

Fârâbî Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adâlet

MİRPENÇ AKŞİT^a

Geliş Tarihi: 11.06.2018 | Kabul Tarihi: 27.06.2018

Öz: Adâlet, insanlık tarihi boyunca üzerinde en çok durulan kavramlardan biri olmuştur. Düşünce tarihinde dört erdem (fazilet) ve bunlardan en kapsamlı olan adâletin temel amacı mutluluğa ulaşma çabası ile yakından ilgilidir. Fârâbî 'de adâlet kavramı hem nefsin bir erdemi olarak ele alınmış aynı zamanda adâletin sosyal ve toplumsal yönüne değinilmiştir. Fârâbî 'de adâlet sevgiye tabii iken Modern paradigma da ise adalet korkuya tabii tutulmuştur. Fârâbî, adalet teorisi ile insanlığın en keskin ve en gerçekçi yönüne değinerek sevginin yokluğu ile erdemsiz bir toplumun oluşacağını ifade ederek adeta modern çağa gönderme yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, adalet, erdem, sevgi, denge, hukuk.

^a Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
mirpencaksit@hotmail.com

Justice as a Virtue in Alfarabi's Thought

Abstract: Justice has been one of the most important concepts in human history. Four virtues in the history of thought are closely related to the pursuit of happiness, the main purpose of Justice, which is the most comprehensive. In Alfarabi, the concept of Justice is considered as a virtue of the soul and is also referred to as the social and social aspect of Justice. In Alfarabi, justice is love and modern paradigm is fear. Alfarabi referred to the sharpest and realistic aspect of humanity with the theory of Justice and stated that an inconsistent society would be formed with the absence of love.

Keywords: Alfarabi, justice, virtue, love, balance, law.

© Akşit, Mirpenç. "Fârâbi Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adâlet." *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2018), 23-40.

Giriş

Adâlet farklı anlam ve görünümüleriyle incelenmiş olmasına rağmen tanımlanması konusunda bir uzlaşa sağlanmış değildir.¹ Adâlet, genel olarak herkese hak ettiğini vermede sabit ve daimi bir irade olarak söylenebilir. Ve aynı zamanda adâlet, adil olanı yapmaya gönüllü olma alışkanlığı, eylemde ve niyette adil olmaktır. Kavramsal olarak; adâlet; adâla'nın kökü olarak "adl" veya "idl" gösterilir. Adl kökü "*deveye yükletilen iki yük arasında denge eşitlik durumu² eşyada ölçüde ve tartıda denklik; insanın birbirine denk düşmesi, aynı olmayan iki şeyi desteklemek suretiyle denk getirmek*" gibi anlamlara gelmektedir.³ Adâlet aynı zamanda temel erdemlerden en birleştirici olan erdemdir.

Erdem; "fazîlet" kelimesinin aslı olan "fazl" kelimesi masdar olarak "artmak, fazlaşmak, üstün olmak" isim olarak da "*eksikliğin zıddı, artık, fazlalık, ihsan*" şeklinde birçok anlama gelmektedir.⁴ Erdemler üzerinde ilk bilinçli tartışmalar Antik Yunan'dan itibaren başlamıştır.⁵

Sokrates felsefesinde erdem bir bilgidir. Bilen kişi kötülük yapmaz. Ona göre kötülük bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Gerçek mutluluğu bilen kişi elbette onu elde etmek isteyecektir. Onu elde etmek için de kendi kendisiyle uyum halinde olacaktır. Kendi kendisiyle uyum halinde olan kişi davranışlarını iyiyi ve doğruyu elde etmek için kendini ona göre ayarlar.⁶

Platon, ruhun üç parçadan meydana geldiğini belirterek, "*Erdemi, her bir parçanın kendi işlevini en iyi bir şekilde yerine getir-*

¹ Atilla Yayla, *Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999), 332.

² Somaz Zelyut Hüner, "*Adâlet*", *Felsefe Ansiklopedisi*, c. I (İstanbul: Etik Yayınları, 2003), 29.

³ Mustafa Çağrıncı, "*Adâlet*" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yay., 1998), 341.

⁴ Anar Garfar, *Nasirüddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 122.

⁵ Serkan Uzun, Erkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal ve Abdülbaki Güçlü *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim Sanat Yayınlar, 2002), 479.

⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 953.

diğini belirtmiştir. Ruhun bu üç parçasının erdemleri bilgelik, cesaret ve ölçülülüktür. Bu üç parçadan meydana gelen bütünün ahenk içinde olması hali de, adâlet erdemi olarak ifade etmiştir.⁷ Bu dört erdem, Yunan düşünce dünyasında kardinal erdemleri olarak belirtilmiştir. Platon da erdeme sahip olan birey iyinin, güzelin ve adilin idesine ulaşmış olur. İdelere ulaşmak ile erdemin özüne ulaşmak ile özdeş görmüştür.

