

Adalet Kavramı Konusunda Gazâlî, İbn Arâbî ve Mevlânâ'nın Görüşlerinin Analizi ^[*]

An Analysis of the Views of al-Ghazali, Ibn al-Arabi and Mawlana Rumi on the Concept of Justice

BİLAL KUŞPINAR

Çeviren / Translated by

AYŞE YAŞAR ÜMÜTLÜ

Necmettin Erbakan University

Received: 09.10.2017 | Accepted: 24.12.2017

Abstract: Several prominent Muslim philosophers in the past, such as al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd, Abu Miskawayh, and Nasır al Din Tusi, devoted a significant segment of their political and ethical writings to the subject-matter of justice, which they treated and examined more or less in a similar fashion as the ancient Greek philosophers, especially Plato and Aristotle, had done. Like them, they developed a rational conception of justice, which is generally viewed as natural, eternal, and immutable and ethically as the most comprehensive virtue. Muslim theosophers or Sufi philosophers, such as al Ghazali, Ibn al-'Arabi and Mawlana Rumi, have initially conceived justice in the same form as the philosophers just-mentioned above and, as will be seen in this study, elaborated it further mainly within the context of metaphysical wisdom that is eternally implanted by God in the universe. Then later, on the basis of their own interpretations of the relevant verses of the Qur'an and the Prophetic sayings, they developed their conception of justice.

Keywords: Justice, wisdom, social justice, metaphysical wisdom, metaphysical justice, balance, injustice.

© Kuşpınar, B. (2017). Adalet Kavramı Konusunda Gazâlî, İbn Arâbî ve Mevlânâ'nın Görüşlerinin Analizi (çev. A. Y. Ümütlü). *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (2), 303-328.

✉ Ayşe Yaşar Ümütlü, Öğr. Gör.
Necmettin Erbakan Üniversitesi Adalet MYO Adalet Bölümü
42140, Meram, Konya, TR | ayumutlu@konya.edu.tr



“Rabbimiz, her şeye hilkatini (yaratılış özelliklerini) veren, sonra onlara yol gösterendir” dedi. (Kuran-ı Kerim: 20:50)

Her hak sahibine hakkını ver. (Hadîs-i Şerif)

Hiçbir şey onun için niyet edilen yeri haricinde yaratılmamıştır. (İmam Gazâlî)

Adalet, göklerin ve yerlerin onunla yaratıldığı bir hakikattir. (İbn Arabî)

Adalet nedir? Ağaçlara su vermektir. Adaletsizlik nedir? Dikenlere su vermektir. (Mevlânâ Celâleddin Rûmî)

Giriş

İnsanlık tarihinde adalet (kavramı), filozoflar, teologlar, sosyal bilimciler, hukukçular, ahlakçılar, politikacılar ve pek çok düşünür için araştırmalarının merkezinde bir konu olmuştur. Neredeyse her dinî gelenek bu konu ile farklı açılardan ve derecelerden ilgilenmiştir. Fakat belki de diğer geleneklere oranla İslam geleneği, en fazla edebi eseri hayati derecede önemli adalet meselesini açıklama ve yorumlamaya vakfetmiştir.

Aynı şekilde klasikten modern döneme Müslüman düşünürlerin kahir ekseriyeti, şöyle veya böyle ilgi odaklarını bu meseleye yöneltmişlerdir. Çünkü genellikle bir yasa dini olarak telakki edilen İslam dininin amacı, yeryüzünde âdil bir toplum kurmak olmuştur. Dahası, İslam’ın ikiz kaynakları Kur’an ve Sünnet, adalet hakkında sayısız ahlâkî uyarılarla Müslümanlara mâkul bir dünya görüşü sunar; sorumlu bir halife olarak kendilerini ahirete hazırlarken, yine bu dünyada adaletli ve barışçıl bir hayat sürdürmeleri konusunda nasıl davranmaları gerektiği hususunda onları eğitmeyi amaçlar.

Her ne kadar Kindî, Fârâbî¹, İbn Sina², İbn Rüşd³, Ebu Miskeveyh⁴

¹ Bu konu için şu çalışmalara bakılabilir: Al-Fârâbî, *Fusul al-Madani: Aphorisms of the Statesman*. Ed. Çev., Giriş ve Notlar, D.M. Dunlop. Cambridge: University of Cambridge Press, 1961; Çev., Najjar, Fauzi M., “Alfarabi: The Political Regime (*Al-Siyasat al-Madaniyya*),” in *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Eds. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi. Ithaca: Cornell University Press, 1972, ss. 31-57; Çev., Muhsin Mahdi, “Alfarabi: The Attainment of Happiness,” in *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, ss. 58-82.

² Detaylar için bakınız, Çev. Michael E. Marmura, “Avicenna, Healing: Metaphysics X,” “Avicenna on the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophets’ Symbols and Metaphors,” in *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, ss. 98-111; 112-121.

³ Çev. Ralph Lerner, *Averroes on Plato’s Republic*. Ithaca: Cornell University, 2005.

⁴ Ebu ‘Ali Miskeveyh, *An Unpublished Treatise of Miskawayh on Justice or Risala fi Mahiyat al-‘Adl li Miskawayh*. Khan, M.S. Ed. Çeviri, notlara, ek açıklamalar, Leiden: E.J. Brill, 1964;



ve Nasreddin Tûsî⁵ gibi filozoflar, Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozoflarının kabul ettikleri daha dar anlamdaki bir adalet fikrine odaklansalar da Müslüman düşünürlerin büyük çoğunluğu adalet teorilerini kurarken ve geliştirirken bu iki ana kaynaktan büyük oranda faydalanmışlardır. Tıpkı yukarıda sözü edilen filozofların felsefenin hakikati ile dinin hakikatini uzlaştırdıkları gibi, onların da tahayyül ettikleri adalet kavramı ile dinin adalet kavramının uzlaştırılabileceğidir.

Bu yazıda amacımız filozofların görüşlerini tartışmak değildir; böyle bir makalenin kapsam alanının oldukça ötesindedir. Bunun yerine Müslüman Sufî'lerdeki adalet kavramına ve özellikle Geleneksel İslam'da Hüccetü'l-İslam olarak anılan âlim Gazâlî'nin (505/1111), sufiler arasında genellikle şeyh-ül ekber olarak bilinen Ebu Bekir İbn Arabî'nin (638/1240) ve Müslüman dünyada Mevlânâ ve Batıda Rumî olarak bilinen Muhammed Celâleddin (672/1273)nin görüşlerine odaklanmaya karar verdik. Birazdan göreceğimiz gibi, bu büyük İslam sufi düşünürleri, sadece evrensel ve bütüncül bir adalet çerçevesi önermiyor, aynı zamanda kendi anlayışlarını, her ne kadar bazı felsefi görüşlerle ortak olsa da Kur'an'ın ayetlerine dayanarak temellendirmektedirler.

Filozofların Adalet Kavramı: Kısa Bir Özet

(Sufilerin) görüşlerini analiz etmeden önce; Müslüman filozofların genel adalet kavramını özetleyelim. Yunan ve Yeni Eflatuncu etkiler altındaki Müslüman filozoflar, doğal, ebedi ve sabit, bu nedenle de ilâhî adalet ile uyumlu ve kıyaslanabilir rasyonel bir adalet kavramı ürettiler. Akıldan çıkarımsanan adalet, onların gözünde, ya vahiyde açıklanan adalete uyar, ya da o adaleti açıklar. Bu nedenle ilâhî hukukta rasyonellik bulunmaktadır. Nitekim insanlara aklı, Allah doğuştan verdiği için, rasyonel adalet de bu nedenle Allah tarafından ilham edilmiştir.

Adalet, hemen hemen bütün Müslüman filozoflar için, sadece hayati derecede önemli değil aynı zamanda Platon'un tanımladığı gibi, "bütün erdemlerin toplamı" veya en kuşatıcısıdır. Tıpkı diğer önemli erdemler bilgelik, ölçülülük, cesaret, metanet gibi adalet de tüm insanlık için vazge-

Bat, Baruddin. *Abu 'Ala Miskawayh: A Study of His Historical and Social Thought*. New Delhi: Islamic Book Foundation, 1991.

⁵ Nasır al-Din al-Tûsî, *The Nasirean Ethics*. Çev. Farsça'dan G.M. Wickens. London: George Allen & Unwin Ltd., 1964.



çilmez değerdir. Önemli ve doğal bir erdem olarak, adalet derininde hakikat, doğruluk ve iyilik ile ilişkili iken, onun zıttı cevr veya zulüm arızidir ve eksikliklidir; hata, yanlış ve şer ile bağlıdır. Bu nedenle adaletin özü itibari ile her şeyde bulunması beklenilir. Bunun yanında, insan eylemleri adalet bağlamında ölçümlenebilir ve adaletin sınırlarını ne kadar aştıkları veya gerisinde kaldıklarına bağlı olarak aşırı ya da abartılı veya yeterli ve eksik biçiminde tasnif edilir.

Öte yandan, Müslüman filozoflara göre, adaletin temel ve genel gayesi, ister rasyonel, ister doğal, ister ilâhî anlamda olsun, bu dünyada ve öteki dünyada insanın mutluluğa ulaşmasını sağlamak içindir. Bu anlamda, adalet etiğin ötesine geçer, siyaset alanına girer. Bu nedenle Aristo ve Platon'u takip eden Müslüman filozofların, adalet teorilerini etik (ahlak) ile başlangıç, (tedbir el menzil) ekonomi ile gelişme ve nihayet politika (siyaset) ile kemâle erdiren birbirini takip eden üçlü bir merteye içinde geliştirmişlerdir. Böyle yaparak, adaletin önemini ve işlevini, hem birey, hem aile ve hem de toplumun selameti için ortaya koymuşlardır.

