

Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te “Adalet” Kavramının Siyasî Yansımaları

Hümeyra KARAGÖZOĞLU

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Bu makalenin büyük önermesi, İslam siyaset düşüncesinin ana hatlarını ortaya koymayı amaçlayan çalışmalarda ahlak eserlerinin göz ardı edilmemesi gerektiğidir. Bilhassa adalet, mutluluk, sevgi gibi kavramların sözkonusu eserlerdeki açılımlarını, siyaset düşüncesine katkı noktalarından biri olarak görmek mümkündür. Bu bakış açısından hareketle makalede, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk* ve *Risâle fî mâhiyeti'l-adl* eserlerindeki adalet kavramının siyasî tazammunlarına işaret edilmeye çalışılacak, böylelikle büyük önermeyi destekleyecek bir örnek inceleme ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Miskeveyh, Adalet, İslam Siyaset Düşüncesi, *Tehzîbu'l-ahlâk*, *Risâle fî mâhiyeti'l-adl*.

ORYANTALİST BAKIŞ AÇISININ sınırlarından kurtulmuş, İslam düşüncesini bir bütün olarak ele almak suretiyle İslam siyaset düşüncesinin ana hatlarını ortaya koyan çalışmalara duyulan ihtiyaç günümüzde de devam etmektedir. Esas itibarıyla “sosyal bilimler tasnif ve zihniyetinin” çerçevesiyle sınırlı kalan mevcut çalışmalarda göz ardı edilen bazı telif türlerinin, bu sahada kaleme alınacak yeni metinlerde değerlendirilmesi elzemdir. Bu makalede, ferdî ahlak üzerine yoğunlaştığı için siyasete dair araştırmalarda dikkate alınmayan “ahlak eserleri”nin siyaset

düşüncesine katkı noktalarına işaret edilerek, İbn Miskeveyh'in fikirleri örneğinde bu katkı noktalarından bazıları gösterilmeye çalışılacaktır.

I. Ahlak düşüncesinde siyaseti aramak

İslam siyaset düşüncesinin ana hatlarını ortaya çıkarmak, pek çok disipline ait literatürün taranmasını gerektirmektedir. Kur'an ve hadislerde ortaya konan yaklaşımın belirlenmesinin yanında, fıkıh ve kelâm eserleri ile siyasetname türü kitaplar da gözden geçirilmeli, bütün bu birikimden hareketle temel bir çerçeveye ulaşılmalıdır. Elbette felsefe eserleri de böyle bir araştırmada incelenmesi gereken ilk kaynak türü arasında yer almaktadır. Felsefe literatürü siyaset gözüyle taranırken, doğrudan siyaset üzerine yazılmış ya da konuya dair ayrı bölüm açmış felsefi eserler muhakkak ilk dikkati çeken kaynaklar olacaktır. Peki bunun yanında, daha ziyade “fert olarak insan” a dair bir araştırmayı içerdiği için “ahlak eseri” olarak tanınan çalışmaların da siyaset düşüncesine katkıda bulunabilecek yönlerinin olduğunu söylemek mümkün müdür? Ahlak eserlerinde tespit edilebilecek siyasete ilişkin bahislerin ve kavramların, müstakil olarak İslam siyaset düşüncesine kazandırdığı özel bakış açıları var mıdır? “İyi yaşam nedir?” sorusunu merkeze alan felsefi eserlerin, araştırma boyunca birey ya da toplumu esas almış olması, aralarında kesin bir ayırım yapılmasını gerekli kılar mı? Yahut ferde ve ahlakına odaklanmış bir araştırmanın, sözkonusu bireylerin toplamından oluşan bir toplumun niteliğine dair bazı değerlendirmelerde bulunmuş olduğunu düşünmek makul değil midir? Bu sorulardan hareketle ahlak eserlerinin siyaset düşüncesi bakımından yeniden gözden geçirilmesinin verimli sonuçlar doğuracağı düşünülebilir.

Klasik felsefe eserlerinde, siyaset ve ahlakın birbirini tamamlayan iki araştırma olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Mesela Aristoteles (ö. 322 M.Ö.), ahlaka dair eseri *Nikomakhos'a Etik'i*, siyasete dair eseri *Politika*'ya geçiş ifadesiyle bitirir ve ona göre *Politika* esasında, *Nikomakhos'a Etik*'teki insana dair araştırmanın tamamlayıcı bir parçasıdır.¹ Aristoteles'e nispet edilen başka bir ahlak eseri olan *Büyük Ahlak (Magna Moralia)* da, ahlaktan bah-

1 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. H. Rackham (Grekçe metniyle birlikte), Harvard University Press, Michigan 2003, s. 642-643; X: ix. 23.

sedilecekse ilk olarak ahlakî şahsiyetin ne olduğunun incelenmesi gerektiği ve bunun da aslında siyasetin konusu olduğu ifadesiyle başlar. Eserde açık şekilde, ahlakî karakterin ilmi bir disiplin olmakla beraber siyasetin de başlangıç noktası olduğu belirtilmektedir. Hatta bir bütün olarak konunun ahlaktan ziyade siyasetin içinde olduğu da ileri sürülmektedir.²

Siyasetin temel yapı taşı ve olmazsa olmazı insanın ruhuna dair araştırma, bir anlamda siyaset ilminin başlangıç noktası olarak görülmüştür. Platon da (ö. 347 M.Ö.) *Yasalar* kitabında, insanların ruh yapısını ve huylarını araştırmanın en yararlı sanatlardan biri olduğunu ve bu sanata siyaset dendiğini belirtmiştir.³ Benzer şekilde Aristoteles de *Nikomakhos'a Etik*'te, siyasetin insan ve ahlak araştırmasıyla kesiştiği noktayı, siyasetin amacıyla ilişkilendirir. Ona göre siyasetin amacı, "insan için iyi" olanın araştırılmasıdır.⁴ Bu sebeple siyaset adamı "mutluluk" konusuyla özellikle uğraşmalı ve bundan dolayı da "ruh" konusunu son derece iyi bilmelidir.⁵ Çünkü Aristoteles'e göre "birey olarak insan için ve şehir için mutluluk bir"dir.⁶

Siyaset ve ahlakî iç içe geçmiş bir araştırma olarak ortaya koyan antik filozofların birikimini tevarüs eden Müslüman filozofların da, ahlak ile siyaset arasında derin ve sürekli bir bağlantı gördüklerini söylemek mümkündür. Özellikle Fârâbî (ö. 950) gibi Platonvârî bir ideal devlet kurgulamasına girişen filozoflarda, ahlak-siyaset bütünleşmesi son derece belirgindir. Nitekim Fârâbî, şehir halkının mutluluğu elde etmesini sağlayan şeylerin ilmi olan *el-ilmu'l-medenîyi*, ahlak ve siyaseti kapsayacak şekilde tanımlamaktadır.⁷ İlimler tasnifinde de ahlak ve siyaseti ortak bir tanımla *medenî ilmin* altına yerleştiren Fârâbî'ye göre faziletli davranışlar, faziletli bir yönetim olmadan gerçekleşemeyecektir.⁸

2 Aristotle, *Magna Moralia (The Works of Aristotle IX)*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press, Londra 1949 içinde), 1181a-1181b.

3 Plato, *Laws*, çev. R. G. Bury (Grekçe metniyle birlikte), Harvard University Press, Edinburgh 1994, s. 86-87; I: 650 b.

4 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 6-7; I: ii. 7-8.

5 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 60-61, I: xiii. 2-7.

6 Aristotle, *Politics*, çev. H. Rackham (Grekçe metniyle birlikte), Harvard University Press, Edinburgh 1998, s. 538-539; VII: ii. 1.

7 Fârâbî, *Kitâbu tahsîlu's-saade*, nşr. Cafer el-Yasin, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1983, s. 63.

8 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, Dâru'l-mektebeti'l-hilâl, Beyrut 1996, s. 79-80.

Siyaset ve ahlak araştırmasının birbirini tamamlayıcı yönünü en iyi ifade eden şey hiç şüphesiz, geleneksel ilimler tasnifidir. Pratik felsefeyi ifade eden amelî hikmet; ahlak (*tedbîru'n-nefs*), ev yönetimi (*tedbîru'l-menâzil*) ve şehir idaresi (*tedbîru'l-müdü'n, siyâsetü'l-müdü'n*) disiplinlerinden müteşekkil bir bütünlük olarak İslam felsefesinde idrak edilmiştir. Söz konusu üç disiplin, ilimler tasnifi bakımından metodik bir ayırma tâbî tutulsa da pek çok filozof bireysel ahlak, ev yönetimi ve siyaseti birbirini tamamlayan bir süreç olarak görmüş ve eserlerini bu doğrultuda kaleme almıştır. Ancak bununla beraber İslam dünyasında, daha yoğun olarak fert düzeyinde bir ahlak araştırması yürüten, ideal devlet ve yönetici bahislerine dolaylı olarak değinmekle beraber esas olarak ruha ve onun iyileştirilmesine odaklanan çalışmalar da mevcuttur. Geleneksel ilimler tasnifi üzerinden ifade edilirse bunlar, amelî hikmetin ev yönetimi ve siyaset bahsinden ziyade ahlak bahsine yoğunlaşan eserlerdir.

