

KINALIZÂDE’NİN ADALET ANLAYIŞI VE TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİ AÇISINDAN ÖNEMİ

İbrahim MARAŞ*

1. Adaletin Anlamı ve Türk Düşüncesinde Adalet

Adalet, insan ve toplum için vazgeçilemez, ertelenemez, ikisinin de hayatiyetini, varlıksal devamlılığını sağlayan, kendisiyle erdemini ortaya çıkardığı veya bütün erdemlerin kendisine indirildiği, kendisiyle tanımlandığı varoluşsal bir temel erdemdir. Buna göre; varlık namına söz edebileceğimiz her şey adaletle ayakta durur ve bu yönüyle adalet, esasında, bütün erdemlerin toplamından ibarettir. Ayrıca adalet, tabiat ve evren düzleminde mevcut olan ilahi veya metafizik yönü bulunan bir kavramdır. Yani, adalet, hem insanı kuşatan evrende pasif bir şekilde var olan ve bir yönüyle de keşfedilmeyi bekleyen ilahi düzene işaret eden bir kavram hem de akıllı bir varlık olarak insandan beklenen ontolojik, psikolojik, sosyolojik ve siyasi bir erdemdir. Adaletin ontolojik anlamı, insani nefsin akıl/irade gücünün evrende mevcut olan İlahi ve tabii adalete uyum sağlaması yahut verili olan adaleti kendi şahsında ve onlarla ilişkisinde gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Burada adalet, ontolojik olarak hem evrende hem de insanın iradi yatkınlığında ve dolayısıyla yaratılışından getirdiği bir durum olarak gözükmekte ve insanın mutluluğu, bu uyumu iradi/aklî olarak gerçekleştirmesine bağlanmaktadır. Adaletin psikolojik anlamı ise, daha çok insanın nefsi güçlerinin dengelenmesi anlamında insanın iç uyumu, doğruluğu ve itidali olarak kullanılmaktadır. Adaletin toplumsal ve siyasi bir erdem olarak ortaya çıkması ise, insanlar arası ilişkiler, alış veriş, paylaşım, haklar ve toplumsal görev dağılımı gibi hususları ilgilendirmektedir.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0320

Platon'dan itibaren nefsin üç temel gücüne karşılık gelen; akıl, istek ve öfke gücünün ifrat ve tefrit diye adlandırdığımız iki aşırılığın ortasında yer alması ve yine aklın diğer iki gücü dengelemesi bir bakıma kişisel adalet olarak algılanmaktadır. O halde adalet, kişinin kendini varoluşsal olarak gerçekleştirmesine, yani hayatını erdemler çerçevesinde yaşamasına bağlıdır. Adaletin bu şekilde varoluşsal bir anlamda yorumlanmasının gerçek tarihi bilinmese de Grek düşüncesinde buna dair açık izler bulunduğu görülmektedir.

Greke düşüncesinde adaletin, bir uzlaşmadan ziyade, gerçekliğin içinde her yerde var olan etkin bir norm şeklinde algılanması ve zaman kavramıyla birlikte, zamanın hükmü boyunca varlıkların kendisinden geldikleri şeye zorunlu olarak geri dönerek mevcut adaletsizliklerinden dolayı kefarete ödemelerinin gerekliliğinden söz edilmesi oldukça önemlidir. Çünkü Grek'teki anlayışa göre adalet, varlık dünyasına içkin ve hâkimdir. Oluş ve yok oluş buna uyumlu bir şekilde gerçekleşmektedir. Daha çok eşitliğe dayalı bir anlam içeriğine sahip olarak anlaşılan adalet kavramı, o dönemlerde, toplumsal düzeninin de esasını oluşturduğu için adaletsizliklerin mutlaka bir karşılığının meydana gelmesi ve dolayısıyla zamanın hükmüyle adaletin yerine gelmesinden söz edilmektedir (Jaeger, 2012, s. 52-54). Zaman, Tanrı ve adalet arasında kurulan bu ilişkinin benzeri Göktürk Yazıtları'nda Bilge Kağan'a atfedilen "Zamanı Tengri yaşar, kişi oğlu ölümlüdür" sözünün anlam içeriğiyle çok yakındır.

Aristoteles, adaleti; dağıtıcı, düzeltici ve alışveriş adaleti olarak tanımlamakta ve adalet erdeminin teorik ile pratik yönüne eşit derecede önem vermektedir. Aristoteles, bireysel olarak insanın kendinde erdemli olmasını da adalet olarak görse de adalet erdemini erdemlerin erdemi, en mükemmel, kendine yeten erdem, tam erdem veya diğer bütün erdemlerin kendisiyle erdem olduğu erdem olarak görmektedir. Bunun tam tersi olan adaletsizlik de erdemsizliğin erdemsizliği (Arslan, 2009, s. 265) ve kötülüğün bütünüdür (Aristoteles, 1130b, 2015, s. 92-93)

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı üzere, adalet, bir yönüyle hakkı gerçekleştirmek, yerli yerine koymaktır. Olması gerektir. Yani varlık yapısının bir gereğidir. Bunun tersi olan zulüm ise tabii olanın, varlık yapısının bozulmasıdır. Adalet, lehimizde ve aleyhimizde olan şeylerin/hakların bilgisine sahip olmak, sahip olduğumuz bu hakların başkalarının,

içinde yaşadığımız doğal çevrenin ve vatanın/devletin haklarıyla uyumlu ve ölçülü olmasıdır. Bu noktada adalet, her türlü aşırılık ve kötülükten uzakta durma çabası anlamında bireysel; gerekeni, gerekli kişiye gereken şekilde verme çabası anlamında da hem bireysel hem toplumsal bir anlam taşımaktadır. Adalet, bir çeşit, orta yolu seçmektir. Bu da ancak akılla olabilecektir. Akıllı olmak ve adaletli olmak bir yönüyle aynı manaya gelmektedir. Burada yaptığımız tanım, ilk bakışta kolay olsa da diğer bütün erdemler gibi, insanların bu erdemler erdemi olan adaleti yerine getirmesi gerçekten zordur; ama asla imkânsız değildir. Buna göre adalet, insanın iç ve dış uyumunu ifade etmekte, ancak dış uyumda dışsal faktörlerin de rolü bulunmaktadır. Çünkü insan, kendi ruhsal uyumunu sağlasa, erdemli bir hayat sürmeye çalışsa da içinde yaşadığı toplumun fertlerinin de bunu gerçekleştirmesi ve hepsini aşan siyasal yönetimin de buna eşlik etmesi ve bu uyumu sağlayacak kanunlar çıkarması gerekmektedir. O halde adalet, yine bütün diğer erdemler gibi, tarifinde sabit olsa da gerçekleştirilmesi için sürekli akli ve eylemsel çaba gösterilmesi gereken olmazsa olmaz bir erdemdir. Dahası adalet, insan eliyle yeryüzünde gerçekleştirilmesi beklenen ve insan varlığının devamını ve mutluluğunu sağlayan bir erdemdir. İşte bu yönüyle adalet varoluşsal bir erdem olarak bakmak gereklidir.

Adaletin varoluşsal bir anlam taşımasının temelinde; Tanrı'nın adaletle vasıflandırılması, adaletin O'nun cevherinden başka bir şeyle nitelenmemesi ve bütün mevcudatın kendi mertebesine göre O'nun adaletinden/varlığından pay alması yatmaktadır (Fârâbî, 1985, s. 96-98, 146). İşte bundan dolayı adalet, ontolojik olduğu kadar da varoluşsal bir erdemdir.