Erdemleri düşünce ve karakter erdemleri şeklinde ikiye ayıran Aristoteles'e göre, düşünce erdemleri ruhun aklî kısmının üstünlükleri olup⁸ bu erdem nazarî alanda bilgelik, pratik alanda öngörü ve sağduyu şeklinde kendini gösterir.⁹ Bu erdem elde etmek için tecrübe ve zamana ihtiyaç vardır.¹⁰ Karakter erdemleri de alışkanlıklardan doğan, onlarla kazanılan erdemlerdir. Bu erdemler, aklî yönle doğrudan bağlantılı olmayıp¹¹ zihinle irade arasındaki uyumdan meydana gelir.¹² Karakter erdemi hazlarda, acılarda hoş olan şeylerde orta olmalarla ilgili bir durumdur. Cömertlik, ölçülülük, yiğitlik ve dostluk gibi erdemler ahlâkî erdemlerdir.¹³ Bunların eksikliği ve aşırılığı erdemsizliğe yol açar.¹⁴

İslam düşüncesinde erdem, bireyin iyilik yapmasını ve kötülöklere engel olmasını sağlayan ruhî yetenekler için kullanılan bir ahlak terimidir.¹⁵ İlkçağ filozoflarının erdem tasnifinden etkilenen İslam filozofları da "hikmet, yiğitlik, iffet ve adâleti" temel erdemler olarak kabul etmişlerdir. İslam klasik dönem

⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 368.

⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Anakara: Ayraç Yayınlar, 1997), 114.

⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 86.

¹⁰ Mahmut Kaya, "Kindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 44.

¹¹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Anakara: Dost Kitabevi, 1998), 52.

¹² Weber, *Felsefe Tarihi*, 86.

¹³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1220-1221.

¹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106.

¹⁵ Müfit Selim Saruhan, *İslam Felsefesi Tarihi I*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 341.

ahlakçı filozofları da hemen hemen aynı tasnifi takip etmişlerdir. İslâm kültüründe fazîlet kelimesi ahlâkî erdemleri belirten bir terimdir. Ayrıca sistematik bir fazîlet teorisinin ortaya çıkması ise felsefî gelenekle birlikte başlamıştır diyebiliriz. Örneğin İslâm düşüncesinde ilk filozof olan Kindî'nin erdeme dair "insana has değerli huy" olarak tarifi adeta bütün düşünlerin esin kaynağı olmuştur diyebiliriz etmiştir.

Kınalızade, erdemi şöyle tanımlar: "Huy bir melekedir, onun sebebiyle fiiller sadır olur. Bir huy, üç şeye, ya tam olan şeye, ya noksan olan bir şeye, ya da ne tam ve ne de noksan olan bir şeye sebep olur. Birinci kısma erdem ve iyi huy, ikinci kısma rezilet ve kötü huy, üçüncü kısma ne erdem ve ne de rezilet denir."¹⁶

Nasîruddin Tûsî' de Aristotelesçi tanımı benimseyerek şöyle ifade etmiştir.¹⁷ "Erdemler dörttür: Birincisi teorik kuvvenin terbiyesinden meydana gelen hikmet, ikincisi pratik kuvvenin terbiyesinden meydana gelen adâlet, üçüncüsü öfke kuvvesinin terbiyesinden meydana gelen yiğitlik ve dördüncüsü şehvet kuvvesinin terbiyesinden meydana gelen iffettir."¹⁸ Bu erdemlere uymak bireyleri ve devleti iyiye ve mutluluğa ulaştırır. Erdemi, fiillerin "orta yolu" olarak gören ve her iki dünyadaki mutluluğa ulaşmayı en yüksek amaç olarak belirleyen bu anlayış köklü bir ahlak düşüncesinden beslenir.

İslâm düşünce geleneğinde gayelerin gerçekleşmesi erdemli olmaktan geçer. Sonraki ahlâk müelliflerince de benimsenmiş olan bu anlayışa göre erdemli olma tüm gayelere ulaşabilmek için temel şarttır.¹⁹ Dolayısıyla erdem ve erdemsizlik insanın nefsinin melekeleridir.²⁰ İslam felsefecileri erdemle ilgili Platon ve Aristoteles'in görüşlerini mezcederek bir bakış açısı getirmiş-

¹⁶ Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 54.

¹⁷ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, çev. Anar Gafar, ve Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 126.

¹⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 134.

¹⁹ Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, 278.

²⁰ Gafar, *Nasîruddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, 124.

lerdir. “Ahlaki erdemler, belirli bir mizaçtan doğan fillerin belli bir zamanda sürekli tekrarlanması ve alışkanlık haline gelmesiyle nefiste yerleşir.”²¹ İslam felsefecileri erdemleri nefsin kuvvelerine dayandırmışlardır. Platoncu yaklaşımla da erdemlerin kaynağının insan nefsinin (*nefs-i nâtika*) üç temel gücü olduğu ve erdemlerin insan nefsinin kuvvelerinin itidal sınırında olduğu zaman ortaya çıkacağı belirtilmiştir.²²

1. Fârâbî ‘ye Göre Erdemler

Fârâbî erdemleri akli ve ahlaki olarak ikiye ayırmıştır. Akli erdemleri, hikmet, akıl, akıllılık, zekâ, anlayış mükemmelliği gibi erdemler oluşturur. Ahlaki erdemleri de hikmet, iffet, yiğitlik ve adâlet erdemleridir.²³ Akli erdemleri, kişinin ortak bir zarûret halinde bir toplumun sahip olduğu ve en yararlı olanı, mükemmelce ortaya koyma gücüne sahip olmasına araç olan erdemlerdir.²⁴ Ahlaki erdem, araştırma ve kıyas yoluna başvurmadan doğuştan sahip olunan apriori bilgilerin prensipleri olan tümel zorunlu öncüllerin (el-mukaddemât) kesin bilgisi kendisi için meydana gelen meleke olarak belirtilmiştir.²⁵ Akli erdem zaman ve mekâna göre değişen erdemlerdir.²⁶ Fârâbî, ahlâkın hedefi olan mutluluğun ancak temel erdemlerin tamamlanmasıyla meydana geleceğini belirtmiştir.²⁷

