

MEVLÂNÂ'NIN ADALET ANLAYIŞI
RUMI'S UNDERSTANDING OF JUSTICE

DOI: 10.33404/anasay.1108051


Çalışma Türü: Araştırma Makalesi / Research Article¹

Murat ERTEN*

ÖZ

Mevlânâ'nın adalet tasarımı evrensel ve bütüncül bir yapı arz eder. Mevlânâ'da adalet öğrenilen veya öğretilen bir kavram ve bir bilgi olmaktan çok, bir histir. Bu, her insanda ortak olarak bulunan bir duygudur. Böylece adalet nesnel, ortak ve kıyaslanabilir bir yapı kazanır. Bu yönüyle adalet, hem ilâhî bir kaynağa sahiptir hem de denetlemeye açıktır. "Her şey zıddıyla anlaşılır" ilkesi bağlamında nasıl ki iyi kötüyle, güzel çirkinle anlaşılırsa, adalet de zulümle anlaşılır. Adalet, şeyin ait olduğu yere konması ise, zulüm, şeyi ait olduğundan farklı bir yere koymak veya ait olmadığı yerde kalmaya zorlamaktır. Adalet ve zulmün bu anlamları çoğu kez a priori bir his olarak kalbe kendiliğinden doğar.

1- Makale Geliş Tarihi: 23. 04. 2022 Makale Kabul Tarihi: 21. 05. 2022

* Dr. Öğr. Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, muraterten1@gmail.com, ORCID ID  <https://orcid.org/0000-0002-9933-4793>

Yönetenlerle yönetilenler arasında bulunan adalet dengesi, bu iki toplum katmanını diğeriyle eşit düzeyde tutmanın en güvenilir aracıdır. Dolayısıyla yönetilenler hükümdara itaat etmekle sorumlu iken, hükümdar yönettiği topluma karşı âdil olmakla yükümlüdür. Klasik kaynaklarda adalet, devletin sahip olduğu mal ve şereflerin yurttaşlar arasında eşit miktarda dağıtılması olarak tanımlanır ve denkleştirici, dağıtıcı ve analogik adalet olmak üzere üç türdür. Mevlânâ'nın adalet tasarımı, bunların tümünü kapsamakla birlikte daha çok analogiktir. Analogik adalet, hakkaniyet ilkesi olarak da adlandırılır ve hakkın, hak sahibine verilmesini ifade eden hak kavramıyla yakından ilgilidir. Hakkaniyet ilkesi, düzenleyici ve dağıtıcı adaletin tamamlayıcı unsurudur ve bu yönüyle hikmetin göstergelerinden biridir.

Anahtar Kelimeler: Denkleştirici Adalet, Dağıtıcı Adalet, Analogik Adalet, Hakkaniyet, Adil Hükümdar

ABSTRACT

Mevlânâ's design of justice presents a universal and holistic structure. For him justice is a feeling rather than a learned and taught concept and knowledge. This is a common emotion to every human being. Thus, justice gains an objective, common and comparable structure. In this respect, justice has both a divine source and is open to inspection. In the context of the principle of "everything is understood with its opposite", just as good can be understood with bad and beautiful with ugly, justice can be understood with cruelty. If justice is putting the thing where it belongs, cruelty is putting the thing in a place other than where it belongs or forcing it to stay where it does not belong. These meanings of justice and cruelty often arise spontaneously in the heart as an a priori feeling. The balance of justice between the rulers and the ruled is the most reliable means of keeping these two layers of society on an equal footing with the other. Therefore, while the ruled are responsible for obeying the ruler, the ruler is responsible for being just towards the society he rules. In classical sources, justice is defined as the equal distribution of the goods and honors of the state among the citizens, and it is of three types as compensatory, distributive and analogical justice. Mevlânâ's design of justice is more analogical, although it includes all of them. Analogical justice is also called the principle of equity and is closely related to the concept of right, which expresses the giving of the right to the rightful owner. The principle of equity is the complementary element of

regulative and distributive justice, and in this respect it is one of the indicators of wisdom.

Keywords: Equalizing Justice, Distributive Justice, Analogical Justice, Fairness, Just Ruler

Giriş

Batı felsefe geleneğinde ahlâkın temeli adalettir. Bu düşüncenin önde gelen savunucusu olan Immanuel Kant, ahlâk düşüncesinde genel anlamda bütünüyle erdemleri, özel anlamda ise adaleti psikolojik duygulanımlardan bağımsız akılsal bir yönelim olarak kavrar. Ona göre tüm diğer erdemlerde olduğu gibi adaletin de kaynağı saf akla dayanır. Buna karşın David Hume için insan aklı iyi ile kötüyü birbirinden ayırmak yetkinliğinden uzak olduğundan, adaletin kaynağı sonradan kazanılmış duyguda bulunur. Hume'a göre ahlâk alanında hedefler duygular tarafından belirlenir ve bu konuda akıl ancak bir araç konumundadır. Bu iki adalet anlayışının bir telifi sayılabilecek ve Mevlânâ'nın adalete ilişkin düşüncelerinin temel kaynaklarından birini oluşturan Aristoteles ise, erdem kuramında ahlâkın temellendirilmesini hem akla hem duyguya birlikte dayandırmaktadır. Aristoteles'e göre, karakteri meydana getiren özellikler doğuştandır ve davranışlardaki iki uçlu aşırılıkların ortasını bulmak, pratik aklın görevidir. Böylece erdemli bir insanda akıl ile duygular çatışma içinde olmak bir yana, tam bir uyum içinde hareket eder.

Bu anlamda, Aristoteles'in adaleti, ne Kant'ın saf akla dayalı kuruluşuna, ne de Hume'un heyecanlı ölçüsüzlüğüne uğramadan, ikisinin ortası kabul edilebilecek bir anlamda kavradığı söylenebilir. Poetik bir yorumla, insan adaleti her zaman *bilmez*, onu bazen *hisseder*. Esas itibariyle akla has bir yetkinlik olan adalet veya ona ilişkin bilgi, bu anlayışa göre kaynağını bazen akıldan değil bir his olarak kalpten alabilir. Bu değerlendirmelere, aklın denetlemeye açık evrenselliğine karşın duyguların denetlemeye kapalı özneliği açısından itiraz edilebilir. Bununla birlikte adalet hissini fark edebilecek yüksek ruhlu kimseler için, bu hisleri karşılıklı olarak fark etmek ve birleştirmek söz konusu olabilir. Ancak çeşitli arızî sebepler ve bireysel farklılıklar dolayısıyla adalet hissini farkına varamayan yahut hislerini karşılıklı olarak birleştiremeyen ortalama vicdanlar için, objektif esas ve formüllerle adaletin en az hata ve eksiklikle tayin edilmesi de bir zorunluluktur (Belgesay, 1963, s. 128).

Belgesay'ın *ortalama vicdanlar* için zorunlu gördüğü objektif esas ve formüller, bir bütün hâlinde adalet sistemi veya yasa düzeni olarak adlandırılır.

Ancak adalet sistemi politik/toplumsal etkilenimlerinden de kaynaklanan kendine özgü bir takım handikaplar dolayısıyla, toplumun yasaya inancını sarsacak denli bozuk olabilmektedir. Bununla birlikte adaletin a priori bir kavrayış veya kendiliğinden içe doğan bir fark ediş olması, ona başka bir açıdan insanüstü bir yön kazandırmaktadır.

A priori adalet kavrayışı bir kısım yüksek ruhlu insana özgü bir fark ediş olarak bulunur; ortalama vicdanlı insanların ihtiyaç duyduğu yasa düzeni ise genellikle çarpık ve bozuktur. O hâlde ne yapılabilir? Bu konuda Aristoteles'in *Fizik*'te ele aldığı adalet düşüncesi ilgiye değerdir. Ona göre, adalet varlığın özüne içkin bir nitelik, bir öz nitelik ve doğal bir süreçtir. Dolayısıyla adalet kavramının temeli, doğal varlıklar üzerinden tesis edilebilir.

“Doğada çeşitli yönlerde hareket eden varlıklar, bu hareketleriyle doğal olarak gelip duracakları bir son nokta arayışındadırlar. Bu son nokta, şeyin doğadaki hareketinin nihâyete erdiği nokta, başka deyişle şeyin hareketi için doğal bir sınırdır. Canlıların hareketi kendi içinden, cansızların hareketi ise, dışarıdan bir kuvvetin etkisi ile başlar ve nihâyete erer. Şeyin doğası içsel bir harekettir ve sayesinde hareket ettiği, geliştiği, sonuna geldiği ve yine sayesinde durduğu şeydir. Ateş ve hava gibi hafif varlıkların özü hafiflik olduğundan, hareketi de yukarıya doğrudur. Katı ve sıvı varlıkların özünde ağırlık bulunduğundan hareketleri de aşağı doğrudur. Bu anlamda adalet fizik doğaya içkin bir kavramdır. Doğadaki adâlet ise şeyin özüne uygun davranmasıdır. Şeyin özüne aykırı davranması için yapılacak bir zorlama ise, o şeye yönelmiş bir zulüm olarak anlaşılır.” (Aristoteles, 2019, 1. Kitap, 7.,8. ve 9. Kısımlar; Ross, 2017, s. 84 vd.).

Aristoteles'in işaret ettiği şekilde, doğada varlıkların ait oldukları yerlere konulması, toplumsal anlamda adaleti tesis etmek üzere hazırlanmış yasalar manzumesi kapsamında önemli bir ölçüde daralma ve sadeleşme imkânı sağlayacak bir imkândır. Çünkü bu türden bir yaklaşımla yasaların kapsamı genişleyecek, yapıları sadeleşecek ve hatları silikleşecektir. Ayrıca insanî/toplumsal ilişkiler ağı içerisinde ortaya çıkması muhtemel her durum için belirlenmiş, ayrı ayrı ve keskin hatlı yasalara ihtiyaç olmayacağı da açıktır. Ancak yasa yazımında öncelikle doğal varlıklarda olduğu gibi, toplumun ve insanın doğasının nereye ait olduğunun tespit edilmesi, sınırlarının belirlenmesi ve tanımlarının yapılması gereklidir. Aristoteles'in adalet tasarımının en güç aşaması, işte bu

sınırların belirlenmesi ve tanımların yapılmasıdır. Mevlânâ da, Belgesay’ın yukarıda vurguladığı bu güçlüğü farkında olarak, adaletin öğrenilen/öğretilen bir kavram ve bir bilgi olmaktan çok, bir his veya hissedilen bir kavrayış olduğu kanaatini paylaşır.

