

PAPER DETAILS

TITLE: Adalet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet

AUTHORS: Hacı Yunus APAYDIN

PAGES: 459-476

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/458902>



bilimname XXXV, 2018/1, 459-476
Geliş Tarihi: 04.04.2018, Kabul Tarihi: 16.04.2018, Yayın Tarihi: 30.04.2018
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.412369>

ADALET NEDİR?

Mahiyet ve Keyfiyet

© H. Yunus APAYDIN^a

Öz

Felsefeciler, özellikle hukuk felsefecileri, genelde hukukun en temel idesi olarak niteledikleri adaletin tanımlanmasının zor, hatta imkânsız olduğunu ifade etmişlerdir. Müslüman bilginler açısından ise adalet esas itibarıyla tanımlanabilir ve gerçekleştirilebilir bir şeydir. “Adalet nedir?” sorusuna, İslam bilginleri genel olarak “Adalet dengedir, orta noktadır.” cevabını vermişler ve bunu temelde biri bireysel diğeri toplumsal olmak üzere belli başlı iki düzey açısından birbirini tamamlar mahiyette açıklamışlardır. Bireysel düzeydeki denge daha çok ahlaki erdem bağlamında insanın şehvî, gazabî ve behîmî arzularının ifrat ve tefritten uzak olarak denge noktasında, orta bir seviyede tutulması anlamında alınır. Üç temel ahlaki erdem kabul edilen hikmet, iffet ve şecaat, bu arzuların aşırı uçlarından kaçınarak sağlanabilmekte ve bu dengenin sağlanması adalet sonucunu vermektedir. Üç temel erdemden ifrat ve tefritten uzak olması durumunun adalet olarak nitelendirilmesinde olduğu gibi *zarûrat-ı hamse* denilen ve korunması şeriatın amacı olan beş temel değer (can, din, akıl, mal ve nesil) korunup gerçekleştirilmesi de toplumsal-hukuki adalet sonucunu vermektedir. Bu bakımdan beş temel değer arasında adaletin özellikle sayılmasına gerek duyulmamış, belki de korunması amaçlanan beş temel değer gerektiği biçimde korunması durumunda adaletin gerçekleşmiş olacağı düşünülmüştür. Kur’an’daki kullanımlardan ve İslam bilginlerinin ona atfettikleri anlam ve getirdikleri yorumlardan hareketle “adalet”in içeriğini belirlemek ve bu içeriğin İslam bilimlerine ve özellikle fıkha nasıl yansıdığını tespit etmek ve bu tespitler üzerinden İslam bilginlerinin adaleti gerek birey gerekse toplum açısından nasıl gözle görülür, elle tutulur ve gerçekleştirilebilir bir şey haline getirdiklerini ortaya koymak bu yazının temel amacını oluşturmaktadır.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Adalet, Hakkaniyet, Denge, Erdem, Ahlak.



^a Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yunusa@erciyes.edu.tr

Giriş: Adalet Bilinebilir Bir Şey midir?

“Bu ümmet, konuştuğunda doğruyu söylediği, hüküm verdiğinde adaletli olduğu ve kendisinden merhamet istendiğinde merhamet ettiği sürece hayırlı bir ümmet olarak varlığını sürdürecektir” (Hadis)

Hans Kelsen “Adalet Nedir?” sorusunun, insanın kesin bir cevap bulamayacağı sorulardan biri olduğunu belirterek başladığı ve Eflatun ve Aristo başta olmak üzere birçok düşünürün adalet tanımlarını eleştirdiği “Adalet Nedir?” adını taşıyan makalesini mutlak adaletin tanımlanamayacağını; ancak göreceli bir adaletten söz edilebileceğini ifade ederek bitirir.¹

Adalet kavramı üzerine yazarların birçoğu benzer bir anlayışı dile getirmektedir.²

Acaba Müslüman düşünürler, özellikle fukaha (fakihler, İslam hukukçuları) açısından adalet nedir, tanımlanabilir ve gerçekleştirilebilir bir şey midir?³ Biz bu yazıda bunun peşine düşeceğiz.

Adaletin hem mahiyetinin belirlenmesinde hem de nasıl gerçekleştirileceğinde zorluklar bulunduğunu kabul etmekle birlikte daha yazının başında adaletin Müslüman bilginler açısından o kadar da muğlak ve tanımlanamaz bir şey olmadığını söyleyebilirim.

Adalet tanımlanabilir şey olmalıdır. Çünkü eğer Kur’an’da birçok yerde geçen ‘adl’ ve ‘kıst’ sözcüklerini adalet anlamında alırsak, adalet Müslümanların kutsal kitaplarında Allah tarafından emredilmiş olan bir şeydir. Kimi ayetlerde adaletli olmak, kiminde adaletle hükmetmek, kiminde adaletli davranmak emredilmektedir.⁴ Emrin yerine getirilebilmesi için,

¹ Hans Kelsen, “Adalet Nedir?”, *TBB Dergisi*, sayı 107 (2013): 432.

² Adalet kavramının tanımının yapılmasının zorluğu ile ilgili olarak bk. Güriz, *Adalet Kavramı*. [Bu derleme içerisinde özellikle “Adalet Kavramının Belirsizliği” (Adnan Güriz) ve “Adalet Kavramı” (Ioanna Kuçuradi). Kuçuradi, adalet nedir sorusuna felsefe tarihi açısından bilgisel bir cevabın verilemeyeceğini itirafıyla yola çıkmakla beraber, adalet kavramını ele avuca sığar bir kavram olarak teorize etmeyi deniyor. Bk. s. 27-32]. Kemal Gözler de “adalet kavramı bilimsel objektif olarak tanımlanması imkansız bir kavramdır.” der. Adalet kavramı konusunda bk. Gözler, *Hukuka Giriş*, 272-277; Çeçen, *Adalet Kavramı*.

³ Adalet kavramını Müslüman düşünce geleneğinde çeşitli açılardan ele alan önemli bir çalışma olarak bk. Macid Hadduri, *İslam’da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul, 1991).

⁴ “Allah emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder...” (Nisâ 4/58), “Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar...” (Nahl 16/90), “Allah, adaletli olanları sever.” (Mümteherine 60/8).

emredilen şeyin emre muhatap olan kişi ya da kişiler tarafından bilinmesi şarttır. Ne olduğu muhatap tarafından bilinmeyen bir şeyin emredilmesi, teklif-i mâ-lâ yutak olması bir yana yersiz ve anlamsız olur.

O zaman en başta yapılması gereken şey ayetlerde geçen adalet sözcüğünün Müslüman bilginler tarafından nasıl anlaşılıp yorumlandığını tespit etmek olacaktır.

A. Müslüman Bilginlerin Adalet Yorumları

Bugün adalet şeklinde kullandığımız sözcük Kur'an-ı Kerim'de 'adl' formunda geçer. Yine aynı veya çok yakın anlamda olmak üzere 'kıst' sözcüğü ve daha geniş bir içeriğe sahip olan 'hak' sözcüğü üzerinden adalet Kur'an'da üstün tutulan ve emredilen bir değer olarak karşımıza çıkar.

