik söz konusu değildir.⁴⁴⁸ Nefs cismani olmayan bir cevherdir, araz değildir yok olmaz, bedenden ayrıldıktan sonra kendisine has olan hayatını devam ettirir.⁴⁴⁹ Yalnız yok olmayacak olan insanın düşünen tarafıdır. Ayrıca nefis bedenle

⁴⁴⁶İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 68, 69.

⁴⁴⁷İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 70, 71.

⁴⁴⁸İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 12.

⁴⁴⁹İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 132. "Bir şeyin nitelendiği, konuya yüklenen bir yüklem olmayan ya da konu olarak vaz edilen şeyin mahiyetine dâhil olmayan sığara araz denir". (Fârâbi, *Kitabu'l Huruf*, s. 35)

ilişkilidir ve bedene tabii ve ilahi olarak bağlıdır. Nefs ve beden birbirinden yalnız Allah'ın dilemesiyle (ölümle) ayrılır.⁴⁵⁰

Nefs duyulardan farklıdır: Duyular, bilgilere bedeni arzularla, çıkar sağlamak amacıyla ve üstün gelmek maksadıyla ulaşmak peşindedir. Oysa nefis bedeni arzulardan uzaklaştıkça, kendi amacına yöneldikçe ve mümkün olduğu kadar duyulardan uzaklaştıkça bütünlük ve mükemmelliği artar, isabetli görüşler, yalın düşünülürler nefis için açık olur.⁴⁵¹ İbn Miskeveyh nefsin üstün bir cevher olduğunu ve cisimlerle dolu olan bu âlemde insanın nefsiyle, yaratılmışlardan daha üstün olduğunu belirtir. Nefsin tabiatı itibariyle bedensel şeylerden uzak durmaya çalışması Allah ile ilgili hakikatleri tanımak, bilmek istemesi ve bu uğurda çaba harcaması onun bedeninin cevherinden farklı ve yaradılışça daha üstün olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra nefis bilimlerin bazı ilkelerini duyular yardımıyla elde etse de doğru kıyasların dayandığı üstün ilkeleri asla duyulardan almaz. Örneğin “*nefis iki karşıt terim arasında orta bir terim yok derse bu hükümü başka bir şeyden almış değildir, çünkü bu hüküm açık seçik bir bilgidir*”.⁴⁵² Buna ilaveten filozofumuza göre nefsin “*bildiğini bilmesi, kendi cevherinden aldığı bir bilgidir, nefsin kendini algılaması için kendinden başka bir şeye muhtaç değildir*”⁴⁵³

İbn Miskeveyh cismani olan duyu bilgilerinin insanı bazen yanılttığını söyler. Güneşin uzaklığının gerçek boyutunu algılamamızda gözlerimizin yanıldığını, art arda sıralanmış nesnelerin, suyun içine düşen nesnelerin yine duyularımızı yanılttığını; benzer şekilde susuzluk veya hastalık sebebiyle tatlıyı acı olarak algılayan tatma duyumuzun bizi yanılttığını belirtir. Bunun yanı sıra bedensel etkenler doğru yargılara varmamızı etkiler, ancak nefis, duyuların bu hatalarının farkına varır, duyuların yanılmasının sebeplerini ortaya çıkarır, doğru ve yalın hükümler verir. Bu da bize bir şeyin doğru veya yanlış olduğuna hükmeden nefsin derece bakımından üstün olduğunu gösterir.⁴⁵⁴ Akıl duyular yanıldığı zaman, duyunun idrak ettiği şeyi kabul etmez, yanılmanın sebeplerini ortaya çıkarır, doğru hükümlere varır. Dolayısıyla filozofumuza göre “*bir şeyin yanlış ya da doğru olduğuna hükmeden, hakkında hüküm verilen şeyden derece olarak daha*

⁴⁵⁰ İbn Miskeveyh, el-Fevz, s.78, 79; Tehzib, s. 113.

⁴⁵¹ İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 12.

⁴⁵² İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 13

⁴⁵³ İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 14.

⁴⁵⁴ İbn Miskeveyh, Tehzib, s. 14; Risâle fi 'n-nefs ve 'l-akl, s.62-63.; el-Fevz, s. 69.

yücedir”⁴⁵⁵ İbn Miskeveyh nefse dair bu açıklamaları verdikten sonra nefsin güçleri konusuna geçer.

3.2. Nefsin Güçleri

İbn Miskeveyh’e göre hayvan, bitki, cansız her varlığın ve bunların ateş, hava, toprak ve su gibi basit unsurlarının aynı şekilde gök cisimlerinin kendilerini başka varlıklardan ayıran özellikleri vardır. İnsanın, kendine has olan insanlık vasfını ve erdemlerini yetkinliğe ulaştıracak olan, düşünme ve ayırt etme (fıkr/temyiz) gücüne bağlı iradeli fiillerdir. Bu iradi işler ise iyilikler (hayrat) ve kötülüklerdir (şurur).⁴⁵⁶ Bunların kaynağı da nefsin güçleri arasındaki uyum veya uyumsuzluktur. Bir cevher olan nefsin yönelebileceği iki taraf vardır. Birisi akla diğeri maddeye doğru, nefis ya diğer güçleriyle aklın egemenliğine girecek ya da maddeye maddesel şeylere yönelecek bu durumda aklın egemenliğinden uzaklaşacak ve mutsuz olacaktır.⁴⁵⁷

İlahi dinlerde insanın düşmanı ve insanı doğru yoldan alıkoyacak iyi olan Allah’ın karşısında, kötü olan şeytan yer alır. Fakat bu kötü olarak addedilen şeytandan başka, insanın içindeki kötü olan başka bir şeye de vurgu yapılmıştır. Kur’an-ı Kerim’de bu hususa şöyle işaret edilir: “*nefsi onu kardeşini öldürmeye itti*” (Maide/30) “*Gerçekten nefis kötüyü emretmeye alışıktır*, (Yusuf/53).⁴⁵⁸ Daha sonra İslam kelimasında ilk olarak İbrahim Nazzam (Ö. 845) ile ortaya çıkacak olan insanın içindeki iki muharrik güce (hatıranı) vurgu yapılmıştır.⁴⁵⁹ Yunan Felsefesinin tesiriyle Platon’a atfedilen nefsin üçlü taksimi, Kelam ve İslam Felsefesinde benimsenmiştir.

İbn Miskeveyh’e göre insandan birbirinden farklı birçok fiiller ve hareketler çıkar. Zira insanda tabii cisim olması yönüyle cansız varlıklara has fiiller, bitkisel nefse sahip olması yönüyle bitkiye has fiiller, hayvani nefse sahip olmasıyla hayvanlara has fiiller, düşünen nefse sahip olması sebebiyle de meleklerle has fiiller ortaya çıkar.⁴⁶⁰ İbn

⁴⁵⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 14.

⁴⁵⁶ İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 15.

⁴⁵⁷ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 84-90.

⁴⁵⁸ Wolfson, a.g.e., s. 479.

⁴⁵⁹ Wolfson, a.g.e., s. 481.

⁴⁶⁰ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 220-221.

Miskeveyh Plâtoncu ilkelerle, erdem görüşünü nefis üzerine kurar.⁴⁶¹ Platon nefsi üç kısma ayırmıştı: Bunlardan ilki düşünen yanı, diğeri düşünmeyen fakat arzulayan yan, diğeri ise nefsin heyecanlanan, öfke duyan yanıdır, İbn Miskeveyh, Platon'dan başka Galen'inde nefsin üç bölümünden bahsettiğini belirtir. Nefsin bu üç yönüne ister (Platon takip edilerek) parçalar densin veya (Aristoteles takip edilerek) güçler hatta nefisler olarak isimlendirilsin fark etmez sonuçta nefis bu üçlü ayrıma tabi ola gelmiştir.⁴⁶² Nefsin bu üçlü ayrımı Kindî tarafından da benimsenmiş, Ebu Bekr Zekeriya er-Razi, İbn Sina (şehvani-gazabî-tedbîrî)⁴⁶³ ve daha sonraki bazı İslam filozofları tarafından da kullanılmıştır.⁴⁶⁴ İbn Miskeveyh'e göre de nefsin güçleri üçtür. İbn Miskeveyh Aristoteles'in üçlü tasnifi olan, nebati, hayvani ve insani nefis⁴⁶⁵ ayrımını değil Platon'un üçlü ayrımı olan şehvani, gazabî ve natık nefis⁴⁶⁶ ayrımını kullanır. Bu üçlü ayrım şunlardır:

- Nefsin, olayların hakikati hakkında düşünme, ayırt etme, akıl yürütme (fıkırtemyiz-nazar) gücü, İbn Miskeveyh buna, “düşünen (natika) nefis”, “akıl kuvveti”, “ayırıcı (mümeyyiz) güç dendiği de belirtir.⁴⁶⁷ Bu güç din ve görüşlerle (ârâ) ilgilidir ve ilahi güç olarak isimlendirilir.⁴⁶⁸
- Nefsin, öfkelenen, atılgan, (gazap) başkalarını egemenliği altına alma ve her çeşit şerefî kazanmayı arzu etme gücü: Bu güç nefsi galip olmaya, savaş, avlanma ve asabiyete (kabilecilik) götürür.⁴⁶⁹
- Nefsin her türlü bedeni haz kaynağına (yiyecek, içecek, cinsellik gibi) ulaşmayı isteme gücü (şehvîye):⁴⁷⁰ Bu gücün amacı çıkar ve lezzet duymadır.⁴⁷¹

İbn Miskeveyh'e göre ister nefis üç parçalıdır diyelim, ister üç ayrı nefis diyelim fark etmez nefis sonuçta bir tek şeydir. Filozofumuz buna bir yerde toplanmış farklı üç

⁴⁶¹ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 159.

⁴⁶² Macit Fahri, *a.g.e.*, s. 97.

⁴⁶³ İbn Sina, *Kitabü 'ş Şifa* (Metafizik II), s. 204.

⁴⁶⁴ Macit Fahri, *a.g.e.*, s. 97, 108.

⁴⁶⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 81.

⁴⁶⁶ Platon, *Devlet*, s. 440 a-442 e.

⁴⁶⁷ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 64.

⁴⁶⁸ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 196.

⁴⁶⁹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 133.

⁴⁷⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 15; *HŞ*, s. 133,151.

⁴⁷¹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 133.

canlıyı örnek verir; hükümdar, yırtıcı hayvan ve domuz. Bu canlılar farklılıklarını, birbirinden bağımsızlıklarını sürdürmekle beraber, birlik oluşturan bir unsurdur. Ancak zaman zaman birbirine üstün gelebilirler, hükümdarın üstün geldiği durumlarda, üç unsurdan oluşup tek unsur gibi görünen bu yapı doğru yönetilmiş olur, diğerlerinin üstünlüğünde ise yanlış yönetilmiş olur.⁴⁷² İbn Miskeveyh'in ifadeleri Platon'u tercih ettiğini göstermektedir.

Bu konuyla ilgili İbn Miskeveyh şunları ifade eder: “nefsin (güçlerinin) birleşmesi cisimlerin birbiriyle birleşmesinden farklıdır. Bu üç nefis birleştiği zaman tek bir şey olur fakat birbiriyle sanki bitişmemiş gibi her bir nefis bireyselliğini ve farklılığını korur. Aynı zamanda sanki hiç yokmuş gibi biri diğerine dâhil olur (...) cisimlerin aksine nefsin (güçleri) birbiriyle bireyselliğini kaybedecek şekilde kaynaşmaz, yüzeyleri birbiriyle temas etmez. Tam tersine bazı durumlarda tek bir şey olur, bazı durumlarda da nefsin güçlerinin heyecan ve sakinliğine göre muhtelif olur. Bu sebepten dolayı bazılarına göre nefis, birçok gücü olmasına karşın tektir, diğerlerine göre öz (bizzat) bakımından tek, konu (mevzuu) ve araz bakımından çoktur”.⁴⁷³ Görüldüğü gibi İbn Miskeveyh nefsin güçlerinin sayısı ile yani üç ayrı öznenin nasıl bir olduğuyla ilgili tartışmaya girmez. Bu konuda Platon ve takipçilerine tabi olur ve nefsin her bir gücüne karşın bir erdem belirler, aşağıda ayrıntısını vereceğimiz adaleti ise genel kapsayıcı bir erdem olarak diğer üç erdemin uyumunun sonucu olarak görür.

İbn Miskeveyh bu üç güç arasındaki ilişkiyi eğitimi alıp almama bakımından da yorumlar. Platon'un şu sözlerini aktarır; “*düşünen nefis eğilme ve yumuşaklık bakımından altına benzer, hayvani nefis ise sertlik ve katılıkta demire benzer*”.⁴⁷⁴ Ona göre yaratılıştan eğitimi almış nefis düşünen nefistir, eğitilmemiş, zor eğitilen nefis hayvani nefistir, eğitilmemiş eğitilmeyi kabul eden ve düşünce gücüne boyun eğen nefis ise kızgın nefistir. İbn Miskeveyh biraz daha anlaşılır kılmak için insanı, bindiği güçlü bineği ve avlanmak için yedeğinde götürdüğü yırtıcı bir hayvanı örnek verir⁴⁷⁵-İbn Miskeveyh'in avcı, at, köpek metaforunu Galen'den alması muhtemeldir keza bu

⁴⁷² İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s.43; *HŞ*, s. 146, 153.

⁴⁷³ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 43.

⁴⁷⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 44.

⁴⁷⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 43.

benzetme Galen’de de mevcuttur.⁴⁷⁶ Bu benzetmede atı ve yırtıcı hayvanı yöneten avcı, düşünen nefse karşılık kullanılmış, at hayvanî (behimi) nefse, yırtıcı hayvan da kızgın nefse karşılık kullanılmıştır. Bu üçlü arasında uyum olduğu zaman insan bineğini istediği yere istediği şekilde sürer aynı şekilde yırtıcı hayvanını da dilediği şekilde kullanır. Fakat insan yönetimi ihmal eder de bu iki hayvanın boyunduruğuna girerse hepsi birlikte kat kat zarara girer. Öfkeli nefis eğitilmeye uygundur ve insan öfkeli nefsi, hayvani nefis yoldan çıktığı anda kullanabilmelidir.⁴⁷⁷ Şöyle söyler “iş yapmak istediğinde hayvani nefis seni istediğin şeyin aksine çekse, şiddetli ve gururlu olan öfke gücünden yardım gör, onu kullanarak hayvani gücü ez. Fakat hayvani güç seni yenerde pişmanlık duyarsan bil ki doğru yoldasın asla onunla mücadele etmekten geri durma”. Bu bağlamda İbn Miskeveyh filozofların şu görüşüne katıldığını da belirtir. Buna göre “insan düşünen nefsin yönetimini ihmal ederse elindeki kıymetli altın ve gümüşleri ateşe atmış demektir”.⁴⁷⁸ Düşünen nefsin sıhhati diğer güçlerin itidaline bağlıdır, aynı şekilde nefsin hastalığı da nefsin güçlerinin itidalden çıkmasıdır.⁴⁷⁹ İbn Miskeveyh’e göre düşünen nefis yöneticiliğini gereğince kullanmazsa insanın başına şu Kur’an ayetinde belirtilen durum gelir.⁴⁸⁰ “*De ki: Asıl hüsrana düşenler, kıyamet günü kendilerine ve mensuplarına ziyan edenlerdir. Evet, işte asıl açık hüsrana budur.*” (Zümer/15). Ayrıca İbn Miskeveyh insanın aklıyla nefsin güçleri arasındaki cihattan bahseder, bu cihadı yapmayanın insanlıktan nasibi olmadığını söyler.⁴⁸¹

İbn Miskeveyh’e göre fikir ve temyiz gücünün nefsin diğer güçlerini kontrol altına almasının sonucunun bir takım ahlaki yansımaları da vardır;

- İnsan bu durumda başkalarını kendisine tercih eder.
- İyiliklere yönelir, kötülükten uzaklaşır.
- Davranışlarında hayır ile şer arasını ayırır.

⁴⁷⁶ Abdurrahman Bedevi, *Dirasat ve Nusus fi’l felsefeti’l ulum inde’l Arab*, Müessesetü’l Arabiyye Liddirasât ve’n-neşr, Beyrut 1981, s. 192; Y. Mohamed, “The metaphor of the dog in Arabic Literature”, *Tydskrif Vir Letterkunde*, 45 (1), University of Pretoria (South Africa) 2008, s. 79-80.

⁴⁷⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 43, 44.

⁴⁷⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 44.

⁴⁷⁹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 155.

⁴⁸⁰ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 167.

⁴⁸¹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 17. İbn Miskeveyh Hasan el Basri’nin şu sözlerine kulak verilmesi gerektiğe işaret eder: “*Şu nefislerinizi zabdedin elbet boyun eğeceklerdir, onlarla ilgilenin zira nefisler kolayca tembellişir ve gaflete düşer*”. (İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 115)

- Fiillerde hüsün ve kubuhu ayırır.⁴⁸²
- Konuşmalarda doğru ve yalanı ayırır.
- İtikatta hak ve batılı ayırır.⁴⁸³ Fikir ve temyiz gücünün diğer güçleri kontrol altına almasının sonucu erdem olarak nitelenen bir takım davranışlar ortaya çıkar. Bu anlamda uygun ortayı bulma olan itidal ile erdem aynı anlama gelmektedir.

Bu üçlü ayırım, İbn Miskeveyh'i takip eden Ahlak Filozoflarından olan Nasiruddin Tusî ve onu izleyenler tarafından da kullanılmıştır. Fakat Tusî, Devvani, Kınalızâde, Gülşeni ve Şirvânî gibi Ahlak Filozofları düşünen nefis karşılığında “mutmain”, gazabî nefis karşılığında “levvame” (kınayan), şehvî nefsin karşılığında “emmare” (emreden) nefis tabirini de kullanmışlardır.⁴⁸⁴

3.3. Erdem Kavramı

Felsefe tarihi boyunca erdeme farklı anlamlar yüklenmiştir. Erdem “*istencin ahlaksal iyiye yönelmesi, insanın tinsel ve ruhsal yetkinliği, Platon’dan beri, bilgelik, yiğitlik, doğruluk, ölçülülük*”⁴⁸⁵ anlamında kullanılmıştır. Doğru eylemin bilgi ile olan ilişkisini doğrudan konu edinen filozoflardan biri hiç şüphesiz Sokrates’tir. Sokrates de sofistler gibi toplumda yaygın olan, sorgulanmadan kabul edilmiş ahlaki kuralları sorgulamıştır. İnsana göre değişen ahlak kurallarını savunan Sofistlere -ki bu görüşü savunanlardan biri Menon’dur - şöyle diyerek cevap vermiştir: “Ne kadar çok, birbirinden ne kadar ayrı olursa olsunlar, hepsinde bir olup bunların erdem olmalarını sağlayan genel bir öz” bulunmalıdır.⁴⁸⁶ Daha sonra Sokratesci okullardan Kynik Okulu, erdemi temel alan bir yaklaşım sergilemiş. Bu okulun önemli temsilcilerinden biri olan Antisthenes’e göre sadece etik içerikli bilgi değerlidir, bunun dışındaki bilgiler değersiz ve yararsızdır.⁴⁸⁷ Platon ise *Devlet* adlı eserde iyi mutlu yaşamın, doğru eylemin araştırmasını konu alır. İnsanın diğer insanlara ve siteye karşı doğru eylemlerde

⁴⁸² Bir önceki maddeye benzemesine rağmen İbn Miskeveyh ayrıca belirtir.

⁴⁸³ İbn Miskeveyh, *er-Risâle fi’n-Nefs ve’l-Akl*, s. 64.

⁴⁸⁴ Nasiruddin Tusî, *Ahlak-ı Nasiri*, s.50; Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, s.174; Murat Demirkol, *Nasireddin Tusi ve Ahlak Felsefesine Etkisi*, s. 122; Yalın Salih; “*Şirvânî’de Ahlak ve Siyaset*”, *Bilimname*, XXIV, 2013/1, s. 15.

⁴⁸⁵ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.70.

⁴⁸⁶ Platon, *Diyaloglar 1- Sokrates’in Savunması*, Remzi Kitabevi, İst. 1989, 72a-72d.

⁴⁸⁷ Akarsu Bedia, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İst. 1982, s. 39.

bulunması ve iyi mutlu yaşam için gerekli olarak gördüğü erdemlerden bahseder ki bu erdemler: Bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalettir.⁴⁸⁸

Aristoteles ise iki tür erdemden bahseder bunlarda birisi daha çok eğitimle oluşan deneyim ve zaman gerektiren “düşünce erdemleri” diğeri ise alışkanlıkla elde edilen “karakter/etik erdemleri”dir.⁴⁸⁹ Bunlardan konumuzla ilgili olanı karakter/etik erdemleridir. Aristoteles genel olarak erdemi şöyle tanımlamıştır: “Bir erdem belli bir tür duygu sınıfını denetim altına alma ve belli bir durumda doğru bir biçimde eylemde bulunma eğilimidir.”⁴⁹⁰ Aristoteles erdemi bir seçim olarak görür. Peki, bu seçimin ölçütü ne olmalıdır? Erdem hangi seçimin sonucu olacaktır? Aristoteles’e göre erdemli davranış asıl hedef olan ortayı bulmaktır. Orta, insan için göreceli bir tabir olduğu için, ortayı bulmak her insana göre değiştiği için, Aristoteles’e göre “*bu bize göre ortadır*”.⁴⁹¹ Aristoteles bu durumu şöyle dile getirir: “O halde erdem, tercihlere ilişkin bir huy; akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur”.⁴⁹²

İbn Miskeveyh üzerinde önemli etkileri olan Fârâbi *Tahsilü’s-Saade* adlı eserinde milletlerin ve toplumun hem dünya hem de ahiret mutluluğu elde ettikleri dört erdeme dikkat çeker, bunlar: Nazari erdemler, düşünce erdemleri (fikri), ahlaki erdemler ve ameli sanatlardır.⁴⁹³ Nazari erdem Fârâbi’ye göre en son gayeleri ve varlıkları akılla kavranılmasını sağlayan ilimlerdir. Bunlar ise matematik, geometri, astronomi ve musiki gibi ilimlerdir.⁴⁹⁴ Bu ilimler sayesinde insan Allah ve metafizik hakkında bilgi edinir. Düşünce erdemleri, düşünce gücünün (fıkr), toplum için en yararlı ve en güzeli keşfetmek için çaba harcamasıyla elde edilen erdemdir, örneğin; toplumu yönetmek için en mükemmel başkan ya da komutan nasıl olur sorusuna bu erdemle yanıt verilir.⁴⁹⁵ Ahlaki erdemler ise; “insanın kendisiyle iyi şeyler ve güzel fiiller yaptığı nefsi durumlar (heyât) erdemlerdir, kötülükler ve çirkin fiiller olarak ortaya çıkan nefsi durumlar ise

⁴⁸⁸Platon, *Devlet*, 433b, s.111.

⁴⁸⁹Aristoteles, *a.g.e.*, 1103ab, 1104ab.

⁴⁹⁰David Ross, *Aristoteles*, s. 237.

⁴⁹¹Aristoteles, *a.g.e.*, s. 1106b.

⁴⁹²Aristoteles, *a.g.e.*, 1106b, 1107a.

⁴⁹³Fârâbi, *Tahsilü-s Saade*, s. 52.

⁴⁹⁴Fârâbi, *a.g.e.*, s. 52, 59.

⁴⁹⁵Fârâbi, *a.g.e.*, s. 71, 72.

alçaklık, noksanlık ve aşağılıklardır”.⁴⁹⁶ Fârâbi’ye göre ahlaki erdemler, iki aşırı uç arasında nefsin orta ve mutedil fiilleridir.⁴⁹⁷ Bu yönüyle o, Aristoteles’in takipçisi olarak görünüyor. İslam filozofları erdemleri farklı biçimde ele alsalar da adalet, genel bir erdem olarak her erdem sınıflamasında yerini almıştır.

İbn Miskeveyh iyiliği (hayr), üstün iyilikler (şerîf), övülen iyilikler (memduha), güç halinde olan iyilikler ve iyilikler için yararlı şeyler olarak sınıflandırır. Erdemi ise ikinci guruptaki övülen iyilikler sınıfına dâhil eder.⁴⁹⁸

Buna ilaveten İbn Miskeveyh insana özgü iki mükemmellikten bahseder: Bilme (âlime) ve yapma (amile) gücü. İnsan bilme gücüyle ilim ve marifetlere yönelir yapma gücüyle işleri tertipli düzenli yapmayı hedefler. Yapma gücü insanı tamamlayan ikinci bir mükemmelliktir. Bu güç tertip ve düzen gerektirir başta nefsin güçlerinin birbirinin sınırlarına girmemesini, birbiriyle çatışmamasını sağlar. İnsan bu sayede isabetli seçimler yapar.⁴⁹⁹ İnsanın içinde bu düzen sağlandıktan sonra benzer şekilde de şehirde tam bir düzenin sağlanmasıyla mükemmellik gerçekleşecektir.⁵⁰⁰

İbn Miskeveyh’ göre her varlığı diğer varlıklardan ayıran, kendine has mükemmelliği ve ayırt edici özellikleri vardır.⁵⁰¹ Diğer varlıklardan hiç biri bu mükemmelliğe tam olarak ulaşamaz. İnsana özgü bu mükemmellik ise düşünme gücünden ortaya çıkan fiildir. Zira ona göre “kimin ayırt etmesi daha güçlü, düşüncesi daha sağlam ve seçimi daha doğru ise, insanlığı o ölçüde mükemmeldir.”⁵⁰² Filozofumuz burada konuyu daha anlaşılır kılmak için testere, kılıç ve at örneğini verir. Şöyle ki kılıçların en üstünü amacına en çok hizmet edeni, kılıç denilince akla gelebilecek şey ve kendisinden beklenen fiilin en iyi şekilde yapabilecek bir nitelikte olmasıdır. Eğer kılıç kullananın az bir çabasıyla, kesicilik ve biçicilikte tabiatına uygun işler yapabiliyorsa bu kılıç mükemmeldir. Yine at çeviklikte, geme vurmada, sahibine itaatte, manevra ve koşma gibi kabiliyetleriyle göz dolduruyorsa, atlık görevini tam yapmış, tabiatının gerektiği

⁴⁹⁶ Fârâbi, *Fusulu’l Medeni*, s. 27.

⁴⁹⁷ Fârâbi, *a.g.e.*, s. 34.

⁴⁹⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 58

⁴⁹⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 36.

⁵⁰⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 36

⁵⁰¹ İbn Miskeveyh, *Tertibü’s- Saadat ve Menazili’l Ulûm*, s. 102-103.

⁵⁰² İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 16

gibi davranmıştır. Aksi takdirde yani tabiatının gerektirdiği mükemmelliği yapmazsa at “at olma” derecesinden düşer, palan vurulmuş eşek olur.⁵⁰³ İnsanın mükemmelliği ise melekî olarak da isimlendirilen natık gücün, öfke ile şehvani gücü kontrol altına alması sonucu gerçekleşir. Ancak insan yaradılış amacının gerisinde kalırsa, natık güç bedeni arzulardan dolayı mertebe olarak düşer. Hatırlanacak olursa geniş anlamda erdem (adalet kastedilerek) Platon tarafından da ister insan nefsi için söylensin ister site için söylensin bir şeyin tabiatına en uygun olması, tabiatına uygun davranması şeklinde ifade edilmişti.⁵⁰⁴ Platon’u hatırlatır ifadelerle İbn Miskeveyh’e göre erdem “düşünen nefsin kendine özgü fiillerine karşı arzu duyması- ki bu fiiller ilimler ve marifetlerdir- cisme has olan fiillerden kaçmasıdır”.⁵⁰⁵ İnsanın kıymeti, erdemi arama uğrunda çaba harcadığı oranda artar. İnsanı erdemden uzak tutan şey cisimsel, duyusal ve bunlara bağlı olan hususlardır. İbn Miskeveyh’e göre erdemleri ancak nefisleri, onların karşıtı olan reziletlerden arındırdıktan sonra elde edebiliriz.⁵⁰⁶ İbn Miskeveyh erdemi sadece bilmenin yeterli olmadığını, insanın fiilleriyle ortaya koymasının da gerekli olduğunu belirtir.⁵⁰⁷

İnsan aklın egemen olmadığı zamanlarda gerçekte erdem olmayan ancak nefsin diğer güçlerinin ayartmasıyla erdem sandığı şeylere yönelirse, gerçek erdemi elde etmekten uzaklaşır. İnsanların en üstünü insana has olan fiilleri ortaya koymada en güçlü olanıdır. Bu insan hiçbir zaman, değiştirmeden ve bozmadan insana has olan fiillere bağlı kalabiliyorsa üstün insan olma vasfını kazanabilir.⁵⁰⁸ Erdemlerle ulaşılabacak gaye mutluluktur, mutluluğa ulaşma yolunda her bireyin kendi seçimleri önemlidir.

Daha öncesinde Platon tarafından erdem, “nefsin düzeni” olarak tanımlanmıştı.⁵⁰⁹ İbn Miskeveyh’in erdemi benzer şekilde nefsin düzeni, nefsin tabiatı şeklinde anladığını görüyoruz. Filozofumuza göre erdemlerde de birtakım dereceler vardır.⁵¹⁰ Bu derecelerin ilki insanın iradesini duyulur âlemdeki yarara, nefis ve bedenin duyulur

⁵⁰³ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 16; *Tertibi-s Saadat ve Menazili’l Ulûm*, s. 102

⁵⁰⁴ Platon, *Devlet*, 443 a-e.

⁵⁰⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 14

⁵⁰⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 15.

⁵⁰⁷ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 111.

⁵⁰⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 35.

⁵⁰⁹ Platon, *Gorgias*, 506d-507a.

⁵¹⁰ İbn Miskeveyh, *Tertibi-s Saadât ve Menazili’l Uhum*, s. 106.

dünyadaki gereklerine yöneltmesidir. Bu dereceden sonra insanın irade ve faaliyetlerini nefis ve beden için en yararlı olana yöneltmesi gelir. Bu aşamada insan duyularla elde edilenlere zorunlu hallerin dışında yönelmez. Bu derecenin sonunda ilahi erdeme geçiş söz konusudur. Erdemin son derecesi insanın fiillerinin hepsinin ilahi fiiller haline gelmesidir. Bu dereceye ulaşanlar ilk sebebe benzer, ona uyar ve onun fiillerini taklit eder. Bu fiillerde mutlak iyiliklerdir. Bu dereceye ulaşan kimse yaptığı bir şeyden herhangi bir zevk, bir mükâfat beklemez. Fiilleri özünün dışında başka bir amaç için yapmaz.⁵¹¹ İyi ve erdemli kişi herkes tarafından sevilen davranışlara sahiptir. Özünü ve yaptığı işleri sever, bulunduğu durumdan kendisi sevinç duyduğu gibi diğerleri de sevinç duyar. Erdem sahibi olan erdemini saklayamaz zira İbn Miskeveyh'e göre erdem, güneşe benzer; güneşin parlaklığı nasıl ki saklanamazsa erdemli olanın da davranışları saklanamaz.⁵¹² Herkes onu dost edinmek ister, zira o hem kendisinin dostu hem de başkalarının dostudur. Ona ancak kötü kimseler ters düşer.⁵¹³ Erdemleri elde etmek isteyen, gerçek ilimlere ve doğru bilgilere arzu duyan, kişilerin kendisi gibi insanları araması ve onlarla yakınlaşma içinde olması gerekir.⁵¹⁴

İnsan nefis ve bedenden mürekkep olduğu için hem melek olarak isimlendirilen iyi ruhlara uygun olan nefsi erdeme sahip, hem de hayvanlara uygun olan bedeni erdemlere sahiptir. İnsan bedensel erdemlere sahip olarak aşağı âlemde (duyu âlemi) kısa bir süre kalır. Bu âlemde kâmil insan olma vasfını kazanırsa yüksek âleme (akledilir) geçer ve orada sonsuza kadar kalır.⁵¹⁵ İbn Miskeveyh bu durumu dînî literatürde kullanılan kitabı sağ tarafından ve sol tarafından verilenlerle irtibatlı görür.⁵¹⁶ İbn Miskeveyh konuyla alakalı olarak, insanın bedeni arzulara değil yaratılış amacına göre hareket etmesi durumunda şu ayetle müjdelendiğini belirtir:⁵¹⁷ *Yaptıklarına karşılık onlar için saklanan müjdeyi kimse bilmez.(Secde/17)*. İbn Miskeveyh bu ayeti destekler mahiyette şu hadisi de ekler: *Orada hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir insan*

⁵¹¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 64-65

⁵¹² İbn Miskeveyh, *HŞ*, s.206.

⁵¹³ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 101

⁵¹⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 113.

⁵¹⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 61-62 İbn Miskeveyh yüksek ve aşağı (ulvi ve sufli) âlemden kasdını şöyle açıklar: “biz yüksek ve aşağı ifadesiyle duyu âlemindeki yüksek ve aşağı yeri kasdetmiyoruz. Şunu söylüyoruz; duyulur olanlar yüksek âlemdede olsa aşağı aittir buna karşılık akledilir olan aşağı âlemde de olsa yüksektir”. (İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 62)

⁵¹⁶ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 89.

⁵¹⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s.17.

*aklının tasavvur edemeyeceği şeyler vardır.*⁵¹⁸ İnsan kendine özgü olan fiillere yönelmesi sonucunda bu müjdeleri hak etmektedir. Sonuçta erdem, aklın yaratılış amacına uygun olarak nefsin diğer güçleri üzerinde amir olması sonucu ortaya çıkmaktadır.

3.4. Nefsin Güçlerine Karşılık Gelen Erdemler

İbn Miskeveyh Platon’u ve bazı filozofları takip ederek nefsi üç kısma ayırmıştı. Ona göre erdemlerin sayısı da bu güçlere tekabül etmelidir. Temel erdemler şunlardır: Hikmet, şecaat, iffet ve adalet erdemi. İbn Miskeveyh içerikte bu erdemlere ilaveten beşinci bir erdemi de incelemeye alıyor, bu erdemde cömertlik (seha) dir. İbn Miskeveyh her ne kadar bu erdem altında bir takım alt erdemleri belirtse de, cömertlik erdemi iffetin altında sıralanan bir alt erdem olarak görülmektedir, temel erdemlerden değildir.⁵¹⁹

3.4.1. Hikmet Erdemi

İbn Miskeveyh hikmetle ilgili şunları belirtir: “*Hikmet, bütün varlıkları var olmaları itibariyle bilmektir, şu da söylenebilir hikmet ilahi ve insani olayları (umur) bilmektir*”.⁵²⁰ Hikmet ikiye ayrılır: Ameli ve Nazari. Nazari olanı doğru görüşlerin elde edilmesini konu alır. Ameli ise kendisinden güzel fiillerin çıktığı alışkanlıkları kazanmaktır.⁵²¹ İnsan bu iki alanda da tam kemale ererse gerçek mutluluğa ulaşabilir. Bunlardan nazari olanla insan birinci kemale ulaşır, birinci kemal ise insanın bilgiye yönelmesi, ilimde görüşünün isabetli olması, düşünce ve çıkarımlarının doğru ve sağlam olması, inanç ve hakikat konusunda yanılmaz olmasıdır. İbn Miskeveyh nazari hikmete ulaşmanın zorluğundan bahseder. İnsanların çoğu nazari hikmete ulaşma konusunda yanılğı içindedir. İbn Miskeveyh nazari hikmete ulaşmayı çemberin merkezindeki hedeflenen noktaya benzetir. Bu noktaya ulaşmak çok zordur. Sahte

⁵¹⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 54. (Müsned, II, 313; Buharî, “Tevhid”, 35; Müslim, “İmân”, 312)

⁵¹⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 21.

⁵²⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 20. İbn Miskeveyh iyilikleri Aristoteles’in dört kısma ayırdığını söyler bunlar; üstün iyilikler (şerif), övülen iyilikler (memduha), bilkuvve iyilikler, yararlı iyilikler. İbn Miskeveyh özü itibariyle üstün olan ve sahip olanları şerefli kılan iyiliklere hikmet ve aklı dâhil eder. Erdemlere ve iradeye bağlı güzel işlerse ikinci tür olan övülen iyilikler kısmına girmektedir. (İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 58.)

⁵²¹ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 94.

paranın uzmanlar tarafından ayırt edilmesi gibi hakiki hikmete ulaşacak insanların da belli yeterliliğe sahip olması gerektiğine işaret eder.⁵²² İbn Miskeveyh'e göre insan nazari mükemmellikte belli bir düzen içerisinde varlıklarla ilgili ilimleri öğrenir ve nihayet metafizik (ilmü'l ilahî) ilimlere ulaşır. Nihayetinde gönlü huzurla dolar, şaşkınlığı gider, nihai arzusuna ulaşır.

Bunun yanı sıra ameli olarak kazanılan ikinci mükemmellik de ahlaki bir mükemmelliktir. Konusu üçtür: ahlakın iyileştirilmesi ev yönetimi, şehir yönetimi.⁵²³ İbn Miskeveyh'e göre bu ikinci mükemmelliği arzulayan kimse düşünme ve temyiz gücü kontrolü altında nefsin güçlerini tertip ve düzene kavuşturmalıdır. Eğer nefis bir tertip ve düzene kavuşursa yapma gücüyle ulaşmak istenen birinci aşama gerçekleşmiş ve ikinci aşama olan insanlar arasındaki iş ve güçleri bir düzene kavuştuğu şehir yönetimi aşamasına geçilmiş olur. Şehir yönetiminde bütün insanlar tek bir birey olur.⁵²⁴ İnsan hem ameli hem nazari mükemmelliğe erişirse hakîm-filozof olur, tam mutluluğa ulaşır.⁵²⁵ Nazari hikmetle doğru görüşlerin elde edilmesi mümkün olur, ameli hikmetle ise güzel fiillerin çıktığı erdemli durumlara ulaşılır.⁵²⁶

İbn Miskeveyh'e göre Hikmet (amelî), düşünen nefsin erdemidir. Bu nefse meleki güç de denir. Düşünme gücü ılımlı olup özünün sınırlarının dışına çıkmadığı ve zanna değil de doğru bilgilere yöneldiği zaman bilgi (ilim) erdemi doğar ve hikmet peşi sıra gelir. Nefis bu hikmetle hangi fiillerin yapılması hangi fiillerin yapılmaması gerektiğini bilir. Hikmet düşünce gücünü gereksiz biçimde kullanma ile düşünce gücünü kullanmama anlamına gelen aptallık arasında orta yoldur. Her ortamın bir tarafı aşırılık, bir tarafı da yetersizliktir.⁵²⁷ İnsanın erdemini tamamlayan şey düşünme ve ayırt etme gücüne bağlı iradi hakikatlerdir. İyilikler insanın varoluş amacına uygun olan şeylerde gösterdiği çabayla ortaya çıkar. Kötülük ise insanın kendi çabası, tembellik ya da ilgisizliği sebebiyle bu iyiliklere ulaşmasını engelleyen şeylerdir.⁵²⁸ Filozofumuza göre insan bir takım güçlere, birçok şehvet ve şereflere bağlıdır. İşte bunlar birbiriyle çekişmeye

⁵²² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 94, 95.

⁵²³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 95.

⁵²⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 36.

⁵²⁵ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 95.

⁵²⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 93.

⁵²⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 19, 122.

⁵²⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.16.

girdikleri zaman, insan acı çekmeye başlar ve her biri kendine uygun yönle çekmeye başlar. Zira bileşik olan her nesnenin doğal olarak varacağı nokta çelişmedir. İnsanın yapması gereken ilk şey güçleri arasındaki dengenin sağlanmasıdır. Onu sağlayacak olan akıl gücüdür. Bütün bu güçleri akıl yönetirse onlar düzene girer ve insan hem kendisine hem de başkalarına karşı adil olur.⁵²⁹

İslam Filozoflarınca hikmet nefsin dört erdeminden birisi sayılmıştır. Hikmet aynı zamanda felsefe anlamında da kullanılmaktadır. Hikmetin bu farklı anlamları ve muğlaklığına İslam Ahlak Filozoflarından Kınalızâde Ali Efendi tarafından dikkat çekilmiş, Kınalızâde hikmetin dört farklı anlamını belirtmiştir. Birincisi felsefe anlamındaki hikmet, felsefe anlamındaki hikmetin altında ise ameli ve nazari hikmet, ameli hikmetin altında da dört erdemden birisi olarak ifade edilen hikmet vardır.⁵³⁰ İbn Miskeveyh'te bu şekilde açık bir ayrım görülmemektedir. İbn Miskeveyh erdemleri konu aldığı bölümde ameli hikmeti kastetmekle birlikte, bu bölümde felsefe anlamındaki hikmetin tanımını da verir.

Burada birkaç probleme değinmek gerekir. Hikmet akıl gücünün erdemi ise, hikmetsizlik kimin reziletidir? İbn Miskeveyh bir kere erdemlerin sayısının nefsin üç gücüne karşılık gelecek şekilde üç olması hususunda karardır. Bunlar hikmet, iffet ve şecattir, adalet ise bu üç erdemden hem kendi içinde hem de birbiriyle uyumlu olması ve düşünen nefse boyun eğmeleri sonucu ortaya çıkar. Burada düşünen nefis hakem konumundadır ve hem hikmetin hem iffetin hem şecaatin hem de adaletin ölçüsünü o belirler.⁵³¹ Hikmetin ise aklın, “*zanna dayanan ve gerçekte bilgisizlik olan bilgilere değil doğru bilgilere yöneldiği zaman*” doğacağını belirtir. Fakat şunu da ekler: “*Hikmetle birlikte ilim de doğar*”⁵³². İbn Miskeveyh'in burada kullandığı hikmet felsefe anlamına gelen hikmet mi yoksa ameli aklın hikmeti mi olduğu açık olarak dile getirilmez. Ameli ve nazari hikmet birbirini tamamlamaktadır. İbn Miskeveyh karakterin salt ameli olanla değil, ameli mükemmelliği elde etme yolunda kazanılan erdemlerin arkasında bulunan ilkeleri veren nazari mükemmellikte ulaşabileceğini

⁵²⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 90.

