



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**İSLÂM İKTİSAT DÜŞÜNCESİNDE ADALET İLKESİNİN
TEMELLENDİRİLMESİ VE HÜKÜMLERE YANSIMASI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Saliha KASAPOĞLU

BURSA 2020



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**İSLÂM İKTİSAT DÜŞÜNCESİNDE ADALET İLKESİNİN
TEMELLENDİRİLMESİ VE HÜKÜMLERE YANSIMASI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hazırlayan:

Saliha KASAPOĞLU

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Salih KUMAŞ

BURSA 2020

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı / Konusu: "İSLÂM İKTİSAT DÜŞÜNCESİNDE ADALET İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ VE HÜKÜMLERE YANSIMASI"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 70 sayfalık kısmına ilişkin 10/07/2019 tarihinde şahsım tarafından Turnitinadlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 17'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

17.06.2020

Adı Soyadı: Saliha KASAPOĞLU
Öğrenci No: 701723029
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Programı: İslam Hukuku
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Tarih: .../.../.....

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi M. Salih KUMAŞ

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “İSLÂM İKTİSAT DÜŞÜNCESİNDE ADALET İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ VE HÜKÜMLERE YANSIMASI” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

17.06.2020



Adı Soyadı: Saliha KASAPOĞLU

Öğrenci No: 701723029

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: İslam Hukuku

Statüsü: Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı: Saliha KASAPOĞLU

Üniversite: Bursa Uludağ Üniversitesi

Enstitü: Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalı: İslam Hukuku

Tezin Niteliği: Yüksek Lisans

Sayfa Sayısı: IX+70

Mezuniyet Tarihi: .../.../2020

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Salih KUMAŞ

İSLÂM İKTİSAT DÜŞÜNÇESİNDE ADALET İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ VE HÜKÜMLERE YANSIMASI

İslâm iktisadının, kendisini seküler iktisadî sistemlerden ayırıp kendine mahsus bir disiplin hâline getiren ilkeleri bulunmakta ve adalet ilkesi bu ilkelerin en önemlilerinden birini oluşturmaktadır. Adalet olgusu, önemine binaen İslâm iktisadına dair kaleme alınan eserlerde sıklıkla vurgulanmakla birlikte ilgili kaynaklarda bu kavramın mahiyetine ve nasıl temellendirildiğine dair yeterli bilgi verilmediği görülmektedir.

Tezimiz, adalet kavramını, kısmen felsefe/hukuk felsefesi, daha çok kelam ve İslâm hukuku disiplinleri bağlamında ele alarak, -İslâm iktisadı özelinde- adalet ilkesinin mahiyetini ve temellendirilmesini ortaya koyabilmeyi ve böylece ilgili kavram hakkında okuyucuya bütünlüklü bir perspektif sağlayabilmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam hukuku, İslam iktisadı, adalet, hak, makasid

ABSTRACT

Name and Surname: Saliha KASAPOĞLU

University: Bursa Uludağ University

Institution: Social Science

Institution Field : Basic Islamic Siences

Branch: Islamic Law

Degree Awarded: Master

Page Number: IX+70

Degree Date: 17/6/2020

Supervisor: Dr. Mehmet Salih KUMAŞ

THE PRINCIPLE OF JUSTICE IN ISLAMIC ECONOMICS AND IT'S REFLECTION ON JUDGMENTS

Islamic economics has principles that separate it from secular economic systems and make it a discipline for itself, and the principle of justice is one of the most important of these principles. Although the phenomenon of justice is frequently emphasized in written works on Islamic economics, it is seen that there is not enough information about the nature of this concept and how it is based.

Our thesis aims to demonstrate the nature and justification of the principle of justice -in terms of Islamic economics- by dealing with the concept of justice partly in the context of philosophy / legal philosophy, mostly Islamic theology and Islamic law disciplines. And thus, it also aims to provide the reader an integrated perspective on the mentioned concept.