Etimolojik olarak aynı noktaya çıksa da Kur'an'da kullanıldığı yere göre *adl* sözcüğüne birbirini tamamlayan değişik anlamlar verilmiş ve farklı şekillerde yorumlanmıştır.

Râğıb İsfahânî, *"Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz vakit adil hüküm vermenizi emrediyor..."* (Nisa 4/58) ayetinde geçen "adl" kelimesinin anlamını açıklamak üzere şunları söyler:

"Adl (adalet) iki çeşittir. Birincisi mutlak adalettir. Mutlak adalet, güzelliği aklın gereği olan adalettir. Bu çeşit adalet hiçbir zaman neshe konu olmaz ve uygulanması hiçbir şekilde düşmanlık veya haddin aşılması olarak nitelendirilemez. Mesela sana iyilik yapana senin de iyilik yapman, sana bir eziyeti dokunmayan kimseye senin de eziyet vermemen bu tür adalet kapsamındadır. İkinci tür adalet ise adalet olduğu Şâri'in bildirmesiyle bilinen adalettir. Bu tür adaletin neshe konu olması mümkündür. Mesela kısas ve vücut bütünlüğüne yönelik saldırılar için öngörülen diyetler, mürtedin malına el konulması gibi hükümler böyledir. Ayetlerde 'Size düşmanlık edene siz de misliyle düşmanlık edin.' (Bakara 2/194), 'Bir kötülüğün cezası onun dengi bir kötülüktür.' (Şûrâ 42/40) denilmiş ve bu tür adalet kapsamında yer alan kısas hükmü açıkça 'düşmanlık' (haddi aşma) ve 'kötülük' olarak nitelendirilmiştir."⁵

Bu değerlendirmeden açıkça anlaşıldığı üzere Râğıb, bir şeriat (hukuk düzeni) sayesinde bilinen ve gerçekleştirilmeye çalışılan adaleti, 'izafi adalet' olarak nitelendirmektedir.⁶ Yazının sonlarında da başka bir yönüne dikkat

⁵ Râğıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-ma'rife, y.y.), 325-26.

⁶ Başka bir açıklamaya göre ise mutlak adalet, hiçbir ferдин hakkının göz ardı edilmeyerek sonuna kadar korunması, izafi adalet ise kimi durumlarda ferдин hakkının çoğunluğun

çekeceğimiz üzere, bir şeriat marifetiyle bilinen adaletin izafi olarak nitelendirilmesi, zaman ve zemin farkının şeriata yansıdığı imasını vermesi yanında esas itibariyle bizzat adaletin kendisinden ziyade gerçekleştirilme keyfiyetine ve formuna yönelik bir nitelendirmedir.

Râğıb İsfahânî “Allah adaleti ve ihsanı... emreder.” (Nahl 16/90) ayetinde⁷ adaletin her iki türünün, -yani hem mutlak adaletin hem izafi adaletin- kastedildiğini söyler. Râğıb’a göre bu ayette emredilen adaletin anlamı karşılık vermede eşit davranmaktır. Yani sana iyilik yapana denk bir iyilikle; kötülük yapana, yaptığı kötülüğe denk bir kötülükle karşılık vermen adalettir. İhsan ise sana iyilik yapana daha fazla iyilikle, kötülük yapana ise daha az bir kötülükle mukabele etmendir.

Bu iki ayette geçen “adl” sözcüğünün anlamına ilişkin olarak Fahreddin Râzî’de daha geniş bilgi vardır.⁸ Râzî, *adl* sözcüğünün anlamını ihsan sözcüğünün anlamıyla mukayeseli olarak vermeyi tercih eder. Çünkü ihsan sözcüğü, adalet sözcüğü üzerine atfedildiğine göre, -atıf mugayereti gerektirir kuralı gereğince- aralarında anlamca fark olması gerekir.

İbn Abbas’tan bu konuda üç farklı rivayet vardır. Bunlardan birinde “adl”, Allah’tan başka tanrı olmadığına şahitlik etmek, ihsan da farzları yerine getirmek olarak açıklanır. Bu açıklama hemen bütün tefsirlerde yer alır. “Şirk büyük bir zulümdür.” (Lokman 31/13) ayeti de bu açıklamayı destekler. İkinci rivayette İbn Abbas, ayette geçen “adl” sözcüğünü, Allah’a ortak koştuktan sıyrılmak, ihsanı da Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmek ve kişinin kendi için sevdiğini -mümin kâfir ayrımı yapmadan- başkaları için de sevip istemek olarak açıklamış ve şöyle ilave etmiştir: “Kendimiz için istediğimizi onun için de isteyeceğimiz kişi, eğer mümin ise onun imanının ziyadeleşmesini; eğer kâfir ise dinde kardeşimiz olmasını istemiş oluruz.” İbn Abbas’tan gelen üçüncü rivayete göre ise “adl”, tevhid olarak ihsan ise -

yararı gerekçesiyle göz ardı edilebilmesidir. Yol geçirmek üzere birinin arazisini istimlak etmek gibi.

⁷ Bu ayetin faziletine ilişkin olarak şöyle bir olay anlatılır. İbn Abbas, Osman b. Maz’un’un şöyle dediğini nakleder. “Ben Hz. Muhammed’den utancımdan Müslüman olmuştum. Ama Müslümanlık henüz kalbime yerleşmiş değildi. Bir gün Hz. Peygamber’in yanına gittim. Benimle konuşurken birden gözlerini önce semaya dikti sonra sağ yanına indirdi. Normal haline dönünce ne olduğunu sordum. Dedi ki: Seninle konuşurken Cibril sağ yanıma inip şöyle dedi: ‘Allah adaleti, ihsanı ve akrabaya yardım etmeyi emrediyor; fahşâ, münker ve bağy’i de yasaklıyor.’ İman kalbime iyice yerleşti. Hemen Ebu Talib’e gidip durumu anlattım. Ebu Talib şöyle dedi: Ey Kureyşliler benim yeğenime uyun. İster gerçekte peygamber olsun isterse olmasın o size sadece güzel ahlakı emrediyor.” Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, V:354.

⁸ Râzî, V:354–58; Ayrıca bk. III:248-249,390-391

özellikle tevhid hususunda- ihlas olarak açıklanmıştır.

Diğer bir açıklamaya göre ise adalet fiiller, ihsan ise sözler hususundadır ve ayette sadece adil olan şeyi yapmak ve iyi/güzel olan sözü söylemek emredilmektedir.

Fahreddin Râzî, *adl* sözcüğünün anlamına ilişkin olarak yapılan bu açıklamaları yetersiz bulmuş ve başka bir açıklama getirmiştir. Râzî'ye göre -gerek farz gerek mendup olarak- teklife ilişkin hususlar ile -genel ve özel olarak- ahlak ve adaba ilişkin hususlar bu ayette bir araya getirilmiştir.