⁵³⁰ Kınalızâde Ali Çelebi; *Ahlak-ı Alai*, (Haz.: Mustafa Koç) Klasik Yay., İst. 2007, s.104; Ayşe Sıdika Oktay, “*Kınalızâde Ali Efendi'de Hikmet Kavramı*”, SDÜ İlahiyat F. Dergisi, 2003/1, S.:10, s. 34-35.

⁵³¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 18-20.

⁵³² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 19.

belirtir.⁵³³ İbn Miskeveyh erdemler ve kaynaklarını açıkladığı bölümde hikmet için şunları söyler: “Hikmet düşünen nefsin bir erdemi olup var olan bütün şeyleri var olmaları itibariyle bilmektir”.⁵³⁴ İbn Miskeveyh’in hikmeti nazari hikmet şeklinde ifade ettiği görülür. Fakat bu dört erdemin reziletlerini sıralarken görüldüğü gibi hikmetsizlik adı yoktur ilim karşısı olan cehl vardır.

İbn Miskeveyh hikmetin altındaki erdemleri de sıralamıştır. Bunlardan bazıları şunlardır;

- **Zeka;** Nefiste sonuçların süratle ve kolaylıkla çıkmasıdır sinsilik (habs) ile budalalık (beladet) arasında orta bir durumdur. Kurnazlık (deha) ve kötü hileler ifrat tarafını, aptallık budalalık ve acizlik ise tefrit tarafını oluşturur.⁵³⁵
- **Hatırlama (ez-zükr);** İbn Miskeveyh’e göre hatırlama, akıl ve vehimden kaynaklanan işlerin suretlerinin tespitidir. Öğrenilmesi gereken şeyleri ihmal etmekle meydana gelen unutma ile öğrenilmesi gerekmeyen şeylere önem verme arasında orta yoldur.⁵³⁶
- **Akletme (et-taakkûl);** Nefsin şeyleri ne ise o şekilde kavramasındaki uygunluktur. Bir şeyi gereğinden fazla düşünmeyle olduğu durumdan daha az düşünme arasında orta yoldur.
- **Çabuk anlama (sur’atü’l fehm);** Tam olarak anlamaksızın bir şeyin hayalini yakalamakla onun özünü anlamada gecikme arasında orta bir yoldur.
- **Zihin açıklığı (safau’z-zihn);** İstenilen şey hakkında çıkarım yapabilme konusunda nefsin yeteneğidir (istidat). Arzu edileni ortaya koyma konusunda nefisteki donukluk ile arzu edileni ortaya çıkarmaya engel olan nefisteki parlaklık arasında orta yoldur.
- **Zihnin güçlü olması (cevdetü’z-zihn);** Daha önceden bilinen şeylerden zorunlu olarak çıkarılabilecek şeylere karşı nefsin yatkınlığıdır.

⁵³³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 36; Lenn E. Goodman, *İslam Hümanizmi*, s. 235.

⁵³⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 20.

⁵³⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 37.

⁵³⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 21.

- **Kolay öğrenme (suhuletü't-teallûm);** Keskin anlayıştır nazari konular bu kuvvetle kazanılır. Zihinde ilmin suretinin çabucak yerleşmesi ile ilmin suretinin yerleşmesinin zor, hatta imkânsız olması arasındaki ortadır.⁵³⁷

İbn Miskeveyh'in sıraladığı bu alt erdemler kendinden sonraki Tusî, Devvanî, Kınalızâde ve Muhy-i Gülşenî gibi İslam Ahlak Filozofları tarafından aynen aktarılmıştır.⁵³⁸

3.4.2. Yiğitlik (Şecaat) Erdemi

İbn Miskeveyh'e göre şecaat öfkeli nefsin erdemidir. Bu nefse yırtıcı nefis de denir, aleti ise hayvani ısının ve canlılığın kaynağı olan kalptir. Öfke kalpteki kanın galeyana gelmesine sebep olur, İbn Miskeveyh'e göre öfke anında “*sinirleri ve beyni kara duman kaplar*” bunun sonucu aklın çalışması zayıflar.⁵³⁹ Öfke, kendini beğenmenin⁵⁴⁰, böbürlenmenin, tartışma, inat, şakalaşma, kibirli olma, alay etme, sözünü yerine getirmeme, insanların büyük istekle ve birbirini kıskanarak zevk veren şeylerin ardına düşmesinin sonucu olarak belirir. Amaç zevk ve öç alma isteğidir.⁵⁴¹ İbn Miskeveyh'e göre öfke nefsi düşünen nefsin buyruklarına boyun eğer, hareketleri ılımlı olursa, o kişide yumuşaklık erdemi ve yiğitlik erdemi ortaya çıkar.⁵⁴² İnsanların mizacı öfkeli davranışının sonucunu etkiler.⁵⁴³ Yiğitlik, korkulması gerekmeyen şeylerden korkmak anlamına gelen aşırı korkaklık ile önünde durmak imkânsız olan şeyler karşısında da atılganlık göstermek arasında orta yoldur.⁵⁴⁴ Öfkenin yol açtığı nefsanî hastalıklar vardır, bu hastalıklar itidali bilen ve onu yaşamında uygulayan insanlar tarafından kolaylıkla tedavi edilir.⁵⁴⁵ Akıl gücünün egemenliği altında ideal olan denge sağlanır iki aşırılık arasında orta noktada bulunur. Aklın denetiminde yiğitlik ortaya çıkar.⁵⁴⁶

⁵³⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 21, 27.

⁵³⁸ Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, s.93; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alai*, s. 105-106.; Murat Demirkol, *Nasireddin Tusi ve Ahlak Felsefesine Etkisi*, s. 155.

⁵³⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 19, 123.

⁵⁴⁰ İbn Miskeveyh kendini beğenmeyi: “insanın kendisini layık olmadığı bir mertebede görmesidir” şeklinde tanımlar. (İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 124)

⁵⁴¹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 124.

⁵⁴² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 27, 124; *HŞ*, s. 98.

⁵⁴³ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 123.

⁵⁴⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.27; *HŞ*, s. 98.

⁵⁴⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 128

⁵⁴⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 124.

Bu nefsin alt erdemleri ise şunlardır:

- **Nefsi Yüceltme (Kiberu'n-Nefs):** Ufak şeyleri küçümsemek, felaketlere ve zor durumlara katlanma gücüne sahip olma.
- **Gözüpeklik (en-Necdet):** İnsanın korkuya kapıldığı anlarda umudunu kaybetmeyerek öz güven kazanması, dayanıklı olması.
- **Yüce Gönüllülük (Izamu'l Himmet):** Nefsin hem aşırı derecede mutlu olmaya karşı sukuneti hem de ölürken meydana gelebilecek sıkıntılara katlanmasıdır.⁵⁴⁷
- **Sebat:** Nefsin acılara (âlâm) katlanması, özellikle korku verecek durumlara tahammül etmesi.
- **Sabır:** Şecaat altında verilen sabırla iffet altında verilen sabır arasında İbn Miskeveyh fark görür. Bu erdem altındaki sabır, insanın başına gelebilecek ürkütücü ve korkunç olaylara karşı olan sabırdır, diğeri ise nefsin beden in aşağılık isteklerine kapılmaması ve güçlü şehvetlere direnç göstermesidir.
- **Yumuşaklık (Hilm):** Nefse gönül rahatlığı veren aceleci olmaktan koruyan, ani öfkelenmemesini sağlayan erdemdir.
- **Sukunet (Idemü't-tayş):** Bu, genellikle tartışmalar ve kutsal şeylerin savunulmasında ortaya çıkar, bu esnada taşkınlık yapmamak aşırılığa gitmemek anlamında kullanılır.
- **Yüreklilik (eş-Şehâmet):** Ün kazanmak için ulaşılması zor işlere yönelik hırsdır.
- **Sıkıntıya Tahammül Etmek (İhtimalü'l kidd):** Nefsin iyi alışkanlıklar kazanması ve alıştırmalar yapması konusunda beden in aletlerini kullanma erdemi.⁵⁴⁸

İbn Miskeveyh'in şecaat erdemi altında sıraladığı alt erdemlere Tusî, tevazu, hamiyet ve inceliği (rikkat) ilave etmiştir. Kınalızâde de bu konuda Tusî'ye uymuştur.⁵⁴⁹

⁵⁴⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 22.

⁵⁴⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 23.

⁵⁴⁹ Nasiruddin Tusî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 94; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alai*, s.107-108; Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, s. 184.

3.4.3. Ölçülülük (İffet) Erdemi

İbn Miskeveyh'e göre iffet, hayvanî nefsin erdemidir. Hayvanî nefsin aleti ise beslenme ve çözülen diğer gıdaları dağıtma yeri olan karaciğerdir.⁵⁵⁰ Yine bu güç ifrat olan aşırılıkla tefrit olan azlık arasında denge halidir. Hayvanî nefis, düşünen nefsin buyruklarına boyun eğer de ılımlı olursa ondan iffet erdemi ortaya çıkar. İffet, biri açgözlülük diğeri gevşeklik olan iki kötülük arasında yer alır. Açgözlülük zevklerin peşine amansızca gitmek, gevşeklik ise bedeninin zorunlu ihtiyaçlarını oluşturan zevklere dahi hareketsiz kalmaktır. (bu zevkler Tanrı'nın ve aklın müsaade ettiği şeylerdir). İffetin kapsamına giren erdemler ise şunlardır:

- **Hayâ:** Nefsin kötülükleri yapma hususunda korku duyması ve kınanmaktan çekinmesi.
- **Sukûnet (ed-düât):** Şehvetin hareketlenmesi sonucu nefsin sakinliğini koruması.
- **Sabır:** Nefsin kendisini çirkin zevklere çeken bedeni arzulara karşı mukavemeti
- **Cömertlik (Seha):** Malı gerektiği yerde gerektiği ölçüde vermek. İbn Miskeveyh cömertlik altında da alt erdemleri sıralar bunlar; eli açık olmak, diğerkâmlık, sevinç duymak, yardımseverlik, bağışlama ve müsamahadır.⁵⁵¹ İbn Miskeveyh *Tehzib*'de diğer alt erdemlere nazaran cömertliği de sanki temel erdemlerden biri gibi ele alır. Fakat kitabın bütünü göz önüne alındığında cömertliğin, temel erdemlerden biri değil alt erdem olarak görüldüğü anlaşılır.
- **Hürriyet:** İbn Miskeveyh açıklayıcı bir tanım vermez.
- **Kanaatkârlık:** Yemek içmek ve süslenme hususunda aşırılık göstermemek
- **Yumuşak Huy (ed-Dimase):** Nefsin iyi olana eğilmesi, güzele doğru istekle yönelmesi.
- **Düzene Koyma (el-İntizam):** Nefsi işleri ve olayları gerektiği şekliyle düzene koyma.

⁵⁵⁰İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 19. İbn Miskeveyh nefsin bu gücünün aleti için “kebt” kelimesinin ilk anlamı karaciğer dir, fakat iç, orta, merkez, göbek manasına da gelmektedir. Platon için ise bu parça mide ya da diyaframa karşılık gelmektedir. (Platon, *Devlet*, 441e) karaciğer kelimesi yerine diğer anlamların da verilme ihtimali de vardır.

⁵⁵¹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 21.

- **İyi Durum (Husn-ü Hedy):** Güzel nitelikler kazanıp nefsi güzelleştirmeye dayanır.
- **Bariştan Yana Olma (el-Musaleme):** Nefsin hukuk ve yasalarla değil başkasına karşı kendiliğinden gösterdiği anlayıştır.
- **Vakar:** Nefsin isteklerini yaparken sabır ve sebat gösterilmesidir.
- **Vera:** Kötülüklerden kaçınma ve nefsin yetkinleşmesini sağlayacak güzel işlere yönelme.⁵⁵²

Tusî ve Kınalızâde'nin İbn Miskeveyh'in bu sıralamasına genel olarak uyduğunu görmekteyiz.⁵⁵³

3.4.4. Adalet Erdemi

Adalet bütün ahlak filozofları tarafından temel erdemler arasında sayılmıştır.⁵⁵⁴ İbn Miskeveyh, akıl gücü, gazabî güç ve şehvî gücün her birisine karşılık gelecek şekilde bir erdemin olması gerektiğine vurgu yapmıştı. Adalet ise dördüncü bir erdemdir fakat nefsin güçlerinden herhangi birine mukabil olarak kullanılmaz. Erdemli olmak iki rezilet arasında bulunmak demektir. İki rezilet arasında bulunmak itidaldir, itidalde adaletle aynı kökten gelir. Yani erdem olarak beliren durumun içerisinde zaten adalet vardır. Örneğin cesaret erdemi iki aşırı uç olan atılganlık ve korkaklık arasındaki durumdur. Gazabî nefsin insan aklına uygun olan, olması gerektiği gibi hareket etmesi aynı zamanda adalettir, adalet aynı zamanda erdem demektir.⁵⁵⁵ Bunu organlardan oluşan bedene benzetebiliriz. Her ne kadar organlar bedeni oluştursa da beden organların toplamından farklı bir şeydir. Erdemler bütün olarak adaleti ortaya koysalar da adalet erdemlerin toplamından daha fazlasıdır.

İbn Miskeveyh'e göre yukarıda belirtilen bu üç erdemden ölçülülükleri ve birbirleriyle olan dengeli ilişkilerinden dolayı mükemmellik ve bütünlük erdemi ortaya çıkar. Bu ise

⁵⁵² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 22.

⁵⁵³ Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 95; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alai*, s.109-110; Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, s.184-185.

⁵⁵⁴ Hüseyin Karaman, “İslam Ahlakında Temel Erdemler”, (*İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, ed.: Müfit Selim Saruhan), Grafikler yay., Ankara 2013, s. 207.

⁵⁵⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 86.

adalet erdeminin kendisidir.⁵⁵⁶ Adalet bütün erdemleri kapsayan ve içine alan bir erdemdir.⁵⁵⁷ Adalet erdemi nefsin hem iki aşırı uç arasındaki orta noktanın bulunması ve hedefte olan erdemin ortaya çıkmasıdır, hem de bu üç güç arasındaki dengeli ilişkidir. Adaleti nefsin bütün bölümleri arasında uyum ve birlik olarak gören İbn Miskeveyh bu görüşünün Platon kaynaklı olduğuna dikkat çeker ve Platon’dan şunları aktarır: *İnsanda adalet erdemi belirince, nefsin bütün bölümleri aydınlanır ve bir olur. O zaman nefis uyanır ve kendine has fiilleri en güzel şekilde yapar*’’.⁵⁵⁸

İbn Miskeveyh’e göre adalet bütün olarak erdemdir. Yine adaletin tersi olan haksızlık da kötülüğün bir parçası değil bütünüyle kötülüktür.⁵⁵⁹ Bu konuda Aristoteles’i takip etmektedir. Adalet bu üç erdemin yerleşmiş, kararlılık kazanmış olmasıdır, düşünce gücünün her zaman amir olmasıdır ve bu erdemlerin düşünce gücüne boyun eğmesiyle (istisla) ortaya çıkar. Bu, güçlerin tabiatlarına göre hareket etmelerini ve birbirine üstün gelmelerini engeller. Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh’e göre adalet, gereksiz ve uygun olmayan yolla kazanç elde etme olan haksızlık etme ile yine kazanç elde etmek için gereksiz yere kişilere boyun eğmek ve ezilmek olan haksızlığa uğramak (inzilam) arasında orta yoldur. Adil insan bu iki aşırı uçtan uzaktır ve adil insanın durması gereken tam orta noktadır. Kazançları hakkı olan yerlerde elde eder, haksız kazançtan uzaklaşır. Bu erdem vasıtasıyla insan yararlı olan şeylerde büyük pay alıp başkasına küçük pay vermez; yine zararlı olan şeylerde payın azını alıp başkalarına çoğunu vermez, şeyler arasında uygun olan eşitliği gözetir. İbn Miskeveyh haksızlık edenlerin dünyada elde ettikleri kazançların haksızlığa uğrayanlardan fazla olduğunu belirtir. Bununla birlikte adil olan kişi tam ortayı gözetip, kazancı hakkı olan yerlerde elde eder, hakkı olmayan yerde kazançtan vazgeçer. Adalet öyle bir erdemdir ki kişi, bu erdemle hem kendisine hemde başkalarına karşı insafı davranır. Yani yararlı olan şeylerde payın çoğunu kendisine ayırıp azını başkasına ayırmaz ya da zararlı olan şeylerde kendisi az alıp başkasına çok vermez. Bu nesneler arasında uygun olan eşitliği sağlar.⁵⁶⁰

⁵⁵⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 19.

⁵⁵⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 86.

⁵⁵⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 86.

⁵⁵⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 81.

⁵⁶⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 28.

Adalet erdemi nasıl ortaya çıkar? İbn Miskeveyh insanın yaptığı fiilleri amaç olarak ikiye ayırır. İnsanın fiilleri ya kendisine veya başkasına yöneliktir. İnsan başkasına yararlı bir iş yaptığında, başkası için yaptığı bu fiil ilk amaca göre olmaz. Çünkü ilk amaçtan kastedilen o fiili bizzat fiil için yani doğrudan doğruya erdem ve iyilik için yapmaktır. İnsanın özü için yapmış olduğu fiil ilk amaç için yapılmıştır. Çünkü insanın kendisi için yapmış olduğu bu fiil bir erdem ve iyilik olup, menfaat sağlamak için, zarardan kurtulmak ya da öğünmek, şeref kazanmak için yapılmamıştır.⁵⁶¹

İbn Miskeveyh'e göre manevi alışkanlıklar fiilden, bilgiden ve kuvvetten ayrı birşeydir. Fiil manevi alışkanlıktan başka bir şekilde oluşur. Örneğin adil olmadığı halde adaletli davranan, yiğit olmadığı halde yiğit gibi davranan kişiler böyledir.⁵⁶² İbn Miskeveyh, Aristoteles gibi samimi fiilleri ve içtenlikle yapılan faaliyet düşüncesini kabul eder. Keza bunu adalete uygular. Gerçek adalet, eğer görünürdeki adil fiiller içtenlikle yapılıyorsa ortaya çıkar. Böyle bir insan adil insandır, o şeref, para veya diğer kazançlar için hareket etmez yalnız kendi amacı için adaletin peşinden gider. Bu temel durum keza Aristoteles'de de vardır.⁵⁶³

İbn Miskeveyh'e göre gerçekte adil olmayıp herhangi bir çıkar uğruna adil kişiler gibi davrananlar sadece görünüş itibarıyla adildir oysa gerçekten adaletli değillerdir. Adaletli kişi içten bir yatkınlıkla, sadece bir kısım durumlarda değil bütün işlerinde adildir. Bunun yanı sıra adalet erdemlerin en mükemmeli ve birliğe en çok benzeyenidir.⁵⁶⁴ İbn Miskeveyh'in adil davranışın başka bir amaç için değil sırf erdem için istenmesi düşüncesi Kant'ın iyi istenç kavramını hatırlatmaktadır. Zira Kant'a göre *“dünyada, dünyanın dışında bile iyi bir istemeden başka kayıtsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez (...) kendi başına saygı göstermeye layık ve başka bir amaç olmaksızın, doğal sağduyuda zaten bulunan, öğretilmekten çok aydınlanmayı gerektiren; eylemlerimizin bütün değerlerini belirlemede hep en üstte duran ve diğer her şeyin*

⁵⁶¹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.* s. 66. Bu hususta İbn Miskeveyh şunları söyler; “insanın yaptığı fiillerin sonucu zevk, mukafat ve ödül beklemez, fakat insanın yaptığı fiil doğrudan amaçtır, yani fiil, fiilin kendisinden başka bir şey için yapılmaz. Fiilin kendisinden kasıt, yapılan şeyin kendi fiilinden başka bir amaç taşımamasıdır... İnsan başkasına fayda sağlayacak bir fiil yaptığında, kişinin başkasına göre yaptığı bu şey ilk amaca göre olmaz, bu olsa olsa ikinci bir amaca göre olur. Oysa kendi için yaptığı fiili ilk amaca göre değil, bizzat fiil için, yani doğrudan erdem ve iyilik için yapmıştır. (İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 65-66)

⁵⁶² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 87.

⁵⁶³ Y Mohamed, *“Greek Thought In Arab Ethics: Miskawayh's Theory Of Justice”*, s. 254.

⁵⁶⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 78

*koşulunu oluşturan iyi olan isteme kavramıdır”.*⁵⁶⁵ İbn Miskeveyh’e göre adaletle ulaşılacak istenen mutlak iyiliktir. Bundan dolayı herhangi bir çıkar olmaksızın sırf erdem amaçlanarak yapılan fiil doğru ve iyidir.

İnsan adalet erdemiyle ideal olana yaklaşır, zira adaletle amaçlanan son gaye birliktir. Dolayısıyla adalet erdemi, hem diğer erdemlerin ideal olan denge içerisinde ortaya çıkmasıyla hem de insanı ilahi fiillere yaklaştıracak olan hikmet, şecaat ve iffet erdemlerinin birlik oluşturmasıyla ilgilidir. İbn Miskeveyh’in adaleti birlikle irtibatlandırmasının örneklerinden birisi de insanın bu ideal duruma ulaşmasıdır. İlahi fiillere benzemek demek “bir olmak” demektir. Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh adaletin altında bulunan bir takım alt erdemlerden bahseder.

İbn Miskeveyh ‘e göre adaletin kapsamına giren alt erdemler şunlardır:

- Dostluk (es-Sadâkât)⁵⁶⁶
- Ülfet⁵⁶⁷
- Yakınlarla ilişkiyi sürdürmek (Sılatü’r-Rahim)
- Ödüllendirmek (iyiliğe aynı şekilde veya daha fazlasıyla karşılık vermektir)
- İyi muamele (Hüsnü’ş-Şerîke)
- Bir şeyi tam olarak yerine getirmek (Hüsnü’l Kaza)
- Sevgi (et-Teveddüt), İbn Miskeveyh’e göre sevgi adaletin uygulanmasını sağlayan alışkanlıktır. Eğer toplumu oluşturan insanlar birbirlerini seven kişiler olurlarsa birbirlerine karşı adaletli davranırlar ve aralarında hiçbir uyuşmazlık olmaz, onlar birbirlerine yardım ederken sevgiyi paylaşırlarsa güç ve zor olsa dahi sevilen her şeye ulaşırlar.⁵⁶⁸
- Dindarlık (el-İbadet)⁵⁶⁹
- Kin gütmemek (Terkü’l Hıkt)

⁵⁶⁵ İmmanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev.:Ionna Kuçuradi), TFK Yay., 1995, s. 8, 12.

⁵⁶⁶ İbn Miskeveyh’e göre dostluk gerçek bir sevgi olup bu erdemle arkadaşlık neyi gerektiriyorsa o elde edilir. (İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 23)

⁵⁶⁷ Ülfet görüşlerin ve inançların ortak olmasıdır. Bu ortaklık sonucu yardımlaşma doğar (İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 24)

⁵⁶⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 91

⁵⁶⁹ Dindarlık Allah’ı tazim etmek ve ona boyun eğmek, melekler, peygamberler, imamlardan onun dostlarına saygı göstermektir

- Kötülüğe iyilikle karşılık vermek (Mukafeetü's-şerri bi'l hayr)
- Lütufkâr olmak
- Bütün durumlarda kişilik sahibi olmak (Rukubu'l murûet)
- Düşmanlıkları terk etmek
- Doğru ve hoş görülmeyen kimselerden söz nakletmemek
- Doğru sözlerin kaynağını araştırmak
- Küçük dahi olsa insan için yararlı olmayan sözleri terk etmek
- Bayağı insanların sözleri karşısında aciz kalmamak
- Düşmanlıkları terk etmek
- Kazanç hususunda açgözlülük etmemek, kazanç için kötü yollara başvurmamak
- Allah'a yönelmek ve ona verdiği söze bağlı kalmak
- Allah'a isim ve sıfatlarıyla doğrudan yemin etmemek
- Kişinin karısına ve ailesine iyi davranması,
- Maddi şeylere tutkusu olmamalı.
- Tanrı korkusu bütün bunları tamamlar

Bu adaletin alt erdemleri adaletin kapsamını gösterir. Fakat bu alt erdemlerle adaleti tanımlamak tanımın eksik olmasına yol açar. Zira adalet bu sıralanan alt erdemlerin basit bir aritmetik ortalaması değil, bilakis adalet bunlardan daha fazlasıdır, daha yücesidir.⁵⁷⁰

Adaletin altında sıralanan bu alt erdemlere benzer şemalar Stoacı ve Aristotelesci filozoflar tarafından işlenilmesine rağmen, tam anlamıyla İbn Miskeveyh öncesi Yunan felsefesinde bu alt erdemler bulunmaz.⁵⁷¹ İbn Miskeveyh'in sistemini aldığı benzer bir selefi yoktur buna ilaveten kendinden sonraki bütün İslam ahlakı sistemine örnek teşkil etmiştir.⁵⁷² Adaletin bu alt şemalarının oluşmasında Kuran-ı Kerim'in etkin olması muhtemeldir. Örneğin şu iki ayet buna örnektir: *Doğrusu Allah adaleti, iyilik yapmayı ve yakınlarla bakmayı emreder. Hayâsızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasaklar. Tutasınız*

⁵⁷⁰ Ansari M, Abdul Haq, *The ethical Philosophy of Miskavayh*, Aligarh Muslim Üniversty, Aligarh 1964, s. 108.

⁵⁷¹ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s.160.

⁵⁷² Macit Fahri, *a.g.e.*, s. 186.

diye size öğüt verir(Nahl/90); İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir (Bakara/177). İbn Miskeveyh adaletle amacın iyiliğe varmak olduğuna dikkat çeker.⁵⁷³ Yukarıdaki birinci ayette adalet kelimesinden sonra iyilik, akrabaya ve yakınlarla yardım etmek, fenalık ve haddi aşmaktan bahseder. Yine ikinci ayatte iyiliğin neler olduğundan bahseder, görülmektedir ki İbn Miskeveyh'in adaletin altında sıraladığı alt erdemler Kur'an ayetleriyle paraleldir.

İbn Miskeveyh'in adaletin altında sıraladığı bu 24 alt erdem daha sonraki dönemlerde Tusî le birlikte 12'ye indirilmiştir. Tusî sonrası Devvani, Kınalızâde, Muhy-i Gülşeni gibi İslam Ahlak Filozofları da Tusî'yi takip etmişlerdir.⁵⁷⁴

3.5. Adaletin İtidal Oluşu

İbn Miskeveyh'e göre erdemler kötülükleri (rezilet) oluşturan ifrat ve tefrit arasında yer alır. Kötülükler ancak bu erdemler aracılığıyla anlaşılabilir. Çünkü filozofumuza göre *"erdemlerin özüne (cevahir) vakıf olmak onların tariflerini yapmakla olur. Tarifleri bilmek varlıkların hiçbir zaman değişmeyen cevherlerini bilmektir"⁵⁷⁵(...) Bir şeyi bilmek onun zıddını da bilmektir. Kötülüklerin ne olduğu bu erdemleri bilmekle anlaşılır."*⁵⁷⁶ Bu durumda fazla ve eksik tarafı ayrı ayrı adlandırmak mümkün müdür? İbn Miskeveyh'e göre onların hepsinin isimlerini bilmek çok zordur. İki tarafı oluşturan ve reziletler olarak isimlendirilen fiiller ya da durumlar, zaman ve diğer faktörler sebebiyle (cevher hariç diğer kategoriler) o kadar çok ve çeşitlidir ki, bütün bunların

⁵⁷³ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 65.

⁵⁷⁴ Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 96-97; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alai*, s. 111-112; Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, s. 185; Murat Demirkol, *Nasireddin Tusi ve Ahlak Felsefesine Etkisi*, s. 155.

⁵⁷⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 21.

⁵⁷⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 26.

kombinasyonu reziletlerin sayısını arttırmaktadır. Dolayısıyla İbn Miskeveyh'e göre insan yılmadan bıkmadan bu gerçek orta ne ise onu bulmaya çalışmalıdır.⁵⁷⁷

İbn Miskeveyh'e göre kimsenin elinde bu aşırı uçları teker teker gösterecek ölçüt, şablon ya da tablo yoktur, zaten bu çok zordur. Öyleyse insan bu konuda doğru olanı nasıl bilecek? İbn Miskeveyh bu durumu zanaatleri örnek vererek açıklar. Örneğin marangoz, kuyumcuya da diğer zanaatkârların zihinlerinde yapacakları eşyalarla ilgili genel suretler vardır. Bu zanaatkârlar zihinlerindeki genel ilke ve kurallarla ürünlerini elde ederler. Marangozun zihninde genel bir kapı tasavvuru varsa ondan yapması beklenen ve ihtiyaç duyulan “kapı” görevini yapacak eşyayı çıkarmasıdır. Kapının hangi ağaçtan yapılacağı, uzun kısa oluşu kare ya da dörtgen olması fark etmez. Dolayısıyla erdemi elde etmede amaç uygun ortayı bulmaktır. İnsanın tek tek bütün kötülükleri bilmesini gerektirmez zaten bu olanaksızdır.⁵⁷⁸ Kötülülüğün araçları iyiliğin araçlarından daha çoktur, insanın amacı bu aşırı uçların ortasını bulmak olmalıdır. İlme uygun şekilde orta olanı en doğru biçimde bulmak gerekir, insan her şeyi bilemez, zaten bu olanaksızdır. Bilim sadece temel ilkelerin öğrenilmesini üstlenir.⁵⁷⁹

İbn Miskeveyh reziletin sayısız olduğunu ve reziletlere kültüre ya da dillere göre farklı isimler verilebileceğini belirtir ve şunları söyler: “Sende diğer erdemlerin aşırı uçlarındaki reziletleri araştırabilirsin. Belkide bu reziletlerin dillere göre farklı farklı isimleri bulunabilir. Bunların anlamlarını ve metotlarını kavramak senin için zor olmasa gerek...”⁵⁸⁰

İbn Miskeveyh erdemlerin uygun olan “denge” olmasını şöyle ifade eder: Bir dairenin merkezi çevresinden en uzaktır. “*Bir şey bir şeye uzak ise yarıçap (kudur) üzerinde olur.*”⁵⁸¹ Dairede merkez nokta tektir ve bu nokta bütün uçlara eşittir, merkez olmayan nokta ise çoktur.⁵⁸² Bunun gibi erdem, kötülükler arasında en uzak bir yerde bulunur; erdem kendine has dengeli yerden biraz saparsa başka bir kötülüğe yaklaşmış olur. Dolayısıyla böyle hassas bir dengeyi bulmak zordur, dengeyi bulduktan sonra aynı

⁵⁷⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 26.

⁵⁷⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 26.

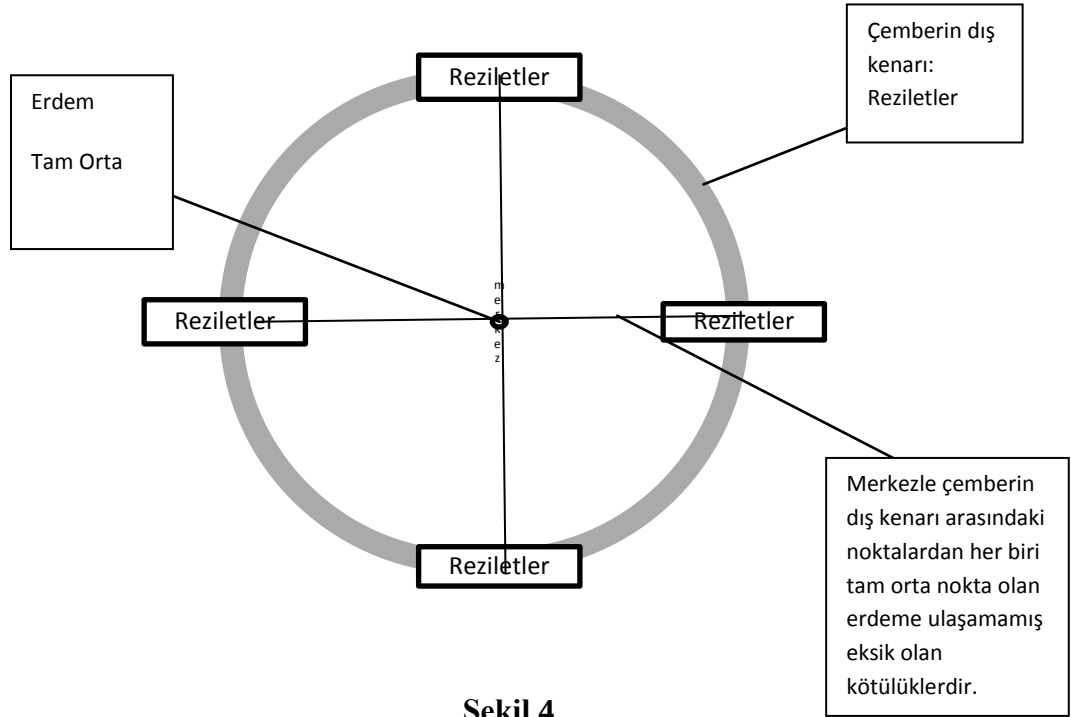
⁵⁷⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 26.

⁵⁸⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 27.

⁵⁸¹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 26; Aristoteles *a.g.e.*, 1109ab.

⁵⁸² İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 282.

dengeyi sürdürmek daha da zordur⁵⁸³. İbn Miskeveyh “bir okun istenilen noktaya isabet etmesinin hedef olmayan şeylere isabet etmesinden daha zor”⁵⁸⁴ olduğunu söyleyerek insanlar arasındaki muamelelerde bunun daha zor olduğunu ifade eder. Bu durumu şöyle gösterebiliriz:



İbn Miskeveyh'e göre dairenin tek bir merkezi vardır, bu merkez noktanın özce (zati) bir varlığı vardır, her ne kadar duyularla görülme, işaret edilmese de, dairenin merkez bir noktasının olacağı muhakkaktır. Bunun yanı sıra merkezden dairenin dış kenarı arasındaki noktalar sınırsızdır, merkez nokta dışında kalan bu noktaların ise özce bir varlığı yoktur ancak farazi olarak vardır, görülür (ayn) bir varlıkları yoktur. Bunun yanı sıra bu noktaları ortaya koymak mümkün değildir.⁵⁸⁵ Oysaki bir birine karşıt olan ve birbirine en uzak olan dairenin iki kenarı ile merkez belirli noktalardır.⁵⁸⁶ İbn

⁵⁸³ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 26; Aristoteles *a.g.e.*, 1109ab.

⁵⁸⁴ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 85.

⁵⁸⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 122.

⁵⁸⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 122.

Miskeveyh konuyu anlaşılır kılmak için siyah ile beyaz örneğini verir, siyah ve beyaz iki zıt kutuptur bu iki renk arasında ise sonsuz sayıda renk vardır.⁵⁸⁷

İbn Miskeveyh'e göre bir erdemin birden çok tarafı olduğunda, bu taraflar için bu erdemin karşıtıdır denilemez. Zira İbn Miskeveyh'e göre her bir şeyin bir karşıtı olur birden fazla karşıtı olamaz. Ancak erdemin birisi fazlalığı diğeri ise azlığını gösteren belirli olan iki tarafı vardır. Bunlar arasında da belirlenemeyen birçok nokta vardır, merkez ise tektir. Buna erdem denir.⁵⁸⁸ “her erdem kötülükler arasında ortadır”⁵⁸⁹

Buna göre İbn Miskeveyh kötülüklerin (rezail) sekize ayrılacağını belirtir. Bu sekiz sayısı temel dört erdemin katlarıdır:

- Atılganlık (tehevvür) ile korkaklık (cübn) arasında orta yol olan cesaret (şecet)
- Açgözlülük (şirre) ile rehavet/gevşeklik (humur) arasında orta yol olan iffet.
- Ahmaklık (sefeh) ile budalalık (belh) arasında orta yol olan hikmet.⁵⁹⁰
- Zulmetmek (cevr/zulüm) ile zulme kayıtsız kalma (mihane/inzılam) arasında orta yol olan adalet.⁵⁹¹

Macit Fahri'ye göre İbn Miskeveyh, sadece kendi erdem şeması ve erdemlerin zıtları için değil, aynı zamanda Aristoteles'in “orta öğretisi” için de Platoncu bir temel kullanır. İbn Miskeveyh onları “*erdemin mahiyetini tespit etmek maksadıyla istismar eder*”.⁵⁹² Aristoteles gibi İbn Miskeveyhde, iki uç arasındaki erdemin her zaman tam tespit edilemeyeceğini ve ortadan umumi olarak ortaya değil de, daha ziyade bize oranla ortaya anlamamız gerektiğini; bunun içinde bu ortamın keşfinin zor olduğunu belirtir. Genel olarak çok olan uçlara tesadüf etmek, tek olan ortaya tesadüf etmekten daha basittir.⁵⁹³ Her zaman ortaya bulmak zordur. Fakat bu ahlaki süjeyi de her vakit dinamik tutan ve ahlaki fiilin içine çeken bir anlayıştır. Bu yönüyle orta bize her an teyakkuzda olma bilinci vermektedir.

⁵⁸⁷İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 122.

⁵⁸⁸İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 122.

⁵⁸⁹İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 26.

⁵⁹⁰İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 122.

⁵⁹¹İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 123. Parentez içinde belirtildiği gibi İbn Miskeveyh Hem “cevr ve mihane” yi hemde zulm ve inzılamı ayrı ayrı sıralamaktadır. Buna göre cevr ile zulmü aynı anlamda mihane ile inzılamı aynı anlamda kullanmıştır.

⁵⁹²Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 241.

⁵⁹³Macit Fahri, *a.g.e.*, s. 242.

İbn Miskeveyh *er-Risale fî Mâhiyyeti'l-Adl* adlı risalede İhtiyarî (seçimli) bir adaletten daha bahseder. Ona göre ihtiyari (seçimli) adalet nefsin kuvvetlerinin birbirine üstün gelmeksizin aralarındaki uzlaşdır. İbn Miskeveyh'e göre nasıl sağlık bedenle ilişki içindeyse ihtiyari adalet de nefisle ilişki içindedir.⁵⁹⁴ İbn Miskeveyh ihtiyari adaleti saydığı diğer üç adalet türüyle (ilahi, tabii, vazi) irtibatlı görür. Bir tarafta insan, aklıyla ilahi tarafla irtibatlıyken bir tarafta fiziksel âlemle irtibatlıdır. Yine insan topluluk halinde yaşamının gereği olan vazi (örfi) adaletle irtibatlıdır. İhtiyari (seçimli) adı verilmesi davranışın çıkmasını sağlayan irade ve tercihin insanın özgür iradesine ait olduğunu da göstermektedir. İbn Miskeveyh'e göre ihtiyari adalet insanda övülen bir hassa⁵⁹⁵ olarak bulunur ve birbirine üstün gelmeksizin nefsin kuvvetleri arasındaki uyumu temsil eder, dolayısıyla onun erdem olan adalet kısmına dâhil edilmesi daha doğru görünmektedir. Zaten ihtiyari oluşu bizim irademize bağlı olduğunu göstermektedir. İlahi ve tabii adaletle dolaylı olarak ilgilidir. O yüzden onun ahlak ve erdemle ilgili olması gerekir. Nefsin yetileri dengeli olduğu müddetçe birbirine baskın olmaları söz konusu olmaz.⁵⁹⁶ Yine bu doğrultuda İbn Miskeveyh ihtiyari adaletin insanın kendi nefsinin ıslah etmek ve eğitmek maksadıyla verdiği mücadele olduğunu belirtir.⁵⁹⁷ Tabii adalet konusunda da bahsedildiği gibi zıt unsurlar birbirlerine nasıl üstün gelmek için çaba gösterirse nefsin kuvvetleri de birbirine üstünlük kurmak için çabalar.⁵⁹⁸ Düzene kavuştuğunda insan “küçük âlem” olur.⁵⁹⁹ Fakat insan tabii olarak değil, ihtiyari olarak düzene kavuşur.

Her insanın nefsinde adalet erdemi belirip “küçük âlem” olma vasfı kazanılır mı? İbn Miskeveyh'e göre düşünen nefsin egemen olduğu nefiste doğru bir yönetimden bahsedebiliriz fakat her insanın bünyesinde bu duruma imkân yoktur. İbn Miskeveyh'e göre yeryüzünde yaşayan insanlardan, tamlığa ve erdeme daha yakın olanlar orta kuşakta yaşayan insanlardır. Bu orta kuşaktan hem kuzeye hem de güneye gittikçe insanların erdem ve kemali elde etmede hayvan mesabesinde olduğunu belirtmektedir.

⁵⁹⁴ İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 19.

⁵⁹⁵ Hassa: “ Bir türe ya da kişiye ait olup aynı cinsten diğer tür ya da şahısta bulunmayan sıfattır, bir türün tali derecedeki sıfatıdır” (Emiroğlu, *Klasik mantığa Giriş*, s. 72)

⁵⁹⁶ İbn Miskeveyh, *RFMA* s. 19.