Bu filozoflar adaletin, esaslı bir erdem olarak, insanın, ailenin ve toplumun mükemmelliği için ilk şart olduğunu ısrarla vurguladılar. Örneğin bir insan kendinde ve yetilerinde uyum ve adaleti inşa ederse, hayatını akıllıca, bilgece ve mütevazı bir biçimde yürütebilir. Tıpkı bunun gibi, bir aile üyelerinde ilişkiler adalete dayanırsa, aile mükemmeliyetle olgunlaşır. Aynı şekilde, bir toplumda âdil bir yönetici tarafından âdil bir düzende idare edilirse, kendi mükemmeliyetinin farkına varır ve nitekim mutluluğa erişir. Onur, sağlık, güvenlik gibi pozitif niteliklerin dağılımı adalet ile yapılırsa sonuç toplumda mutluluk olacaktır.

Bundan başka, Müslüman filozoflar, rasyonel adalet kavramlarını ilâhî adalet ile ilişkilendirdiler. Rasyonel adalet kavramı ideal formu içerisinde tam olarak anlaşılıp gerçekleştirilirse ilâhî adalet kavramı ile eşleşebileceğini ortaya koyarlar ki, hakikatte tüm adaletin kaynağı ilâhî adalettir. Aynı zamanda bir toplumda adaletin uygulanması ve sürekliliği için âdil bir hukukun zorunluluğunun gerekli olduğunu işaret ettiler. Böyle bir hukuk hem bu dünya hem de öteki dünya için vatandaşlarının ihtiyaçlarını karşılayabilir olacaktır. Bu ancak vahiy ile gelen Hukuk ile mümkün olabilir. Ama bu hukuk bile başlı başına bütün insanlara eşit olarak muamele eden ve yüce insan nitelikleri ile donanımlı âdil bir yönetici tarafından



uygulanmadığı sürece tek başına adaleti sağlamaya yeterli değildir. Bu bağlamda, Müslüman filozoflar görüldüğü gibi, teorik adalet ile pratik adaleti birleştirir; bu adaleti ortaya koymak için, onlara göre, tüm erdemlerin gerçekleşmesi için takip edilecek bir yoldur.

Yukarıdaki açıklamalar, Müslüman filozoflar tarafından savunulan rasyonel adalet kavramını belirtmektedir. Fazla ayrıntıya girmeyen bu malumat, Kîndî, Fârâbî, ve İbn Rüşd'ün adalet konusundaki ana felsefi kaynaklarına yönelik bir özettir. Farklılıklarına rağmen, bizim burada yapmaya çalıştığımız gibi, adaletin etik ve siyasi içerikleri ve anlamı konusunda hepsi tarafından paylaşılan ortak noktalarını bulmak mümkündür. Buradan itibaren üç ünlü sufi El Gazâlî, İbn Arâbî ve Mevlânâ'ya dönerek, onların adalet hakkındaki görüşlerini mümkün olduğunca sistematik bir biçimde irdeleyeceğiz.

Gazâlî, İbn Arâbî ve Mevlânâ'da Adalet Kavramı

İlk olarak, tahlil etmek için seçtiğimiz bu üç Sûfi düşünürün, filozofların adalet tanımı konusunda hemfikir oldukları görünüyor; “ birşeyi yerli yerine koymak “ ya da sadece bir isim olarak, orta yol ya da vasat eylem ki, iki aşırı ucun arasında olan orta yolu bulmak anlamında adalet, hikmet kelimesi ile aynı manayı taşır.⁶ Bu manaya Gazâlî de İbn Arâbî de Allah'ın adaleti konusundaki söylemlerinde dikkatimizi çekerler. İbn Arâbî bir şeye hakkını vermenin adalet olduğunu, uygunca hareket etmenin ve uygun olanı yapmanın ise hikmet olduğunu söyler. Âdil olan Allah her şeyi yerli yerine koyar ve Hâkim'dir “O uygun olanı yapar, uygun olanı uygun olduğu için yapar.” (İbn Arâbî, 1867:2/163.26; Chittick, 1989:174)

Her ne kadar bu iki isim (hikmet ve adalet) konum ve uygulamaları bakımından birbirlerinden ayrılırlar da birbirinden ayrılmayan tek gaye ve manaya sahiptirler. Hatta o kadar ki, biri diğerini gerektirmektedir: Âdil olan Tanrı ya da insan olsun fark etmez, doğal olarak hâkim olması gerekir. Dahası, bu iki ismin -âdil ve hâkim- bağlamında, düşünürlerimiz bir başka önemli ismi Âlim'i tartışırlar ki, bu isim diğer iki ismin işlevi için elzem olduğuna inanırlar. Yani bu demektir ki, adalet diğer iki ismin içerikleri hesaba katmadan tam manasıyla anlaşılabilir.

⁶ İslam'ın klasik sözlüklerinde neredeyse aynı tanım bulunmaktadır. Örnekler için bakınız, Cürcanî, *al-Tarîfat*, s. 161.



Bu üç Müslüman Sûfi'nin ana eserlerine yüzeysel bir göz atış dahi yaratılarda Tanrı adaleti ile ne kadar yoğun bir şekilde meşgul olduklarını bizlere gösterir. Her nerede adalet olursa olsun, Allah'ın adalet isminin tecellisinden başka bir şey olmadığı konusunda hemfikirdirler. Bu kadar açık ki, hem yeryüzü hem gökyüzü hem de ikisi arasındakilerin yaratılışında kolaylıkla fark edilebilecek kadar apaçıktır. Ayrıca âdil bir eylem ancak âdil birinden sudür eder. Tanrı her yönüyle mükemmel olduğu için O'ndan çıkan her eylem de aynı şekilde âdil olmalıdır. Bu apaçık nedenle, Kur'an'ın ayetlerine⁷ dayanarak Gazâlî, hiç kimsenin, Tanrı'nın âdil eylemlerinden doğan ve gerçekleşen yeryüzünde ve gökyüzünde herhangi bir hata, kusur veya eksik bulamayacağını savunur. (İbn Arâbî, 1867: 163; Chittick, 1989:174)

Bir diğer önemli ortak özellik bu üç Sûfi'de Tanrı'nın yaratılanlara adaletini nasıl nüfuz ettiğini iki aşamada, biri makrokozmoz ve diğeri mikrokozmoz olarak göstermeleridir: biri dünyada diğeri insan bedeninde sergilenir. Meşhur Kur'an âyeti (Gerek ufuklarda (dış dünyada) gerek bizzat kendi içlerinde âyetlerimizi onlara göstereceğiz. Fussilet 41:53 de bu ayet meselenin en temelini teşkil etmektedir. Bu iki alanı dikkatle ve yakından gözlemleyen herkes, bunlardaki harmoni ve düzene şahit olacağını belirtirler. Onlara göre bu harmoni gerçekte, ilâhî varlığın güzelliğinin bir yansımasıdır. Bu iki alanda Kur'an'da buyrulduğu gibi "Tanrı", yarattığı her şeye hakkını vermiştir." Bu da demektir ki, Tanrı Kerîm ve Rahmân'dır. Yarattığı her şeye kendi varlığından bağışlamıştır ve bu nedenle Âdil'dir. Her şeye onlara uygun bir düzen vermiştir. (1992: 92) Allah'ın adaletinden dolayı, tertip ve mizan evrendeki her şeyde mevcuttur. Gazâlî, yaratılanların çeşitli kategorilerindeki incelik ve nezaketten şaşkın ve mahcup olacağımızı vurgular. Yaratılışın başından Allah, olağanüstü bir düzen kurmuştur; tüm bedenler yerli yerince hem fizik hem de ruhları ile oluşturulmuştur. Örneğin en aşağıda yeryüzü ve onun üstünde su ve suyun üstünde hava ve havanın üstünde gökyüzü bulunur. Bu tür bir düzen olabileceğinin en iyisidir ve başka türlü yapılamazdı. (İbn Arâbî, 1989: 2/435.15; Chittick, 1989:174)

⁷ Gazâlî'nin zikrettiği ayetlerden bazıları : (Mülk 673-5) O ki, birbiri ile âhenkli yedi göğü yaratmıştır. Rahmân olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?) (Saffat 37:6) Şüphesiz biz en yakın göğü bir süsle, yıldızlarla süsledik.



Aynı konuyu açıklamak için İbn Arâbî, Kur'an'dan başka bir âyeti tartışmaya dâhil eder; biraz alışılmadık fakat oldukça değerli bir yorum ile verir. "Gökleri ve yerleri ve onların arasındakileri hak olmadan yaratmadık" (Hicr 15:85) Ona göre hakkın anlamı adalettir; ya da Tanrı'nın ebedi adaletidir ki o, yarattıklarına varlığa gelişte vermiştir. Biraz daha açıklamak gerekirse, Tanrı her şeyin tabiatı neye ihtiyacı varsa veya neyi gerektiriyorsa onu vermiş, ya da onu yaratılışına en uygun olanla uyumlu yaratmıştır. (İbn Arâbî, 1989:61) Bu nedenle bir başka ayette bu husus (Taha 20: 50) "O da: Bizim Rabbimiz, her şeye hakikatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da doğru yolu gösterendir, (..)" olarak daha açık bir biçimde ifade edilir. Dolayısıyla bu ayetlerden anlaşılmalıdır ki, Tanrı âdil olduğundan, herkese onun mahiyetine hak ve en uygun olanı verir. İbn Arâbî'ye göre, bütün varlıklar için özlerinin talebi kendi doğalarına uygun olarak ölçümlenmiş ve karar verilmiştir. Bu 'hikmet el vücut', yani yaratılış hikmeti ve mükemmeliyetidir; Tanrı'nın isimleri Âdil ve Âlim'i kapsar. Her şeyi uygun yerine koymadığı sürece, âlim ismini hakkıyla yerine getirmezdi. (İbn Arâbî, 1867: 2/163.19; Chittick, 1989: 174) Bütün bunlardan sonra, "Âlim ismi onlardaki şeyleri dereceleri ve yerlerini kendi ölçüleri içinde düzenler." (İbn Arâbî, 1867: 2/435.15; Chittick, 1989: 174)