Adalet, insanlar arası ilişkilerde en temel dayanak olarak bilinir, bu yönüyle insana güven verir; adaletsizlik ise insana, daima bir korkuya dayalı ürperti verir. Kur'an-ı Kerim'de de egemenliğin dayandığı meşruiyet temeli, sadece ve sadece adalet olarak zikredilmektedir. Bütün peygamberler; bozgunculuğu ve zulmü gidermek, adaleti yerine getirmek üzere gelmiş ve insanların varlıklarının devamının ve mutluluklarının temelini adalet olduğunu tebliğ etmişlerdir. Adalet; bazen Zülkarneyn gibi bozgunculuğa karşı güneş gibi olmak, bazen Hz. Musa gibi Firavun'un karşısına dikilmek, bazen Hz. İsa gibi her şeyi göze alabilmek, bazen Hz. Muhammed (s.a.v.) gibi adaletsiz bir toplumda adaletli bir insan olarak çıkıp adaleti yayabilmektir.

Adalet, ahlak düşüncesinin temel kavramlarından biri olmakla beraber, özellikle toplumla ilişkili boyutları ve ideal bir yöneticinin vasfı olarak görülmesi bakımından siyasetle de son derece alakalıdır. Bu sebeple siyasetin de ahlakın da temel kavramlarından biri olarak kabul edilebilecek adaletin ahlak eserlerinde yer alan açılımlarının, siyaset düşüncesine de büyük oranda ışık tutacağını düşünmek doğru olacaktır.

Eski Türk düşüncesinde adalet hem ontolojik hem de varoluşsal bir nitelik arz etmektedir. Eski Türk düşüncesinde adaletin en temel yansıması töre kavramında karşılığını bulmaktadır. Töre, yaratılış nizamını temsil etmesi bakımından metafizik, ontolojik bir karakter taşır ve bu yönüyle devletin de kağanın da üzerindedir. Meselâ Kaşgarlı'daki şu söz bunu çok güzel anlatmaktadır: “İl kaldı törü kalmaz” (Kaşgarlı, 2012, c. II, s. 25). Yani devlet gitse de töre, yasa gitmez denilmektedir. Göktürk yazıtlarında da törenin öneminden ve kazanılmasından bahsedilir. Yani töre kişiden, toplumdaki ve devletten bağımsızdır. Bu yönüyle de ahlâkın, hukukun, örfün, âdetin üzerinde “nizam” kavramını ifade etmektedir. O halde nizam, sorumluluk bilinciyle hareket eden hakanın, yöneticinin, toplumu ve yaşadığı dünyayı idare etmekte örnek alması gereken bir esası temsil eder. İçerisinde adaletli paylaşımı, sosyal dayanışmayı, bütünleşmeyi, refahı ve mutluluğu barındıran bu nizam kavramının yerine getirilmesi için olması gerekenler, cesaret ve bilgeliktir. Söz konusu kavram Göktürk yazıtlarında alp ve bilge olarak geçmektedir. Nizam kavramının ilişkili olduğu diğer bir kavram ise “kut” ve “zıllullahi fi'l-arz” kavramlarıdır. Bahsedilen şekilde sorumluluğunu yerine getiren ve yaratılış nizamındaki gibi, adaletli bir paylaşımı il'de/devlette hâkim kılan kağan, kendisinde kut/adalet ışığını somut bir şekilde yansıtmış olacaktır. Burada, Hakanın gölge olması, karanlığın ışığın bir formu olarak görüldüğü ve ışığın Tanrı'nın yegâneliğini temsil ettiği Türk felsefi düşüncesinin metaforik bir anlatımıdır ve fizik ve metafizik olmak üzere iki yönlüdür. Burada töre ışığının parlaklığını adaletten, yani toplumsal yansımasından almaktadır. Dolayısıyla adalet; hem metafiziksel hem ferdî hem de toplumsaldır. Devletin ebed müddetliği de buna bağlıdır.

Türk düşüncesinde, Türk düşüncesinde ve devlet anlayışında sık sık kullanılan “kanun-ı kadim (uygulanagelmiş yasa)”, “Oğuz geleneği” anlayışı bir geriye dönüş değil bilakis zaman, mekan ve sosyal şartlara

göre her an tazelenen, yenilenen bir “kavrayış”a işaret etmektedir. Söz konusu kavrayışı gerçekleştirmek de yine Türk düşüncesinin akıl ve sezgi (irfan) birlikteliğini ifade eden fizik ve metafizik tabiatlı aklın kullanımına bağlıdır. Bu, İslam düşüncesindeki aklın bir çeşit nebi olmasıyla da alakalıdır. Meselâ, *Medinetü'l-Fazıla* ile *Kutadgu Bilig*'deki İlk Başkan/Aytoğdı bu ikiliği şahsında birleştiren en mükemmel, en adil insan olan Peygamberi simgelerken, İkinci Başkan'ın ancak Ögdülmiş ve Odgurmış'ın birlikteliğinden, yani aklın fizik ve metafizik tabiatının beraber hareketiyle toplumsal adaleti ve mutluluğu sağlaması dikkate değerdir. Burada anlatılmak istenen şey yaşayan hukukun her zaman değişime açık olmasıdır. Hukukun bu değişime açık yapısına ve adaletin/erdemine ortaya çıkmasına dair en iyi örnek; Fârâbî'nin erdemi kuşatan çevre kavramı, yani erdemin ortaya çıkması için gereken zaman, mekan, eylemde etkin ve edilgin olan kişi/kişiler, eylemin aracı ve amacı gibi hususların iyi bilinmesidir (Fârâbî, 1987, s. 197-198). Bu yüzden Fârâbî, ikinci başkana İlk Başkan'ın millesini, gerekirse bütünüyle, değiştirme yetkisi vermiştir (Fârâbî, 2020, s. 120). Yine Osman Gazi'nin *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*'nde geçen pazara vergi koyma hikâyesini de bu anlamda iyi bir örnek olarak düşünmek gereklidir. Buna göre adalet erdemi, toplumsal hayatta varoluşsal olarak gerçekleşen bir erdemdir.

2. Kınalızâde ve Adalet Anlayışı

Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572), Aristotelesçi adalet anlayışı, başta Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Nasreddin Tusi olmak üzere, İslam filozoflarının adalet düşüncesi ve Türk devlet geleneğindeki adalet fikrinin sentezini ortaya koyan önemli bir düşünürdür. Ona göre insan, Grek felsefesinden bu yana savunulageldiği gibi, akıl ve irade sahibi, soyut ve toplumsal bir varlıktır. İnsanın diğer canlılardan farkı, kendi hür iradesiyle varoluşsal gerçekliğinin farkına varması ve bunu bir toplum içerisinde gerçekleştirme mecburiyetidir. İnsan, diğer insanlara ancak araçsal olarak hizmet etmektedir. O halde bir toplum içinde yaşama zarureti, insanı başkasına köle yapmamakta, sadece görev paylaşımı açısından hemcinsine hizmet etmektedir. Bireysel mükemmelliği yakalayabilmesi için bir toplum içerisinde yaşamak zorunda olan insan, ayrıca tabiata da ihtiyaç duyan bir yapıda yaratılmıştır. İnsanın hemcinsine ve tabiata muhtaç olması, arızı bir durumdur ve onun aklî ve ahlâkî yükselişi için araçsal konumdadır. Kınalızâde, insanların

toplumsallığın temelini adalet üzerinde oluşturulması gerektiğinden de söz etmekte, toplumsal yapıyı oluşturan mesleklerin, toplumsal sınıfların birbirine adaletle davranacağı bir devlet teşkilatı kurmanın öneminden söz etmektedir. Söz konusu devlet teşkilatı ve insanların toplumsallığı ise beraberinde kanunların yapılmasını getirmektedir. Adaletli kanunların yapılması ve kimseye; ayrıcalık tanınmaması, o toplumdaki mutluluğun göstergesi olarak zikredilmektedir.