Fârâbî de “altın orta” olarak nitelenen “orta yol” kavramını ahlâk alanına uygularken Aristoteles’i takip etmiştir. Fârâbî ‘ye göre beden sağlığı yeme-içmede orta noktayı gözetmek yani itidalli olmakla kazanıldığı gibi fiiller de itidalde olursa güzel

²¹ Fârâbî, *Fusûlûl’l-Medeni* (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler), çev. Hanifi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2002), 31.

²² İlhan Kutluer, “İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi 1989), 277.

²³ Gafar, *Nasîrüddîn Tûsî’nin Ahlak Felsefesi*, 124.

²⁴ Fârâbî, *Fusûlûl’l-Medeni* (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler), 31.

²⁵ Fârâbî, *Fusûlûn Münteze*, nşr. Fevzî M. Neccar (Beyrut: Dâru’l Meşrik, 1986), 99.

²⁶ Fârâbî, *Fusûlûn Münteze*, 50-51

²⁷ Fârâbî, *Ebû Nasr, Kitabu’t-Tenbüh alâ sebîlis’s-sa’âde*, thk. Câ’fer Âl-i Yâsin (Beyrut: Dâru’l-Menâhil, 1985), 69-70.

²⁸ Hasan Ocak’ Kınalızade Ali Efendî’de Mutluluk Ahlakı Kavramının Felsefi Temelleri” *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 sy.1(2012):120.

ahlâk oluşur.²⁸ “İyi olan fiiller, birisi fazla diğeri de eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki orta ve mutedil fiillerdir. Erdemler de buna benzer. Çünkü onlar, biri aşırı diğeri de eksik olduğu için her ikisi de aşağı olan iki durum arasında nefsin orta (mutavassıt) durumudur.”²⁹ Fiillerde “orta” olmanın matematiksel biçimde belirlenemeyeceğini belirten Aristoteles, “her bir insanda erdemlilik ölçüsünü belirlerken fiili yapan kişinin durumu ve içinde bulunduğu koşulları da dikkate almak gerektiğini ifade eder.”³⁰ Fârâbî de selefi gibi, orta kavramını ikiye ayırır. Bunlardan biri, on ile iki ($2+10=12$, $12/2=6$) sayısı arasında orta olan altı sayısı gibi değişmez orta olarak nitelediği kendi zatıyla orta olma durumudur. (el-mutavassıt bi nefsihi); Diğeri de yetişkin bir bireyin ile bir çocuğun beslenmesini sağlayan gıdaların orta olma durumudur. Yetişkin ile çocuğun beslenme durumu bir orta olma durumunu sayılardaki gibi kesin olmadığı farklı zamanlarda artan ve eksilen rölativist bir durumudur.³¹ Bu yaklaşımla Fârâbî, ahlâkî erdemleri göreceli orta olarak kabul etmiştir.³² Fârâbî ‘ye göre erdemler sürekli yapılp, adet haline ve kalıcı duruma getirilerek erdemsizlikler 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. Ahlaki erdemler ya da karşıtları kötülükler, tekrar edilip alışkanlık kazanmayla nefiste yerleşir. Erdemle ilgili olan fiiller, kendisinden sadır olacak kalıcı bir durum ortaya çıkana kadar, tekrar edilip de adet haline gelirse o zaman erdem belirir.³³ Erdemler oluşuktan sonra bu erdemlerin içinde her üç erdemi bir araya getiren erdem ise adâlet erdemidir.

²⁸ Fârâbî, *Ebû Nasr, Kitabu't-Tenbîh alâ sebîlis's-sa'âde*, 58.

²⁹ Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza*, 36.

³⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 31.

³¹ Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza*, 37-38.

³² Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 171.

³³ Ramazan Turan “*İbn Miskevevh de Adâlet Anlayışı*” (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi 2014), 50.

2. Temel Bir Erdem Olarak “Adâlet”

Adâlet üzerine yapılan ayrımlar ise bu kavramın anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Felsefede ilk sistemli adâlet ayrımı, Aristoteles ile başladığı söylenebilir. Aristoteles’in “*dağıtıcı ve düzeltici adâlet*”³⁴ ayrımı sonraki filozoflar tarafından da benimsenmiştir. Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te adâletin “*yasaya uygun olanda ve çıkar gözetmeyerek eşitliği gözetende*” aranması gerektiğini belirtmiştir.³⁵ Aristoteles, adâleti erdemlerin toplamı olarak ele almakla birlikte, ayrıca erdemın bir parçası olan birkaç çeşit adâletten de söz eder. Dağıtıcı adâlet, iyilik ve şereflerin hakkaniyetle dağıtılmasını öngörür. Düzeltici adâlet ise, haksız bir biçimde elde edilmiş üstünlüklere ve başkalarına verilen zararlara karşılık uygun cezayı denkleştirme işlevi görür. Böylelikle yurttaşların karşılıklı ilişkilerini düzenleyen adâlet olan dağıtıcı adâlet, kişilerin yükümlülük ve haysiyetlerinin bölüşümünü sağlar. Düzeltici adâlet ise eşitlik ilkesinden hareketle ekonomik mübadeleleri düzenler. Böylece adâlet, bir ahlak prensibi olurken diğer yönden ise başkalarının haklarına saygı göstermekten ibaret olan bir erdem olur.³⁶ Fârâbî ‘ye göre adâlet, insanoğlunun yeryüzünde yaygınlaştırmaya çalıştığı erdemlerin en yücesidir ve erdemli bir birey ve toplum, erdemli siyasi düzen, adâlet üzerine bina edilir.³⁷