Yaratılıştaki düzen ve adaletin önemini açıklamak için Gazâlî, her insanın kendi bedenini incelemesini ne kadar âdil ve uygun bir biçimde yaratıldığını, her azasının, tıpkı yeryüzünün azaları gibi düzenlendiğini görmesini söyler. Şayet insan bedenini bölümlerine ayırırtırsan, kemik, et ve ten olarak ana elementlerindeki tertibi görebilirsin. Yakinen incelendiğinde, Tanrı'nın bu üç katmanı nasıl adaletle ve harmoni ile birini diğerinin üzerine yerleştirdiği görülecektir. Vücuda içten bir destek sağlamak için, kemikleri yerleştirdi, onu da et ile kapladı ve korudu, onu da deri ile çevreleyip himaye etti. Bu düzenin tersi olduğu zaman, dışarıda ne olurdu, vücut artık desteklenebilir miydi? (Gazâlî, Çev: Burrell ve Daher: 1992:93)

Bunlara ilâveten, Gazâlî, Tanrı'nın adaletini vücudun her organı ve uzvunun yerindeligi üzerinden göstermeye devam eder. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, bu organların her birinin yaratılışı, eller, ayaklar, gözler, burun ve kulaklar gibi, Allah'ın cömertliğindedir; bunların vücutta düzen ve yerleştirilmeleri de O'nun adaletinin gereğidir. Bu nedenle Allah Âdil olduğu için gözleri başın ön kısmına hemen alnın altına, onun için en



uygun ve lâyük yer olduğu için yerleştirmiştir. Başka bir yere koysa olur muydu kafanın arkasına ya da üstüne, beklenmedik pek çok kusur ve korkunç kazalar insan bedeninin hareketinde başa gelebilirdi. Yine tasavvur edelim, Tanrı, omuzlarımız yerine, elleri ve kolları başımızdan asmış olsaydı ya da belimiz veya dizlerimize ne olurdu? Gazâlî şöyle cevaplar; bedende büyük bir dengesizlik olurdu. Ya da düşünce ve sezgilerimizi başımız yerine ayaklarımıza yerleştirseydi? Böyle bir yerleştirme tamamıyla ve kesinlikle bir bozukluk olurdu. Dolayısıyla bu organları yerleştirildikleri yerlerden başka yerlere koymak, bedende sadece kaçınılmaz bir bozulmaya sebep olmaz aynı zamanda her organın tüm insan sisteminde savunulamaz bir dengesizlik oluşturur. Her organın ve uzvun kullanışlılığı ve mükemmel fonksiyonu kendi düzen ve âdil konumuna bağlıdır. Bu düzen veya konumun değiştirilmesi durumunda, tamamen bozulmasa bile bedende çirkinlik ya da kusur meydana gelir. Bu nedenle, Gazâlî ısrarla vurgular ki; Tanrı, tüm duyuları, organları ve uzuvları doğru yerlerinde yerleştirmiştir. “Bir fındık kabuğunun içine koymak için, onun için niyet edilenden başka bir şey yaratılmamıştır.” (Gazâlî, 1992: 94)

Mevlânâ'nın adalet tanımı da kendinden önceki düşünürlerin formüle ettiklerini tekrar ederek: (bir) şeyin uygun yerine konmasıdır, şeklindedir.⁸ Fakat bu tanımı soyut formundan çıkararak daha pratik ve somut hale getirir. Adalet nedir? Diye sorar ve “ ağaçlara su vermektir” diye cevaplar. Sonra adaletsizlik nedir? “dikene su vermektir” (Rûmî, 1982: 5/1090) diye cevaplar. Mevlânâ için, adalet uygun yerine konulan, bağışlanan bir hediye iken, adaletsizlik bir felaketin nedenidir. “Der ki, adalet şeyleri doğru yerlerine bağışlama cömertliğidir; her su emen köke vermek için değildir. Nedir adaletsizlik? Şeyleri uygun olmayan yere koymak sadece bir belaya kaynak olur.” (Rûmî, 1982: 5/1091)

Adaletin bu prensibi nedeniyle, kusursuz bir düzen ve harmoni vardır tüm kozmosta, makro kozmoz olarak dünyayı çevreler ve insanda mikro kozmoz olarak esasen fark ederiz. Mevlânâ, “Eğer bir atomu yerinden alırsanız, tüm dünya yıkılabilir” der. Bu nedenle, her birey yaptığı her şey ve attığı her adım konusunda tüm diğer varlıklar gibi evrenin bir üyesi olarak dikkatli olmak zorundadır; sadece bir bütün olarak düzenin kendi-

⁸ “Adalet nedir? Birşeyi doğru yerine koymaktır. Adaletsizlik nedir? Bir şeyi yanlış yere koymaktır.” Rûmî, *Mesnevi* 6/596; aynı zamanda bakınız, 6/1558.



sinde olduğu için değil adalet ilkesinin gereği olarak, her şey uygun yerine O'nun tarafından yerleştirildiği için. Rûmî'nin dünya görüşünde, dünyanın yaratılışı söz konusu olduğunda, ne olursa olsun boşunalık ve düzensizliğe yer yoktur. Daha kısa ifade edilecek olursa, Tanrı'nın evreni yaratış başlangıcından “ gökyüzünü yokluktan var edişi ve yeryüzüne halısını sermesi ve yıldızları ışıkları yapması”na kadar tüm gizli ve görünen yapılar, adaletin bu sabit ilkesi ile mevcuttur ve insanoğlu ona saygı duyduğu ve onu bozmaktan itina ettiği sürece var olmaya devam edecektir. Gelecek nesillere ve insanlara ne değişmiş olarak görünürse, yerlerine konmuş ve diğerlerinin yerini almış: Mevlânâ açıkça ifade eder ki;

Bil ki dünyanın varlıkları saf ve berrak su gibidir, içinde yüce Allah'ın sıfatları parlar

Onların bilgisi ve onların adaleti ve onların şefkati cennette suya yansıyan bir yıldız gibidir

Krallar Tanrı'nın krallığının açıklaması için bir alandır, Tanrı'nın bilgeliğinin aynasıdır

Nesiller gelip geçtiler ve bu yeni nesil, ay aynı ay, su aynı su değildir.

Adalet aynı adalettir, bilim/öğrenmek aynı bilimdir/öğrenmektir, ama nesiller ve insanlar değiştiler. (Rûmî, 1982: 6/3172-76)

Tanrı'nın değişmez adaleti nitekim yeryüzü ve gökyüzü arasındaki tüm yaratılmışlara yayılır; maddi/bedensel ya da ruhani/maddi olmayan; ister halk edilmişler dünyasına ait olsun ister emredilmişler dünyasına ait olsun. Tüm bunlar, Tanrı'nın isimlerinin, sıfatlarının ve eylemlerinin açıklanması için mahallerdir. Rûmî'ye göre, sadece insan, bunların içinde, ilâhî sıfatların yansıdığı bir astrolob olarak, doğası O'nun yansımaları için bir alandır. (Rûmî, 1982: 6/3138)

Rûmî'nin adalet kavramı, daha önce de ifade edildiği gibi, Gazâlî ve İbn Arâbî ile uyumludur. Fakat onlara kıyasla, tüm görüşlerini şiir dili ile basit ve somut terimlerle, daha ziyade pratik ve destekleyici/varlık belirlen örnekler üzerinden ifade eder. Tıpkı Gazâlî ve İbn Arabî gibi Rûmî de genel olarak kabul edilen tüm varlıkların yaratılışında doğasına verilen adalete Şeriatın teolojik pozisyonuna sıkıca bağlıdır. Her şey ve her varlık, hatta her insanın ve hayvanın uzuvları adalet prensibine göre en uygun ölçek ve dengeye göre yaratılmıştır. İnsanın her organı, Rûmî'ye göre,



adalet prensibine göre yaratılmıştır ve nitekim bütün fonksiyonlarını bu prensibe göre yerine getirir. Rûmî bu nedenle uyarır; insan daima adaletin değerini kendi iyiliği için aklında tutmalıdır. Örneğin göz damlasını en uygun yer olan göz olduğu için kulağa uygulamak doğru değildir. Ya da kalbin işinin bedenden çıkarılması uygun olabilir mi? (Rûmî, 1982: 5/1095) “Ayakkabı ayak için, şapka baş içindir.” (1982: 6/1887) İnsan için süt göğüsten (bedenin yarısının yukarisından) gelir, eşeğin sütü (bedenin aşağı yarısı) altından gelir. (1982: 4/1642)

Mevlânâ'ya göre tüm varlıklar için rızık ve geçimliklerinin tasnifi, ilâhî adaletin bir neticesidir.