O hâlde, kadim bilgeliğin “her şey zıddıyla anlaşılır” ilkesi bağlamında nasıl ki iyi kötüyle, güzel çirkinle anlaşılırsa, adalet de zulümle anlaşılır, bilinir veya anlam kazanır. Adalet, şeyin ait olduğu yere konması ise, zulüm, şeyi ait olduğundan farklı bir yere koymak veya ait olmadığı yerde kalmaya zorlamaktır. Adalet ve zulmün bu anlamları çoğu kez a priori/bedihi bir his olarak kalbe kendiliğinden doğar. Bu hissetme kabiliyeti, yüksek ruhlu kimselerde doğuştan bulunur ve onları sıradan insanlardan ayıran kendine haz bir özelliktir. Anayasa, yasalar, kurallar ve bunları uygulayıcı süreç ve mercilerse, işte bu ayırıcı özellikten yoksun, ortalama vicdan sahibi sıradan insanlar için tesis edilir. Belgesay’ın vurgulamak istediği de budur (Belgesay, 1963, s. 128).

Adaletin öznel arası ilişkiler düzleminde sosyal ve hukukî anlamda hakkaniyet ve eşitliğin sağlanmasında, dirlik ve düzenliliğin korunmasında sahip olduğu bu etkinlik, ahlâk alanında sahip olduğu önemle perçinlenir. Platon’un dört kardinal erdem olarak saydığı adalet, hikmet, ölçülülük ve cesaretin en önemlisi adalettir. Bu erdemlerden “*bilgelik/hikmet aklın; cesaret öfkenin; ölçülülük/itidal isteme gücünün erdemidir. Adalet ise doğruluktur ve bu üç erdemın mutabakat ve ahenginın bir sonucudur. İbn Sînâ da, insanın idrâk kuvvetlerinin her birine özgü fiillerin olduğunu ve bu fiillerin adaletle gerçekleşmesinin, o idrâk kuvvetini yetkinleştirdiğini, olgunlaştırdığını ve kuvvetlendirdiğini ileri sürer. İşte, felsefî anlamda mutluluk budur*” (Bircan, 2001, s. 98). Bu itibarla adalet, diğer erdemlerin kendisine göre değer kazandıdığı ve ahlâk sferinde bireye ilkeli ve dengeli bir yaşam sağlayan erdemdir.

Platon, adaleti dört kardinal erdemın arasında bulunan ve birlikte etkin olabilmeleri konusunda onlara bir ahenk kazandıran erdem olarak ele alır. Aristoteles ise tüm erdemleri göz önünde bulundurur, her birinin azlığı, fazlalığı ve bu ikisinin ortasında bulunan ve itidal anlamı taşıyan altın ortalarını tespit eder. Bu türden bir yaklaşımla, örneğin korkaklıkla gözü karalığın ortası cesaret, savurganlıkla pintiliğin ortası cömertliktir denebilir. Buna karşın bazı erdemlerin ortası yoktur. Örneğin sözünü kısmen veya fazlasıyla tutmaktan söz edilemez, verilen sözü tutmak iyi/doğru, sözünde durmamak kötü/yanlıştır. Adaletin

de azı, fazlası veya iki aşırı ucun ortası olmaz, ancak tamlığı veya eksikliği olabilir. Çünkü “*adaletin eksikliği zulümdür. Dolayısıyla fiillerin hakkıyla ve adaletle, bir anlamda yerli yerinde ve ölçülü biçimde gerçekleştirilmesi, mutluluğun gerek şartıdır. İnsanın eyleme kuvvetindeki yetkinlik, diğer üç erdemin adaletle kurduğu dengeli ve uyumlu ilişkide açığa çıkar. Âdil davranış bir erdem olarak, başkalarının gelişigüzel istek ve telkinlerinden etkilenmeyen istikrarlı bir doğruluk ve ahlâk kanununa itaatle gerçekleşen ruhsal dengeden ibarettir. Böylece insan, itidal ve adaletin etkisinde ortaya çıkan denge ve erdemle, davranışlarındaki aşırılıklardan uzaklaşır*” (Çağırıcı, 1988, s. 341).

Adalet, “*davranışlarında ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak veya eşit kılmak, görev, ödev*” anlamlarıyla, varlıkların durumlarını hem sosyal hem fiziksel yönleriyle kapsar. Arapça etimolojik olarak *a-d-l* kökünden türemesi hasebiyle de “*iyi dengelenmiş, dengede olmak*” anlamlarını içerir (EI, 1986, s. 209). Adl, Arapçada yük hayvanlarının sırtına bir yük yükleneceği zaman, hayvanın her iki yanına denk ağırlıkların bağlanması demektir. Bu anlamda, iki yanına birbirine denk olmayan iki ağırlık bağlanmış hayvanın, dengesiz ağırlık sebebiyle yalpalayıp düşmesi veya yükü sırtından atması gibi, adaletsizlik de toplumsal yaşamın herhangi bir noktasında ortaya çıkacak bir dengesizliği, huzursuzluğu veya uyumsuzluğu ifade etmektedir.

Adalet aynı zamanda *Kur’ân*’ın da temel kavramlarındanıdır. *Kur’ân-ı Kerîm*’de, Allâh kendisini âdil olarak tanımlar, insanı adaletli/dengeli yaratıldığını (İnfitâr, 82/7), insanlara karşı âdil davranacağını (Zümer, 39/69) ve en küçük bir haksızlık etmeyeceğini bildirir (Enbiyâ, 21/47). İnananlara da korumaları altındaki yetimlere karşı ve eşleri arasında adaletli davranmayı (Nisâ, 4/3), işleri veya toplumsal görevleri ehil olanlara vermeyi ve çeşitli toplumsal, hukukî veya ekonomik ilişkilerde adaletle hükmetmeyi (Nisâ, 4/58) emretmektedir. Bu, adalete verilen önemin bir göstergesidir. Adalet bu anlamda, insanın doğasına/yaratılışına ve toplumsal ilişkilere zemin oluşturan bir denge unsuru ve ana ilkedir (Çalışkan, 2003, s. 312).

Kur’ân-ı Kerîm’de adaletin ölçüsü hakkaniyettir. Başka deyişle hidayete hak aracılığıyla ulaşılır veya adalet hakka uygun davranmakla sağlanır. Dolayısıyla hem Allâh’ın adlarından biridir hem de bâtılın zıddı olarak özel anlamda *Kur’ân* ve İslâm’ın kavramsal karşılığı olarak kullanılır (A’râf, 7/159-181; Bakara, 2/42; Nisâ, 4/105; Mâide, 5/77; İsrâ, 17/81, 105). Sözlükte, “*ger-*

çek, sabit ve doğru olmak; bir şeyi gerçekleştirmek ve bir şeye yakînen muttali olmak” anlamlarına gelen hak kelimesinin kavramsal altyapısı dört anlam barındırır. “1) Bir şeyi hikmetin gereğine uygun olarak icat etmek veya eden varlık. Bundan dolayı hak, esas itibariyle Allâh’ın bir ismi veya sıfatıdır. 2) Hikmetin gereğine uygun olarak yapılan iş. Bu bağlamda Allâh’ın bütün filleri haktır. 3) Bir şeye aslına uygun ve doğru olarak inanma veya bu şekilde kazanılmış inanç veya bilgi. 4) Gerektiği şekilde, gerekli ölçüde ve gereken zamanda meydana gelen iş” (Çağrıçı, 1997, s. 137). Görüldüğü üzere kavramın dört temel anlamından ikisi Tanrı, diğer ikisi insanî/toplumsal alanda meydana gelen özneler arası ilişkiler ile ilgilidir. Mevlânâ da adaletle ilgili olarak hak kavramına sıklıkla başvurmuş, kavramın hukukî bağlamını ahlâkî bağlamıyla değerlendirmiş ve adalet dengesini hakkın hak edene verilmesi düşüncesinden hareketle açıklamaya çalışmıştır.

Adalet ile ilgili bir başka önemli husus, bu ilkenin de aralarında bulunduğu sınırlı sayıda ezeli prensibin, geriye kalan tüm diğer hukukî/siyasal ilkeye kaynak teşkil etmesidir. Ezeli prensiplerin her biri birer anayasa ilkesi nispetinde genişliğe sahiptir. Bu prensiplerin mantık kuralları ve akli metotlarla işlenmesi, daraltılması ve özelleştirilmesi sonucunda, bir takım yeni kural ve prensipler elde edilebilir. Hukuk tekniği, ezeli prensiplerin genel anlamlarının özelleştirilmesine, geniş etki alanlarının dar ve sınırlı çerçevelere çekilmesine, böylece alt yasalar tesis edilmesine imkân verir yapıdadır. Ezeli prensiplerin en önemlilerinden olan adalet de, devletlerin yapısında ve toplumların temelinde kapladığı yerin genişliği oranınca, o devlet ve toplumun yapısının sağlamlığının doğrudan göstergesi kabul edilir. Bu önemi vurgulamak üzere adaletin güneşe benzetilmesi bilindik bir örnektir. Güneşin dünya ve üzerinde yaşayan canlılar için ifade ettiği önem ve değer, adaletin devlet ve toplum nezdinde ifade ettiği önem ve değerle benzeştirilir.

Buna karşın, özellikle Modern dönem düşünürleri arasında adalet kavramına olumsuz anlamlar yükleyenlerin olduğu görülür. Temsilcileri arasında H. Kelsen, H.L.A. Hart ve J. Austin’in bulunduğu Hukukî Pozitivizm akımı, adaleti, *içi boş ve üzerine etiket yapılandırılmış bir şişeye* benzetir. Bu şişeyi istediği maddeyle doldurmak ve üzerine istediği isim ve formülü yazmak, şişenin sahibine kalmıştır. Dolayısıyla pozitivistlere göre adalet onu elinde bulunduran kimse için, istediği şeyi istediği biçimde rahatça yapmasına yarayacak türden bir formülden veya bir araçtan ibarettir (Belgesay, 1963, s. 126).