Tedbîru'n-nefs bahsine yoğunlaşan eserlerin İslam ahlak düşüncesi literatüründeki yeri incelendiğinde, kabaca Nasîruddin Tûsî (ö. 1274) öncesi ve sonrası olarak ifade edebileceğimiz iki tür yazım tarzıyla karşılaşmaktayız. Tûsî öncesi ahlak eserlerinden bazıları Ebû Bekir Râzî (ö. 932) ve Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 934) eserleri gibi rûhânî tıp araştırması tarzında ahlaka değinen eserler iken; bir kısmı da Yahyâ b. Adî (ö. 895) ve İbn Miskeveyh'in eserleri gibi doğrudan ahlaka hasredilmiş çalışmalardır. Kindî gibi tek bir ruhî mesele üzerine yoğunlaşan ya da ahlakî hikemiyatın aktarılması yoluyla ahlaka değinen eserler de mevcuttur.⁹ Tûsî öncesi literatürün daha ziyade ruh, duygulanım, ruhun kuvveleri ve bunların iyileştirilmesi, bireysel bir ahlakî olgunluk düzeyine ulaşılmasının yolları gibi kişinin şahsiyetine yönelik meselelerle ilgilendiğini söylemek mümkündür. Bu türdeki eserlerin zirvesi olarak nitelenebilecek, İslam ahlak düşüncesi denince akla gelen ilk örnek telif olan¹⁰ İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk*'ından sonra, ahlak eserlerinde siyaset bahislerini ayrı bir bölüm olarak takip etmek daha kolay hâle gelmektedir. Çünkü Tûsî, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk*'ını tercüme etmesi kendisinden istendiğinde, hem tercümenin kitabın

9 İslam ahlak düşüncesinin teşekkül devrindeki ahlâk eseri türleri için bk. İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul 1989.

10 Mehmet Aydın, "Ahlak", *DİA*, II (İstanbul 1989), s. 11.

değerini düşürmesinden korktuğu hem de sözkonusu kitabın, kendisinin son derece önemli bulduğu siyaset ve ev yönetimi bahislerini dışarıda bıraktığını düşündüğü için teklifi reddetmiştir. Bunun yerine, "zamanla yok edilmiş" bu iki temel disipline de yer vereceği yeni bir ahlak eserini bizzat kaleme almayı tercih etmiştir.¹¹

Tûsî'nin amelî hikmetin ahlak, ev yönetimi ve siyaset bölümlerinin üçünü de içeren *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eseri, kendisinden sonra yazılan ahlak eserleri üzerinde son derece müessir olmuş, Kınalızâde'ye kadar uzanan ahlak eseri yazım geleneğinde neredeyse birebir takip edilmiştir. Siyasete münhasır bir bölümü içermesi sebebiyle bu eserler, İslam siyaset düşüncesi üzerine çalışma yapanların da dikkate aldığı çalışmalar olmuştur. Ancak Tûsî öncesi bireysel ahlaka yoğunlaşmış eserlerin siyaset çalışmalarında önemli ölçüde gözardı edildiğini görmekteyiz. Bu durumun en açık göstergelerinden biri, İslam siyaset düşüncesini ele alan en temel çalışmaların neredeyse hiçbirinde İbn Miskeveyh'e değinilmemesidir.¹²

Ferdî ahlak araştırmasının siyasetin parçası olarak değerlendirilmesinin yanında, sözkonusu ahlak eserlerinde siyasete dair pek çok bahse de yer verilmektedir. *Tedbîru'l-müddünü* müstakil olarak ele almamış Tûsî öncesi ahlak eserlerinin birçoğunda ideal devlet yöneticisinin vasıflarına, hükümdarın sahip olması ve olmaması gereken huylara; mutluluk, adalet gibi siyasetle son derece bağlantılı görülebilecek kavramlara değinilmektedir. Dolayısıyla sözkonusu ahlak eserleri, klâsik İslam düşüncesindeki cârî siyaset algılarını ortaya çıkarmak amacıyla yeniden okunduğunda, muhtelif bakımlardan önemli görünebilir ve bu sebeple siyasete dair bir araştırmada bu eserlerin gözden kaçırılması, düşüncenin bir bütün olduğu öncülü de dikkate alınarak bir hata olarak nitelenebilir.

Ahlak eserlerinin insan ruhuna ve ruhun kuvvelerine dair bahisleri, insan doğasına dair bir yaklaşım sunmaktadır. İslam siyaset düşüncesini tam olarak belirlemek için, insan doğasının nasıl anlamlandırılıp tanımlandığı şüphesiz çok mühimdir. Dolayısıyla bir

11 Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 13.

12 Mesela bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, The University Press, Cambridge 1962; Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, Oxford University Press, Oxford 1981; Antony Black, *The History of Islamic Philosophical Thought*, Routledge, New York 2001.

siyaset araştırmasının belki de daha en başında, “insan” a yüklenen anlamları keşfetmek gerekmektedir. Ahlak eserlerinin bu hususta son derece yol gösterici olacağı âşikârdır. Şüphesiz bu, çok kapsamlı ve derin bir araştırmayı gerekli kılmaktadır. Ancak ahlak eserlerinde, siyasete daha doğrudan katkıda bulunacak yönler de mevcuttur. Bunlardan ilki, yukarıda da değinildiği üzere müelliflerin eser boyunca ideal hükümdarın vasıflarına dair verdiği bilgilerdir. Faziletli toplum ve yönetici, yönetici-tebaa ilişkisi, tebaanın kendi arasındaki ilişki biçimleri gibi muhtelif başlıklar altında değerlendirilebilecek bahisler, bir “ahlak” kitabının siyaset düşüncesine katkı noktaları olarak görülebilir. Örneğin, fizyolojik inceleme yapmak suretiyle ahlaka etki eden faktörlere, ruha ve ruhun hastalıklarına değinen Ebû Zeyd el-Belhî, beden ve ruh tabâbetini merkeze alan *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs* eserinde, bir anlamda ahlak araştırması yapmaktadır. Ancak eseri içinde müzik dinleme, öfke kontrolü, zevkten kaçınma, yalnızlık gibi meseleleri ele alırken hükümdarlara da bazı tavsiyelerde bulunmaktan geri kalmayarak *tedbîru'l-müdüne* de değinmiştir.¹³ Yine ahlakın ıslahı amacıyla ruhun halleri, hastalıkları ve tedavisinden bahseden bir ahlak eseri olan *et-Tıbbu'r-rûhânî*'nin yazarı Ebû Bekir Râzî de, insan ihtiyaçlarının çeşitliliğini vurgulayarak iş bölümünün öneminden bahsetmiş, böylelikle siyasetin temeli olan toplumun önemi ve işlevine vurgu yapmıştır.¹⁴

İbn Miskeveyh'ten yaklaşık elli yıl önce *Tehzîbu'l-ahlâk* adıyla bir eser kaleme almış olan Yahyâ b. Adî de ele aldığı huylar, nefsin kuvveleri, faziletler-reziletler, ahlakı düzeltme yolları gibi konularla tam bir ahlak çalışması ortaya koymuş görünmekte ve İslam siyaset düşüncesine dair bir çalışmada rahatlıkla görmezden gelinmemektedir. Halbuki İbn Adî eserinde, ele aldığı her fazilet ve rezilet bahsinin sonunda, ilgili fazilet veya reziletin hükümdar bakımından ayrı bir değerlendirmesini yapmaktadır. Mesela İbn Adî'ye göre kanaat halk için bir fazilet iken, hükümdar için bir fazilet olmamakta,¹⁵ aç gözlülük (şereh) halk için rezilet iken hüküm-

13 Ebû Zeyd el-Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs*, ed. Fuad Sezgin, Frankfurt 1984, s. 337.

14 Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîya er-Râzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî, Resâilu felsefiyye* içinde, ed. Paul Kraus, Kahire 1939, s. 80-82.

15 Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l-ahlâk, Yahyâ Ibn 'Adî A Critical Edition and Study of his Tahdhib al-Akhlaq*, ed. Naji Al-Takriti, Beyrut-Paris 1978, s. 83.

dar için böyle sayılmamaktadır.¹⁶ Hilm fazileti ise halk için erdem olmakla beraber, hükümdar için çok daha güzel ve yüce bir fazilet olarak değerlendirilmektedir.¹⁷ Vefa faziletine sahip olmayan bir hükümdar, vefasız bir tebaadan daha kerih görülürken,¹⁸ zühd gibi ilim sahibine yakışan bir erdem hükümdar için uygun görülmemektedir.¹⁹ Görüldüğü üzere bunlar, bir ahlak eserinde yer alan bilgiler olmakla birlikte tıpkı bir siyasetname gibi yönetim ve yönetici anlayışı ortaya koymaktadır. Diğer eserler ve bahisler bağlamında benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Ahlak eserlerinin siyaset düşüncesine katkı noktalarından bir diğeri ise adalet, mutluluk, sevgi gibi temel kavramlara, bu eserlerde getirilen açıklamalardır. Siyaset düşüncesiyle de doğrudan ilişkili bu kavramlar, ahlak eserlerinde çok daha tafsilatlı olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla adı geçen kavramların ahlak eserlerinde ortaya konan mahiyetlerini tetkik etmek suretiyle, ahlak-siyaset düşüncesi birlikteliğini görmek mümkündür. Mesela mutluluk (*saadet*) kavramının Platon'dan beri birey-toplum-devlet birlikteliği içinde açıklanmış olması, İslam filozofları için de benzer bir anlayışı sözkonusu kılmıştır. Buradan hareketle pek çok ahlak eserinde bireysel mutluluğun faziletli bir hayata, faziletli bir hayatın da faziletli bir topluma bağlanmış olduğunu görebilmekteyiz. Benzer şekilde sevgiyi de, fertleri birbirine bağlayan, dolayısıyla toplumun, hatta bazen hükümdar-tebaa ilişkisinin temeli yapılan bir kavram olarak ahlak eserlerinde bulabilmekteyiz.