(Zuhrûf 43:32) “Rabbinin rahmetini onlar mı taksim ediyorlar? Biz onların dünya hayatındaki geçimliklerini taksim ettik ve bir kısmının diğerlerine iş gördürebilmesi için, bir kısmını bir kısmından derecelere üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdiklerinden daha iyidir, ayetine atıfta bulunarak, Rûmî Tanrı âdil bir dağıtıcı olduğu için, onun dağıtımında cebr ya da zulüm yoktur.”⁹ Bu nedenle her insan ilâhî adaletle göre belirlenmiş kendi kısmetini kazanır ki ‘O her şeyi ebediyen uygun yerine koyandır.’(Nicholson,1998: IV/1643) Tanrı'nın adaleti her şeyi eşleştirmiştir; fil ile fili, sivrisinek ile sivrisineği. (Rûmî, 1982: 6/1894) Tanrı'nın adaleti ve şefkati bir gülün dikenine secde etmesini hoş görür mü?” (1982: 2/3332)

“Şüphesiz Allah iyilik edenlerin ecirlerini zâyi etmez.”(Tevbe 9:120) âyetini ve “kalem kelimleri (olacakları) yazdıktan sonra kurudu” hadisini yorumlayarak, Rûmî İslam teolojisinin en önemli konularından biri olan, Allah'ın insan eylemlerinde determinasyonu ve insanın sorumluluğu ve eylemlerinin hesap edilebilirliğini tartışır. Bu ayet ve hadis yorumlarından Mevlânâ'nın teolojik adalet anlayışını çıkarabiliriz. Bu metinler, pek çok tevil yapılabilir ve yanlış anlaşılmaya müsaittir; Kuran ve Sünnet bağlamının tümü göz önüne alınarak incelenmelidir. Peygamberin “Kalem kurudu” hadisindeki amaç, Rûmî'ye göre, insanı görevlerini iyi yapması, çok çalışması, kendi pasifliği ve hatası için Tanrı'yı suçlamamasıdır. Peygamberin nakletmek istediği sabit kuralları yazdı ve emretti “ her eylemin bir etkisi ve ona uygun sonucu vardır”. (Rûmî, 1982: 5/3131-32) Kalem (yazdık-

⁹ “Bu dağıtanın adaletidir ve âdil bir dağıtım eylemidir: merak edilen şudur ki İlahî dağıtımda zorunluluk ya da adaletsizlik var mıdır.” Rûmî, *Mesnevi*, 4/1643.



tan sonra) kurudu, çünkü hata yaparsan (bu dünyada) yanlışın bedelini çekeceksin ve doğru hareket edersen sonucu (orada) senin mutluluğun olacaktır. (1982: 5/3133) Kalem, Tanrı'nın nazarında eşit olmayan iyi ile kötü, doğru ile yanlış, âdil ile âdil olmayan arasında ayırım yaptı. Eğer bir insan adaletsiz davranırsa, bunun cezasını çeker. Adaletli davranırsa, bu onun mutlu sonuna hizmet eder. Örneğin bir insan şarap içerse, onunla sarhoş olur. Tüm bu dünyalık konular ve diğerleri için kalem gerçekten kurudu, Tanrı'nın evrensel adaletinin emirleri dışında yazmayı kesti. Bu nedenden dolayı Rûmî sorar, vefasızlık ve sadakat bir olabilir mi?¹⁰ Burada "Kalem kurudu"nun manası ne olmalıdır? Tüm Kur'an kesin emir ve yasakları kapsar, "bütün bunlar taşta topırağa denir mi?"¹¹

Buradan itibaren Tanrı'nın adaletinin biçimlerini Rûmî, Gazâlî, İbn Arâbî dünya görüşlerinin merkezine nasıl yerleştirmişler daha yakından irdeleyelim. Tanrı'nın adaleti her şeyi yerli yerine koyar, Wiliam Chittick "Onun ebediliği içindir" (Chittick, 1989: 94) şeklinde haklı olarak yorumlar. Bu demektir ki; İlâhî Adaleti kendi ve kaynakları ile birleştirir. Kısa ebedî adaletinin cömertlik ilkesi olarak adlandırılan temel yasayı meydana getirir; bu yasa tüm nesne ve varlıkların arasında faaldir, bütün her şeyin kendi türünü araması ve etkilemesi bundandır. Bu nedenle iyi iyi iledir, kötü de kötü ile ya da Kur'an'ın ifadesi ile " kötü kadınlar ve kötü sözler, kötü erkekler; temiz erkekler de temiz kadınlara ve temiz sözlerle yakışır" (Nur Sûresi 24:26) Burada Rûmî'nin Tanrı'nın adaleti ile onun emirleri ve hikmetini kapsadığını görüyoruz; ikisi arasında herhangi bir ayırım yapmıyor. Onun gözünde önceki veya sonraki fark etmemektedir. Fakat bu bizim Rûmî'nin Tanrı'nın ebedî hükümlerini sanki determinizm savunuyormuş gibi anlamamıza neden olabilir; hâlbuki tam tersi bunu reddetmektedir:

Tanrı ebedilikte en çok neyi hüküm kıldı; -iyiler iyiler için kötüler kötüler içindir-bu hüküm hiç değişmeyecektir. Tanrı en Âlim olandır: Kötülük yap iyilik bul der mi? Bir insan buğday ekip arpa biçebilir mi? Ya da arpa ekip buğday biçebilir mi? Bu imkânsızdır. Bütün evliyalar ve peygamberler, iyiler iyiler içindir, kötüler de kötüler içindir der. "Her kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse onun mükâfatını görecek ve her kim de

¹⁰ Konunun detayı için bakınız, Rûmî, *Mesnevî*, 5/3134-3164.

¹¹ Daha fazlası için bakınız, Rûmî, *Mesnevî*, 5/2912 vd.



zerre kadar kötülük yapmışsa, onun cezasını görecektir.” (Zilzâl, 99 / 7-8) (Rûmî, 1977:78)

Dikkat çektiğimiz gibi, Tanrı ezelde iyiler iyiler için; kötüler kötüler içindir hükmü ile yarattığı için, Rûmî'ye göre, bu esas ve değişmez bir kuraldır: İyilik yapan iyilik bulur kötülük yapan kötülük; iyinin sonu/sonucu iyidir, kötüden gelen kötüyeye gider. Diğer bir deyişle iyi asla kötülük üretmez, kötülük de iyilik üretmez. Rûmî buna Tanrı'nın değişime dayanıklı esas/ana hükmü der. (1977:78) Diğer yandan hem iyi hem kötü için alacağı karşılık, azalır veya artar nitekim değişir der Rûmî. Her kim ne derece veya nitelikte bir iyilik yapmış olursa olsun, bu iyiliğin kapsamınca karşılığını alacak; her kim ki kötülük yaparsa sonunda daha büyüğünü görecektir; tıpkı yukarıda Kur'an âyetinde belirtildiği gibi. Bu nedenle fâsık/günahkâr bir adam bir miktar iyilik yapmakla erdemli hale gelebilir, ya da erdemli bir insan biraz kötülük yapmakla günahkâra dönüşebilir. (1977:79)

Buradan itibaren dikkatimizi adaletin zıttı olan adaletsizliğe çevirmek ve onun kaynak ve nedenlerini araştırmak için doğru noktadayız. Öncelikle dünyada gerçekleşen adaletsizlikler Rûmî'ye göre, insanın kendi hatalarının bir sonucudur; kendi egosunun eğilimleri ve hırslarına karşı koyamamasının cezası olarak geri dönmesidir. Bu sonuç Mesnevî'de ve diğer eserlerinde defalarca vurgulanır. Rubâilerinde bu görüşünü şöyle netleştirir:

Ah ilâhî Adalet! Her tür adaletsizlik ve yanlışlar bendendir. (nefsimden) Ah nefis! Yüzlerce ah ve şikâyet nefsten doğar. Allah Kur'an'da buyurduğu gibi : “Bu, kendi ellerinizin (önceden yapıp) gönderdiklerinin karşılığıdır. Allah, kullara asla zulmedici değildir. Ah zavallı! Nefsim! Bütün acı ve çilelerin annesi bahardan gelen gece gibiyim. Hayatım boyunca tüm zarar ve ziyan nefsimden geldi; gönlümü daima mutsuz ve hoşnutsuz kıldı. Adaleti arar gibi görünür ve adaletsizlikten şikâyet ederim. Ama gerçekte tüm adaletsizlik ve yanlışların kökü benim nefsimdir. Bu nedenle tüm şikâyet ve ağlamalarımın arkasındaki benim nefsimdir.”¹²

¹² Şefik Can, *Hiz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, 2/1642-1643. Mevlânâ bu görüşünü Mesnevî'de de pek çok yerde tekrarlar. “Nefs tüm putların anasıdır: hariçte görünen putlar bir yalandır, ama nefis putu bir ejderhadır ... Nefsin her nefeste bir hilesi vardır ki o hilelerin her biri yüzünden yüzlerce Firavun ve yüzlerce askeri denizde boğulmuştur” 1/ 772 vd.



Bu üç ünlü bilge için adalet bir isim olarak sadece derin manasının çok azını açıklar, ancak adalete eylemler ile katılarak anlaşılabilir. Tıpkı Tanrı'nın adaleti onun eylemlerinin anlaşılmasından doğru bilinemeyeceği gibi. Fakat insan hâlâ Tanrı ve isimleri hakkındaki eksik bilgisinden ya da Tanrı'nın işaretlerindeki yansımaları yeterince gözlemlemediğinden kavramada hataya düşer.

Bu bağlamda, her ne kadar açıkça olmasa da üç sufi, adaletin iki yüzü olduğunu söyler; biri Tanrı'ya, öteki insana bakar; doğru bir biçimde ve gerçekten anlamak için ikisi ile birlikte ilgilenilmesi gerekir. İnsanda adaletsizlik olarak görünen, Tanrı'nın nazarında hakikatte doğru ve uygun eylemlerdir. Adaletsizliğin oluşu ya da görünüşü adalet için de olabilir. İnsanlar genellikle görünüşe göre karar verdikleri için, oldukları gibi ya da ne iseler o olarak değil de yüzeysel olarak değerlendirmeye eğilimlidirler.

Bu son derece önemli ayrımı yapmak için Rûmî ve Gazâlî iki örnek verir: Bir kral düşünelim der Gazâlî, ağzına kadar dolu kitaplar, silahlar ve envai çeşit malları olan bir hazinesi olan. Kral hazinesini açar ve paraları zenginlere, silahları ve kalelerin kontrolünü de bilgelere verir, kitapları askerlere, camilerin ve okulların kontrolünü de cemaate verir. Böyle bir dağılım her biri için faydalıdır; fakat kesinlikle adaletten sapma ve zorbalıktır ve böylesi bir kral, bu nedenle kesinlikle âdil değildir; âdil bir kralın daima her şeyi uygun yerine koyması gerekir. Aynı kral diğer yandan bir caniyi, şiddet veya ölüm cezası ile cezalandırdığında bu sefer eylemi âdil olabilir, gerçekten birşeyi uygun yerine koymuş olur ya da bir hastaya bir ilaç içmesi için zorlayarak ya da zoraki bir tedavi uygulamak; böylesi bir eylem zararlı ve görünüşte âdil olmasa da, hastayı iyileştirmek niyeti ile olduğu için tamamıyla iyidir ve faydalıdır. Bu nedenle, nihayetinde kesinlikle âdil bir eylem olabilir. (Gazâlî,1992:95-96)

Rumi bu son derece karmaşık meseleyi üç hayvan hakkındaki bir kıs- sa ile anlatmayı tercih eder: bir kurt, bir tilki ve bir aslan. Bir gün, aslan, kurt ve tilki avlanmak için dağa çıkarlar. Avlanırken geniş arazide daha çok av yakalamak için birbirlerine yardım etmek için aralarında sözleşir- ler. Aslanın kurt ve tilkiyle arkadaşlık yapmak zoruna gitse de, yoldaşlığını ikram ve lütf olarak görür. İşleri rast gider. Bir yaban öküzü, bir dağ keçisi, bir de tavşan avlarlar. Avlarını kanlar içerisinde sürükleyerek ağaç- lık bir subaşına getirirler. İyice yorulmuşlar ve acıkmuşlardır. Özellikle



kurtla tilkinin, ağzının suyu akmaya başlar, paylarını bir an önce almanın hırsı içerisinde dirler.