Fârâbî adâlet kavramını hem nefsin bir erdemi olarak ele alınmış hem de bu erdemın sosyal yönlerine değinmiştir. Fârâbî de adâlet cevherinde olan ilk mevcuttan varlıklar, bir düzen dâhilinde sadır olur ve ondan pay alır. İlk mevcut, adâletin ilkesidir. “*mümkün varlıkların belirlenmesi, düzenlenmesi ve mümkün varlığa liyakatine göre varlığın verilmesi suretiyle adâlet(‘adl) gerçekleşir.*”³⁸ Âlemde varolan bu düzen, insan ve toplum haya-

³⁴ Yayla, *Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar*, 332.

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 91.

³⁶ Arslan Topakkaya, “Aristoteles’te Adâlet Kavramı,” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 sy. 6 (2009):629.

³⁷ Fârâbî, *Fusûlü’l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, 39-40.

³⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, tah. Fevzi Mitri Neccâr (Beyrut: Dâru’l Meş-rik, 1986) , 64.

tına da yansır. Nefse oluşan bu durum pratik karşılı reel düzlemde adâlet şeklinde ortaya çıkar. Fârâbi “adâleti” çeşitli alanlarda ve çeşitli işlevleri içinde ele almıştır. El-Medînetü’l-fâzıla “denge” ve “tabii adalet”, Fusûsu’l-hikem’inde “hikmet”, Kitâbu’t-tenbih’inde “değer” ve “denge” anlamına gelen “itidal” ,Fusûlü’l-medeni’de “hukuki”, “siyasi” ve “sevgi”³⁹ anlamlarda kullanmıştır.

3. Denge Unsuru Olan Adâlet

Fârâbi tabii adâleti; “her şeyin liyakatinin gereğini yapması” şeklinde belirterek bu doğrultuda Fârâbi madde ve suretten mürekkep varlıkların ya çokluk yahut azlık ya da eşitlik üzere var olduklarını belirtmiştir. Var olan cisimlerden her birisinin hem madde hem de sureti bakımından bir hakkı ve liyakati olduğunu vurgulayarak, cisimlerin sureti itibariyle; olduğu gibi kalarak yok olmaması, maddesi itibariyle de; varlığına aykırı olan başka bir varlık almamasıdır. Fârâbi adâleti, cisimleri oluşturan madde ve suretten her birinin kendisinin hak ettiği ve layık olduğu şekilde denge de olması şeklinde izah tir.⁴⁰Bu anlamda Fârâbi de adâlet her bir varlığın olması gerektiği denge unsuru olarak var olmasıdır diyebiliriz.

4. Sevgi ve Adâlet İlişkisi

Fârâbi siyasi adâlet kavramını erdemli şehirde ve cahil şehirde adâlet olmak üzere iki yönden ele almıştır.⁴¹Asıl adâlet olarak anlaşılması gereken erdemli şehirdeki adâlettir. Fârâbi’ye göre erdemli bir toplumun oluşması için sevgi şarttır. Şehirlerde yaşayan insanlar sevgi vasıtasıyla birbiriyle birleşirler, adâlet vasıtasıyla da kontrol edilir ve korunurlar. Şehri oluşturan parçalar birbirlerine sevgi bağıyla bağlanır.⁴² Adil toplu-

³⁹ Bayraktar, Bayraklı, “Fârâbi’nin Eğitim Felsefesinde ‘Adâlet’ Kavramı, ”Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 sy.5 (1993) : 231.

⁴⁰ Fârâbi, *Arâu Ehli’l-Medîneti’l-Fadila*, nşr. Ali B.Mulhim (Beyrut:Daru’l-Hilal, 1995) , 79.

⁴¹ Huriye Tefvik Mucahit, *Fârâbiden Abdüh”a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 103.

⁴² Ramazan Turan, *İbn Miskeveyh de Adâlet Anlayışı*, 53.

mun temelleri sevgiyle atılır. Fârâbî siyaset felsefesinde akıl-vahiy uzlaşmasına dayalı, Tanrı-evren-insan ilişkisi zincirini, dolayısıyla metafizik-kozmoji-psikoloji ilişkisini devlet başkanlarının özelliklerini sayarken, adâlet ve adâlet ehlini seven, zulümden kaçınan bir yönetici olarak tasvir etmiştir. Sevgi ve adâlet, bu iki değer fert ve toplum hayatında devletin çatısını meydana getiren ana unsurlar olarak belirtmiştir. Toplum sevgi vasıtasıyla kaynaşır ve birbirine bağlanır.⁴³ Fârâbî de erdemli şehirde adâlet sevgiye tabidir.