Râzî'nin ayette emredilen adaletin anlamı konusundaki değerlendirmesi genel hatlarıyla şöyledir:

“Adl (adalet), ifrat ve tefrit uçları arasında orta durum (vasat) demektir. Her işte ifrat ve tefritin arasındaki bu orta duruma riayet edilmesi gerekir. Teklif konusu olan işler genel olarak itikat ve amel olarak iki gruba ayrılır. Gerek itikada gerekse amele ilişkin bütün konularda ‘adl’in gözetilmesi gerekir.”

Fahreddin Râzî itikatta adaleti şöyle örneklendirir:

“1) Bir tanrının bulunmadığını öne sürmek *ta'til* -yani varlığı tanrısız bırakmak-, birden çok tanrının bulunduğunu kabul etmek ise *şirk* olur. Her ikisi de yerilmiştir. O zaman Tanrı konusunda adalet tek tanrının varlığını kabul etmektir. İbn Abbas'ın adl sözcüğüne ‘Allah’tan başka tanrı olmadığına şahitlik etmek’ anlamını vermesi tam bir orta duruma riayettir. 2) Tanrının ilim, kudret gibi sıfatları bulunmadığını öne sürmek *ta'til* -yani Tanrıyı sıfatsız bırakmak-, Tanrının bütün sıfatlarının sonradan olma ve değişken olduğunu kabul etmek ise *teşbih* yani onu yaratılmış varlıklara benzetmek- olur. Tanrının sıfatları konusunda adalet onun ilim ve kudret gibi sıfatlarının bulunduğunu ama bunların hâdis ve değişken olmadığını kabul etmektir. 3) Kulun hiçbir kudret ve ihtiyarının (seçme hakkının) olmadığını kabul etmek sırf cebirci bir anlayış; kulun filleri konusunda bağımsız olduğunu kabul etmek ise sırf kaderci bir anlayıştır. Bu konuda adalet fiili kulun yaptığını, fakat bunun Allah'ın yarattığı bir kudret ve dâiye ile olduğunu kabul etmektir. 4) Allah'ın hiçbir günah hususunda kulunu sorguya çekmeyeceğini ve cezalandırmayacağını kabul etmek büyük bir *tesâhül* (gevşeklik), kendisini tanımış olan bir kulunu bir masiyet yüzünden ebediyyen cehennemde tutacağını iddia etmek ise büyük *teşdid* (sertlik) olur. Bu noktada adalet, Allah'tan başka tanrı

olmadığına inanan herkesin cehennemden çıkmasıdır.”⁹

Fahreddin Râzî'nin fiiller konusundaki adalet için verdiği örneklerden biri şudur: Kimileri teklifi inkâr ederek kulun taat ve ibadetle meşgul olmasına gerek bulunmadığı gibi masiyetlerden kaçınmasına da gerek bulunmadığını öne sürmüş, kimileri de bütün iyi şeylerden ve insan tabiatının arzuladığı lezzetlerden kaçınmayı, hatta insanın kendine eziyet veren şeyleri yapması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Bu iki yol da uygun değildir. Orta yol Hz. Muhammed'in getirdiği şeriattir. Bu konuda verdiği diğer bir örnek de Hz. Muhammed'in şeriatının Musa ve İsa şeriatlarının ortası olmasıdır. Şöyle der Râzî, “Musa'nın şeriatında şiddet; İsa'nın şeriatında ise tesahül ve müsamaha baskındır. Bu ikisinin ortasında Hz. Muhammed'in şeriatı bulunmaktadır.” Râzî'ye göre adl niteliğini hak eden şeriat Hz. Muhammed'in şeriatidir.

Bütün bu değerlendirmelerinin sonucunda Fahreddin Râzî'nin vardığı nokta şudur: Adaleti yani aşırılıklardan uzak orta noktayı (vasat) dinler arasında İslam, İslam mezhepleri arasında ise gerek inanış gerek uygulama açısından ehl-i sünnet temsil eder.

Râzî'nin farklı örneklerle serimlediği anlamda *adl* sözcüğünün bugün kullandığımız anlamda adalet (hakkaniyet) olarak anlaşılmasında bazı zorluklar bulunduğu söylenebilir. Bu zorlukların başında Muhammed şeriatının adaletli olarak nitelendirilmesi durumunda Musa ve İsa şeriatlarının adil olmamakla nitelendirilmesi, dolayısıyla o şeriatlarda Allah'ın adil hüküm koymadığı gibi bir sonucun ortaya çıkmasıdır. Kanaatimizce Râğıb İsfahânî'nin mutlak adalet izafi adalet ayrımı, bu sıkıntıdan kurtulmanın bir yolu olarak akla gelebilir. Şeriatlar arasında karşılaştırma yapıldığında biri diğerlerine göre adl/vasat görünebilir, ama bu her bir şeriatın kendi içinde adaletli olmadığı anlamına gelmez.

Adalet sözcüğüne başkaca anlamlar da verilmiştir. Bunlar; hakkın hak sahibine ödenmesi/ulaştırılması, insaf, eşitlik ve hak ile hükmetmek olarak sıralanabilir. Bu anlamlar da esas itibariyle, özellikle F. Râzî'nin vurguladığı orta durum, denge ve itidal anlamları kapsamında değerlendirilebilir. Yine adaletin farklı konular ve yetkiler açısından kısmen farklı içerikle ifade edilmesi de bu tespiti zedelemeyiz. Mesela idareciler açısından adalet, idareleri altında olanlara haksızlık etmemek, hâkimler açısından adalet hüküm verirken hakka hakikate ters hüküm vermemek, esnaf açısından adalet hile ve aldatmaya tevessül etmemektir.

⁹ Râzî, V:355.

“Ey insan! Seni yaratan, tesviye eden ve *adil kılan* rabbine karşı seni aldatan şey nedir?” (İnfitar 82/6-7) ayetinde Allah’ın insanı adil kılması, insanın azalarının dengeli bir şekilde yaratılması ve ayakları üzerinde durabilmesi anlamına gelmektedir. Bu ayette fizyolojik anlamda bir dengeden bahsedildiği kabul edilir. Bu kullanımı da dikkate aldığımızda adaleti emreden ayetler için iki aşamalı bir arka plan oluşturulduğundan söz edilebilir: Kur’an adaleti emretmekle, fizyolojik dengesi bahsedilen ve fitri olarak ahlaki dengeyi (şahsi-bireysel adalet) sağlama potansiyeli bulunan insandan sosyal/hukuki dengeyi kurmasını istemektedir.