Pozitivist yaklaşıma göre yasalar, insanlar tarafından oluşturulan akılsal kurallar bütünüdür. İçeriğinde insanüstü ve akıldışı unsurlar bulunmaz. Adalet ise sübjektif/öznel bir yapıdadır, onu elinde bulunduran kimseye toplumsal bir güç sağlar ve her tür suiistimale açıktır. Oysa Mevlânâ'nın da içinde yer aldığı düşünürlere göre adalet, objektif/nesnel bir yapıdadır, her insanda ortak biçimde bulunan bir duygu durumudur ve denetlemeye açıktır. Bu itibarla suiistimallerden ve faydacı yaklaşımlardan tümüyle uzak tutulmalıdır. Çünkü adalet, yurttaşlar, toplum kesimleri ve devlet arasında birliği sağlayan çimento vazifesi görür. Aynı zamanda devletin üzerine kurulduğu temeldir. Bu birlik ve temelden yoksun bir toplum veya devlet zayıf bir yapı arz eder ve yıkılmaya mahkûmdur.

İslâm düşünce geleneğinde ise, adalete ilişkin dikkat çekici ve çelişkili bir durum vardır. Adalet, çeşitli düşünürler tarafından üzerinde hassas şekilde durulmuş konuların başında gelir. Hatta Mûtezilî düşünürler tarafından Tanrı için bir görev/ödev olarak sayılır. Başka bir tanımla adalet, *kâffe-i fezâilî câmi* bir haslettir ki, *saâdet-i dâreyn onunla husûle gelir* (MOL, 2009, Adalet md.) diye tanımlanır. Buna karşın, kavramın yeteri kadar detaylandırılmadığı, felsefî/düşünsel bir derinlik kazanmadığı ve daha çok yöneticilerin bireysel uygulamalarına terk edilmiş ahlâkî/pratik bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Oysa toplum yaşamının düzenlenmesi, toplum ve fert güvenliğinin tesis edilebilmesi ve bu sistematik yapının devamı için varlığı zorunlu kavramlardan biridir. İşte bu yönüyle adalet veya hak kavramının çeşitli felsefî tartışmalara konu edilmesi, hatta farklı adalet teorileri geliştirilmesi beklenirken, yalnızca hükümdarlara verilen ahlâkî öğütlerin başlıcalarından biri olarak kabul edilmesi ve bu kadarıyla yetinilmesi, kavrama verilen önemle çelişik görünmektedir. Çalışkan'a göre, benzer şekilde mahiyeti, sınırları ve imkânı teorize edilmeden, âdil yönetimin doğrudan yöneticinin sağduyusuna terk edilmesi ve yönetilenlerin hükümdara koşulsuz itaatinin ön şart kabul edilmesi de dikkat çekicidir (Çalışkan, 2003, s. 315). Mevlânâ'nın adalet tasarımı ise, klasik İslâmî yaklaşımdan daha derin, çok yönlü ve teorik bir görüntü arz eder.

Toplumsal yaşamın varoluşsal bir denge üzerinde durduğu ve bu dengenin de genellikle yönetenlerle yönetilenler arasında bulunduğu düşünüldüğünde, adalet; bu denge terazisinin kefelerinin eşit ağırlıklarda olmasının teminatıdır. Yahut bu iki toplum katmanını yekdiğeriyle eşit düzeyde tutmanın en güvenilir aracıdır. Dolayısıyla yönetilenler hükümdara itaat etmekle sorumlu iken, hükümdar yönettiği topluma karşı âdil olmakla yükümlüdür. Peygamber dâhil

tüm yöneticiler adaletle hüküm vermeye davet edilirler. Yargıda adaleti tesis etmek ve onu çeşitli etkilerden uzak tutmak temel amaç olduğundan, mal-mülk sahibi olmaktan imtina etmeleri gerekir. Kararlarında bağımsız ve âdil olmalarının imkânı ise, yalnızca ilahî ilkelere bağlı olmalarından geçmektedir.

Platon ve Aristoteles'in adaleti, dengelilik veya dengede olmak anlamlarıyla ele almalarına benzer şekilde İbn Sînâ da adaleti, iffet-şecaat-hikmet kavram üçlüsünün, kendisiyle ahenk bulduğu erdem olarak tanımlar. Bu ahenk, pratik aklın yetkinliğinin bir işaretidir. İnsanın olgunluğu davranışlarına yansır ve bu dengeye sahip olduğunun işareti kabul edilir. Bu da pratik aklın ulaştığı yetkinliğin bir göstergesidir. Bu bağlamda İbn Sînâ da bir dengelilik durumu olarak adaletin, hem fizikî hem psikolojik bir anlam içerdiği düşüncesini benimser. Böylece adalet, hem kişinin emri altındakilere hem de kendisine karşı davranışlarında kendini gösterir. Fârâbî ise kavramı siyasal bir çerçevede ele alır ve erdemli şehrin/toplumun bir göstergesi sayar. Ona göre adalet, erdemli toplumda devlet kurumları ile özneler arası ilişkilerin formunu belirleyen referans niteliklidir. Toplumsal ve politik bağlamda *sevgi* ile yakından ilgili ve ilintilidir. Yurttaşların, himâyesi altında buldukları devlete; devletin de himâye ettiği yurttaşlara karşı vaziyet alışı, hem hiyerarşik hem sevgi temelinde yükselen bir duygu durumunu ifade eder. Devletin yurttaşlarıyla ilişkisi sevgiye dayanır ve bu durum adilane fillerle korunarak sürdürülür. Yurttaşların toplumsal ilişkilerde eylemlerini erdeme bağlı olarak geliştirmesi veya erdeme iştirak etmesi de sevgiyi doğurur. Bu iştirak, her ferdin ortak katılımı ve erdemli davranması sonucunda ortaya çıkan toplumsal bir ahenktir. Bu da toplumsal adaleti mümkün ve sürekli kılan temel unsurdur (Bircan, 2001, s. 429 vd).

Mevlânâ'nın adalet anlayışına kaynaklık eden düşünürlerden Aristoteles'e göre adalet, diğer tüm erdemleri içerisinde barındıran kapsayıcı bir erdemdir. O, âdil kavramı ile iki durumun kast edildiğini söyler. "*Birincisi, yasal olan şey, durum veya davranış ve kurallara uygun davranan kimsedir. Örneğin büyüğün, küçüğün hatırını sayması ahlâkî ve âdil bir davranıştır. İkincisi, doğru ve eşit olan şey veya durumdur. Bu anlamıyla adalet, evrensel ve öznel olarak iki anlamda ele alınabilir. Yasa, insanı tüm yaşamı boyunca doğru davranmaya zorlamalı ve erdemli olanı işaret etmelidir. O hâlde yasaya uygun davranmak, erdemli olmaktır. Adaletsizlik ise, özel anlamıyla açgözlülüktür*" (Aristoteles'ten akt. Ross, 1993, s. 253-60). Dolayısıyla adaletin her türlü ahlâkî eylemde içerilen sosyal bir karakter veya doku oluşu, bu iki farklı tanımın ortak yanını meydana getirir.

Yasaların etkin, insanların erdemli davrandığı yahut böyle olmayı arzu ettiği toplumları ideal toplumlar olarak nitelemek mümkündür. Bu ideal durumdan uzaklaşıldığında ise, çeşitli toplumsal bozukluklar, erdemli olmaya yaraşmayan bireysel davranış biçimleri ve nihayet âdil olmayan hükümdara karşı gelme hareketleri ortaya çıkar. İktidara karşı başkaldırma hareketlerinin yurttaşlar adına bir hak olup olmadığı farklı bir zeminin konusudur. Bu çalışma bağlamında denebilir ki, başkaldırma veya yöneticilere itaatsizlik konusu, İslam düşünce tarihinin de önemli tartışma konularından birini teşkil eder. Zemahşerî'ye göre “zâlim hükümdar, zâlimliği dolayısıyla Tanrı'nın otoritesinin ve peygamberin hilafetinin temsilcisi olmaktan uzaktır ve zâlim yöneticilere itaat etmek zorunlu değildir.” Bu düşüncenin biraz farklı bir yorumunu Mâturidî'de de görmek mümkündür. Ona göre “zâlim hükümdara karşı gelmek bir zorunluluktur ancak buna güç yetirilemediği durumda, bir başka yere göçmek gerekir.” Bu da pasif bir direniş yahut bir tür itaatsizlik kabul edilebilir. Bununla birlikte, “halkın seçtiği bir hükümdara başkaldıranlarla savaşmak da dinsel bir ödevdir.” Gazâlî ise toplumsal bir başkaldırının toplumu kaosa sürükleyeceğinden endişe eder ve yeni hükümdar seçilinceye dek zâlim hükümdara itaat edilmesini salık verir. Böylece yönetim değişikliğinin zamana bırakılmasını uygun bulur (Konunun detayları için bkz. Çalışkan, 2003, s. 311 vd).

Bu bağlamda âdil olmayan hükümdara karşı birbirleriyle ilgili ve ortak bazı tarafları olan iki farklı tavır olduğu söylenebilir. Buna göre ilk tavır, halkın yöneticiye koşulsuz itaat etmesidir. Bu, yönetilenlerin hükümdara karşı görevidir. Toplum yaşamında huzur ve istikrarın devamı için bu tavrın sabırla sürdürülmesi gerekir. Bununla birlikte hükümdar da halka karşı âdil bir yönetim sergilemekle yükümlüdür. Birinci tavrın yerine gelmesi, toplumda bir kargaşanın ortaya çıkmasını büyük oranda engeller. İkinci tavır ise, yönetilenlerin zâlim hükümdara karşı isyan etme hakkıdır. Topluma başkaldırı hakkının tanınması ortaya bir kaos çıkarır ancak bu aynı zamanda hükümdara kuvvetli bir uyarı mahiyetindedir. Eğer toplum bunu gerçekleştirmeye güç yetiremezse, bireysel huzur ve yaşamsal güvenlik sebebiyle oradan uzaklaşma hakkına sahiptir.