Keywords:

Islamic Law, Islamic economics, justice, right, maqasid

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET.....	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI	1
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	2

BİRİNCİ BÖLÜM

ADALETİN MAHİYETİ VE TEOLOJİK ADALET

I. ADALETİN MAHİYETİ.....	6
A. ADALET KAVRAMI	6
B. ONTOLOJİK OLARAK HAK KAVRAMI VE KÖKENİ MESELESİ	7
C. BİR İLKE OLARAK ADALET	10
D. ADALET ALANLARI VE ADALETİ GERÇEKLEŞTİRİCİ ENSTRÜMANLAR.....	11
1. Adalet Alanları	11
a. Ahlâki Adalet	11
b. Siyasi Adalet	12
c. Hukuki Adalet.....	14
2. Adaleti Gerçekleştirici Enstrümanlar	14
II. TEOLOJİK ADALET	15
A. TANRININ ADİLLİĞİ.....	15
B. İSLÂM'DA İLÂHÎ ADALET	16
1. İlâhî Fiillerde Adalet Bağlamında İyilik Kötülük Tartışmaları	16
2. Yaratma Fiili (Ontolojik Adalet)	19
a. Müslüman İlim Adamlarının Kötülük Problemi Bağlamındaki Görüşleri.....	20
b. 'Mümkün Âlemlerin En İyisi' Görüşü	22
3. Kelâm Fiili (Beşerî Adalet).....	24

a. İslâm'da Hak Anlayışının Temellendirilmesi	25
b. Haklar, Fıtrat ve Akıl İlişkisi	26
C. İSLÂM'DA TEVHİD ANLAMINDA ADALET	26

İKİNCİ BÖLÜM

ADALET PERSPEKTİFİNDEN İKTİSADİ SİSTEMLER

I. KONVANSİYONEL İKTİSADİ SİSTEMLER	29
A. LİBERALİZM	29
B. KAPİTALİZM	32
C. SOSYALİZM	34
II. İSLÂM İKTİSADI	36

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ADALET ANLAYIŞININ İSLÂM

İKTİSAT DÜŞÜNCESİNDEKİ HÜKÜMLERE YANSIMASI

I. İSLÂM HUKUKUNDA ADALET VE MAKÂSİDLA İLİŞKİSİ	41
A. İSLÂM HUKUKU VE MÜCTEHİDLERİN ADALET PERSPEKTİFİ	41
B. ADALET-MAKÂSİD İLİŞKİSİ	42
II. İSLÂM İKTİSADI VE MAKÂSİD	44
A. İSLÂM İKTİSADININ MALIN KORUNMASI İLKESİ İLE İLİŞKİSİ	44
B. İLKELER ARASI ADALET VE İSLÂM İKTİSADININ KONUMU	45
1. Makâsîdü'ş-Şerîa İle İlgili Eserlerde Zarûrî İlkelerin Sıralanma Usulü..	45
2. Malın Korunması İlkesinin Zarûrî İlkeler Arasındaki Konumu ve İşlevi	47
III. İKTİSADİ HÜKÜMLER VE ADALET	48
A. HÜKÜMLERİN MAHİYETİ, ÇEŞİTLERİ VE ADALET İLE İLİŞKİSİ	48
B. İKTİSADİ HÜKÜMLERİN ADALETİ TEMİNİ	52
1. Hükümlerin Öznesine Göre Adalet Çeşitleri	52
2. Hükümlerin Nesnesine Göre Adalet Çeşitleri	54
a. Fert ve Tabiat Arası İlişkilerde Adalet	54
b. Fert ve Toplum Arası İlişkilerde Adalet	55
(1) Piyasayı Bozucu Eylemler	55
(2) Faiz	56

(3) Zekât.....	58
(4) Karz-ı Hasen	59
c. Fertler Arası İlişkilerde Adalet	60
SONUÇ.....	61
KAYNAKÇA	63

KISALTMALAR

- a.yer. : Aynı yer
b. : Baskı
bkz. : Bakınız
C. : Cilt
cc : Cella Celaluhu
çev. : Çeviren
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed. : Editör
İSAM : İslam Araştırmaları Merkezi
M. Ö. : Milattan Önce
S. : Sayı
s. : Sayfa
ss. : Sayfadan sayfaya, sayfa aralığı
s.a.s. : Sallallâhü Aleyhi ve Sellem
v. : Vefatı
v.d. : Ve devamı
yy. : Yüzyıl