Arapçada adalet kavramının mukabili olarak kullanılan terimler arasında da ince farklar vardır. Mesela ikisi de genel olarak adaletten ayrılmak olarak açıklanan *cevr* sözcüğü ile *zulüm* sözcüğü arasında ince anlam farklılığı bulunduğu söylenir. Cevr, istikametden ayrılmak yani düzgün bir yol izlememek veya izlenen düzgün yoldan ayrılmak anlamına gelir ve daha çok hâkim ve sultan açısından söz konusu olur. Zulüm ise hak edilmemiş -ve arkasından bir bedel gelmemiş- zarar anlamındadır. Buna göre birini aldatarak (hıyanet ederek) ona bir lira eksik vermek zulüm; birinin bir lirasını zorla almak ise *cevr*’dir.¹⁰

Arapçada adalet anlamında kullanılan *adl* ve *kıst* sözcüklerinin “ezdad”dan olması, yani birbirinin zıddı olan iki anlamı içinde taşıması da oldukça ilginç ve dikkat çekicidir. Türkçede bugün adalet diye çevirdiğimiz *adl* ve *kıst* sözcükleri, Arap dilinde hem adalet, hakkaniyet hem de zulüm ve haksızlık anlamına gelmektedir. Bu iki sözcüğün etimolojik olarak böyle ikili bir içeriğe sahip olması adeta her söz ve davranışın bıçak sırtında olduğunu ve adalet olmadığı takdirde zulme kayabileceğini, bir bakıma denge durumunun dengeyi kaybetme potansiyelini içerdiğini ima etmektedir.

1. Davranışın niteliği olarak adalet

Adalet, İslam düşünürleri açısından bireysel veya toplumsal davranışın bir niteliği olarak değerlendirilmiştir. Bu hem kendi içimizde hem yaratıcıyla olan ilişkilerimizde hem de diğer insanlarla olan ilişkilerimizde adaletin bir kriter olarak alınması anlamına gelir. Adaletin deruni içsel, metafizik (dikey) ve toplumsal (yatay) boyutlarından söz edilebilir. Bu açıdan hikmet, yiğitlik (şecaat), cesaret gibi ahlaki erdemlerin dengeli bir şekilde gerçekleşmesinin adalet olarak değerlendirilmesi, adaletin bireysel deruni boyutuna atıftır. Allah’tan başka tanrı kabul edilmemesi adaletin dikey metafizik boyutu; bir toplum içinde başkalarıyla ilişki bağlamında

¹⁰ *Adl* ve *kıst* sözcükleri arasındaki fark ve *cevr* ve *zulüm* kavramları hakkında bk. Ebu Hilal Askerî, *el-Furûku’l-luğaviyye*, thk. Şeyh Beytullah el-Beyyât (Kum, 1412), 172, 428.

gerçekleşen boyutu ise adaletin yatay toplumsal boyutudur. Fahreddîn Râzî'nin "bütün şer'î hükümler biri hâlıkı tazim etmek (yaratıcıya içten saygı ve itaat), diğeri halka (yaratılmışlara) şefkat olmak üzere iki gruptur." ifadesi, adaletin sözü edilen boyutlarına işaret ve bir bakıma onların açılımı olarak görülebilir.

2. Adalet neye yarar? Neyi sağlar?

Kimi düşünürler adaletin mutluluk sağlayan şey olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu yaklaşım mutluluğun muğlak içeriğinin adalete taşınmasına ve adaletin bir ütopyaya dönüşmesine yol açma riski taşır. Eğer mutluluk, basitçe huzur ve güven olarak tanımlanacak olursa bu takdirde adaletin mutluluk sağladığı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü adalet, esas itibariyle güvenlik duygumuzu tatmin eder ve bu duygu gerek bireysel gerekse toplumsal hayatımız açısından huzur içinde olmamızı sağlar. Yok eğer mutluluk bunun ötesinde bir içerikle yorumlanacak olursa bu takdirde adalet, doğrudan mutluluğun sebebi olamaz ama belki mutluluğa giden yolda basamaklardan biri olabilir.

Adalet problemi, meşruiyet sorunu veya değerler arası hiyerarşi sorunu ile de ilgili değildir. Mesela İslam hukukunun, hatta İslam dininin korumayı hedeflediği beş temel değer olan can, akıl, din, nesil ve mal arasındaki hiyerarşi ya da öncelik sıralaması adaletten bağımsızdır. Yani bu değerler arasında bir çatışma olduğunda hangisinin hangisine önceleneceği meselesi, doğrudan bir adalet meselesi değildir. Belki tek tek her birinin korunması gereken bir değer olarak belirlenmiş olması bir adalet meselesi olabilir, ama birbirlerine karşı durumları farklıdır.

Müslüman siyaset geleneğinde adalet, esas itibariyle, yönetim biçimlerinden bağımsız olarak düşünülmüştür. Bu açıdan bakıldığında adaleti sağlayan bir krallık, buna mukabil, zulmün ve haksızlığın kol gezdiği bir cumhuriyet pekâlâ mümkündür.

B. Fakihlerin hukuki çözümlerinde adaletin somutlaşması

Daha önceki bir yazımda¹¹ fukahanın adalet tasavvuruyla ilgili olarak birbiriyle bağlantılı üç soru üzerinde genel hatlarıyla durmuştum. Sorular şöyleydi: 1) Fukahanın adaletin ne olduğu ve nerede aranacağı şeklinde bir meselesi var mıydı? 2) Fukaha adaletten ne anlıyordu? 3) Fukaha adaletin nasıl gerçekleşeceğini düşünüyordu?

1. Fukaha adaletin tesisi ve sürdürülmesi için temelde iki şey

¹¹ H. Yunus Apaydın, "Fukahanın Adalet Tasavvuru", *Kur'an ve Sosyal Adalet*, ed. Abdurrahman Kurt ve Hayati Hökelekli, (Bursa, 2016), 349–56.

önermiştir. Birisi şahsî adaletin gerçekleştirilmesi ve diğeri -bugünkü kavramsallaştırmaya benzeterek söylersek- hukukun üstünlüğü.

a. Şahsî adalet genel olarak, büyük günahlardan kaçınmak, küçük günahlarda ısrar etmemek; salâhî fesadından ve doğrusu yanlışından çok olmak şeklinde tanımlanmıştır.¹² Bu tanım Aristo'dan beri gelen "Adil kişi yasaya uyan kişidir." tanımıyla önemli ölçüde benzer bir muhtevaya sahiptir.¹³

İslam hukukunda şahsî adalet şartı, başkaları üzerinde yetki kullanma imkânı veren hemen her görev için aranan bir şarttır.