⁵⁹⁷ İbn Miskeveyh, *Vasiyyet*, (çev.: Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yay., İst. 2010, s. 269.

⁵⁹⁸ İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 25.

⁵⁹⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 44

Hatta bunların iyiyi kötüyü ayırt etmede maymunlardan çok az (mertebetü'y-yesîr) farkları vardır.⁶⁰⁰ Orta kuşağa yaklaştıkça ve orta kuşakta zekâ, anlayış, kavrayış, sanatlara karşı ilgi son derece gelişmiştir. Burada sezgi ve düşünme gücü en ileri seviye ye ulaşabilir. Hatta manevi varlıklarla irtibat kuracağı seviyeye ulaşabilir.⁶⁰¹ Bu kuşakta salt nefis sahipleri ve yüksek tabiata sahip olanlar gayelerin en sonuna, yüce mutluluğa ulaşabilir.⁶⁰² İbn Miskeveyh'in bu düşünceleri günümüzde, bilimsel verilere dayanmayan iddialar olarak görülebilir ya da bölgesel ayrımcılık ve ırk ayrımcılığı olarak yorumlanabilir fakat İbn Miskeveyh'in itidal görüşünün geldiği noktayı göstermesi bakımından anlamlıdır.

3.6. Adalet ve İyilik

İbn Miskeveyh'e göre adalet bir eşitliktir, oysa erdemde fazlalık (tefaddül) adaletin orta olma özelliği dışına çıktığı halde övülen bir niteliktir. Adalet bütün erdemleri birleştirir ve ona eklenecek de çıkarılacak da bir şeyde yoktur. Çünkü erdemde orta yol olma şerefi adalete aittir, adalette eksiklik ve fazlalık kınanan bir durumdur.⁶⁰³ İbn Miskeveyh'e göre fazlalık adaletin gereklerinde bir eksiklik olmasın diye başvurulanan bir tedbirdir. Tüm erdemler için iki uç noktanın ortasını belirleyecek net bir kural yoktur. Örneğin cömertlik hususunda fazlalık, savurganlık halini almadıkça eksiklikten daha iyidir. Böylelikle cömertliğin gerekleri korunur. Erdemde fazlalık ancak adalet şartlarına riayet edildikten sonra söz konusudur. Örneğin bir kişi malı layık olmayana verir layık olanı ihmal ederse bu kişiye fazlaca veren (mütefaddıl) denmez aksine savurgan denir. Tam tersi olursa yani layık olan kişiye layık olduğu malı ya da daha fazlasını verirse işte bu fazlalık cömertlikteki fazlalıktan farklıdır. İbn Miskeveyh'e göre fazlalık adaletin gereklerini noksan bırakmak değil, bilakis ihtiyattır. Hatta şöyle denilebilir “*fazlaca veren adil olandan daha şerefli*dir”. Erdemde fazlalık adaletten başka bir şey değildir ya da başka deyişle adaletin anlamını bozmayan aşırı adalettir.

⁶⁰⁰İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 53; *el-Fevz*, s. 117. Burada İbn Miskeveyh iki aşırı uç olarak kuzeyde Türkleri ve kuzeydeki insanları ve güneyde zencileri sayar. O dönemde merkezi ve büyük şehirlerde oturanlara göre Türklere barbar gözüyle bakılıyordu. (Lindholm, s. 131.) Ayrıca İbn Sina'nında Türk ve zenciler için “erdemli kabulden uzak insanlar” tabirini kullandığını görüyoruz. (İbn Sina, *Kitabü's Şifa*; *Metafizik II*, (çev.:Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay., İst. 2005, s. 202.

⁶⁰¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 40,54 ; İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s.117

⁶⁰² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 55.

⁶⁰³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 88.

Erdemde fazlalık bireysel konularda adaletsizlik sayılmaz zira erdemde fazlalık içerisinde zaten adaleti barındırır, ilave edilecek şey sadece ihtiyattır. Erdemde fazlalık adaletin gereğinden ayrılmaz aksine onu koruyan bir araçtır. Bundan dolayı erdemde fazlalık gösterenin adaletli davranan kişiden daha üstün olduğu söylenir.⁶⁰⁴

İbn Miskeveyh'e göre erdemde fazlalık bizzat insanı ilgilendiren adalette söz konusudur, bireyseldir. Bir kimse doğrudan bir faydası olmadığı halde bir ulus arasında başkan olsa adalette fazlalık göstermesi doğru olmaz. Onun eksik ve fazlalıkta eşitliğe uyması gerekir. Yani bireysel konularda fazlalık yerine göre övülebilir de fakat toplumu ilgilendiren siyasi ve hukuki konularda ise yerilir. İbn Miskeveyh'e göre Şeriat tam adaleti emreder ancak tam fazlalığı emretmez. Fakat cüzilerde olan fazlalığı teşvik etmiştir, cüziler ise sonsuzca vardır.⁶⁰⁵ İbn Miskeveyh'e göre ziyade bu durumda iki nedenle sakıncalı görülmüştür;

- Ziyade itidalin korunmasını engeller ve cismin dengesini bozar.
- İnsan olmamız nedeniyle bize daha layık olandan engeller.⁶⁰⁶

Gerek servet ve fırsatın dağıtımında gerekse cezai karşılık gerektiren fiillerin tespitinde her kesimin hakkını alması esastır. Buna karşın toplumsal ilişkiler karşılıklıdır, bir kesime gereğinden fazla tolerans göstermek, fazlaca vermek adalete zarar verir. Toplumsal dengeyi bozar, karışıklığa ve hak ihlallerine sebep olur. İbn Miskeveyh yeryüzünün denge ve düzeninin adaletle sağlanacağını belirtir. Her ne kadar yeryüzünün bayındır hale gelmesi adaletle sağlanıyorsa da insanın ilahi varlıklara benzer bir fiili de lütuftur. Fakat lütfederken diğer insanların hakkına riayet edilmesi esastır. Bir tarafa fazlaca verilir diğer taraf ihmal edilirse bilakis adaletsizlik ortaya çıkar. Adalet esastır fakat bireysel konularda ihtiyaten fazlaca vermek de, diğer insanların hakları söz konusu değilse adalete zarar vermez.

İbn Miskeveyh adaletle iyilik (hayr) arasında da bir bağ kurar. İbn Miskeveyh'e göre her ikisi de alış veriş ve toplum ilişkilerinde ortak bir bağa sahiptir. Adalet belli şartlara uygun olarak mal kazanmada, iyilikte bulunmada ve uygun olarak malı harcamada

⁶⁰⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 89

⁶⁰⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 90.

⁶⁰⁶ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 34.

ortaya çıkar. Adalet ve iyilik alıp verme ve muamelat konularında ortakdır. Almakla mal kazanan daha çok edilgin durumdadır, vermek suretiyle infak eden ise daha çok etkendir. Bunun için insanların hayra olan sevgisi adalete karşı olan sevgisinden daha ileridir. Fakat âlemin nizamı iyilikten çok adalete dayanır.⁶⁰⁷ İnsanların sevgileri ve övgüleri mal toplamaya değil, iyilik yapmayadır. Çokça iyiliği seven (hayyar) kimse mala değer vermez, malı kendisine faydası olsun diye toplamaz, aksine topladığı o malı sevgi ve övgü kazanacağı yollarda harcar. İyilik yapanın özelliği infak etmesinden ötürü çok malının olmamasıdır fakat gerektiği şekilde mal kazandığından dolayı fakirde değildir. İyilik yapan kimse tembel değildir, çünkü o mal kazanacak ki iyilik erdemine ulaşsın. Bu sebeplerden dolayı iyilik yapan malı ziyan etmez, gereksiz yere saçıp savurmaz aynı zamanda cimrilik de etmez. İbn Miskeveyh her iyilik yapan adildir ama her adil olan iyilik yapan değildir, sonucuna varır.⁶⁰⁸

3.7. Adil Davranışın Kazanılması Sorunu

Bu konu erdemin kazanılıp kazanılamayacağı konusuyla ilgili olarak ele alınacaktır. İbn Miskeveyh kendinden önceki filozofları takip ederek ahlaki “*nefsin düşünüp taşınmaksızın fiilleri ortaya koymasını sağlayan haldir*”⁶⁰⁹ şeklinde tanımlar. İbn Miskeveyh’in ahlaki tanımlarken kullandığı “hal” kelimesi İbn Miskeveyh’den yaklaşık kırk yıl önce⁶¹⁰ kaleme alınan Yahya b. Adî’nin *Tehzibü’l Ahlak*’ında da ahlak, “nefsin bir hali” olarak tanımlamıştır.⁶¹¹ İbn Miskeveyh sonrası bazı İslam Filozofları “hal” yerine “meleke” ya da “heyet” kelimelerini kullanmışlardır. Örneğin İbn Sina, Nasiruddin Tusî ve Kınalızâde Ali Efendi⁶¹² “meleke” ifadesini kullanmış, Gazali,

⁶⁰⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 87.

⁶⁰⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 87. Bir de şu husus var ki İbn Miskeveyh’e göre iyilik yapanla iyilik yapılan arasındaki sevgi, birbirinden farklıdır. İyilik edenin iyilik ettiği kişiye olan sevgisi iyilik görenin sevgisinden daha ileridir. İbn Miskeveyh bu görüşüne Aristoteles’den aktardıklarıyla destek bulur. Buna göre: iyilik yapan ve borç veren kimseler, borç verdikleri veya iyilik yaptıkları kişilere itina gösteririler onlara yardımcı olurlar ve selametlerini ve daha fazla zenginlik dilerler. Buna göre borç veren bazı durumlarda borç alan ve iyilik yaptığı kimsenin esenliğini sevgisinden dolayı değil, hakkını alabilmek için diler. Borç alan ise borç veren için bu dileklerde bulunmaz. (İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 101)

⁶⁰⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 30. İbn Miskeveyh *Tertibü-s Saâdat ve Menazili’l Ulum* adlı eserinde insanın “yakın kemali” için de aynı tanımı kullanmaktadır. (s. 102) İbn Miskeveyh *el-Hevamil ve’ş-Şevamil* adlı eserde ahlaki tanımlarken “heyet” ve “meleke” sözcüğünde kullanmaktadır. (HŞ, s. 86)

⁶¹⁰ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 145.

⁶¹¹ Yahya b. Adî, *Tehzibü’l Ahlak*, s. 8.

⁶¹² Nasiruddin Tusî, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 81; Mustafa Çağrırcı, *İslam düşüncesinde Ahlak*, s. 202; Oktay Ayşe Sıdika, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, İz Yay., İst. 2005, s. 107; Kınalızade Ali Efendi

Fârâbi⁶¹³ ise “heyet” kelimesini kullanmıştır. Gazali “heyet” kelimesiyle ahlakın gelip geçici olmamasına vurgu yapar.⁶¹⁴ Tusî ve Kınalızâde Ali Efendi ise nefsanî niteliklerden çabuk kaybolana hal, yavaş kaybolana ise meleke denildiğine işaret eder.⁶¹⁵ İbn Miskeveyh hal kelimesini kullanmasına rağmen, ahlakın çabuk kaybolmayan yerleşmiş karakterine vurgu yapar. İbn Miskeveyh iki tür ahlaktan bahseder: Birincisi doğal ahlaktır (tabii): İnsanın doğuştan getirdiği eğilimlerinden kaynaklanan ahlaktır. En ufak bir şeyle olur olmaz öfkelenen bir insan yahut işittiği ufak bir tıkırtıdan korkuya kapılan ya da normal şartlarda dikkat edilmemesi gereken bir şeyde bile kahkahalara boğulan insan buna örnektir.⁶¹⁶ İnsanın doğuştan getirdiği niteliklerdir.

İkincisi kazanılan (mustafat) ahlaktır. Bu, eğitim ve alışkanlık ile elde edilen ahlaktır. İlk başta düşünüp taşınmakla ortaya çıkar daha sonra alışkanlık haline gelir.⁶¹⁷ İbn Miskeveyh huyların alışkanlık yoluyla kazanılacağını belirtir.⁶¹⁸ İbn Miskeveyh’in huyların alışkanlık yoluyla kazanılacağını belirtmesi “*kişiler adil iş yapa yapa adil, ölçülü işler yapa yapa ölçülü olur*”⁶¹⁹ diyen Aristoteles ile aynı fikirde olduğunu göstermektedir. Filozofumuza göre, canlılar arasında insan başkalarının gözüne hoş görünmek için yapmacık davranışlarda bulunur. Diğer canlıların davranışları insanlar için açıktır ve yapmacıklıktan uzaktır. İbn Miskeveyh bu durumu tatlı zannedilerek yenilen ve hakikatte acı olan otların durumlarına benzetir. Bu otlar yenilecek olursa zehriyle insanlara zarar verir.⁶²⁰

İnsanlar erdemleri elde etmede farklılıklar gösterir. İbn Miskeveyh bu farklılığın sebebini şöyle belirtir:

Tusi’ye benzer şekilde “*ahlak bir melekedir ki anın sebebiyle nefisten efal suhuletle sadır olur, fikir ve raviyyete muhtaç olmaz*” ifadelerini kullanır. (aynı yer)

⁶¹³ Fârâbi, *Fusulu’n Münteze’a*, s. 31, 33.

⁶¹⁴ Gazali, *İhya*, (çev.: Ahmed Serdaroğlu), Bedir yay., İst 1975, C. 3, s. 125.

⁶¹⁵ Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 81.

⁶¹⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 30.

⁶¹⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 30.

⁶¹⁸ İbn Miskeveyh’in bu fikrinin temelinde İslami geleneğinde etkin olması muhtemeldir. Zira bir hadiste şu hususlara dikkat çekilir. *Hiç şüphe yok ki doğruluk iyiliğe götürür. İyilik de cennete götürür. “Kişi doğru söyleye söyleye Allah katında sıddık (doğru sözlü) diye yazılır. Yalancılık kötüye götürür. Kötülük de cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye Allah katında kezzâb (çok yalancı) diye yazılır.* (Buhârî, Edeb, 69; Müslim, Birr, 103, 104.)

⁶¹⁹ Aristoteles, *a.g.e.*, 1105a.

⁶²⁰ İbn Miskeveyh *a.g.e.*, s. 104.

1. İnsanlar farklı tabiatlara ve mizaçlara sahiptir.⁶²¹
2. İnsanlar farklı alışkanlıklara sahiptir.
3. İnsanlar erdem, ilim, marifet ve anlayış olarak farklı düzeylere/derecelere sahiptir.
4. Gayret ve çaba gösterme bakımından da insanlar farklıdır.
5. Arzu ve ciddiyet olarak insanlar birbirinden farklıdır.⁶²²

İbn Miskeveyh bu konuyu detaylı olarak inceler, burada Stoacılar ve Stoacılarından önce yaşamış olan filozofların iki karşıt görüşünü aktarır. Stoacılar insanların doğuştan iyi olduklarını, daha sonra kötü dostluklar kurarak, kötü arzuların peşinde koşarak, kötü insanlar olduklarını söyler. Stoacılarından öncekiler ise insanın âlemin kirli tarafından yaratıldığını dolayısıyla doğuştan kötü olduklarını, eğitim ve öğretimle iyi insan olduklarını söylemişlerdir. Fakat bu görüşe göre eğitim öğretimin fayda etmeyeceği, kötülüğü asla değişmeyecek insanların olduğunu söylemişlerdir.⁶²³

İbn Miskeveyh kendi görüşüne temel olması bakımından Galen'in bu konudaki görüşlerini de aktarır. Buna göre Galen'e göre doğuştan iyi insanlar, doğuştan kötü insanlar bir de orta durumda olan insanlar vardır. Galen bütün insanların doğuştan iyi olduklarını şu delille çürütür: "Eğer tüm insanlar doğuştan iyi olup sonradan kötüleşirlerse, bu insanlar kötülüğü ya kendilerinden ya da başkasından elde edeceklerdir. Eğer kötülükleri başkalarından öğrenmişlerse öğrendikleri o kimseler doğuştan kötüdür. Öyleyse tüm insanlar yaradılışça iyi değildir. Eğer kötülükleri başkasından değil kendilerinden elde etmişlerse, o halde onları kötülüğe sevk eden içlerinde bir güç vardır, dolayısıyla yaradılışça kötüdür yahut onları kötülüğün yanında iyiliğe sevk eden bir güç daha vardır. Fakat kötü güç iyi gücü alt eder, sonuçta yine onlar yaradılışça kötüdür."⁶²⁴ İbn Miskeveyh ikinci görüşün de benzer şekilde çürütülebileceğini ifade eder.

⁶²¹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 64

⁶²² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.64

⁶²³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 30.

⁶²⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.31.

İbn Miskeveyh'in bütün bu kanıtlardan sonra şu sonuca vardığını görüyoruz: Ona göre insanlardan yaratılış itibarıyla iyi olanlar vardır ve bunların sayısı azdır, kötü olmazlar. Yine tam tersi şekilde insanların yaradılışça kötülere vardır ve bunların da sayısı çok az olup iyileşmezler. Bunların dışında büyük çoğunluğu oluşturan kesim vardır ki bunların iyi ya da kötü olması söz konusu değildir. Bunlar eğitim öğretim, doğru ve isabetli öğütler ve doğru arkadaşlıklar kurarak iyi insanlar olur; tabii bunun tersi de mümkündür.⁶²⁵

Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh yetişkinler tarafından belli ortamlar hazırlanırsa çocukların karakterlerinin istenilen yönde değiştirilebileceğine vurgu yapar. İbn Miskeveyh'e göre erdem sahibi eski İran Kralları ve Deylem emirleri çocuklarını yakınlarında ve yanlarında yetiştirmez aksine onları güvendikleri kişiler eşliğinde uzaklara gönderirlerdi. O çocukların eğitimleriyle sert tabiatlı kişiler, rahat huzur olmayan bir ortamda ilgilenirlerdi. Bunun sebebi çocukların erdemlere daha yakın olmasını istemeleridir. Zira erdemlere en yakın olanlar imkân bulamayan yoksul insanlardır.⁶²⁶

İbn Miskeveyh yine kendi görüşünü destekleyecek mahiyette Aristoteles'ten aldığı şu kıyası kullanır. Ancak bu kıyasın mutlak bir anlamı olmadığını da belirtir. Bu kıyasa göre:⁶²⁷

Her ahlak değişebilir.

Değişmesi mümkün olan hiç bir şey tabii değildir.

O halde hiç bir ahlak tabii değildir.

İbn Miskeveyh'e göre birinci öncül kesinlikle doğrudur. Öğrenimin yararı ve etkisi apaçık ortadadır, ayrıca Tanrı'nın insanların yönetimi için gönderdiği gerçek kanunlarda (Şerâi's-Sadika) ahlakın açıkça değişebileceğini göstermiştir. O ikinci öncülünde doğru olduğunu belirtir zira tabii olan şeyin değiştirilmesi düşünülemez. İbn Miskeveyh'e göre kimse ateşin yukarıya doğru tabii hareketini aşağıya doğru çevirmeye ya da taşın aşağıya doğru hareketini yukarıya çevirmeye kalkışmaz. Kalkışsa da sonuca erdiremez.

⁶²⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 31, 102.

⁶²⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.50.

⁶²⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.31.

Dolayısıyla kıyastan çıkan sonuç doğrudur ve bu kıyas kesin bilgiler veren öncüllerden olduğu için sağlam bir delildir (Burhan).⁶²⁸

İbn Miskeveyh'e göre nefsin cevherinin varlığı onu yaratan Allah'ın varlığına bağlıdır. Ancak onun geliştirilmesi insanın iradesine bırakılmıştır.⁶²⁹ İbn Miskeveyh ahlaka dair en önemli eseri olan *Tehzibü'l Ahlak* adlı eserinde ta baştan beri ahlakın değişip gelişebileceğini göstermeye çalışmaktadır. Başta verdiği Kuran-ı Kerim ayeti de bunu temellendirmek içindi: *Nefse ve onu biçimlendirene, sonra ona kötülük ve iyilik yapma kabiliyeti verene andolsun. Muhakkak nefsinı temizleyen kurtuluşa ermiştir, onu kötülüğe sevkeden de ziyana uğramıştır.* (Şems/7-10)

Belki de İbn Miskeveyh'in bu konudaki görüşlerini en iyi ifade eden şu cümlesidir: *Allah için düşün! Nefsinin yeri neresidir? Rabbinin varlıklar için belirlediği hangi noktada olmak istersin? Bu durum sana ve senin seçimine bırakılmıştır. İster hayvanların mertebesine inersin, dilersen yırtıcı hayvanların mertebesine inersin ya da istersen meleklerin mertebesine çıkarsın ki sen onlardan ol!*⁶³⁰

Sonuç olarak bir erdem olması itibariyle adalet, nefislerin/güçlerin birbiriyle uyum içinde olması, aklın egemenliğinde itidal olan noktanın yakalanmasıdır. Adalet insanın irade ve ihtiyarının sonucu olarak belirir. Adalet her bir erdem içerisinde zaten bulunmaktadır. Buna ilaveten adalet kuşatıcı bir erdem olarak erdemın tam karşılığıdır. İnsanın adil vasfını kazanması, davranışlarındaki tutarlılığın sonucudur. İnsandan bazı zamanlarda değil her zaman adil davranışlar çıkıyorsa o insanın adil olduğu söylenir. Bunun yanı sıra adalet eğitim-öğretim yolu ile kazandırılabilir. Fakat İbn Miskeveyh genel kaideyi bozmayacak bir azınlık hariç herkesin erdemleri ve adil davranışı kazanacağına dikkat çeker. İbn Miskeveyh her ne kadar eğitimle ahlakın değişeceğine vurgu yapsa da kalıtımın insan üzerindeki etkisini inkâr etmez. Yukardaki kıyas insanın mizacının müsaade ettiği ölçüde cümlesiyle sınırlanmalıdır. Aksi halde insanın doğal olarak getirdikleri inkâr edilir ki bu durum İbn Miskeveyh'in sistemine terstir. Kaldı ki, adalet, iyilik gibi değerler matematik ya da tarih gibi okullarda kolay öğretilecek şeyler değildir. Bu değerler İbn Miskeveyh'in belirttiği gibi küçüklükten itibaren aileyle

⁶²⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 32.

⁶²⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.35.

⁶³⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 40.

başlayan ve eğitim kurumlarıyla devam eden biri talim diğeri terbiye ağırlıklı iki alanı kapsar. Sonuçta İnsanın değerleri elde etmesi insanın doğal mizacı ile talim ve terbiye ağırlıklı bir eğitim arasındaki ilişkinin sonucudur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. ADALETİN SOSYO-POLİTİK BOYUTU

4.1. Siyasi adalet

4.1.1. Toplumsal Yaşama Olan İhtiyaç

İbn Miskeveyh, Platon, Aristoteles, Fârâbi gibi filozofların ifade ettiği gibi “*insanın tabiatı gereği medeni*”⁶³¹ olduğunu ve “*insanın, insanî mutluluğa ulaşmak için birçok kişinin yaşadığı şehir (Medine) hayatına ihtiyacı olduğunu*”⁶³² belirtir. İbn Miskeveyh’e göre insanlar yaratılış icabı diğer insanlara muhtaçtır, çünkü ona göre, bir insan diğer insanın özünü (zat) kemale erdirir ve insaniyetini tamamlar. İbn Miskeveyh insanın sosyal bir varlık olmasının onun tabiatının bir gereği olduğunu belirtir. Toplumların varlık nedeni, insanın kendi kendine yetmemesi, yetkin olmaması, diğer insanlara muhtaç olmasıdır.⁶³³ İbn Miskeveyh “insani mükemmellik” adını verdiği ideal hedefin, insanlar arasında birliktelik sağlanınca gerçekleşeceğine işaret eder.⁶³⁴ İbn Miskeveyh insanın yaratılıştan getirdiği bu yaklaşma ve birlikte olma duygusunun bireyleri hataya düşmeyi engellemesi hususuna dikkat çekmekte ve insanların toplum bilincine ulaşma konusunda el birliği yapmasının gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁶³⁵ İbn Miskeveyh insanların tabiatında var olduğunu söylediği bu yaklaşma ve toplum olma duygusunun aynı zamanda Tanrı’nın (Sahib’ü-Şeria) emri olduğunu belirtmektedir. İbn Miskeveyh’e göre toplu şekilde yapılan günlük, haftalık, yıllık ibadetler bu birlikteliği sağlamak için emredilmiştir. Zira evlerde (mahalle ve sükke) oturanlar nasıl beş vakit

⁶³¹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 250; *Tehzib* s. 29; *el-Fevz*, s. 90, 92; Aristoteles *a.g.e.*, 1097b.

⁶³² İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 29.

⁶³³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 29, 92; Goodman, “*Friendship in Aristotle Miskawayh and Ghazali*”, s. 177.

⁶³⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 18.

⁶³⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 94.

için toplanıyorsa şehirde oturanlarında her hafta (Cuma) toplanmasını zorunlu kılmıştır. Yine din yılda bir defa farklı şehir halklarının Mekke’de toplanmalarını emretmiştir.⁶³⁶

İbn Miskeveyh tek tek insanların mükemmelliğe ulaşmasının imkânsız olduğuna dikkat çeker. Sanki bedeninin organlarının işbirliği içinde olması gibi insanların işbirliği içerisinde, toplumu oluşturduğunu belirtir.⁶³⁷ Zira nasıl ki insanın yaşamını sıhhatli sürdürebilmesi için bedeninin organları tam olmalıdır, bunun gibi toplum içinde görevini eksiksiz yapacak olan insanlara ihtiyaç vardır. Bu sayede toplum sağlıklı bir beden gibi işler.⁶³⁸ Bu bağlamda İbn Miskeveyh adaleti, hem bireysel hem de toplumsal olarak iyi bir yaşam sürdürülebilmesi için gereken yardımlaşma olarak görür.⁶³⁹

İbn Miskeveyh canlılar arasında her bir cinsin üyelerinin düşünmeksizin, kast olmaksızın ve irade dışında kendi benzeriyle yakınlaştığını belirtir.⁶⁴⁰ Varlıklar arasında ise insanın özel bir yeri vardır. Bazı hayvanlar uygun donanım ile yaratıldığı için tabiatlarının gerektirdiği şekilde yaşayabilir fakat insan, tek başına yaşamaya uygun var edilmemiştir. İnsanı yararlı olana (maslahat) ulaşmaya ve kalkınmaya götürecek şey ise yardımlaşma, birliktelik ve medeniyettir. İnsanın özünün gerektirdiği fiilleri yapabilmesi, iyi bir hayat yaşaması, işlerini doğru olarak yürütebilmesi ancak bir toplumda olur. Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh’e göre insanın yapabileceği iyilikler ve bu iyilikleri yapması için gereken kudreti çok fazladır, insanın bu iyilikleri yapabileceği yer toplumsal ortamdır. Tabii ki toplumda ulaşılmak istenen ortak bir amaç olursa iyilikler insanlar arasında paylaşılır bunun sonucu toplumdaki eksiklikler tamamlanır.⁶⁴¹

İbn Miskeveyh’e göre toplumun düzeni uğruna insanların birbirine katlanması birbirini sevmesi ve bu uğurda zahmet çekmesi gereklidir. Zaten adalete insanlar arasındaki

⁶³⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 95. İbn Miskeveyh burada şu hadisi de hatırlatır ve birlikte yapılan ibadetlerin faziletine vurgu yapar: “*Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi derece daha faziletlidir*”. (Buhârî, Ezân 30; Müslim, Mesâcid 249. Ayrıca bk. Nesâî, İmâmet 42; İbn Mâce, Mesâcid 16)

⁶³⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 92.

⁶³⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 18.

⁶³⁹ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 90, 92.

⁶⁴⁰ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 131.

⁶⁴¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 18; *HŞ*, s.250; *el-Fevz*, s. 90.

ilişkilerin doğru olarak sürdürülmesi ve zatında kötü olan haksızlığın giderilmesi için ihtiyaç duyulur.⁶⁴²

İbn Miskeveyh'e göre insanlar arasında yardımlaşma medeni yaşamı yetkinleştirir. Aslında “medeni yaşam” (temeddün) ister karada ister bataklıkta (medr) isterse dağ başında olsun, toplanma, birliktelik (ictimâ) ve yardımlaşma (teavün) anlamını taşır.⁶⁴³ İnsanlar arasındaki ortaklığın sebebi aslında insanın aciz olmasıdır. İbn Miskeveyh ağır olan taşın kaldırılması ya da büyük bir geminin çekilmesi gibi durumlarda tek tek insanların aciz olacağını, bilakis birlikteliğin gerekli olduğunu vurgular. İnsanlar arasında ortaklık kınanmak şöyle dursun aksine teşvik edilir. Tek insanın yapamayacağı işlerde yardımlaşma zorunludur (vacip). Fakat yazı yazmak gibi insanın ancak tek başına yapabileceği fiillerde ortaklık gerekmez, aksine bu durum kargaşa yaratır, istenilen hedefe ulaşılmasını engeller.⁶⁴⁴ İbn Miskeveyh insanların her konuda ortaklık yapamayacağına işaret etmiştir. Örneğin yönetim gibi, tek kişinin sorumluluğunu gerektiren durumlarda ortaklık kınanır.

Bunlara ilaveten İbn Miskeveyh'e göre erdemlerin elde edilip mutluluğa ulaşılması için insanın birçok kişinin oluşturduğu şehirlerde yaşaması gerekir. İbn Miskeveyh kendisini toplumdan soyutlayıp züht hayatı yaşayan insanların, akıllı ve kendini bilen bir insan tarafından hoş görülemeyeceğini söyler. İbn Miskeveyh şehirlerden uzaklarda yaşam sürenlerin, vadi ve dağlarda yaşayan insanların erdemli davranış ilkelerini kaybedebileceklerinden bahseder.⁶⁴⁵ İbn Miskeveyh tek başına yaşayan insanların tavırlarına karşı şunları söyler: *Züht hayatı yaşayarak insanlardan uzaklarda, dağlarda, çöllerde, mağaralarda, manastırlarda yaşayarak insani erdemlerden hiç birisi elde edilemez.*⁶⁴⁶ Bu insanların davranışlarında erdem görülmez, başka bir insana geçmeyen erdem, erdem değil olsa olsa sahte erdemdir. İnsanlar içinde yaşanmalı, onların sıkıntılarına katlanılmalı ki karşılığında gerçek erdem elde edilsin.⁶⁴⁷

⁶⁴² İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 109.

⁶⁴³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 92.

⁶⁴⁴ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 65, 69.

⁶⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 74.

⁶⁴⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 29,109.

⁶⁴⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 29.

İbn Miskeveyh'e göre insanların birbiriyle yardımlaşması adalet sınırı içinde olmalıdır.⁶⁴⁸ Hatırlanacağı üzere filozofumuz adaletin iki yönüne vurgu yapmıştı; kişinin hem kendine hem de başkasına karşı adaleti. Adalet erdemi başkasına geçmediği sürece o kişinin adil olduğundan bahsedemeyiz.⁶⁴⁹ Adil davranışın sonucu olan fiilden iki taraflı bir etkileşim söz konusu olur. Hem adil davranan hem de adil davranılan etkilenir. Dolayısıyla adil olmak için toplum hayatı gereklidir.

Buna karşın insanların toplum halinde yaşadıkları yerlerde çıkar çatışmaları ve haksızlıkların ortaya çıkması insanın doğasından kaynaklanır. Toplumu oluşturan bu kesimler arasında mutlak bir huzurun sağlanması olanaksızdır. Mutlaka anlaşmazlıklar ve haksızlıklar çıkacaktır. Bu anlaşmazlıkların çözüm yolları ve çözüm şekilleri ülkeden ülkeye, dönemden döneme farklılık göstermektedir. Filozoflar adaletin sağlandığı, haksızlıkların yaşanmadığı ideal devletler tasarlamışlardır. Platon'un *Devlet*'i, Augustinus'un *Tanrı Devleti*, Fârâbi'nin *el-Medinetü'l Fazıla'sı*, Thomas More'nin *Ütopya'sı*, Campella'nın *Güneş Devleti*, Francis Bacon'un *Yeni Atlantis*'i bunlardan bazılarıdır. Fakat idealde kalan bu devlet/site yönetiminin uygulamada çok zor olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte uygulanması çok zor görünen bu devlet şekilleri yol gösterici olmaları açısından önemlidir.

İbn Miskeveyh toplumun yapısıyla da ilgili bilgi verir. İbn Miskeveyh öncesinde Fârâbi, toplulukları ikiye ayırmıştı. Tam topluluklar, eksik topluluklar. Tam toplulukların en büyüğü yeryüzündeki bütün insanların oluşturduğu topluluk, diğeri milletlerin oluşturduğu topluluk ve bir diğeri de şehirlerde oturan topluluktur. Eksik topluluk ise daha küçük birimlerdir. Bunlar köy, mahalle, sokak ve evden oluşur. Fârâbi'ye göre mutluluğun unsurlarını oluşturan olgunluk ve erdem, şehirden ufak olan yerlerde gerçekleşmez.⁶⁵⁰ İbn Miskeveyh de benzer şekilde olgunluk ve erdemin büyük topluluklarda gerçekleşeceğine vurgu yapar. İbn Miskeveyh hemen hemen bütün eserlerinde tek başına yaşamayı ve zahitliği yerer.

Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh Aristoteles'te olduğu gibi kendine özgü bir iklimler kuramı geliştirir. Aristoteles kuzey bölgedekilerin yüce ruhlu, doğulu ırkların zeki

⁶⁴⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 92.

⁶⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 28.

⁶⁵⁰ Fârâbi, *el-Medinetü'l Fazıla*, (çev.: Nafiz Danışman), Meb Yay., Ankara 2001, s. 79,80.

olduğunu ifade ediyordu.⁶⁵¹ İbn Miskeveyh bu konuya farklı bir şekilde yaklaşır. Ona göre insanlığı eksik olanlar yeryüzünün kuzey ve güneyinde yaşayan insanlardır. Buna göre orta Afrika'da yaşayan insanlar ile kuzey kesimde yaşayan insanlar medeni gelişimlerini tam olarak tamamlamamıştır.⁶⁵² Zira onlar toplum olarak yaşayacak düzeye gelememişlerdir. Bunların yaşadığı yerler zayıf köyler, çok az sayıda insandan oluşan toplumlar, çadırlar ve kıldan yapılmış çadırlar (bunlar daha çok soğuk iklimlerin olduğu kuzey tarafta bulunanlardır), saz ve kamıştan yapılmış evlerdir. (bunlar ise güneyde sıcak iklimlerde yaşayan insanlardır).⁶⁵³ İnsanların tek bir birey gibi ortak mutluluğa erişeceği yer, insanlar arasındaki düzeni tam olarak sağlayan şehir yönetimi olacaktır. İbn Miskeveyh'e göre medeniyet kurmuş olan, akıl ve algılama yönünden daha ileri olan insanlar orta kuşak bölgelerde (iklimü'l evsat) yaşayan insanlardır. Bu bölgeler düşünürümüzün yaşadığı zamanda (ölüm tarihi:1030) büyük devletlerin kurulduğu bölgelerdir ve yaklaşık 20 ile 40 kuzey paralellere tekabül eder, bu dönemde bu bölgelerde yaşayan İslam toplumları medeniyet ve bilim yönünden diğer topluluklara nazaran daha ileri konumdadırlar. Bunların dışında Bizans başta olmak üzere diğer Hristiyan devletlerde yine bu işaret edilen bölgede yaşıyorlardı. İbn Miskeveyh'in bu teorisi bugün için makul görünmemektedir ancak filozofumuzun konuya yaklaşımını özetlemesi bakımından önemli görünüyor.

İbn Miskeveyh toplumları oluşturan insan karakterlerine de vurgu yaparak sosyolojik bir tespit yapar. Adaletin gereği olan itidalli davranış, bazı toplumlarda daha yaygındır. İbn Miskeveyh'e göre her milletin kendine has mizacı vardır. İnsanlar çok nadir olarak yaşadığı bölgenin ortalama mizacına uymazlar. İnsanların mizaçlarında yaşanan yerin, havanın ve yenilen gıdaların muhakkak etkisi vardır fakat en büyük etki ise felek ve yıldızlardır. İbn Miskeveyh'e göre siyah tenli olanlar neşeli, aktif, kanları ince olduğu için cesaretleri azdır. İbn Miskeveyh'e göre felekler bu insanlara yakın olduğu için deri ve saçlarını yakar ve renklerine yansır. Kızıl tenliler ise kuzeyde soğuk topraklarda yaşarlar, bu insanların kalplerindeki ısı yüksektir bundan dolayı cesurdurlar. Orta kuşakta yaşayanlar ise en sağlam karaktere sahip, itidale en yakındır.⁶⁵⁴ Bunun sebebi

⁶⁵¹ David Ross, *Aristoteles*, s. 308.

⁶⁵² İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 40.

⁶⁵³ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 251.

⁶⁵⁴ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 212.

nefsin durumunun (hal) beden mizacını değiştirmesi, beden mizacının da nefsin durumunu değiştirmesidir.⁶⁵⁵ İklim bölgeleri ve insanların mizaçları arasında yapılan bu karşılaştırmalar İbn Miskeveyh döneminin geleneksel görüşlerindendir. Bu karşılaştırmanın başlıca gayesi ise insanların kategorize edilmesi ve alışkanlıklarının anlaşılmasına yardımcı olduğu düşüncesidir.⁶⁵⁶ İnsanların bu farklı tabiatları medeniyetin oluşması ve şekillenmesinde etkilidir. İbn Miskeveyh'den sonraki dönemde benzer düşünceleri biraz daha ayrıntılı şekilde İbn Haldun da ifade etmiştir.⁶⁵⁷

4.1.2. Adil Yaşamın Güvencesi Olarak Devlet ve Yönetici

4.1.2.1. Devlet

İnsanlık tarihine bakıldığında, insanlar tarafından iyi sayılan şeylere sahip olma yolunda her zaman bir çatışma olduğu görülür. İnsanların sayılarının çoğalması beraberinde anlaşmazlıkları da getirmiştir. Her ne kadar iyi, göreceli olsa da iyi ve faydalı olandan daha fazla pay almak için çalışırlar. İbn Miskeveyh dünyanın insanlar için sahte lezzet sağlayan tuzaklarla dolu bir yer olduğuna işaret eder. Dünyada hile, aldatma ve yanıltmalarla dolu tuzaklar vardır ve tuzaklar insanları kışkırtır. İbn Miskeveyh bu tuzakları acı ilaçların çocuklara içirmek için şekerle kaplanmasına benzetir.⁶⁵⁸ İbn Miskeveyh'e göre insan bu dünyada yaşadığı müddetçe manevi olanın (harici) dışında da refaha ihtiyaç duyar. Fakat tüm kuvvetiyle, hırsıyla dünyevi refaha ulaşmaya çalışmamalıdır.⁶⁵⁹ O insanların süs eşyaları, değerli taşlar ve çevik binitlere sahip olmaya karşı arzu duyduklarını belirtir.⁶⁶⁰ Bunun yanı sıra filozofumuza göre “ *dünya malı (meta) azdır, bir kısım insanlar ona ulaşma konusunda diğer insanların ulaşmasına engel olur, her bir topluluk diğerinin payını eksiltmeye çalışır*”.⁶⁶¹ İbn Miskeveyh'e göre insan kendi çıkarını, kendine kolay geleni sever. İnsanoğlu menfaat ve faydalara başkası olmaksızın tek başına sahip olmaya istek duyar. Bunun sonucu olarak insanlar arasında kargaşa, zalimlik, hakkı olandan fazlasını almak gibi olumsuz

⁶⁵⁵ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 232.

⁶⁵⁶ Goodman, *İslam Hımanizmi* s. 419.

⁶⁵⁷ Uygun Oktay, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, On İki Levha Yay. İst. 2008, s. 30-35.

⁶⁵⁸ İbn Miskeveyh, *Risale fi'l Lezzat ve'l Âlâm*, s. 100, 101; İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 133.

⁶⁵⁹ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 111.

⁶⁶⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 127.

⁶⁶¹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 107.

fiiller ortaya çıkar, biri diğerine güvenmez zira aynı eşyada hak sahibi olduğunu belirtir.⁶⁶² Bunun çözümü toplumu çekip çeviren ve amaçları birleştiren bir yönetimdir.⁶⁶³ İngiliz Filozof Thomas Hobbes bu duruma “*insan insanın kurdudur*” şeklindeki meşhur sözüyle dikkat çekmiştir, ona göre doğa hep savaştadır ve “*hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; insan hayatı, yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer*”.⁶⁶⁴ Dolayısıyla toplumu kontrol altına alacak bir kurum şarttır. Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh’e göre de insanların ihtiyaçları sınırsızdır, dünyadaki kaynaklara çok fazla ihtiyaç duyulur.⁶⁶⁵ O, oluş ve bozuluşların yaşandığı dünyanın bir kuralına dikkat çeker buna göre: “her an sevilen, arzu duyulan şeyler el değiştirir ya da kaybolur”.⁶⁶⁶

İbn Miskeveyh de diğer İslam filozofları gibi bedensel haz peşinde koşmanın sonucunun bu kaos ve kargaşa olacağını belirtmiştir. İbn Miskeveyh’e göre toplumdaki huzurun sağlanması için insan hazların peşinde olmayacak, dünyanın geçiciliğinin farkına varacak ve nefsi kurtuluşa erdirecek olan ilahi emeller peşinde koşacaktır. İbn Miskeveyh toplumu kargaşaya sürükleyen bu çıkarların kötü emellerin peşine düşmenin vereceği zararları *Tehzibü’l Ahlak*’ta ayrıntılı olarak ele almıştır.