Fârâbî'nin erdemli şehir tasavvurunda belirttiği adâlet teorisi sevgi kavramı bu teorinin temel prensibidir. Erdemli şehirdeki adâlet ve sevginin birleşimi ile ortaya çıkan bir ahenkten söz etmektedir. Erdemli şehirde var olan adâlet, erdemli şehrin bütün bireylerinin bilinçli katılımıyla oluşan bir toplum modeline vurgu yapmaktadır.⁴⁴ Adâlet, şehir halkının müşterek olduğu iyi şeylerin, onların hepsinin arasında adil bir şekilde paylaşılması ve sonra da bu durumun devamının sağlanmasıyla mümkündür.

Filozofumuz, “iyi şeylerden kastının güven, servet, rütbe ve şehir halkının ortak olması mümkün olan her şey olduğunu belirtmiştir. Bu durumda, şehrin halkının hepsi, hak ettiği ölçüde bu iyi şeylerden payını almalıdır. Hak ettiğinden az veya çok vermek adâletsizlik olarak ortaya çıkar. Burada, eğer bir kişiye hak ettiğinden daha az vermek, kişinin kendi aleyhine, fazla vermek ise bütün şehir ahalisinin aleyhine olur”.⁴⁵ Bir şehirde adâletsizlik iki şekilde ortaya çıkar: yapılan bir adâletsizlik ya sadece ferdi etkiler ya da hem ferdi hem de toplumu etkiler.

Toplumda sevginin gerekliliği onun toplumsal yönünün önemine işaret etmektedir. Nitekim bir ferdin yetkinleşme yoluyla mutluluğa erişmesi ancak bir toplum içinde gerçekleşmektedir. Sevgi bütün varlıkların düzenini ve durumlarının

⁴³ Bayraklı, “Fârâbî'nin Eğitim Felsefesinde “Adâlet” Kavramı”, 234

⁴⁴ Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi* ,(Ankara: Atlas Yayınları, 2015), 166-167.

⁴⁵ Fârâbî, *Fusul müntezea*, 70.

iyiliğini sağlar. Adâlet yapay iken sevgi doğal bir gereksinim olmaktadır. Yapay olan doğal olana nispetle zorlamalı gibidir; dolayısıyla yapaylık doğal olana tabidir. Nitekim eğer bireyler arası sevgi olmuş olsaydı adâlet talebine daha az ihtiyaç duyulurdu.⁴⁶Hükümdarın topluma karşı olan sevgisinin bir baba sevgisi, toplumun hükümdara karşı sevgisinin evlat sevgisi ve nihayet toplumun birbirlerine karşı besleyecekleri sevginin de kardeş sevgisi olması gerekir. Hükümdarların tebaayla ilişkide müşfik babaları, tebaanın hükümdarla ilişkilerinde akıllı evlatları ve yine onların birbiriyle olan ilişkilerinde birbirine ihsan ve ikramda bulunan uyumlu kardeşleri örnek alması ülkede ve toplumda adâletin tesisine sebep olacaktır.⁴⁷ Sevginin sosyal ahlak açısından büyük bir işleve sahip olduğunu kabul eden Fârâbî’de sevgi toplumu bir araya getiren önemli bir unsurdur.

5. Adâlet ve Hukuk İlişkisi

Adâlet yasaya uyma eylemi ile ortaya çıkan, yasaya uygun olandır. Adâletsizlik ise yasaya uymama durumudur. Çünkü toplumda yasalar herkes için konulur ve herkesin ortak yararını, en yüksek iyiyi hedefler. Böylelikle devlette mutluluğu oluşturan ve koruyan şeyler haklar olur. Bu açıdan bakıldığında ise adâlet erdemi bireyler arası karşılıklı ilişkilerde(yasa şeklinde) ortaya çıkan bir erdem olarak ele alınır. Bu nedenle de erdemlerin en iyisi olur. Adâlette bütün erdemler bir arada bulunur. O halde adâlet iyiliğin bütünü, adaletsizlik de kötülüğün bütünü olur. İslam felsefesinde mutlak adâletin kaynağı Allah olarak görmüştür. Fakat genel anlamda adâletin varlığını ve reel hayatta pratiğini meydana getiren üç unsura olarak ifade edilir. İlk İlahi Kanun(Yaratıcı) ikincisi adâletin başvuru mercisi olan (hakim) ve son olarak aracı konumunda bulunan paradır. (Paradan kasıt takas uslu yerine her şeyin parasal acıdan bir değerinin olmasıdır.) Buradan yola çıkarak, zulmü de aynı şekilde üç unsura ayırmıştır. Yaratıcının buyruklarına uymayan

⁴⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 258-259.

⁴⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 266.

en büyük zalim, yargıcın kararlarına uymayan orta dereceli zalim son olarak da paranın hükmüne uymayan en küçük zalimdir.⁴⁸ Erdemli şehirde, kendisine adâletsizlik yapılan kişi adâletsizlik yapan kişiyi affetse bile, yine de o kişiye şehir adına hukukçular belli bir ceza verirler.