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

İnsan davranışlarını ekonomi açısından inceleyerek İslâmî bir paradigma dâhilinde izah etme çabası¹ olarak ifade edilen İslâm iktisadı bilimi; üretim unsurları, emek, sermaye, arz-talep dengesi gibi bütün ekonomik sistemlerin ortak noktalarını ‘kendi düşünce sistemine uygun olarak’ ele alır ve değerlendirir. İslâm iktisadını seküler iktisadî sistemlerden ayırıp kendine mahsus bir disiplin hâline getiren de bu konulara İslâm’ın ruhunu yansıtan kendi iktisadî ilkeleri olmaktadır. İslâm iktisadının, mülk ve hâkimiyet sahibinin Allah (cc) olması, ilahî kaynaklı olması, adalet esaslı olması, yardımlaşma ve dayanışma esasını benimsemesi, sosyal refahı hedeflemesi gibi pek çok ilkesinden bahsediliyor olsa da² adalet ilkesi, diğer ilkeler hakkında da bize fikir vermesi, dolayısıyla İslâm iktisat düşüncesinin mahiyetini daha yakından tanımamıza vesile olması nedeniyle, kanaatimizce bahsi geçen ilkeler arasında özel bir önem arz etmektedir.

İslâm iktisat düşüncesine hâkim olan adalet ilkesi, bu öneminin gereği olarak İslâm iktisadına dair telif edilen eserlerde sıklıkla referans edilmesine rağmen, bu ilkenin mahiyetine ve nasıl temellendirildiğine dair yeterli bilgi verilmemektedir. Oysa birbirine karşıt düşüncelerin adaleti bir değer olarak kabul etmeleri ve çoğu zaman adaleti kendilerinin sağladığı iddialarında bulunmaları, adalet kavramının mahiyetine inmeyi gerektirdiği gibi, adil bir iktisat iddiasıyla ortaya çıkmış olan İslâm iktisadında, adalet ilkesinin nasıl temellendirildiğini incelemek de İslâm iktisadının diğer iktisadî sistemlerin karşısındaki konumunu anlama adına oldukça önem arz etmektedir. Biz bu önemine binaen tezimizde, İslâm iktisat düşüncesi bağlamında adalet ilkesinin nasıl temellendirildiğini ve bunun iktisadî hükümlere nasıl yansıdığını ortaya koymaya çalışacağız.³

¹Ali Soylu, “İslâm İktisat Sistemine Genel Bir Bakış”, *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, C. VI, S. 75 (2018), s. 363.

²Yüksel Çayroğlu, “İslâm İktisadının Karakteristik Özellikleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 24 (2014), ss. 153-169.

³Şahban Yıldırım, ‘İslam Hukuku ve İktisat Felsefesinde Değer Yargısı Olarak Adalet’ isimli makalesinde, İslâm iktisadına dair yazılmış eserlerde ‘adalet’ ve ‘hakkaniyet’ kavramlarının sıkça kullanıldıkları halde, bu kavramların çok da tanımlı olduğunu söylemenin mümkün olmadığını, dolayısıyla çalışmasında adalet kavramının İslâm hukuku ve iktisat felsefesi açısından dinî temelini ve

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Adalet kavramı iktisat bağlamında ele alınmış olsa da aralarındaki organik bağdan dolayı konu hak kavramına gelmekte, dolayısıyla hukuki bir alanı içine alacak şekilde genişlemiş olmaktadır. İslâm iktisadının da tıpkı diğer iktisadî sistemler gibi -bugünkü anlamıyla- hukuku aşan bir derinliğe sahip olması perspektifimizi genişletmemizi gerektirdi. Tam da bu noktada İslâm hukukunun, bir başka ifade ile fikhın ilk tanımının, bir fıkıh mezhebi kurucusu olan Ebû Hanîfe (v. 150/767) tarafından herhangi bir kısıtlama getirilmeksizin ‘kişinin leh ve aleyhine olan şeyleri bilmesi’ olarak tanımlanmış olması, hak kavramını yine hukuk bağlamında, ancak bugünkü hukukun düzenlemiş olduğu hak çerçevesinden çok daha kapsamlı olarak ele alabilmemiz noktasında işimizi kolaylaştırdı. Bununla birlikte İslâm hukuk literatürü adaletin ‘nasıl’ tahakkuk ettiği hakkında bize bilgi veriyor olsa da İslâm’da (dolayısıyla İslâm iktisadında) adaletin ‘ne’ olduğuna dair fikir sahibi olmamız konusunda yetersiz kalıyordu. Bahsedilen gerekçe ile İslâm’da adaletin ne olduğunu kelâm ilmi bağlamında ele almak ve bu ilmî disiplin üzerinden İslâmî adaletin konumunu daha iyi anlamak için de vasıflardan sıyrılmış olarak mutlak anlamda adaletin ne olduğunu araştırmak gerekmektedir.