Ormanlar padişahının, bu avları adaletle paylaşmasını beklerler.

Aslan, kurtla tilkinin açgözlülüklerini fark eder fakat sesini çıkarmaz. Yüzlerine gülerken, kendi kendine, “Dağıtacağım paya, adaletime güvenmeyene ben ne yapacağımı bilirim” diye düşünür.

Aslan, “Ey tecrübeli ve ihtiyar kurt, avladığımız hayvanları aramızda adaletli bir şekilde paylaşır. İyi bir adalet ortaya koy, vekilim sensin.”

Kurt, “Padişahım! Sizin büyüklüğüne, iri ve büyük olan bu yaban öküzü yakıştır. Çevikliğinize ve semizliğinize uygun düşer. Keçi, orta boyda ve irilikte, o da bana uygun düşer. En küçüğümüz tilki olduğuna göre, avımızın en küçük parçası olan tavşan da onun hakkıdır” der.

Aslan bu paylaşırma karşısında kızıp kükrer, “Ey kurt! Nasıl paylaştığını pek anlayamadım. Ey kendini bilmez eşek! Yaklaş ve karşıma geç de bir daha söyle” der. Yanına yaklaşınca bir pençe vurarak kurdu parçalar. Aslan tilkiye: “Ey tilki! Şimdi bu avları adaletli bir şekilde sen paylaşır bakalım.

“Tilki önce aslanın önünde saygıyla eğilir, yeri öper sonra,

“Bu semiz yaban öküzü, efendimizin kuşluk yemeğidir, güne bunu yi-yerek başlarsınız. Şu keçi de aziz padişahımıza, öğle yemeği için güzel bir yahni olur. Lütuf ve kerem sahibi sultanımızın akşam yemeğindeki çerezi de tavşan olsun” der.

Aslan, “Ey tilki, adaletin ışığını sen yaktın. Tam hakça paylaştırdın. Söyle bakalım, bu taksimi kimden öğrendin?”

Tilki kuyruğunu bacaklarının arasına sıkıştırıp kurnazca gülerken, “Kurdun başına gelenlerden efendim, kurdun başına gelenlerden” der.

Aslan, “Alçak kurdun başına gelenlerden ibret alıp hikmetle davrandığın için, bütün avları sana bağışlıyorum” diyerek tilkiyi ödüllendirir.¹³

Tahmin edilebileceği gibi, Mesnevî şerhçilerinden bir kısmı bu hikâyeyi tamamen alegorik terimlerle yorumladılar. Hayvanların her birini özellikle bir insan yetisini sembolize etmek için seçtiler ya da tam olarak bir sufi talebenin zayıflığının daha çabuk farkına varması ve şehve arzula-

¹³ Tüm hikâye için, Rûmî, *Mesnevî*, 1/3013-3123.



rını kontrolde Allah'a doğru yaptığı manevi seyahatinde daha iyi yükselmesi olarak yorumladılar. Burada aslan, ruhu; kurt, nefsi; tilki ise akli temsil eder. Her biri manevi, sezgisel ve akli olmak üzere kendi değerli hassalarına sahiptir. Bu nedenle, insan, kendinde adaleti sağlayarak, Tanrı'nın adaletinden pay alabilir; kendi yetileri içinde ilk olarak kurt gibi dünyevi bir ruhtan ve tilki gibi bir akıldan kaynaklanan hırslarından özgürleşerek ve nihayetinde ise aslan gibi maneviyat tarafından rehberlik ve aydınlanmasını başarır.

Diğer bir deyişle ruh öteki âleme ait olduğu için, manevi âlemin bilgisi ile akli yönetir yani vahiyle. Ruh bedenle bağlı olduğu sürece onun tarafından esir edilir, ancak ilâhî aklın rehberliğinde ondan kurtulur.¹⁴ Bu nedenle Rûmî'nin adalet fikrini metaforik anlatımı olarak belirleyebiliriz, bu durumda görüldüğünden daha az önem arz etmez, fizikî adalet olarak da anlaşılabilir mi kısaca görelim.

Gazâlî aynı şekilde, insanın iç adaletinin de öneminden bahseder; burada Platon'un Devlet adlı eserinde adaleti; ruhun yetileri arasındaki uyumu olarak ve de adaletsizliği makul ve etkili eylemden uzaklaştıran bir uyumsuzluk olarak açıklayan izlerini takibe bir dönüş gibidir. Gazâlî kendinden önceki filozoflar gibi, Platon'un tanımını şerh eder ve " adalet, insanın tutku ve öfkesini akıl ve dinin rehberliği altına koymasına bağlıdır" (Gazâlî, 1992:95) şeklinde ifade eder. Şayet tersini yaparsa, tutkularının hizmetine aklını adanmış olur ve kesinlikle adaletsizlik suçunu işler. Adalet kavramını, hukukun parametrelerine göre bireyin görevlerini yerine getirmesinde, bir ailenin yönetiminde ya da bir toplumun üyesi veya vatandaşı olmada, bireyin işgal ettiği yer ya da konuma göre adalet kavramını genişletir. (1992:95) Diğer şerhçiler Rûmî'nin hikayesine bazı farklı açıklamalar önerir: Aslan onlara göre manevi bir eğitim için zorunlu eğitici insan-ı kâmilî temsil eder ki o yeni bir Sûfî talibin kendisini tüm kusurlardan ve kötü düşüncelerden temizler ve kendini tamamen şeyhinin hizmetine adarsa, öyle ki onun varlığında kendini bir hiç olarak görürse, onunla kendisi arasında ikilik kalmaz.¹⁵

¹⁴ Ünlü şerhçi İsmâ'il Ankaravi, Meşhur şerhinde bu alegorik hikâyenin derin bir analizini yapar. Hikâyeden çeşitli yorum ve ahlak derslerinin çıkarılabileceği fikrinin altını çizer. Detaylar için bakınız, *Mesnevi Şerhi*, cilt. 1, s. 563 ve devamı.

¹⁵ Daha fazlası için bakınız, Tahiru'l-Mevlevî, *Şerb-i Mesnevi*, İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1966, cilt. 5, s. 1411 ve devamı.



Aynı hikâye yüzeysel okunduğunda ise sosyal adaletin dağılımı perspektifinden anlaşılabilir. Gerçekten de Mesnevî şerhlerinden birinde araştırmalarımız devam ederken, Mesnevî'nin her mısrasında yazarın bazı ahlâk dersleri ve tavsiyelerde bulunmayı niyet ettiğini ki bunu yazar kendisi işaret eder, zihinde tutarak, Rûmî tarafından hikâyenin içine zımnî bir şekilde yerleştirilmiş zor algılanan bazı işaretler tespit ettik. Bu hikâyede de aynı şeyi hedefler ama muhtemelen diğerlerine göre daha güç algılanan türden. Etraflıca ve dikkatlice okuduğumuz zaman hikâyenin bütünlüğü içinde, önemli miktarda ahlâkî ders çıkarabiliriz. Fakat biz bu derslerde kendimizi konumuz ile alakalı olanlarla sınırlandırmalıyız.

Hikâyenin bildirmek istediği en önemli mesajlardan biri, yukarıda bahsettiğimiz metaforik adaletten başka, bir toplumun tüm üyeleri tarafından saygı duyulan ve paylaşılan bir toplum hayatı (camia) dır; Peygamberin dediği gibi, Allah'ın rahmeti olarak, danışmak (şûra) kolektif hayatın dengeli bir faaliyetinde ön şarttır. Tıpkı Kur'an'ın ayeti kerimede peygambere buyurduğu gibi: Danış onlara: (kamusal meseleleri yerine getirmede). (Kur'an, 3:159;42:38; Rumi, 1982:1/3018-19) Hikâyede, birlikte bir girişimde bulunmak için anlaşılan kurt ve tilki, bir toplumun sıradan bireylerini veya askerlerini temsil eder; aslan ise, insanı kâmil ya da toplumun kralını temsil ederken; kolektif yaşamın önemli bir vazifeyi yerine getirmedeki önemini; her ne kadar avını diğerlerinin yardımı olmadan da yakalayabilecek olsa da diğerlerinin katılımını sağlayarak gösterir. Onlara katılarak, sadece kendi konusundaki ilgi ve tutkusunu değil, aynı zamanda tevazusunu da göstererek, diğerleri ile ilişkilerinde bir örnek davranışla onları özendirdi. Çok daha önemlisi, en baştan beri çok sorumluluk sahibi olarak hareket etti ve hiç bencil değildi. Tıpkı bunun gibi, bir başkan ya da benzer bir yüksek konumu işgal edenlerin de sağlıklı ve dengeli bir kamusal hayat için en gerekli standartlar olan: kolektiflik, danışmak (şûra) , ilgi ve merhamet, sorumluluk ve tevazuyu gözetmesi gerekir.