Erdemli şehirde, adâleti ortaya sevgi ve kanunların uygunluğunda erdemli bir toplum modeli oluşurken, erdemsiz şehirlerde adâlet temel münasebetlerde temel kaide örneğin alış, satış, emanetlerin sahiplerine geri verilmesi, bir şeyi zorla almama, haksızlık yapmama gibi alanlarda ortaya çıkan prensip taahhüde (sözleşmeye) dayalı adâlettir.⁴⁹ Fârâbî de korkuya dayalı olan ve cahil toplumların ürünü olan sözleşme dayalı olan adâletin erdemsiz şehirlerin bir vasfı olarak değerlendirmiştir. Fakat modern filozoflarından Hobbes'te sözleşmeye dayalı olan adâlet anlayışı, modern devlete ulaşmanın yolu ve aynı zamanda olarak doğal durumdan çıkmanın yolu olarak görülmüştür. Bu durumu şu şekilde izah etmiştir:

“Doğal durumda her zaman kendi güvenliğini sağlamak imkân dâhilinde olmadığından dolayı insanı kendini güvende hissetmesi için bir sözleşmeye–ahide zorunlu bırakmıştır. Bu zorunluluk aynı zamanda iradidir. Kendi iradesiyle kendini türdeşlerine karşı güvene almak için onlarla bir sözleşme yapma çalışması, doğal durumdan çıkmasını zorunlu kılmıştır.”⁵⁰ Bu sözleşmenin altında yatan temel mesele toplumun güvende olma arzudur. Toplumun bu anlaşmaya sevk eden şey ise korkudur.

“Korku yoluyla dayatılan bir anlaşmanın başka bir anlaşma kadar iradi olduğunu iddia ediyordu; çünkü iradi bir edim, düpedüz arzunun sebep olduğu bir edimdir.”⁵¹ Doğal durumdaki korku her

⁴⁸ Neva Tezcan Topuz, “Bir Erdem Olarak Adâlet: Nasiruddin Tusi, Kınalızade Ali ve MacIntyre Üzerine” *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 2 sy.2 (2012) :88.

⁴⁹ Fârâbî, *Filozoflardan Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013) , 157

⁵⁰ Martinich, Aloysius, P. *Thomas Hobbes*, çev. Akın Terzi (Ankara: Kültür Yayınları, 2013), 174

⁵¹ Aloysius, P. *Thomas Hobbes*, 174.

insanda gizil olarak vardır. Bu korku kendini dışa vurmasa da sürekli var olan bir durumdur. Kaygı durumunda olan insanın aklını kullanarak, kaygı durumunun olmadığı barışa yönelmesi sözleşmeleri zorunlu kılmıştır. Leviathan'da doğal durumdaki insan kendi güvenliği için mevcut anarşist durumdan vazgeçip toplumsal sözleşmeyle modern devlete geçişi sağlayacaktır. *"Bir insan, başkalarını da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı olanlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir. Çünkü herkes her dileğini yapma hakkını elde tuttuğu sürece, bütün insanlar savaş durumundadır."*⁵²Diyerek, barışın sağlanabilmesi için kişiler bazı haklarından feragat etmelerinin kaçınılmaz olduğu sonucuna bizi götürmektedir. Karşılıklı hak devrine dayanan bu sistem asında; *"Karşılıklı hak devredilmesi, insanların sözleşme dedikleri şeydir."*⁵³Hobbe'de toplumsal sözleşmenin kaynağı sevgiden ziyade kaosun oluşturacağı adaletsizlik korkusundan kurtulma kaygısıdır.

Hobbes'in tarif ettiği adâlet anlayışı Fârâbî göre sevgi temeli olarak ortaya çıkmamış, karşılıklı hoşnutsuzluk ve tahammülle bağlı olarak meydana gelmiştir. Bu durumda, çatışan iki kişi ya da grup arasında her zaman paylaşılacak bir nesne olur. Her iki gurubun da kuvvetleri eşit ise guruplar birbirinden çekinirler. Fakat bu durum belli bir süre kadar böyle devam eder. Bu karşılıklı güvensizlik durumunda iki tarafta bir araya gelir ve haklarını tanımak üzere anlaşır. İki tarafta birbirinin elinde bulunanı almamayı taahhüt eder. Fârâbî 'ye göre,(doğal yasa da) bu durumdan alış, satış, şereflerin karşılıklı paylaşımı, birbirine karşılıklı nasıl davranılacağına dair kanunlar meydana gelir. Fakat iki tarafta bu durumdan memnun değildir. Çünkü her iki tarafında diğerine ait olan şeyleri elde etme isteği vardır. Fârâbî, bu durumda da toplumsal sözleşme sonucu oluşan adâlet anlayışının erdemsiz şehirlere özgü bir adâlet anlayışı oldu-

⁵² Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 104.

⁵³ Hobbes, *Leviathan*, 106.

ğunu ve bu adâletin temellerinin sağlam olmadığını belirtmiştir. Çünkü bu insanlara göre, iki taraftan biri diğerinden daha güçlü olduğu durumda bu taahhütnamenin ve buna yönelik kanunların iptal olması olasılığı hep var olacaktır. Bunun dışında bazı durumlarda iki tarafta üçüncü bir tarafın tehdidi altında olabilirler. Bu durumda da bu tehdit bertaraf edilene kadar böyle geçici bir sözleşme ortaya çıkar. Fakat bu amaca ulaşıktan sonra tekrar kendi mücadelelerine dönerler. Fârâbî 'ye göre, bu iki guruptan biri daha güçsüz hale geldiğinde, bu adâlet anlayışı hükmünü yitirecektir. Çünkü güçlü olan güçsüz olan- dan daha önce, gözü olduğu şeyleri alır.⁵⁴ Fârâbî 'ye göre adâlet cahil şehirde korku ve zayıflıktan doğduğu için gerçek adâlet oluşmayacağını sonucuna varabiliriz.