Mesela İslam hukukunda en temel ispat vasıtası kabul edilen şahitliğin yerine getirilmesi şahit olacak kişinin adil olması şartına bağlıdır. Şahidin adil olması, ifade edildiği üzere onun fasık olmaması anlamındadır. Adalet şartı, -hâkimin bu doğrultuda hüküm vermesini gerekli kılacak şekilde- şahidin doğru söylediğinin belirginleşmesini sağlama amacına yöneliktir. Şahitlik işinin kendisinden beklenen 'hakkın yerini bulması' sonucunu vereceği düşüncesiyle fakihler şahidin adil olması şartı üzerinde önemle durmuşlardır.¹⁴

Şahitlik ehliyeti konusunda kabaca iki yol izlenebilir. Birincisi; baştan hiçbir kritere tabi tutmadan herkesin şahitliğini kabul edip, şahitlik sürecinde onun doğru söyleyip söylemediğini anlamaya çalışacak yöntemler geliştirmek, ikincisi ise sadece baştan doğru söyleyeceği (ve hakkın yerini bulmasını sağlayacağı) zannı galiple bilinen kişilerin şahitliğini -ayrıca tezkiye sürecinden geçirmek suretiyle- kabul etmek. Klasik fıkıhta tercih edilen yöntem ikincisi olmuştur. İslam hukukçuları, dinin temel emirlerini yerine getirmeyi ve temel yasaklardan kaçınmayı, bir kimsenin adil sayılmasının göstergesi kabul etmişler ve hukuk alanında buna itibar etmişlerdir.

¹² Benzer içerikli başka bir tanıma göre ise adalet, kişinin batnı ve ferî hususunda ta'n edilmiş olmamasıdır. Bir kimsenin batnı hakkında ta'n edilmesi "O, riba ve gasbedilmiş mal yer." denilmesidir. Yalan söylemek de batnı hususunda bir ta'n sebebi kabul edilmiştir. Bütün bu tanımlar için bk. Şemsuleimme Serahsî, *el-Mebsût*, c. XVI (Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1993), 88, 121; Burhaneddin Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf, c. III (Beyrut, y.y.), 124; Alaeddin Ebubekir Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, thk. Ali M. Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, c. IX (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 15-18; Ebubekir b. Ali Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyire*, c. II (el-Matbaatu'l-hayriyye, 1322), 232.

¹³ Adaletin "Yasalarla sahip olunan hakların herkes tarafından kullanılmasının sağlanması" biçimindeki tanımıyla Ebu Hanife'nin "Fıkıh kişinin hak ve görevlerini bilmesidir." şeklindeki fıkıh tanımı arasında benzerlik üzerinde ayrıca durulmalıdır.

¹⁴ Şahitlik konusunda bk. H. Yunus Apaydın, "Şahit", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2010, XXXIII:278-283.

İslam hukukçuları adalet şartını ayrıca özellikle kamusal yönü bulunan iş ve görevlerde de aramışlar ve bu şartı taşımayan kimsenin ilkten görevlendirilmesini uygun bulmamışlardır. Birtakım görev ve yetkilerin dağıtımında toplumsal statünün dikkate alındığını gösteren bu yaklaşımın Aristo'nun adalet taksimindeki 'dağıtıcı adalet' kavramıyla yakınlığı dikkatten kaçmamalıdır. Toplumsal statünün dikkate alınmasının, toplum bireyleri tarafından yadırganmamış ve adalete ya da eşitliğe aykırı olarak nitelendirilmemiş olması önemlidir. Bu husus toplum vicdanından bağımsız bir adalet duygusunun olamayacağını da gösterir.

Hukukun üstünlüğü konusu ise esasen Allah'ın gönderdiği şeriatın adaleti temsil ettiği kabulü ve bu hükümlerin doğru bir şekilde uygulanması durumunda adaletin gerçekleştirileceği düşüncesidir. Bu meseleyi aşağıdaki başlık altında biraz detaylandırılım.

b. Topluluğun düzenleyici kural ihtiyacı: Hukuksuz devlet, adaletsiz hukuk olmaz.

İnsanların bir arada yaşama durumunda oluşları insanlığın başlangıcından beri bilinen ve bilim adamları tarafından çeşitli bağlamlarda çeşitli yönleriyle vurgulanan bir husustur. Bu doğal zorunluluk, insanların birbirlerine karşı hak ve yükümlülüklerini doğal ve mekanik bir şekilde yerine getirmelerini gerektirmez. Fıtraten iyilik eğilimli olsa da insanın yanlış ve aşırı yönelimleri, hırsları, kötücül duyguları, farklı ihtiyaçları ve arzuları vardır. Bir arada yaşama durumunda ihtilaf ve çatışmaların olması da neredeyse aynı şekilde doğal bir durumdur.

Sözü edilen bir arada yaşamanın *dengeli* bir şekilde sürdürülebilmesi ancak insanların birbirleriyle her türden ilişkilerini düzenleyecek birtakım kurallar ve kanunlar ile mümkündür. Toplumun kanun ve kurallarla idare edilmesi durumu klasik literatürde *siyaset* terimiyle ifade edilir. İslam bilginleri bu noktada menşe bakımından iki tür siyaset bulunduğunu belirtirler: 'aklî siyaset' ve 'dînî siyaset'.

Fahreddin Râzî, insanın tabiatı gereği medeni olduğunu gerekçelendirirken, insanın maslahatlarının düzgünce ve güzelce karşılanabilmesinin ancak tam bir şehrin varlığı ile mümkün olacağını vurgular. Bu şehir hayatında kimileri ekip biçecek, kimileri öğütecek, kimileri pişirecek, kimileri dokumacılık, kimileri terzilik... yapmak suretiyle her bir insan bir işle/meslekle meşgul olacak ve sonuçta tamamının maslahatları tamamının çabalarıyla karşılanmış olacaktır. Bu değerlendirmeye göre insanın tabiatı gereği medeni olduğu tespiti, insanın maslahatlarının düzgün bir şekilde karşılanmasının onun başkalarıyla birlikte yaşamasına bağlı

olduğu, yani -içeriği tam karşılamasa da- insanın sosyal bir varlık olduğu anlamına gelir.

İnsanların bir yerde birlikte yaşamaları durumunda husumetler, çekişmeler ve anlaşmazlıklar kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Bu da yine tabiatının gereği olarak insanın öfke ve şiddet gibi hayvanî yönlerinin bulunması sebebiyledir.

Bu durumda insanların her türden ilişkilerinin düzgün bir şekilde yürümesinin neye bağlı olduğu sorusuna, sonuçta aynı kapıya çıkması mümkün iki farklı cevap verilir.

Fahreddin Râzî'ye göre bu husumetleri kesip atacak otoriter ve kudretli bir insana ihtiyaç vardır ve bu insan hükmü herkes hakkında geçerli olan sultandır. İnsanların maslahatlarının düzgün şekilde sağlanabilmesi böyle bir sultana bağlıdır. Bu sultan kendi hevasına göre ve sırf kendi dünyevi maslahatlarını elde etmek için bir yönetim icra edip öyle hüküm verirse bunun insanlara zararı çok büyük olur. Çünkü böyle bir yönetici kendi nefsi için halkı feda eder, onları kendi çıkarları için kullanır. Bu da alemin harap olmasına, halk arasında kargaşanın doğmasına ve en nihayet bu memleketin helakine yol açar. Ancak bu sultan gerçek ilahi şeriate göre hükmederse alemin maslahatları düzene girer ve hayır kapıları en güzel şekilde açılır. Fahreddin Râzî'ye göre Cenab-ı Allah'ın Davud peygambere hitaben söylediği "İnsanlar arasında hak ile hükmet!" (Sâd 38/26) sözün anlamı da budur. Yani Allah Teala Davud'a "İnsanlar arasında hak ile hükmedecek birine ihtiyaç var. Bu kişi sen ol!" demiş olmaktadır.