Sonuç olarak, her ne kadar birbirinden farklı olsalar da bu iki tavrı, aynı zamanda toplumda baş gösterecek bir kargaşalığın önüne geçmek ve sistemin devamını sağlamak için, dolayısıyla bir aynı amaca hizmet etmek için dile getirilmiş görüşler veya tedbir hükümleri olarak anlamak da mümkündür. Ancak Mevlânâ'nın bu konudaki görüşleri de yukarıda bahsedilen düşünürlerin görüşleri ile bazı farklılıklara sahiptir.

Toplumsal başkaldırı hareketlerinin ortaya çıkma sebeplerinin bir kısmını toplumsal adaletsizlik oluşturur. Adaleti, “*devletin sahip olduğu mal ve şereflerin yurttaşlar arasında eşit şekilde dağıtılması*” olarak tanımlayan Aristoteles’in adalet teorisi de bu temelde üç farklı bakış açısı içerir. Bunlar denkleştirici/düzenleyici adalet, dağıtıcı/bölüştürücü adalet ve analogik/oranlayıcı adalettir.

Buna göre denkleştirici, düzenleyici veya eşitleyici adalet, bireyler arasında eşya, mal veya hizmet değiş tokuşunda kullanılır. Örneğin bir babanın, evlatları arasında miras paylaşımı yaparken her çocuğuna eşit miktarda mal vermede başvurması gereken adalet türü eşitleyici adalettir. Benzer şekilde her suçta, kendi cinsinden bir ceza bağlamak da bu adalete örnektir. Ancak, örneğin maddi gelirine bakılmaksızın her yurttaştan eşit vergi alınması, bazı durumlarda adalet değil adaletsizlik doğurabildiğinden, açıktır ki böyle bazı durumlarda eşitleyici adalete başvurulamaz.

Dağıtıcı veya bölüştürücü adalet, denkleştirici adaletin doğurması muhtemel adaletsiz durumları ortadan kaldırmakta kullanılır. Yukarıdaki örnekle, her yurttaştan, sahip olduğu maddi gelir oranında vergi alınması, dağıtıcı adalete bir örnektir. Benzer şekilde suçların cezalarının tespitinde bu yöntem esastır. Ancak yine de her suçun cezası kendisiyle aynı türden olmayabilir.

Analogik/oranlayıcı adalete *hakkaniyet* de denir. Diğer iki adaletin doğurduğu eksiklikleri gideren ve adaletin tam olarak ortaya çıkmasını sağlayan yöntem olarak anlaşılabilir. Bu adalet türü, tamamen öznel koşullar göz önüne alınarak uygulanır. Örneğin bir suçun cezası eşitleyici adaletle yasalarda öngörüldüğü şekilde tespit edilir. Dağıtıcı adaletle, hafifletici veya ağırlaştırıcı unsurlar dikkate alınarak cezanın alt ve üst sınırları belirlenir. Hakkaniyet ilkesiyle suçlunun kendine has koşullarını dikkate alan hâkim, nihaî karar aşamasında vicdanına danışır. Dolayısıyla bu tür adâlet, eşitçe paylaştıran değil, hakkı hak edildiği oranda dağıtan, hakkı hak edene veren, paylaştıran adâlettir. Oranlayıcı olmak anlamıyla *analogia* kavramından türetilmiş olmasının sebebi de budur. Para cezası gerektiren yasa/kural ihlallerinde, kişinin maddî geliri ile orantılı ceza hükmüne gidilmesi analogik adalete örnektir. (Aristoteles’in adalet kuramı için bkz. Nikomakhos’a Etik, 1129 b 29, akt. Ross, 1993, s. 253 vd).

Mevlânâ'nın Adalet Anlayışı

Mevlânâ'nın insana bakışı temel olarak sevgi üzerine kuruludur. Etrafındaki insanların, yaşanan karışıklıklardan bezginlik ve korku duyduğunun far-

kında olarak, onları sevgi ve insanlık duygularıyla kucaklamaya çalışır. O, en değerli varlık olan insanın daha rahat ve daha huzurlu yaşayabilmesi için, halka ve devlet adamlarına öğütler vermekten kaçınmamıştır. Bu durumu, hümanist düşünce akımının öncüsü olarak niteleyen yazarlar da vardır (Melikoff, 1983, s. 64-7).

Mevlânâ'ya göre “*hikmetler, Tanrı ordusudur. Tanrı onlarla müridlerinin canlarını kuvvetlendirir, bilgilerini bilgisizlik, adaletlerini zulüm ayıbından arıtır, cömertliklerini gösteriş, hilimlerini akılsızlık pisliğinden temizler.*” Gölpınarlı, Mevlânâ'nın bu sözlerini, “*hikmet, sözde ve işte doğruyu, gerçeği bulmak; Tanrı'nın işlerini düşünmek ve buyruklarına uymak; din hukukunu, din hükümlerini bilmek ve onlarla amel etmek; anlayış, kötülük ve şüpheli şeylerden sakınmak; adaletle hareket etmek yani her şeyi yerine/olması gereken yere koymaktır*” (Mevlânâ, 2003, s. 3; Dibaçe, s. 1-3) şeklinde şerh eder. Bu anlamda adalet hikmetin bir cüzüdür, dikey boyutta yukarı doğru Tanrı'ya, aşağı doğru doğaya ve topluma doğru yayılmış kavramsal bir etkinliktir. Teorik olarak Aristotelesçi bir anlamaya imkân veren bu yaklaşım, özel anlamda İslâm hukukunun kamu hakları/*Hakku'l-lâh* ve kul hakları/*hukûk-ı ibâd* ayrımı üzerine kurulu bir kavramsal altyapıyı da işaret etmektedir. Bu kavrayışı Mevlânâ fil yavrusu örneği ile verir. Buna göre, yolculuk etmekte olan bir grubun karşısına çıkan yoksul bir kimse, ne koşulda olursa olsun fil yavrularına saldırmamalarını öğütler. Bu öğüdü dinlemeyen ve yavrusunu yiyen yolcuları parçalayarak öldüren bir filin hikâyesi, Mevlânâ'ya göre ilahî adaletin tecelli etme biçimidir.

“ *Otları yaprakları yeter bulun, fil yavrularını avlamaya pek varmayın!* ”

“ *Ben boynumdaki öğüt verme borcunu ödedim, öğüt dinlemenin sonu, kutluluktan başka ne olur?* ”

“ *Ben sizi pişman olmaktan kurtarmak için elçi olarak geldim, aldığım haberi size verdim,* ”

“ *Sakının, tamah yolunuzu kesmesin, çünkü tamah, yapraklarınızdan tutar da kökünüzden söker atar sizi.* ”

“ *Bu sözleri söyledi, ‘hadi, hayırlara karşı!’ dedi, gitti. O uzun yolda onlar, kıtlığa düştüler, acıktılar,* ”

“ *Ansızın ana yolda, yeni doğmuş, semiz bir fil yavrusu gördüler,* ”

“ *Esrik kurtlar gibi üstüne üşüştüler, onu yediler, tertemiz ettiler, bu işten el yudular,* ”

“Yol arkadaşlarından biri yemedi, onlara da yememeleri için öğüt verdi. Çünkü o yoksulun sözleri hatırlıydı.

“O söz, fili kebab etmesine engel oldu. Sana da eski akıl, yeni bir baht başışlar.

“Yiyenler düşüp yattılar, hepsi de uykuya daldı. O ise açtı, sürünün içindeki çoban gibi uyanıktı,

“Derken gördü ki, coşmuş, köpürmüş bir fil geliyor. Fil önce o bekçiye doğru koştu,

“Ağzını üç kere kokladı fakat ondan hiçbir kötü koku gelmedi.

“Birkaç kere çevresinde döndü dolaştı, gitti. O koca fil, ona bir ziyan vermedi, incitmedi onu,

“Uyuyanların hepsinin de ağızlarını kokladı, onların ağızlarından koku gelmedeydi,

“Filin yavrusunu kızartıp yemişlerdi, fil de hemencecik onları parladı,

“Bir bir hepsini öldürdü, onlardan ürkmüyordu bile,

“Her birini havaya kaldırıp yere çaldı, paramparça etti.

“A halkın başına geçip kanını emen, vazgeç bu işten de halkın kanı savaşa düşürmesin seni,

“Mallarını gerçekten de kanları bil, çünkü mal, güçle, çabayla elde edilir,

“O fil yavrularının anası kin güder, yavrusunu yiyenden öğ alır, öldürür onu,

“A rüşvet alan, sen fil yavrusu yiyorsun, düşmanın olan fil, kökünü kazır yok eder seni.” (Mevlânâ, 2003, s. 3/139-159)

Bu satırlarıyla Mevlânâ, hem yöneticiyi kötü yönetim konusunda ve halka karşı sorumlu olmakla (kamu hakkı), hem de rüşvet almak suretiyle başkalarının hakları (kul hakkı) konusunda uyarmaktadır. Hakkı yenilenin, sonunda hakkını alacağı ve bunu da acı verici bir yoldan yapacağı uyarısını, fil yavrusu örneğiyle oldukça etkileyici bir biçimde yapmaktadır.

Hukukta suçun cezası genellikle kendisiyle aynı türden olmaz, çünkü buna imkân bulunmayabilir. Bu sebeple dağıtıcı adalete başvurulur ve ne türden

bir suç olursa olsun, süreleri farklılaşan bir hürriyeti tahdit/hapis cezasına hükmedilir. Ancak bu hikâyede Mevlânâ, yavrusunu öldüren insanları kendi başına öldüren fil örneğini kullanmakta, suçla aynı türden bir cezaya hükmetmenin ilahî adaletle ilgisini işaret etmekte ve düzenleyici adaletin doğrudanlık yönünü vurgulamaktadır.