Sınırlı olan kaynaklar konusunda insanların ve grupların birbiriyle çatışması her kesimi kontrol eden bir kurumla çözülebilir. İbn Miskeveyh’e göre “devlet” kelimesi kök olarak insanlar arasındaki eşyaların dolaşımından gelir. İnsanların arasında dolaşan eşyalar, kimin güçlü ve hâkim olduğuna göre art arda el değiştirir. Eşyaların insanlar arasında el değiştirmesi sadece bir kavme has olmaz, daha büyük topluluklar da buna dâhil olur. Fakat bu el değiştirme dünyalıktır, galip olana, güçlüye avantaj sağlar ve insan nefesine sevimli gelir. İbn Miskeveyh’e göre bu durum Kuran-ı Kerim’de şöyle belirtilir.⁶⁶⁷ *Allah’ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın*

⁶⁶² İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 68.

⁶⁶³ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 66.

⁶⁶⁴ Hobbes Thomas, *Leviathan*, (çev: Semih Lim), İst. Yapı Kredi Yayınları 1993, s. 94. Hobbes’e göre :devletin amacı bireysel güvenliktir. Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devletler halinde yaşarken kendilerini tabi kıldıkları kısıtlamanın nihai nedeni, amacı veya hedefi, kendilerini korumak ve böylece daha mutlu bir hayat sürmek, yani insanları korku içinde tutacak ve onları ceza tehdidiyle, ahitlerini ifa etmeye ve doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç olmadığında, insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan o berbat savaş durumundan kurtulmaktır. (*Leviathan*, s. 127)

⁶⁶⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 109.

⁶⁶⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 136.

⁶⁶⁷ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 102.

peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet ve güç hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir. (Haşır/7) Görüldüğü üzere filozofumuz devlet kelimesinin kökünün hâkimiyete göre eşyaların el değiştirmesinden kaynaklandığını belirtir. Servetin, çıkarların ve hepsinden önemlisi hâkimiyetin el değiştirmesi, yönetimde sürekli bir otoritenin olmasını engelleyecek, kargaşa ve kaos devam edecektir. Bunun çözümü ise ancak sürekli, sağlam ve otorite kaynağı olan bir yönetimdir. Bu yönetim en başta toplumun imarını gerektirir. Dolayısıyla insanın hevesleri peşinde koşmasını engelleyecek bir otorite şarttır, Hobbes'den farklı olarak İbn Miskeveyh dini yönüne dikkat çeker.

Bu bağlamda Aristoteles ise devlet ve yasaların gerekliliğini şöyle ifade eder: “Tüm insanlar arasında onları bu ortaklığa sürükleyen doğal bir içgüdü vardır. İnsan nasıl tam gelişme durumuna ulaştığı zaman hayvanların en iyisiyse, yasa ve kurallardan ayrılınca da en kötüsü olur.”⁶⁶⁸

İbn Miskeveyh'e göre dünya bir yönüyle iyi bir yönüyle kötüdür. Yüce Allah dünyayı kendi kendine imar görevi vermediği, verilenin de karşılığını alma hakkı tanıdığı için insanın dünyayı mamur hale getirmekten geri durması uygun değildir. Zira İbn Miskeveyh'e göre dünyada verilenin karşılığını almak esastır.⁶⁶⁹ Filozofumuz dünyayı bayındır hale getirmeye medeniyet adını vermektedir. Ona göre “medeniyet”, “imaret” demektir. İmaret ise insanlar arasındaki düzen ve yardımlaşmanın sonucudur. Filozofumuz medeniyetin temelini oluşturan insanlar arasındaki bu yardımlaşmanın amacını üç grupta ele alır:

Birincisi, yaşamın kurulması için zorunlu olan el ve gönül (niyet) yardımlaşması. İbn Miskeveyh bu yardımlaşmanın üzerinde zahitlerin, başka bir deyişle toplum hayatına ilgi duymayanların bile üzerinde mutabık kalacaklarını belirtir. Bu yardımlaşmada amaç şehrin ve dünyanın mamur edilmesi değil; yalnızca yaşamak için en temel ihtiyaçların

⁶⁶⁸ Aristoteles, *Politika*, s. 10.

⁶⁶⁹ İbn Miskeveyh, *Risale fi'l Lezzat ve'l Âlâm*, s. 101.

yerine getirilmesidir.⁶⁷⁰ El yardımlaşması toplu yaşamı sağlamak için gereken maddi unsurlar olarak düşünülebilir. İbn Miskeveyh zorunlu ihtiyaçları, yaşamı sürdürecektir yiyecek içecek, sıcaktan ve soğuktan korunmayı sağlayan giyecek, barınma, ilaç, nesli devam etmesini sağlayan evlilik ve daha bir sürü zaruri ihtiyaç olarak belirtmektedir.⁶⁷¹ Bu konularda yardımlaşmak toplumun devamını sağlayacaktır. İbn Miskeveyh'in bu ifadeleri Fârâbi'nin *Zaruri Şehir*'ini çağrıştırmaktadır. Fârâbi bu şehir halkının yardımlaşması, insanın varlığının devamı ve hayatını koruması için zorunlu ihtiyaçlarını elde etmeyi amaçlar. Bunun yanı sıra “erdem şehri” insanın varlığının devamı ve hayatını koruması için en mükemmeli elde etmeye yönelik şehirdir.⁶⁷²

Filozofumuza göre toprağı işlemekle, ekim dikimle ortaya çıkan çiftçilik ile çıkarılan madenleri işleyip onlardan kullanılacak eşyalar üreten ya da suyu şehirden şehre nakleden, kanal, değirmen gibi araçlar ve bu araçları yapacak/inşa edecek zanaatkârların varlığı yine zorunludur.⁶⁷³ İbn Miskeveyh'e göre çiftçinin erdemi çiftçilik işlerinde yardımlaşmadır, tüccarın erdemi malda yardımlaşma, melikin erdemi ise siyasi görüşlerde yardımlaşmadır.⁶⁷⁴ Tabii ki bir yöneticinin (sultan) topluluk içinde bu zorunlu ihtiyaçların ve yardımlaşmanın tertip ve düzenini koruması gerekir. Bu da adil yönetimle sağlanır. Filozofumuza göre adalet ve müsavat insanlar arasında muhabbeti yayar, amaçları ortak kılar, şehirleri mamur eder, insanlar arasındaki işleri tamamlar, kanunların alt yapısı ve sürekliliğini (kıvam) sağlar. Yukarıda belirtilen konuya ilaveten, olmaksızın toplum hayatının devam edemeyeceğini belirttiği niyet yardımlaşması vardır. Bu da insanları “toplum olma”, “birlik olma” hedefine ulaştırmayı sağlayan toplumsal bilinç olarak anlaşılmaktadır.⁶⁷⁵

İnsan tek başına bütün işlerin üstesinden gelemmez. İnsanın topraklarında güvenli bir yaşam sürmesi, insanlar arası yardımlaşma hep bir toplulukta olur. Toplumun tamamlanmasının şartlarından birisi de meslekler arasındaki ilişkidir. İbn Miskeveyh'e göre insanlar arasında toplumun düzeni ve şehrin bekası için meslek çeşitliliği şarttır.

⁶⁷⁰ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 250

⁶⁷¹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 346; *Tehzib*, s. 41.

⁶⁷² Fârâbi, *Fusûlün Münteze'a*, s. 45.

⁶⁷³ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 250.

⁶⁷⁴ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l Halide*, s.324.

⁶⁷⁵ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 347.

İbn Miskeveyh bu durumu kitabı oluşturan her bir harfe benzetir, ona göre her bir harfin ayrı bir işlevi vardır ve hep birlikte anlamlı bir bütün oluştururlar, buna mukabil her harfin aynı olması durumunda anlamlı ve okunaklı bir kitap olmayacağı (fesat) da ortadadır.⁶⁷⁶ Meslekler arasında farklılık şarttır. İnsan sınırsız ihtiyacını bu yolla giderir. Toplumu oluşturan, çiftçi, zanaatkâr, yönetici, yönetilen arasında işbirliği olduğu durumlarda toplum mamur olur.⁶⁷⁷

Toplumdaki farklı meslekler ve değiş tokuş toplumun kemali ve istenilen gayeye ulaşmak da toplum için zorunludur. İbn Miskeveyh'e göre marangoz odun kesmeli, demirci bu odunlarla demiri eritmeli, eritilen bu demirden çiftçinin toprağı sürmesini sağlayan saban yapmalı, çiftçi ürettiğini yine demirci, marangoz ve diğerlerine vermeli ve böylelikle değiş tokuş gerçekleşmeli, böylelikle toplumda herkes istediğini ihtiyacına göre almalı. Tabi ki bu değiş tokuş karşılıklı olmazsa örneğin demircinin dokumacıya ihtiyacı var da elbise satanın demirciye ihtiyacı yoksa yardımlaşma durur. Toplum gayesine ulaşamaz, şehir mamur olamaz.⁶⁷⁸

İkincisi toplum yaşamında refahın (husn-i hal) iyileştirilmesi için yardımlaşma. İbn Miskeveyh bunu da şöyle açıklar: Toplumun savunulması için ve düşmanı uzaklaştırmak için hazırlanmış silahlar ve harp aletleri ayrıca bunları yapan sanatkârlar olmalı. Her an savaşa hazır olmak maksadıyla bu askerler için yetişmiş atlar olmalı.⁶⁷⁹ İbn Miskeveyh'in bu önerisi savunmaya her an hazır olma bağlamında Kur'an-ı Kerim'in emrini hatırlatmaktadır “*Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihat için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın*” (Enfal/60). İbn Miskeveyh, Bütün bunlara ilaveten zırh, saldırı ve savunma aletlerinin hazırlanıp düzenlenmesinin gerekli olduğunu belirtir.⁶⁸⁰ Tabii ki bütün bunlar toplu yaşamı tamamlamak için, birleşmiş insanların refahı için ve düşmanların, onların birliğini bozmaması için gereklidir. Bu madde aslında birinci maddede sıralanan el ve gönül yardımlaşması sonucu kazanılan çıkarların korunmasını içermektedir. Toplum olmanın temel şartlarından bir diğeri de yabancı milletlerin istilasından korumak için gerekli olan

⁶⁷⁶ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 87.

⁶⁷⁷ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 347.

⁶⁷⁸ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s.347.

⁶⁷⁹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 251; *el-Fevz*, s. 92.

⁶⁸⁰ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 251; *el-Fevz*, s. 92.

askeri güçtür. Askeri güç korumanın yanı sıra yeni çıkarların elde edilmesini de sağlar. Yeni yerleşim alanı ve yeni topraklar gibi.

Üçüncüsü ise toplumsal yaşamın gereği olmayan fakat insanların yardımlaşarak yaşamı süslemeyi (tezyin) amaçladığı yardımlaşmadır. İbn Miskeveyh'e göre insan ve eşya nakli için kullanılan, karada ve denizde hareket eden nakliyat araçlarının varlığı bu üçüncü gruba girer.⁶⁸¹ Bu daha çok ticaretin sağlanması içindir. Şehirler nakil araçları ve ticaret yoluyla kendi topraklarında yetişmeyen ya da üretilmeyen çeşitli eşyaları başka şehirlerden getirebilir, topluma daha fazla refah sağlayabilir. Tabi ki bu madde diğer ikisi kadar zorunlu olmasa bile tamamıyla mamur olma yolunda olan bir şehir için ihtiyaçtır.

İbn Miskeveyh bunlardan birincisinin sağlanamadığı durumlarda toplumun yaşama şansının olamayacağını (harap) belirtmektedir. Eğer ikinci ve üçüncü maddelerde belirttiğimiz yardımlaşmanın amacı gerçekleşmezse toplum dağılmasa bile dağılma yolunda olduğunu (ğayetü'l harap) belirtmektedir.⁶⁸² Filozofumuz medeniyetin temelini insanlar ve topluluklar arasındaki yardımlaşma olduğuna dikkat çeker.

Bütün bu medeniyeti kuracak olan insanlardır dolayısıyla İbn Miskeveyh ideal toplum için insanların doğru yetiştirilmesinin öneminden bahseder. İbn Miskeveyh'in ideal vatandaşının özellikleri şunlardır;

- Çocuk yaşta din (Şeria) terbiyesi ile yetiştirilmeli, dine alıştırılmalı, emirlerini yerine getirmeli. İbn Miskeveyh'e göre dinin kuralları gençlerin eğitilmesine yardımcı olur, gençleri iyi fillere yönlendirir, sağlam ölçütlerle erdemleri elde etmek için nefisleri elverişli hale getirir.⁶⁸³
- Alışkanlık kazanıncaya kadar ödev ve vazifelerini yapması sağlanmalı. Özellikle anne babalara düşen görev, çocukların kurallara ve diğer eğitim ilkelerine uymalarını sağlamaktır. Ödül vererek çocukları yönlendirmenin yanı sıra gerekirse uyarma, dövme, azarlama gibi cezalar da kullanılmalıdır.⁶⁸⁴

⁶⁸¹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 251.

⁶⁸² İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 250.

⁶⁸³ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 33.

⁶⁸⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 33.

- Ahlak kitapları okutularak, bu kitaplardaki güzel alışkanlıklar nefislerde delilleriyle birlikte kavratılmalıdır.⁶⁸⁵
- Daha sonra matematik ve geometri öğretilmeli ve bunlarla insan sözün ve delilin doğruluğunu kavrama özelliklerine sahip olmalı.⁶⁸⁶
- Ergenlik çağına gelince ve felsefeye (hikmet) gönlünü açınca artık tabiatı karar kılar, kapalı noktaları ve incelikleri kavrama konusunda güçlük çekmez.⁶⁸⁷

İbn Miskeveyh ideal vatandaşın önemine vurgu yapar, ahlaklı birey toplumu oluşturan ailenin temelidir, dolayısıyla ideal ev yönetimi ahlaken iyileşmiş (tezhip) insanların işidir. Doğru yapılan ev yönetimi ise doğru şehir yönetiminin temelidir. Doğru şehir yönetimi ise ülkenin (memleke) kalkınmasını sağlar.⁶⁸⁸

Ayrıca İbn Miskeveyh toplumsal yaşamın bir takım gereklerinden bahseder, toplum olarak şehirde yaşayan insanların bir takım görevleri vardır:

- Muamelat
- Tarımsal sözleşmeler (muzaraat)
- Evlilik
- Emanetleri yerine getirme,
- Öğüt vererek yardımlaşma
- Düşmanlarla savaş aile şerefini ve malı koruma.⁶⁸⁹

İbn Miskeveyh'e göre adalete işte bu ilişkilerin doğru (tashih) ve düzenli sürdürülebilmesi ve zatında kötülük olan haksızlığın giderilmesi için, ihtiyaç vardır.⁶⁹⁰

İbn Miskeveyh'e göre insanlar ve gruplar arasındaki adaleti sağlayan bazı unsurlar vardır: 1. En başta bütün kanunların kaynağı ve ilahi kaynaklı olan şariat kanunları gelir. 2. Bir diğeri şariat kanunlarına göre hüküm veren ve hakkında şeri hüküm bulunmayan konularda da içtihat etme yeterliliğine sahip hâkim. 3. Alım satım, takas v.b ticari ilişkilerde adil bir uyuşmayı sağlayan para. Bütün bunlara ilaveten gücün,

⁶⁸⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 42.

⁶⁸⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 42.

⁶⁸⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 115.

⁶⁸⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 95.

⁶⁸⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 84.

⁶⁹⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 109.

hâkimiyetin sürekli olmasını sağlayacak, şeri kanunları uygulayacak, adil bir hâkim tayin edecek, bunun yanı sıra şehirde hatta şehirlerarasında geçerli olan bir paranın güvenilirliğini sağlayacak bir otorite bulunmalıdır. Sonuçta devlet olmanın temel amacı toplumsal düzenin, adaletin ve toplumun iyiliğinin sağlanmasıdır.

Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh, devlet yöneticisinin, yetişmiş bir orduyu ve maiyetindeki önemli noktalardaki görevlileri elinde tutmak, beklenmedik felaket ve belaları defetmek için biriktirilmiş mal ve hazineye ihtiyacı olduğuna vurgu yapar.⁶⁹¹ İbn Miskeveyh devlette hükümdarın otoritesinin sağlamlığı yanında iyi kurulmuş bir devlet ekonomisinin ve adil vergilendirme sisteminin de var olması gerektiğine işaret eder. Bu hususta Büveyhiler dönemindeki iktâ⁶⁹² sistemini, enine boyuna inceleyerek başarılı olmamasının sebeplerini eleştirel bakış açısıyla ayrıntılı olarak belirtir. Yanlış kurulan iktâ sisteminin devleti nasıl zayıflattığını, derece derece diğer kurumlara nasıl zarar verdiğini ayrıntılı olarak açıklar.⁶⁹³

⁶⁹¹İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 117.

⁶⁹²İslâm tarihinde ilk defa Hz. Peygamber ve dört halife döneminde uygulanan iktâ sistemi Emevîler ve Abbasîler döneminde gelişmiş, Endülüs'ten Hindistan'a kadar bütün İslâm Coğrafyası'nda uygulana gelen bir sistem olmuştur. (Erkan Göksu, “*Türkiye Selçuklularında İktâ*”, *Türkiyat Araş. Dergisi*, 26. Sayı Güz 2009, s.138); İktâ sistemi “devlet başkanı veya onun adına yetki kullanan merci tarafın-dan özellikle arazi gibi taşınmaz mallarla maden ocağı ve benzeri tabii kaynakların mülkiyeti (temlik). İşletme (irfak) yahut faydalanma (intifa, istiğlal) hak veya imtiyazlarının ya da bir bölgenin vergi gelirlerinin uygun gördüğü kimselere tahsisi” anlamına gelir. (Mustafa Demirci, “İktâ” *Mad.*, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C. 22, s. 43.)

⁶⁹³İbn Miskeveyh Büheyhi Devleti'nin uyguladığı iktâ sisteminin, Büveyhi Devleti'nin kurulduğu ilk yıllarda açık bir sorun olarak görülme de ilerleyen dönemlerde bu sistemle ilgili sorunların katlanarak arttığına dikkat çeker. İbn Miskeveyh yanlış üstüne bina edilen şeylerin doğru olmayacağını belirtir ve ona göre yoldan biraz sapmak başlangıçta çok az etkisi olur fakat ilerledikçe ilk noktadan ne kadar uzaklaştığı görülür. İbn Miskeveyh problemi şöyle ifade eder: Büveyhiler elinde bulunan Sevad toprakları gerekli düzenlemeler ve imar faaliyetleri yapılmadan iktalaştırıldı. Üstelik vezirler iktâ sahiplerinden rüşvet aldılar ve onlara iktalaştırma hususunda musamaha gösterdiler, kimisine ise karşılıksız verdiler. Yıllar geçtikçe kıtlığın yerini bolluk aldı ve bazı nahiyelerin ürün ve gelirleri arttı, bazılarıinki azaldı fakat sonuç olarak fiyatlar düştü. Ürünü artanlar ve üründen gelir elde edenler topraklarına sıkıca sarıldı aksine topraklarından ürün alamayanlar toprakları iade etti ve bedellerini aldılar. Bu iade edilen topraklar da aynı şekilde almak isteyen iktâ sahiplerine verildi sonuçta onlar da iade etti ve bu araziler sürekli el değiştirdi. Yani kazanamayanlar toprakları iade edip bedellerini aldılar. İbn Miskeveyh'e göre böylece sorun büyüdü üstelik bu iade edilen arazilerde düzenleme ve imar faaliyetleri de yapılmadı. İbn Miskeveyh'e göre bir süre sonra ana sermaye tükenmeye başladı. Sevad topraklarında düzen bozuldu. Çiftçiler sıkıntı içinde kaldı kimisi o toprakları terk etti, kimisi de yerlerini terketmeyip haksızlık ve zulme sabretmek zorunda kaldı. Kimisi de iktâ sahiplerinin zulmünden emin olmak için, malı ziyadesiyle iktâ sahibine teslim ederek güvende oldular. İbn Miskeveyh iktâ sistemindeki bozulmanın devletin diğer kurumlarına da zincirleme tesirlerinin olduğunu belirterek, imar edilen yerlerin harap olduğunu, kâtipliklerin ve amilliklerin bozulduğunu, mahir kimselerin kalmadığını ve bunun karşılığı bu işlerde bilgi sahibi olmayanların bayrağı devr aldığını belirtir. Bunun sonucu olarak iktâ sahiplerinin, işi bilmeyen, ayrıca rüşvet ve haksızlıkla iş yapan yardımcılarıyla her geçen gün topraktan aldıkları verim düştü. İbn

Sonuç olarak İbn Miskeveyh devletin temelini güce dayandırır. Tek başlı otoriter yönetim devlet içerisindeki karmaşaları önler. İyi yetiştirilmiş yurttaş devletin üzerine kurulduğu en önemli ayaklardan biridir. Bunun yanı sıra devletin ekonomisi ve vergilendirme sistemi adil bina edilmiş olmalıdır.

4.1.2.2. Yönetici

İbn Miskeveyh yönetimde otoriteyi elinde bulunduran hükümdar için, melik, sultan, imam, şehir yöneticisi gibi ifadeler kullanmaktadır. Hatta Büveyhi dönemi edebi yazılarda imam ve hükümdar birbirinin yerine kullanılmıştır, hükümdarlar aşırı üslupla övülmüş dahası Peygamber ile aynı mertebede olan özel bir sınıf olarak görülmüştür.⁶⁹⁴ Filozofumuza göre hükümdar Peygamberin hatta Allah'ın halifesidir.⁶⁹⁵ Dolayısıyla o kendi çağının gereklerine uygun olarak hükümdarın tek bir kişi olması gerektiğini düşünür. İbn Miskeveyh devlet yönetiminde tek kişinin söz sahibi olduğu monarşik devlet yönetiminin daha isabetli bir yönetim şekli olduğuna dikkat çeker. Böyle bir devlette hem toplumsal düzen rahatça sağlanır hem de devlet yönetiminde çok başlılık olmaz. O bu görüşünü desteklemek için şu ayeti kullanır; *“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu”* (Enbiya/22).

Miskeveyh'e göre devlet güçsüzleşmiş sultanın iktâ üzerinde otoritesi zayıflamıştı, sultanın bu konudaki aracı olan nazırlar, kontrolü ve teftişi göz ardı ettiler ve haksızlıklara göz yumdular. Deylem ileri gelenlerine iktâların büyük kısmı verilmiş ve hain mutasarrıflarla birlikte haksız kazançlarına devam etmişlerdir. Bunun yanı sıra diğer nahiyeler asker ve kumandanların ileri gelenlerine ve derrace sahiplerine ve mutasarrıflara verilmiştir. İbn Miskeveyh'e göre bunların da yaptıkları mal toplamak, rüşvet almak ve vermek, hile yapmak ve haksız kazanç elde etmekten ibaretti. İbn Miskeveyh devlet otoritesinin zayıfladığını belirtmektedir. İbn Miskeveyh yine de doğru ve adaletli kâtiplerin ve görevlilerin bulunduğunu fakat bunların baskı altına alındığını ve kimisinin vazifesinin değiştirildiğini belirtmektedir. Bu olumsuz durum halka da yansdı, divanlara muracatlar azaldı, halkın mahkemeleri teftiş edilmez oldu, memurlara danışılmaz oldu, şikâyetler dinlenmez, kâtiplerin sözlerine itibar edilmez oldu. Usulsuz vergiler arttı, harcamalar arttı, nereye gittiği bilinmeyen giderler ortaya çıktı. İbn Miskeveyh Büveyhi hükümdarlarından Muizzuddevle'nin de heva ve hevesine uyduğunu kendisine hizmet edenlere haksız iktâlar ve maaşlar verdiğini, israfın son derece çok olduğunu belirtir. İbn Miskeveyh'e göre, bu olumsuz durumların neticesinde, günden güne Büveyhiler zayıflamış ve sonuçta mali imkânları daha iyi olan Türk devletlerine bağlanmak zorunda kalmışlardır. İbn Miskeveyh bu örnekte olduğu gibi devletin gerilemesi hususunda analizler yapmış ve önerilerini sıralamıştır. Büveyhiler döneminde Fars komutanlara önemli mevkiiler ve yetkiler verilmiş, askerlere ödeme yapmak yerine vergi alma hakkı tanımışlardır. Bu vergi alma yeniliği birçok hükümdar tarafından uygulanmıştır fakat başarılı olmamıştır. (İbn Miskeveyh, *Tecaribü'l Ümem*, (Ed.: H.F. Amedroz, Barrister Atlaw), Al-Muthanna Library, Bağdat 1914. C. 2, s. 97-100)

⁶⁹⁴ Crone Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, (çev.: Hakan Köni), Kapı Yay., İst 2007, s. 229.

⁶⁹⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 98.

İbn Miskeveyh'e göre insanların tek bir iradeyle yönetilmesi durumunda tek fikir ortaya çıkar, yönetilen gruplar ise bu tek fikirden yola çıkarak görevlerini yaparsa hükümdarın aracı konumunda olurlar, bu durumda toplumda düzen oluşur ve adaletin gereği olan çoklukta birlik gerçekleşir. Aksi halde ayrılık, düşmanlık, başıboşluk ortaya çıkar, çokluk ve çok başlılık tek olan düzeni yok eder.⁶⁹⁶ Toplumun birliği hükümdar tarafından gerekirse zor kullanarak da gerçekleştirilir, İbn Miskeveyh "meliklik" kelimesinin zorlama, güç kullanma manasına da geldiğine işaret eder. İbn Miskeveyh, monarşik devletin en uygun yönetim biçimi olduğunu belirtir fakat tek kişinin yönetimiyle, yönetimde olanın arzu ve çıkarlarına ulaşması amaçlanmaz, bunun yerine tek kişinin yönetimiyle toplumun ortak olan çıkarlarının elde edilmesi amaçtır.⁶⁹⁷ İbn Miskeveyh tek lider yönetimini savunmaktadır. Bu görüşüyle İbn Miskeveyh birçok iyi kişinin yönetimi olan Aristokrasinin, Krallığa karşı daha iyi bir yönetim olduğunu belirten Aristoteles'in⁶⁹⁸ görüşüne katılmamaktadır. Aynı şekilde yöneticinin entelektüel çabasının ön planda olduğunu belirten⁶⁹⁹ Farabi'yle benzeşse de Aristokrasi konusunda ondan ayrılır.

Hükümdarın önemli özelliklerinden birisi de insanları eğitmek ve rehberlik etmektir. İnsanın akıllı, şehvî ve gazabî nefsiyle sürekli olarak mücadele içindedir. Bu mücadele de akıl bazen diğer iki gücün boyunduruğuna girer. Doğru olandan uzaklaşarak yanlış olan düşünce ve kurgulara gider. Bu durumda aynen beden hastalandığında nasıl bir doktora ihtiyaç hâsıl olursa, nefsin hastalıktan kurtulması için de bir rehber ihtiyacı vardır ki bu rehber kent yöneticisidir. Kentlerin yöneticisinin (el-müdebbirü'l müdün) her bir vatandaşın kendisine has olan mutluluğa yöneltmesi sonra da insanlara iki açıdan itina göstermesi gerekir. Birincisi onları fikri ilimlere yönlendirmek; ikincisi onları sanat ve bedeni (hissi) işlere yöneltmektir. Şehir yöneticisi insanları sadece fikri ilimlere yönlendirdiğinde amaç tam olarak gerçekleşmez aynı zamanda ameli işlere de

⁶⁹⁶ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 66.

⁶⁹⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 83.

⁶⁹⁸ Ross, *Aristoteles*, s. 296.

⁶⁹⁹ Eyüp Şahin, "Platon ve Fârâbî'de Aristokrasi", *AÜ İlahiyat F. Dergisi*, 51:1(2010), s.128.

yönlendirirse gayeye ulaşılır.⁷⁰⁰ İbn Miskeveyh bu görüşleriyle Fârâbi'ye yakın durmuştur.⁷⁰¹

İbn Miskeveyh' e göre yöneticilik mertebesini toplumda ortalama her kişi elde edebilir soy itibariyle (neseb) iyi olanlar ve malı çok olan zenginlerin bu işe ehil olabileceğini ifade eder.⁷⁰² Fakat filozofumuza göre toplumda akıllı olanlar, bu iş için daha ehildir, üstelik bu kişi hâkim ve fazıl olursa bu özellikler ona yöneticilik (riyaset) vasfı verir ve gerçek efendiliği (siyadeti) kazandırır. Bunların hepsinin derecesini belirleyen hikmet ve erdemdir.⁷⁰³ Burada İbn Miskeveyh yöneticilikle ilgili bir takım kriterler belirler. Bunlar soy, zenginlik, hikmet ve erdemdir. Bunlara sahip olanlar içerisinde yönetime en layık olanlar, hikmet ve erdem sahipleridir.

İbn Miskeveyh'e göre, "Hakîm Filozof" dediği ideal anlamdaki yöneticinin seviyesine ulaşmada şu sıra izlenir. İlk etapta yönetim ve siyaset insanın ahlakını güzelleştirme ve nefisini yönetme hususundaki başarısıyla başlar, daha sonra, ev yönetimi hususundaki başarısı, bunu şehir yönetimindeki başarısı izler, son olarak ülke yönetiminde tamamlanır.⁷⁰⁴ İyi yönetim siyaset, ahlak ve ekonomik başarıya bağlıdır.

İbn Miskeveyh'e göre hükümdarlık (milk) istila ve zor kullanmak üzerine kuruludur. İnsanın iradesiyle hareketlerini ve azalarını kontrol etmesi de meliklik olarak isimlendirilmektedir.⁷⁰⁵ Ayrıca ona göre hükümdarlık, medeniyetin parçalarından biri olan sanattır.⁷⁰⁶ Nasıl ki insan çeşitli azalarını kontrol altında tutuyorsa melik de toplumu oluşturan dinamikleri kontrol altında tutmalıdır. Hükümdarın fiilleri umumun yararını gözetme üzerine kurulu olmalı ve şefkat taşınmalıdır. Hükümdarın fiilleri şeriat kanunlarına uygunsa, heva ve heveslerden uzak ve yakını kayırmayacak (asabiyet) şekilde uygulanıyorsa,-insanlar ister gönüllü uygulasin, ister gönülsüz uygulasin- işte o

⁷⁰⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 55.

⁷⁰¹ Fârâbi, *Fusulü'n Münteza'a*, s.27, 39. Şehir yöneticisi hedeflenen amaca ulaşmak için bir takım görüş ve davranışlar ortaya koyar ki Fârâbi'ye göre buna töre (el mille) denir. Töre ya ilk başkana vahyolur ya da ilk başkan vahiy ve vahyedenden aldığı güçle töreyi belirler. (Cihan A. Kamil, "*Fârâbi'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri*", *Bilimname* IV, 2004/1, s. 20-21) Her ne kadar İlk başkana kanun koyma hakkı tanınsa da Fârâbi'ye göre toplumda geçerli olan kanun ve kuralların kaynağı ilahidir.

⁷⁰² İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 81.

⁷⁰³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 81.

⁷⁰⁴ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 95.

⁷⁰⁵ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 107.

⁷⁰⁶ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 333.

zaman hükümdarlık olması gereken anlamda kullanılmıştır.⁷⁰⁷ Hükümdarın uygulamaları Şeraite dayanmalıdır, Şeraite göre uygulanmazsa artık onun adı zorbadır (mutegallib).⁷⁰⁸ Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh'e göre, hükümdarın zor kullanma, şiddetli zulüm ve fazlaca kan dökmesi hükümdarlık görevinin gereği olabilir fakat hükümdarın elindeki imkânları gereği gibi kullanmaması onun halkın gözünden düşmesine sebep olur.⁷⁰⁹

Yukarıda belirtildiği gibi insan doğal olarak medeni bir varlık olarak görülmüştür. İbn Miskeveyh'e göre insan bazı yabani hayvanlar gibi tek başına yaşayamaz. İnsan ancak bir toplum içerisinde diğer insanlarla karşılıklı görev bölüşümü ve yardımlaşmayla yaşamını sürdürebilir. Adaletin insanlar arasında yayılmasında ise hükümdarın etkisi büyüktür. Hükümdar insanların yaşamlarını düzenler ve onları korur, zulme uğrayanların haksızlığını giderir.⁷¹⁰ İbn Miskeveyh'e göre Hükümdar toplumda baba konumundadır. Nasıl ki baba çocuklarını gözetirse hükümdar da halkını gözetir. Hükümdar merhamet eder, halkı yararına olan işleri yapar, toplumda iyiliği sağlar ve zulmü de önler.⁷¹¹ İbn Miskeveyh Aristoteles'e atıf yaparak hem hükümdarların hem de fakir tebeanın iyilik edecek (ihsan) insanlara ihtiyacı olduğu belirtir.⁷¹²

Hükümdar, toplumda fakirlere önem vermeli, lutufta bulunmalıdır. Kuvvetli ve Zengin olanlar zulmü kendi güçleriyle bertaraf edebilirler; fakirlerse bu konuda desteğe ihtiyaç duyarlar.⁷¹³ Bunun yanı sıra yönetici, toplumu oluşturan bir zümreyi önemser diğer zümreleri ihmal ederse, ya da aynı zümreye bazı vakitler özen gösterip diğer vakitler ihmal ederse o, yönetici adını almaya layık değildir. Zira ara sıra gösterilen gayretle yönetici olunmaz yönetici her zaman gayret göstermelidir.⁷¹⁴ Bunun yanı sıra Hükümdar âlimlerle vakit geçirmeli sohbeti artırmalıdır.⁷¹⁵

⁷⁰⁷ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s.107.

⁷⁰⁸ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s.108.

⁷⁰⁹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 334.

⁷¹⁰ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 250.

⁷¹¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 98.

⁷¹² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 103.

⁷¹³ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l Halide*, s. 47

⁷¹⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 68.

⁷¹⁵ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l Halide*, s. 47

İbn Miskeveyh'e göre hükümdarın özelliklerinden birisi de gelenekleri (sünnet) ve hukukun (şeriat) diğer vazifelerini, esas kaideden ayrılmaması için muhafaza eden kişidir ve onun bu sanatı da hükümdarlıktır. İbn Miskeveyh kendinden önceki geleneğin hükümdarlık anlayışına vurgu yaparak doğru bir anlayış olduğuna dikkat çeker. Buna göre; hükümdar dini muhafaza eden, onun kural ve kaidelerini koruyan kişiye verilen bir isimdir. Aksi durumda ise bu kişiye zorba ismini verirlerdi. İbn Miskeveyh'e göre din bir yönetici için çok önemlidir. Din insanların iradeli bir varlık olması hasebiyle mutluluğa ulaşmak için bir araçtır. Toplumda mutluluğu sağlayacak olan hükümdar ve mutluluğun sağlanacağı yer medeni şehirdir. Hükümdar ilahi kanunun bekçisidir ve insanları uyaran kanunların koruyucusudur. İbn Miskeveyh Fars Kralı Erdeşir'in şu sözlerini aktarır: "Din ve hükümdarlık ikiz kardeştir, bunlardan biri olmadan diğeri tamamlanmaz, din temeldir hükümdarlık ise koruyucudur, temeli olmayan bir şey yok olmaya mahkûmdur; bekçisi olmayan bir şey ise kaybolmaya mahkûmdur."⁷¹⁶ İbn Miskeveyh'e göre dini korumakla görevli olan kimse uyanık olmalı, görevini tam yapmalı, uyuşukluk göstermemeli, şahsi zevkleriyle meşgul olmamalı ve daima şerefi ve şerefli şeyi aramalıdır.⁷¹⁷ Orta Çağ'da, Hristiyanlar'ın kral ve kiliseyi iki ayrı otorite olarak görmesine karşın, İslam toplumunda dini hükümdarla birleştirme çabaları gözlenir. Örneğin halife hükümdar bunun en bariz örneğidir. İbn Miskeveyh'in de bu görüşte olduğu görülmektedir.

İbn Miskeveyh'e göre dini korumakla yükümlü olan hükümdar işlerinde bir zayıflık gösterir ise o ihlal edilen yerden zaafı girer ve bu durumda din bozulur, insan şehvetleri için ruhsat bulur, şehvet çabası her yeri kaplar. Adaletle sağlanan birlik ve beraberlik içerisindeki toplum ayrışır, Allah'ın korunmasını istediği düzen bozulur. Bozulan bu düzenin tekrar onarılması gerekir, gerçek lider ve adaletli bir hükümdar ancak bu sorunları giderebilir.⁷¹⁸

Devlette adalet gözetilmezse fazlalık ve noksanlıklar belirir, toplumsal bozukluklar ortaya çıkar, yönetimler değişir, işler tersine döner. Bunun sonucu hükümdarın yönetimi zorbalığa dönüşür, hükümdarın yönettiği halk ona sevgi değil kin besler. Dolayısıyla

⁷¹⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 95.

⁷¹⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 95, 96.

⁷¹⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.96.

iyilerin sevgisi, kötülerin buğzuna, dostluklar nefrete, birlikte olma bilinci karşılıklı uzaklaşmaya dönüşür. Elde edilmesi hedeflenen iyilik sanılan şey başkasına zarar verse bile istenir. İnsanlar arasında ortak iyilikler kaybolur. Bunun sonucu Tanrı'nın yarattıkları için var ettiği düzen ve açık hikmetiyle emrettiği şeriat yok olurdu.⁷¹⁹

Emir altında ya da maiyetinde bulunan kimselerin beklentileri de göz önünde bulundurulmalıdır. Övülmesi ve mükâfatlandırılması gerekenin hakkının verilmesi fakat lütufta aşırıya kaçılmaması gerekir.⁷²⁰ İnsanlarla dengeli ilişkiler, insanların sevgisini celbeder. İbn Miskeveyh bu durumu güvercinlerin evlere alışması, evlerin etrafında uçuşması sonucu diğer güvercinleri de yanlarına çekmesine benzetir.⁷²¹

İbn Miskeveyh'e göre erdemli olan hükümdar insanların can güvenliğini sağlar, adaleti ülkesinin her tarafına yayar ve teşvik eder, şehrin kalkınmasını, imaretini geliştirir, koruması gerekenleri korur, insanları işgallerden uzak tutar. Filozofumuza göre hükümdar insanların maslahatlardan ve yaşayışlardan seçmiş olduklarına rahatça gitmelerini sağlar.⁷²² Bu özellikteki hükümdar tebaasına iyilik yapar onları memnun eder aynı zamanda kendine iyilik yapmış da olur. Herkese iyilik yaptığı için karşılığını görmesi de tabiidir. Şayet hükümdara yaptığı iyiliklerin halk tarafından karşılığının verilmediği olursa bu hükümdara haksızlık yapılmış olur.⁷²³

Yönetici, bütün çabasını insanlar arasında sevginin yayılmasına harcar, bunu başardığında şehrin yöneticisi ve şehir ehli için daha öncesinde imkânsız olan büyük iyilikler gerçekleşir. İnsanlar arasındaki kaynaşma ve dayanışma sonucu yönetici düşmanlarına galip gelir, beldesini imar eder, hem kendi hem de maiyeti altındaki halk mutlu yaşar. Fakat sevgiyle amaçlanan bu birliktelik yalnızca Allah'ın nizamını amaç edinen dinlerle sağlanır.⁷²⁴ İbn Miskeveyh yöneticisi olmayan başıboş şehirler için

⁷¹⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 98.

⁷²⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 106.

⁷²¹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 105.

⁷²² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 83.

⁷²³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 83.

⁷²⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 91.

“şağıra” terimini kullanmaktadır ki bu terim son olarak İbn Miskeveyh tarafından kullanılmıştır.⁷²⁵

İbn Miskeveyh’in bazı Deylemi hükümdarlarına danışmanlık yaptığı ve saray kütüphaneciliği yaptığı bilinmektedir.⁷²⁶ Bu durum İbn Miskeveyh’in devlet işlerine uzak olmadığını göstermektedir. Filozofumuza göre hükümdar erdemle donanmış bir kişi olmalıdır. Zira hükümdar erdem sahibi değilse yönetim başına geçtiği andan itibaren, elde ettiklerinden daha fazlasına sahip olmaya çalışır. Gün geçtikçe sahip olduğu şeylerin sayısı artar, sahip olduğu şeyler arttıkça mutsuzluğu da artar.⁷²⁷ İbn Miskeveyh Hz Ebubekir’e ait olduğunu belirttiği şu sözü aktarır: “*hem dünya hem de ahrette insanların en talihsizi hükümdarlardır*”. İbn Miskeveyh en zengin hükümdarın en az şeye sahip olan kimse olduğunu belirtir. Ona göre “*işte bunun için biz Allah’a hükümdarlar hükümdarı*” deriz, zira onun hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını biliriz.⁷²⁸

İbn Miskeveyh yöneticinin (sultan) halkı idare etme, halkın durumlarından haberdar olma, insanların birbiriyle ilişkilerine hakkıyla bakma konusunda tek başına hareket edemez. Mutlaka o hükümdara yardımcıları ve dostları gereklidir. Zira “*halkı yönetme hususunda iki göz, iki kulak ve bir kalp yetmez*”.⁷²⁹ Hükümdar için güvenilir dost ve yardımcıları uzak yerlerdeki, alt birimlerdeki olayları öğrenmesi konusunda yardımcı olur.⁷³⁰

⁷²⁵Roy Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in An Early Islamic Society*, I.B. Tauris&Co Ltd, London 2001, s. 177.