Yukarıdaki soruya İbn Haldun'un verdiği cevap ise doğrudan kanunlara, daha sonra bu kanunların kaynağına atıf yapar. Der ki İbn Haldun: "Herkesin uyması gereken bu kanunlar akıllı ve basiretli devlet ricali tarafından akıl ölçülerine göre konulmuşsa 'aklî siyaset' (siyaset-i akliyye); Allah tarafından yetkilendirilmiş bir Şâri' (peygamber) vasıtasıyla konulmuşsa bu da 'dînî siyaset' (siyaset-i diniyye) olur.

"Allah niçin şeriatlar göndermiştir?" sorusuna Büyük Hanefi fakih ve usulcü Sadruşşeria'nın verdiği "âlemin -belirlenmiş süreye kadar- bekası" şeklindeki cevap, esas itibarıyla yukarıda sözü edilen bu doğal gerçekliğe atıf yapmakta ve alemin (ve özellikle insan türünün) varlığını sürdürmesinin bir şeriate bağlı olduğunu ifade etmektedir.

Yine önemli bir kelimacı ve usulcü olan Taftazani'nin (ö. 792/1390) değerlendirmesi daha açıktır. Der ki Taftazani:

"İnsan türü için yaratılmış olan bu nizam için Allah, kıyamete kadar sürecek bir 'bekâ' takdir etmiştir. Bu beka şahısların korunması

temeli üzerine bina edilmiştir. Çünkü insan türünün bekası şahısların korunmasıyla mümkündür. İnsan, mizacı gereği giyinme ve barınma konusunda birtakım zenaatlara ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacın karşılanması türün fertleri arasında yardımlaşma ve ortaklaşmayı gerektirir. Üreme ve neslin devamı için erkekler ile kadınlar arasında tesis edilecek izdivaca ve birtakım maslahatların yerine getirilmesine ihtiyaç duyar. İşte bütün bunlar Şâri’ tarafından söz konusu nizamda adaleti sağlamaya yönelik olarak takdir edilen birtakım *külli ilkelere* ihtiyaç duyar. Çünkü her bir fert kendine uygun geleni arzular, ona iştah duyar; aynı şeyi başkasının arzulamasına öfkelenir. Sonuçta *cevr* (adaletsizlik) meydana gelir ve düzen bozulur. İşte şer’i hükümlerin konulması bu düzenin sağlıklı ve adil yürümesi içindir.”¹⁵

Bu dört bilginden yapılan alıntılardan hareketle, -bunlarda Farabi ve İbn Sina düşüncesinin etkilerinden söz edilebilir- Müslüman bilginlerin genel olarak insanların bir arada birbirlerinin hak ve hukukuna riayet ederek yaşamalarının bir hukuk düzenine bağlı olduğu vurgusu yaptıkları ve bu vurgunun da hukukun üstünlüğünü ima ettiği söylenebilir.¹⁶

c. Yargı ve yargıcın konumu

Fukahanın adalet tasavvurunu anlamaya çalışırken, somut örneklerle geçmeden önce adaletin gerçekleşmesinin kurumsal zemini olan yargı işine fakihlerin nasıl bir değer atfettiğine, kadiyi nasıl konumlandırıdıklarına bakmak, kadı olacak kişide bulunmasını gerekli gördükleri nitelikler üzerinde düşünmek yol gösterici olabilir.

Bu konuda belki de en çarpıcı ifade “*Kadı Allah’ın naibidir!*” cümlesidir. İslam hukukçuları, yerine getirdiği görev açısından kadiyi bu şekilde tavsif etmişler ve Allah’ın vekili olarak, onun yerine/onun adına iş gören biri olarak konumlandırmışlardır.

Bu ifadeden birbiriyle çelişmeyen ama belki birbirini tamamlayan

¹⁵ Sa’deddin Mesud Teftazânî, *et-Telvîh ale’t-Tavzîh*, c. II (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, y.y.), 300.

¹⁶ Burada “Bir toplumsal düzenin kurallarının adil olduğunun kriteri nedir?” sorusu sorulabilir. İslam hukukçuları bu soruya cevap vermekte zorlanmamışlardır. Hikmet sahibi olan ve bir ismi de el-Adl (Âdil) olan Şâri’in buyrukları mahza adalettir. Bu kabul Şâri’in hükümlerinin insanların maslahatlarını ve sonuç itibarıyla bu dünyada hem öbür dünyada mutluluklarını temin edecek bir içeriğe sahip olduğu kabulüyle de desteklenir. Bu bakımdan adaletli toplumsal düzen insanların adalet duygularını tatmin eden ve onların ilişkilerini herkesi tatmin edecek şekilde düzenleyen bir yapıya da işaret eder. Kıyasın bir hukuki çıkarım yöntemi olarak kabulü etrafındaki çetin tartışmalar, beşerin devreye girmesinin nasların ihtiva ettiği adaletin ve garanti ettiği maslahatın sulandırılması anlamına gelip gelmeyeceği tartışması biçiminde de okunabilir.

farklı sonuçlar çıkarılabilir.¹⁷ Ama bu sonuçlardan en önemlisi yargı bağımsızlığı ve hukukun üstünlüğüdür.

Her ne kadar kadıları devlet başkanı görevlendiriyorsa da kadı devlet başkanının değil Allah'ın naibidir; devlet başkanı adına değil Allah adına hükmeder. Burada Allah adına hükmetmek genel olarak adaletle hükmetmek, daha dar anlamda ise onun indirdiğiyle hükmetmek anlamındadır.

Hâkimin, Allah adına ve onun yerine iş gördüğü tasviri, adaleti titizlikle uygulamasını sağlamayı amaçlamaktadır. Allah'ın isimlerinden biri "el-Adl"dir. Allah adaleti emreder; Allah kullarına zulmetmez. Dolayısıyla hâkim de adaleti gerçekleştirmekle yükümlüdür, Allah kullarına zulmetmediği gibi, o da insanlara zulmedemez.

Yargılama işiyle ilgili diğer çarpıcı bir ifade ise birçok fıkıh kitabının yargı adabı (edebu'l-kazâ) bölümlerinin başında yer alan şu cümledir:

"Yargı, en şerefli ibadetlerden ve en kuvvetli farzlardan biridir."

Dinin ve dindarlığın maalesef uçuk kaçık bireysel ve bazen pımpirikli konulara indirgendiğine şahit olduğumuz bu günlerde bu cümle üzerinden fukahanın yargı algısı üzerinde düşünmekte yarar vardır.