Hikâyeden çıkarabileceğimiz ikinci en belirgin ahlâk dersi, danışma metot ve süreci hakkındadır; bir kere daha aslanın ilk tavrını kurtla ilginç diyalogundan sezebiliriz. Hatırlarsak, avlandıktan hemen sonra, aslanın kurdun fikrini aldığı anda, kurdun üçü arasındaki dağıtımına Rûmî "yeni adalet" der. (Rûmî, 1982:1/3042) Aslında kurt kendi sınırlı algısı ile eşit ve âdil bir dağılım hedefledi, kendi aceleci ve hırslı kararını ifade etmedi ve



avdan her birinin ebatına göre pay belirledi; yani büyük hayvana en büyük pay mesela öküzü aslana, orta ebattaki keçiyi kurda, en küçük hayvan tavşanı da tilkiye vermişti. Fakat bu tip bir dağıtımda kurt birkaç hata yapmıştı, her ne kadar bu paylaşım kendisine âdil görünse de en ilkel ve kabaca bir eşitlik anlayışındaydı. Öncelikle aslan hepsinin kralı olarak ve ormandaki en güçlü hayvan olarak kurdun fikrini alarak onu onurlandırmıştı ve böyle yaparak hocasının önünde nasıl davranacağını test etmişti. Ona sormadan da aslan pekâlâ paylaşım yapabilir ve kendi iradesine göre avı dağıtabilirdi. Bunun yanında, aslan kurttan daha bilge ve tecrübelidir. Fakat kurda tercihini söylemesine izin verdi, çünkü kolektif yaşamda danışmanın önemli bir ilke olarak kolektif yaşamda gözetilmesi gerektiğine güçlü bir biçimde inanmaktadır. Nitekim aslan, bu uygun tavrı ile danışma kuralına sadece uymadı aynı zamanda hemcinslerine onlar da uygulayabilsinler diye kuralın önemini vurgulamış oldu. Bu nedenle, aslan ilk olarak kurttan aslan kendisini fark etmeye tenezzül ettiği, özellikle danışarak onu onurlandırdığı, her ne veya şekilde olursa olsun kararını, düşüncesini sorduğu veya rızasını aldığı için müteşekkirliliğini göstermesini bekledi. Aslan zaten bir lider olarak, onların ihtiyaç ve durumlarının adaletle ne yapılması gerektiğinin gayet farkındadır. Onun bilgeliğine göre adalet eşitlik ya da hakkaniyet değil her birinin gereğini yorumlamayı gerektirir. Bunun gibi, herhangi bir topluluktaki sorumluluk sahibi lider kendi tebaasının ihtiyaç ve durumları hakkında yeterli bilgiye sahiptir ve aynı şekilde, sorumluluk sahibi bir lider tebaasının ihtiyaç ve durumları hakkında bilgi sahibi olduğu için fiziki ebatlarına göre değil, uygunluklarına göre dağıtımda bulunur. Daha somut ifade edecek olursak, yeterli bilgi ve erdeme sahip bir lider örneğin alanında yeterliliği ve otorite olan bir mühendise; kalifiye olmayan bir işçiye vereceğinden daha fazlasını verir; önceki sonrakinden çok daha fazla çalışıyor olsa bile. Kısacası, adalet, Rûmî'nin alegorik hikâyesindeki gizli manalara göre, bilgi, tecrübe, yaş, nitelikler ve benzeri birkaç faktörün farkındalığı ve ayrımını gerektirdiğini savunur.

Danışma metodu konusunda, hikâyede aranması gereken, hikâyenin bize öğrettiği husus; bilgi, erdem, tecrübe gibi niteliklerle donatılan kişiler hakkında Rûmî, peygamberin kendi kıyaslanamaz özelliklerine rağmen yine de Allah emrettiği için arkadaşlarına danışma ilkesini yerine getirdiğini vurgulamasıdır. Şüphesiz zaten danışmak herhangi bir uygar hükümet



etme şeklinin, açık ifade faaliyetlerinde son derece önemli ilkelerden biridir; mantıklı kolektif kararların, en iyi şekilde uzun müzakereler sonucu alınabileceği, kendi içinde bir hakikattir. Bu tür müzakere ve danışmaların verimliliği bu aşamada yer alanların niteliklerine bağlıdır. Bu özel açıdan hikâye iki manidar prensibi aydınlatır; birincisi bir danışmanlık zümresine dâhil olmak için bilgi ve erdemle donanımlı olmak gerekir; diğeri ise bu kişide yüksek hırs ve fiziki açıklıkların üstesinden gelmiş olması gerekir. Başka bir deyişle arzu ve tutkularını kontrol altına alabilmeli ya da aklı ile egemen olup yönetebilmelidir. Yahut böyle önemli bir istişare zümresine oturmadan ve karar alma aşamalarına katılmadan önce kendisindeki hırs, kıskançlık, bencillik ve nefret gibi ahlâki hastalıklardan kurtularak kendinde adalet ve eşitliği sağlaması gerekir. Kurt gibi olan kişiler yüksek umut ve arzuları saplantı haline getirmişlerdir; iç engellerden kurtulmadıkları sürece bunlardan mantıklı müzakereler ya da âdil dağılımlar gerçekleştiremezler. Bunların yanında tüm bu zararlı hastalıklar ve engeller önceden fark edilirse kaynağı bulunabilir, Rûmî'ye göre bir insanın kendi iç düşmanı egosu/nefsidir. Bu durumda o zaman, kişinin dış hali ile birlikte kendi içsel durumu sadece bireysel görevlerini ve sorumlulukları yapmada değil aynı zamanda sosyal faaliyetlerini de adaletli olarak gerçekleştirmesinde son derece önemlidir. Rûmî'nin açıkladığı gibi; âdil eylemler ancak hayatı ile adaleti temsil eden kişiden çıkabilir.

Bu özel bağlam, bizim için adalet ile doğruca alakalı bir başka çetrefilli metafizik ve etik problemi ele almamıza ya da değerlendirmemize oldukça uygun olabilir; bu konu dünyada kötülüğün ve acı çekmenin varlığının açıklanmasıdır. Tanrı ve Tanrı'nın adaleti nasıl olup da mümkünler içinde en iyisi olarak yarattığı bu dünyada kötülüklerin olmasına izin verebilir? Âdil ve iyi olan bir Tanrı tarafından yaratılan bir dünyada kötülük nasıl değerlendirilmelidir? Tanrı iyiliği birileri ve kötülüğü ise diğerleri için arzu veya irade mi ediyor?

Düşünürlerimizin üçü de ilgili eserlerinde, mutlak olan âdil, kerim ve merhametli bir Tanrı tarafından kötülüğün yaratılışı konusundaki argümanlarını gerekçelendirmişlerdir. Tanrı'nın ilâhî adaleti ile kötülüğün yaratılışını uzlaştırmak için büyük çaba sarf etmişlerdir. Açıkçası, kötülük problemini iyilik ile birlikte tartışılar, iyilik diğerrinin doğal bir ön şartı olarak varsayılar. Fazlasıyla kompleks bu konuya, her biri kendi perspek-



tiflerinden yaklaşmış ve kendi metafizik ve teosofik çerçevelerinde çözmeye çalışmışlardır.

Ancak her ne kadar soruya kazandırdıkları derinlik ve açıklamaları ontolojiden, teolojiye ve psikolojiye, etik ve politikaya uzanıyor olsa da; bu çalışmanın kapsamı sınırlı olduğu için üç düşünürün paylaştıkları en çarpıcı açıları özetlemeyi deneyeceğiz. Başlangıçta belirtmeliyiz ki, üçü de Müslüman filozoflarla şu görüşü paylaşmaktadırlar; iyi ve ondan yayılan adalet evrende esastır, zıttı olan kötülük ve adaletsizlik arızidir. Tüm yaratılanların esasen iyi olduğu fikrini sürdürürler ve Tanrı'nın evrensel yasası mükemmeldir; maddi ve manevi, beşerî ve uhrevî, dünyevî ve âhir-i her şeyi kuşatandır. Bu nedenle, bizim zıtlıklar olarak gördüğümüz her şey; -iyi ve kötü; adalet ve adaletsizlikler- her şeyi planlayan, derecelendiren ve yaratan Tanrı'nın takdiri ve hükmü ile uyumlu bir durumda ve olması gerektiği gibidir, Tanrı nazarında her şey âdil ve haktır. Dahası her şey tüm evrendeki büyük ahenk ile mükemmel bir uyum içindedir. Evrende kötünün yerini anlamak için Gazâlî, Allah'ın iki önemli ismi olan Rahman ve Rahim isimlerine- ki bunlar Kur'an'ı Kerim'de en sıklıkla ve yüce Allah isminden sonra kullanılan isimlerdir-, atıfta bulunur. Ona göre, Allah'ın rahmeti öylesine mükemmel ve öylesine kapsayıcıdır ki; her iki âlemi de, bugünü ve ahiretini; hak eden ya da etmeyen, fakiri ve zengini de kuşatır. Bu nedenle Tanrı tamamıyla ve hakikaten merhametlidir, Gazâlî açıklamasını şöyle sürdürür; Tanrı kulları için felaket veya acı çekmelerini, bunu yapmaya gücü olsa da istemez.