Kınalızâde Ali Efendi, Aristoteles'e atfen¹ adaletin ilk olarak metafizik yönüne işaret etmekte ve adaletin, yaratıcıya şükrünü yerine getirmek için çalışmak ve hizmet etmek anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre adalet, ikinci olarak, bireyin kendisine ve topluma karşı görevlerini yerine getirmesinden ibaret iken, üçüncü olarak ise, geçmişe olan borcun ödenmesi, yani geçmişteki atalarının gidilmesi gereken yollarından gidilmesi, eğer ilave edilmesi, yenilenmesi gereken durumlar varsa bunların da gerçekleştirilmesidir. Kınalızâde, Nasreddin Tûsî'nin görüşlerine atıfta bulunarak, adaletin temel şartının her türlü ilişkide saygı, sevgi, hürmet ve insafın terk edilmemesi olduğunu da belirtmektedir. Böylece adaleti bütün toplumsal ilişkiler için temel ölçü kabul eden Kınalızâde, yine Tûsî'ye ve onun diğer bazı düşünürlerden aldığı görüşlere atıfta bulunarak, yaratıcıya şükrün, hizmetin ve ibadetin temel şartının akıl sahibi olmak, Müslüman ve ergin bir yaşta bulunmak olduğunu belirtmektedir. O, klasik İslam inancının temel kabulü olan iman amel ayırımına da değinmekte ve kendisi zikredilen bütün görüşleri toparlayıcı bir tarzda; gerçek ibadetin; sağlam bir inanış, doğru bir söz ve doğru bir davranıştan geçtiğini savunmaktadır. Böylece o, ibadeti oldukça geniş bir anlamda ele almakta ve bir yönden de şunu söylemeye çalışmaktadır: Ahlâk, bütünü itibarıyla yaratıcıya bir şükür borcudur ve bu da temel bir adalet göstergesidir.

Kınalızâde, varlıktaki düzen ve hiyerarşiyi açıklamak üzere ise, Aristoteles gibi, ilahi adalet fikrine başvurmakta ve insani adaleti pratik açıdan değerlendirmektedir. Bireyin kendisine yönelik adaleti, yani bireysel

¹ Kınalızâde'nin bu sınıflamasının aynısı Aristoteles'in eserlerinde yoktur. Ancak o, Aristoteles'in genel/evrensel adalet anlayışı ve yasaya uygun olması eşleştirmesi ve özel/ihtiyari adalet anlayışından hareketle ve daha da önemlisi sonraki İslam filozoflarının değerlendirmelerinden yola çıkarak bu atıfta bulunmaktadır (Aristoteles, 2015, 1135, s. 118).

erdemleri ile aile ve devlet/toplum ahlâkını/erdemleri birleşik olarak gören Kınalızâde, önce insanın erdemlerinin ve adaletinin ele alınması gerektiğini, çünkü tekilin her zaman birleşikten önce geldiğini vurgulamaktadır. O, adaletin varlıksal ve toplumsal düzenin olmazsa olmaz şartı olduğuna inanmakta ve tıpkı erdemlerin/erdemsizliklerin insanda sabit ve köklü bir meleke kazanımı olması gibi, adaletin de sabit ve köklü bir meleke olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu tarz sabit ve köklü olma durumunu huy (iyi/kötü huy) kavramıyla açıklamaktadır. Kınalızâde, insan nefsinin, idrak edici ve hareket ettirici güç olmak üzere iki gücü olduğunu, bunlardan idrak edici gücün teorik ve pratik yönlerinin bulunduğunu söylemektedir. Hareket ettirici gücün de yine, şehvi güç ve yırtıcı güç olmak üzere iki yönünün bulunduğunu ifade eden Kınalızâde, adaleti, idrak edici gücün pratik yönünden mutedil olarak ortaya çıkan fiiller olarak tanımlamaktadır. Adaleti şehvi ve yırtıcı gücün mutedil fiilleriyle de açıklayan Kınalızâde, teorik gücün adaletli yönüne hikmet, pratik gücün eylemlerine adalet, şehvi gücün adaletine iffet ve yırtıcı gücün adaletine de cesaret/yiğitlik adını vermektedir. O, sözünü ettiği dört temel erdemden erdemsizliklerinin de ifrat ve tefritleri, yani fazlalık ve eksiklik yönündeki uç noktaları olduğunu zikretmektedir (Kınalızâde, 2016, s. 85-88). Burada şunu da belirtmek gerekir ki Kınalızâde her ne kadar dört temel erdemden bahsetse ve adaleti sanki ayrı bir erdemmiş gibi zikretse de adaletin aslında diğer üç erdemden ve bunlardan doğan bütün diğer erdemlerin birleşimi olduğunu, dolayısıyla tıpkı isim, fiil ve harften oluşan kelimenin kendisini de ayrı bir kısım gibi düşünmenin yersiz olduğunu beyan etmekte ve nefsin üç gücünün aklın kontrolündeki davranışlarını adalet olarak nitelemektedir. O halde adalet, meleki, yırtıcı ve arzu edici güçlere sahip olan nefsin, ifrat ve tefrite varmaksızın gerçekleştirdiği davranışlardır (Kınalızâde, 2016, s. 88).

Kınalızâde, insan nefsinin üç temel gücünün ifrat ve tefritlerini ve aynı zamanda alt erdemlerini birer birer saymakta ve yine burada da adaletin alt erdemlerine ayrıca yer vererek adaletin önemine işaret etmektedir. Ona göre meleki, yani akli gücün erdemi nasıl hikmet ise; ifratı, hilekârlık, tefriti ise iyiyi kötünden ayırt edememe durumu olan ahmaklıktır. Yırtıcı nefsin erdemi nasıl şecaat ise; ifratı, kendisini helak edecek aptal cesareti, tefriti ise, haysiyetini koruyamayacak kadar korkak olma durumudur. Nihayet arzu edici, şehvi gücün erdemi nasıl iffet, yani hayattaki her şeye karşı din ve aklın uygun bulunduğu dengeyi korumak ise; ifratı, her türlü çirkinliklere

yönelmek; tefriti ise, insanın bireysel ve toplumsal varoluşuna engel olabilecek derecede hayattan, beslenmekten uzaklaşmaktır (Kınalızâde, 2016, s. 88-89).

Kınalızâde'ye göre nefsin üç gücünün ifrat ve tefritini ortaya koymak da itidalin, yani adaletin ne olduğunun ortaya konulmasıdır. O, üç gücün ifrat ve tefrite gitmeden ulaştığı teorik güç ve eylemlerin toplamının kişiyi adil yapacağını belirtmekte, ancak bu üç gücün erdemlerinden herhangi birinin olmaması durumunda adaletin tam karşıtı olan zulmün ortaya çıkacağını vurgulamaktadır. Bu yüzden o üç gücün ifrat ve tefritlerini zikretmiş olsa da adaletin ifrat ve tefritinin olmadığını, doğrudan zıddının olduğunu ifade etmektedir. Ona göre adalet nasıl bütün yetkinliklerin toplamı ise, zulüm de bütün eksikliklerin toplamıdır. Bu yüzden sade zulüm değil zulme boyun eğme ve koruyabileceği halde haysiyetini koruyamama veya engel olabileceği halde engel olmama durumu da zulüm olarak nitelenmiştir. Bazılarının başkalarına zulmetmedikçe kişinin kendine yapılan zulme razı olmasına veya kendine zulmetmesine olumlu baktıklarını, ancak bunun bütünüyle yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Kınalızâde, konuyla ilgili bir beyte de yer vermektedir. Buna göre: “Küfrü meslek edin ve Kâbe’yi ateşe ver, Meyhaneye hizmet et, ama insana zulmetme.” (Kınalızâde, 2016, s. 102-103). Onun bu satırlardaki gayesi abartılı gibi gözükse de, aslında değildir. Burada anlatılmak istenen husus, adaletin, bütün yetkinliklerin toplamı olduğunun kuvvetle ifadelendirilmesidir. Nitekim onun en çok etkilendiği Aristoteles de adaleti erdemin bir parçası değil, bütünü, adaletsizliği de kötülüğün bütünü görmektedir (Aristoteles, 2015, 1130b, s. 92-93).