Siyaset ve ahlak düşüncesinin temas noktalarını görebilmek için elverişli kavramlardan biri de adalettir. Adalet, ahlak düşüncesinin temel kavramlarından biri olmakla beraber, özellikle toplumla ilişkili boyutları ve ideal bir yöneticinin vasfı olarak görülmesi bakımından siyasetle de son derece alâkalıdır. Bu sebeple siyasetin de ahlakın da temel kavramlarından biri olarak kabul edilebilecek adaletin ahlak eserlerinde yer alan açıklamalarının, siyaset düşüncesine de büyük oranda ışık tutacağını düşünmek doğru olacaktır. Buradan hareketle aşağıda adalet kavramını merkeze alıp, bir ahlak eserinde siyasetin izini sürmek üzere, İslam ahlak düşüncesinin ilk sistematik ahlak kitabı olarak kabul edilen, İbn Miskeveyh'in

16 Yahyâ b. Adî, *Tehzibu'l-ahlâk*, s. 93.

17 Yahyâ b. Adî, *Tehzibu'l-ahlâk*, s. 84.

18 Yahyâ b. Adî, *Tehzibu'l-ahlâk*, s. 89.

19 Yahyâ b. Adî, *Tehzibu'l-ahlâk*, s. 104.

Tehzibu'l-ahlâk adlı eserini inceleyecek; filozofun müstakil olarak adalet kavramını ele aldığı *Risâle fî mâhiyeti'l-adl (Adaletin Mahiyetine Dair Risale)* adlı eser çerçevesinde de kavramın mahiyetini daha kapsamlı olarak ortaya koymaya çalışacağız.

II. Adalet kavramı üzerinden bir okuma: İbn Miskeveyh'te siyaset

Yaklaşık olarak miladî 951-1030 yılları arasında yaşamış olan İbn Miskeveyh; felsefe, tıp, simya, edebiyat ve tarihle meşgul olmuş bir İslam düşünürüdür. Fârâbî ekolüne bağlı olduğu bilinen filozof; İbn Sînâ, Ebu Reyhan el-Bîrûnî, Ebu Hayyan et-Tevhidî gibi ünlü çağdaşlarıyla görüşerek bilgi alışverişinde bulunmuştur. Felsefe, tıp, edebiyat ve tarihe dair otuzu aşkın eseri olmasına rağmen bunlardan çok azı günümüze kadar ulaşabilmiştir.²⁰ Siyasete dair görüşlerini incelemeye çalışacağımız İbn Miskeveyh'in bu konuda müstakil bir eser kaleme alıp almadığı bilinmemektedir. Bazı kaynaklar *Kitâbu's-siyâse* ve *Nüzhet-nâme-i alâi* adlı eserleri ona ait olarak zikretse de adı geçen kitaplar bugün elimizde değildir.²¹ İbn Miskeveyh'in en meşhur kitabı, Platon, Aristoteles ve Galen gibi filozofların görüşlerinden faydalanmakla beraber bu farklı filozofların görüşlerini uzlaştırıp bir potada erittiği²² İslam felsefesindeki ilk sistemli ahlak eseri olan *Tehzibu'l-ahlâk ve tathîru'l-a`rak*'tır (*Ahlakî Olgunlaştırma ve Damarları Temizleme*).

İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk*'ın yazarı olması sebebiyle bir ahlak filozofu olarak tanınmıştır. Hem müstakil bir siyaset eserinin elimizde bulunmayışı, hem de bir ahlak filozofu olarak öne çıkması nedeniyle olsa gerek o, İslam siyaset düşüncesini konu edinen günümüz eserlerinin çoğunda zikredilmemektedir. Ancak ilk bölümde işaret ettiğimiz sebeplerle, bir ahlak düşünürü olarak İbn

20 Eserleri hakkında bir liste için bkz. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, "Önsöz", *Ahlakî Olgunlaştırma*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 7-8; Mehmet Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", *DİA*, XX (İstanbul 1999), s. 201-208.

21 Müfit Selim Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2005, s. 87.

22 İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-ahlâk* ve *Risâle fî mâhiyeti'l-adl* eserlerinde ortaya koyduğu adalet anlayışını, Platon, Aristoteles, Yeni Platonculuk ve Stoa'nın görüşlerini uzlaştırması sebebiyle özel bir katkı olarak değerlendiren bir çalışma için bkz. Macit Fahri, "Justice in Islamic Philosophical Ethics: Miskawayh's Mediating Contribution", *Journal of Religious Ethics*, III/2 (1975), 243-254.

Miskeveyh'in görüşlerinde de İslam siyaset düşüncesine katkıda bulunacak bakış açıları bulmak mümkündür. Siyasete dair fikirlerinin, özellikle adalet kavramı çerçevesinde okunabileceği düşüncesinden hareketle böyle bir araştırma yapmak ufuk açıcı olacaktır.

İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyeti'l-adl (Adaletin Mahiyetine Dair Risale)* isimli eserinde "adalet" üzerinde etraflıca durarak, kavramı metafizik, fizikî, ahlakî ve siyasî boyutlarıyla beraber ortaya koymaya çalışmıştır. *Tehzîbu'l-ahlâk*'ta ise bireysel adaleti sağlamanın yollarını inceleyerek kavramın ahlakî tazammunlarına dikkat çekmiş, âdil bir hükümdarın nasıl olması gerektiğine dair görüşlerini ortaya koymak suretiyle adaleti siyasete dair fikirlerine dahil etmiştir. Bu çalışmada filozofun yöntemi takip edilerek, öncelikle adaletin âlem ve Tanrı düzeyindeki konumu belirlenecek, ardından kavramın ahlakî ve siyasî bakımdan anlamları incelenecektir.

A. İbn Miskeveyh'te adalet kavramı

İbn Miskeveyh'e göre tam varlık, mutlak ve gerçek olan "Bir"dir. Her türlü yetkinliği ifade eden "Bir", eksiklik kabul etmez, değişmez ve bizatihî mutlak "iyi"yi ifade eder. Buna göre varlığın olmayışını ifade eden yokluk da kötüdür. Tabîî ve ilahî âlemin temel vasfı olarak adalet de doğrudan varlık alanıyla ilişkilidir ve böylece "iyi"nin alanına dâhildir. Adaletin yokluğunu ifade eden zulüm ise yokluğun, yani "kötü"nin alanına girmektedir. İbn Miskeveyh'in, zulmün bir cevher ya da varlık olmadığı hususundaki ısrarı bu ilişki sebebiyledir. Varlık alanına gelen kötü olamayacağı için, yokluğun da, zulmün de varlığından söz edilemez; yokluk varlığın, zulüm ise adaletin yokluğuna delâlet eden işaretlerdir sadece.²³ Dolayısıyla İbn Miskeveyh'te adaletin, esas olması gereken duruma işaret ettiğini, zulmün ise doğal olanın bozulması, varlık durumunda bulunması gerekenin (adaletin) bulunmaması olduğunu söyleyebiliriz.²⁴ Sözkonusu konumlandırma şu şekilde gösterilebilir:

VARLIK	X	YOKLUK	
<u>İyi (Hayr)</u>	X	Kötü (Şer)	[Bizatihi varlıkları yok]
Adalet	X	Zulüm	

23 İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyeti'l-adl, An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risala fî Mahiyat Al-adl li Miskawaih*, ed. M. S. Khan, E. J. Brill, Leiden 1964 içinde s. 12-13.

24 İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyeti'l-adl*, s. 13-14.

Adalet kavramını varlığın ve “iyi”nin alanına yerleştiren İbn Miskeveyh daha sonra, *Risâle fî mâhiyeti'l-adl*'de adalet kavramının varlık alanındaki tezahür biçimlerini ele almaktadır. Tanrı'da, tabiatüstü âlemde, tabiat âleminde, kişinin nefsinde, kişiler arası ilişkilerde ve nihayet toplumun bütününde adaletin gerçekleşme biçimlerinden söz eden filozof, her düzlem için farklı bir adaleti tesis şekline söz etmektedir. “Farklı düzlemler için farklı adalet anlayışları” olarak nitelendirebileceğimiz bu yaklaşım, “adalet” kavramının özüne dokunmaksızın, muhtelif varlık katmanlarında kavramın mahiyetinin tezahürünü açıklamaktadır. Şöyle ki İbn Miskeveyh, adı geçen risalesinde ilahî, tabii ve örfî olmak üzere üç adalet çeşidinden bahsetmekte; bunun yanında sözkonusu üç adaletten ayrı olmayan, insana özgü bir ihtiyârî adaletin de bulunduğunu belirtmektedir.²⁵ Bahsedilen bütün bu adalet türlerinde kavram özü itibarıyla aynı olsa da, adaletin tabiatıta, bireyin nefsinde ve toplumdaki tezahürünü sağlayan şeyler farklıdır.