Bununla birlikte, düzenleyici adaletin doğuracağı sakıncaların da farkında olarak, Mevlânâ, benzer bir hikâyede adaletin karşılıklılık ilkesini vurgular. *Mecâlis-i Seb'â*'da geçen bir hikâyeye göre, bir kasap çırağı, borç et alan müşterilerin adlarını borç defterine yazarken, o sırada dükkândan bir parça et kapıp kaçan bir kuşun adını da kaydeder (*Mecâlis-i Seb'â*, 1994, s. 27). Bu örnekteki absürt durum, cezanın tesis edilebilmesi için öncelikle suçun sübut etmesi gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Toplumsal yaşamdan ve müesses hukuk düzeninden alışkın olduğumuz şekilde, bir kuşun fiili sebebiyle suçlanmasının anlamsız olduğunu biliriz. Çünkü öncelikle bir fiili suç sayabilmek için, hakkında bir yasa bulunması gerekir ve kuşun bu fiilini suç sayan bir kanun olmadığı için, ortada bir suç da yoktur. Suç olmayan bir fiilin cezası da olmaz. Çırağın düşüncesi kuşa borcu öte dünyada ödetmektir. Çünkü Mevlânâ için bu dünya ile öte dünya/*ukba* arasında bir ayırım veya kopukluk yoktur. Tersine bu iki dünya bir devamlılık ilişkisi içerisinde bulunur ve toplumsal dengenin önemini de göz önünde bulundurarak, dağıtıcı adaleti geniş kapsamlı bir çerçevede ele alır. Böylece metaforik ve alegorik bir dille kuşun cezasını ve kaptığı etin bedelini kıyamete bırakır. Bu itibarla, toplumsal yaşamın yöneten-yönetilen dengesi, bu örnekle yaratan-yaratılan dengesine dönüşür ve eşitlik/dengelik durumunun korunması açısından, yaratılanın hakkını Tanrı'dan istemek/almak üzere erteler.

Bu tıpkı yaşlı bir kadının, ununu savuran rüzgârdan şikâyet etmek üzere Hz. Süleyman'a gelerek rüzgârı zindana atıp kaybını telafi etmesini istemesine benzemektedir (*Mevlânâ*, 1994, s. 54). İyinin ve kötünün göreceli olduğu düşüncesini, her şeyi ait olduğu veya o şeyin doğasının gerektirdiği yere koymak düşüncesiyle birleştiren Mevlânâ, "*ayakkabı ayağındır, külah başın!*" demektedir. Ona göre, Kurban Bayramı hayvanlar için bir ölüm günü olduğu hâlde insanlar/inananlar için bir bayramdır. Karga gıda olarak kemik parçası ve pislik yer fakat bunlar insanlara iğrenç gelir. Bu anlamda her varlık kendi doğasına yönelir ve bu doğanın gerektirdiği gibi davranmak o varlık için adalettir.

"Kurt çağı! Yûsuf kuyunun dibinde... Kıptîlerin nöbeti! Firavun padişah şimdi..."

“Böylece de şaşkınca gülen, kimseden esirgenmeyen rızıktan, birkaç gün şu köpekler de paylarını alsınlar bakalım,

“Ormanın içinde ‘gelin!’ buyruğu yayılınca dek, aslanlar bekliyorlar. ‘Gelin!’ buyruğu gelinceye dek bu böyle.

“Bu buyruk verildi mi, o aslanlar yayıldıkları yerlerden hep birden çıkarlar, Allâh, perdesiz olarak gelirlerini, harcayacaklarını gösterir onlara.

“İnsanlık sırrı karayı da kaplar, denizi de. Alacalı öküzler o Kurban Bayramında boğazlanırlar,

“Korkunç bir Kurban Bayramı günü olan Kıyamet Günü, inananlara bayram günüdür, öküzlere ölüm günü.(...)”

“Böylece de doğan kuşları padişaha, kuzgunlar mezarlığa giderler,

“Çünkü dünyada kemik ve fişki parçaları, kuzgunların ekmek gibi gıdalarıdır, mezeleridir.” (Mevlânâ, 2003: 6/1876-1885)

“O gün, adalet günüdür, adalet, her şeyi yerine komaktır. Ayakkabı ayaktadır, külâh başın!” (Mevlânâ, 2003, s. 6/1892).

Evrende her varlığın, kendi zıddı ile var ve bilinir olması, Mevlânâ’ya göre hem ilahî adaletin hem de doğadaki ölçü ve dengenin simge göstergesidir. Bu noktada dikkat çeken husus, evrenin bütününe yayılmış dengelilik düşüncesidir. Mevlânâ’ya göre bir toplum nasıl bir düzene kavuşmak istiyorsa öyle yaşamaya gayret etmelidir. Fakat bu, alışıldık siyasal bir ilke olarak anlaşılmalıdır. Zira eğer bir toplum iyi ve âdil yaşam sürüyorsa, bunun sebebi Tanrı’nın onlara bu iyiliği bahşetmiş olmasıdır. Bu ilke tersi bir durum için de geçerlidir. Eğer bir toplum kötü bir halde bulunuyorsa, bunun sebebi suç işliyor ve adalet peşinde koşmuyor olmalarından ötürü Tanrı’nın onlara istedikleri şeyi, yani bozuk bir toplum düzenini reva görmesindedir (Mevlânâ, 2003, s. 2/2822).

O hâlde, hikmetin en önemli parçası olan adaletin dikey ve yatay hareketi, toplumsal yaşamın kendi iç dinamikleriyle ilahî lütfun birbirine denk bir karşılık ve ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. Tanrı ne lütfettiyse toplum ona göre yaşar, toplum nasıl yaşarsa Tanrı ona göre lütfunu yayar. Bu iki durumun bir aynı anda var olması ve etkinliğini sürdürmesi, felsefî bir takım güçlükler yaratabilir. Mevlânâ bu düşünsel güçlükleri düzenleyici ve dağıtıcı adalet dengesi aşmak isteğindedir.

Mevlânâ'nın toplumsal ilişkiler bağlamında öngördüğü adalet türü eşitleyici adalettir. Bunun yanında, toplumun bazı kesimlerini ilgilendiren türden özel düzenlemelere gerek olabilir ki, bu noktada etkinlik kazanan adalet türü dağıtıcı adalettir. Bireylerin kendilerine has özel durumlarının dikkate alındığı ve adalet mekanizmasının işlerliğini sağlayan analogik adalet veya hakkaniyet ilkesi içinse, ilginç ve tartışmalı bir örneğe başvurur. Hz. Dâvûd'un hükümlerlik çağında, oldukça yoksul bir gencin rızkını kendisine kendi ayaklarıyla, zahmetsiz bir şekilde göndermesi için Tanrı'ya yalvarması örneğinde, eşitleyici adaletle hakkaniyet ilkesinin karşı karşıya getirilir. Buna göre uzun süren dualarının sonucunda bir gün evinin kapısını açıp içeri giren bir öküzü, dualarının kabul edildiğine yoran ve kendi ayaklarıyla gelen rızkı olarak gören bir genç, öküzü kesip yer. Oysa birkaç gün sonra evine gelen bir adam, öküzün kendisine ait olduğunu, onu kesip yemesinin suç olduğunu iddia eder ve öküzünü geri vermesini ister. Mevlânâ'nın metaforik anlatım dilinde, bu meselede öküzün sahibi olan adam fikhî/hukukî dünya görüşünü, dua eden genç ise tasavvufî dünya görüşünü temsil etmektedir. Adama göre sokakta başıboş gezen sahipsiz bir öküz olamaz. Çünkü bu türden hayvanlar birer iktisadî değer taşıdığından, böyle mallar tek başlarına bulunsa bile mutlaka birine ait olurlar, bu bilinen bir gerçektir. Gence göre ise durum özetle şöyledir:

“Ben Allâh'tan rızık istiyordum, Kibleyi yalvarışlarımla beziyordum,

“Nice zamandan beri, edip durduğum dua kabul edildi, o benim rızkımdı, kestim gitti.” (Mevlânâ, 2003, s. 3/2310-2315)

Öküzün sahibi olduğunu iddia eden adam, dünyevî kanunlara dayanarak genci suçlar ve öküzün bedelini ödemesini ister. Fakat genç, söz konusu kanunlar bağlamında hırsızlık, gasp, vs. gibi bir suç işlemediğinden, bu kanunlar uyarınca suçlanamayacağını ileri sürer. Konu Hz. Dâvûd'a intikal ettirilir. Davanın bir peygamber tarafından görülmesi ve meselenin görünen yüzünün arkasında, “öküzün sahibi olduğunu iddia eden adamın, aslında, gencin babasının yanında çalışırken onu öldürüp mallarına kanunsuz şekilde el koyması” türünden gizemli bir hakikatin çıkması, meseleyi daha da girift hâle getirir. Sonuçta Mevlânâ, ilâhî adaletin dünyevî kanun düzenini aşan bir yapıda olduğunu vurgular. Mademki varlığı ait olduğu yere koymak veya hakkı hak edene vermek adalettir, varlığı doğasının gerektirdiği hâlin tersine zorlamak, hakkı hak etmeyene vermek veya suçu cezasız bırakmak da adaletsizliktir. O hâlde öküzle birlikte tüm diğer mal-

lar asıl sahiplerine geri dönmelidir. Bu türden bir adaleti üç tür adalet arasından ancak hakkaniyet ilkesi gerçekleştirebilir ve Mevlânâ da diğer türlerin yanında ağırlıklı olanın hakkaniyet ilkesi olduğunu savunur.

“Bir mezardan üstüne bir kerpiç düşse ne yaparsın? Akıllılar, mezardan davacı olurlar mı hiç?

“Ölüye kızıp kin gütmeye kalkışma, kendine gel, hamamdaki resimle savaşa girişme,

“(…) odun resmini birisi çıkar da eşeğe bindirir mi?(…)

“Zulüm nedir? Bir şeyi, yerinden başka bir yere koymak. Sen de onu lâyük olduğu yerden başka bir yere koyup da yitirme.” (Mevlânâ, 2003, s. 6/1551-1562).

Mevlânâ'nın, adalet düşüncesini üzerine kurduğu taşıyıcı temel yukarıda da belirtildiği üzere, bu dünya ile öte dünyada arasında var olan süreklilik ilişkisidir. Dolayısıyla ona göre bu dünyada işletilen/gözetilen adalet dengesi öte dünyada da sürdürülür ve muhafaza edilir. Yahut aşağıdaki örnekte olduğu gibi, öte dünya yaşamında başlayan süreç, dengeli bir süreğenlikle bu dünya yaşamında etkinliğini sürdürür. Buna göre, henüz peygamber olmazdan önce Cennet'ten kovulmasının nedenini soran Âdem'e, “önceki lütuftu şimdiki ise adalet” cevabı verilir.