2. Bir örnek üzerinden fukahanın adalet tasavvuru: Gasbedilen malın tazmini

Hanefi fakihler gaspı, başkasının malını düşmanlık (udvân) içeren bir yolla almak olarak tanımlamışlar ve gasp fiilinin düşmanlık ve zulüm olması sebebiyle haram olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁸

Fakihler, gasp durumunda aslî vâcibin (yani gasp eden açısından asli yükümlülüğün) gasp edilen malın mal sahibine geri verilmesi olduğunu ifade etmişlerdir. Gasp edilen mal mevcutsa aynen iade etmekle, tüketilmişse - mislî ise yani piyasada bulunan bir mal ise mislinin iade edilmesiyle, eğer kıymetli ise kıymetinin ödenmesiyle mal sahibinin uğramış olduğu zarar ve mağduriyet giderilmiş olur. Bu yaklaşımın Aristo'nun düzeltici/telafi edici adalet anlayışına benzerliği gözden kaçırılmamalıdır.

Temel hedef uğranılan zararın giderilmesini sağlamak olduğu için fakihler, malının kendisine iade edilmesini mal sahibinin mağduriyetinin giderilmesi noktasında yeterli görmüşler ve gasp edene ilave bir ceza/müeyyide öngörmemişlerdir. Aslında bu yaklaşım, fakihlerin kafasındaki adalet algısının doğal sonucudur. Şöyle ki bir kimsenin bir çeyrek

¹⁷ Yargı kararının bağlayıcılığı, yargıcın statüsünün yüksekliği, yargı işinin önemi...

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XI:49-51; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, I:1017-22.

altını gasp edilmişse, bu çeyrek altının iade edilmesi durumunda gasp sebebiyle mamelekinde gerçekleşen haksız eksilme telafi edilmiş olmaktadır. Gasp edilen malın kıymetî olması durumunda kıymetinin ödettirilmesi durumu da aynıdır. Gasp edenden bunun dışında ilave bir şeyin alınıp malı gasp edilen kişiye verilmesi durumunda malı gasp edilenin mal varlığında haksız bir artış, gasp edenin mal varlığında haksız bir azalma olacaktır. Bu da adil değildir. Her iki taraf açısından adil olan durum, gasp edenin gasp ettiği şeyi geri vermesidir. Burada adaletin “her iki taraf açısından” sağlanmaya çalışıldığı hususu gözden kaçırılmamalıdır. Bu meselenin bir yönüdür.¹⁹

Mislî malın, mislî olarak iade edilmesi gerekir. Malın piyasadan kalkması veya başka bir sebeple mislin ödenmesinin mümkün olmaması durumunda tazmin kıymet üzerinden yapılır. Bu durumda tazmine esas olacak kıymetin nasıl belirleneceği, daha doğrusu gaspın gerçekleştiği tarihten mahkeme kararına kadar geçen süre içerisinde, hangi anın kıymet belirlemede esas alınacağı problem olarak ortaya çıkar. Her iki taraf için adil olacak çözüm hangisidir?

Burada Hanefi mezhebinin üç imamı farklı yaklaşım sergilemişlerdir.

Ebu Hanife -tazmine esas olmak üzere- gasp edilen malın kıymeti belirlenirken, mahkemenin davayı karara bağladığı gündeki kıymetinin, Ebu Yusuf malın gasp edildiği gündeki kıymetinin, Muhammed ise malın piyasada bulunduğu en son vakitteki kıymetinin esas alınacağını öne sürer.

Her bir müçtehidin hukuk mantığı açısından bir temellendirmesi vardır ve esas itibarıyla hepsi de adaletin hangi durumda gerçekleşeceğini de göz önünde tutmaktadırlar.

Gasp edilen malın tazmini konusunda fakihlerin yaklaşımları, adaletin verilen zararın telafi edilmesiyle gerçekleşeceği ve bu hükmün her iki taraf açısından da adalet olacağını düşündüklerini gösterir. Dikkat edilirse konu öncelikli olarak gasp eden (suçlu) ve malı gasp edilen (mağdur) açısından değil, ihlal edilen bir hakkın nasıl telafi edileceği ve eski durumuna getirileceği açısından ele alınmaktadır.

Altını çizmeye çalıştığımız bu nokta İslam hukukunun doğrudan taraflardan ziyade hakkın ve adaletin nasıl yerini bulacağına

¹⁹ Kamu otoritesinin, ilke olarak bunun dışında gasp edene ilave bir ceza vermesi düşünülmez. Ancak gasp fiilinin yaygınlık kazanması ve genel güvenliği tehdit eder bir hale gelmesi durumunda veya başka gerekçelerle ta’zir kapsamında çeşitli tedbirlere başvurulabileceği kabul edilir. Ayrıca gasp fiilinin mülk dokunulmazlığına yönelik bir saldırı olması sebebiyle bu fiili gerçekleştiren kişinin “şahsi adalet” vasfını kaybetmesi ve sosyal statü kaybına uğraması da başka bir manevi müeyyidedir.

odaklandıklarını gösteren önemli bir hususiyettir.

Denge fikri, ayrıca “toplumsal ahlakın gerçekleştirilmesine ve kamu vicdanının tatmin ve teskin edilmesine de hizmet eder. Denge fikrinin yerleşmesi durumunda kimse hak ettiğinden fazlasına talip olamaz. Bu aynı zamanda bir ahlak meselesi haline gelir.

Bu açıdan bakıldığında mesela günümüzde boşanma durumunda talep edilen yüksek miktarda manevi tazminat ve ömür boyu nafaka gibi düzenlemelerin, klasik fukahanın çizdiği adalet çerçevesine yerleştirilmesi oldukça zordur. Çünkü fukahanın bakış açısında kul hakkı dikkate alınmadan veya kul hakkı ihlal edilerek adaleti sağlamak mümkün değildir. Kadılar hüküm verirken tarafları, kadın-erkek veya Müslüman-gayrimüslim olarak değil, adeta birer siluet olarak görür ve hakkın yerini bulmasına odaklanırlar. Çünkü bu bağlamda en üstün değer hakkın yerini bulmasıdır.

Sonuç yerine

İslam bilginleri açısından aslolan adalettir ve hukuk esas itibariyle adaletin vasıtasıdır. Adaletin ne olduğu (mahiyet) esasında bellidir. Bu da bireysel ve toplumsal dengenin sağlanması, korunması ve sürdürülmesinden ibarettir. Ancak bu dengenin nasıl sağlanacağı (keyfiyet) konusunda zaman ve zemine göre kimi değişikliklerin olması mümkündür.

Yukarıda Râğıb İsfahânî'nin “mutlak adalet” - “izafi adalet” ayrımı ve buna ilişkin değerlendirmesinin içeriminden hareketle husun ve kubhun aklî mi şer'î mi olduğu tartışmasının, adaletin hangi yolla bilineceğine kadar uzatılması ve şu sorunun sorulması mümkündür: “Mevcut hukuki düzenlemeler adil oldukları için mi o şekilde yapılmıştır, yoksa öyle düzenlendikleri için mi biz onların adil olduğunu düşünmekteyiz?”