⁷²⁶Lenn E. Goodman, *İslam Hümanizmi*, s.220.

⁷²⁷İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 115.

⁷²⁸İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.116.

⁷²⁹İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 104.

⁷³⁰İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 104. Bu dost ve yardımcıları seçilirken dikkat edilmesi gereken hususları İbn Miskeveyh şöyle sıralar:

- Dost ve sırdaş edinilecek insanın anne babası, kardeşleri ve yakınlarıyla ilişkisine bakılmalıdır. Bunlarla ilişkileri iyi ise bu kimseden dostluk beklenir.
- Daha önceki dostlarına karşı olan davranışlarıyla akrabaları arasındaki davranışlarının uyumuna bakılmalıdır.
- Gördüğü iyiliklere karşı teşekkür etme konusunda tembellik etmemelidir. Zira İbn Miskeveyh’e göre şükür kadar nimeti celbeden ve sağlamlaştıran daha kuvvetli bir şey yoktur.
- Dostluk yapılacak insanın rahatına düşkün olması, zahmetli olmayan işlerde bile yavaş hareket etmemesi gerekir. İbn Miskeveyh’e göre rahata düşkünlüğü zevk ve sefaya düşkünlük izler.
- Dost edinilecek kişinin altına gümüşe ve mala düşkün olmaması bunları biriktirme hırsıyla hareket etmemesi gereklidir.

İbn Miskeveyh hükümdarlarla samimiyetle hükümdarın yönetimini sağlamlaştırmak için çaba harcayan vezirler ve yardımcılarının, dost kılığına bürünerek hükümdarla bu yardımcılar arasını açmak isteyen koğuculara karşı dikkatli olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu dost görünümlü olan ama aslında çıkar peşinde olan koğuculara karşı tedbir alınmalıdır. Aksi halde İbn Miskeveyh'e göre bu hükümdarlar evlatları gibi sevdiği bu insanları işkence veya ölümle cezalandırabilirler.⁷³¹

İbn Miskeveyh hükümdar ve yardımcılarının maddi şeyler peşinde koşması, çocukları, eşleri, hizmet edenleri ve tebaası tarafından beklentiler oluşmasına vesile olur. Bu insanlar hükümdardan memnun edilmeyi bekler. Hükümdarın beklenti içinde olan herkesi memnun etmesi imkânsızdır. Bunun sonucu karşılıklı güvensizlik ortaya çıkar. Hükümdarın düşmanları, kışkırtma ve kıskançlıkla emellerine ulaşmak isterler. Bu kişiler hükümdarı överek gerçekte olmadığı gibi göstermeye çalışırlar. İbn Miskeveyh insanların en fakirinin en çok ihtiyaca sahip insanın, en zengininin de en az ihtiyaca sahip olduğunu belirtir.⁷³²

İbn Miskeveyh'e göre gözünü maddi hırs bürümüş hükümdarlar dünyaya sahip olsa bile başka dünyanın hükümrانlığını isterler.⁷³³ İbn Miskeveyh, Hz Ebubekir'in sözlerini aktararak hükümdarın dikkat etmesi gereken bazı hususlara vurgu yapar, buna göre; hükümdar iktidarı elde edince Allah sahip olduklarını ona az gösterir, diğer insanların elinde olanlara sahip olma isteği verir, ömrünü yarıya indirir, kalbine huzursuzluk verir, az verildi mi kıskançlık gösterir çok verildi mi kızar. Rahatlık ve huzur ona yaklaşmaz,

• Bu kişide aşırı koltuk sevdası olmamalıdır. Zira İbn Miskeveyh'e göre aşırı yönetici olma tutkusu olanlar başkasına verdiğiinden daha fazlasına sahip olmayı ister. Kibir ve gurur bu insanların başkalarını küçük görmesine sebep olur.

• Oyun ve eğlencelere düşkün olmamalı, müstehcen ve insanları alaya alan sözleri dinlememeli. Zira bu hususlar başka insana yardım etmeyi onların dertleriyle dertlenmeyi engeller.

• Dost ne kadar çok olursa onların haklarını tam ve adil olarak yerine getirmek zorlaşmaktadır.

• Bunlara ilaveten kusursuz dostun bulunamayacağına dikkat çeken İbn Miskeveyh, dostun aynı zamanda düşman olabileceğini de göz ardı etmemek gerektiğini de hatırlatmaktadır. Ayrıca hiçbir surette dost sayılan kişilerin ihmal edilmemesi gerektiğine vurgu yapan İbn Miskeveyh dostluğun ilgisizlikten bozulmasına duvarın bakımsızlıktan yıkılmasına benzeterek açıklar. (*a.g.e.*, s. 104-107)

⁷³¹İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 109. İbn Miskeveyh bu örnekleri Kelile ve Dimne kitabına atıf yaparak verir. Zira bu kitapta ki zayıf olmasına rağmen tilkinin yırtıcı hayvanları hileyle nasıl birbirine düşürdüğüne ve altettiğine vurgu yapar. Yine bu kitapta zahit bir çakalın gönülsüz şekilde hükümdar aslan tarafından vezir tayin edilmesi, bu vezirin onu çekemeyenler tarafından kin ve kıskançlıkla yerilmesi sonunda hükümdar ile vezirin arasının açılması olayına İbn Miskeveyh vurgu yapar. (İbn Miskeveyh, *a.g.e.* s.109; Beydaba, *Kelile ve Dimne*, (çev.: Said Aykut), Şule Yay., İst. 2003, s. 246-256. (<http://ebookbrowse.net>))

⁷³²İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 116.

⁷³³İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 117.

güzellik ve inceliğini kaybeder ve güvende durmaz. O sahte paraya ve yalancı seraba benzer, içten içe üzüntülü olsa da görünüşte mutludur. Ömrü sona erdikten sonra şiddetli hesaba çekileceklerin başında hükümdarlar bulunur. Hükümdarlara bu yönüyle acınılır. İbn Miskeveyh hükümdarların makamlarına, ziynet ve ev eşyalarına, hizmetçilerine, atlarına, kölelerine, yaverlerine bakıp da hayranlık duyanların yanıldıklarını, gerçeğin hiç de görüldüğü gibi olmadığını vurgular.⁷³⁴

İbn Miskeveyh'in hikmetli sözleri derlediği el-Hikmetü'l Halide (Cavidan-Hired) adlı kitabında Amirî'nin şöyle bir tertibine yer verir, konuyu özetlemesi açısından önemli görüyoruz:

Bedenin kıvamı tabiatla

Tabiatın kıvamı nefisle

Nefsin kıvamı akılladır

Şehrin kıvamı melikle

Melikin kıvamı şeriatle

Şeriatin kıvamı da hikmetledir. (Zira Hikmet'in kaynağı Allah'dır)

Kötülük ortaya çıkarsa hikmet gider

Hikmet giderse şeriat gider

Şeriat giderse melikin süsü gider

*Melikin süsü giderse de fitne gelir.*⁷³⁵

Sonuç olarak yönetici, İbn Miskeveyh için hem şehrin ve ülkenin imarında hem de insanlar arasında adaletin sağlanması konusunda merkezi öneme sahiptir. Ayrıca yönetici halkı ideal olan erdemlere yönlendirir ve halkına örnek olur. Yöneticiye yol gösterecek iki ölçüt vardır: Hikmet ve Şeriat. Her ne kadar Şeriatte ilahi olan hükümler söz konusu olsa da Hikmet onu önceler. Zira Şeri Hükümleri anlamaya, gereklerine uygun yorumlamaya çalışan akıl sahibi insandır. Şehirde ya da ülkede Şeri Hükümlerin doğru anlaşılmasını ve uygulanmasını denetleyecek, Hikmet sahibi yöneticidir. Aksi

⁷³⁴İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 116.

⁷³⁵İbn Miskeveyh, *El-Hikmetü'l Halide*, s. 371.

halde Hikmet sahibi yöneticinin olmaması durumunda Şeri Hükümler yanlış anlaşılır ya da yorumlanabilir. Bu durum insanlar arasında isabetli hükümlerin verilmemesine yol açar. Adaletsizlik ve düzensizlik toplumu böler ve parçalar.

Halkının huzurlu ve mutlu olduğu devlet için hikmet sahibi bir yönetici şarttır. Halkın refahını yansıtan ise birinci derecede ekonomik ve hukuki adalettir. Hak ve hukuka riayet edilerek kurulan ve yönetilen ekonomi ve hukuk sistemi adaletsizlikleri önler.

4.2. Ekonomik ve Hukuki Adalet

4.2.1. Vaz’i (Örfi) Adalet

Ekonomik ve hukuki adalet konusuna geçmeden önce İbn Miskeveyh’in “örfi adalet”, kavramının hatırlanması yerinde olur. Bu, adaleti uygulamada adaletin hukuki tarafını oluşturur. Yürürlükte olan hukuk kuralları ile bu kuralların uygulanma ilkelerini konu edinir. İbn Miskeveyh örfi adaletin iki türü olduğunu ifade eder. Birisi özel, diğeri geneldir. Genel örfi olan yeryüzündeki bütün insanların üzerinde anlaştığı ittifak ettiği adalet türüdür. Bu adalet anlayışının oluşması, uzun gözlemler sonucudur, araştırma yapılarak ve geçmiş bilimler üzerine bina edilerek oluşturulmuştur. İbn Miskeveyh bunu altınla bağlantılı olarak izah eder. Ona göre yeryüzündeki bunca insanın farklılıklarına rağmen altın, âlemdeki varlıkların en kalıcısı, taşınması kolay, nefse hoş gelme özelliği olan ve bozulmaktan en uzak maden olduğundan insanlar altına meyleder. Altın dış veya iç şartlar ne olursa olsun değerinden bir şey kaybetmez.⁷³⁶ İşte altınla örneklendirilen ve genel olarak ifade edilen bu adalet anlayışı, gelmiş geçmiş tüm insanların üzerinde ittifak ettiği değişmeyen evrensel ilkelerle oluşturulmuş bir adalet anlayışıdır.

Bir de İbn Miskeveyh’in örfi adalet kapsamına dâhil ettiği özel adalet vardır, özel adalet ise farklı ülkelerdeki toplumlar veya kişiler arasında cereyan eder. İnsanlar, kendi aralarında sınıflandırmak, basitleştirmek, bir araya getirmek ve onu sürdürmek üzere adil olduğunu düşündükleri kuralları koyar. Filozofumuza göre toplumlar arasındaki

⁷³⁶ İbn Miskeveyh, *RFMA*, s.18.

geleneklerde bunu çokça görürüz. Özel örfi adalette gelenek sahibi ve yasa koyucu çağının gereklerine, yönetilen kişiler ve adetlere göre kurallar ve yasalar koyar. Bu kurallar ve yasalar şartların değişmesiyle değişebilir ancak her kural ve yasa kendi çağında adil sayılır ve ona göre hüküm verilir.⁷³⁷ Gerek genel örfi, gerekse özel örfi hukuk kurallarını belirleyen Şeriat ve Akıl'dır.

4.2.2. Ekonomik ve Hukuki Adaletin Kısımları

İbn Miskeveyh'in ekonomi ve hukuk konusunda işaret etmiş olduğu hususlar, Aristoteles temellidir. İbn Miskeveyh bu durumu sık sık Aristoteles'e atıf yaparak belirtir. Aristoteles bu bağlamda adaleti ikiye ayırmıştı: Dağıtıcı adalet, düzeltici adalet. İbn Miskeveyhde dağıtıcı ve düzeltici adalet ayrımı yapar ve bunlara bir de alış-veriş adaleti yani ticari adaleti ekler. İbn Miskeveyh'e göre örfi adaletin konusu üçtür:

- Malların ve şereflerin (keramât) dağıtımı.
- Alış veriş, takas (muvazat) gibi iradeli yapılan işlerin dağıtımında
- Tehdit, tecavüz ve zulüm gibi tarafların zarar gördüğü durumların düzenlenmesinde.⁷³⁸

Yukarıda görüldüğü gibi İbn Miskeveyh, adaletin konusunu:

- Dağıtıcı Adalet
- Ticari adalet
- Düzeltici adalet olarak incelemiştir.

Aslında bu üçlü ayrım Aristoteles'in dağıtıcı ve düzeltici ayrımına dayanır. İbn Miskeveyh burada Aristoteles'in düzeltici adaletini iki kısma ayırmıştır. Ancak mantık olarak aynıdır, zira Aristoteles düzeltici adaleti isteyerek yapılan ve zorla yapılan ilişkilerle ilgili olarak ikiye ayırmıştı. Burada Fârâbi'nin ikili ayrımının, Aristoteles'in ayrımına daha çok benzediğini söyleyebiliriz. Fârâbi burada düzeltici yerine "korunması" (hıfz) kelimesini koymuştur içerik olarak bir birinin aynıdır, ondada iradeli

⁷³⁷ İbn Miskeveyh, *RFMA*, s. 19.

⁷³⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 78.

olarak ya da iradesiz olarak yapılan fiiller ifadesi vardır.⁷³⁹ Fârâbi'nin bu ikili ayrımı da yine Aristoteles'in ayrımına dayanır.

4.2.2.1. Dağıtıcı adalet

Dağıtıcı adalet bir toplumda bölüştürülebilir ne varsa halk arasında eşit pay edilmesini ifade eder. Bu bölüştürülecek pay, toprak parçası olduğu gibi, mal, para, değerli evrak gibi maddi de olabilir; ya da kişiye verilecek statü ya da paye gibi manevi de olabilir. Dağıtıcı adalette, adil dağıtım için mal ve şereflerin bütün yurttaşlara mutlak eşitlik ilkesine göre dağıtılması gerekmez. Örnek verecek olursak İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar arasında ganimet, fey ve gelirlerinin eşit olarak dağıtılması dağıtıcı adalete örnektir. Fakat bu dağıtım mutlak eşitlik şeklinde olmaz, peygamber ve ailesine fey ve ganimet gelirinin 1/5'i ayrılır, diğerlerine geri kalan gelirler paylaştırılırdı. Yalnızca peygamber için ayrım yoktur savaşa katılanlara ve ailelerine bu paydan daha çok yararlanma hakkı verilmekteydi.⁷⁴⁰

Buna ilaveten İbn Miskeveyh döneminde Büveyhiler'de ve diğer çağdaş devletlerde en yaygın liderlik şekli, kabilelerden ya da savaşçı gruplardan destek gören savaş reisliği olmuştur.⁷⁴¹ Büveyhi askerlerini bir arada tutabilmenin yolu onların bireysel çıkarlarını gözetmek ve yeni fethedilen topraklardan onlara pay vermektir.⁷⁴² Yani ne kadar gayret gösterirse o kadar toprak verilirdi. Dolayısıyla her yurttaş eşit değildi, insanlar yalnızca “eşitler arasında eşitti”.⁷⁴³ Bu dönemde sosyal statü daha çok ticari ve idari yeteneğe bağlıydı, askeri cesaret ve disiplin hem ün hem de maddi servete ulaşmanın yollarından

⁷³⁹ Fârâbi, *Fusulu'n Munteza'a*, s. 71.

⁷⁴⁰ Remzi Kaya, “Kuran-ı Kerim'de Fey Gelirleri ve Dağılımı”, Uludağ Ü İlahiyat Fakültesi C.: 10, sayı: 2, 2001, s. 67-86. İslam düşüncesindeki şu hususa da dikkat çekmek isteriz: Her ne kadar Hz Muhammed'in veda hutbesinde belirttiği gibi insanlar yaratılışca eşit de olsalar, mal ve şeref dağıtımında Kuran'ın dağıtımı esastır. Şu ayet buna örnektir: *Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır.* (Zühuf/32). Bu ayetin tefsirinde Fahrettin Razi şunları söyler: “Eğer Allah Bütün insanlar arasında rızkı eşit yapsaydı, insanların bir kısmı bir kısmına hizmetçi olmaktan çekinirdi. Durum böyle olunca da dünya harap olup, maslahat ve fayda kalmazdı”. Dağıtıcı adeletin gereği olan maddi çıkarların ve şeref paye gibi manevi unsurların dağılımının farklı olması konusunda Kur'an-ı Kerim'in açıklaması böyledir.

⁷⁴¹ Charles Lindholm, *İslam Topluluklarında Gelenek ve Değişim*, (çev.: Nihal Çelik, Nurgül Durmuş, Şafak Sakarya), Elips Kitap, Ankara 2004, s. 148

⁷⁴² Lindholm, *a.g.e.*, s. 140.

⁷⁴³ Lindholm, *a.g.e.*, s. 138.

biriydi.⁷⁴⁴ İbn Miskeveyh döneminde şu anlayış da yaygındı (özellikle Abbasilerle birlikte ortaya çıkmıştır): *Soylu bir Arap soylu bir Fars'a alt sınıf Arap'tan daha yakındır ya da tam tersine soylu bir Fars soylu bir Arap'a alt sınıf bir Fars'tan daha yakındır.*⁷⁴⁵ Malların ve şereflerin dağıtımı yurttaşlar arasında eşit olmazdı ve o dönemde bu, kendi içinde mantıklıydı. Daha sonraki İslam devletlerinde de mal ve şereflerin dağıtımı konusunda daha fazla yararlık gösterene daha fazla pay ayrılması hususunun devam ettiği görülmektedir.

İbn Miskeveyh insanlar arasındaki farklılığa dikkat çeker ve herkesin aynı konumda olmadığını söyler. İbn Miskeveyh'e göre "insan" sözcüğü en üstün ve en bayağı insan içinde kullanılmaktadır. Hatta Hz Muhammed'in şu hadisini belirtir: "*Birbirinin benzeri olan bin şey arasında insandan başka biri öbüründen daha üstün olan yoktur ben ümmetimle tartıldım ve onlardan ağır geldim*".⁷⁴⁶ İbn Miskeveyh bu iki hadisle insanların farklı karaktere sahip olduğuna ve farklı muamele edilmesi gerektiğine işaret eder. İbn Miskeveyh ordu komutanı ile asker arasındaki farka dikkat çekerek ordu komutanının daha az çaba harcamasına rağmen, komutanın gelir dağılımı ve şeref dağılımı bakımından askerden daha çok pay almasının doğru olduğunu söylemesi⁷⁴⁷ çaba ve fedakârlığın dağıtımında geçerli kurallar öngördüğünü göstermektedir.

Sadece insanların değil mesleklerin de bir derecelenmeye tabi tutulabileceğini belirtir. İbn Miskeveyh'e göre mesleklerin şeref yönüyle mertebeleri, uğraştıkları şeylerin cevher olarak bulundukları mertebelerine göredir. Örneğin meslekler içerisinde hayvan derileriyle meşgul olan tabaklık sanatı, şerefli ve en üstün cevher olan insanı konu alan

⁷⁴⁴ Lindholm, *a.g.e.*, s. 215.

⁷⁴⁵ Lindholm, *a.g.e.*, s. 130.

⁷⁴⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 34.

⁷⁴⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 80; *el-Fevz*, s. 92,93; Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 237. Bu değerlendirme R. Hahnel'in *İktisadi adalet ve Demokrasi* adlı kitabındaki zenginlik ve sorumlulukların paylaşımının nasıl olmasına gerektiğine dair saydığı dört kuralı hatırlatmaktadır. 1. Herkese kendi fiziksel sermayesinin katkısına göre vermek. 2. Herkese sadece kendi insani sermayesinin katkısına göre vermek. 3. Herkese çabasına ve kişisel fedakârlığına göre vermek. 4. Herkese ihtiyacına göre vermek. İbn Miskeveyh'in asker-komutan arasındaki dağılımın farklı olmasının adil olduğunu söylemesi birinci ya da üçüncü kategoriye dâhil edebileceğimiz bir dağıtım kuralıdır. (Hahnel R., *İktisadi adalet ve Demokrasi*, Ayrıntı Yay., İst. 2005, s. 34-48.)

tıp ilmine göre daha aşağı mertebededir.⁷⁴⁸ Dolayısıyla ister maddi olsun ister manevi olsun çıkarların dağıtımında insanlar arasındaki derecelendirmeye dikkat çekilmiştir.

Bu hususlar insanlar arasında maddi payların dağıtımıyla ilgilidir. Bir de manevi payların dağıtımı vardır. İbn Miskeveyh'e göre her insan anlayış ve kavrayış bakımından diğerinden farklıdır. İnsanlara bu konuda farklı muamelede bulunmak gerekir. İbn Miskeveyh'e göre Hz. Muhammed bile insanlara bu konuda farklı muamelede bulunmuştur. Nitekim İbn Miskeveyh'e göre, Hz. Peygamberin anlayış ve kavrayışı yüksek olan Hz. Ali ile anlayış ve kavrayış bakımından daha düşük olarak görülen Ebu Hureyre'ye karşı muamelesi farklı idi. Yine peygamber anlayış yönünden daha üstün olan Araplarla cahil olan bedevi Arapları ayrı tutmuş, birincilere verdiği bilgiyi ikincilere vermemiştir. İbn Miskeveyh bunu zayıf olan bedene hazmedemeyeceği kadar çok gıda verilmesi örneğiyle açıklıyor. Bu durumda gıda verilen insana iyilik değil bilakis kötülük yapılmış olur.⁷⁴⁹

Buna ilaveten İbn Miskeveyh insanların farklı algılama seviyelerine dikkat çekiyor. Özellikle çocukların eğitiminde her insanın tabiatına göre imkân sağlamanın önemine değiniyor. Filozofumuza göre her insanın tabiatında varolan mizaç, karakter ve iş yapma düzeyleri farklıdır. Bundan dolayı her insanın yetiştirilmesinde bünyesine uygun metodlar kullanılmalıdır.⁷⁵⁰ İbn Miskeveyh'e göre insanlar:

- Teorik ve pratik yönüyle güçlü olanlar.
- Teorik ve pratik yönüyle zayıf olanlar.
- Teorik güçleri kuvvetli ama pratik yönden zayıf olanlar.
- Pratik yönden kuvvetli ama teorik yönden zayıf olanlar.⁷⁵¹

Dolayısıyla İbn Miskeveyh döneminin gereği olarak insanlar arasında mutlak bir eşitlik olması gerektiğini düşünmez. İnsanların soyu, cinsiyeti, başında bulunduğu görev, hür olup olmaması vb. faktörlere bağlı olarak insanların hem maddi hem manevi çıkarlardan

⁷⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 34.

⁷⁴⁹ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 129.

⁷⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 35.

⁷⁵¹ İbn Miskeveyh, *Kitabu'l Akl ve Mâkul*, (neşr. Muhammed Arkoun), s. 83-87; Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*, s. 134.

pay almalarının oranı farklılık göstermektedir. Kaldı ki gerek maddi payların dağıtımında gerek manevi payların dağıtımında insanlara farklı muamelede bulunmak adaletsizlik değil, yerine göre adalettir de. Toplumda herkesin eşit olması gerekmez, bazı soysal ve ekonomik farklılıklar, insanlara farklı davranmayı gerektirir. Örneğin bir okulda bireyselleştirilmiş eğitim kapsamına alınan öğrenciye farklı muamelede bulunmak, örneğin soruları kolay sormak İbn Miskeveyh'e göre adildir. Yine topluma daha fazla katkı sağlayanın daha fazla pay alması da adil olarak görülmektedir.

Bunun yanı sıra her ne kadar İbn Miskeveyh Hz Muhammed'in "bana soylarınızla övünerek değil işlerinizle gelin",⁷⁵² hadisini örnek verse de, açık bir şekilde azat edilse bile hür ve köle ayrımı vardır. İbn Miskeveyh döneminde hür insanların karşısında köleler bulunmaktaydı. İbn Miskeveyh kölelerin bile birbirinden tamamen farklı olduklarını belirtir. Köleler hak ettiklerinden daha fazla almayla memnun olurlar. Efendilerde kölelerin hizmetinde gevşeklik görürler ve daha fazlasını isterler. Bu ikisi arasında birbirini suçlama ve güvensizlik ortaya çıkar.⁷⁵³ İbn Miskeveyh'e göre bazı köle ırklarının sözünde durmama gibi özellikleri vardır. Bazı köle ırklarının da vefalı olduklarını belirtir. Örneğin Habeşli (Etiyopya) Rum ve Nubyalı⁷⁵⁴ kölelerde İbn Miskeveyh hür insanlarda olmayan vefakârlığın bulunduğunu belirtir.

İbn Miskeveyh köleleri tabiat olarak diğer insanlardan ayırır zira ona göre "köleler, çocuklar ve hayvani yaratılışa sahip olanlar, hayvanlara benzer şekilde bedeni rahatlığı severler. Düşünmeyen canlılar, köleler ve bu ikisine benzeyen kimseler için mutluluğa ulaşamazlar",⁷⁵⁵. Buna ilaveten İslam'ın ilk yıllarında zenciler köle olarak kullanılmakla beraber daha sonraki dönemlerdeki gibi hayvanlara benzetilmemiştir. Çünkü ilk dönemlerde Arapların zenci olarak bildikleri Habeşli halktır. Bu dönemde Araplarla Habeşliler arasında fazlaca kültür farkı yoktur. Daha sonraki dönemlerde İslam devletlerinin büyümesi ve bilim ve refahın artması fetihler sonucu orta Afrika halkıyla tanışmalarını sağlamıştır. Orta Afrika yerlileri ile Müslüman halk arasındaki kültür

⁷⁵² İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 125.

⁷⁵³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 97.

⁷⁵⁴ Nubya Afrika'nın kuzey doğusunda Sudan ile Mısırın arasında bulunan bölgedir. Kuruluşu milattan önceye dayana gelişmiş bir medeniyettir. (John A. Larson, *Lost Nubia*, The oriental Institute Museum Publication, Chicago 2006, Giriş Kısmı)

⁷⁵⁵ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 111. Aristoteles'in benzer ifadeleri mevcuttur. (Ross, *Aristoteles*, s. 283.)

uçurumu, Afrika yerlilerine karşı olumsuz tavırları artırmıştır Afrikalı köleleri düşük insanlar olarak görmüşlerdir. İbn Miskeveyh'in de belirttiği gibi hayvanlara oldukça yakın insan türü sayılmıştır. Bunun yanı sıra tam aksine açık renkli beyazlarda Araplar arasında farklı muamele ve ayrımcılık görmüşlerdir. Fakat bu ayrımcılık zenciler kadar olmamıştır. Bunun sebebi bunlar arasında okuryazarların, askeri kültüre sahip oluşlarının, nispeten tek tanrılı dinlere inanmalarının etkileri vardır.⁷⁵⁶

Dağıtımda adalet konusunda işaret edilmesi gereken bir başka husus da toplumda insanların birine karşı konumudur. İbn Miskeveyh, aralarında ortak ilişkiler ve menfaatler olan insanlara dikkat çeker.⁷⁵⁷ Adaletin dağıtımı hususunda dikkat edilmesi gereken bu ilişkiler şunlardır:

- Karı koca arasındaki ortak ilişkiler ve menfaat.
- Baba-Anne ile evlat arasındaki ilişki. Babalar çocuklarına nazaran daha fazla merhamet sahibidir.
- Hükümdar tebaa arasındaki ortak ilişkiler ve menfaatler. İbn Miskeveyh'e göre hükümdar dinin yeryüzündeki koruyucusu, hukukun uygulayıcısıdır. Dolayısıyla ilahi bir görevi de vardır. Tabi hükümdar tebaa arasındaki ilişkide edilgin olan taraf tebaadır. Hükümdar tebaasına gösterdiği şefkat, merhamet, sevgi ve acımda babanın evladına karşı konumuna benzer. Hükümdarın arkadaşlık ve dostluk ilişkisi aşırılıkları barındırır, bu yüzden hükümdarlarda eşitlik (müsavat) azdır.⁷⁵⁸
- Ortak ilişki ve menfaate göre olan dostluklar. İbn Miskeveyh'e göre akraba ve kabilecilik bağları adil hükümler verilmesine mani olmamalıdır. Asabiyetten uzak olmalıdır.⁷⁵⁹

İbn Miskeveyh'e göre güçlük ve zahmetle kazanılan şeylere karşı sevgi ve tutkunluk, zahmet çekilmeden, yorulmadan kolaylıkla kazanılan şeylere karşı olan sevgi ve tutkunluktan daha çoktur. Zira zahmet çekilmeden ulaşılan mallara önem verilmez, o mala karşı cimrilik etmez, onu kolaylıkla harcar. İbn Miskeveyh mirasa konan insanları

⁷⁵⁶ Lindholm, *a.g.e.*, s. 258.

⁷⁵⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 95-99.

⁷⁵⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 97.

⁷⁵⁹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 68.

örnek verir, miras kalan kimse, kendisine kalan malı için sıkıntıya girmemiş, şiddetli yolculuklara katlanmamış tam aksine kolay yoldan elde etmiştir.⁷⁶⁰

İbn Miskeveyh'in işaret ettiklerinden anlaşılmaktadır ki bu hususlar adil dağıtımı etkiler. Çevremizdeki insanlarla sosyal ilişkiler, yakınlık ya da karakter adil davranış üzerinde etkilidir.

Dağıtıcı adalet iyiliğin ve şerefın doğru dağılımına işaret eder, bölünebilir malların düzensiz ve haksızlıktan arındırılıp esas sahiplerine verilmesini ifade eder. Aristoteles'te dağıtıcı adalet geometrik orana göre olmaktadır. İbn Miskeveyh ise dağıtıcı adaletteki oranın ayırık orana göre olacağını söyler.⁷⁶¹ Her ne kadar iki farklı orandan bahsedilse de konunun içeriği ve bu iki orana verdikleri anlamlar birbirine yakındır. İbn Miskeveyh'e göre birçok oran vardır ancak bu oranlardan üçüne dikkat çeker:

- Sayısal/Aritmetik Oran (Nisbetü'l Adidiyye)
- Geometrik Oran (Nisbetü'l Misehiyye)
- Biradalık/Harmonik Oran (Nisbetü't-Telifiyye)⁷⁶² İbn Miskeveyh'e göre bu oranlara eşitlikle ulaşılmaya çalışılır zira eşitlik birliğin benzeridir.

Buna ilaveten İbn Miskeveyh munfasıl (ayırık) ve muttasıl (bitişik) iki orandan bahseder. Filozofumuzun bu ayırık oranla ne kastettiğini şöyle ifade edebiliriz: İbn Miskeveyh'e göre bir çoklukta eşitliği bulamazsak onun hakikatini gösteren oranlara yöneliriz. Oran ancak dört terim veya üç terim ve bunlarla tekrarlanan ortak bir terim arasında olur, sayısı da dördür. Dört terimle olan orana ayırık (munfasıl) oran, üç terim ve bunlarla tekrarlanan ortak terimin bulunduğu orana da bitişik (muttasıl) oran denir. A, B, C, D harfleriyle gösterirsek $A/B=C/D$ ayırık orana, $A/B=B/C$ bitişik orana örnektir.⁷⁶³

Dağıtıcı adalette, adil dağıtım ayırık orana göre şekillenir ve bu oran dört terimi de (ABCD) kapsar. İbn Miskeveyh bu adaleti şöyle ifade eder “*a şahsının x şerefine veya mala nispeti onun konumunda olan birinin eşit şekilde bir şerefe veya mala nispeti*

⁷⁶⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 102.

⁷⁶¹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 79

⁷⁶² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 78.

⁷⁶³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 78

gibidir.”⁷⁶⁴ Devlette dağıtım yaşam ve düzenin gereğidir. Toplumda dağıtılan mallar, servet ve şerefler kişiler arasında adil bir şekilde dağıtılmalıdır. Burada şu hususu da belirtmek gerekir: İbn Miskeveyh’e göre adalet ille de misli misline sağlanmaz. Örneğin mühendisle işçi, görev dağılımında eşit değildir. Eşitliği korumak için adalet gerekliyse de bu mutlak ve ütöpik bir eşitlik değildir.⁷⁶⁵ Mühendis işçi kadar çalışmamasına rağmen işçinin işine denk ya da ondan daha fazla iş yapmış olur ya da ordusunu sevk eden komutanla savaşılan asker yine bu şekildedir. Yani komutanın az çabası diğer askerlerin çabasına eşit olabilir.⁷⁶⁶ Bu bağlamda kişinin bireysel kabiliyeti sonucu topluma yaptığı katkı oranında pay alma oranı artacaktır. Bu düşüncelerinde İbn Miskeveyh Aristoteles’i takip etmektedir zira mutlak anlamda eşit paylaşım Aristoteles’e göre adaletsizlik ve eşitsizliğin kendisidir. Aristoteles’in dağıtıcı adalet düşüncesi şöyle özetlenebilir: Temel olarak eşyanın paylaşımı bireyin toplumsal katkısına bağlıdır. Yani bireyin toplumdaki kişisel ve politik prestiji polis/site üzerine yapılan bir katkıdır.⁷⁶⁷

Platon’da da benzer bir açıklama mevcuttur. Platon’a göre adalet, eşitlikle birebir alakalıdır. Birbirine zıt iki eşitlik olduğunu söyler. Birincisi sayısal eşitliktir ve şu anlamda kullanılmıştır: Ayrıcalık gözetmeksizin herkese eşit değerlerin dağıtılması ve yöneticilerin kurayla belirlenmesidir. İkincisi oranlı eşitliktir ve diğerine göre gerçek eşitlik budur. Oranlı eşitlik şu anlama gelir; konuma göre büyüğe daha fazla, küçüğe daha az veren eşitliktir. Adaleti sağlayacak olan oranlı eşitliktir. Oranlı eşitlik ise şu anlama gelir; herkese hak ettiğinin verilmesidir ve adalet de bu yolla sağlanır. Eşit olmayanlar için eşitlik, eşitsizlik demektir. “Değerlerin herkese aynı sayıda paylaştırılması eşitsiz bir paylaştırma ve doğal duruma uygun davranmamaktır ki, bunun zorunlu sonucu adaletsizliktir. Tanrı herkesi eşit yaratmamıştır, dolayısıyla değerlerin paylaştırılmasında herkese eşit pay verilmesi adaleti doğurmaz”.⁷⁶⁸

⁷⁶⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 79.

⁷⁶⁵ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 237.

⁷⁶⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 80; *el-Fevz*, s. 92, 93.

⁷⁶⁷ Topakkaya, “*Aristoteles’te Adalet Kavramı*”, s. 631

⁷⁶⁸ Ceylan, *a.g.m.*, s. 169.

4.2.2.2. Ticari Adalet

Toplumdaki farklı meslekler ve değiş tokuş, toplumun kemali ve istenilen gayeye ulaşmak için zorunludur. İbn Miskeveyh'e göre marangoz odun kesmeli, demirci bu odunlarla demiri eritmeli, eritilen bu demirden çiftçinin toprağı sürmesini sağlayan saban yapmalı, çiftçi ürettiğini yine demirci, marangoz ve diğerlerine vermeli ve böylelikle değiş tokuş gerçekleşmeli, toplumda herkes istediğini ihtiyacına göre almalı. Tabi ki bu değiş tokuş karşılıklı olmazsa örneğın demircinin dokumacıya ihtiyacı var da elbise satanın demirciye ihtiyacı yoksa yardımlaşma durur. Toplum gayesine ulaşamaz, şehir mamur olamaz.⁷⁶⁹ Bu kesimler arasındaki adil alış verişin sağlanması ticari adaletin içeriğini oluşturmaktadır. Ticari adalet alış veriş, takas gibi iradeli yapılan işlerin düzenlenmesini kapsamaktadır.

Ticari adalet olarak adlandırılan ikinci tür adalet, alış veriş ve anlaşma sonucu yapılan iradeli işlerde ortaya çıkar. İbn Miskeveyh'e göre bu işlerde adalet ayrık oran veya bitişik orana göre olur. Örneğın “bir kumaş tüccarının bir ayakkabı tüccarına nispeti, şu kumaşın şu ayakkabıya nispeti gibidir” dediğimizde ayrık oranı kullanmış oluruz. Yukarda belirtildiğı gibi ayrık oran, orantının dört ayrı terimini de (ABCD) kullanarak yapılır. Bu örnekte kumaş tüccarı A, ayakkabıcı B, kumaş tüccarının sattığı kumaş C, ayakkabıcı D harfiyle gösterilmektedir. Burada hem kumaş tüccarı ve ayakkabıcı hem de kumaş ve ayakkabı ayrı niteliklere sahiptir. İki satıcı arasında eşit bir takasın gerçekleşebilmesi için kumaş tüccarının sattığı kumaşla, ayakkabıcının sattığı ayakkabı değer olarak eşitlenmelidir. Örneğın yüksek kalitedeki bir metrelik kumaşla orta kalite olan bir çift ayakkabı değer olarak eşitse iki taraf arasında ayrık orana göre işlem yapılmış olur. Sonuçta yüksek kalitedeki bir metre kumaş verilip karşılığında orta kalite bir ayakkabı alınmalıdır. Bu şöyle formüle edilebilir.

Kumaş tüccarı/Ayakkabıcı=1 metre kumaş/bir çift ayakkabı ($A/B=C/D$)

İbn Miskeveyh şöyle devam eder :“kumaş tüccarının ayakkabı tüccarına nispeti, ayakkabı tüccarının marangoza nispeti gibidir ya da kumaşın ayakkabıya oranı

⁷⁶⁹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 347.

ayakkabının sandalyeye oranı gibidir”⁷⁷⁰ dediğimizde de bitişik oranı kullanmış oluruz. Bitişik oranda ise ikisi aynı olmak üzere yine dört terim (ABBC) kullanılır. Yukardaki örneğe kumaş için A, ayakkabı B, sandalye için de C harfiyle işaret edilir. Bu örnekte olduğu gibi orantı kurulurken B harfi iki defa kullanılmaktadır. Bu belirtilen nesnelerin değerinin eşitlenmesi gerekir. Örneğin 1 metre kumaşın değeri bir ayakkabıya eşitse, bir ayakkabının değeri de iki sandalyeye eşitse orantı şöyle kurulur: 1 metre kumaş/1 çift ayakkabı=1 çift ayakkabı/iki sandalye ($A/B=B/C$)

Birinci örnek iki külli veya iki cüzi arasında olup derinlik ifade eder, ikinci örnek ise hem iki cüzi arasında genişliğine hem de iki külli ya da cüzi arasında derinliğine olabilir.⁷⁷¹ Ayrık oranda her bir terim ayrı niteliktedir birinci ile üçüncü eşit, ikinci ile dördüncü eşittir. Birleşik oranda hem birinci ile üçüncü eşit, hem de ikinci, üç ve dördüncüyle eşit olur. Aristoteles düzeltici adaleti iradeli ya da iradesiz yapılan olmak üzere ikiye ayırmıştı. İradeyle yapılanlar satmak, borç verme, kiralama, ödünç ve güvence parası verme, kefil olma gibi isteyerek yapılan fiillerde ortaya çıkar.⁷⁷² İbn Miskeveyh de bu hususta Aristoteles’e katılır.

4.2.2.3. Düzeltici Adalet

İbn Miskeveyh’e göre bir adalet türü vardır ki o da, tehdit, zor kullanma, zulümlerde haksızlıklarda (mezalim) ve verilen sözün tutulmaması gibi işlerin taksiminde söz konusudur.⁷⁷³ Genel olarak hukuk ihlalleri ve karşılığında o haksızlığa denk olacak bir cezanın verilmesini konu alır. Topluluk ve şehirler geliştikçe insan ilişkileri daha karmaşık hale gelmektedir, uygulamalarda ideal düzenin korunması zorlaşmaktadır. Bütün toplumlarda adaleti sağlayan kurallar, ilkel olsa da vardır. Toplulukların giderek gelişmesi ve toprakların büyümesiyle bu sorun daha da artmıştır. İslam toplumunda da

⁷⁷⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 79 İbn Miskeveyh *Tertibi-s Saadat ve Menazili’l Ulum* adlı eserinde de meslekler arasındaki ilişkiyi derinlik ve genişlik ilişkisine göre örneklendirir. Burada ticaret, marangozluk, kuyumculuk gibi meslekler, birbirinin altında ya da üstünde sınıflanmadığı için aralarındaki ilişki genişliğinedir. Bunun yanı sıra semercilik, binicilik, harp sanatı ve yöneticilik arasında ise derinliğine bir ilişki vardır. Zira semercilik, biniciliğin altındadır, binicilik harp sanatının altında harp sanatı ise yöneticiliğin altındadır.(a.g.e., s. 107) Bununla birlikte İbn Miskeveyh’in bu iki eserindeki derinlik ve genişlik tanımlamaları ilişkili görünmemektedir.

⁷⁷¹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 79

⁷⁷² Aristoteles, *a.g.e.*, 1130a.

⁷⁷³ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 78

bu soruna çözümler aranmıştır. Hem gelir ve zenginliğin paylaşımında, hem de insanların birbiriyle ya da insanların yönetimle ilgili sorunlarının çözümüyle ilgili hukuk yapılanmaları ortaya çıkmıştır. Bunların en önemlisi de Mezalim Mahkemeleridir.