İbn Miskeveyh açıklamalarına, insana en yakın ve duyularla algılanan âleme ilişkin olması sebebiyle tabii adaletten başlasa da, yukarıdan aşağıya doğru, yani ilahî âlemden tabiatıta, oradan bireye buradan da topluma uzanan çizgiyi takip eden- bir açıklama yöntemiyle de konu incelenebilir. Bu sıralama gereğince ilk olarak ilahî adalet İbn Miskeveyh'e göre, metafizik ve ezeli-ebedî varlıklarda mevcut olan adalettir. Maddesiz varlıklarda bulunan ilahî adaleti aynı zamanda yaratıcının vasfı olarak da kabul etmek mümkündür.²⁶ Filozofun, hakkında en az bilgi verdiği adalet biçimi ilahî adalettir. İbn Miskeveyh bu hususta sadece Pisagorcuların ilahî âlemi sayılarla açıkladıklarını, çünkü sayılarda “düzen” bulunduğunu belirtmektedir. Bu görüşe katılıp katılmadığını açıkça söylemeyen düşünür, diğer adalet biçimlerinde olduğunun aksine, ilahî adaleti sağlayan temel ilkeye dair herhangi bir izahta bulunmaya-

25 İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyeti'l-adl*, s. 12.

26 *Risâle fî'l-lezzât ve'l-âlâm* adlı eserinde İbn Miskeveyh, ilahî olanın lütuf-
la muttasıf olduğunu ve ilahî lütufta adaletin gözetilmediğini belirtmiştir.
Tabii olan ise adalet düzenine göre kurulmuştur. Bu risalede ortaya konan
anlayışa göre âlemin varlığının sebebi lütuf, âlemin imaretinin sebebi ada-
let, âlemin yıkılışının sebebi ise zulüm olarak belirlenmiştir; bkz. Mahmut
Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul
2007, s. 264. Burada lütuf ile âlemin yaratılışına bir göndermede bulunul-
duğu, dolayısıyla adalet risalesinde ele alınan ilahî adaletin, yaratılıştan zi-
yade ilahî âlemin düzenine bir atfı içerdiğini söyleyerek çelişkiyi gidermek
mümkündür.

rak, sözkonusu risalede bu kadarla yetinmenin gerektiğini ifade etmektedir.²⁷

Tabîî adalet duyu âleminde, yani maddede var olan adalettir. Buna göre evren, kendi içerisinde eşitlik ile kurulmuş bir adalete sahiptir. Cevherler arasındaki eşitlik yalnızca nicelik bakımından değil; öz, nicelik, nitelik veya bağıntı gibi farklı bakımlardan sağlanmıştır. Yani nicelik bakımından eşitlenmesi mümkün olmayan iki ayrı cevher, nitelik ya da bağıntı yönünden de olsa bir şekilde eşitlenmiştir. Tabîî âlemi oluşturan su, hava, toprak, ateş gibi elementler de eşitlik içindedir. Özü itibariyle çok farklı olan cevher arasında bile bir eşitlik vardır. Kimyanın bu eşitliği ortaya çıkarmakla uğraşan bir ilim olduğuna işaret eden İbn Miskeveyh, bu ilmin "*ilmu'l-mevâzin*" adının da buradan geldiğini belirtir. İşte tabiattaki bu element eşitliği sayesinde yeryüzündeki denge tesis edilerek varlığın devamını sağlanmış olur. İbn Miskeveyh'e göre tabiatta sağlanan adalet de budur. Âlemin düzeni adalete dayanır, bu adalet yok olduğunda evren de yok olur.²⁸ Özetle filozofa göre tabîî düzlemde adaleti sağlayan unsurun "eşitlik" olduğunu söylemek mümkündür.

Örfî adalet ise özel ve genel olmak üzere iki çeşittir. Özel örfî adalet, muhtelif şehirlerde-bölgelerde bulunan kimselerce kabul edilen ve ona uyma hususunda ittifak edilen ilkelerle sağlanan adalettir. Ondandırılmamak hususunda iki kişinin bile bir araya gelip anlaşmasıyla gerçekleşebilecek bu adalet, genellikle toplumların geleneklerinde kendine yer bulur. Bunlar yasa koyucu tarafından da dikkate alınır, zamanla değişme ihtimali düşünülerek yasalaştırılır. Bu yasalar, genel kabul gördükleri dönemde âdildir ve adalet bunlara uymayı gerektirir, uyulmaması adaletsizlik ve haksızlıktır.²⁹ Buna göre özel örfî adalet mutabakata dayalıdır ve zaman içerisinde ihtiyaç duyulması halinde bu adaleti sağlayan yasalar değiştirilebilir.

Özel örfî adaleti, *Tehzibu'l-ahlâk*'ta belirtilen bilgilerle biraz daha tafsilatlandırmak mümkündür. İbn Miskeveyh *Tehzibu'l-ahlâk*'ta, adaletin üç şeyde bulunduğunu belirtir: "(a) Malların ve şereflerin paylaşılmasında, (b) Alım, satım, değişim gibi irâdî muamelelerde, (c) Zulüm ve tecavüzün sözkonusu olduğu şeylerin paylaşılmasında."³⁰ Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inden il-

27 İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyeti'l-adl*, s. 20.

28 İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyeti'l-adl*, s. 15-18.

29 İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyeti'l-adl*, s. 18-19.

30 İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, nşr. İbnu'l-Hatîb, Matbaatü'l-Asriyye, Kahire 1398/1977, s. 125.

ham alan³¹ bu tasnifi özel örfi adaletin bir izahı olarak düşünürsek, karşımıza her düzlem için ayrıca belirtilmiş adalet dengeleri çıkmaktadır. Şöyle ki; özel örfi adalet aslında toplum içinde sağlanması gereken adaleti ifade etmektedir ve İbn Miskeveyh'e göre yasalarla sağlanmalıdır. Yasalar ise mutabakata dayanmaktadır. Şu halde bu mutabakatta âdil olanı belirlemek nasıl mümkün olacaktır? İşte yukarıda yapılan üçlü tasnif, bunu belirlemede yardımcı olmaktadır.

Yasalarla düzenlenen ilişkilerde adaletin sağlanması için dikkat edilecek noktaları, yukarıda belirtilen üç husus çerçevesinde anlamak mümkündür. Buna göre adaletin sağlanması gereken ilk düzlem, malların ve şereflerin dağıtımıdır. İbn Miskeveyh, malların ve şereflerin taksiminde orantı ve nispetlere dikkat edilmesi gerektiğini belirtir.³² Buna göre bir mühendisin yaptığı iş ile onun emrindeki işçilerin yaptığı iş eşit görünmese de, -orantı ve nispetlere göre düşünülüğünde- aslında denktir.³³ Aristoteles sözkonusu denkliği şöyle izah eder: "Eşitlik, ancak şahısların eşitliği ile sözkonusu olur. Kişiler eşit değilse, eşit paylaşım da sahip olamayacaklardır."³⁴ Dolayısıyla paylaştırmalarda "kimin için" olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Aristoteles *Politika* adlı eserinde konuyu daha da açmış; örneğin mülkiyet bakımından eşit olmayanların her yönden eşit olduklarını düşünmenin yanlış olduğunu, mülkiyet sahipliğine dayanan bir siyasî birlikte eşit oranda değil, herkesin kendi mülkiyetiyle orantılı olarak pay almasının adaletli olduğunu belirtmiştir.³⁵ Buradan hareketle bahsedilen eşitliğin aritmetik bir eşitlik değil, orantısal bir bağlantı olduğunu anlamaktayız. Nitekim Aristoteles de "Adalet bir çeşit orantıdır"³⁶ sözüyle bunu ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Miskeveyh'in, sözkonusu düzlem için adaleti sağlayan şeyin orantı olduğunu söylerken neyi kastettiği bu sayede daha açık şekilde anlaşılmaktadır.

Alım-satım ve değişim gibi iradeyle yapılan işlerdeki adalet ise malların ve zanaatların birbirine nispetine göre belirlenir. Özü itibarıyla farklı iki nesne alışverişe konu olduğunda, bunlar arasındaki eşitliğin sağlanması ile adalet meydana gelir. Burada sözkonusu edilen eşitlik, ilk çeşitten farklı olarak aritmetik eşitliktir.

31 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 266-267, V: ii. 12-13.

32 İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk*, s. 125.

33 İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk*, s. 128.

34 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 268-269; V: iii. 6.

35 Aristotle, *Politics*, s. 210-211; III: v. 8-9.

36 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 268-269; V: iii. 8.

Ancak iki farklı nesne arasındaki nispet, mesela ayakkabının süte nispeti nasıl belirlenecektir? İşte burada adaleti sağlamak için ihdas edilen bir aracı ortaya çıkmaktadır ki bu da paradır. Paranın iki taraf arasında ölçü ve eşitliği sağladığını belirten İbn Miskeveyh, Aristoteles'in "para âdil bir kanundur" sözüne de atıfta bulunur.³⁷ Aristoteles ise paranın doğal değil uylasımsal oluşuna dikkati çekerek, para yoluyla alışverişlerde sağlanan bu adaletin "düzeltici" yönüne vurgu yapar. Alım satımlarda denklığı sağlamak suretiyle tesis edilen adalete "düzeltici" adalet adını veren Aristoteles böylelikle, özel örfî adaleti sağlayan yasaların yapımında bu eşitliği, dolayısıyla adaleti gözetmenin gerekliliğini ifade eder.³⁸

Görüldüğü üzere özel örfî adaleti sağlayan yasaların, alım satımla ilgili boyutunda adaleti sağlayan temel unsur aritmetik eşitliklerdir. Bu eşitliğe İbn Miskeveyh *medenî adalet* demektedir. Aristoteles'in, "devletin varlığı orantılı alıp vermeye dayanır"³⁹ ifadesine paralel olarak İbn Miskeveyh de "medenî adalette şehirlerin mamur olduğunu, medenî adaletsizlikle ise şehirlerin harap olduğunu"nu belirtir.⁴⁰ Fark edileceği üzere adalet kavramının çözümlenmelerinden siyasete dair mühim noktalara ulaşmak mümkün görünmektedir.