Bu sorunun ardından bir dönem, bir durum için adalet olan bir hükmün başka dönemler/durumlar (tüm zamanlar-zeminler) için adalet olmasının zorunlu olup olmadığı sorusunun gelmesi kaçınılmazdır.

Fukahanın bu soruya doğrudan ve sarıh olarak verdiği bir cevap yoktur. Ama fukahanın bazı uygulamalarında, mesela bazı durumlarda bazı hükümlerin uygulamasını askıya alma vb. uygulamalarda, her ne kadar muhtevasının daraltılması mümkün olsa da²⁰ “Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz.” gibi ilkesel ifadelerde cevaba ilişkin

²⁰ Nitekim bu ilkenin içeriğinin, doğrudan nasla sabit olmuş hükümler ile içtihatla sabit hükümler arasında ayırım yaparak ve nasla sabit hükümleri de mahiyetlerini dikkate alarak kendi içinde taabbüdü hüküm ve muallal (ma'kul) hüküm şeklinde ayrımlara tabi tutarak daraltıldığı bilinmektedir.

bazı ipuçları yakalanabilir.



KAYNAKÇA

- APAYDIN, H. Yunus. "Fukahanın Adalet Tasavvuru". *Kur'an ve Sosyal Adalet*, editör Abdurrahman Kurt ve Hayati Hökelekli,. Bursa, 2016.
- APAYDIN, H. Yunus. "Şahit". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2010.
- ASKERÎ, Ebu Hilal. *el-Furûku'l-luğaviyye*. Tahkik Şeyh Beytullah el-Beyyât. Kum, 1412.
- ÇEÇEN, Anıl. *Adalet Kavramı*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.
- GÖZLER, Kemal. *Hukuka Giriş*. 6. baskı. Bursa: Ekin Yayınevi, 2008.
- GÜRİZ, Adnan. *Adalet Kavramı*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994.
- HADDÂD, Ebubekir b. Ali. *el-Cevheretu'n-neyyire*. el-Matbaatu'l-hayriyye, 1322.
- HADDURÎ, Macid. *İslam'da Adalet Kavramı*. Çeviren Selahattin Ayaz. İstanbul, 1991.
- İSFAHÂNÎ, Rağıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, y.y.
- KÂSÂNÎ, Alaeddin Ebubekir. *Bedâiu's-sanâi*. Tahkik Ali M. Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd. C. IX. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2003.
- KELSEN, Hans. "Adalet Nedir?" *TBB Dergisi*, sayı 107 (2013): 431-54.
- MERĞİNÂNÎ, Burhaneddin. *el-Hidâye*. Tahkik Tallâl Yusuf. Beyrut, y.y.
- RÂZÎ, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. el-Matbaatu'l-âmire, 1308.
- SERAHSÎ, Şemsuleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1993.
- ŞEYH BEDREDDİN. *et-Teshîl*. Editör H. Yunus Apaydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 2012.
- TEFTAZÂNÎ, Sa'deddin Mesud. *et-Telvîh ale't-Tavzîh*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, y.y.





bilimname XXXV, 2018/1, 475-476

Arrival Date: 04.04.2018, Accepting Date: 16.04.2018, Publishing Date: 30.04.2018
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.412369>

WHAT IS JUSTICE?

Nature and Quality

© H. Yunus APAYDIN^a

Extended Abstract

Many philosophers, especially philosophers of law, have stated that it is difficult, or even impossible, to define justice regarded as the most fundamental concept of the law. For instance, Hans Kelsen criticizes the definition of justice made by some important philosophers such as Plato and Aristotle, and suggests that, unlike relative justice, absolute justice can not be defined.

According to Muslim scholars, justice is essentially definable and feasible. They are in the position of acknowledging justice as something that can be realized. Because their holy book, the Qur'an, commands justice and it is not possible to fulfill this order without knowing what justice is.

The concept of justice has been examined in various disciplines such as kalām, philosophy, morality, and fiqh; and also in political literature in the tradition of Muslim thought. Despite the fact that justice has a more advanced level of emphasis and centralization in the field of fiqh as well as in the fields of philosophy, morality, and politics, it cannot be said that jurists (fuqaha) has created a theory of justice or they have theoretically argued it in the sense known today.

Perhaps there is a role for jurists' perception about the justice as something that can be known by nature and how it is performed. The reason behind this perception is that the jurists found the provisions and general principles that would help them to organize social relations as ready-to-use data provided to them by the prophet of religion whom they believed. The fact that Allah and His Messenger, whom they call "Shari", is the haqīm (erudite) is sufficient for them to accept their provisions as appropriate and fair.

Nonetheless, it is clear that the jurists are interested in the concept of justice and describe it at various levels. They work on establishment of justice in judicial decisions and solutions even if it is not in the framework of an independent

^a Prof., Erciyes University Theology Faculty, yunusa@erciyes.edu.tr

theory.

The answers given by Islamic scholars to the question "What is justice?", in general, can be summarized as the justice is a balance point, a middle point. Muslim scholars have explained justice in terms of two main complementary levels, mainly the former is individual, and the latter is social.

Justice at the individual level is handled and defined in the context of moral virtue. According to this, justice is the keep of the carnal, wrathful, and brutish desires of the human being at a point of balance. The wisdom, chastity, and courage accepted as the three fundamental moral virtues can be achieved by avoiding extremes, and the establishment of this balance results in justice. For example, courage arises at the mid-point between cowardice and aggression. For this reason, Islamic moralists describe justice as the achievement of keeping the three basic virtues away from extremes instead of specifically mentioning it as a fourth virtue.

Just as the protection of the three main virtues from the extremes is described as justice, the protection of the five basic values (life, religion, reason, property, and descendants), called as al al darurat al hamsa and intended for the protection of sharia, result in social-legal justice. In this respect, justice is not particularly required to be counted among the five basic values, and perhaps justice would be realized if these five basic values are protected as needed.

All sharias are aimed at preserving life, religion, reason, property, and descendants. However, the regulations made in the context of achieving this goal could differ between sharias. A typical example is that the punishment for the crime of murder is different in Moses', Jesus', and Muhammad's sharias. The naskh phenomenon between different sharias and within the same sharia is closely related to this fact.

The main purpose of this article is (1) to identify the "content" of justice based on Qur'an quotes on it, the meaning that Islamic scholars attributed to it, and the interpretations that they brought to it; (2) to determine how this "content" reflects on Islamic studies (especially on fiqh, i.e., Islamic law); (3) based on these determinations, to expose how Islamic scholars have made justice something concrete and visible for both individuals and society.

The influence of Islamic philosophers' ideas on the Muslim scholars' ideas on justice, and the possibility of bringing this effect back to the Greek philosophers is also a matter to be emphasized. However, this issue has not been addressed in this article.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Justice, Equity, Balance, Virtue, Morality.