O halde Kınalızâde için adalet, ontolojik/metafizik, yani varlıksal bir durum olup evrende bizatihi var olandır. Varoluşsal bir durumdur. İnsan iradesiyle bunu gerçekleştirip de bizzat onun varlığı İlahi adaletin bir tezahürüdür. Oysa zulüm, sadece insan nefsinin iradi olarak ifrata ve tefrite kaymasıdır. İşte bu hatalar insanı zalim yapmakta, dolayısıyla herhangi bir gücün ifrat veya tefriti, bütüncül olarak zulmü getirmektedir.

Kınalızâde düşüncesinde nefsin üç gücüne ait erdemlerin iyi tanımlanabilmesi ve gerçek anlamda bir erdeme götürebilmesi için alt erdemlerinin de belirlenmesi gereklidir. Sorgulamak, incelemek, eleştirmek kişiyi doğruya, hakikate ve gerçek erdeme götürür, erdem zannedilene götürmez. Hayatın bütününde, ilmî çalışmalarda ve davranışlarda her

zaman bu ilke esastır. Dolayısıyla onun için hikmet erdeminin, diğer iki erdem yöneticisi olabilmesi için, delillerden yola çıkıp sonuca gitmeyi başarabilecek bir temyiz gücüne sahip olması, mantıksal tutarlılığı özümsemesi ve zihin açıklığına sahip bulunması gerekmektedir. Şecaat erdeminin ortaya çıkabilmesi için ise, hikmet erdemine ve alt erdemlerine bağlı olarak; göstereceği yüksek gayelilik, merhamet, sabır ve tevazu gibi alt erdemlere sahip olması lüzumludur. Nihayet iffet erdeminin tezahürünün de temel şartı, yine hikmet erdemine ve alt erdemlerine bağlı olarak; hayâ, nezâket, kanaat, cömertlik, ağırbaşlılık, kendi izzet ve şerefini düşünme, diğerkâmlık ve feragat gibi erdemlerin elde edilmesidir. Bunların hepsi aynı zamanda adaletli olmanın da gereğidir, ancak Kınalızâde, ayrıca adalete dair 12 alt erdem saymaktadır. Bunlar; dostluk, fikir ve inanç birliği, yardımlaşma ve dayanışma, şefkat ve merhamet, akrabalık bağlarını kuvvetlendirmek, hakların karşılıksız verilmesi, ihsan ve iyilikte bulunma ve tevekkül gibi durumlardır (Kınalızâde, 2016, s. 96-97).

Kınalızâde'nin yukarıda sözünü ettiği temel erdemler ve onlara bağlı zikredilen alt erdemler bir bütün olarak değerlendirildiğinde esas anlamını kazanmaktadır. Çünkü bazen erdem zannedilen durumlar aslında bir erdemsizliğin göstergesi olabilmektedir. Büyük ahlâkçı düşünür Fârâbî, bu yüzden insanın meylinin ahlâk ve erdem zannedilen ama asla erdem ve ahlâk olmayan şeylere daha çok olduğundan dolayı dikkatli olması gerektiğini söyler. Ona göre insanlar; bayağılığı, zilleti alçak gönüllülük, düşüncesizce hiddetlenmeyi cesaret, dalkavukluğu dostluk, yapmacıklığı, gösterişe dayalı nezaketi sadakat ve erdem zannetmektedirler (Fârâbî, 2005, s. 174). Kınalızâde de, Fârâbî'ye benzer şekilde, erdem zannedilenler üzerinde durmakta ve erdem gibi gözükmesine rağmen erdemsizlikten başka bir şey olmayan nefsin temel erdemlerine benzeyen erdemsizliklerden söz etmektedir. Buna göre çirkin işleri amaçladığı halde kendisini erdemliymiş gibi gösterenler, gösteriş veya kendini takva sahibi, dindar göstermek için yapılan erdem gibi görünen eylemler gerçekte erdemsizliklerdir. Özellikle adalete benzeyen adaletsizlik erdemine dikkat çeken Kınalızâde, dindarlık ve müttaki görünmekle adaletli olma arasındaki olumlu ilişkinin çoğu zaman adil olanla zalim olanı ayırt etmede yetersiz olduğunu belirtmekte ve gizlisi açığına uygun olmayan veya bütün davranışlarındaki erdemleri bilinmeyen insanların görüntüdeki bazı hallerinden hareketle adil olarak gördüklerini ifade etmektedir (Kınalızâde, 2016, s. 112-113).

Kınalızâde, eserinde zaman zaman bazı konularda yaptığı gibi adaletle ilgili de sorular ortaya atmakta ve bunların tartışmasını yapmaktadır. Kınalızâde, adaletin erdemsizlik olan ifrat ve tefritinin zulüm olmasının tartışmalı olduğunu, zulmetmek haksızlık olsa da zulme boyun eğmenin haksızlık olmayacağını düşünülebileceğini ve bu durumda bütün reziletlerin zulüm olarak nitelendirilmesi gerektiğini tartışmaya açmaktadır. O, bunun çözümü konusunda temel erdemlerin ifrat ve tefritlerinin aynı derecede erdemsizlik oluşturmadığını, bazılarının ifratının bazılarının da tefritinin daha erdemsiz bir durum oluşturduğu iddiasını gündeme getirmektedir. Buna göre adaletteki ifrat eğer tefaddul, yani fazlaca vermek ise bu her zaman zulüm olarak nitelenmemelidir. Bilakis ortada olma noktasında ihtiyatlı davranmakla ilgilidir. Burada Kınalızâde, tıpkı Fârâbî gibi, orta erdemlerin her erdemde aynı şekilde ortaya çıkmayabileceğini; hangi erdem, nerede, ne zaman, nasıl, niçin ve kime yapılacağına göre erdemın şekilleneceğini vurgulamaktadır. Burada değişen şey orta erdem değildir, değişen şey ifrat ve tefritin gerçekte ne olduğunun ortaya konulabilmesi ve erdemın hangisinin daha yakın durduğunun tespitidir.