6. Adâletin Birey ve Toplum Üzerindeki Etkisi

Fârâbî de karşılıklı güç dengesi ve karşılıklı korku sonucu meydana gelen sahte ve geçici adâlet anlayışın, hakim olduğu bir zamanda büyüyen bireyler, gerçek adâletin pratik karşılığını görmedikleri için gerçek adâleti tam olarak bilmeyeceklerdir.⁵⁵ Çünkü korku çoğu zaman gerçek adâletin önünde bir perde olarak var olacaktır. Nitekim modern devletlerde devlet ve vatandaş ilişkisini belirleyen temel unsur da korkudur. Zira onlara göre korku sevgiden daha etkili olacağı düşüncesi hakimdir. Machiavelli'ye göre "her şeyden önce toplumun kalbine sevgi yerine korku düşürülmelidir, hükümdar sevimli olmaktansa korkutucu olmalıdır." Çünkü insan korktuğuna sevdiğinden daha çok hizmet eder.⁵⁶ Hobbes'a göre " bir devlete katılırken her insanın itaat etmeyi akdettiği kişiye gücünü ve elindeki araçları bırakması gerekiyordu; böylelikle emredilecek kişi onların araçları ve gücü sayesinde korku salarak onları birleştirebilirdi."⁵⁷ Hobbes burada insanların bir arada tutulması için sevgi, din birliği, yurttaşlık veya yasalara değil de korkuya ve güce bağlaması gücü

⁵⁴ Fârâbî, *Filozoflardan Felsefe Metinleri*,157.

⁵⁵ Fârâbî, *Filozoflardan Felsefe Metinleri*,157.-159.

⁵⁶ Murat Sarıca, *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi* (İstanbul: Gerçek Yayınları,1983), 53.

⁵⁷ Martinich, A.P.,*Thomas Hobbes*, 141.

kutsallaştıran ve gücü yaptığı her şeyin doğru olduğu anlayışına götüren çok vahim bir öneridir. İnsan doğasının akıl ve tutkudan meydana geldiğini söyleyen birinin böyle bir öneri de bulunması şaşırtıcı olduğu kadar paradoksal bir durumdur. Tanrı krallığı hususundaki görüşlerini temellendirirken aslında ilk kralın İsa Mesih değil de Âdem'in hükümdarının Tanrı olduğunu kabul eder.⁵⁸ *“Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş herkesin herkese karşı olan savaşıdır.”*⁵⁹

Fârâbî'nin değindiği şekilde olan ve Machiavelli ve Hobbes 'de değinilen korku temelli bir egemenlik anlayışı cahil devletlerin karakteristik özelliği olduğunu belirtir. Onlar bu adâlet anlayışı ile yanıltılmış ve aldatılmış olacaklardır. *“Aynı şekilde, bu kişilerin ruhları ve ahlaki yapılanmaları sahte adâlet temeli doğrultusunda şahsiyet kazanacaktır. Bu durumda, bu insanlar içinde adâlete uygun davrananlar ya güç dengesinden veya karşılıklı korkudan dolayı bu şekilde davranacaklar demektir. Fârâbî'ye göre, bu şehrin mensupları arasındaki güç dengesi kamçılanmış olacak, herkes geçici adâleti ve bu adâletle ortaya çıkan kanunları kendi lehine yıkmak için çaba sarf edecek, güçlüler kazanacak, zayıflar ise ezilecektir.”*⁶⁰ Erdemli şehirde, adâlet erdemli şehri kuşatan sevgi aracılığıyla erdemli şehrin kanunları ve ilk başkanın kendisi, hakiki adâleti ortaya koyduğundan dolayı yetişen nesil de sahte adâlet anlayışına yönelmeyeceklerdir. Yeni yetişen nesiller de doğru adâlet anlayışı çerçevesi içinde büyüyeceği için, sahte adâletin giderilmesi kolay olacak ve erdemli şehirde bu adâlet anlayışı köksüz kalacaktır.⁶¹ Fârâbî'nin toplum sisteminde, bu hiyerarşik yapı bir çıkar çatışması ve karşıtlığın sonucu değildir. Aksine, karşılıklı yarar ve toplumsal ahengin bir neticesidir. Şehrin

⁵⁸ Martinich, A.P., *Thomas Hobbes*, 165.

⁵⁹ Hobbes, *Leviathan*, 101.

⁶⁰ Fârâbî, *Kitabu Ârâu ehli'l-medînetil-fâzıla*, 157.