Özel örfî adaletin kapsamına alınabileceğini belirttiğimiz, adaletin sağlanması gereken üçüncü düzlem; "haksızlık ve tecavüz bulunan şeyler"dir. Aristoteles'te bu üçüncü madde, ikinci maddenin altında yer alır. Aristoteles'e göre düzeltici adalet iki kısımdır: İlk kısmı alım satım gibi isteyerek yapılan alışverişlerde sözkonusu iken, ikinci kısmı hırsızlık, zina, öldürme gibi maruz kalınan ya da suç teşkil eden durumlardır.⁴¹ Bu düzlemde de orantısız bir eşitlik, İbn Miskeveyh'in ifadesiyle geometrik eşitlik sağlanmalıdır. Çünkü burada da eşit olmayan şahıslar arasında bir denkleştirme işlemi yapılması sözkonusudur.⁴² Aristoteles'in örneği burada açıklayıcı ve ilgi çekicidir: Yönetici olan bir kişi başka bir şahsı döverse, yöneticinin ceza alması gerekmekte, fakat herhangi bir şahıs ileri gelenlerden birini döverse hem dövülmesi hem de cezalandırılması gerekmektedir. Burada, herkesin yaptığının karşılığını alması eşitliği sağlamaz, herkes kendi konumu ve durumuna göre

37 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 127.

38 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 272, 273- 280,281; V: iii 14- v. 7.

39 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 280-281; V: v. 6.

40 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 127.

41 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 266-267; V: ii.13- iii.1.

42 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 128.

değerlendirilip orantısız olarak karşılığını alır.⁴³ Görünürdeki eşitsizlik haksızlık değil, herkesin hakkını alması, hakka göre hüküm verilmesidir ki yaygın tanıma göre adalet de budur.⁴⁴

Risâle fî mâhiyeti'l-adl'deki tasnife geri dönülürse, özel örfî adalatten sonra genel örfî adaleti ele almak gerekecektir. Genel örfî adalet, farklı bölgeler sözkonusu bile olsa, bazı konularda evrensel olarak mutabakata varılmış olan denkliklerdir. Örneğin altınla yapılan ticarete, bütün insanların değer sahibi olduğuna dair üzerinde anlaşıldığı bir madde sözkonusudur ve bunun üzerinde bir denklik sağlamak suretiyle adalet gerçekleştirilir. *Tehzîbu'l-ahlâk*'taki ifadelerden de anlaşıldığı kadarıyla burada adaleti sağlayan temel ilke yine eşitliktir.⁴⁵ Genel örfî adalet de mutabakata dayanmakla beraber, tesadüfî bir şekilde değil, uzun yıllar süren gözlem ve incelemelerin ürünü olan insan tecrübesinin ortak kararı neticesinde gerçekleşmiştir.⁴⁶ Burada altının örnek olarak verilmesi son derece açıklayıcıdır. Gerçekten de altın, yüzyıllar boyu insanoğlunun değerli olduğu hususunda uzlaşmış olduğu bir maddedir. Ancak bir gün sıradan bir toprağın altına dönüştürülebilmesi mümkün olsa, hiç şüphesiz yine benzer bir mutabakat ile altın değerini yitirecektir. Dolayısıyla burada, dış şartlar neticesinde şekillenen ve buna bağlı olarak değişebilen bir uylaşım sözkonusudur. Değişmeyen şey ise, mallar arası takasta gözetilen eşitlik prensibidir. İşte bu eşitliğin sağlanması, İbn Miskeveyh'e göre genel örfî adalettir.

İlahî, tabîi ve örfî adaletin ardından ihtiyarî adaleti ele alan İbn Miskeveyh, onu tabîi, örfî ve ilahî adalatten ayrı tutmamakta, bu üçlünün içinde değerlendirmektedir. Tabîi ve ilahî adaletin insan iradesiyle bağlantısız tarzda izah edilmesi sebebiyle bu ifadenin mantıkdışı olduğuna dair eleştiriler mevcut olmakla birlikte,⁴⁷ insanın Tanrı ve tabiat ile ilişkide bulunduğu düşünülerek bunu mantıklı bulmak da mümkün görünmektedir. İnsanla ilgili olan ihtiyarî adalet, kişinin üç nefsi kuvvesinin (*melekî-behimî-gazabî kuvve*) dengeli hâle getirilmesiyle sağlanır. Bu üç kuvve birbiriyle dengeli şekilde çalıştığında, faziletin bütünü kabul edilen adalet ortaya çıkar. Ayrıca *Tehzîbu'l-ahlâk*'ta verilen ilave bilgilere göre

43 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 278-279; V: v.1-v.7.

44 Mustafa Çağrı, "Adalet", *DİA*, I (İstanbul 1988), s. 341.

45 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 128.

46 İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyeti'l-adl*, s. 18.

47 M. S. Khan, *Unpublished Treatise of Miskawayh on Justice or Risala fi Mahiyat al-Adl Li Miskawaih*, s. 21.

ihtiyârî adalet, iki aşırı uçtaki rezîletlerin tam ortasındadır. Bu sebeple İbn Miskeveyh'te ihtiyârî adaletin denge ve itidal ile sağlandığı söylenebilir.⁴⁸

İtidali açıklama mahiyetindeki bazı bilgileri de yine Aristoteles'te bulmak mümkündür. Karakter erdemini ifade eden itidal, yani her meselede orta yolu takip etme de aslında bir anlamda eşitliğin ifadesidir. Çünkü orta, bütünün iki eşit mesafede bölünmesiyle ortaya çıkmaktadır. İtidalin en mükemmeli de, iki tarafı eşit olan tam bu noktada durabilmektir. Ancak Aristoteles, orta noktanın herkes için aynı olmadığını ifade ederek, eşitlik kriterine yine bir kayıt koymuştur. Çünkü herkesin ortası aynı değildir. Kimisi için on beş kilo yemek çok, üç kilo yemek azdır; bir beden eğitimcisi için ise oranlar daha farklıdır.⁴⁹ Şu halde esas olan herkes için geçerli aritmetik bir eşitlik değil, ilke olarak aşırılık ve eksiklikten kaçmaktır. İbn Miskeveyh'in, faziletlerin orta yol olduğu ifadesiyle⁵⁰ kastettiği de şüphesiz budur.

Risâle fî mâhiyeti'l-adl'den kavramsal çerçevesini çıkardığımız, *Tehzîbu'l-ahlâk*'taki açıklamalar ve Aristoteles'in eserlerindeki izahlar yardımıyla da içeriğini anlamaya çalıştığımız adalet kavramını, siyasete de ışık tutması bakımından şöyle sistematize ederek toparlayabiliriz. Görüldüğü üzere İbn Miskeveyh'e göre hem ilâhî hem de tabîî âlem adalete binâen açıklanmıştır. İnsan ise önce kendi nefsi içinde adaleti sağlamak, daha sonra da diğer insanlarla ilişkilerinde âdil olmak zorundadır. Toplumlar arası ilişkiler de aynı şekilde adalet esasına dayalı olması halinde sağlıklı şekilde devam eder. Yani ilahî âlemden başlamak üzere her varlık kademesinde adalet sözkonusudur. Dolayısıyla tabiatın, insanın ve toplumun varlığını devam ettirmesi de, ilgili zemindeki adaletin bekasıyla mümkün olmaktadır. Bunu şöylece gösterebiliriz:

TANRI	→	TABIAT	→	İNSAN	→	TOPLUM	→	TOPLUMLAR
↓		↓		↓		↓		↓
İlahî		Tabîî		İhtiyârî		Özel Örfî		Genel Örfî
Adalet		Adalet		Adalet		Adalet		Adalet

Ancak sözü geçen her düzlemde adaletin sağlanması farklı şekillerdedir. Tabîî âlemde adaleti sağlayan tam anlamıyla eşitlik iken,

48 İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyeti'l-adl*, s. 19; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 23-24, 33-38.

49 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 90-91, II: vi. 5-9.

50 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 34.

ihtiyârî adalette gerekli olan dengedir, itidaldır. Özel örfî adaletin alışverişlerle ilgili boyutunda aritmetik bir eşitlik sağlanması gerekirken, haksızlıkla ilgili meselelerde daha orantısal, şahsın konumu ve durumuna göre bir denklik sağlanmalıdır. Fakat ister orantısal ister aritmetik olsun, adaletle sağlanmaya çalışılan temel hedefin eşitlik olduğu görülmektedir. Bu durumun aslında metafizik konumlandırılmayla doğrudan bir ilişkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere varlık, birliği, birlik de tamlık, mükemmellik ve iyiliği ifade etmektedir. İşte eşitlik, sözkonusu birliğe yaklaştırmanın bir aracı olduğu, çokluğu birlemeyi başardığı için böylesine önemlidir. İbn Miskeveyh'e göre adalet kelimesinin türetilişi de bu anlama işaret etmektedir. Adaletin kökü olan "adl", ağırlıklarda denkliliği; ihtiyârî adaletin hedefi olan "itidal" ise bu kökten türeyerek ölçülülüğü ifade etmekte, bütün bu denkliklerin fiillerdeki karşılığı da "adalet" olmaktadır.⁵¹ Adaletin eşitliğe dayanması, böylece varlık, birlik ve "iyi"nin makamında oluşu bundandır. Bütün bu adalet düzlemlerini ve metafizik konumlandırmayı, kişinin nefsinden başlayarak şu şekilde şemalaştırılabilir:



51 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 124.