3. İnsan, Adalet ve Devlet: Adalet Dairesi

Kınalızâde'nin tevarüs ettiği insan, adalet ve devlet anlayışı klasik İslam ahlâk ve siyaset felsefesi ve bu çerçevede oluşturulan insan, devlet ve adalet anlayışından oluşturulmuştur. Klasik dönem İslam siyaset ve ahlâk anlayışı; İslam filozoflarının, Grek ve Helenistik felsefe, Türk, İran ve Hint düşüncesinden devraldıkları mirastan hareketle kendi zihin yapıları ve hakikat anlayışlarıyla ortaya koyduğu bir felsefedir. Ortaya konulan anlayış; varlık, bilgi, ahlâk ve nübüvvet düşünceleri üzerine bina edilmiştir. İslam filozofları, erdem, iyi, mutluluk, medine ve adalet gibi temel ahlâkî kavramlardan hareketle özgün bir siyaset anlayışı ortaya koymuşlardır. Filozoflarımız, siyaseti sadece pratik (amelî), yani uygulama açısından bakmamışlar, aynı zamanda onu teorik (nazarî) felsefeyle bir bütün olarak ele almışlardır. Amaçları, dünyevî ve uhrevî mutluluğa, yani *saadetü'l-kusvâ*'ya dayalı bir peygamber devleti modelini her dönemde kurmaktır. Onlar, tevarüs ettikleri felsefî birikimi çok iyi değerlendirmişler, İslam öncesi tarihteki adil krallar ve devlet yapısı ilgili birikimden de istifade etmek suretiyle, yepyeni, gerçekçi, evrensel bir siyaset felsefesi ortaya koymuşlardır. İslam filozofları siyaset felsefesini, amacı, yararı, gayesi ve

ilkeleri açısından çeşitli isimlerle anmışlar ve bu doğrultuda eserler kaleme almışlardır. Meselâ; el-ilmü'l-medenî, el-felsefetü'l-medeniyye, el-ilmü'l-insânî, el-medînetü'l-fâzıla bunlardan bazılarıdır. Bu arada şunu da ifade etmek gerekir ki İslam filozofları, felsefelerinin genelinde yaptıkları gibi, gerek bireyin kendi nefsî isteklerini, gerek bireysel ve toplumsal olan ile dünyevî ve uhrevî olanı birbirine feda etmeden dengeli bir şekilde kurgulamışlar ve akıl-sezgi bütünlüğünü siyaset anlayışlarının da temeline yerleştirmişlerdir (Maraş, 2013, s. 238).

İslam filozofları, siyaset felsefesi ile ilgili olarak önce bireyin madde ve ruhtan müteşekkil yapısının orta, yani dengeli bir hâle getirilmesi, ardından bir arada yaşama mecburiyeti ve bunun getirdiği örf, adet ve belirli kurallara, yasalara uyma zarureti ve toplumsal yardımlaşmayı esas almışlardır. Bütün bunların dengeli bir şekilde devamını sağlayan hikmet, iffet ve cesaret erdemleri ile bunların üçünün uyumundan ortaya çıkan, toplumsallaşmanın da temel dayanağı olan, adalet ilkesi ve nihayet adaleti gerçekleştirecek olan ve bu amaçla yasalar koyan âdil bir yönetici (filozof peygamber-halife) gibi temel konuları, felsefî bütünlük içerisinde, ortaya koymuşlardır. Yasa koyan bu filozof peygamber/halifenin koyduğu yasalar ise gerçekte nihai yasa koyucu olan Tanrı'ya dayanmaktadır. Tabii ki, İslam filozoflarının, siyaset düşüncelerini ortaya koyarken ihmal etmedikleri en önemli hususlardan birisi, kurulacak erdemli devletin mekân problemidir. Onlar toplumsal çeşitlilik arttıkça daha erdemli bir toplumun ortaya çıkacağını savunmuşlardır. Bu yüzden en küçük toplumsal kurum olan mahalleden başlayıp köye, oradan şehre, devlete ve son olarak, Yunan siyaset felsefesinde bulunmayan, büyük dünya devletine kadar giden bir siyaset düşüncesi ortaya koymuşlardır. Bu açıdan onların el-Medinetü'l-Fâzıla'daki "medine"den kasıtları, esas olarak, bir evrensel en mükemmel devlet, en mükemmel toplum modeli olan büyük dünya devletidir. Yunan felsefî düşüncesinde bulunmayan bu kavramı İslam filozofları öncelikle İslam'ın evrensel yapısına, ikinci olarak da, bilhassa Fârâbî söz konusu olduğunda, İslam öncesi Türk düşüncesinden beri Türk siyaset düşüncesinde var olan "cihan hâkimiyeti" anlayışına borçludurlar. Gayeleri, bireyin ve toplumun dünyevî ve uhrevî mutluluğu (saadeti) olan filozoflarımız, din ayırımı yapmaksızın, adalet temelli bir siyaset anlayışını hâkim kılmaya çalışmışlardır, bu yüzden adalet onlarda sadece ahlâkî bir erdem değil bütün erdemlerin sonucunda ulaşılabilecek üst bir durumdur. Bütün bu

fikirlerini metafizik anlayışlarıyla da birleştiren İslam filozofları, siyaseti, insanî var oluşun temel gayesi ve gerekliliği olan toplum ve devlet düzeni olarak görmüşler ve bunu da insandaki soyut cevher diye tanımladıkları akıl ve sevgi kavramlarıyla ilişkilendirmişlerdir. Çünkü onlar, Tanrı'nın insandan, mecburiyet temelli değil, irade ve sevgi temelli bir toplum ve devlet düzeni istediğine işaret etmişler ve metafizik sistemlerini de akıl, âkil ve makûl olan Tanrı'nın varlık verdiği şeyleri bildiği ve sevdiği esasına dayandırmışlardır (Maraş, 2013, s. 238-239).

Kınalızâde'nin toplum ve devlet ahlâkına dair görüşlerinde esas alınan husus, klasik İslam siyaset felsefesindeki ihtiyaç teorisi. Buna göre insanların, bütün ihtiyaçlarını tek başına kendilerinin karşılaması imkânsızdır. Onun için insanlar bir arada yaşamaya mecburdurlar, toplu ve medeni bir hayat sürmeyince ayakta duramazlar. Ancak bir arada yaşamak, zorunlu olarak nizamı garanti etmez, fesadı kaldırmaz. Çünkü herkesin bir isteği vardır ve bu istekler birbiriyle çatışarak kavga ve yok olmayı doğurur. Onun için bir arada yaşamak, ancak yüksek siyaset ve idare sayesinde mümkün olur. Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için, yaratılıştaki birçok şeye muhtaç olup, bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Bunun için topluluk oluşturmaya ihtiyaç vardır. Her fert, bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları da ancak muhtelif insanların, yardımlaşma maksadıyla bir araya gelmesiyle elde edilebilir.

Düşüncelerini İslam filozoflarının siyaset, ahlâk ve adalet anlayışı üzerine kuran Kınalızâde, bilhassa Fârâbî, İbn Miskeveyh (ö. 1030)'te ve Nasreddin Tûsî (ö. 1274)'de rastladığımız adalet anlayışını devam ettirmiştir. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk* (Ahlâkî Olgunlaştırma) ve *Risâle fî Mahiyeti'l-Adl* (Adaletin Mahiyeti Üzerine) adıyla yazdığı risalelerde bireysel nefsin idaresi ve yetkinliğe ulaştırılmasını, ancak teorik ve pratik yetkinlik sonucunda oluşabilecek adalet konusunu ve bu ikisi sayesinde elde edilecek mutluluk kavramını hem ahlâkî hem de siyâsî açıdan incelemiştir. Varlık kavramını "iyi" kavramıyla özdeşleştiren İbn Miskeveyh, tıpkı Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, "kötü"nün varlığı olmadığını söylemekte; iyi kavramını doğal olan veya var olması gereken adaletle, kötü kavramını ise gerçekte varlığı olmayan zulümle aynîleştirmektedir. Ondaki adalet anlayışı tek olmasına rağmen, tezâhürleri