Diğer yandan, görünen bir gerçek olarak, dünya, hepsi bir biçimde kötülük olarak adlandırılabilir ve O'nun kolaylıkla giderebileceği hastalıklar, felaketler, afetler, büyük sıkıntılar ve adı konmamış zorluklar ile dopdoludur. O zaman bunların dünyada var olmasında veya vukuu bulmalarında bir neden, rasyonalite ya da gerekçe olmalıdır. Gazâlî bunun iyiliğin kendisi için, şayet kötülük var olmasa, iyilik anlamsız ya da faydasız olabileceğinden dolayı olduğu şeklinde açıklar. Diğer bir deyişle Gazâlî, “yaratılıştaki kötülük yoktur” ki “özünde bir iyilik taşımasın” der ve bir yerde kötü ortadan kaldırılsa, ondaki iyi geçerliliğini yitirir ve nihayetinde iyiliği devam ettiren kötülükten daha büyük bir kötülüğe sebep olabilir.” (Gazâlî: 1992: 55)

İyi ile kötü arasındaki karşılıklı ilişkiyi daha somut bir örnekle açık-



lar. Bir insanın tüm bedeninin sağlığını korumak için elinin birinin kesilmesini kişi isteksizce kabul edecektir; çünkü görünüşte kendi içinde kötüdür. Fakat bu tür bir örnekte, beden sağlığının korunması için böyle kötü bir eylemin gerçekleştirilmesinin iyi olduğunu açıkça gözlemleriz. Çünkü elin kesilmesi kötü bir olay olarak kendisi için niyet edilmez, beden sağlığı içindir ve neticede iyiliğe dönüşür. “Kendi iyiliği için niyet edilenin, öteki için niyet edilene önceliği vardır.” (1992: 56) Buradan işaretle, Tanrı’nın şefkati daima öfkesinden öncedir, hadislerde de ifade olduğu gibi. Tanrı’nın öfkesi burada Gazâlî’nin açıklamasıyla, “niyet edilen bir kötülük” ve şefkati ise “niyet edilen bir iyilik” olarak anlaşılır. Bu da demektir ki, her iki niyet tamamıyla onundur; fakat iyiliği kendi içindeki iyilikten niyet ederken, kötülüğü kendi içindeki bir iyilikten niyet etmektedir. Dolayısıyla ilâhî hükme göre, öncelikli ve esas olan iyidir, elzemdir; kötü ise arızidir. (1992: 56)

Gazâlî bir başka örnekten hareketle görüşünü savunur; hikâye ileri görüşlü bir baba ve dar görüşlü bir anne hakkındadır ki ikisi de sağlığı için hacamat yapılması gereken çocuklarının sağlığını önemsemektedir. Gazâlî’ye göre eğilimlerinden dolayı anne çocuğunun hacamat yapılmasına izin vermez, hiç şüphesiz bunun çocuğunu inciteceğini düşündüğü için, bu anlamda ona göre bir kötülüktür. Öte yandan baba merhametli fakat aynı zamanda zekidir, hacamatın tamamıyla iyi olduğunu öngörür ve çocuğunu buna zorlar. Az bir acıyla, çocuğu için büyük nimet sağlamış olur bu nedenle kötü değil iyidir. Annenin hassasiyetine kıyasla babanın merhameti daha yerindedir. (1992: 56)

Tüm bu örneklerden şunu çıkarabiliriz, Gazâlî’ye göre, mümkün nedenleri göremesek ve anlayamasak da evrende gerçekleşen tüm kötülüklerin nedeni ya potansiyel bir iyilik ya da tamamen iyiliği besleyen olarak dikkate almalıyız. Bu nedenle Gazâlî açıklamasının sonunda Tanrı adı tamamen iyi olduğu için, hakikatte Tanrı’nın sırlarından bir parçaya teka-bül eden kötünün arkasındaki iyiliği kavrayamayanları, hacamatı kötülükten başka bir şey olarak göremeyen yukarıda ifade olunan çocuğa benzetir.”(Gazâlî: 1992: 56) Hem İbn Arabî hem de Rûmî, Gazâlî ile evrende iyiliğin üstünlüğü ve zorunluluğu konusunda hemfikirdirler, fakat açıklamalarında özellikle de kötüyle karşılaştırdıklarında ince detaylarda farklılık gösteriyor gibidirler. Gazâlî gibi, onlar da iyiliğin kötülüğe nazaran tüm



yarattıklarını kuşatan önceliğini anlatırlar. İbn Arabî daha öteye taşır ve Allah'ın gazabı da sadece şefkatinden vardır, der. İkinci olarak da varoluşsal olarak ve ilkesel manada her şeyi kuşatır” (1992: 56) Ontolojik söylemde, her şey Hak yoluyla ve haktan varlığa geldiği için haktan başka bir şey yoktur, son analizde sadece iyi yani (hayr) , aynı zamanda varlık demektir. Diğer bir ifadeyle, İbn Arabî için tıpkı Gazâlî ve Rûmî'deki gibi, evrende esas olan iyidir ki o birlik içinde varlık iken, kötülük iyiliğin eksikliğidir dolayısı ile varlık değildir. Tanrı Hak ve varlık olarak tamamen iyidir ve bu demektir ki, iyiden, iyiden başka hiçbir şey çıkmaz. Bu nedenle peygamber Hz. Muhammed, İbn Arabî'ye göre, bu temel olguya dikkatimizi çekti; Tanrı'ya dualarında yalvardığında “ Tüm iyilik senin elindedir, kötülük sana göre değildir” ¹⁶ demekle, peygamber Tanrı'ya kötülük atfetmekten çekinmiştir, bu üç biçimde yorumlanabilir; ilki, kötülük ontolojik bir nitelik değildir. Aksi takdirde, bu bir çeşit kendinde varlık olacaktır. İkincisi, iyi varlıktır, kötülük varlık değildir. (İbn Arabî, 1867:III/373.26; Chittick, 1989:290) Ya da zıt açıdan baktığımızda varlık kendi bütünlüğünde iyidir, çünkü saf iyi özü itibari ile Tanrı'dır. (İbn Arabî, 1867:III/528.6; Chittick, 1989:290) Üçüncüsü kötülük iyide sadece arızî olarak görünebilir ya da gerçekleşebilir. (İbn Arabî, 1867:III/315.6; Chittick, 1989:291)

Kötünün sahte görünüşü hakkında daha fazla incelendiğinde İbn Arâbî derin ve yeni bir bakış önerir meseleye, özellikle Tanrı'nın düal emirleri konusundaki özgün teorisinde, bir varlığa getiren (el emir el tekvin) ve diğeri kural koyucu (el emir el teklif). İlk emir “ol” ile tüm evren varlığa gelir. Hiçbir istisna olmadan tüm varlıklar zorunlu olarak bu emre uyarlar ve bu nedenle bu noktadan hareketle, yaratılıştaki kötü yoktur. İkinci emirde ise, yani kural koyucu emirde, Tanrı hukuku ve ilkeleri insanoğlu için açığa çıkardığında , “bunu yap bundan uzak dur ya da acı çekersen” o anda bazısı itaat eder, bazısı etmez. Sonuç olarak, insanlar bu emre itaat ederek ya da etmeyerek iyilik ya da kötülüğü kendileri getirmektedirler. (İbn Arabî, 1867:III/593.10; Chittick, 1989:293)

Görüldüğü gibi, İbn Arabî'ye göre, Tanrı'nın yaratma emri tüm koz-

¹⁶ *El-bayr küllübü fi yedeyle ve ş-şer leyse ileyk.* Hadisin farklı versiyonlarını görmek için, *Sabib -i Bubârî*, Enbiya', 7, Rikak, 46; *Sabib-i Muslim*, Musafirin, 201, Hac 19-21; *Sunan Ebu Davud*, Manasik, 26; *Sunan al-Nasa'i*, Iftitah, 17; *Sunan Ibn Mace*, Manasik, 15.



mosu varlığa getirir; bu noktada kötülükten bahsedemeyiz, fakat kanun koyucu emrin gereklerine saygı duymada insanların yaptıkları hatadan dolayı insanlar tarafından gerçekleştirilir. Bir başka deyişle, Tanrı'nın yaratma eylemine itaatsizlik imkânsızdır, tam tersine tüm yaratılanlar, insanoğlu da dâhil olmak üzere titizlikle uyarlar. Fakat kural koyucu emirlerine karşı koyabilir ve itaat etmeyebilirler, bunların sonuçları kötülük olarak adlandırılabilir. Yine yaratıcı emir hakkında, kozmosta herhangi bir kusur yoktur, tüm yaratılanlar Allah'ın onlar için arzu ve emrettiklerine uyarlar. Çünkü Tanrı tamamen mükemmeldir, evreni sadece olabilecek en mükemmel biçimde yaratmamıştır, aynı zamanda yarattığı her şeye kendi mükemmelliğinden vermiştir. Rûmî, Gazâlî ve İbn Arabî'nin kötülük hakkındaki tüm görüşlerine katılır, aynı zamanda kendi perspektifinden eklemelerde bulunur. Tıpkı onlar gibi, Rûmî'ye göre de evrende hiçbir şekilde mutlak bir kötülük yoktur. Kötülüğün varlığı görecelidir, bir amaçladır, çünkü Tanrı evrende hiçbir şeyi boşuna yaratmamıştır. (Rûmî, 1982:4/65, 6/2597) Örneğin “ yılanın zehri yılan için hayattır, ama insan için ölümdür” (1982:4/68) Tanrı tamamen iyi olduğu için, kötülük hiçbir şekilde ona atfedilemez. Bununla birlikte, Tanrı dünyadaki şeyleri, kendisinin gizli hazine ve bilgisinin (1982:2/994) açığa çıkması için yarattı. Tüm iyiliğin kaynağına yani Tanrı'ya uzaklık ve yakınlıklarına göredir iyi ve kötü, Rûmî bunu aşağıdaki rubaide şöyle ifade eder:

Görüyorsun ya, dünyada mutlak olarak kötü bir şey yoktur. Kötü, buna nispetle kötüdür. Sonra şunu da bil ki, Âlemde hiçbir zehir yahut şeker yoktur ki birine ayak, öbürüne ayakkabı olmasın! Evet... birine ayak olur, öbürüne bukağı. Birisine zehirdir, öbürüne şeker gibi tatlı! Yılanın zehiri, yılanı hayattır, insanaysa ölüm! Deniz mahlûklarına deniz, bağ, bahçe gibidir...fakat karada yaşayanlara ölümdür, dağdır! Ey iş eri, bu nispeti birden tuttur da böylece bine kadar saya dur! Zeyd, birisine göre şeytandır, öbürüneyse sultan! O, zeyd pek yüce bir kişidir der... bu zeyd gebertilecek bir kâfirdir der! Zeyd, bir adamdır ama ona öyledir, bunaysa baştanbaşa zahmettir, ziyandır! Eğer onun, sana göre de şeker hâline gelmesini istiyorsan var, onu aşklarının gözüyle gör! O güzele kendi gözünle bakma... isteneni isteyenlerin gözüyle gör! Kendi gözünü yum. Gözünün yerine, ona aşık olanlardan ariyet bir göz edin... Hattâ âriyet olarak ondan bir göz, bir görüş, al da onun yüzüne, onun gözüyle bak! Bak da bıkmadan,



usanmadan emin ol. İşte ululuk ıssı peygamber, bunun için “Kim kendini Tanrı'ya verirse Tanrı, kendisini ona verir” dedi... “Onun gözü de ben olurum, eli de, gönlü de... buyurdu. Ne olursa olsun, kötü ve istenmeyen bir şey bile olsa değil mi ki sana kılavuzluk etti, sevgiline ulaştırdı, sevimidir, dosttur! (Rûmî, 1982:4/65-69,71,74-80; Nicholson, 1998:152)