Buna göre her şeyden önce adalet, varlık sahasının temel vasfıdır. Tanrı ve soyut şeyler, ezeli-ebedî olarak varolduğuna göre bunlarda bozulmaz bir adalet sözkonusudur. Evren de eşitlik üzere kurulu tabii adalet ile varlık alanında durabilmektedir. İnsanla ilişkili çeşitlerinde adalet, varlık alanını ve esas olması gereken durumu ifade eder. Buna göre öncelikle bireyde, nefsin kuvveleri arasında denge sağlamak adalettir. Gelenek ile yerleşmiş yasalar da, sözkonusu ilişki tarzlarında (malların dağıtımı, alış verişler vs.) ilgili eşitliğe dikkat etmek sûretiyle örfî adaleti sağlarlar, bu da toplumun varlığını mümkün kılan ortamı temin eder. Sonuç olarak filozofun, adaleti hem metafizik âlemin ve yaratıcının vasfı, hem tabiatı ve toplumu ayakta tutan ilke, hem de insanın ahlakî gelişiminin zirvesi olarak anladığı görülmektedir.

Zulüm ise varlık sahasının temel vasfı olan adaletin yokluğudur. Dolayısıyla yukarıda yer alan her türlü eşitlik şeklinin yokluğu, adaletsizlik anlamında zulümle karşılanmaktadır. Tabiatdaki dengenin bozulması halinde evren varlık sahasından silinmeye başlayacaktır. İnsanın kendi nefsinde kuvvelerini dengeleyememesi halinde ise ahlâk bozulmaya uğrayacak, insanı insan yapan mükemmellikten, hayırdan uzaklaşılacaktır. Örfî adaleti sağlayan eşitlikler bozulduğunda ise toplum da bozulacaktır.

Şu halde sözkonusu dengelerin kurulmasını ve korunmasını sağlayacak olan nedir? İşte kavramın belki de siyasete en çok yaklaşan tarafı budur. Çünkü insana ilişkin, tercihin mümkün olduğu bütün iradî alanlarda gerekli dengelerin kurulması, nihayetinde yasa koyucuya, yani yöneticiye ait görünmektedir. Bütün toplumlar arasında ortak olan bir düzeni ifade eden genel örfî adalet, evrensel bir mutabakata dayandığı için daha kapalı bir biçimde işliyor görünse de, gerek bireyin kendi nefsinde ihtiyarî adaleti sağlaması için gerekli şartların ve eğitimin sağlanması; gerekse özel örfî alanda adaleti sağlayan dengeleri kuracak yasaların yapılıp korunması İbn Miskeveyh'e göre hükümdara aittir.⁵² Bunun nasıl yapılacağına dair ayrıntıları ise *Tehezbu'l-ahlâk*'tan okumak, bir anlamda yukarıda elde ettiğimiz adalet kavramı düzlemlerinin pratikteki uygulamalarının nasıl ifade edildiğini görmek artık mümkündür.

B. *Tehezbu'l-ahlâk*'ta adalet-siyaset ilişkisi

Tehezbu'l-ahlâk'ta ortaya konan siyaset anlayışı, düşünürün insan ve ahlaka dair fikirleriyle sıkıca bağlıdır. Bu eserde İbn Miskeveyh'in

52 İbn Miskeveyh, *Risâle fî mâhiyeti'l-adl*, s. 19.

insan nefsinden başlayarak ahlak ilminin yerini tespit ettiğini, ahlakın tesisi hususunda da siyasete değindiğini görmekteyiz. Çalışmanın bu kısmında İbn Miskeveyh'in sözkonusu inşası adım adım takip edilecek, devamında ise yukarıda belirtilen teorik çerçeveden hareketle, filozofun ihtiyarî ve örfî adaletin gerçekleştirilmesinde hükümdara biçtiği rol gösterilmeye çalışılacaktır.

Siyasetin, ancak toplumun varlığı ile sözkonusu olabileceği genel bir kabuldür. Toplumun oluşabilmesi ise, bireylerin bir araya gelmesi ile mümkün olmaktadır. Şu halde İbn Miskeveyh'e göre bireyleri bir araya getiren, böylece onlara siyasetin kapılarını açan şey nedir? Filozofa göre bu soru, insan nefsini doğru bir inceleme-ye tâbi tutmakla açıklık kazanmaktadır. İbn Miskeveyh'e göre bir cisim değil cevher olan⁵³ insan nefsinde, bilme ve yapma/eyleme gücü olmak üzere iki güç vardır.⁵⁴ Her iki gücün de mükemmellik noktası farklıdır. Bilme gücünün zirvesi nazarî mükemmellik düzeyidir. Buna, ilimlerin son mertebesi olan metafizik ile ulaşılır. Yapma/eyleme gücünün mükemmelliği ise ahlaktır. Ahlaka, önce şahsî düzeyde nefsin kuvvelerini dengelemek, sonra bireyler arasındaki ilişkileri düzene koyan bir şehir yönetimi tesis etmek ile ulaşılır ve böylece ortak mutluluk sağlanmış olur.⁵⁵ Filozofa göre bilme ve yapma/eyleme gücü, madde ve sûret gibidir, ancak birbirleriyle tam olabilirler. Dolayısıyla yalnızca yapma/eyleme gücü ya da yalnızca bilme gücü yeterli değildir.⁵⁶

Amelî mükemmellik olan ahlaka ulaşması gereken insan, irade sahibi ve buna bağlı olarak seçim yapabilen bir varlık olduğundan iyilikler ve kötülükler ile karşı karşıyadır.⁵⁷ Cevher olması bakımından üstün bir tabiata sahip olan insan nefsinin kendine has fiili, ilimler ve marifet yoluyla gerçekleşmektedir. Kişi bunlara yöneldiği oranda fazilete ulaşır ve değer kazanır.⁵⁸ Dolayısıyla İbn Miskeveyh'e göre güzel ahlaka sahip olmak, insanın doğrudan var ediliş amacına yönelmesi anlamına gelmektedir. Zaten en başta adaleti varlık durumuyla özdeşleştirmiş olan filozof, burada da insan varlığını iyilikler ile özdeşleştirmekte ve yine esas varlık durumunu olumlu tarzda yorumlamaktadır. Bu durumda nefsin kö-

53 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 13.

54 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 49.

55 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 49-51.

56 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 49-50.

57 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 19-20.

58 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 18-19.

tülüklere yönelmesi, tabiatını bozması, yaratılıştaki durumundan çıkması olarak görülmektedir.⁵⁹

Yaratılış amacı olan iyiliklere yönelmesi gereken fert bunu nasıl başaracaktır? İşte İbn Miskeveyh'in toplumun oluşumuna dair fikirleri tam da burada ortaya çıkmaktadır. O, insanın yaratılışı itibariyle medenî olduğunu ifade eden filozoflara katılmakla birlikte faziletlere ve dolayısıyla mutluluğa ulaşmak için toplum halinde yaşamının bir zorunluluk olduğunu düşünmektedir. İnsan öncelikle, diğer insanlarla yardımlaşarak eksiklerini tamamlayarak hayatta kalabilir.⁶⁰ İkinci olarak, fazilete sahip olabilmek için toplum içinde yaşamak zorundadır. Çünkü kişi, hemcinsleri arasında yaşayıp kendisinde bulunan kuvvelerini iyi yönde kullandıkça ahlaklı olabilecektir. Zaten insanlar arasında yaşamadıkça, adalet, cömertlik, iffet gibi faziletleri göstermesi de sözkonusu olamayacak ve bu durumda adı geçen faziletlere sahip olduğunu söylemesi de yanlış olacaktır.⁶¹ O halde insanın gerek hayatını devam ettirebilmesi gerek hakikî ahlaka ulaşabilmesi için toplum zorunludur.

Toplum içinde yaşayarak faziletli bir hayat için ilk adımı atan insanın, İbn Miskeveyh'e göre ahlakın temel ilkesi kabul edebileceğimiz adalete ulaşabilmesi için öncelikle kendi nefesine yönelmesi gerekmektedir. İbn Miskeveyh'in ihtiyarî adalet dediği bireysel adaletin, insanda bulunan üç temel kuvvenin (*melekî-behimî-gazabî kuvve*) dengelenmesi ile gerçekleştiği yukarıda belirtilmişti. İnsandaki melekî gücün dengeli çalışması ile *hikmet*, behimî gücün dengeli çalışması ile *iffet*, gazabî gücün dengeli çalışmasıyla ise *şecaat* faziletleri gerçekleşmekte, bu üç kuvvenin dengelenmesiyle ise *adalet* fazileti ortaya çıkmaktadır.⁶²

Kuvvelerin dengelenmesi şeklinde kısaca ifade edebileceğimiz ahlakî olgunluğa, yani ihtiyarî adalete insanların ulaşması nasıl mümkün olacaktır? İnsanoğlunun kendine zararlı olan şeyleri de arzu edebildiği düşünüldüğünde, kuvvelerini dengeleyebilmek, nefisini geliştirebilmek ve bu sayede de mutluluğa ulaşabilmek insanın kendi başına yapabileceği bir şey midir? İbn Miskeveyh'e göre bu yolda insanın yol göstericilere ihtiyacı vardır. Her insanın farklı faziletlere yatkın olduğunu, mesela kimilerinin yüksek ilim-

59 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 19-20.