“Güzelliğe örnek olan Âdem'e melekler secde etti ama Âdem'den bu güzellik, bu üstünlük alınınca,

“ ‘Eyyahlar olsun’ dedi, ‘varlıktan sonra yokluk ha?’ Allâh, ‘suçun şu ki,’ dedi, ‘çok yaşadın!’

“Cebrail de perçeminden tuttu da, ‘şu ebedilik yurdundan çık, şu güzeller topluluğundan ayrıl’ diye çekip sürümeye koyuldu.

“Âdem ‘peki’ dedi, ‘üstünlükten sonra bu alçalma da ne?’ Cebrail, ‘o lütuftu, bu adalet!’” (Mevlânâ, 2003, s. 5/962-965).

Mevlânâ'nın düşüncesine kaynaklık ettiği ve bu beyitleri kayıt altına aldığı düşünülebilecek bir âyet-i kerimede, “*Kime (uzun) ömür verirsek, onun yaratılışından (gücünden) eksiltiriz*” (Yâ-Sin, 36/68) denilmektedir. Bir başka âyette ise, “*Andolsun ki, sizleri korku ve açlık gibi şeylerle, mallarınızdan, canlarınızdan ve elde ettiğiniz ürünlerden eksilterek sınayacağız*” denilir (Bakara, 2/155).

Bu âyetlerden hareketle ilahî düzenin temelinde vermek ve almak üzerine bir denge olduğu görülür. Tanrı, birine önce bir şey verip, ardından onu eksiltmekte veya tümüyle geri almaktadır. Bir şeyi verirken başka bir şeyi eksiltmekte veya almaktadır. Bu vermeye ve almaya dayalı karşılıklı denge, esas itibariyle insana yönelmiş bir imtihandır. Bu âyetlerde inanmanın belirleyici koşulu ve müjdeleyicisi olarak sabretmek gösterilir (Bakara, 2/155-157). Buna göre insanlar bazen korkuyla, bazen açıklıkla, bazen de mallarından, evlatlarından, yakınlarından ve canlarından eksiltmelerle sınamaya tâbi tutulurlar. Örneğin henüz hayatının başlarında bulunan bir çocuğa, uzun ömür, bitmez bir yaşam enerjisi ve sonsuz sınırsız bir potansiyel vaat edilirken, imkânlarını gerçeğe dönüştürecek yetkin bir akıl, geniş çaplı bilgi, mal, para vs. gücü bahşedilmez. Buna karşın yıllar içinde olgun bir akıl, bilgi, tecrübe, maddî zenginlik ve yaşam tecrübesi/olgunluk elde etmiş, böylece ömrünün sonbaharına erişmiş bir kimseninse ömrü kısalmış, yaşam enerjisi azalmış ve arzuları zayıflar. Herkesin diğerlerinden üstün bir yönü yanında zayıf bir yönü bulunmaktadır. Kimisi akıllıdır, kimisi kuvvetli, kimisi fizikte, felsefede veya matematikte üstündür, kimisi sporda veya sanatta... Herhalde “gençler bilse/düşünebilse, yaşlılar yapabilse” vecizesi de bu anlamı taşımaktadır. Bu anlamda, doğal imkânların talipliler arasında bu ilke uyarınca taksim edilmesi, evrensel dengenin ve ilahî adaletin göstergesidir.

Mevlânâ'ya göre adalet dengesinin en önemli ögesi, kuşkusuz *suçun cezasının suçla aynı türden olması ilkesidir*. Ona göre, “*adalet ağacı sulamaksa zulüm dikene su vermektir.*”

“Bahçenin suyu buna helaldir; ona haram. Aradaki ayrılığı sonunda görürsün, vesselam!

“Adalet nedir? Ağaçları sulamak. Zulüm nedir? Dikene su vermek.

“Adalet, bir nimeti yerine koymaktır; su emen her kökü sulamak değil.

“Zulüm nedir? Bir şeyi olmaması gereken bir yere koymak. Buysa, belaya kaynak olur ancak.(...)”

“A yiğit, ikisi de yeşildir ama odunla Sidre ağacının arasındaki ayrılığı gör,

“O dalın kökü yedinci kat göktedir, bu dalın kökü ateştedir, dumandır.

“Görünüşte birbirlerine benzerler; çünkü göz yanlış görebilir; duygunun yolu yordamı yanlış görüştür” (Mevlânâ, 2003, s. 5/1088-1102).

Hükümdarlara verdiği öğütleri de adalet kavramı üzerine tesis eden Mevlânâ, suça, yalnızca adaletin gerektirdiği cezayla değil, aynı zamanda iyilik ederek de mukabele edilmesini tavsiye etmektedir. Her şey zıddıyla bilinir ve her iyilik kendisine denk bir zulmün karşılığıdır. Başka deyişle, her zulüm bir adaletle/iyilikle dengelenir ve bu iki kavram birbirinin muadilidir (Mevlânâ, 1994, s. 97). Dolayısıyla *Kur'ân-ı Kerim*'in en önemli kavramlarından olan kısas kavramına bu eşdeğerlilik bağlamında değinir.

“Padişahın Eyaz’a, ‘istersen bağışla, istersen cezalandır; cezalandırırsan da doğrudur, bağışlarsan da doğrudur. Her birinde faydalar var, çünkü adaleti yerine getirmekte binlerce lütuf gizli’ demesi.”

“Kısasta sizin için hayat var.’ Kısastan hoşlanmayan kişi; yalnızca adam öldüren, o tek bir kişinin yaşayışını görmüş olur da, öldürülme korkusu çeken yüz binlerce kişinin hayata kavuştuğunu görmez” (Mevlânâ, 2003, s. 5/2108).

Mevlânâ, toplumsal ilişki ağında meydana gelebilecek her tür karışıklık, düzensizlik ve kötülüğün, bunlara karşılık yapılacak iyiliklerle bertaraf edilebileceği konusuna samimi şekilde inanmaktadır. Hükümdarın adaletini tanımlarken, yöneticinin herkese iyilik etmesi, sabırlı olması, suçlulara karşı adaletle davranması gerektiğini ve Tanrı'nın bile ilk defa işlenmiş bir suça karşı sabırla yaklaşmış, ancak suçun tekrar edildiği durumda ceza verdiğini belirtir. Çünkü adaleti bir an önce yerine getirmek kaygısıyla acele karar vermek ve cezada süratli davranmaktansa, bazen bekleyip suçlunun pişman olmasına zaman tanımak, tam da adaletin kendisi olabilir (Mevlânâ, 1999, s. 23).

“(…) Allâh suçları ayıpları örter ama ceza da verir.

“Bir kötülükte bulundun mu kork, emin olma, çünkü ekilen bir tohumdur o, Allâh onu bitirir geliştirir,

“Bir zaman onu örter, ondan pişman olmanı diler.

“Ömer'in, o inananlar emirinin zamanında, bir hırsız tutuldu. Ömer hırsız cellâda, ceza memuruna tapşırırdı.

“O hırsız, ‘ey ülkenin beyi!’ diye bağırdı, ‘bu suçum ilk suç, ilk olarak işliyorum bu suçu’

“Ömer ‘hâşâ’ dedi, ‘Allâh, ilk suçta kahrını yağdırmaz, ceza vermez.’

“Üstün lütfunu belirtmek için defalarca örter de sonunda, adaletini belirtmek için cezalandırır (Mevlânâ, 2003: 4/164-70).

“Ama padişah, bekçilerin hırsızları, kötü kişileri uzaklaştırmaya mukayyet olmalarını da istemiyordu,

“Çünkü o, kendisinin adalet sahibi olduğunu biliyordu. O yüzden gönlü rahattı, bir şey olmayacağından, kendisine bir kötülük gelmeyeceğinden emindi,

“İstekleri, dilekleri koruyan adalettir, geceleri damlarda sopalarını vuran bekçiler değil” (Mevlânâ, 2003, s. 4/728-730).

Mevlânâ bu örnekte dikkat çekici bir yaklaşım ve adalete yönelik radikal bir inanç sergilemektedir. Ona göre, sosyal ve bireysel suçlardan kaynaklanan tehlikelerin en çok hedefinde bulunan kimseler yöneticiler veya hükümdarlardır. Onları potansiyel tehlikelerden koruyacak yegâne kuvvet ise sadece sergiledikleri âdil yönetimdir. Dolayısıyla eğer toplumda kendilerine ve adalete olan güven sarsılır ve kendileri hedef hâline gelirlerse, ortaya çıkacak tehlikelerden onları koruyacak bir kuvvet olmadığını bilirler. Bu anlamda da emirleri altındaki kolluk kuvvetlerinin suçlularla baş etme kabiliyetlerinin bulunup bulunmaması o kadar da önemli değildir.

Bu örnekle Mevlânâ, ceza usulü ve adalet uygulamasında eşitleyici ve dağıtıcı adalet türlerinden daha çok analogik adalet türüne yakın bir düşünceye sahip olduğunu da vurgulamaktadır. Hırsızlığın büyük suçlardan biri olduğu şüphe götürmez ancak suçun ilk defa işlenmesi durumunda, zanlının kendine özgü koşulları göz önünde bulundurulmalı ve kanunla tespit edilmiş cezanın uygulanması ertelenebilmelidir. Bu öneri şaşırtıcı değildir çünkü günümüzde de ağır cezayı gerektirmeyen suçlarda, daha önce bir suça bulaşmamış kimselere yönelik uygulandığını gördüğümüz, *hükmün açıklanmasının ertelenmesi* uygulamasına benzer bir yaklaşım olan bu düşüncenin kökenini, Mevlânâ ilahî doktrinde aramaktadır. Hükmün açıklanmasının ertelenmesi, ilk defa suç işlemiş bir kişinin yalnız giyeceği cezayı değil, aynı zamanda hüküm giymiş olmanın getireceği psiko-sosyal baskıları da ertelemesi veya tümüyle ortadan kaldırması bakımından, suçluya edilen büyük bir iyiliktir. Suçun kaçınıcı defa işlendiğine bakılmaksızın suçlunun ivedilikle cezalandırılması veya cezasının ertelenmesi konusunda bir tartışma elbette mümkündür. Buna karşın Mevlânâ, cezanın ertelenmesi açısından sistemin önemli bir kayıp yaşamayacağı düşüncesindedir. Hatta bu türden bir yaklaşımla, toplumsal düzenin yeniden tesisi konusunda çok ciddi bir kazanç elde edileceği kanısındadır.