İbn Miskeveyh'in yaşadığı dönemde İslam toplumlarında uygulanan bu mahkemelerin işlevini anlamak adına Nizâmü'l-Mülk'ün eseri *Siyâset-nâme*'de geçen şu cümleler önemlidir: “Padişah için haftada iki gün Mezâlim'e oturmaktan, haklıyı haksızdan ayırmaktan, adalet dağıtmaktan raiyyet'in sözünü, vasıtasız kendi kulağı ile işitmekten başka çare yoktur. Onların daha mühim olan birkaç dilekçeyi arzetmeleri, (hükümdar)ın da (dilekçelerin) her biri hakkında bir yazılı emir (misal) vermesi gerekir. Zira cihân hâkiminin zulme uğrayanlar ve adalet isteyenleri haftada iki gün huzuruna davet ettiği ve sözlerini dinlediği haberi memlekette yayılınca, bütün zalimler korkarlar; ellerini çekerler (kısa tutarlar) hiç kimse cezalandırılma korkusu ile zulüm ve yağmaya cesaret etmez” denilmektedir⁷⁷⁴

Mezalim mahkemeleri, İslam tarihi boyunca Adalet teşkilatının en önemli kurumlarından biri olarak Osmanlı Devleti'ne kadar hemen hemen bütün İslam devletlerinde varlığını korumuştur. Mezalim mahkemeleri günümüzde yüksek mahkemelere ya da yüce divana benzetilebilir.⁷⁷⁵ İbn Miskeveyh dönemindeki mahkemelerde ki hâkimler zulmün karşılığı olan cezayı şeri kurallara göre vermektedir. İbn Miskeveyh'in işaret ettiği gibi bazı hükümler vardır ki zamana göre adetlere ve insanların maslahatlarına göre değişmektedir. Bu durumda uygulanacak hukuk kuralları şeri hükümler ölçüt olmak üzere fukahanın içtihat ve görüşleriyle şekillenmektedir.⁷⁷⁶

Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh'e göre zulüm zatında kötüdür, hem zulmün hem de zulmün karşılığının birçok mertebesi vardır. Çünkü her iyiliğin karşılığı konumuna, derecesine ve faydasına ya da sayıca çokluğuna göre olursa zulmün karşılığı aynı esasa göre olur.⁷⁷⁷ Bu daha çok suçlunun yaptığı haksız fiilin karşılığını görmesi üzerine kuruludur. İki insan arasında birinin haksız fiiliyle bozulan eşitliğin tekrar sağlanması

⁷⁷⁴ Nizâmü'l-Mülk, *Siyâsetnâme*, (Hz. : M. Altay Köymen), Ankara, 1999, T.T.K. Yay., s. 10.

⁷⁷⁵ Ayşe D. Kuşçu, “*Eyyûbiler'de Mezâlim Mahkemeleri ve Dârü'l Adl*”, s. 209

⁷⁷⁶ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 330.

⁷⁷⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 83.

gereklidir. Aristoteles'e göre bu tür fiiller istemeyerek yapılır, kimisi gizliden yapılır kimisi zorlamayla yapılırdı. Örneğin hırsızlık, zina, zehirleme, yalancı şahitlik, öldürme, sakatlama, kötü muamele, soyulma, aşağılanma gibi fiillerde ortaya çıkar.⁷⁷⁸ Aristoteles'e göre bu haksızlığı gidermek için kullanılan oran, aritmetik orandır. İbn Miskeveyh gizli yapılan haksızlıklara; "hırsızlık, zina, (fücur), insanları yönlendirme/kullanma (kıyadet), köleleri aldatma, yalancı şahitlik" şiddet ve zorlamayla olan zulümlere ise "kesmeyle eziyet etme, zincir ve prangaya vurma ve işkenceyi"⁷⁷⁹ örnek verir. Her ne kadar kullandıkları üslup birbirine yakınsa da İbn Miskeveyh iki açıdan Aristoteles'e katılmaz; birincisi İbn Miskeveyh'e göre hem gizli hem zorlamaya dayalı olan bu fiiller isteyerek yapılır. İkincisi İbn Miskeveyh haksızlıkların giderilmesi için geometrik (misehiyye) oranın kullanılmasının gerektiğini söyler ki bu Aristoteles'in kullanımına zıttır. İbn Miskeveyh'e göre insan diğer bir insana oranlandığında bu oran diğerine zarar verecek şekilde bozulursa, geometrik orana göre adalet bu zararın giderilmesini ve eski oranın sahibine verilmesini gerektirir. Örneğin bir çizgi eşit olmayan iki kısma ayrıldığında dengenin sağlanması için fazla taraftan alınıp eksik tarafa verilmesi gerekir. Böylelikle eşitlik sağlanır, azlık çokluk ortadan kalkar.⁷⁸⁰ Fakat önemli bir husus daha vardır ki iki taraf arasındaki ortayı bilecek biri olmalı ki hak iade edilebilsin.

Aristoteles'e göre yargıç ise eşit bölünmemiş bir çizgide olduğu gibi fazla olandan alıp eksik olana ilave yapar. Yargıç bu eksikliği düzeltmiş olur ve çizgiler eşit olduğunda kişi hakkını almış olur.⁷⁸¹ Aristoteles ile aynı örnekleri kullanmasına rağmen İbn Miskeveyh'in bu konuda geometrik oran sözcüğünü kullanması, ya bu sözcüğe verdiği anlamın Aristoteles'in verdiği anlamla farklılık göstermesi veya İbn Miskeveyh'e ulaşan Nikamakhos'a Etik şerhinin bu şekilde ifade etmiş olmasıdır.

Cezai müeyyidenin uygulanması hususunda İbn Miskeveyh, Aristoteles'in İskender'e verdiği tavsiyelere dikkat çeker. En başta bir insanın hapse atılmasıyla ıslahı yeterliyse ceza verme yetkisine sahip olanın elindeki kılıcı kullanmasına gerek yoktur. Ölüm ve

⁷⁷⁸ Aristoteles, *a.g.e.*, 1131a.

⁷⁷⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 81

⁷⁸⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 79

⁷⁸¹ Aristoteles, *a.g.e.*, 1131b

kesme cezası en son başvurulacak cezadır. Eğer cezalandırılacak insanın eziyet ve tehditle düzeltilme imkânı varsa, hapse göndermek içinde acele edilmemelidir.⁷⁸² Suçlunun ahlakı da ona nasıl muamele edileceğini belirler. Ayrıca cezai müeyyideyi uygulayan insanın vicdanına suçun karşılığında verilen ceza fazla geldiyse bu haklı bir ceza olmaz.⁷⁸³

Yine İbn Miskeveyh İskender'in dostlarından birinin, İskender'i kötüleyen ve onun için atıp tutan bir adamı cezalandırmasını istediğini, İskender'in ise cezanın bu kişi için olumsuz olacağını söylediğini daha sonra bağışladığını belirtir. Aynı şekilde kendisine karşı ayaklanan ve kötülükler işleyen insanları da bağışladığını söyler.⁷⁸⁴ İbn Miskeveyh bu iki örneği zikrederek ceza vermeden daha çok bağışlamanın insanlar üzerinde tesirinin olabileceğine vurgu yapmaktadır.

İbn Miskeveyh öncesi İslam Filozoflarından Fârâbi ve Amirî gibi filozoflar tarafından Aristoteles temelli olan dağıtıcı ve düzeltici adalet ayrımı incelenmiştir. İbn Miskeveyh Fârâbi tarafından düzeltici adalet karşılığında kullanılan “koruyucu” kelimesini kullanmaz. İbn Miskeveyh'in konuyu işleyişi daha çok Amirî'ye yakındır fakat Amirî'den daha ayrıntılı izah etmiştir. İbn Miskeveyh sonrası İslam Ahlak Filozofları ise büyük oranda dağıtıcı ve düzeltici adalet konusunda İbn Miskeveyh'in işaret ettikleri hususları takip etmişlerdir. Tusî, Kınalızâde, Devvani ve Muhy-i Gülşeni' de bu durum açıkça gözlenmektedir.⁷⁸⁵

4.2.3. Adil Olmayan Eylemlerin Nedenleri

Genel olarak insanın iradeli eylemi; eylemin konusunu idrak etmeyi, seçenekleri ve seçeneklerle değerler arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı, sonuçta birini tercih etmeyi ve eylemde bulunmayı içerir. Bu seçenek ve müzakerelerde mantıksal zorunluluk

⁷⁸² İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l Halide*, s. 224.

⁷⁸³ İbn Miskeveyhi *a.g.e.*, s. 222.

⁷⁸⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 129.

⁷⁸⁵ Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, s.112-115; Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, s. 470-471; Murat Demirkol, *Nasireddin Tusi ve Ahlak Felsefesine Etkisi*, s. 162.

içerisinde yani aklın amirliğinde sonuçlanır.⁷⁸⁶ İnsan seçimlerinin sonucunda adil ya da gayri adil olarak nitelendirilebilecek davranışlarından sorumludur.

Filozofumuz haksızlık ve irade arasındaki bir probleme dikkat çeker. İbn Miskeveyh'e göre adaletli davranan kişi yaptığı şeyi isteyerek yapıyorsa, bunun sonucu kendisi için erdemi ve insanların övgüsünü kazanmak istiyorsa aynı şekilde haksızlığın da isteğe bağlı olarak yapıldığını, haksız kişinin de bununla kendisi için kötülüğü ve insanların onu kınamasını istediğini kabul etmek gerekir. Bu durumda akıllı bir insanın isteyerek kendisine kötülük yapmaya yöneldiğini düşünmek makul görünmemektedir. İbn Miskeveyh bu soruna filozofların şöyle cevap verdiğini söyler: Bir zarar ya da cezaya götüren bir fiili yapan kişi, faydalı olacağını zannederek kendisine haksızlık yapmış olur. Bunun sebebi akla danışmaması ve uygun olmayan bir seçim yapmasıdır. Örneğin kıskanç insan kendisine zarar vermek için değil kıskançlık durumundan kurtulmayla yarar sağlayacağını düşünerek kendine kötülük eder. İbn Miskeveyh'e göre insan birçok güçle donatılmıştır, bu güçlerden her biriyle diğerine aykırı işler yapar. Örneğin öfkeli kişi kızdığı zaman sakın olduğu zamandan daha farklı işler yapar. Bu durumdaki kişiler akli diğer nefsanî güçlerin hizmeti altına sokar, akli kullanmaz ve ona danışmazlar. Sonunda kızgınlık dindiği zaman akıllı kimse sükûnete erince pişmanlık duyar. Fakat güzel fiillerin kendinden çıkması meleke haline gelen insanların akılları daima amir durumdadır.⁷⁸⁷ Kendi iradesiyle zarara sürüklenen insan aklın amirliğini seçebilme imkânı olduğu halde seçmez, bunun sonucu kendine zulmetmiş olur.

İbn Miskeveyh'e göre zulüm adaletten ayrılmak demektir, muamelede adaletin karşıtı olarak kullanılmaktadır.⁷⁸⁸ İbn Miskeveyh'e göre haksızlığın sebepleri dördttür. Birincisi şehvet ve şehvetle ortaya çıkan bayağılık, ikincisi kötülük ve onunla ortaya çıkan haksızlık, üçüncüsü hata ve onun sonucu ortaya çıkan üzüntü, dördüncü talihsizlik, kısmetsizlik, kötü şans (şeka).⁷⁸⁹ Bunların açıklaması şöyledir:

⁷⁸⁶A. Kamil Cihan, “İslam ahlakının Temel İlke ve Değerleri”, İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi içinde, (ed.: Müfit Selim Saruhan), Grafiker Yay., Ankara 2013, s. 61.

⁷⁸⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 88

⁷⁸⁸ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 84.

⁷⁸⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 82. Aristoteles bu durumu şöyle ifade etmiştir; “Bilgisizlikten dolayı yapılanlar hatadır; örneğin eylemi yapan kime, neyi, ne ile, niçin yaptığı konusunda yanılırsa.. zarar tahmin edilemeyecek şekilde meydana gelince, ona talihsizlik denir; tahmin edilemeyecek şekilde değil,

Şehvet insanları başkalarına zarar vermeye meylettirir. Bu istekle gerçek zevk duymak söz konusu değildir yalnız amaç şehvete ulaşmaktır. Bundan acı ve tiksinti duysa dahi şehvet gücü onu sürükler.⁷⁹⁰ İbn Miskeveyh bazı insanları bu konuda hayvanların konumuyla kıyaslar. Ona göre bu insanları, güçlü şehvetler hayvani nefsin isteklerine doğru çeker. Bu insanlar bir takım şehvî isteklere korkusuzca dalarlar bu işlerden pişmanlıkları ise akıl gücünden aldıkları nasip kadardır. Bu insanların başka bir özelliği kendilerini toplumdan gizleyen perdelerin arkasına saklanırlar. Örneğin hayâsızlık yapacak olanlar karanlıktan yararlanırlar. Filozofumuza göre zevk kavramını yücelten insanlar, arzularına göre yaptıklarının niçin gizlendiğine dair soruya cevap veremezler. Zira gizlendiğine göre bu insanların gittikleri yol kötüdür. Fakat bunlar içerisinde de insanlıktan biraz olsun nasibini almış kişiler, erdemli insanları gördüklerinde saygı gösterirler. İnsanlıktan nasibi olmayanlar ise yaradılışa bayağı olan ve utanma duygusundan yoksun olanlardır. Bu insanlar üstelik kendi yaptıklarının masumiyetini savunur erdemli olanları sevmezler.⁷⁹¹ Ona göre insan olmanın gereği yiyecek, içecek ve diğer bedensel isteklerden yeteri kadarını elde edince, daha fazlasına yönelmeyi reddetmek ve tiksinti duymaktır.⁷⁹²

Kötü insan ise başkasına kötülük yapmayı ister ve ondan zevk duyar, kendisine iyilikten pay düşmezse bu iyiliği başkalarının da almamasını ister. Üstelik başkalarına ulaşan kötülükten zevk alır. İbn Miskeveyh bunu şöyle örneklendir: Yönetici olan birisine hoş görünmek isteyen birisi, kendisine yarar sağlamayacağını bildiği fakat başkasının yararlanacağı bir şeyi gizlemeye veya yok etmeye çalışır. Bunun tam tersi başkalarına zarar verecek olan şeyleri yok etmez ya da gizlemez hatta onların bu zarara uğramasından zevk alır.⁷⁹³

Kötü kimse (şerir) iyilikle kötülüğü bir birinden ayırt etmek konusunda ve aslen iyilik olmayanı iyilikten ayırma konusunda tembellik eder ve uyuşukluğu sever. Kötü

ama bir kötülük de düşünülmeden meydana gelince ise hata denir...tasarlamadan ama bilerek yapılan, haksız eylem olur; örneğin öfke yüzünden ve insanlarda zorunlu ya da doğal olan duygulanımlar yüzünden yapılanlar gibi... ama bir insan tercih ederek zarar verdiği zaman, orantılı olana ve eşitliğe aykırı davranan, adaletsiz bir insandır. Aynı şekilde biri tercih ederek adaletli eylemde bulunduğu zaman da adil bir insandır” (Aristoteles, *Nikamokhos’a Etik*, 1135b, 1136a .)

⁷⁹⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 82.

⁷⁹¹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 40-41.

⁷⁹² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 15.

⁷⁹³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 82.

alışkanlıklar onun fiillerine yansır dolayısıyla ondan kötü fiiller çıkar. İbn Miskeveyh'e göre "özü kötü olan kendisinden kaçır zira kötölük kendisinden kaçılan şeydir".⁷⁹⁴ Bu özü kötü olan kimseler kendi yapısına uygun insanlarla yaşamak zorunda kalır, ömrünü kendisi gibi insanlarla geçirmek ister, onların yardımıyla kötülüğün verdiği sıkıntılardan kurtulmak ister. Kötü insanlar kendilerine benzeyenlerin yanında bir müddet huzur ve rahatlık duyar, oysa pişman olup yılıp bozulması yakındır.⁷⁹⁵

Hatada ise, hata yapan insan yaptığı fiilden zevk almaz. Kendisi bir fiili amaçladığında ondan daha başka bir fiil ortaya çıkar bu duruma da üzölür ve pişmanlık duyar. Yani eylemden önceki niyet ile sonucu bir birine uymaz.

Talihsizlik ise insanın, fiile başlama niyeti olmaksızın ve kasıt olmadan kötü duruma düşmesidir. Bir kişinin binmiş olduğı hayvanın arkadaşını yanlışlıkla öldürmesi buna örnektir. Bu durumda olan kişi talihsizdir. Bu kimselere acınır ve özörlü sayılır, bir ceza da gerekmez. Sarhoş edici maddeleri kullanarak, kızgınlık ve kıskançlıkla hareket edip, kötü fiilleri yapanlar ise cezaya çarptırılır. Çünkü bu fiillerin başlangıçları kendi seçimleriyle. Bu kişiler, iradesiyle kendi aklını kullanamaz hale getirmiştir. Kızgın ve kıskanç olan bir kimseden başkasına zarar veren bir fiilin çıkması yine kendi seçimiyle başlar zira yine insan bilerek boyun eğmiş olur.⁷⁹⁶

İbn Miskeveyh haksız fiillerin karşılığında verilen cezaların haksızlık sebeplerine göre değiştiğini belirtir. Bu sıralamada açıkça ve kasıtlı hak ihlali olan ikinci maddede belirtilen şer tam *cevre* karşılık gelmektedir. İbn Miskeveyh'e göre insan, fiillerinin doğru olup olmadığını test edebilir. İnsan bir takım çıkarları elde etmede utanç duymazsa, kazandığı şeyleri duvar ve karanlıklarla örtmeye çalışmazsa, insanlar arasında ve toplumda bunları açıklamaktan çekinmezse işte yaptığı bu fiiller düşünen nefsin ürünüdür.⁷⁹⁷

⁷⁹⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 100.

⁷⁹⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 100, 101.

⁷⁹⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 82

⁷⁹⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 41.

4.3. Adaleti Sağlayan Unsurlar

Toplumda yaşamının gereği olarak insan ilişkilerinde anlaşmazlıklar ve hak ihlalleri ortaya çıkmaktadır. İnsanlar arası ilişkilerden doğan alış verişlerde, hak ve haksızlık, kar ve zarar söz konusudur ve bozulan bu dengenin toplumun sıhhati için tekrar sağlanması gerekir. İbn Miskeveyh'e göre toplumdaki bu dengeyi de kanun (namus) sağlar.⁷⁹⁸ İbn Miskeveyh burada Aristoteles'e de atıflar yaparak üç tür kanunun olduğunu, kanunun da yönetmek hükmetmek anlamlarına geldiğini söyler, bu üç tür kanun ise: Hukuk (şeriat), hâkim ve paradır.⁷⁹⁹ Her ne kadar bu unsurlar Yunan kaynaklı olsa da İslam ahlakçıları⁸⁰⁰ bu unsurları başarılı bir şekilde İslam ile kaynaştırmıştır. Kur'an'daki bir ayeti de delil göstererek İslami şemaya oturtmuşlardır. Ayet şöyledir: “ *Onlarla insanların adaleti yerine getirmeleri için kitabı ve mizanı indirdik ve yine kendinde büyük bir kuvvet ve insanlar için fayda olan demiri indirdik*” (Hadid /25)

Bu ayete göre: Kutsal kitap, Şeriat'e; mizan herhangi bir niceliği ölçen, ölçü aletlerine; demir ise yönetici ya da kanunu uygulayının adaletsiz kişiye karşı kullanacağı silaha karşılık gelmektedir. İbn Miskeveyh'in belirttiği bu kanunlardan ilki Şeriat'tir.

4.3.1. Şeriat

İbn Miskeveyh'in şeriat konusundaki ifadeleri Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik adlı eserinde bahsettiği hukuk anlayışının yorumuna dayanır. Bunun için bu konuyu Aristoteles'le mukayeseli olarak ele alacağız. Aristoteles adalet konusunun başında adaletin anlamlarından birinin ve en genel olanının yasaya uygunluk anlamına geldiğini belirtir. Şunları işaret eder “Yasaya uymayan adaletsizdir, yasaya uyan adildir dediğimize göre, açıktır ki yasal olan şeyler bir anlamda haklı şeylerdir (...) Yasalar herkes için konulur; ya herkesin yararını ya en iyilerin yararını ya başta olanların

⁷⁹⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 79

⁷⁹⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 80

⁸⁰⁰ Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 115; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alai*, s.137; Ayşe Sıdika Oktay, Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî, s. 298.

yararını yahut bu tür başka bir yararı hedef edinir (...) yasa doğru ise bunu doğru bir şekilde, gelişigüzel yapılmışsa daha kötü bir şekilde yapar”.⁸⁰¹

İbn Miskeveyh Aristoteles’in şunlara işaret ettiğini söyler: Şeriate uyan eşitliğin tabiatına göre hareket etmiş olur, adalet vasıtasıyla iyilik ve mutluluğa yönelir. Şeriat Allah katından geldiği için iyi olan ve övülen şeyleri buyurur. Şeriat hayırdan ve mutluluk getirecek fiillerden başkasının yapılmasını emretmez. Ayrıca şeriat bedensel kötülükleri de yasaklar. Cesareti, savaş alanında düzenin bozulmamasını ve sebat etmeyi emreder. Aynı şekilde iffeti emreder, yalancılık, iftira, küfür ve kötü söz söylemekten men eder. Özetle bütün erdemleri emreder, bütün reziletleri de yasaklar. Böylelikle adil insan hem kendisine hem de yurttaşlarına karşı adil davranır. Zalim insanda hem kendine hem dostlarına neticede bütün yurttaşlarına karşı zalim davranmıştır.⁸⁰²

Burada Aristoteles ile İbn Miskeveyh’i karşılaştırsak şunları söyleyebiliriz. Öncelikle İbn Miskeveyh için hukuk (Şeriat) Tanrı’dan gelen kanundur ve bütün kanunlar için örnek (kudve) teşkil eder. Hukuk Tanrı katından olduğu için iyi olana ve mutluluğa ulaştıran şeyleri emreder, kötülük, yalan ve iftirayı yasaklar. Erdemleri emredip haksızlıkları yasaklar. Şeriatın bu kurallarına uyan ve adil olan hem kendine hem de başkalarına ve çevresine adil davranır.⁸⁰³ Ancak Aristoteles’in “*yasa doğru yapılmışsa*” vurgusu ikisi arasında önemli bir farktır. İbn Miskeveyh için zaten ilahi kaynaklı olduğu için yasanın yanlış olmasının imkânı yoktur sadece yanlış anlaşılabilir. İbn Miskeveyh’e göre aklın egemenliği sonucu ortaya çıkan erdemler Şeriatla çakışmaz neticede ikisinin kaynağında ilahidir. Buna ilaveten İbn Miskeveyh’e göre Şeriat “*düşünerek ve ilahi emirlere uyarak yapılan iradeli fiilleri*” önemser. İnsanlar arasındaki muamelelerde buna dikkat eden adildir etmeyen ise zalimdir.⁸⁰⁴

Aristoteles’te ise hukukun Tanrı katından geldiğine dair bir ibare yoktur. Aksine hukukun insanlar eliyle ve onların şartlarına göre birazda göreceli bir şekilde yapıldığına dikkat çeker. Ayrıca Aristoteles için bireysel ahlak boyutu ikinci plandadır,

⁸⁰¹ Aristoteles, *a.g.e.*, 1129b.

⁸⁰² İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 80

⁸⁰³ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 80

⁸⁰⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 86.

ona göre öncelik, insanın iyi bir yurttaş olmasıyla ilişkilidir. Aristoteles'e göre yasalar mevcut düzene göre hareket etmeyi gerektirir. Başkasına karşı hukuksuz davranan cezalandırılır fakat kendisine karşı hukuksuz davranan mesela intihar eden, Aristoteles'e göre siteye karşı hukuksuz davranmış sayılır ve cezalandırılması gerekir.⁸⁰⁵ İbn Miskeveyh kendisine zulmeden kişinin hem kendisine hem de yurttaşlarına zalim davrandığını belirtir.

İbn Miskeveyh adaletin, kendisinden bu erdemin çıktığı nefsanî bir durum olduğuna dikkat çeker. Adaletin kendisinden çıktığı manevi alışkanlığı elde edenler görür ki adalete yönelen insanlar Şeriata da isteyerek yönelir ve Şeriata aykırı hareket etmez. Düşünüp taşınarak ve isteyerek yapılan fiillerin Şeriata uygun olması beklenir.⁸⁰⁶ Bunun yanı sıra filozofumuza göre şariat adaleti külli olarak emreder cüz'ilerle ilgilenmez. İbn Miskeveyh bu hususu şöyle örneklendirir: Ateş ve su gibi iki zıt unsur büyük kütleler halinde yakınlaştıklarında -ki bunların tabiatlarında bir birini yok etme özelliği vardır- birbirini boyunduruk altına almaya çalışırlar oysa miktar büyük olduğu için birbirlerine ancak kenar noktalarda galip gelebilirler. Kenar noktalardaki kayıplar ne suyu su olmaktan ne de ateşi ateş olmaktan çıkarır.⁸⁰⁷ Şariat genel olarak kural ve kaideleri vermiştir, genel eşitlik ve adaleti emreder oysa insan sosyal bir varlıktır ve insan ilişkileri karışıktır. Toplumda hak ve haksızlıkların sayısız görünümleri bulunmaktadır. Hak ve haksızlığı ayırma yetkisine sahip olan ise Şariat'ın genel hükümlerinden bu bireysel olaylara doğru hükümler çıkarmalıdır.

İbn Miskeveyh'e göre hukuk düşünerek ve ilahi buyruğa uyarak yapılan fiilleri konu aldığına göre, bütün bu fiillerde adaletten ayrılmayan kişi adildir. Bu fiillerden uzaklaşan kişide zalimdir. İbn Miskeveyh adaletli olmanın hukuka uyan kimseye verilen bir nitelik olduğu belirtir. Adil olarak nitelenen kimsenin hiçbir zorlamaya tabi olmadan

⁸⁰⁵ Topakkaya, “*Aristoteles'te Adalet Kavramı*”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Volume 2/6, Winter 2009, s. 632. Ancak Aristoteles'in Politika adlı eserinde “yasanın egemen olmasını isteyen, başka hiçbir şey için değil, yalnız Tanrı'nın ve Zekâ'nın egemen olmasını istiyor, şeklindeki sözleri mevcuttur. (Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 238)

⁸⁰⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 86.

⁸⁰⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 89.

kendiliğinden hukuka uyması gerekir.⁸⁰⁸ Mutlu kimse çocukluğundan itibaren hukuka kendini verir, boyun eğer ve onun emirlerini yerine getirir.⁸⁰⁹

İbn Miskeveyh'e göre insan doğumunda ve çocukluğunda anne ve babasının yönetimine, sonra hayatının sonuna kadar kendini yönetmesi ve yüksek hikmete ulaşması için ilahi Şeriate ve doğru dine muhtaçtır.⁸¹⁰

İnsanların bir kısmı, yaptıkları kötü şeylerin karşılığında, korkutma, uyarma ve diğer cezalarla karşılık verileceğini bildiği için çirkin işlerden uzaklaşırlar. Bu insanlar Şeriat ve eğitimle düzeltilebilmektedir. Bu insanlar için Şeriat, insanı rahatlatan suya benzer, hukuka uymayan insanlar ise boğazına su duran insanlara benzer. Bu insanlar ne suyu yutabilir ne de helak olmaktan kurtulabilir.⁸¹¹

4.3.2. Hâkim⁸¹²

İbn Miskeveyh'e göre hâkim Tanrı katından gelen ikinci bir kanundur. Hâkim adaletten ayrılmazsa haksızlıkları ortadan kaldırır. Eşitliği korurken kanun koyucunun temsilcisi olarak hareket eder. İyiliklerin dağıtımı hususunda kendisine ya da başkasına payın çoğunu ayırmaz.⁸¹³ Hâkimlik aynı zamanda hükümdarın görevidir. Hükümdar haksızlıkları önler ve tebaasını yönlendirir. Gerektiğinde haksızlık yapanın cezasını verir. Hâkim'in tabii olacağı kurallar ise akıl ve şeriat tarafından belirlenir. Ancak hâkimlik görevi sadece hükümdara has değildir, belirli donanımlara sahip olan kişiler tarafından da bu görevi icra edebilirler. İbn Miskeveyh insanlar arası ilişkilerde ortaya

⁸⁰⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 86.

⁸⁰⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 88.

⁸¹⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 73.

⁸¹¹ İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 112.

⁸¹² İbn Miskeveyh döneminde Bağdat başta olmak üzere Horasan ve Rey gibi merkezler Büveyhîlerin yönetimi altındadır. Hem devletin merkezi olan Bağdat hemde diğer bölgeler hukuki yönetim açısından daha küçük birimlere ayrılmıştır. Devlette yargı konusunda en yetkili konum “Kadıl Kudat” makamıdır. Daha alt bölgelerde bu görevi kadılar yapar. Bu dönemde hem en üst yargılama birimi olan Kadıl Kudat hem daha alt birimler için seçilen kadılar genel olarak belli ailelere has idi. Kimi zaman Hanefî aileler bu görevi üstleniyor ve Hanefî fıkına göre hüküm veriliyordu kimi zaman Şafî, Zahiri ya da Hanefî-Mutezili görüşte olanlar kadılık görevine getiriliyordu. Bu görevler çoğu zaman babadan oğlula geçmekteydi. Bu dönemde Bağdat yönetim açısından iki farklı bölgeye ayrılmıştı ve bazı zamanlar bu bölgelere farklı mezhebi görüşlere sahip olan kadılar atanmaktaydı bunun sonucu birbirinden farklı hükümlerde verilmekteydi. Bunun yanı sıra bu kadılar toplumda mevki sahibiydiler hatta bazı durumlarda devlet yönetiminin emirlerini reddettikleri görülmektedir. (John J. Donohue, s. 289-295.)

⁸¹³ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 81

çıkan sorunların adil olarak çözülmesi hususunda bir kısım aracılardan bahseder. Filozofumuza göre toplumu oluşturan insanlar yaşamlarında zaruri olarak işbirliğine giderler. Fakat her insan kendi çıkarını, kendine kolay geleni sever. İnsan menfaat ve faydalara başkası olmaksızın tek başına sahip olmaya heveslidir. Bunun sonucu olarak insanlar arasında kargaşa, zalimlik, hakkı olandan fazlasını almak gibi olumsuz fiiller ortaya çıkar. Ortakların biri diğerine güvenmez zira ikisi de aynı eşyada hak sahibidir.⁸¹⁴ Hak sahiplerinden her biri için gelecek menfaat ne kadar çok olursa hak sahipleri o menfaati elde etmeye o kadar istekli olurlar. Özellikle ortakların sayısı arttıkça aralarında şiddetli ihtilaflar, aşırı hevesler, karmaşa daha çok ortaya çıkacaktır. Fakat tarafların memnun olmaması durumunda toplumda bu ikisinin arasını bulacak adil hüküm verecek araçlara (vesait) ihtiyaç duyulur. Toplumun huzuru için bu araçlar zaruridir. Tabii ki bu araçlar sadece alış veriş, takas vb. ticari ya da hukuki işlerde görev almazlar bunun dışında yönetim işlerindeki sorunlarda da iki tarafın arasını bulacak toplum içinde araçların olması gereklidir.⁸¹⁵ Bu aracı kavramının günümüzde kullanılan Ombudsman⁸¹⁶ kavramıyla benzeştiği görülür.

İbn Miskeveyh her insanın aracı olamayacağını, aracılık yapabilecek kişide belli başlı özelliklerin olması gerektiğine vurgu yapar buna göre aracı;

- Toplumda saygın bir kişilik olmalı, görüşüne güvenilmeli, tarafların adil karar vereceğine dair güvenleri tam olmalıdır.
- Dünyevi menfaat ve kaygılardan uzak olmalıdır.
- Akraba ve kabilecilik bağları aracının adil hükümleri vermesine mani olmamalıdır. Asabiyetten uzak olmalıdır.
- Aracı gerek şeri gerek örfi kanunları iyi bilmeli, üzerine hüküm konulmamış bir konuda gerekirse içtihat edebilmelidir.⁸¹⁷

⁸¹⁴ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 68.

⁸¹⁵ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s.68.

⁸¹⁶ Ombudsman şöyle tarif edilmektedir: “Anayasaya, yasaya veya parlamentonun aldığı bir karara göre kurulan, parlamentoya karşı sorumlu, devlet dairelerindeki memurlar ve çalışanlar hakkındaki şikâyetleri alan, bu şikâyetler üzerine veya kendi isteğiyle harekete geçen, araştırma soruşturma yapma, yanlışlıkların düzeltilmesi için tavsiyelerde bulunma, rapor hazırlama yetkisine sahip, bağımsız bir dairedir”. (Efe Haydar, Demirci Murat, *Sayıştay Dergisi*, S.: 90/Temmuz-Eylül 2013, s. 51, 52.)

⁸¹⁷ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 68.

- Bunun yanı sıra mantık sanatından haberdar olmalıdır. Hak ile batılı ayıracak olan ve sözde doğru ve yanlış ortaya koyacak ve işleri düzenleyecek olan ise mantık sanatıdır.

İbn Miskeveyh'e göre tarafları mutlu edecek orta yol çıkarsa adalet sağlanmış olur. Aracıya intikal eden davada/olayda tarafların arasını bulan bir sonuç (vasat) çıkmazsa bu durumda aracı tarafların her birisi için en az kayıpla sonuçlanacak bir içtihadın⁸¹⁸ çıkması beklenir. Aracının görevi tarafların faydasını azami ölçüde gözetmektir. Sonuç olarak ittifak gerçekleşir, çokluğun yokluğu ve birliğin sebebi olan adalet gerçekleşir.⁸¹⁹

İbn Miskeveyh bazı hükümlerin zamana, adetlere ve insanların maslahatlarına göre değişiklik arz edeceğine dikkat çeker. Zira bu hükümler vazi/örfi adaletin konusudur. Maslahat olan şey bugün başka; yarın başka olabilir. Bunun yanı sıra Şeriat'te açıklanmamış ya da açık olmayan hususlar vardır. Burada içtihat yapmaya ehil olan ve görüşüne güvenilir olan birisi devreye girer. İctihatte bulunan, Kur'an-ı Kerim'e ve hükümlerine vakıf olmalı, sahih haberi, rivayet edilen sünneti ve doğru icmayı iyi bilmelidir. İctihat edilen hüküm önceki içtihatlarla aykırı olsa dahi zararı yoktur.⁸²⁰ Hüküm verecek hâkim yukarda belirtilen delillerle ortaya çıkan birçok örnek dava birikimine sahiptir. İbn Miskeveyh hakkında şeri bir hüküm bulunmayan hususlarda hüküm vereceklerin nefsin ve bilimsel incelemenin (nazar) rıza göstereceği hükümler koyması gerektiğine vurgu yapar. Bu durumda amaç isabetli hükümlere ulaşmak olsa da her zaman isabetli kararlar verilmeyebilir. Hüküm verenin her zaman yanılma payı vardır, zira kusursuz değildir. Hüküm veren tarafından doğru karar vermek amaç olduğu için isabetli olmayan kararlarından sorumlu olmaz. İbn Miskeveyh bu hususu zamanındaki sopa ve topla oynanan bir oyuna benzeterek anlatır. Bu oyunda amaç sopayla topa vurmaktır, diyelim ki topa vurulmak istense fakat top ıskalansa yine de

⁸¹⁸ İslam hukukunda icthad: Bir şeye bir işe ulaşmak için gayret göstermek çaba harcamaktır. İctihat edecek olanın "ayrı ayrı (tafsili) delillerinden ameli hükümleri istinbat etmek için bütün imkanını harcamasıdır". (Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, çev.: Abdulkadir Şener, FCR Yay., Ankara 2005, s. 329.

⁸¹⁹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 68.

⁸²⁰ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s.332,350.

amaç gerçekleşmiş olur. Bu durumda sopayla vurmak isteyen fakat ıskalayan oyuncu sorumlu olmaz.⁸²¹

Hakkında herhangi bir hüküm olmayan konuda isabetli hüküm verebilme, ictihat konusunda yeterli olmayı gerektirir. Günümüzde, var olan kanunlar üzerinde yorum yapıp yeni hükümler ortaya çıkarma süreci, hukuki yorum teorileriyle açıklanmaktadır. Daha geniş anlamda hukuki yorum için hukuk hermenötiği tabiri kullanılmaktadır.⁸²²İbn Miskeveyh içtihat edecek kişinin içtihat edebilme yeterliliğini belirterek Şer’i hükümleri yorumlama gücüne vurgu yapar. Fakat İbn Miskeveyh’in dikkat çektiği bu husus günümüz hukuki yorum teorilerinden “realist yorum” teorisinden daha çok “klasik yorum” teorisine girmektedir. Zira realist yorum teorisinde, uygulanacak olan hukuk kuralı önceden verilmiş değildir. Hâkim kanun metnini yorumlar ve anlamını kendisi belirler. Dolayısıyla hâkim uygulanacak kuralın gerçek yaratıcısıdır.⁸²³ Klasik yorum teorisinde ise her hukuk kuralı için, mutlaka bir hukuk kuralının var olduğuna vurgu vardır. Hâkimin görevi önceden bulunan hukuk kuralını gün yüzüne çıkarmaktır. Yani hâkim kendi yaratıcılığına göre yeni bir hüküm çıkarmaz onun görevi sadece bulmaktır.⁸²⁴

Yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Miskeveyh’e göre içtihat eden Kur’an-ı Kerim’i ve hükümlerine vakıf olmalı, sahih haberi, rivayet edilen sünneti ve doğru icmayı iyi bilmelidir. Zira yeni verilecek hüküm Şeriat tarafından zaten konmuştur müçtehit yeni bir hüküm yaratmaz sadece o hükmü açığa çıkarır.

Adaletin haksızlık etme ile kendisine yapılan haksızlığa müsaade etmeme arasında bir orta olduğunu söylemiştik.⁸²⁵ Fakat adil bir şekilde dağıtım yapan hükümdar veya davalara bakan hâkim haksızlığa uğrama durumunda değildir. Bu durumda sıradan bir yurttaş ile arasında hak ihlali olursa vatandaş tamamen edilgindir. Hüküm verme yetkisindeki hâkim isabetli içtihatla bulunmasa dahi sorumlu olmaz. Zira amaç –sonuç yanlış olsa da- doğru hükme ulaşmaktır.

⁸²¹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 331.

⁸²² Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş; Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu*, US-A Yayıncılık, Ankara 1998, s. 152.

⁸²³ Gözler, *a.g.e.*, s. 186.

⁸²⁴ Gözler, *a.g.e.*, s.161.

⁸²⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 28.

İbn Miskeveyh, zalimliğin derecelerine dikkat çeker ve bunları ilk olarak Aristoteles'in belirttiğini söyler. Buna göre zalimin üç derecesi vardır:

Büyük zalim (Cairu'l azam)	Şeriat'ı ve Şeriat'in emirlerini kabul etmez ve Şeriat'in emri altına girmez.
İkinci derecedeki zalim (Cairu's-sâni)	İnsanlar arası ilişkilerde, adil bir hâkimin sözlerini kabul etmez ve gereğini yapmaz.
Üçüncü derecedeki zalim (Cairu's-salis)	Bu durumda olan kişi kendi çabası ile mal kazanmaz, malları gasp eder, mal taksiminde kendi tarafına gereğinden çoğunu karşı tarafa olması gerekenden azını verir. ⁸²⁶

Tablo 2

4.3.3. Para

İbn Miskeveyh'e göre insan tabii olarak toplum hayatına meyillidir. Toplum yardımlaşmakla yetkinleşir, bazı insanların bazılarına yardım etmeleri, hizmet etmeleri, bazılarının bazılarına vermeleri ve onlardan almaları gerekir. Onlar bu ilişkilerinin sonucu olarak birbirlerinden uygun olan karşılığı beklerler. Örneğin ayakkabıcı yaptığı işe karşılık marangozdan emek alır ve emek verir. Muamelat ve ortaklıklarda doğru ölçütlerle hareket etmek gayesiyle farklı şeyler için farklı değerler belirlenir, bu farklı şeyler arasındaki oranı eşitleyen ise paradır (dinar). Bu sayede iki şey arasındaki denge (itidal) sağlanmış olur. Onların bu yaptıkları iş bir birine denk ise bu değiş tokuştur. İbn Miskeveyh'e göre birinin işinin diğerinin işinden daha değerli olması bu değiş tokuşa mani değildir. Para iki işin arasını dengeler ve eşitler. Para insanlar arasında adaleti gerçekleştiren sessiz bir araçtır. Parayı kullanan, muamelattaki bütün işlerinde onu değerlendiren ve yöneten ise "konuşan insandır"⁸²⁷. Parayla düzen, doğruluk, uygun ve adil ilişkiler sağlanmış olur. Eğer iki hasım arasındaki sorun sessiz adalet olan parayla

⁸²⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.80.

⁸²⁷ Paranın sessiz araç olarak görülmesine karşı insan için konuşan vasfı ön plana çıkartılmış.

çözülmezse İbn Miskeveyh'in konuşan kanun olarak nitelediği adil hâkimden yardım istenir".⁸²⁸

İbn Miskeveyh'e göre şehirde çalışma ve yardımlaşmanın ayrıca bu çalışma sonucu elde edilen ürünlerin adil olarak dağıtılabilmesi için herkesin üzerinde mutabık kalacağı bir ölçüt olmalıdır. Zira bu ölçüt hem doğanın tahribine maruz kalmamalı hem de insanlar arasındaki değeri zamanın geçmesine rağmen azalmamalı, kısaca zayi olup gitmemeli. Bu iş için en uygunu altındır, altının vekili ise gümüşdür.⁸²⁹ İbn Miskeveyh döneminde dinar ve dirhem kullanılıyordu o, "*dinar dirhemden on beş kat daha değerli*"⁸³⁰ diyerek dikkat çeker. İbn Miskeveyh dönemine Büveyhi Sultanlığı ve civardaki İslam devletlerinde para kullanılıyordu. Sultan adına para basma ve hutbe okutma o dönemin anlayışlarından biriydi. İbn Miskeveyh devletin yönetimine çok yakındı ve mali işleri yakından takip etme şansına sahipti, Büveyhi sultanlarından Adududdevle ve Samsamuddevle'nin ve bazı vezirlerin desteğiyle sarayda, öğretmenlik, doktorluk, kütüphane görevliliği ve hazinedarlık yapmıştır.⁸³¹ Dolayısıyla mali ilişkileri takip etme imkânı vardı.