⁶¹ Fârâbî, *Kitabu Ârâu ehli'l-medînetil-fâzıla*, 157-59

bütün mekanizmaları sevgi bağı ile birbirine bağlanır ve adâlet ve âdil fiillerle kontrol ve muhafaza edilir. Filozofumuza göre, adâletin temel ve genel gayesi, ister rasyonel, ister doğal, ister ilâhî anlamda olsun, bu dünyada ve öteki dünyada insanın mutluluğa ulaşmasını sağlamak içindir. Bu anlamda, adâlet etiğin ötesine geçer, siyaset alanına girer. Bu nedenle Aristoteles ve Platon'un düşüncesinde hareketle yani bir bakış açısıyla filozofumuz, adâlet teorisini etik (ahlak) ile başlangıç, (tedbir el menzil) ekonomi ile gelişme ve nihayet politika (siyaset) ile kemâle erdiren birbirini takip eden üçlü bir mertebe içinde geliştirmişlerdir. Bu şeklide adâletin önem ve işlevini hem birey hem aile hem de toplumun selameti için ortaya koymuşlardır.⁶²

Sonuç

Fârâbî'nin adâlet teorisinde rasyonel adâlet kavramı ideal formu içerisinde tam olarak anlaşılıp gerçekleştirilirse ilâhî adâlet kavramı ile eşleşebileceğini ortaya koyar. Aynı zamanda bir toplumda adâletin uygulanması ve sürekliliği için âdil bir hukukun zorunluluğunun gerekli olduğunu işaret eder. Bu hukuk başlı başına bütün insanlara eşit olarak muamele eden ve yüce insan nitelikleri ile donanımlı âdil bir yönetici tarafından uygulanmadığı sürece tek başına adâleti sağlamaya yeterli değildir. Erdemli toplumda adâlet sevgiye tabi olarak ifade edilmiştir. Aksi takdirde devlet tüm insanlardan aldığı güçle insanlarda bir korku tekeli olur ve insanları barış içinde tutmayı sağlarsa bu durumun sahte bir adâlet anlayışı doğuracaktır. Bu adâlet anlayışı ise erdemsiz olan devletlerin özellikleridir.

Kaynaklar

Aloysius, Martinich, P. *Thomas Hobbes*, çev. Akın Terzi. Ankara: Kültür Yayınları, 2013.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınlar, 1997.

⁶² Bilal Kuşpınar, " Adâlet Kavramı Konusunda Gazâlî, İbn Arâbî ve Mevlânâ'nın Görüşlerinin Analizi", çev. Ayşe Yaşar Ümütlü , *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 7 sy.2 (2017): 306.

- Aristoteles. *Eudemosa Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Bayraklı, Bayraktar. "Fârâbî'nin Eğitim Felsefesinde 'Adâlet' Kavramı, "Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 sy.5 (1993) : 231-240.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Çağrıncı, Mustafa. "Adâlet" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2: 341. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Fârâbi. *Arâu Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, nşr. Ali B. Mulhim Beyrut: Dârü'l-Hilâl, 1995.
- Fârâbi. *Ebû Nasr, Kitabu't-Tenbîh alâ sebûlis's-sa'âde*, thk. Câ'fer Âlî-Yâsin. Beyrut: Dârü'l-Menâhil, 1985.
- Fârâbi. *Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Fârâbi. *Fusûlün Müntezeza*, nşr. Fevzî M. Neccar. Beyrut: Dârü'l Meşrik, 1986.
- Fârâbi. *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, tah. Fevzi Mitri Neccâr. Beyrut: Dârü'l Meşrik, 1986.
- Fârâbi. *Fusûlü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Gafar, Anar. *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Hobbes. Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Hüner, Somaz Zelyut. "Adâlet", *Felsefe Ansiklopedisi*.1: 29. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- Kaya, Mahmut. "Kindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.26: 44. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Korkut, Şenol. *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*. Ankara: Atlas Yayınları, 2015.
- Kuşpınar, Bilal. "Adâlet Kavramı Konusunda Gazâlî, İbn Arâbî ve Mevlânâ'nın Görüşlerinin Analizi", çev. Ayşe Yaşar Ümütlü ,

- Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 7 sy.2 (2017): 303-328.
- Kutluer, İlhan. “İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü” Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi 1989.
- Mucahit, Huriye Tevfik. *Fârâbî’ den Abduh’a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Ocak, Hasan. “Kınalızade Ali Efendi’de Mutluluk Ahlakı Kavramının Felsefi Temelleri” *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 sy.1(2012):115-136.
- Oktay, Ayşe Sıdıka. *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*. İstanbul: İz Yayınları, 2015
- Rosenthal, Erwin. I.J. *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Sarıca, Murat. *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınları, 1983.
- Saruhan, Müfit Selim. *İslam Felsefesi Tarihi I*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Topakkaya, Arslan. “Aristoteles’te Adâlet Kavramı,” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 sy. 6 (2009):627-633.
- Topuz, Neva Tezcan. “Bir Erdem Olarak Adâlet: Nasiruddin Tusi, Kınalızade Ali ve MacIntyre Üzerine” *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 2 sy.2 (2012) :85-101.
- Turan, Ramazan. “İbn Miskeveyh de Adâlet Anlayışı” Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi 2014.
- Tusî, Nasirüddin. *Ahlâk-ı Nâsrî*. çev. Anar Gafar, ve Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayınları, 2007.
- Uzun, Serkan, Uzun, Erkan, Yolsal, Ümit Hüsrev. *Güçlü, Abdülbaki Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yayınlar, 2002.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Yayla, Atilla. *Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999.