Bu kazanç, uygulamanın tam da gerekli olduğu zamanda yapılması durumunda elde edilir. Bir hükümdar eğer iyilik etmek arzusuyla birisine bir şey ver-

mek isterse, bunu o kimsenin o şeye ihtiyacı olduğu zamanda vermesi gerekir. Çünkü zamanında yapılan iyilik, adaletin göstergelerindedir (Mevlânâ, 1999, s. 64).

Ona göre adalet, hükümdarın özünde bulunur. Çünkü Tanrı, hükümdarlık kuvvetini, özel olarak seçtiği ve bu yükü kaldıracak yapıda yarattığı kimselelere bir lütuf olarak bahşeder. Bu anlamda, adalet duygusu hükümdarın içinde, özünde veya doğasına içkin olarak bulunur. Tanrı, insanı balçıktan yaratıp canlı bir varlık haline getirirken, ona kendinden bir öz/*ruh* eklemiştir/üflemiştir (Hicr, 15/29). Böylece insan, yaratılışı gereği Tanrı'nın mikro bir örneği ve onun sıfatlarının suretlerini taşıyan bir varlıktır. Tanrı insana önde gelen sıfatlarından ikisini, adalet ve riyâset sıfatlarını emanet ederken, varoluş özellikleri arasına kötülüğü eklememiş, kötü davranmaya insan kendisi yönelmiştir (Mevlânâ, 1999, s. 143). Bu durum herkesle birlikte hükümdar için de geçerlidir. Böylece Tanrı'nın kendi özünden yarattığı bir insan adaletsiz davrandığında, yaratılışına aykırı davranmış, varlığının gerektirmediği bir şekilde davranarak kendisine ve başkalarına zulmetmiş olur (Mevlânâ, 1999, s. 101). O hâlde hükümdar bir kimseye bir şey verdiğinde, bir diğerine vermemezik etmez/edemez. Çünkü bu onun doğasına aykırıdır. Örneğin, halka yapılan iyilik ve bağışlar onlardan toplanan vergilerle gerçekleştirilir. Denkleştirici adalet veya başka bir deyişle toplumsal paylaşım bu yolla sağlanmış olur.

“Yoksulluk işi, senin anlayışından ötedir, yoksulluğa öyle selpi sölpük bakma,

“Çünkü yoksulların, malın mülkün ötesinde, Allâh'tan (gelen) başka bir rızıkları vardır.

“Yüce Allâh adalet sahibidir, adalet sahibi olanlar hiç âşıklara zulmederler mi?

“Adalet sahibi, birisine nimet verir kumaş bağışlar da, öbürünü hiç ateş atar mı?” (Mevlânâ, 2003, s. 1/2361-2364)

Halk nezdinde gündelik anlamıyla adalet, eşitleyici adalettir, devletin sahip olduğu mal ve şerefleri eşit bir biçimde bölüşmektir. Bu nimetleri bölüştürecektir ve adaleti sağlayacak kimse de hükümdardır. O hâlde adalet, elde olanı bölmek ve herkese eşit pay vermektir. Fakat bunda bir zorlama olması, uygulamayı adalet olmaktan çıkarıp zulme dönüştürür. Zulümse, Tanrı'nın korumasından

çıkma veya onu reddetmek demektir. Zâlim, faydalı hiçbir iş yapmayan kimse-
dir. Mazlum, zâlim karşısında hak sahibi olandır. Dolayısıyla mazlum ile zâlim
iki zıt kimsedir. Âdil ise, halkın yanında ve onun için çalışan kimsedir. Bunu
yaparken iradî bir yönelim veya toplumsal bir seçim gerçekleştiriyor değildir;
âdil davranmak içsel bir yönelimdir ve bunu kişiye veren Allâh'tır. Mevlânâ'ya
göre adalet Allâh'ın bir lütfudur, zulüm ise insandan doğar (Mevlânâ, 1985:
83). Hükümdarın adaleti Tanrı'nın koruması altındadır. Tanrı'nın, hükümdara
ve yaratmış olduğu her insana verdiği kendi özüne ait ortak pay vasıtasıyla ortak
bir kavrayış kabiliyetine dönüşen bu koruyucu ilkeye sahip herkes, neyin âdil
neyin adaletsiz olduğunu bilir. Bunu anlamak için kendi öz benliğinden başka
bir delile yahut dışsal açıklamaya ihtiyacı duymaz. İşte Mevlânâ için adalet, bu
anlamıyla sezgiseldir ve insanın içine bir anda doğan herkeste ortak verili bir
duygudur.

*“Adalet, bölüştürücüdür; bölüşülecek şeyleri o bölüştürür. Şaşılacak şey
de şudur ki, bu bölüştürmede ne cebir vardır ne de zulüm.*

*“Yapılan iş zorla yapılmış olsaydı, pişmanlık olur muydu hiç? Zulüm
olsaydı, Allâh'ın koruması olur muydu hiç?” (Mevlânâ, 2003, s. 4/1643-1644)*

Mevlânâ'nın adalet kavramına ilişkin düşünceleri ve örnekleri, felsefî ve
teorik kaynaklara sahip olmakla birlikte, ağırlıklı olarak dinsel ve gündelik bir
yapıdadır. Fârâbî, felsefe-din veya filozof-peygamber karşılaştırmasına ayır-
dığı eseri *Tahsîlu's-Saâde*'de felsefe ile dinin bir aynı kaynaktan beslendiğini
ve hem filozofta hem de peygamberde bir ve aynı tür felsefî bilginin bulun-
duğunu ileri sürer. İkisi arasındaki ayrım bu bilginin ifade edilme şeklindeki
farklılıktan kaynaklanır. Filozof, felsefî bilgiyi felsefî bir dil ve kavramsal bir
retorikle sunar. Bu ifade tarzı anlaşılması güç bir yapıda olduğundan, halk nez-
dinde yankıları doğal olarak zayıf ve sönük olur. Peygamber ise kavramlardan
ve didaktik bir retorikten uzaklaşarak mesel/örnek veya benzetme yoluna baş-
vurur. Böylece örnekler ve benzetmelerle açıklanan ilahî hakikatlerin halk tara-
findan anlaşılması da kolaylaşır. Basit, anlaşılması kolay ve etkili bu yöntem
peygamberî yöntem denir (Fârâbî, 1974, s. 30). Bu itibarla, Mevlânâ'nın da
adalet ve uygulanma biçimlerine yönelik veya âdil olduğunu düşündüğü durum-
lara ilişkin verdiği örnekler, peygamberi yöntemi anımsatmaktadır. Toplumun
düşünsel meselelere yaklaşımı, hazır bulunuşu ve ihtiyaçları da bu yöntemin
benimsenmesinde etkili olmuş olabilir.

“Adamın biri ağaca çıkmış, hırsızcasına ağacı şiddetle silkeliyor, meyvaları yere düşürüyordu,

“Bağ sahibi geldi de ‘a aşağılık kişi’ dedi, ‘Allâh’tan utanmıyor musun, ne yapıyorsun sen?’

“Adam ‘Allâh kulu’ dedi, ‘Allâh’ın bağından, Allâh’ın verdiği hurmayı yerse,

“ ‘Bilgisizce ne kınarsın onu, ne diye Ganî Allâh’ın verdiği nimette nekeslik eder, o nimeti esirgersin?’

“Bağ sahibi ‘Aybek’ dedi, ‘şu ipi getir de, bu Ebu’l-Hasan’a cevap vereyim’

“Adamı o ağaca sıkıca bağladı, sopayla ardına bacaklarına iyice vurmaya başladı.

“Adam ‘yeter yahu’ dedi, ‘Allâh’tan utan, bu suçsuz kulu zârı zârı öldürüyorsun.

“Bağ sahibi, ‘Allâh’ın kulu’ dedi ‘başka bir kulu, Allâh’ın sopasıyla bir güzelce dövüyor,

“ ‘Bu sopa Allâh’ın sopası, arka da Allâh’ın kulunun arkası, yan da... Ben ancak O’nun kuluyum, O’nun fermanına bir âletim.” (Mevlânâ, 2003, s. 5/3078-3086)

Başka bir örnekte bir padişah hırsı yüzünden bir başka memlekete saldırır, fakat adamları ona ihanet edip yarı yolda bırakırlar. Padişahsa kendisine yapılan ihanetin ilahî bir hikmetin veya ilahî adaletin bir sonucu olduğu kanaatine varır. Böylece insan varoluşunun doğuştan getirilen bir parçası, kendiliğinden ve şüpheye yer bırakmamaksızın ortaya çıkmış olur.

“Âdem topraktandır, toprağa benzer mi? Hiçbir üzüm, üzüm çotuğuna benzemez.(...)

“Hiçbir temel, esere benzemez, öyleyse zahmetin, baş ağrısının aslı nedir bilemezsin.(...)

“Eser, temeline, eseri çekene benzemese de gene ondandır.

“Öyleyse çektiğin zahmet, bir suçun sonucudur, sana inen bu tokat, bir şehvet yüzündendir.

“İbret almasan, o suçu anlamasan bile, hiç olmazsa tez sızlan, yarlıganma dile,

“Yüzlerce kez secde et de, ‘Ey Allâh!’ de, ‘bu gam, işlediğim suçun karşılığıdır ancak,

“ ‘Sen noksan sıfatlardan münezzehsin, zulümden, sitemden tertemizsin. Suçsuz cana dert verir misin, gam verir misin hiç?

“ ‘Ben ne suç işledim bilmiyorum ama her suça bir dert gerek,

“ ‘Sebebi nasıl örttüysen, lütfen o suçu da örtedir.’ (...)