İbn Miskeveyh Aristoteles'in Nikamakhosa Etik kitabındaki para ile ilgili kısmı şöyle yorumlar: "Aristoteles para adil bir kanundur (namus) der, hukukun manası Aristoteles'in dilinde siyaset, yönetmek gibi anlamlara gelir. Aristoteles Nikamakhosa Etik Kitabında şöyle der: en büyük kanun yüce Tanrı'nın katından gelen kanundur, hükümdar ondan sonraki ikinci kanundur, para da üçüncü kanundur. Tanrı'nın kanunu diğer kanunlar için uyulacak örneklik (kudve) teşkil eder. Yani hukuk(şariat), ikinci olarak hükümdar, üçüncü olarak da para Allah'ın kanununa uyar".⁸³² Aristoteles' de en büyük kanunun Tanrı kanunu olduğuna dair bir ifade bulamıyoruz ayrıca para⁸³³ Aristoteles için muhakkak önemlidir fakat adaletin kanunundan biri değildir.

⁸²⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 79.

⁸²⁹ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s.348, 349.

⁸³⁰ İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 349.

⁸³¹ Cum'a, Muhammed Lütfi, *Tarihu Felsefeti'l İslâm fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Beyrut, s. 304.

⁸³² İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 80.

⁸³³ Para konusunda Aristoteles şunları ifade eder; "*farklı ve eşit olmayanlar bir araya gelir; ama bunların eşitlenmesi gerekir. Para da bu yüzden ortaya çıkmıştır ve o bir anlamda ortaya buluyor; çünkü her şeyi ölçer, dolayısıyla aşırılığı ve eksikliği de ölçer, yani bir eve ya da besin maddesine kaç ayakkabının eşit olduğunu ölçer. (Aristoteles, a.g.e.,1132a) uylaşımla, ihtiyacın değiş-tokuşunda kullanmak üzere para getirilmiştir.; ona (yunanca) 'nomisma' adı verilmiştir, çünkü doğal olarak değil, uylaşımla vardır ve*

Aristoteles için para bir kanundan çok “talebin uylasımsal temsilcisi” şeklinde anlaşılmalıdır.⁸³⁴ Aristoteles’de de yine üçlü bir ayırım vardır fakat burada adil olarak davranan diye tanımladığı üç insan tipinden bahseder. Bunlar; “*onur ve ödüllerin dağıtımında devlet adamı, zararı tayin etmede yargıç, ürünleri hakça fiyata değiştirmede çiftçi veya imalatçı*”⁸³⁵.

Para konusunda Aristoteles ile İbn Miskeveyh arasındaki bazı farklılıkları şöyle ifade edebilir:

- Aristoteles için para karşılığında kullanılan kelime “nomisma” uylasım anlamına gelir, İbn Miskeveyh için ise bu kelime kanun (namus) anlamına gelir.
- Aristoteles değış tokuşta ayakkabıcı ve çiftçiyi örnek verirken, İbn Miskeveyh ise ayakkabıcı sabit kalmakla birlikte çiftçi yerine marangoz ifadesini kullanmaktadır.
- Konuşmayan kanun anlamına gelen para değış tokuş meselesini çözemezse İbn Miskeveyh’e göre devreye konuşan kanun, Hâkim girer. Aristoteles’de ise böyle bir ifade yoktur.⁸³⁶

İbn Miskeveyh öncesi İslam Filozofları arasında adaletin unsurları olarak sayılan, Şeriat, hâkim ve para konusunda ayrıntılı açıklama yapan filozof göremiyoruz. İbn Miskeveyh ise bu konuyu Nikomakhosa Etik ile bağlantılı olarak ele almıştır. Fakat özellikle Şeriat ve hâkim konularını ele alışı Aristoteles’ten farklıdır. İbn Miskeveyh’in belirttiği bu hususlar Tusî, Devvani ve Kınalızâde tarafından da devam ettirilmiştir.

4.4. Sevgi ve Adalet

İbn Miskeveyh Tehzib’in beşinci bölümünü sevgi ve türlerine ayırmıştır. Ona göre sevgi (muhabbet bünyesinde sadâkat ve meveddet) adaletin alt erdemlerinden en

onu değiştirmek ya da işe yaramaz hale getirmek elimizdedir. Öyleyse şeyler eşitleştirilince, karşılık alma söz konusu olur, öyle ki ayakkabıcı ile çiftçi arasındaki ilişki nasılsa ayakkabıcının yaptığı ile çiftçininki arasındaki ilişki de öyle olur (Aristoteles, a.g.e., 1132a-b).

⁸³⁴ Ross, a.g.e., s. 248.

⁸³⁵ Ross, a.g.e., s. 249.

⁸³⁶ Yasien Mohamed, a.g.m., s. 251.

önemlilerinden biridir. Dostluk sevginin (muhabbet) bir türü olup aynı zamanda buna meveddet de denir.⁸³⁷ İbn Miskeveyh'e göre sevgi adaletin uygulanmasını sağlayan alışkanlıktır.⁸³⁸ İbn Miskeveyh toplumda birlik, iyilik ve nihayet mutluluğa erişmek için insanların birbirini sevmesi gerektiğine işaret eder. İnsanlar sevgi vasıtasıyla bir araya gelir, her bir insan tamlığa diğer insanla ulaşır. Bütün organları ortak bir amaç için bir araya gelmiş şahıs gibi, birbirine tutkun, tertip ve düzenli toplum olmak için, insanların kaynaşmasına ihtiyaç vardır ki bunu da sevgi sağlar.⁸³⁹

İbn Miskeveyh'in sevgi konusunu ele alışı Aristoteles'in bu konuyu işleyişine benzerlik göstermesine rağmen İslami unsurları konuya dâhil ederek açıklaması yönünden farklıdır. Temel olarak İbn Miskeveyh'in sevgi konusuna yaklaşımını iki başlık halinde şöyle ifade edebiliriz.

Birincisi sevginin, erdemlerin bilhassa adalet erdeminin gerçekleşmesi için toplumsal düzenin oluşmasına katkısı: Filozofumuza göre tam olarak erdemden bahsedebilmemiz için toplum hayatı şarttır. İnsanlar bir takım noksanlıklarla var edilmiştir, bu noksanlığın mükemmelliğe ermesi için yardımlaşma ve birliktelik gerekmektedir. Birbirine bağlı düzenli bir toplum olabilmek için ayrı ve dağınık yaşayan fertlerin kaynaşmaya ihtiyaçları vardır. Bunun yolu da kişiler ve toplumlar arası sevgidir. İbn Miskeveyh fertlerin bir araya gelerek oluşturdukları sevginin dört türlü olduğunu ifade eder.⁸⁴⁰ Aristoteles'in üçlü ayırımına⁸⁴¹ İbn Miskeveyh bir ilave daha yapmıştır fakat temelde Aristoteles ile aynıdır. Buna göre sevgi türleri şunlardır:

⁸³⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 93.

⁸³⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 91.

⁸³⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 18.

⁸⁴⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.92. İbn Miskeveyh başka bir eserinde sevginin sebebinin özsel (zati) ve ilineksel (arizi) olmak üzere iki kısım olduğunu belirtir. **Özsel sevgi:** İbn Miskeveyh'e göre gerek insan gerek hayvan olsun her bir cinsin üyeleri kendi cinsine düşünmeksizin, seçmeksizin, kasıt olmaksızın birbirine yaklaşır. Her cins kendinden olanı seçer. Örneğin su suyla kaynaşır tam tersine su ile ateş arasında düşmanlık vardır.

İlineksel Sevginin ise sebebi çoktur ve sebepleri şunlardır;

- Âdet-Yakınlık
- Karşılıklı fayda: Birinin diğerinden çıkarı olan durumlar örneğin efendilik-kölelik, ticari ortaklıklardaki ortaklar arasındaki kar ve kazanç.
- Birinin diğerinden lezzet alınan durumların olması: Örneğin erkek-kadın arasındaki sevgi. İbn Miskeveyh bu maddenin bir yönüyle karşılıklı çıkara da girdiğini belirtir.

- Çabuk oluşup çabuk kaybolan sevgi: Sebebi zevk olan sevgi buna örnektir. Zevkin sürekliliğine göre değişir. Gençler ve genç tabiatlı olan insanlar arasındaki zevke dayalı olan yakınlaşmalar buna örnektir. Birden oluşur ve zevkin süresine göre çabucak kaybolur.
- Çabuk oluşup yavaş kaybolan sevgi: Sebebi iyilik olan sevgi buna örnektir. İyilik öz olarak değişmeyen bir şey olduğu için iyiliğe ulaşan kişilerin sevgileri de yavaş kaybolur.
- Yavaş oluşup çabuk kaybolan sevgi: Taraflar arasındaki menfaate göre oluşan sevgidir, menfaat müşterek olursa dostluk uzun sürer, menfaat kesilirse sevgi de biter, İbn Miskeveyh yaşlı ve tabiatları icabı yaşlı olanların birbirine bağlanmalarının menfaate göre olduğuna dikkat çeker.
- Yavaş oluşup yavaş kaybolan sevgi: Filozofumuza göre yukarıdaki üç tür sevginin sebebinin birleşmesinden oluşan sevgi ise yavaş oluşur yavaş kaybolur.⁸⁴² Bu sevgi türlerinin hepsi iradeli ve düşünüp taşınmayla ortaya çıkar, dolayısıyla bu iradeli filleri sonucu cezalandırılır ya da mükâfat görür.⁸⁴³ İnsanların sevgisi genel olarak üç şeyi amaçlar: Zevk için iyilik, menfaat için iyilik, iyilik için iyilik. Bunlardan en üstün derecede olanı iyilik için yapılan iyiliktir.⁸⁴⁴ Zira zevk, şeref ve menfaat için yapılan iyilikler amaçları gereği gelip geçicidir, yok olup gider.⁸⁴⁵ İyilerin sevgisi ne dış zevklere ne de çıkara bağlıdır. Bu iyiler özde (cevher) birbirine uygundur birbirini sevmelerinden dolayı aralarında ayrılık ve çekişme olmaz. Bu insanlar iyiliğe ulaşma yolunda birbirine adil ve eşit davranırlar. Onların dürüstlükleri ve iyiliği istemedeki eşitlik onları çoklukta birliğe götürür. İbn Miskeveyh bu durumdan dolayı dosttun tanımının “*senin dışında bir şahıs olsa da sen olan başkasıdır*” şeklinde yapılacağını

• Emel: Örneğin insanın yemeye, içmeye, binmeye sevgisi ya da anne babanın çocuğa sevgisi bu türdendir. Emel biterse bu sevgide biter. Çocuğun anne babaya sevgisi ise menfaate daha uygundur bu da yukardaki ikinci maddedir.

• Sanatlar ve amaçlar da birbiriyle ilgili olup olamaması ve birbirine yakınlığına göre sevgi sebebidir.

• Mezhepler ve görüşler

• Asabiyet: Aşırılık, tutucu ve tutkun olmak (İbn Miskeveyh, *HŞ*, s. 132.)

⁸⁴¹ Aristoteles temel olarak sevgiyi üç kısma ayırmıştır: 1. Yarardan ötürü birbirini sevenler 2. Hazdan ötürü birbirini sevenler 3. İyiliği gerçekleştirme dostluğu (Aristoteles, *a.g.e.*, 1156a, 1157a)

⁸⁴² İbn Miskeveyh, *Tehzib*, s. 92, 93, 94.

⁸⁴³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 92.

⁸⁴⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 102.

⁸⁴⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 102.

belirtmektedir. Gençlerin, menfaat peşinde koşanların, halkın ve filozof olmayanların dostluğuna güvenilemeyeceğini belirtir.⁸⁴⁶

Bunların yanı sıra İbn Miskeveyh insan kelimesinin “nisyan” kökünden geldiğini iddia edenlerin görüşlerine katılmaz. Yani insan unutkan olduğu için bu adı almamıştır. Asıl insan kelimesi “ünsiyet” köküyle daha çok alakalıdır. Buna göre insanda yaradılıştan yakınlaşma duygusu vardır ve bu duyguyu insanın büyük bir titizlikle koruması gerekir.⁸⁴⁷ İbn Miskeveyh Aristoteles’ten şunları aktarır: “*dostluğun öneminden ötürü, insanlar toplu olarak bir arada bulunurlar, birbiriyle iyi ilişkiler kurarlar, beraber faaliyetlerde bulunurlar, birlikte avlanırlar, toplu davetlerde riayet ederler.*”⁸⁴⁸

Ayrıca İslamiyet çeşitli ibadetlerle insanları toplu olmaya teşvik etmiştir. İbn Miskeveyh İslam dininin ibadetleri cemaatle kılmayı emrettiğini söyler. Günde kılınan beş vakit namaz, Bayram ve Cuma namazı buna örnektir. Zira İslam dininde özellikle haftalık ve yıllık ibadetlerin herkesi içine alacak büyük mabetlerde kılınması şarttır. Aynı doğrultuda hac ibadeti de yakın uzak bütün Müslümanları bir araya toplamasıyla dikkat çekmektedir.⁸⁴⁹

Benzer ifadeleri Fârâbi’de de bulabiliyoruz, Fârâbi’ye göre “Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için yaratılıştan birçok şeye muhtaç olup bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan, bunun için çok kimsenin bir araya gelmesine muhtaçtır. Her fert, bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları da ancak muhtelif insanların, yardımlaşma maksadıyla bir araya gelmesiyle elde edilebilir.”⁸⁵⁰

İkincisi sevginin bir ve birlikle ilişkisi: Toplumu oluşturan insanların dayanışması, birbirine katlanma ve yardımlaşmada ortaklık, yalnız birbirini seven insanlar arasında olur. Sevgiyle toplanan insanlar güç ve zorda olsa fedakârlık sonucu, doğru görüşlere,

⁸⁴⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 97. İbn Miskeveyh bu düşüncelerinde Aristoteles’ten mülhem olduğu görülüyor. (Aristoteles, *a.g.e.*, 1095a)

⁸⁴⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 94; Goodman, *a.g.m.*, s. 177.

⁸⁴⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 103.

⁸⁴⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 95.

⁸⁵⁰ Fârâbi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, (çev.: Nafiz Danışman), İst. 1990, s. 79.

doğru yönetim metoduna ulaşırlar. İbn Miskeveyh'e göre sevgiye bu niteliği yükleyenler "birlik" anlayışını dikkate almışlardır. Şüphesiz birlik, şehir sakinlerinin ulaşacağı amaçların en üstünüdür. Çünkü birlik çokluk arasında bulunan kaos ve kargaşayı dindirir. İnsanlar birbirlerini severse, birbirine yaklaşırsa, her biri kendisi için istediğini başkası için de ister. Böylelikle birçok şey bir şey olur, böyle bir toplumdan doğru işler ve sağlam görüşler uzak olmaz.⁸⁵¹

İbn Miskeveyh Aristoteles'den şu ifadeleri aktarır; "birbirine benzemeyen şeyler iyi ve ahenkli bir birlik oluşturamazlar, ancak birbirine benzeyen ve birbirinden hoşlanan varlıklar ki bunlar hakkında şöyle diyebiliriz: benzer tür yalın cevherler birbirini çekince onlar ahenkli bir şekilde birleşirler". İbn Miskeveyh'e göre benzer cisimleri birbirine yaklaştıran sevgidir, bu sevgi maddi şeylerde gözlenebilir, fakat bir de insanda bulunan bir cevher vardır ki, bu sevgi beden zevklerinden kurtularak, hiçbir maddeyle ilişkisi olmayan İlk İyilik'e doğru koşar ve onu arzular sonuçta ilk iyilikten feyz alır. Bu şekilde ilk iyilikle ilişkisinden dolayı görülmemiş bir şevk duyar, bu durumda ister beden kullanılsın ister kullanılsın, insanda bulunan bu cevher birliğe benzer ve birlikten pay alır.⁸⁵²

Bir de bunun fiziksel boyutuna dikkat çekmeliyiz. Kimya ilmiyle de meşgul olan bir düşünür olarak İbn Miskeveyh, cansız varlıklar arasındaki karşılıklı itme, çekme ve benzeşme gibi olayların görüldüğüne dikkat çeker. Bu varlıklar alan ve ahenk olarak uygun orana ulaştıklarında aralarında çeşitli benzerlikler belirir. Tam tersine bu oranların karşıt olması söz konusu olduğunda aralarında benzeşme değil aksine bir birini itme meydana gelir. İbn Miskeveyh bu duruma "havas" adını veriyor. "Havas" tabii varlıkların sırlarını barındıran bir durumdur, ona göre bunlar olağanüstüdür. Bu "havas" sonucu ahenkli oranlar belirlemekte, bu ahenkli oranlarda birliğe en yakın olan eşitlik oranından sonra gelmektedir.⁸⁵³

Neticede adaletin altında sıralanan bir erdem olan sevgi insanları bir araya getirir. Sevgi tabii olan birliği kurar. Sevgide amaç yetkinliğe ulaşmaya çalışmak ve bir olmaktır.

⁸⁵¹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 92.

⁸⁵² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 94.

⁸⁵³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 92.

Adaletle amaçlanan da bu birliktir. Fakat sevgide karşılık beklenmez fakat dünyada ise karşılık esastır. İbn Miskeveyh'in adalet ve sevgi arasında kurduğu bağlantı Tusî ve Kınalızâde⁸⁵⁴ gibi daha sonraki İslam Ahlak Filozofları tarafından da benzer şekilde ele alınmıştır.

⁸⁵⁴ Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 314-328; Ayşe Sıdıka Oktay, Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî, s. 477-488.

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Bu bölümde, araştırmanın başında ortaya konulan temel problemlere ne ölçüde cevap verildiğinin değerlendirilmesi üzerinde durulacaktır.

İbn Miskeveyh'in felsefî sisteminin oluşumunda farklı kaynakların etkili olduğu aşîkârdır. Fakat kendinden önceki felsefî birikimleri değerlendirirken sorgusuz sualsiz aktarmak yerine konulara farklı zaviyelerden yaklaşarak kendi yorumunu ortaya koymuştur. Bu çerçevede İbn Miskeveyh üzerindeki etkileri üç kategoride değerlendirebiliriz.

Grek kültürünün tesiri: Platon ve Aristoteles kendilerinden sonra gelen hemen hemen tüm filozofların temel iki referans kaynağıdır. İbn Miskeveyh Platon ve Aristoteles'i aynı doğrulara farklı zaviyelerden ulaşan iki filozof olarak görür. Platon yukarıdan aşağıya tümelden tikele, Aristoteles aşağıdan yukarıya tikelden tümele doğru aynı hakikate ulaşmaya çalışır. Birisi yukarıdan aşağı verilen hikmeti temsil eden Peygamber, diğeri ise aşağıdan yukarıya kazanılan hikmeti temsil eden filozofun bilgiye ulaşma yoludur. İbn Miskeveyh'in adalet anlayışında da bu iki filozofun tesirleri açıktır. İbn Miskeveyh adaletin iki boyutuna dikkat çeker ve ona göre asıl adalet İlahî Âlem'dedir, cismani âlemdeki ise adaletin gölgesidir. İbn Miskeveyh açık olarak belirtmese de genel adalet idesine karşılık cismani âlemdeki adalet düşüncesi, Platoncu bakıştır. Adaletin ilkesi anlamındaki İlahi Adalet, İbn Miskeveyh'de İslamın Tevhit inancıyla bütünleştirilmiştir. Adalet-Tevhit ilişkisi İbn Miskeveyh'in yeni bir katkısı olarak görülebilir. Yine, nefsin her bir gücüne karşılık bir erdem belirleme, adaleti de dördüncü ve kapsayıcı erdem sayma konusunda Plâtoncu çizgiyi takip eder. Plâtoncu etkiler İbn Miskeveyh üzerinde sınırlı kalmasına rağmen Aristoteles'in izleri daha ağırlıklıdır. Özellikle, erdemin iki aşırılık arasında tam orta nokta olması, dağıtıcı adalet ve düzeltici adalet ayrıca adaletin unsurları konularında Aristocu çizgide durur. Fakat Aristoteles'ten farklı olarak Şeriatı, Tanrı katından gelen kanun olarak görür. Ona göre şeriat insanlar arasındaki bütün kanunlar için örneklik teşkil eder. İbn Miskeveyh'in Aristoteles'e nispet ettiği fakat eserlerinde bulamadığımız bir adalet ayrımı daha vardır ki, bununla Aristoteles'in İslami kimliğe giydirildiği görülür: Allah'a karşı adalet, insanların birbirine adaleti ve ölmüşlere karşı adalet, bu üçlü taksim Nikomakhos'a

Etik'te yoktur. Adaletle Tevhit arasında kurulan irtibat Platon, adaletle Şeriat arasındaki irtibat ise Aristoteles izlerini taşır.

İlk varlıktan diğer var olanların sudur etmesi ve kozmik düzenin oluşumunda da adalet ilkeleri mevcuttur. “Yer gök adalet üzere kuruludur” tabiri tam bu durumu anlatır. Gerek gök cisimleri gerekse yeryüzünde bulunan cisimler kendileri için belirlenen kurallara tabidirler. Adaletin kaynağı olan ilk varlıktan diğer varlıklar hiyerarşik düzene göre yani ilk varlığa olan yakınlığına göre pay alırlar. Ona en yakın olanlar daha fazla pay alırken uzak olanlar daha az alır. Bu, Yeni Eflatuncu bakış açısıdır, İbn Miskeveyh bunu varlık dairesi dediği bir sistemle izah etmiştir. İlk varlıktan aşama aşama madenlere kadar inen, tekrar oradan aşama aşama ilk varlığa yükselen bir sistem varlık dairesini oluşturur, her ne kadar bu sistem Farabi gibi bazı İslam Filozofları'nda bulunsa da varlık dairesi kavramı İbn Miskeveyh'in katkısıdır. İbn Miskeveyh'in İlahi Adalet ve tabii adalet kavramı bu hiyerarşi ve düzen fikrini de içine almaktadır.

İbn Miskeveyh ahlakın olgunlaşabileceğini Stoacılar ve Galen'den pasajlar aktararak tartışır. İbn Miskeveyh büyük ölçüde Galen'in söylediklerini referans alsa da Kuran'ın bir ayetini delil getirerek kendi görüşünü temellendirir.

İbn Miskeveyh üzerindeki İran ve Hint düşüncelerinin etkileri Grek düşüncesine göre daha sınırlıdır. Özellikle siyaset ve yönetim konusunda İbn Miskeveyh'in kadim İranlı komutan ve yöneticilerine atıf yaptığını görmekteyiz. Hatta Halidî Hikmeti konu alan kitabını İran Hikmeti ile başlatır, komutan ve yöneticilerin hikmetli sözlerini aktarır. Hint etkisi ise *el-Hikmetü'l-Halide* adlı eserinde aktardığı hikmetli sözler ile Beydaba'nın Kelile ve Dimnesi'nin bazı siyasi olaylara uygulanışıyla sınırlıdır.

İbn Miskeveyh öncesi İslam Filozoflarının tesiri: Adalet konusunda, İbn Miskeveyh öncesi İslam filozoflarından sistem olarak onun fikirlerine tam olarak uyan bir filozof görülmemektedir. Fakat Farabi ve Amiri ile bazı benzerlikleri söz konusudur. Tabii adalet terimini Farabi de kullanır fakat İbn Miskeveyh'le Farabi bu kavramı farklı bağlamlarda izah eder. Ayrıca Farabi Nikomakhos'a Etik'ten mülhem olarak dağıtıcı adalet ve koruyucu adalet tabirini kullanır, bu durum İbn Miskeveyh'in üçlü ayrımıyla benzeşse de Farabi İbn Miskeveyh gibi ayrıntılı bir açıklama vermez. Amiri ise sistem

olarak İbn Miskeveyh'e biraz daha yakın durmaktadır. Amiri İbn Miskeveyh gibi adalete dair dörtlü bir ayırım vermese de Platon ve Aristoteles'e ait olduğunu belirttiği ikili ayırım verir. Platonun genel ve özel adalet ya da iç ve dış adalet ayrımı ile Aristoteles'in tabii ve namusî adalet ayrımı. Amiri'nin verdiği bu ikişerli adalet ayırımında İbn Miskeveyh'in dörtlü ayırımı kısmen mevcuttur. Şunu da belirtmek gerekir ki Thomas Aquinas'ın dörtlü yasa ayrımıyla İbn Miskeveyh'in adalet ayrımı arasında büyük benzerlik vardır. İbn Miskeveyh adaleti, sonsuz varlıklarda adalet (ilahi), tabii adalet, insanlar arasında geçerli olan adalet (vazi) ve seçimli adalet olmak üzere dörde ayırır. Thomas Aquinas ise yasayı, sonsuz yasa, tabii yasa, insan yasası ve tanrısal yasa olmak üzere dörde ayırır. Yasa ve adalet kelimelerinin çevirilerde bir biri yerine kullanıldığını göz önüne alırsak bu iki filozofun kaynaklarının aynı olduğu söylenebilir. İbn Miskeveyh adaleti ve kısımlarını ele aldığı risalesinin Galen'in risalelerinden faydalanarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Aralarındaki benzerlikten dolayı Thomas Aquinas'ın İbn Miskeveyh'in belirtmiş olduğu Galen'in bu risalelerinden yararlanmış olması muhtemeldir.

Amiri ile İbn Miskeveyh arasında bir başka benzerlik ise dağıtımda kullanılan oranlar konusundadır. Amiri'de ayrık ve bitişik oran terimini kullanmaktadır fakat İbn Miskeveyh gibi ayrıntılı açıklama vermez. Yine ihsan ile adalet arasında kurulan bağ konusunda Amiri ve İbn Miskeveyh'in görüşleri tamamen örtüşür. Netice de İbn Miskeveyh üzerinde Amiri'nin Farabi'den daha etkili olduğunu görülmektedir. Farabi ve Amiri'ye göre Kindi ve Ebu Bekir Zekeriyya er-Razi'nin etkisi daha azdır.

İslami unsurların tesiri: İbn Miskeveyh görüşlerini aktarırken Farabi ve İbn Sina'ya oranla ayet ve hadislerden fazlaca yararlanır. Örneğin insanın özgür iradesine vurgu yapmak, erdemli insanları bekleyen mükâfatları müjdelemek, tek başlı yönetimin daha isabetli olduğunu belirtmek için ayet ve hadislere atıfta bulunmuştur. Ayetler ve hadislerin yanı sıra Hz Ebu Bekir ve Hz Ali'nin sözlerine de yer vermiştir. Ayrıca adalet ilkesini Tevhit kavramıyla birleştirmesi, İlahi kaynaklı Şariat kurallarından bahsetmesi, Varlık Dairesi'nin son aşamasındaki Peygamber ve Ruhu'l Kuds terimleri dinin etkilerinden sayılmalıdır. Yine Kuran'ın adalet ve ihsanı peş peşe sıralaması İhsan ile

adalet arasında ilişkinin dayanağını oluşturmaktadır. Ayrıca adaletin altında sıralanan yirmi dört alt erdemin içeriğiyle bazı Kuran ayetlerinin benzeştiği de belirtilmelidir.

Sonuç olarak İbn Miskeveyh'in gerek dörtlü adalet taksimi, gerek adalet erdemi altında sıraladığı yirmi dört alt erdem tam olarak seleflerinde bulunmamaktadır, bunlar İbn Miskeveyh'in literatüre katkılarıdır. Adaletin, varlığın her boyutunda bulunduğunu belirtmesi ve her bir boyut için ayrı bir kavram kullanması yine seleflerinde görülmeyen bir katkı sayılmalıdır. Yer yer kendinden önceki filozofları aynen tekrar ettiği görülse de İbn Miskeveyh kendinden önceki birikimi eklemeli olarak değil özgün şekilde değerlendirerek bir araya getirmiş ve kendi fikrini oluşturmuştur.

İbn Miskeveyh adalet konusunu eserlerinde bütüncül olarak ele alır. İbn Miskeveyh'in adaleti doğrudan ya da dolaylı olarak konu alan birçok eseri bulunmaktadır. Bunlardan en önemli ikisi *Tehzib* ve adalet mahiyetini ele alan *Risalesi*'dir. *Tehzib*'in İbn Miskeveyh'e ait olduğu konusunda şüphe yoktur, *Adalet Risalesi*'nin ise İbn Miskeveyh'e ait olduğu güçlü delillerle ortaya konmuştur. *Adalet Risalesi*'nde adaletin kısımlarıyla ilgili tabii, ilahi, örfi, seçimli adalet gibi terimler kullanılmaktadır. *Tehzibü'l Ahlak*'da ise bu dörtlü adalet ayırımına dair bir atfa rastlanmaz. Fakat *Risale*'de adalet türleri için yapılan açıklamalar, örneğin; tabii adalet, birlik ile adalet arasında kurulan ilişki, seçimli ve ilahi adalete yönelik açıklamalar başlıklar halinde verilmese de *Tehzib*'de mevcuttur. *Tehzib*'de örfi adalet terimi kullanılmaz fakat İbn Miskeveyh bu anlamda medeni adalet terimini kullanır. Sonuç olarak bu iki eserin içeriğinin büyük ölçüde birbiriyle uyduğu ortadadır. Bunun yanı sıra bu iki eserde İbn Miskeveyh'in adaletle ilgili açıklamaları, el-Fevz, el-Hevamîl ve's- Şevamîl, el-Hikmetü'l Halide ve diğer risaleleriyle uyum içerisindedir.

İbn Miskeveyh'in tabii ve ilahi adalet kavramları: İlahi adalet, sonsuz varlıklarda bulunan adalettir. Bu adalet gerek tabii adalet olsun gerek, örfi ve seçimli adalet olsun bütün adalet türlerinin ilkesidir. İlahi adalet, iki kavramla yakından ilişkilidir. Birincisi "Mutlak İyi" ikincisi "Birliktir". İlâhî varlıklar, cisimler gibi farklı unsurlardan oluşmaz. Bu varlıklar arasında eşitlenmek ya da dengelenmek gibi bir durum söz konusu değildir. Bu varlıklar zaten ulaşacakları noktadır ve dinginlik halindedir. Bu varlıkları en iyi anlatan kavram "Birliktir". İlâhi adalet dışında İbn Miskeveyh'in sıraladığı bütün adalet

türleriyle sağlanmak istenen de bu birliktir. Onun için İbn Miskeveyh, cisimler arasındaki tabii dengeyi, nefsin güçleri arasındaki dengeyi, toplumda hukuk kurallarının uygulanması sonucu meydana gelen denge ve düzeni birlik kavramıyla ilişkilendirmiştir, sonuçta eşitlik ve adalet hakiki birliğin vekili sayılmıştır. Yani ilahi varlıklar dışında hakiki birliğe ulaşılması zordur. İlahi varlıklar için İbn Miskeveyh'in dikkat çektiği diğer kavram "Mutlak İyilik"tir. İbn Miskeveyh adaletin bütün türleri için iyinin, amaç olduğunu belirtir. Yani adil bir davranışla iyi elde edilir. İyi, dengenin, düzenin, eşitliğin sağlanması ya da hakkın iade edilmesidir. Fakat iyinin bunların üzerinde bir anlamı daha vardır. İyi aynı zamanda karşılıksız verme ve dinginlik anlamına da gelir. İlahi varlıklar için adalet karşılıksız vermek, tabiat âlemi için adalet, karşılığını vermek ya da dengelemektir. İbn Miskeveyh ilahi adaletin anlaşılmasının çok zor olduğunu belirterek anlamak için sayıların ve geometrinin kullanılabileceğini belirtmektedir. İbn Miskeveyh'in gerek adaleti birlikle ilişkilendirmesi gerekse ilahi adaleti soyut olan sayılarla irtibatlı izahı, Pisagorcucu ve Yeni Eflatuncu etkilere işaret etmektedir. Fakat İbn Miskeveyh'in bunlardan farklı olarak adaleti İslam inancının Tevhit kaidesiyle de bütünleştirdiği görülmektedir.

Günümüzde adalet denilince kozmik düzenle ilgili olarak adalet akla gelmez fakat İbn Miskeveyh evrenin oluşumunda da adalet ilkelerine işaret eder. Aynı zaman da evrendeki adaletin ve düzenin kaynağı, kâinatı vereden Yüce Varlık'tır ve bu kaynaktan birliğe yakın oluşlarına göre, derece derece kendisine yakın olan varlıklara dağıtılır. İbn Miskeveyh bir de tabii adaletten bahseder. Tabii adalet ise İbn Miskeveyh'de pozitif adaletin karşılığı değildir. İbn Miskeveyh tabii adaletle cismani âlemin düzen ve dengesini kasteder. Fakat bu düzen ve denge sadece nicelik ve nitelikte değildir. Bağıntıda da de olabilir, örneğin havada bulunan azot, oksijen ve karbondioksit oranı ne cevherde, ne nitelik ne de nicelikteki denge ve düzenle açıklanabilir. Bu oranların hepsinin ideal uyumu, birbirleriyle bağıntısı ile gerçekleşir. Tabii adaletle konu olanlar, cisimler ve hayvanlar dışında bir tarafı cismani âleme ait olan insanlardır. Fakat insan bir kısmıyla tabii olan zorunlu yasalara boyun eğse de akla sahip olması sebebiyle özgürdür.

İbn Miskeveyh bir de “seçimli (ihtiyari) adalet”ten bahseder. İbn Miskeveyh’e göre diğer adalet türlerini zikretmekle biz zaten “seçimli” adaletten bahsetmekteyiz. Zira insan nefsanî yönüyle ilahidir, bedene hükmetmesi yönüyle tabiatla alakalıdır, diğer insanlarla ya da canlılarla ilişkisinden dolayı da hukuki yasalara tabiidir. Seçimli adalet, diğer adalet türleriyle de ilişkilidir fakat “ihtiyari” kelimesi, irade hürriyetine vurgusuyla da ilahi ve tabii adaletten ayrılır, örfi adaletle yaklaşır. Böylelikle İbn Miskeveyh seçimli ile örfi adalet arasında diğer adalet türlerinden farklı olarak bir paralellik görür. Zaten adalet, İbn Miskeveyh tarafından hem iç disiplin ve denge hem de başkasına karşı muamele ve davranışlardaki denge olarak belirtilir. Yukarda değinildiği gibi adaletin altında sıralanan alt erdemler, bir tarafta bireysel nefsin gelişiminde diğer tarafta insanlarla ilişkilerde söz konusudur. İbn Miskeveyh seçimli adaletin temeline özgürlüğü koyar, nefsin güçlerinin aklın egemenliği altındaki itidali olarak belirtir. Dolayısıyla İbn Miskeveyh’in insan iradesine yaptığı aşırı vurguyu göz ardı edemeyiz.

İbn Miskeveyh’in yaşadığı dönem, insanın fiilleri ve iradesi sorununun yoğun olarak tartışıldığı bir dönemdir. İnsan rüzgârın önünde savrulan yaprak gibi iradesiz bir varlık mıdır, yoksa sınırsız özgürlüğe mi sahiptir, ya da bu iki aşırı görüş arasında bir yerde mi bulunur? İbn Miskeveyh’in seçimli adalet fikri tam bu noktada devreye girer. Seçimli adalette, nefs güçleri üzerinde aklın egemenliğine vurgu yapılır. Aklın egemenliği sonucu davranışın övülen bir davranış olması kaçınılmazdır. Aksi takdirde yani insanın şehvî ya da gazabî tarafının aklın boyunduruğundan çıkması ile ortaya çıkan davranışın ya aşırılıkla ya da tam tersi duyarsızlıkla sonuçlanması kaçınılmazdır. İnsan bu seçiminin sonucuna katlanmak zorundadır. Peki, tüm insanlar bu kurala tabi midir? Yani doğru olana ya da yanlış olana doğru yönlendirilebilir mi? Eğitilebilir mi? Hiç şüphesiz İbn Miskeveyh’in bu soruya verdiği cevap evettir. Fakat şu hususu da belirtmeliyiz ki, İbn Miskeveyh’e göre doğuştan kötü insanlar vardır bunlar asla iyiliği kabul etmezler, bunun tam tersi doğuştan iyi insanlar da vardır bunlar da asla kötü olmazlar. Ama bunlar genel yasaya etki etmeyecek kadar azdır. Genel yasa ise “insan eğitimle istenilen seviyeye gelebilir”, anlayışıdır. Dolayısıyla İbn Miskeveyh’e göre istisnalar hariç olmak üzere, insan daha iyiye doğru yönlendirilebilir; irade hürriyetine sahip bir varlık olarak fiillerinden de sorumludur.

Seçimli adaletle bağlantılı olarak İbn Miskeveyh'in zikrettiği bir diğer tür "örfi" adalettir. "Örfi" adalet, "kanun", ya da yasa olarak da tercüme edilen "namus" kavramlarına yakın anlamda kullanılmıştır. Örneğin; İbn Miskeveyh yasa anlamında kullanılan "namusî" kelimesini adaleti sağlayan üç unsur olan şeriat, hâkim ve para için kullanmıştır. "Namus" kelimesinin hükmetmek ve yönetmek manasına geldiğini de belirtmiştir. Yine Amirî, Aristoteles'in tabii hukuk ile yasal hukuk ayrımını, tabii Adalet ile namusî adalet şeklinde ifade etmiştir. İbn Miskeveyh'in örfi adalet ayrımı, Aristoteles hatta daha öncesine dayanan ve halen günümüzde de tartışma konusu olan doğal adalet-pozitif adalet tartışmasının tam ortasında bulunur. İnsanın toplumsal bir varlık olduğu İlk Çağ'dan bu yana vurgulanmıştır. İslam filozoflarına göre insanlar arasındaki birlik vacip sayılmıştır. İnsanların birliği, toplum, şehir ya da devlet gelişigüzel kurallarla yönetilemez, insanların adil olduğuna inandığı kurallara uyması toplumun düzeni için şarttır. O halde bu kuralların kaynağı nedir? İbn Miskeveyh'in bu soruya verdiği cevap, bu kuralların kaynağının ilahi olduğudur. Yani Şeriat'tır. İbn Miskeveyh tabii hukuk ve pozitif hukuk tartışmasını farklı bir şekilde "örfi" adalet üzerinde yapar. İbn Miskeveyh örfi adaletin genel ve özel diye adlandırdığı iki türüne dikkat çeker. Genel olan çağlar boyunca değişmeyen, dünyanın tüm toplumlarında da geçerli olan kurallardır. İbn Miskeveyh'in genel olarak adlandırdığı ve altına benzettiği bu kurallar Şeriat kurallarından başka değildir. Burada bir husus daha vardır ki İbn Miskeveyh'in ifadeleri bunu desteklemektedir: Şeriat kuralları temel esasları verir, cüzileri vermez. İbn Miskeveyh belirli yetkinlikteki insanların da içtihat yoluyla hukuk kuralları koyabileceğini belirtmektedir. Zira insan sosyal bir varlıktır, diğer insanlarla ilişkileri hayli fazla ve karışıktır. Her insan ilişkisine ayrı bir çözüm, şeriat kurallarında bulunmaz. Haliyle burada devreye belli donanımlara sahip insanlar girer. İbn Miskeveyh içtihatla bulunacak insanların, ilahi yasalar başta olmak üzere kendilerinden önceki uygulamaları da takip etmesi gerektiğine vurgu yapar. Her bir özel durum için, hali hazırda bir hukuki kural bulmak olanaksızdır ve bu durumda içtihat edenin yeterliliği söz konusudur. Hali hazırdaki hukuki kuralları yorumlayıp, ortaya çıkan yeni olay için düzenleme gereklidir. İslam Hukuk Usulü çerçevesinde, içtihadın ayrıntılı izahı yapılmıştır, bu durum günümüzde hukuk hermenötiği adı altında da tartışılmaktadır. İbn Miskeveyh toplumda hüküm verecek yeterliliğe sahip kişilerin yeni

hükümler karşısında yorum yapabilmesine de ayrı bir önem verir. İbn Miskeveyh, içtihat edecek olanın hükmünde isabet etmesinin gerekmediğini, içtihatla yanlışlar olabileceğini ancak her içtihat edenin hükmünde isabet edip ortada olan problemi çözemeyebileceğini belirtir. Yani yeni hükümler çıkarma anlamına gelen içtihat, doğru hükümler verilmese bile, hukukun işlerliği açısından kaçınılmazdır.

İhtiyari adalet insanın özgürlüğüne vurgu yaparken örfi adalet insanın sorumluluğuna vurgu yapar. İbn Miskeveyh erdemli davranışların ancak toplumda ortaya çıkacağını belirterek erdemin temeline sorumluluk bilincini yerleştirir. İbn Miskeveyh zahit insanların ve tek başına yaşayanların gerçek erdeme ulaşamayacaklarına dikkat çeker. İbn Miskeveyh’de sorumluluk, özgürlükten önce gelir.