açısından bu adalet farklı farklı gözükabilmektedir. Bu açıdan o, dört türlü adalet algısından bahsetmektedir: a. İlâhî adalet, b. Tabiî adalet, c. Örfî adalet ve d. İhtiyârî adalet. Aslında dördüncü adaleti diğer üçüyle de ilişkili gören İbn Miskeveyh, söz konusu adalet türlerinin aynı adaletin farklı bakış açılarından değerlendirilmesi olduğunu vurgulamaktadır. Hatta o, evrende adaletsizlik ve zulüm gibi görünen hususların bir çeşit izahı için böyle bir yola başvurmuştur. Ayrıca o, âlemin varlığının sebebinin adalet değil ilâhî lütuf olduğunu, ancak âlemin imaretinin, yani varlıklarının hayatlarını sürdürebilmelerinin sebebinin adalet, varlık düzeninin bozulmasının sebebinin de zulüm, yani adaletsizlik olduğunu dile getirmektedir. İbn Miskeveyh, ilâhî adaletin metafizik ve ezeli-ebedî varlıklarda olan adalet, tabiî adaletin duysal ve maddî varlıklarda bulunan adalet olduğunu belirtmekte ve örfî adaleti özel ve genel diye iki kısımda değerlendirmektedir. Buna göre; özel anlamıyla adalet, toplumların kendi aralarında, daha sınırlı bir şekilde, mutabakatla kabul edegeldikleri gelenek olarak adlandırdığımız adalettir. Söz konusu bu adalet, zamanla gelenekler değiştiği için değişebilmektedir. İbn Miskeveyh'in özel örfî adalet olarak isimlendirdiği adaletin bu kısmı gerçekte bireysel hak ve özgürlüklerin korunması ile bireyin ve onun yaşadığı daha dar toplumların sosyal ve iktisadî hayatının garantisini içermektedir. Onun örfî adaletin ikinci kısmı olarak değerlendirdiği genel örfî adalet ise, yine toplumsal mutabakata dayanmakla birlikte daha evrenseldir ve yıllarca yaşanan tecrübelerden sonra oluşturulmuştur. O, buna örnek olarak da insanlar arasındaki malların değişiminde herkes tarafından değerli kabul edilen altını vermektedir. Onun son olarak zikrettiği ve diğer üçüyle birleştirdiği adalet ise nefsin temel güçleri olan; melekî (aklî), behîmî (hayvânî) ve gazabî (öfke) güçleri arasında kuracağı denge ve itidaldır. Adaletin bu sonuncu kısmı klasik ahlâk felsefesi kitaplarında yer alan bireysel nefsin yetkinleştirilmesinden başka bir şey değildir. İbn Miskeveyh bu konularla ilgili izahlarında İlâhî adaleti mutlak hayr veya iyi olarak değerlendirirken tabiî adalette eşitliğe, özel örfî adalette ve genel örfî adalette aritmetik ve orantısal eşitliğe, ihtiyârî adalette ise denge ve itidale işaret etmektedir. İbn Miskeveyh diğer üç adalet anlayışıyla ilişkili gördüğü ihtiyârî adaleti, aslında oluş bozulmuş dünyasındaki adaletin temeline koymaktadır. Çünkü bütün bu adalet anlayışlarının mahiyetini kavrayıp uygulama görevi insana ve dolayısıyla insanlar arasından seçilen hükümdara verilmiştir. (İbn Miskeveyh, 1983: 102-107; Saruhan, 2005: 59-90; Karagözoğlu, 2009/2: 93-118).

Kınalızâde'nin en çok atıfta bulunduğu Nasreddin Tûsî, siyasete ev idaresinden başlamakta ve evin de küçük bir toplumsal birliktelik olması açısından iyi bir düzen ve idaresi olmasının gerekliliğinden söz etmektedir. Bu açıdan Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin bir bölümünü ayırdığı ev idaresi başlığı altında; ailenin zarureti, hayatta kalmak için gerekli olan tabii ihtiyaçlar, ailenin ve bireylerinin ekonomik planlamaları, ailede kadının rolü ve konumu ve ailenin eğitimi gibi konulara yer vermiştir. Tûsî, aileden sonra devlet idaresine geçmekte ve devlet tarzlarını, insan iradesiyle kıyaslayarak, nasıl insanın iradi fiilleri iyi ve kötü olarak niteleniyorsa onlardan oluşan toplum yapısı da iyi ve kötü olarak nitelenmelidir, demektedir. O, bununla erdemli ve erdemsiz devletleri kastetmekte ve erdemli devletin tekliği üzerinde durmaktadır. Erdemsiz devlet ise, Fârâbî (ö. 950)'dekine benzer şekilde; a. Akletme gücünden mahrum olan cahil devlet, b. Duygularına tabi olan fâsık devlet ve c. Sapkın (dâlle) devletlerdir (Dabaşı, 2007: 232-235).

Nasreddin Tûsî açısından devlet, ancak adalete dayandığında, yani erdemli yasalarla erdemli bir siyaset takip ettiğinde uzun süre kalıcı olmakta ve halkı da mutluluğa erişebilmektedir. Adaletin ve erdemli siyasetin en temel şartlarından biri ise, toplumsal yapıyı oluşturan tabakaların uyum içerisinde hareketini sağlamaktır. Bu tabakalar; kalem (aydınlar), kılıç (askerler), muamele (bürokratlar) ve ziraat ehillerinden, yani çiftçilerden oluşmaktadır. İşte bu tabakalar arasında uyumu sağlayan yönetici, adaletli bir yöneticidir. Tûsî'ye göre hükümdarın yönetimde aklî takdir yetkisi bulunmakla birlikte bunun da şeriatın genel prensiplerine uygun olması gereklidir. Başkanın nasıl bir kişi olması gerektiğiyle de ilgilenen Tûsî, onun "soyluluk, alicenaplık, temkinlilik, zorluklara dayanma, geniş kalplilik ve iyi dostlarla donanmış olma" (Sıddıki, 1990: 194-196) gibi özellikleri üzerinde taşımasının önemine işaret etmektedir.

Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî çizgisini takip eden Kınalızâde; ahlâk anlayışında adalet, tedbirü'n-nefs, yani bireysel olarak insandan başlayıp, tedbirü'l-menzele, yani aileye, oradan da tedbirü'l-müdün devlet yönetimine doğru bir yol izlemektedir. İnsanın organlarının işleyişini, tıpkı Fârâbî gibi, toplumsal düzene benzeten Kınalızâde, "akıl-akleden ve akledilen birdir" şeklindeki natık nefis anlayışından hareketle natık, yani düşünen nefsin organlar üzerinden tasarrufta bulunduğunu ve nefsin itidali

için buna ihtiyaç olduğunu öne sürmektedir. (Kınalızâde, 2016, s. 52-63; Fârâbî, 1985, s. 164-186; Saruhan, 2023, s. 122-130). Onun anlayışında insan nefsinin temel güçleri olan; hikmet, iffet, şecaat ve bunların aslında bütünü olan adalet erdemlerine sahip olan insan, itidallidir/ahlâklıdır. Bu durum, aileyi kurabilmenin ve devleti yönetebilmenin, yani bütünüyle toplumsal ahlâkın da olmazsa olmazıdır. Toplumdaki mesleki sınıflar, adalet ekseninde birbiriyle ilişkilendirilmelidir. Söz konusu ilişkilendirmede esas alınacak temel ilkeler; eşit muamele, kabiliyete dayalı liyakat, hak etmeyi gözetme, şikâyet ve ihtiyaçların şeffaf bir şekilde yöneticiye ulaşmasının sağlanmasıdır (Kınalızâde, 2016, s. 446-480). Bunun için bir adalet dairesi öneren Kınalızâde; devletin devamlılığının tamamen adalete bağlı olduğunun altını çizmektedir. Onun adalet dairesinin temel esasları ise şu şekildedir:

1. Dünyanın iyileşme sebebi adalettir.
2. Dünya, duvarı devlet olan bir bağıdır.
3. Devlete düzen veren şeriattır.
4. Şeriati padişahın başkası koruyamaz.
5. Ordu olmadan padişah hâkimiyet kuramaz.
6. Orduyu paradan başka bir şey toplayamaz.
7. Parayı kazanan tebadır
8. Tebayı padişaha adalet kul edebilir. (Kınalızâde, 2016, s. 498).