“Padişah kendine geldi, yarlıganmak diledi, suçunu, günahını, bu işin üstüne düştüğünü anladı,

“ ‘Ben’ dedi, ‘insanlara ne yaptıysam, karşılığı benim canıma geldi.’” (Mevlânâ, 2003: 5/3984-3997)

Bunlar dışında Mevlânâ'nın, hükümdarlara sunduğu adaletle ilgili pratik öneriler de vardır. Hükümdar, kendisine itaat etmeyen asker veya yurttaşını adalet gereği korumamalıdır (Mevlânâ, 1985, s. 64). Adalet de her şey gibi Allâh'tandır ancak dünyada bunun izhar olabilmesi için bazı araçlar gerekir. Tıpkı, eti kesen bıçak olsa da, onu hareket ettiren bir elin bulunması gibi, hükümdarın âdil yönetimi de bunlardan biridir (Mevlânâ, 1999, s. 140). Adaletle hükmetmek isteyen bir hükümdar, karşı taraf olmadan bir şikâyetçiyi dinlememelidir.

“Süleyman (sivrisineğe), ‘a güzel sesli’ dedi, ‘Allâh’ın buyruğunu candan dinlemek gerek,

“ ‘Allâh, bana ‘a adalet sahibi’ dedi, ‘bir hasmın sözünü, öbür hasım olmadıkça dinleme’

“ ‘İki hasım da huzura gelmeden verilen hükümde gerçek meydana çıkmaz.’” (Mevlânâ, 2003, s. 3/4647-4649)

Şehirde iflas eden biri varsa, bir tellal vasıtasıyla adamın iflas ettiği ve kimsenin onunla iş yapmaması gerektiği, aksi takdirde sonuçlarından kendisinin sorumlu olacağı duyurulmalıdır.

“Kâdı onun halini kime sorduysa, ‘efendi’ dedi, ‘bu müflisten el yu!’

“Kâdı dedi ki, ‘bu adam müflistir diye şehri gezdirin, herkes görsün duyusun,

“ *Tellallar her yerde onun müflislik davulunu çalsınlar,*

“ *Kimse veresiye bir şey satmasın ona, kimse ona bir mangır bile borç vermesin.*

“ *Birisi düzenine kapılır da dâva için onu buraya getirirse, zindana atmam artık onu.*” (Mevlânâ, 2003, s. 2/648-652)

SONUÇ

Mevlânâ'nın adalet tasarımı evrensel ve bütüncül bir yapı arz eder. Bu yapı aynı zamanda İslâm'ın temel kaynaklarına dayanır ve pratik yönü ağır basar. Onun adalet kavramını objektif/nesnel, ortak ve kıyaslanabilir bir yapıda tasarlaması, İslâm filozoflarıyla ortak özelliğidir. Ancak filozofların, kaynağını akılda bulan rasyonel bir kavram olarak tasarladığı adalet, Mevlânâ'da her insanda ortak olarak bulunan bir duygu olarak ele alınır. Bu yönüyle adalet, hem ilâhî bir kaynağa sahiptir hem de denetlemeye açıktır. Bu nesnellüğün kaynağı, Tanrı'nın evrenin her parçasına ve herkese bahşettiği, kendi nurundan bir nefhadır. Ona göre evren her parçasıyla Tanrı'nın isimleri, sıfatları ve eylemlerinin bir gerçekleşme alanıdır. Böylece ilâhî adalet, evreni tüm parçaları birbiriyle yüksek bir uyuma sahip bütüncül bir yapıya kavuşturan yegâne unsura dönüşür ve tanrısal adalet tüm varlıklara yayılır. Dolayısıyla Mevlânâ, bir hükümdarın yürürlüğe koyduğu bir kanunun veya verdiği bir hükmün âdil olup olmadığının, buna şahit olan herkesin içine kendiliğinden ve bir anda doğan ilâhî adalet duygusuyla denetlenebildiği düşüncesindedir. İlahî yaratma prensibinin bir uzantısı olan bu durum, ona göre alkollü içkinin herkeste az ya da çok sarhoşluğa sebep olmasına benzer. Mevlânâ'nın adalet tasarımı, denkleştirici ve dağıtıcı olmakla birlikte daha çok analogiktir. Çünkü bireysel farklılıklar ve her ferdin kendine özgü özel yaşam koşullarını dikkate alarak tesis edilen adalet türü olan analogik adalet veya hakkaniyet ilkesi, düzenleyici ve dağıtıcı adaletin tamamlayıcı unsurudur ve bu yönüyle hikmetin göstergelerinden biridir.

Etik Beyan

“Mevlânâ'nın Adalet Anlayışı” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel kurallara, etik ve alıntı kurallarına uyulmuş; toplanan veriler üzerinde herhangi bir tahrifat yapılmamış ve bu çalışma herhangi başka bir akademik yayın ortamına değerlendirme için gönderilmemiştir. Bu araştırma etik kurul kararı zorunluluğu taşımamaktadır. Bu makale Etik Kuralları Yayın Etiği Komitesinin

(Committe on Publication Ethics - COPE) yazar, hakem ve editörler için belirlenen kurallardan yararlanılarak oluşturulmuş olan Anasay dergisi etik kuralları çerçevesinde yazılmıştır.

KAYNAKÇA

Abdu'l-Hakîm, K. (1966). Jalal al-Din Rumi. M. M. Sharif (Ed.) *A history of muslim philosophy*: Vol. 2 içinde 820-39. Weisbaden: Otto Harrassowitz.

Aristoteles (2019). *Fizik*. Saffet Babür (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Arkun, M. (1995). *İslâmi düşüncede otorite kavramı: La hukme illa lil-lah. Kazım Güleçyüz* (çev.). İslâm'da siyaset düşüncesi: içinde 47-73. İstanbul: İnsan Yayınları.

Bilgiseven, A. K. (1989). Mevlânâ'nın 'Sosyalleşme Terbiyesi' Hakkındaki Fikirleri, 3. *Milli Mevlânâ Kongresi* (12-14 Aralık 1988) *Tebliğler*; Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1989, ss. 173-188.

Bircan, H. H. (2001). *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Corbin, H. (2001). *İslâm Felsefesi Tarihi. Başlangıçtan İbn Rüşd'ün ölümüne*. Hüseyin Hatemi (çev.). İstanbul: İletişim Yayınevi.

Çalışkan, İ. (2003). *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Çelebi, N. (1991). Fihî Mafih'i okumak. 2. *Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*, 3-5 Mayıs 1990, Konya, Türkiye.

Esin, E. (1976). Belh'in Kültür ve Sanat Tarihçesi. *Uluslararası İkinci Mevlânâ Semineri*, 15-17 Aralık 1976, Konya, Türkiye.

Fahri, M. (2004). *İslâm AhlâkTeorileri*. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Fârâbî (1997). *İdeal Devlet*. Ahmet Arslan (çev.). Ankara: Vadi Yayınları.

Fârâbî (1999). *Mutluluğun Kazanılması*. Ahmet Arslan (çev.). Ankara: Vadi Yayınları.

Fârâbî. (1974). *Fârâbî'nin Üç Eseri; Mutluluğu Kazanma/Tahsîlul's-Saâde, Eflâtun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*; Hüseyin Atay (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

Fürûzanfer, B. (1997). *Mevlânâ Celaleddin*. Feridun Nafiz Uzluğ (çev.). İstanbul: M.E.B. Yayınları. 2. B.

Gazâlî (1995). *Devlet Başkanlarına Nasihatler*. Osman Şekerci (çev.). İstanbul: Sinan Yayınevi.

Goichon, A. M. (1993). *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*. İsmail Yakıt (çev.). İstanbul: Ötüken Yayınları.

Gölpınarlı, A. (1999). *Mevlânâ Celaleddin. Hayatı, Eserleri, Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

Kahveci, N. (1996). *İslâm Siyaset Düşüncesi*. Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yayınları.

Kayaoğlu, İ. (2002). Sultan-Mevlevî İlişkilerine Genel Bir Bakış. *10. Milli Mevlânâ Kongresi*, 2-3 Mayıs 2002, Konya, Türkiye.

Kur'ân-ı Kerîm Meali. (2001). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kuşpınar, B. (2017). Adalet Kavramı Konusunda Gazâlî, İbn Arabî ve Mevlânâ'nın Görüşlerinin Analizi. *Beytulhikme Philosophy Circle Beytulhikme Int. Jour. Phil.*; 7(2): 303-328.

Melikoff, I. (1983). Batı Hümanizmasının Karşısında Mevlânâ'nın Hümanizması. Feyzi Halıcı (haz.). *Mevlânâ: 26 Bilimadamının Mevlânâ üzerine araştırmaları*: içinde 64-67. Konya: Ülkü Basımevi.

Mevlânâ (1985). *Fîhi Mâfîh*. Meliha Ülker Tarıkahya (çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Mevlânâ (1985). *Mesnevi ve şerhi*. 6 C. Abdülbaki Gölpınarlı (çev. ve şerh). 2. B. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Mevlânâ (1994). *Mecâlis-i Seb'a*. Abdülbaki Gölpınarlı (çev.). İstanbul: Kent Basımevi.

Mevlânâ (1999). *Mektûbât-Mektuplar*. Abdülbaki Gölpınarlı (haz.). İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

Mevlânâ (2003). *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*. 5. B. Abdülbaki Gölpınarlı (çev. ve şerh). İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

Mücahid, H. T. (1995). *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*. Vecdi Akyüz (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.

Nicholson, R. A. (1978). *İslâm Sufileri*. Ruhi Fığlalı (çev.). Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları.

Ross, D. (2017). *Aristoteles*. Ahmet Arslan (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Schimmel, A. (1999). *Ben Rüzgârım Sen Ateş, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*. Senail Özkan (çev.). İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Sevgi, A. (1983). Mevlânâ'nın İdarecilere Tavsiyeleri. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi* (S. 1): 159-166.

Sevgi, A. (2002). Mevlânâ ve Hürriyet. *X. Milli Mevlânâ Kongresi*, 2-3 Mayıs 2002, Konya, Türkiye.

Tunagöz, T. (2015). Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhî Adalet Savunusu. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24 (2): 233-46.