İbn Miskeveyh, ortaya koyduğu adalet anlayışıyla kendinden sonraki İslam Ahlak Filozofları üzerindeki etkileri şöyle belirtilebilir: İbn Miskeveyh İslam Ahlak Felsefesi’nin en etkili filozoflarından biridir ve kendisinden sonraki İslam Ahlak Felsefesi geleneğini etkilemiştir. Bu ahlak filozofları arasında, Nasirettin Tusî, Celaleddin Devvani, Şehrezuri, Kınalızâde Ali Efendi ve Muhy-i Gülşeni başta gelenleridir. İbn Miskeveyh’in bu düşünürler üzerindeki etkisi ağırlıklı olarak *Tehzibü’l Ahlak* adlı eserinden kaynaklanmaktadır. İbn Miskeveyh’in diğer eserlerinden örneğin *Adalet Risalesi*’nde bahsedilen konular üzerinde kendisinden sonraki düşünürlerle olan etkileri konusunda doğrudan bir veriye rastlanmamıştır.

İslam felsefesinde pratik felsefe üç ana başlık altında ele alınmıştır: Ahlak, ev idaresi ve siyaset. Dolayısıyla adalet bu üç alan için ortak konudur. İbn Miskeveyh’in *Tehzib’ül Ahlakı*’nda kendisinden sonraki gelenekte sürdürüldüğü gibi ev idaresi ve devlet yönetimi başlıkları bulunmaz. Ancak İbn Miskeveyh’in bunları ihmal ettiğini de söyleyemeyiz. Hem *Tehzibü’l Ahlak*’da hem de diğer eserlerinde bu konuya dair hatırı sayılır bilgiler bulmak mümkündür. İbn Miskeveyh’in ahlak felsefesine, ev idaresi ve devlet yönetimi başlıklarını ekleyerek, kendisinden sonraki geleneğe etki etmiş olan ahlak filozofu hiç şüphesiz Nasireddin Tusî’dir. Tusî’nin, kendisinin de belirttiği gibi *Ahlak-ı Nasiri* adlı eseri, İbn Miskeveh’in *Tehzibü’l Ahlak*’ının çevirisi ile buna ilave ettiği ev idaresi ve devlet yönetimi başlıklarından oluşmaktadır. Tusî’den sonra kaleme alınan hemen hemen bütün ahlak kitapları da bu temel başlıkları taşımıştır. Dolayısıyla

İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l Ahlak* adlı kitabı Tusî ile başka bir görünüm kazanmış kendinden sonraki dönemi etkilemiştir. Bu etki Şehrezuri, Celaleddin Devvani ve Kınalızâde Ali Efendi, Muhyi-i Gülşeni de açıkça gözlenmektedir.

İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l Ahlak'daki* adalet anlayışı sonraki islam filozofları tarafından da benimsenmiştir. Bu etkilerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

- Plâton kaynaklı olan nefsin üç gücüne karşılık, hikmet, iffet, şecaat erdemlerini tayin etmede ve erdemin bütünü anlamına gelen dördüncü erdem olarak adaleti belirleme konusunda İbn Miskeveyh'i takip etmişlerdir.
- İbn Miskeveyh'in adaletin altında sıraladığı yirmi dört alt erdemi Tusî on ikiye indirmiş, bu konuda Devvani, Kınalızade ve Gülşeni de Tusî'yi takip etmişlerdir.
- İbn Miskeveyh'in etkisiyle adaleti "Birlik" ile irtibatlı görme konusundaki anlayış devam etmiştir; "adalet birliğin gölgesidir" şeklindeki ifadeler daha sonraki dönemlerde de rastlanmaktadır. Birliğin kaynağını ilahi olanla irtibatlandırma daha sonraki dönemde de devam etmiştir.
- Aristoteles kaynaklı, erdemi iki rezilet arasındaki orta olarak görme, İbn Miskeveyh takipçileri tarafından da devam ettirilmiştir.
- Yine Aristoteles kaynaklı olan eşyalar arasındaki eşitliği sağlayan oran fikri, İbn Miskeveyh'in ortaya koyduğu şekilde devam etmiştir. İbn Miskeveyh ayrık ve bitişik oran tabirlerini kullanmış, Tusî, Devvani ve Kınalızâde onu takip etmiştir.
- İbn Miskeveyh'in Aristoteles'den mülhem olarak belirttiği adaleti sağlayan üç unsur, İbn Miskeveyh'in kullandığı uslupla devam etmiştir. Şeriat, hâkim ve hukukla ilgili ifadeler Tusî ve Kınalızâde'de de aynısıyla mevcuttur. Fakat daha sonra ilave yorumlar da yapılmıştır. Örneğin Tusî ile birlikte adaleti sağlayan bu üç unsur, yani şeriat, hâkim ve para, Hadid Suresi'nin 25. ayeti ile ilişkilendirilmiştir, Kınalızâde de bu konuda Tusî'yi izlemiştir. Yine İbn Miskeveyh'in üç büyük zalim ifadesi de- şeraite uymayan büyük zalim, hâkime uymayan orta zalim, paranın hükmüne uymayan küçük zalim- kendisini takip eden ahlak filozoflarından Tusî ve Devvani tarafından kullanılmış, Kınalızâde ise açıkça zalim kelimesine yer vermemiş fakat kafir-münafık, asi-zorba, hain-hırsız şeklinde nitelendirmiştir. İbn Miskeveyh'in belirttiği adalet ile tafaddul, lütuf ve iyilik arasındaki ilişki halefleri tarafından aynen aktarılmış. İbn

Miskeveyh'in belirttiği kişinin aklıyla erdemsiz davranışı seçmesindeki problem daha sonraki ahlak filozofları tarafından da konu edilmiştir. Bu konuda farklılıklarda mevcuttur, örneğin İbn Miskeveyh'in adalet ve iyilik arasında belirttiği hususlar, Tusî tarafından benzer ifadelerle adalet ile hürriyet arasında kurulmuştur. Fakat bu ilişki Devvani ve Kınalızâde' de yoktur.

- İbn Miskeveyh'in belirttiği hukuki zararlara yol açan dört sebep ilkesi Tusî tarafından ele alınmış, diğer ahlak filozofları tarafından ilgi görmemiştir.
- İbn Miskeveyh'in yine Aristoteles'e atf yaparak adaleti fiiller itibariyle, Allah'a karşı adalet, diğer insanlara karşı adalet ve kişinin geçmişlerine karşı adalet olarak üçe ayırması daha sonraki İslam Ahlak Filozofları tarafından da kullanılmıştır.
- İbn Miskeveyh'in adaletin alt erdemleri içerisinde sıraladığı, adalet ve sevgi arasındaki ilişki kendinden sonraki İslam Ahlak filozofları tarafından da ele alınmıştır.

İbn Miskeveyh'in adalet anlayışının incelemesinin, günümüz adalet problemlerine yönelik katkıları var mıdır? Günümüz toplumunun ahlaki bir yozlaşma içinde olduğu konusunda çoğu insan hem fikirdir. Çocuklarımız yarış atları misali öğretim kurumlarından mezun oluyor, veliler çocuklarının, doktor, avukat, mühendis olması için seferberlik içinde çalışıyor. Esnaflarımız ustalarımız işlerine hile karıştırıyor. Mahkemelerde adil yargılama olmadığından şikâyet ediliyor. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Buna karşın değerler eğitimine yer verilmiyor ya da çok az yer veriliyor. Geniş anlamda erdem dar anlamda adil davranış sergilemek için çocuklarımıza verebileceğimiz ezberlenecek bir şablon da yok, olsa bile sınırsız insan ilişkilerinde hangi şablon kullanılacağı da başka bir sorundur. O halde erdemli davranışlar nasıl elde edilecektir?

İbn Miskeveyh'in bu probleme ilişkin çözümü şöyledir. Birinci olarak karşıdaki insan araç olarak değil amaç olarak görülmelidir. İbn Miskeveyh, adaletin kendi dışında bir amaç için değil yalnızca kendisini amaç edinerek yapılması sonucu, gerçek adil davranışın ortaya çıkacağını belirtmesi Kant'ın iyi istenç kavramını hatırlatmaktadır. Bunun tam tersi olarak İbn Miskeveyh, itibar, kazanç ve şehvî isteklere ulaşmak için, adilmiş gibi ortaya çıkan davranışların, gerçekte adil olmadığını belirtmesi de faydacılığa karşı yapılan bir eleştiridir. İbn Miskeveyh'e göre ideal anlamdaki adil fiil;

zevk, ödöl, karşılık gibi bir amaçla değil, adil fiilden başka bir amaç uğruna yapılmaması durumunda gerçekten adildir. Bu aynı zamanda bütün insanların üzerinde mutabık kalacakları, zamana ve mekâna bağlı olmayan bir ilkedir. Zira bizzat fiilin amaç edinilmesi aynı zamanda ilahi fiildir. Çünkü İbn Miskeveyh Tanrı'nın da fiillerini kendi dışında bir amaç için değil, bizzat kendi için yaptığını belirtir. Sonuçta İnsan tasarrufta bulunurken gerek anlık gerekse uzun vadeli çıkarlarını göz ardı etmelidir. İbn Miskeveyh'in bu işaret ettiği husus Kant'ın *öyle davran ki, bu davranışın altındaki prensip herkes için geçerli yasa olsun* teziyle aynı doğrultudadır. Bu ilke aynı zamanda çağımız düşünürlerinden biri olan John Rawls'ın herkesçe kabul edilebilir bir adalet anlayışı ortaya koymak üzere tasarladığı toplumsal sözleşme anlayışının da temelini oluşturmaktadır.

İbn Miskeveyh'in ikinci çözüm önerisi dostu tarif ederken kullandığı şu cümlede görülebilir: *Dost sen olan başkasıdır*. İbn Miskeveyh, doğru ve iyiyi istemedeki eşitliğin toplumdaki birliği sağlayacağına dikkat çeker. Toplumdaki birliğin sağlanmasının altındaki ilke, her insanın diğerini kendi gibi görmesi ve ona göre davranmasıdır. İnsan kendini başkasının yerine koyabilme yetkinliği kazanmışsa ilişkilerde daha isabetli kararlar alınır. Fakat burada şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır. İnsan empati kurmaya çalışırken ayrıntılara takılıp yanlış kararlar alabilir. Bu soruna İbn Miskeveyh'in cevabı şöyle olur: Bizim nasıl davranacağımızla ilgili sayısız ihtimalimiz vardır fakat bir de genel ilkeler vardır. Her durumda bize yol gösterecek ilkelerle hareket edersek isabetli kararlar vermemiz daha kolay olur. Ayrıca İbn Miskeveyh'in aşırılıklardan sakınıp orta olanı tercih etme başka bir çözümdür. Kendini başkasının yerine koyarken ayrıntılara ne tamamen umursamaz olunmalı ne de ayrıntılara boğulmalıdır.

İbn Miskeveyh çocukların erdemleri kazanması hususunda bir ucunda terbiye diğer ucunda talim olan iki alanın uyumlu olmasına dikkat çeker. Çocuk küçüklükten itibaren özellikle terbiye yönünden gerekli eğitimler verilmeli, din eğitimi ihmal edilmemelidir. İbn Miskeveyh çocukların eğitilmesi konusunda çevreden yalıtılmış eğitim kurumlarının daha isabetli olacağını belirtmektedir. Bazı hükümdarların çocuklarının yetiştirilmesini örnek vererek, bu çocukların güvenilir kişiler nezaretinde, çevrenin

olumsuz tesirlerinden yalıtılmış şekilde eğitildiğine vurgu yapar. Örneğin ilköğretimdeki çocuklarla lise öğrencilerinin aynı mekânda eğitim görmeleri İbn Miskeveyh'e göre uygun değildir. Ya da şehir ortasında olan bir okul ilköğretim çocukların ahlaki gelişimlerini olumsuz yönde etkiler. İbn Miskeveyh'in günümüz okulları için çözüm önerisi, muhtemelen şehrin olumsuz etkilerinden uzak, ilk, orta ve lise öğrencilerinin ayrı yerlerde eğitim görmelerine fırsat veren okullar olurdu.

İbn Miskeveyh buna karşın her insanın algılama düzeyinin farklı olduğunu, her insanın yapısına göre hareket edilmesi gerektiğini vurgular. Örneğin çocukların eğitiminde bireysel özelliklere göre hareket edilmelidir. Bu durum eğitimde fırsat eşitliği ilkesini hatırlatmaktadır. Örneğin bir okulda arkadaşlarıyla aynı sınıfta olmasına rağmen, bir öğrencinin kaynaştırma eğitimine alınmış olması ve öğretmenlerin bu öğrenciye diğerlerinden fazla kolaylık göstermesi İbn Miskeveyh'e göre adildir.

İbn Miskeveyh başkasının hakkıyla ilgili olan kamusal konular dışında gereğinden fazlasını vermenin adaletin bünyesine zarar vermeyeceğini de belirtir. İbn Miskeveyh bunu iyilikle irtibatlı olarak izah eder. İyilik aynı zamanda bütün adalet çeşitleriyle varılmak istenen gayedir. İlahi bir niteliktir, değer verme ve karşılıksız verme anlamına gelir. Örneğin zengin bir kişi fakir bir aileye yardım yapacaktır. Yardımın alt ve üst miktarı zamanının ve mekânın şartlarına göre belirlidir. Ancak bu aileye ortalama yardım için verilmesi gerekenin kat kat üzerinde verilse İbn Miskeveyh'e göre bu durum adalete zarar vermez.

İbn Miskeveyh'in toplumun huzuru ve düzeni için önerilerden birisi de araçlardır. Ülkemizde çoğu insan mahkemelerin yavaş çalıştığı ya da adalet dağıtımında yetişmediği konusunda hem fikirdir. İbn Miskeveyh, alış veriş, ticaret vb. hukuki kuralların uygulanması hususunda aracı adını verdiği kişilerden bahseder. Bunların görevi hem kişiler arasında hem de yönetimle ilgili işlerde aracılık etmektir. İbn Miskeveyh toplumun huzuru ve düzeni için bu araçlara işaret eder. Toplumda her bir anlaşmazlık için hüküm verecek yönetici ve hâkimlerin bulunması imkânı yoktur. Zira örfi özel adalet kapsamına girecek olan sayısız özel ilişkiler söz konusudur. Bu durumda araçlar devreye girer ve iki tarafın arasını bulur. İbn Miskeveyh'in bu aracı kavramı günümüzde Ombudsman adı verilen kişilerin görevlerini hatırlatmaktadır.

İbn Miskeveyh'in dikkatten kaçırılmaması gereken bir tespiti daha vardır: Her ne kadar şeriat kanunları asıl olsa da onu kavrayacak ve uygulayacak olan da akıl sahibi insandır. Yani akıl Şeriatı önceler. İbn Miskeveyh hikmet olmadıkça Şeriat'ın anlamı olmayacağına dikkat çeker. Bu, düşüncesizce ve acelecilikle ve her şartta Şeri kuralların uygulanılması gerektiğini söyleyenlere de bir cevaptır. Peki, Şeriatı önceleyen hikmet içinde neler barındırır. En başta ideal insanı, yukarda belirttiğimiz gibi bu insan fiillerinde ilahi olanın fiillerini örnek alır yani erdemi sırf erdem olduğu için tercih eder, başka bir amaç gütmmez. Bu insan iyi bir terbiye ve talimden geçmiştir. Tasarruflarında akıl öncülüğünde hareket eder ve acelecilikten uzak durur. Şeriat kuralları hikmet ehlinin denetiminde gereği gibi uygulanır. Aksi halde yarardan çok zarara sebep olur.

Sonuçta İbn Miskeveyh'in kendisinden önceki felsefi geleneği çok iyi okumuş olduğu söylenebilir. Onun felsefi sisteminde başta Platon ve Aristoteles olmak üzere, Pisagor, Yeni Eflatuncu, Stoa ve Galenci etkiler gözlenmektedir. Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh, Kindî, Ebu Bekir Zekeriya Razi, Fârâbi, Amirî, gibi islam filozoflarından da etkilenmiştir. Bütün bunlara ilaveten İbn Miskeveyh, felsefi sistemi ile İslam Dininin ilkelerini birleştirmiş, bazen görüşlerini ayet ve hadislerle desteklemiş bazen de felsefi görüşlerini İslami unsurlar üzerine bina etmek suretiyle kendi özgün görüşlerini ortaya koymuştur. İbn Miskeveyh'in bu görüşlerinin oluşmasında çağında geçerli olan düşünce sistemi de etkili olmuştur. Örneğin onuncu yüzyıldaki, insanın özgürlüğünü konu alan Kelamî tartışmalar ve yine bu yüz yılda etkili olan Pisagorcu ve Yeni Eflatuncu felsefi sistem İbn Miskeveyh'in adalet anlayışının oluşmasında etkili olmuştur. İbn Miskeveyh sadece kendi dönemine değil daha sonraki yüzyıllara ışık tutacak görüşlerde ortaya koymuş, özellikle Ahlak Filozofu olarak kendinden sonraki İslam ahlakı geleneğini etkilemiştir.

KAYNAKÇA

- Abdulfettah Ebû Gudde; “*Sünnet İfadesinin Dini Anlamı Ve Dârekutnî'nin Sünen'inin Konumu*” (çev.: Enbiya Yıldırım, Mesut Duman), İslam Araştırmaları, S. 5, Ocak-Haziran 2006.
- Abdurrahman Bedevi; *Dirasat ve Nusus fi'l Felsefeti'l Ulum İnde'l Arab*, Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-neşr, Beyrut 1981.
- Abdüllatif Harputi; *Tenkihu'l Kelam fi Akaidi Ehli İslam*, (çev.: İbrahim Özdemir, Fikret Karaman), TDV Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ 2000.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Levent Köker; *İmparatorluktan Tanrı Devletine: Siyasal Düşünceler*, İmge Kitabevi, Ankara 1991.
- Akarsu Bedia; *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkilap yay., İst. 1998.
-; *Mutluluk Ahlakı (Ahlak Öğretileri 1)*, İnkilap Yayınları, İst. 1998.
- Akoğlu Muharrem; “*Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine*”, Bilimname, S. :XVII, 2009/2.
- Alain de LİBER; *Ortaçağ Felsefesi*, (çev.: Ayşe Meral), Litera yayıncılık, İst. 2005.
- Alavi, Hamid Reza, “*Ethical views of Ibn Miskawayh and Aquinas*”, Philosophical Papers and Review Vol. 1 (4), May, 2009.
- Alfred Weber; *Felsefe Tarihi*, (çev.: H. Vehbi Eralp), Sosyal yay. İst. 1995.
- Aristoteles; *Nikomakhos'a Etik* (çev.: Saffet Babür), Kebikeç yayınları, Ankara 2005.
-; *Politika*, (çev.: Mete Tuncay), Remzi Yayınevi, İst. 1993.
-; *Ruh Üzerine*, (çev.: Zeki Özcan), Alfa Yay., İst. 2001.
-; *Fizik*, (çev.: Saffet Babür), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1997.
- Augustinus; *İtirafılar*, (çev: Dominik Pamir), Kaknüs Yay., İst., 1999.

- Ayşe D. Kuşçu; “*Eyyûbîler’de Mezâlim Mahkemeleri ve Dârü’l Adl*”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Konya 2009.
- Beydeba; *Kelile ve Dimne*, (çev.: Said Aykut), Şule Yay., İst. 2003, (<http://ebookbrowse.net>).
- Bolay Süleyman Hayri; *Aristo Metafiziği İle Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırması*, MEB Yay., Ankara 2005.
- Butler Eamonn; *Hayek: Çağımız İktisat ve Siyaset Felsefesine Katkısı*, (çev.:Yusuf Ziya Çelikkaya), İmaj Yayınevi, Ankara 1996.
- Ceylan Tuncay; *Siyaset Felsefesinin temel Problemlerinden Biri Ve Birlikte Yaşamının Koşulu Olan Adalet (Platon)*, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, S.:14, Yıl: 2006.
- Charles Lindholm; *İslam Topluluklarında Gelenek ve Değişim*, (çev.:Nihal Çelik, Nurgül Durmuş, Şafak Sakarya), Elips Kitap, Ankara 2004.
- Cihan, A. Kamil; “*İslam Ahlakının Temel İlke ve Değerleri*”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, (Ed.: Müfit Selim Saruhan), Grafiker Yay., Ankara 2013.
-; Cihan A. Kamil, “*Fârâbi’nin Eserlerinde Aile Reisliği*”, *Bilimname* XII, 2007/1
-; Cihan A. Kamil, “*Fârâbi’nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri*”, *Bilimname* IV, 2004/1.
- Crone Patricia; *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, (çev.: Hakan Köni), Kapı Yayınları, İst. 2007.
- Cum'a, Muhammed Lütfi; *Tarihu'l-Felsefeti'l İslâm fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Beyrut tarihsiz.
- Çağrııcı, Mustafa; *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yay., İst. 2006.
- Çeçen, Anıl; *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yay., Ankara 1993.

- Çırakman, E.; “*Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not*”, Doğu Batı, Yıl 4, S.:13.
- Çetinkaya Bayram Ali; *İslam Felsefesi Tarihi 1*, Grafiker Yay., İst. 2012.
-; *İslam Felsefesi Tarihi 2*, Grafiker Yay., İst. 2012.
- David Fontana; *The Secret Language Of Symbol*, Pavilion Book Limited, London 1993.
- Daver Bülent; *Siyaset Bilimine Giriş*, Kalite Matbaası, Dördüncü Baskı, Ankara 1976.
- Demirci Mustafa; “*İkta*” Md. T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C. 22.
- Demirkol Murat; *Nasireddin Tusî’nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, Fecr Yay., Ankara 2011.
- Donalds A. Mackenzie; *Myths of Babylonia and Assyria*, The Gresham Publishing, C. L., London.
- Doru Mehmet Nesim; *Yahya İbn Adi’nin Metafizik Görüşleri*, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007. (Basılmamış Doktora Tezi)
- Düzgün, Şaban Ali; “*Sevginin İstismarı ve Sevgide Aşırılık (Kültler)*”, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, 52,1, 2011.
- E. A. Wallis Budge (ed. with translations); *The Egyptian Text, Legends of The Gods*, Kegan Paul, Trench and Trübner & Co. Ltd. London 1912.
- Ebu Bekir Razi; *Kitab’u Siret’il Felsefiye*, (neşr: Paul Kraus, *resailül felsefiye* içinde) daru’l afaki’l cedide, Beyrut 1997.
-; *et-Tıbbu’r-Ruhani*, (çev: Hüseyin Karaman), İz Yayıncılık, İst. 2008.
-; *Ebu Bekir er-Razi ile Ebu Hatim er-Razi Arasında Geçen Tartışma*, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İst. 2010.
- Ebu’l Hasan el Amirî; *es-Saâde vel İsâd*, (tahk.: Ahmet Abdül Halim Atiyye), Camiatü’l Kahire, Kahire 1991.

-; *Kitabu'l Emed Ale'l Ebed*, (çev.: Yakup Kaya), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İst. 2003.
- Ebû'l Hasan el-Eş'ârî; *Kitabu'l Lûma*, Mısır 1955.
- Ebû'l-Mansûr Muhammed Matûridî; *Kitabu't Tevhid*, el-Mektebetu'l-İslâmîyye, Beyrût 1970, s. 184.
- Erdoğan Mustafa; “Özgürlük Adalet Refah”, *Sosyal ve Siyasal Teori*, (Der.: Atilla Yayla), Siyasal Kitabevi Yayınları., Ankara 1993.
- Emiroğlu İbrahim; *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2005.
- Encyclopedia of Ancient Deities; (ed.: Charles Russell Coulter, Patricia Turner), Published by Roudledge, New York 2012.
- F. Copleston; *Platon*, (çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İst. 1995.
- Fârâbî; *Arâu Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, (nşr: Ali Bu Mulhim), Daru'l-Hilal, Beyrut 1995.
-; *el-Medinetü'l-Fâzıla*, (çev.: Nafiz Danışman), İst. 1990.
-; *Fusulü'n Münteza'a*, (tahk.: Fevzi M. Neccar), Darul Meşrik, 2. Baskı, Beyrut, 1993
-; *Fusûlü'l Medenî*, (çev.: Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1987.
-; *Tahsîlu's-Sa'ade*, Beyrut, Daru'l Endelus, 1983, (çev.: Ahmet Arslan), Mutluluğun Kazanılması, Vadi Yay., Ankara 1999.
-; *Kitabu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, (tahk.: Fevzi Mitri Neccar), Daru'l Meşrik, Beyrut 1986.
-; *Kitabü'l-Hurûf*, (tahk.: Muhsin Mehdi), Beyrut 1970.
-; *Kitabu'l Huruf* (Harfler Kitabı), (çev.: Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İst. 2008.

- Francis E. Peters; *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü*, (çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İst. 2004.
- Gazali; *Makasidu'l-Felasife*, (tahk. Süleyman Dünya), Daru'l-Mearif, Mısır 1961.
-; *Felsefenin Temel İlkeleri*, (çev.: Cemaleddin Erdemci), Vadi Yay., Ankara 2001.
-; *İhya-u Ulumiddîn*, C. III, s. 1440-1, (neşr.: M. H. Hüseyin), Daru'l Arabi, tarihsiz.
-; *İhya-u Ulumiddîn*, (çev.: Ahmed Serdaroğlu), Bedir yay., C. 3, İst 1975.
- Gilson Etienne; *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (çev.: Şamil Öçal), Açılım Kitap Yay., İst. 2003
- Goody, J.; *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, (çev.: Koray Değirmenci), Dost Kitabevi, Ankara 2001.
- Gökalp Yusuf; “*Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası Ve İslam Düşüncesine Katkıları*”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 7, S. 2, Temmuz-Aralık 2007.
- Göksu Erkan; “*Türkiye Selçuklularında İktâ*” , Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 26. S. Güz 2009.
- Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst. 1999.
- Gözler Kemal; “*Tabii Hukuk ve Hukuki Pozitivizme Göre Adalet Kavramı*”, Muhafazakâr düşünce, Yıl 4, S. 15, Kış 2008.
-; *Hukukun Genel Teorisine Giriş; Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu*, US-A Yayıncılık, Ankara 1998.
- Güriz Adnan; *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2006.
- Gündoğar Hamdi; “*Ebu'l-Muîn En-Neseî'nin İnsan Fiilleri probleminde Mutezile'ye Yönelttiği bazı Eleştiriler*”, Kelam Araştırmaları, 9:1, 2011.

Hahnel R.; *İktisadi Adalet ve Demokrasi*, Ayrıntı Yayınları, İst. 2005.

Hayek, Friedrich A.Von; *Kölelik Yolu*, (çev.: Turhan Feyzioğlu-Yıldırım Arsan), Liberte Yay, Ankara 1999.

Huriye Tevfik Mucahit; *Fârâbiden Abduh'a Siyasi Düşünce*, (çev.: Vecdi Akyüz), İz Yay. İst. 1995.

Hünler Solmaz, Zelyut; “*Adalet*” Maddesi, Felsefe Ansiklopedisi, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., İst. 2003

.....; *Rawls ve MacIntyre İki adalet Arasında Liberal ve Komuniteryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Vadi Yay., Ankara 1997.

H. Austryn Volfson; *Kelam Felsefeleri*, (çev.: Kasım Turhan), Kitabevi yayınları, İst. 2001.

Hüseyin Hatemi, *Hukuk Devleti Öğretisi*, İşaret Yay.,İst. 1989.

Hobbes Thomas; *Leviathan*, (çev.: Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İst. 1993.

Homer; *İlyada*, çev: Azra Erhat, A. Kadir, Sander Kitabevi, İst. 1967.

Işık kemal; *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, A. Ü. Basımevi 1967.

İbrahim Ebu Bakar; “*Some Aspects of Ibn Miskawayh's Thought*”, İslamiyyat 10 -The International Journal of İslamic Studies-, 1989.

İbn Miskeveyh; *Tertibi-s Saadat ve Menazili'l Ulum*, (ed: Ebu'l Kasım İmami), Ganjiinah-i Baharistan: majmu‘ah-’i 18 risalah dar mantiq, falsafah, kalam va ‘irfan, Tihran: Sazman-i Chap va Intisharat-i Vizarat-i Farhang va Irshad-i Islami, 1379- [2000-]

.....; *el-Fevzü'l Asgar*, (nşr.: A. F. Fuad, tahk.: Salih Uzeyme), Bingazi 1974, , Tunus 1987.

.....; *Tehzibü'l Ahlak*, (tahk.: Nevvaf el-Cerrah), Dar Sader, Beyrut 2006.

-; *Tehzîbü'l Ahlâk ve Tathîrü'l A'râk*, (tahk.: İbn el-Hatîb), Kahire 1398/1924.
-; *el-Havami'l ve's-Şevamil*, (ed: Ahmet Emin, Seyyid Ahmed Şaqr), Institute for The History of Arabic islamic Science At The Johann Wolfgang Goethe Universty, Frankfurt 2000.
-; *Risale fî Mâhiyyeti'l-Adl*, An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risala fi Mahiyat al-Adl li Miskawaih, ed. M. S. Khan, E. J. Brill, Leiden 1964.
-; *Kitabu'l Akl ve'l-Mâkul*, neşr. Muhammed Arkoun, “Miskawayh: De'l-Intellect et de l'Intelligible”, Arabica, XI, Leiden 1964.
-; *el Hikmetü'l Halide*, (tahk: Abdurrahman Bedevi), Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısıryye, Kahire 1952.
-; *Risale fi'l Lezzat ve'l Âlâm*, (Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'larab içinde) neşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrutel-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981
-; *Risale Fi't-Tabia*, s.196, (Tahk.: Mohamed Arkoun), Textes inedits de Miskeveyh (M.421), Ansl 5, 1963.
-; *Risale Fi Cevheri'n-Nefs*, (Tahk.: Mohamed Arkoun), Textes inedits de Miskeveyh (M.421), Ansl 5, 1963.
-; *Tecaribü'l Ümem*, Ed: H.F. Amedroz, Barrister Atlaw, Al-Muthanna Library , Bağdat 1914.
-; *Risâle fi'n-Nefs ve'l-Akl*, (Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'larab içinde) neşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981.
- İbn Miskeveyh-Ali Suavi-Manastırlı Mehmet Rıfat; *Kebetos Pinaks İnsan Yaşamının Tablosu*, (sad: Ali Utku, Nevzat H. Uyanık), Çizgi Kitabevi, 2011.

İbn Manzur; *Lisânu'l-Arap*, “Adalet” maddesi, Daru's-Sadr Yay., Beyrut 1998.

İbn Sina; *eş-Şifa et-Tabiiyyat, en-Nefs* (thk.: Mahmut Kasım, İbrahim Medkur), Tarihsiz.

.....; *Kitabü's Şifa; Metafizik II*, (çev.:Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera yay. İst. 2005.

.....; *Fi'l-Hudud*, (Resail'u Fi'l Felsefe içinde, thk.: Fuad Sezgin), Frankfurt 1999.

İzmirli İsmail Hakkı; “*İbn Miskeveyh el-Hâzin*”, İst., Mart 1928. Dârülfünûn ilahiyat Fakültesi Mecmuası (DİFM) C. III, S. 10.

Jaeger Werner; *Paideia The Ideals of Greek Culture: Volume I. Archaic Greece: The Mind of Athens*, Oxford Üniversty Press, New York.

Joel L. Kraemer; *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age*, E.J. Brill, Leiden 1993.

John J. Donohue; *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334h., 945 to 403h., 1012: Shaping Institutions for the Future*, Leiden; Boston: Brill 2003.

Kadı Abdülcabbar; *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, (çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., İst. 2013, C. I-II.

Kandemir M Yaşar; *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Sünen” Maddesi, C.: 38.

Kaya Remzi; *Kuran-ı Kerimde Fey Gelirleri ve Dağılımı*, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi C.: 10, sayı: 2, 2001.

Kindî; *Kitâb fi'l Felsefeti'l-Ûla* (neşr: Abdulhadi Ebu Ride, *Resailu'l Felsefiyye* içinde) Kahire 1950.

.....; *er-Risale fil Hile li Defi'l Ahzan*, (neşr: Abdurrahman Bedevi, *Resailül felsefiye* içinde), Bingazi 1973

.....; *Fi Hududi'l Eşya ve'r-Rusumiha*, (neşr: Abdulhadi Ebu Ride, *Resailu'l Felsefiyye* içinde) Kahire 1950.

- Kutluer İlhan; *İbn Sina Ontolojisiinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İst. 2002.
-; *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İst. 2001.
- Kuçuradi İonna; “*Adalet Kavramı*” TFK Yayınları, (Ed.: Adnan Güriz), Ankara 1994.
- Kılıç Cevdet; *Fârâbî'nin Kitabı'l-Vahid ve'l-Vahde İsimli Eserinde “Bir/lik” Ve “Çok/luk” Kavramı*, Fırat Ü. İlahiyat fakültesi dergisi, 13:2, 2008.
- Kınalızâde Ali Çelebi; *Ahlak-ı Alai*, (Haz.: Mustafa Koç) Klasik Yay.,İst. 2007.
- Kirk, G. S.; *Myth: Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*, Cambridge University Press, Berkeley 1974.
- Lenn E. Goodman; *İslam Humanizmi*, (çev.: Ahmet Arslan), İletişim Yay., İst. 2006.
-; *Friendship in Aristotle, Miskawayh and Gazali*, (Friendship East and West: Philosophical Perspectives içinde, ed: Oliver Leaman), Psychology Press, Richmond 1996.
- Macid Hadduri; *İslamda Adalet Kavramı*, Yöneliş yayınları, İst. 1999.
- Macit Fahri; *İslam Ahlak Teorileri*, (çev.: Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İst 2004.
- Martin Rex; “*The Two Cities in Augustine's Political Philosophy*”, Journal of the History of Ideas, Vol:33 (Apr., Jun., 1972).
- Michael Schwarz; “*Mutezili Kelâm'da İlcâ Düşüncesi Üzerine Bazı Notlar*” (çev: Orhan Ş. Koloğlu), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi C.: 13, S.: 1, 2004.
- Muhammed Ebu Zehra; *İslam Hukuk Metodolojisi*, (çev.: Abdulkadir Şener), FCR Yay., Ankara 2005.
- Muhammed Murtaza Ez-Zebidi; *Tacü'l-Arus*, “adl” Maddesi, Beyrut 1968.
- Nizâmü'l-Mülk; *Siyâset-nâme*, (Haz.: M. Altay Köymen), Ankara 1999.

- Nasiruddin Tusî; *Ahlak-ı Nasiri*, (çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov), Litera Yay., İst. 2007.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (çev.: Nazife Şişman, İst. 1985.
- Oktay Ayşe Sıdika; *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, İz Yay., İst. 2005.
- Osman Aydınllı; “*Mutezile’nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik*”, Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2000
- Özbilgen Tarık; “*Tabii Hukuk Görüşünden Sosyolojik Hukuk Görüşüne.*”İst. Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, 30. 1-2 (2011): 281-304.
- Ökçesiz Hayrettin; “*Hukuk ve Adalet Üstüne Duygular*”, Doğu Batı, S.:13 Kasım-Aralık- Ocak 2000- 01
- Peterson Micheal, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger; *Akıl ve İnanç Din Felsefesi Giriş*, (çev.: Rahim Acar), Küre Yay., İstanbul 2006.
- Platon; *Devlet*, (çev.: Sebahattin Eyuboğlu, M Ali Cimcoz), İş Bankası Kültür yayınları, İst. 1999.
-; *Diyaloglar 1, Sokrates’in Savunması*, Remzi Kitabevi, İst. 1989.
-; *Menon-Diyaloglar 1*, (çev.:Adnan Cemgil), Remzi Kitabevi 1982
-; *Gorgias*, MEB yayınları, İst. 1967.
- Plotinos; *The Enneads*, (Translated by Stephan MacKenna), Faber and faber Limited, London 1956.
- Ragıp el-İsfahani; *Müfredat*; (çev.: Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu), Çıra yayınları, İst. 2007.
-; *Ez-Zeria İla Mekarimi’ş-Şeria*, (Thk : Taha Abdurrauf Said), Kahire : Mektebetü’l- Külliyyati’l- Ezheriyye , 1973.
-; *Erdemli Yol* (çev: Muharrem Tan), İz Yay., İst. 2010.

Rawls John; *A Theory Of Justice*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1991.

Refik Acem; *Mevsuat-ü Mustalahat-il Ulum*, “adalet” Maddesi, Mektebet-i Lübnan.

Robert Nozick; *Anarşi Devlet Ütopya*, (çev.: Alişan Oktay), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İst. 2000.

Roy Mottahedeh; *Loyalty and Leadership in An Early Islamic Society*, I.B. Tauris&Co Ltd, London 2001.

Ross David; *Aristoteles*, (çev.: Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu), Kabalcı Kitabevi, İst. 2002.

Rousselet Marcel; *Adalet Tarihi*, (çev.: Adnan Cemgil), Remzi Kitabevi, İst. 1963.

Sağlam Rabia; *Liberal Adaletin İki Farklı Görünümü: John Rawls Ve Robert Nozick, "Hakkaniyet Olarak Adalet" Eleştirisinden "Yetkisel Adalet" Eleştirisine*, Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C.: 11, S.:1-2, 2007.

Saruhan Müfit Selim; *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*, Yayınevi Yayınları, Ankara 2010.

.....; *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, Grafiker yay., Ankara 2013.

Selim Özarslan; “Şia’nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları”, Kelam Araştırmaları 3:1 2005.

Seyyid Hüseyin Nasr; *İslam Kozmoloji Öğretileri*, (çev: Nazife Şişman), İnsan Yay. İst. 1985.

Şahin Eyüp; “Platon ve Fârâbî’de Aristokrasi”, AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51:1(2010).

Hasan Şahin; *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlahiyat Yay., Ankara 2000.

Şerif M. M.; *İslam Düşüncesi Tarihi*, (ed: Mustafa Armağan), C. II İst. 1990.

- Şenel, A.; *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üzerine*, Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1970.
- Tatar Burhanettin; *Siyasi Hermenötik; Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları*, Etüt Yay., Samsun 2000.
- Topakkaya Arslan; *Hukuk ve Adalet*, Yetkin Yayınları, Ankara 2010.
-; *Sistemetik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, Nobel Yay., Ankara 2014.
-; “*Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırılması*”, Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, S. 6, Isparta 2008.
-, “*Bir Söylem Olarak Sosyal Adalet Kavramı*”, Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C. I. S. 2, Kayseri 2006.
-, “*Aristoteles’te Adalet Kavramı*”, Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Volume 2/6, Winter 2009.
- Taftazani; *Kelam İlmi ve İslam Akaidi* (Şerhu’l Akaid), Haz: Süleyman Uludağ, dergah Yay., İst. 1999.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü; “Adalet” Maddesi, TDK, Ankara 2011.
- The Encyclopedia of Philosophy, “Justice”, (ed: Paul Edwards), wolume: IV, The Macmillan Company & The Free Press, New York.
- Turhan Kasım; *Amirî ve Felsefesi*, İlahiyat Fakültesi Yayınları, İst. 1992.
- Uysal Enver; “*Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir ErdemTasnifi Denemesi: İnsanî Erdemler–İslâmî Erdemler*”,Uludağ Üniversitesi ilahiyat Fakültesi C.: 12, S.:1, 2003.
- Uğuzman Fatma Genel; *Kelam'da Adalet Kavramı*, Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 2013.

- Uygur Gülriz; “*Hukuki Pozitivizmin Değişen Yüzü Mü ?*”, AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi, 2003, Cilt 52, S. 3.
- Uygun Oktay; *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*, On İki Levha Yay. İst. 2008.
- Vernant, J.P., *Eski Yunanda Söylen ve Toplum*, (çev: Mehmet Emin Özcan), İmge Kitabevi, Ankara 1996.
- Vural Mehmet; *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Yalın Salih; “*Şîrvânî’de Ahlak ve Siyaset*”, Bilimname, XXIV, 2013/1.
- Yahya İbn Adî; *Tehzibü’l Ahlak*, (çev.:Harun Kuşlu,) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İst 2003.
- Yayla Atilla; *Liberal Bakışlar*, Liberte Yayınları, Ankara 2000.
- Yasien Mohamed; “*The Metaphor of the Dog in Arabic Literature*”, TYDSKRIF VIR LETTERKUNDE , 45 (1), University of Pretoria (South Africa) 2008.
-; “*Greek Thought In Arab Ethics: Miskawayh's Theory of Justice*”, Phronimon, Journal of The South African Society for Greek Philosophy and the Humanities, Vol 2, 2000.
- Yusuf Has Hâcib; *Kutadgu Bilig* (çev.: Reşid Rahmeti Arat), AKDITYK Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1985.
- W. K. C. Guthrie; *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (çev.: Ahmet Cevizci), Gündoğan Yay., Ankara 1999.
- Zakheri Ali; *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi*, Yeni Zamanlar Yay., İst. 1997.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Ramazan TURAN

Uyruğu: Türkiye (TC)

Doğum Tarihi ve Yeri: 1976, Bünyan.

Tel: 0 535 5169574

email: raturan@hotmail.com

Yazışma Adresi: Gesi Fatih Mh. Alparslan Türkeş Bulvarı Geçit Sk. Nu:1/11

Melikgazi/KAYSERİ

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Lisans	EÜ İlahiyat F.	2002
Yüksek Lisans	EÜ S.B Enstitüsü	2006
Lisans	ANAÜ İşletme F.	2008
Lisans	ANAÜ AÖF Felsefe	2013

İŞDENEYİMLERİ

Kurum	Görev
Milli Eğitim Bakanlığı	Öğretmen

YABANCI DİL

İngilizce (KPDS 70), Arapça (KPDS 71)