60 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 22-23.

61 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 38.

62 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 23-24.

lere ulaşabilecek kapasiteye sahip olduğunu vurgulayan filozofa göre, kişiyi mutluluğa ulaştıran şey, kendine has fazilet düzeyine erişmektir. İşte burada İbn Miskeveyh'in siyasetle ahlaki buluşturduğu noktalardan birine erişilmektedir. Çünkü insanı kendine has mutluluğuna yöneltecek olan, yaşadığı şehrin yöneticisidir.⁶³

Şehir yöneticisi,⁶⁴ insanlara iki yönden hizmet vermelidir: İlimlerde yüksek dereceye erişebilecek düzeydekileri nazarî mükemmellik seviyesine yöneltmek, bununla beraber insanları sanatlara ve bedenî işlere sevk ederek amelî mükemmelliğe ulaştırmak. Bu sayede insan, -eğer kapasitesi varsa- nazarî mükemmelliğe ve bunun sonucu olan en yüce mutluluğa ya da amelî mükemmelliğe erişip ahlakî mutluluğa erişecektir.⁶⁵ Böylelikle hükümdarın ihtiyarî adaleti sağlama hususundaki görevi ve tamamlayıcı konumu anlaşılabilir olmaktadır.

Hükümdarın yol göstericiliğiyle nefsi düzeyde ahlaka ulaşan, yani ihtiyarî adaleti sağlayan insanın mutluluğunun tamamlanması için, içinde yaşanılan toplumun da adalet düzeyine ulaşması gerekmektedir. İbn Miskeveyh'in örfî adalet adını verdiği ve alışverişler ile sosyal ilişkilerde farklı dengelerin kurulmasıyla sağlanabilen bu adalet düzeyinin tesisi hükümdara aittir. Çünkü özel ve genel örfî adaleti içeren medenî adalet, ancak kanunlara uyma yoluyla gerçekleştirilebilir. Şu halde bu düzeni sağlayacak kişi kimdir? İbn Miskeveyh'e göre burada da görev hükümdarındır. Âdil yönetici, adalet ve eşitlikten ayrılmaksızın kanun koyucununun halifesi gibi hareket eder ve bireylerin hukuka uymasını sağlar.⁶⁶

Hukuk sözkonusu olduğunda bir İslam düşünürü olarak İbn Miskeveyh'in özel bir kaydı daha bulunmaktadır. Filozofa göre din de bir kanundur ve bu sebeple dinî gelenekleri ve şeriatı korumak

63 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 83.

64 İbn Miskeveyh *Tehzîbu'l-ahlâk*'ta yönetici kişi için "melik", "müdebbiru'l-müdün" ve "imam" kelimelerini kullanır. Eser içerisinde -istisnaları bulunmakla birlikte- genel olarak, "melik" kelimesinin Müslüman olsun olmasın bütün yöneticiler için kullanıldığı, "imam" kelimesinin ise yöneticinin Müslüman oluşunun vurgulandığı yerlerde tercih edildiği söylenebilir. "Müdebbiru'l-müdün" unvanının ise, hükümdarın halk arasında adalet ve ahlakî düzeni sağlamasına dair bahislerin geçtiği yerlerde kullanıldığı dikkat çekmektedir. Fakat bunlardan hareketle yazarın zihninde imam, melik ve müdebbiru'l-müdün arasında çok katı ve belirgin bir ayırım olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

65 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 83-84.

66 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 129.

da hükümdarın görevidir. Hükümdar dini, dinin saygınlığını, emir ve yasaklarını koruduğu sürece hükümdar olmaya layıktır. Bu görevden uzaklaştıkça zorba adını hak eder ve bu durumda meşruiyetini kaybettiği için azledilmeli,⁶⁷ adaletli olan yeni bir hükümdara yerini bırakmalıdır.⁶⁸ Yani İbn Miskeveyh'e göre hükümdar hem örfî adaleti sağlayan kanunların hem de ilâhî kanunların bekçisidir. İbn Miskeveyh'in Aristoteles'e atfettiği, kanunların üç tane olduğu, birinin Allah'ın kanunu, ikincisinin hâkim, üçüncüsünün de para olduğu şeklindeki ifadeyi de⁶⁹ bir anlamda ilahî, özel ve genel örfî adaleti toparlayan bir tasnif kabul etmek mümkündür. Esasın da Aristoteles Allah'ın kanunuyla ilgili herhangi bir şey söylememektedir.⁷⁰ Dolayısıyla sözkonusu yapıyı İbn Miskeveyh'in katkısı olarak değerlendirmek mümkündür.

Görüldüğü üzere İbn Miskeveyh düşüncesinde faziletin bütünü ifade eden adaletin gerek birey gerek toplum bazında sağlanması, ancak hükümdarın varlığı ile mümkün olmaktadır. Zaten hükümdara meşruiyetini veren de, ilgili düzlemlerde gereken adaleti sağlamasıdır. Böylelikle İbn Miskeveyh'in, ahlak üzerine inşa edilmiş bir siyaset anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Ancak filozof yalnızca ihtiyarî ve örfî adaleti hükümdarla ilişkilendirmekle kalmamakta, hükümdar-tebaa ilişkisini de adalet kavramı üzerinden açıklamaktadır. Ancak burada, adalete yardımcı bir kavram olarak "sevgi" (*muhabbet*) de konuya dahil olmaktadır.

İbn Miskeveyh sevgi kavramını, adaletin kapsamına giren bir fazilet olarak ele almaktadır.⁷¹ Adalet gibi sevgi de, insanın yaratılışına uygun olan esas niteliktir. Hatta İbn Miskeveyh'e göre insan, yaratılışı itibarıyla sosyal yakınlık duygusuna sahip olduğu için "insan" adını almıştır. İnsan kelimesinin aslen "ünsiyet" anlamını taşıdığını düşünen filozof, fitratımızdaki bu yakınlık duygusunun,

67 Ancak İbn Miskeveyh, hükümdarın nasıl azledilip yenisinin nasıl seçilebileceği gibi konulara değinmemektedir. Hükümdara dinin sınırları görevini yüklemesi ve bu görevi yapamaması halinde azledilmesi gerekliliğinden bahsetmesi, filozofun teokratik bir devlet anlayışına sahip olduğu yorumlarına bile sebep olmuştur; bkz. Badruddin Bhat, "Miskawayh on Society and Government", *Islamic Studies*, XXIV/1 (Islamabad 1985) s. 35.

68 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 154-155.

69 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 127.

70 Mustafa Çağrı, "Adalet", s. 343.

71 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 32.

her türlü sevginin kaynağı olduğunu belirtmektedir.⁷² İnsanları tab'an bir araya getirip toplum oluşturan şey de bir bakımdan bu karşılıklı sevgidir. Sevgi olmadıkça sosyal yardımlaşma gerçekleşmeyeceğinden, toplum dağılma tehlikesiyle karşılaşmaktadır.⁷³

İnsanlar arasındaki sevginin her dâim korunması gerektiğini ifade eden İbn Miskeveyh, dinin ve geleneğin, bu sevgiyi korumaya yönelik usulleri içerdiğine işaret etmektedir. Buna göre cemaatle kılınan beş vakit namaz, şehirlilerin hepsini belli bir vakitte bir araya toplayan Cuma namazı, yeryüzündeki bütün mü'minleri bir araya getiren hac ibadeti Müslümanlar arasındaki sevgiyi tazelemektedir.⁷⁴ Filozofa göre hükümdarın temel görevlerinden biri, her türlü tedbiri alarak tebaa arasında sevgiyi yerleştirmek ve korumaktır ki⁷⁵ bunun da öncelikli yolu, sevgiyi tesis eden dinî gelenekleri uygulamak ve korumaktır.⁷⁶

Sevgi çeşitlerini tek tek ele alan İbn Miskeveyh, hükümdar ve tebaa ilişkisini de bu sevgi türleri içerisinde izah etmeye çalışmaktadır. Filozofa göre babanın çocuğa sevgisi, kendisi için istediğini çocuğu için de istemek, onun eğitimi ve geçimi için bütün ömrü boyunca çalışmak, çocuğunun kendisinden üstün olmasından memnun olmak, çocuğu büyüdükçe sevinci artmak gibi şekillerde tezahür etmektedir. Çocuğun babaya sevgisi ise daha azdır. Çocuk babasını ancak uzun bir süre sonra sevmeye başlar, babasının kendisine verdiği emeğin ve sevginin hakkıyla farkına vardıkdan sonra ona saygı duyar ve onu sever. İşte filozofa göre hükümdarın tebaaya sevgisi, babanın çocuğuna duyduğu sevgi gibi, tebaanın hükümdara duyduğu sevgi ise, çocuğun babasına duyduğu sevgi gibidir.⁷⁷

Hükümdar tebaa ilişkisinde iki taraf da birbirine karşı bazı hak ve ödevler taşımaktadır. Sözkonusu hak ve ödevlerin doğru şekilde yerine getirilmesini düzenleyen de adalettir. İbn Miskeveyh'in ifadesiyle, "adalet korunmazsa fazlalık ve noksanlık ortaya çıkar, sevgilerde bozukluk görülür, yönetim değişir ve işler tersine döner."⁷⁸

72 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 153.