Kınalızâde, görüldüğü gibi, toplumsal adalet için temel bir çerçeve çizmektedir. Bu çerçeve, evrensel düzenin sağlanması için olmazsa olmazdır. Adalet dairesi veya adalet çemberi olarak adlandırdığı daire; adalet ile başlamakta adalet ile devam etmekte ve adalet ile sona ermektedir. Bu adalet, ona göre, sevgi temelinde işlemeli ve hak edene hak ettiğini vermek suretiyle toplumsal yapıdaki huzur ve mutluluğu kurmayı amaçlamalıdır. Çünkü adalet, hem toplumsal zümrelerin birbiriyle uyumunu ve devlet karşısında eşitliğini, dolayısıyla sosyal dengeyi sağlayacak, hem de adaletli kanunlar ve padişahın itidalli/insafli davranışı sayesinde toplumla yöneticilerin ahengini oluşturacaktır. Böylece devletin nizamı ve devamlılığı ortaya çıkacaktır.

Kınalızâde açısından kanunları koyarken, geçmişten de ibret alarak, halkın ve toplumsal yapıdaki mesleklerin korunması uyumu ve bunun yanında liyakat ile istişareye önem vermek esastır. Ayrıca onun bahsettiği

sevgi, toplumun bütün kesimlerinde değil, ancak yöneticiler ve seçkinler arasında bulunan bulunabilen bir sevgidir. İbn Miskeveyh gibi düşünerek sevgide haz ve menfaatin doğal olarak bulunması gerektiğini söyleyen Kınalızâde, yine onun gibi, sevgideki ana unsurun iyiliğin/hayrın ve fedakârlığın öne çıkması veya fazlalığı olduğunu vurgulamaktadır. Kınalızâde, sevginin; itme, çekme, yakınlaşma ve nefret gibi anlamlarının iradi olmadığına atıfta bulunmakta ve bu konuda sevgiyi/aşkı varoluşun sebebi olarak gören Fârâbî, İbn Sina vb. filozofların görüşlerine mesafeli yaklaşmaktadır. Ona göre, insanlar arasındaki iradeye dayalı sevgi, ahlâkta geçerli olan sevgidir. (Oktay, 2015, s. 469-489). Kınalızâde'nin buradaki sevgi/aşk konusundaki mesafeli yaklaşımı, pratik ahlâka olan ilgisi dolayısıyladır ve Fârâbî, İbn Sina gibi filozofların ahlâkın ve adaletin varoluşsal teorik boyutuyla ilgili hususların tartışmasına girmemektedir. Aslında o, sözünü ettiği filozofların varoluşu sevgi/aşk ile temellendirdiklerinin farkındadır. Bu yüzden de o, kendi görüşünü açıkça yazmasa da var olan her şeyin sevgi/aşk ile var olduğunu ve var olmaya devam ettiğini kısaca filozoflar üzerinden söylemekte ve İbn Sina'nın *Aşk Risalesi*'ne överek atıfta bulunmaktadır (Kınalızâde, 2016, s. 383-415). Onun amacının daha çok pratik felsefenin maksatlarını anlatmak için yazmış olması, teorik konuları işlememesinin temel sebebidir.

Kınalızâde'ye göre toplumsal ilişkide insanların ve mesleklerin birbirinden adaletli bir şekilde yararlanabilmesinin ölçüsü ve temeli olan para, sessiz bir aracı adalettir; çünkü para, alışverişlerde, tazminatlarda, uzlaşmazlıklarda taraflar tarafından anlaşmazlık ve hakların paylaşılabilmesi, hatta hukuki tazminatlarla eşitliğin sağlanabilmesi durumunu aşmak için kullanılan bir araçtır. Toplumda güçlü/güçsüz arasındaki veya meslekler arasındaki dengeyi ve eşitliği sağlamak için paraya ihtiyaç vardır. Ekonomik anlamda dengenin sağlanamadığı toplumlar adaletsiz toplumlardır diyen Kınalızâde'nin amacı, ekonomik dengesizlikle toplumların/devletin nizamı ve devamlılığı arasında bir ilişkiye gönderme yapmaktır. O, ekonomik adaletin bulunmadığı toplumların ve devletlerin yaşayamayacağı konusunda bir uyarıda bulunmaktadır. Ancak ona göre, para, çok önemli bir *aracı adil* olsa da bir yönetici veya *konuşan adil* ve yasalar olmadan tek başına adaleti sağlamada yetersizdir. Bu açıdan adaletin sağlanması *namus-ı şâri*'/İlahi şeriat, yönetici ve ayarlayıcı paranın üçünün ahengine bağlıdır (Kınalızâde, 2016, s. 113-118). Onun İlahi Şeriat

ile kastı her ne kadar İlahi Kanunlar olsa da ahlâk anlayışının bütününe bakıldığında, bunu gerçekleştirecek olanın insan olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca Kınalızâde'nin İlahi Şeriat dışında insani yasalara da yer verdiği görülmektedir (Unan, 2004, s. 102-120). Bu da onun, erdemlerin gerçekleştirilmesinde zaman, mekân ve insan faktörlerini ihmal etmediği ile açıklanabilir. Onun bu çizgisi, Fârâbî'nin erdemi kuşatan çevre anlayışına daha yakındır.

Kınalızâde'nin adalet kavramından, bireysel adaleti/nefs kontrolünü temele almak şartıyla, toplum, devlet ve nizam odaklı bir anlam çıkarmaktadır ki adalet; bir otorite ve nizam/yasalar ile sağlanmaktadır. İşte bu nedenle adalet; bir yönüyle kurulacak nizamın aracı, diğer bir yönüyle de onu sağlayan otoritenin meşruiyet kaynağıdır. Bu yüzden o, kitabının üçüncü ve son bölümünü ayırdığı devlet ahlâkı bölümünde, adalet dairesinin temel çerçevesini geniş bir şekilde, sık sık hikâyelere ve anekdotlara yer vererek, anlatmaktadır. O, tıpkı Fârâbî gibi, bir dünya devletinden bahsetmekte ve insanların iyiliği, mutluluğu, aralarındaki huzuru için bir devlete, yasaya, bunları uygulayan bir yöneticiye, devleti içte ve dışta koruyan orduya ve nihayet halkın çalışmasına ihtiyaç vardır. Eğer bütün bunlarda adaletle riayet edilmez ise devlet de dirlik de düzen de bozulacaktır.

Kınalızâde'nin devlet ve nizam odaklı adalet anlayışı, klasik dönem devlet anlayışlarındaki gibi toplumu devlet karşısında daha edilgen bir şekilde konumlandırmakta, çoban-koyun ilişkisiyle örneklendirilmektedir. Bu, aslında tam bir edilgenlikten ziyade, karşılıklı menfaat, yani sosyal adalet merkezli bir eski Türk devlet anlayışının ortaya konulmasıdır. Zaten onun yaşadığı dönem, kitabının başında da övgüler düzdüğü Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) dönemidir. Söz konusu dönem Osmanlı'nın bir dünya devleti olduğu ve nizamın, her ne kadar bazı aksaklıklar başlasa da en üst düzeyde olduğu bir dönemdir. Bazı araştırmacıların da belirttiği gibi onun içinde yaşadığı düzeni idealize etmesinin temel sebebi de budur (Unan, 2004, 280-284).