Kötülüğün sahte varlığını iyiliğin hakikatiyle kıyaslamada, Rûmî tamamen Gazâlî ve İbn Arâbî'nin görüşlerine odaklanır ve ona göre, bize zıt olarak görünseler de hepsi aynı amaca hizmet eder, Tanrı'nın hikmeti ve hazinelerinin yer yüzünde tecellisidir. (Rûmî, 1977:221) Sıradan insan her şeyi zıt olarak görmekte ısrar eder ve altındaki birliği görmekte hataya düşer; tâ ki bakış açısını değiştirip Tanrı'nın nazarıyla bakıncaya kadar. Tanrı nazarında her şey iyi ve mükemmeldir; insan için ise öyle değildir. Rûmî'ye göre örneğin hırsızlık ve imansızlık insana göre kötüdür, fakat Tanrı nazarında hepsi iyidir. Yahut bir Kralın hükümdarlığında, , onur kaftanları, zenginlik, mülk, ziyafetler, davullar ve fermanlar olduğu gibi, zindanlar, idam sehpaları ve infazlar da vardır. Hepsi Tanrı'nın krallığın mükemmeliyetinden oradadırlar ve nitekim onun nazarında ve hükümdarlığında iyidir. (1977:42-43)

Çünkü kozmosu kendi gizli hazinesinin bilinmesi için yaratmıştır, doğal olarak hem iyi hem de kötü olabilir, fakat sadece iyiyi olumlar. Kötüyü onayladığı yerde Rûmî'ye göre, iyiyi takdir buyurmazdı. Bu bir öğrencisinin arzularının cehaletini göstermek isteyen hocanın durumuna benzer. Böyle bir bildirme olmaz ise, öğrenmenin olmayacağını bilir; fakat bir eğitici olarak aslında cehaletini onaylamaz. Ya da bir fizikçi gibi, kendi profesyonelliğini uygulayabilmesi, ilaç ve tıbbi yeteneklerini gösterebilmesi için insanların hasta olmalarını ister; fakat hastalığı onaylamaz. Onaylasaydı, onları tedavi edemezdi. (1977:186-189)

Nitekim Rûmî bir kere daha Gazâlî'nin ve İbn Arâbî'nin görüşlerinin altını çizer, Tanrı iradenin kendisi için değil iyiliğin kendisi için irade etmektedir. Tıpkı kozmostaki farklı derecelerde tecellileri gibi, ilâhî adalet kendinde iyi ve mükemmeldir ve her şeyi kuşatır ve yaratılışın uyumunda omurgadır. İnsan sadece bu harmoniye Tanrı'nın her yana yayılan yasalarına, kendini bu uyumun bir parçası kılarak katılmalıdır. Eğer insan evrenin bu metafizik algısını ve ondaki harmoniye ulaşabilirse, kötülüğün evrensel iyi ve adalette bir başka boyutunu sezinleyecektir. Tekrarlamak



gerekirse, insanın kendi sınırlı ve göreceli perspektifi yerine şayet ilâhî adaletin prizmasından eşyalara bakmayı başarabilirsek bu tip bir algı mümkündür. Bu noktada belirlemeliyiz ki, bu ünlü üç Sûfî düşünür, “İnsan her şeyin ölçüsüdür.” diyen Protogoras yerine Kur’an’ın hükmü “Tanrı her şeyin ölçüsüdür”ü savunmaktadırlar. Nitekim Tanrı kişileştirilemez, kısaca şöyle formüle edilebilir. Tanrı’nın isimleri ve eylemleri makrokozmoz ve mikrokozmozda tecelli eder, evren ve insan (bu manada) her şeyin ölçüsüdür. Daha geniş bir ifade ile Tanrı’nın Adaleti her şeyin ölçüsüdür. İnançlı insan, üç sufinin de uyardığı gibi, hiçbir eyleminde, kararında ve hükmünde Tanrı’ya isyan etmemelidir. “Her şey âdildir; nasıl olması gerekiyorsa öyledir.” (Gazâlî, 1992:96) Gerçekleşen her şey, Gazâlî’ye göre “Tanrı’ya hizmet eder ve onun en yüksek faydasına” (1992:96) Bunun yanında Kur’an’ı Kerim’de apaçık ifade edildiği gibi, Allah her şeye hilkatini verdi (Tâhâ 20:50) Bunun manasını İbn Arabî şöyle açıklar, “O hazinelerini El Âdil adında belirlenmiş ölçüye göre dağıtır.” (İbn Arabî,1949:65; Austin,1980:68) Bu nedenle “ eğer bir insan bu ayeti anlar ve onaylarsa Tanrı’nın olaylardaki hikmetine karışması imkânsızdır” (İbn Arabî,1867:II/654.20; Chittick,1989:174)

Kaynaklar

- Al-Farabi (1961). *Fusul al-Madani: Aphorisms of the Statesman* (ed. and trans. D. M. Dunlop). Cambridge: University of Cambridge Press.
- Al-Farabi (1972). The Attainment of Happiness (trans. M. Mahdi). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (eds. R. Lerner and M. Mahdi). Ithaca: Cornell University Press.
- Al-Farabi (1972). The Political Regime (Al-Siyasat al-Madaniyya). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (eds. R. Lerner and M. Mahdi). Ithaca: Cornell University Press.
- Al-Ghazali (1992).. *The Ninety-Nine Names Beautiful Names of God (a-Maqsad al-Asna fi Sharh asma Allah al-Husna)* (trans. D. B. Burrell and N. Daher). Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Al-Tusi, N. (1964). *The Nasirean Ethics* (trans. G. M. Wickens). London: George Allen & Unwin.
- Averroes (2005). *Averroes on Plato’s Republic* (trans. R. Lerner). Ithaca: Cornell University Press.



- Avicenna (1972). *Healing: Metaphysics X: Avicenna on the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophets' Symbols and Metaphors* (trans. M. E. Marmura). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (eds. R. Lerner and M. Mahdi). Ithaca: Cornell University Press.
- Baruddin, B. (1991). *Abu 'Ala Miskawayh: A Study of His Historical and Social Thought*. New Delhi: Islamic Book Foundation.
- Can, Ş. (2005). *Hız. Mevlânâ'nın Rubâileri*. 2 vols. Konya: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- Chittick, W. C. (1983). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: SUNY Press.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: SUNY Press.
- Ibn al-'Arabi (1867). *Futubat al-Makkiyya*. 4 vols. Cairo.
- Ibn al-'Arabi (1946). *Fusus al-Hikam* (ed. A. Afifi). Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi.
- Ibn al-'Arabi (1980). *The Bezels of Wisdom* (trans. R. W. J. Austin). New York: Paulist Press.
- Mahdi, Muhsin Trans. “
- Miskawayh (1964). *An Unpublished Treatise of Miskawayh on Justice or Risala fi Mahiyat al-'Adl li Miskawayh* (ed. and trans. S. M. Khan). Leiden: E. J. Brill.
- Najjar, Fauzi M. Trans.
- Nicholson, R. A. (1982). *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*. 6 vols. *Commentary*. 2 vols. Cambridge: The E.J. W. Gibb Memorial.
- Nicholson, R. A. (1998). *Rumi: Poet and Mystic*. Oxford: Oneworld.
- Rumi, M. J. (1377). *Mathnawi-i Ma'nawi* (ed. A. Surush). 6 vols. in 2 vols. Tehran: Intisharat-i 'Ilmi wa Farhangi.
- Rumi, M. J. (1977). *Discourses of Rumi (Fibi mi Fib)* (trans. A. J. Arberry). New York: Samuel Weiser.
- Tahir el-Mevlevî (1966). *Şerh-i Mesnevî*. Istanbul: Ahmed Said Matbaası.



Öz: Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, Ebû Miskeveyh ve Nasirüddin Tûsî gibi Müslüman filozoflar, yazılarının önemli bir kısmını adalet konusuna ayırıp, onu bir bakıma özellikle Eflatun ve Aristo gibi Antik Yunan filozofları ele alıp incelemişlerdir. Onlar gibi, genelde tabii (doğal), ebedi ve sabit-değişmez, ahlâken de en kapsamlı bir erdem olarak algılanan rasyonel bir adalet kavramı geliştirmişlerdir. Gazâlî, İbn Arabî ve Mevlânâ gibi mutasavvıf-filozoflar ise, adaleti başlangıçta, tıpkı yukarıda zikredilen filozoflara benzer bir şekilde kabul edip, Tanrı'nın âleme ebedî olarak yerleştirdiği, metafiziksel hikmet bağlamı içinde yorumlayıp açıklamışlardır. Daha sonra, Kur'an'ın ilgili ayetleri ve Hz. Peygamber'in sözlerine getirdikleri yorumlar üzerine, kendi adalet kavramını geliştirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Adalet, hikmet, sosyal adalet, metafiziksel hikmet metafiziksel adalet, mizan, zulm.

[*] Makalenin orijinali için bakınız. Bilal Kuşpınar (2016). An Analysis of the Views of al-Ghazâlî, Ibn al-'Arabî and Mawlânâ Rûmî on the Concept of Justice. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (Journal of Seljuk Civilizational Studies)*, 1, 217-48.