73 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 22-23.

74 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 153-154.

75 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 145.

76 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 154-155.

77 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 159.

78 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 159-160.

Aynı zamanda buna göre haksızlığı önleyen, herkese yararlı işler yapan, böylece tebaasına sürekli iyilikte bulunan faziletli bir hükümdara itaat etmek, ona teşekkür etmek, onu örnek almak ve sevmek, adaletin bir gereğidir. Hükümdarın iyiliğine sevgiyle karşılık vermeyen kişi zulmetmiş olur.⁷⁹

Buna göre sevgi, öncelikle adaletin kapsamında bir fazilettir ve gerektiği yerde sevgi göstermemek bir zulüm olarak ifade edilmektedir. İbn Miskeveyh'in adalet kavramını sevgiye belirgin biçimde öncelmesi dikkat çekicidir. Zira ondan sonraki klasik dönem İslam ahlak felsefesi geleneğinin başındaki isim olarak kabul edebileceğimiz Tûsî'de ve bu geleneğin sonundaki isim olarak değerlendirebileceğimiz Kınalızâde'de de sevgi açıkça adalete öncelenmiştir. "Adaletle ihtiyaç sevgi yoksunluğu yüzündendir" diyen Tûsî, adaletin yapay bir birleşimin (*ittihâd-ı sînâî*), sevginin ise doğal bir birleşimin (*ittihâd-ı tabîî*) gereği olduğunun söylendiğini belirtir. Sevgi olsaydı insâf ve intisâfa, yani hakkını verme ve almaya (yani adaletle) ihtiyaç duyulmayacağını ifade eden⁸⁰ Tûsî'ye göre toplumu oluşturan temel unsur aslında sevgidir.

Kınalızâde de benzer şekilde toplanmaların tarzlarının (*ictimâ tarikleri*) iki olduğunu, birinin adalet diğeri ise sevgi (*muhabbet*) olduğunu belirtir. Bir topluluk içinde sevgi sağlandığında adalet tarîkine ihtiyaç kalmayacağını belirten⁸¹ düşünürün "mevcûdâtın bekâsının muhabbetle"⁸² olduğu ifadesi açıkça, İbn Miskeveyh'in âlemi ayakta tutanın adalet olduğu vurgusuna uymaktadır. Yine hem Tûsî'nin hem de Kınalızâde'nin, "muhabbetin adaletten üstün olduğu"⁸³ ifadesi, İbn Miskeveyh'in "adalet korunmazsa sevgilerde bozukluk görülür"⁸⁴ beyanına denk düşmektedir. İbn Miskeveyh'in, Aristoteles'in "yöneten ve yönetilen arasında adaletin olmadığı yerde, ikisi arasında dostluk da olmaz, hiçbir şey olmaz"⁸⁵ sözüyle özetlenebilecek yaklaşımını daha öne

79 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 132.

80 Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 247.

81 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 419.

82 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 420.

83 Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 247; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 419.

84 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 159.

85 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 496-497; VIII: xi.6.

çıkardığı, Tûsî'nin ise Aristoteles'in "dostluk"a dair bahislerinde ele aldığı sevgi kavramını daha öncelediği düşünülebilir. Fakat Kınalızâde örneğinde görüldüğü üzere Tûsî'nin fikirlerinin ileriki dönemlerde İbn Miskeveyhinkilerden daha etkili olduğunu söylemek mümkündür. Şu halde İbn Miskeveyh'in "adalet" kavramını çok daha merkeze alan bir siyaset anlayışı ortaya koyduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

İbn Miskeveyh'e göre hükümdar, halk içerisinde âdil bir yönetim anlayışı tesis etmek zorundadır. İnsan nasıl nefsinin bir gücünü ihmal ettiğinde mutluluk gerçekleşmiyorsa, şehrin yöneticisi de bir zümreye önem verip diğer bir zümreyi ihmal ederse o, yönetici unvanını almaya lâyık değildir. Bu sebeple hükümdar, halkı arasında eşitliği gözetmeli, bu şekilde adaleti sağlamalıdır.⁸⁶ Görüldüğü üzere İbn Miskeveyh'te hükümdarın yükümlülüğünü, filozofun sınırlarını çizdiği "adalet" kavramının içine yerleştirmek suretiyle açıklamak mümkündür.

Hem temel fazilet, hem de hükümdarın esas görevi olan adalet, bireysel düzeyde (*ihtiyarî adalet*) düşünme gücünün diğer güçler üzerinde tam hakimiyet kurması sonucu gerçekleştiğine göre, bunu en iyi sağlayan kişi de şüphesiz düşünme gücü en yüksek olan filozoflardır. Bu sebeple İbn Miskeveyh'in tavsif ettiği hükümdarın en ideal karşılığının filozof olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla o, açıkça dile getirmese bile filozofun hükümdarlığa layık kişi olduğuna dair fikrini aktardığı Aristoteles'i desteklemekte, ideal hükümdarı filozof donanımında bir kişi olarak görmektedir. Zaten adaleti kendi nefsinde gerçekleştirebilmeyi, ancak hakkıyla düşünebilen insan başaracaktır. Hükümdar da böyle biri olduğuna göre bu, filozofa yakın bir kişidir.⁸⁷

Sonuç

Görüldüğü üzere İbn Miskeveyh, adaleti hem yaratıcının hem tabiat âleminin hem de insan ve toplumun temel vasfı olarak görmüş ve bu çerçevede bir siyaset anlayışı ortaya koymuştur. Filozofa göre birey bazındaki ihtiyarî adaletin sağlanması eğitimle mümkün olmakta, bu hizmeti sunma görevi ise hükümdara verilmektedir. Ancak insan, hem sevgiye meyilli tabiatı hem faziletleri tek başına

86 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 104.

87 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 129.

gerçekleştirememesi hem de ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaması sebebiyle tek başına değil toplum içinde yaşamaktadır. Dolayısıyla yapma gücünün mükemmelliği olan üstün ahlaka ulaşması, ancak faziletli bir toplum içerisinde mümkün olabilecektir. İbn Miskeveyh'e göre faziletli toplum, adalet üzere kurulmuş ve adalette devam eden bir toplumdur. Mal ve hizmet arasındaki denklik esasına dayanan toplumsal adaleti koruyan şey hukuktur ve bunun koruyucusu da hükümdardır. Hatta hükümdar bu görevini yerine getirememesi halinde görevden alınmalıdır. Burada hükümdarın görevi, özel ve genel örfî adaletin sağlanması şeklinde özetlenebilir. Son olarak tebaa, iyi hizmetine karşılık adalet gereği hükümdara sevgi beslemeli, hükümdar da dinin ve geleneğin kurallarına riayet ederek hem tebaasıyla kendi arasındaki hem de tebaanın birbirine karşı duyduğu sevgiyi korumalıdır. Şu halde İbn Miskeveyh'te siyaset, tabî ve ilahî âlemin temel vasfı adaletin, insanlık düzeyinde sağlayıcısı ve koruyucusu olarak hükümdara emanet edilmesidir. Hükümdarın yapması gereken ise, her düzlem için sözkonusu olan adalet dengesini kurmak ve yaşatmaktır.

İslam ahlak düşüncesinin en önemli isimlerinden biri olan İbn Miskeveyh'in düşüncelerinden, siyasete dair pek çok veriye ulaşmak mümkündür. Filozof, ahlaka dair eseri *Tehzibu'l-ahlâk*'ta açıkça, ahlak merkezli bir siyaset anlayışı ortaya koymaktadır. Toplumun oluşumunu ahlakî kaygıya bağlamasından, hükümdarın temel görevlerini ahlak üzerinden temellendirişine kadar, siyasete bütüncül bir ahlakî yaklaşımla bakan İbn Miskeveyh'in bu yaklaşımının temelinde ise adalet kavramının bulunduğunu söyleyebiliriz. Zira incelememiz sonucunda da belirttiği üzere İbn Miskeveyh'te âlem, insan ve toplum "adalet" esasına bağlanmış; insan ve toplum düzeyindeki adaletin sağlanması ise devlet yönetiminin başındaki kişiye emanet edilmiştir. Burada âlemden bireye ve bireyden topluma uzanan bütüncül bir adalet tasavvuru sözkonusudur. Nitekim adalet kavramının metafizik konumlandırılışından da anladığımız üzere aslında bu, Tanrı'yı da kapsayan bir varlık tasavvurudur. Siyaset bu tasavvurun birey ve toplum düzeyinde tesisinin bir aracı olarak anlamlandırılmış ve böylelikle ahlakla beraber, hatta iç içe tasvir edilmiştir. Bu sebeple İslam düşüncesi geleneğine özgü bir siyaset anlayışını tespit edebilmek, ancak dolaylı olarak siyasete değinen ahlak eserlerinin de dikkate alınmasıyla mümkün olacaktır.

Abstract

Searching the Politics in Moral Thought: Political Implications of Ibn Miskawaih's Concept of "Justice"

The main proposition of the article is that moral works should not be ignored in the works of Islamic political thought, especially in concepts like justice, happiness, love, in which the moral works can be seen points of contribution to political thought. From this perspective in this article, we will point to political implications of the concept of justice in the Miskawaih's works, *Tahdhib al-Ahlak* and *Risāla fī māhiyat al-'adl*. This will be set forth an example examination for supporting the main proposition.

Key Words: Ibn Miskawaih, Justice, Islamic political thought, *Tahdhib al-Ahlak*, *Risāla fī māhiyat al-'adl*.