Kınalızâde, belirli bir İlahi şeriatın emir ve yasalarının, cezaların uygulanmasından yola çıkarsa da insanı ihmal etmemekte ve yasanın kaynağı olarak Tanrı'ya atıfta bulunmakla, gerçekte Fârâbî'nin öne çıkardığı erdemli devlet ve yasa koyucu peygamberden ilhamla değerlendirme yapmaktadır. Ona göre erdemli devlet, mensupları iyi işleri yapma ve kötü fiillerden kaçınmak üzere bir araya gelmiş bir yapıdır. Onların bağlı olduğu yasalar

namus-ı ilâhî (namus- evvel), yani İlâhî şeriat ve bunun uygulayıcısı olan ikinci namus-ı sâni, yani adil yöneticidir (Kınalızâde, 2016, s. 116). O halde Kınalızâde düşüncesinde adalet, toplumsal anlamda, doğruluk ve ceza manalarına gelmekte ve hak, yasaya uygunluk gibi manaları ihtiva etmekte ve orta olanı (itidal) belirleyecek ölçünün akıl ve İlâhî şeriat olduğu görülmektedir. Ancak onun görüşlerinde Aristoteles'te veya Fârâbî'deki kadar akla yapılan vurgu öne çıkmamaktadır.

Kınalızâde, pratik açıdan, adaletle toplumda birlik ve eşitlik oluşturulabileceğini söylemektedir ama bu birlik ve eşitliğin yapay/sinâî bir birlik olduğu unutulmamalıdır. Ona göre, yukarıda da belirtildiği gibi, sevgi de toplumda birlik ve eşitlik sağlamaktadır ama sevginin oluşturduğu birlik tabii yani doğal ve dolayısıyla gerçek bir birliktir. Bu nedenle o, sevginin adalet erdeminden daha üstün olduğunu belirtmektedir. Sevginin toplumdaki yerini sağlıklı bir insana benzeten Kınalızâde açısından, sağlıklı bir insanın tedaviye ihtiyacının olmaması gibi bir toplumda, insanlar arasındaki birlik, sevgi ile oluştuğunda da adalete ihtiyaç duyulmayacaktır. Adalet ise insanın sağlığı bozulduğunda doktorun o kişiyi iyileştirmek için yaptığı tedaviye benzemektedir. Ortaya çıkan bir ikilikten sonra kanun koyucunun kuralları, yöneticinin yönetimi ile birlik oluşturulmaktadır. Bu nedenle ona göre, sevgi, adaletten üstün konumdadır (Kınalızâde, 2016, s. 383-385).

Yukarıdaki açıklamalarla birlikte unutulmaması gereken husus, sevgiden söz edildiğinde, Kınalızâde'nin de savunduğu gibi, iradi olan bir sevginin ön planda tutulmasıdır. İradenin olduğu yerde ise her zaman menfaat ve haz devreye girecek, kişi birtakım haklar talep edecektir. Dolayısıyla insanlar arasında adalete ihtiyaç duyulmaması diye bir şey söz konusu değildir. Buna göre sevgi, Kınalızâde'ye göre, herkeste aynı ölçüde bulunmasa da hatta nevbaitlerde/asalaklarda hiç olmasa da sevgi toplumu yönetenlerde mutlaka en üst düzeyde bulunması gereken bir niteliktir (Kınalızâde, 2016, s. 384-385). Onun veya filozofların sevgiyi öne çıkarmalarının temel sebebi budur. Burada çağdaş düşünürlerden Hilmi Ziya Ülken'in, adaleti tatbik makamında olanların, ancak, insanlık sevgisiyle hareket etmeye mecbur oldukları için adil olduklarını ifade etmesinin de bu manada anlaşılması gerektiği söylenilmelidir (Ülken, 2017, 101). Buna göre sevginin adaletten önce gelmesi, ahlâkın kaynağı olmaya daha lâyık olması sebebiyledir. Sevgi, bir yönüyle fitrî bir adalet

iken, adalet bunun yaşanan hayatta ortaya çıkarılmasıdır ve bunun için de adalet, sevgiyi devam ettiren temel vasıtaadır.

Sonuç olarak Kınalızâde Ali Efendi'nin adalet anlayışı, klasik Türk ve İslam düşüncesinin adalet anlayışıyla aynıdır. Söz konusu adalet anlayışı, Grek felsefesi mirasını da içine almış ve onu hem İslam siyaset düşüncesinin hem de Osmanlı Devleti'nin cari devlet anlayışıyla pratiğe dökmüştür. Ancak yine de içinde yaşadığı devleti ideal olarak görmemiş, başka canlı tarihsel örneklerle de ideal olanın resmini çizmeye çalışmıştır. Onun ahlâk felsefesinin pratik yönünü anlattığı eseri, adaletin mümkün olduğunca hâkim olduğu ideal bir devletin imkânını ortaya koyması açısından önemlidir. Kınalızâde, ideal bir insanın, ideal bir aile, ideal bir toplum ve ideal bir devletin temeli olarak adaleti görmekte ve bu yönüyle adalet, her şeyi ayakta tutan varoluşsal bir mahiyet kazanmaktadır. Çünkü insandaki iradi/ihtiyari adalet, kendisinin ve türdeşlerinin ve hatta evrenin devamı için olmazsa olmazdır.

Kaynakça

Aristoteles (2015). *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Arslan, A. (2009). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, Aristoteles, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Dabaşı, Hamit, (2007), "Filozof Vezir Hâce Nasîruddin et-Tûsî ve Dönemin Entelektüel İklimi", *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Çev. Ş. Öcal-T.Başoğlu, c. 2, İstanbul, s. 185-246.

Fârâbî (1985) "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", *Al-Fârâbî on the Perfect State* eseri içerisinde, Thk. ve Şerh: Richard Walzer, Oxford: Clarendon Press.

Fârâbî (2005). *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*. (Çev. H. Özcan). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Fârâbî (1987), *Risaletü't-Tenbih Alâ Sebîli's-Saade*, Sahban Khalifat Neşri, Amman.

Fârâbî (2020), *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Arapça Metin ve Çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera.

İbn Miskeveyh, (1983), *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Çev. A. Şener-İ. Kayaoğlu, Ankara.

Jaeger, W. (2011). İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları.

Karagözoğlu, Hümeýra, (2009/2), “Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh’te “Adalet” Kavramının Siyasî Yansımaları”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, , cilt: XIV, sayı: 27, s. 93-118.

Kaşgarlı Mahmud (1985), *Divan-ı Lugati't-Türk Tercümesi*, çev. Besim Atalay, Ankara: TDK Yay.

Kınalızâde (2016), *Ahlâk-ı Âlâî*, Sad. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yay.

Maraş, İbrahim, (2013), “İslam Felsefesinde Siyaset”, İslam Felsefesi Tarihi içinde, Ed. İbrahim Maraş, Ankara: ANKUZEM Yay., s. 235-258.

Oktay, Ayşe Sıdıka (2015), *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul: İz Yay.

Platon. (2012). *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Saruhan, Müfit Selim, (2005), *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, Ankara.

Saruhan, Müfit Selim, (2023), *İnsan ve Ahlâkın Doğası Üzerine*, Ankara: Fecr Yay.

Sıddıki, Bahtiyar Hüseyin, (1990), “Nasîrüddin Tûsî”, İslam Düşüncesi Tarihi içinde, Ed. M.M. Şerif, Çev. Kasım Turhan, c. 2, İstanbul, s. 187-202.

Unan, Fahri (2004), *İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdar*, Ankara: Lotus Yay.

Ülken, H. Z. (2017), *Aşk Ahlâkı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.