Kısaca zikretmiş olduğumuz bu zihinsel sürecin tezimizin ana omurgasını oluşturduğunu söyleyebiliriz. İş, bu süreci yazıya dökmeye geldiğinde ise konunun sistematik bir şekilde ortaya konması ve mefhumun daha anlaşılabilir olması için genelden özele doğru gidilmesinin daha isabetli olacağı kanaatine vardık. Dolayısıyla ilk paragrafta zikredilen sürecin sonundan başlayarak, tezimizde öncelikle adaletin tanımını, nasıl temellendirildiğini ve bir değer olarak adaletten bahsedebilmenin şartlarını araştırıp, ardından adaletin yansıdığı üç temel alandan ve adaleti gerçekleştirici enstrümanlardan bahsetmek suretiyle ‘adaletin mahiyetini’ ortaya koymaya çalıştık. Birinci bölümün ikinci kısmında ise itikadî mezheplerin görüşlerini kısaca nakletmek suretiyle, fiilleri üzerinden yaratıcının adilliği konusunu ele aldık. Bu

içeriğini analiz etmeyi hedeflediğini bildirmektedir. Bu noktada bizim tezimizin amacı Yıldırım’ın gayesiyle örtüşmektedir. Bununla birlikte tezimiz, konuyu kapsam olarak daha derin ve daha geniş açıdan ve kendimize has bir sistematikte ele almamız yönüyle bahsi geçen makaleden farklılık arz etmektedir. İlgili makale için bkz. Şahban Yıldırım, “İslam Hukuku ve İktisat Felsefesinde Değer Yargısı Olarak Adalet”, *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi= Journal of Islamic Economics and Finance*, C. III, S. 1 (2017), ss. 71-88.

bağlamda yaratıcının fiillerini öncelikle bir bütün olarak, ardından ise yaratma ve kelâm sıfatları özelinde inceledik. Böylece adalet anlayışına tanrının dâhil edilmesiyle teşekkül eden adalet türlerini tespit ederek, özellikle yaratıcının kelâm sıfatı bağlamında ortaya çıkan beşerî adaletin, ilk kısımda incelemiş olduğumuz mutlak anlamda adalet ile ilişkisini belirlemeye ve neticede İslâm'da adaletin 'ne' olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

İkinci bölümde ise İslâm iktisadındaki adalet mefkûresinin farkını ve konumunu daha iyi tespit edebilme adına, konvansiyonel iktisadî sistemlerin tarih içerisinde en etkili olanlarından; sosyalizm, kapitalizm ve –kapitalizmle sıkı ilişkisinden dolayı- liberalizm sistemlerinin düşünsel temellerinden ve işleyiş sistemlerinden özetle bahsederek adalet iddialarını tartışmaya açtık. Ardından İslâm iktisadının bahsi geçen sistemlerden ayırıcı vasıflarını belirleyerek adalet ile ilişkisini vurguladık.

Tezimizin üçüncü ve son bölümünde ise buraya kadar nasıl temellendirildiğini tetkik etmiş olduğumuz İslâm iktisat düşüncesinde adalet ilkesinin, hükümler üzerinde nasıl tezahür ettiğini araştırdık. Burada -daha önce bahsettiğimiz üzere- İslâm hukukunun geniş manasını dikkate alıp, öncelikle hükümlerin tamamı göz önünde bulundurularak belirlenen genel ilkelerin, yani makâsıdü'ş-şerîanın adalet ile ilişkisini ve İslâm iktisadının makâsıdü'ş-şerîa içerisindeki konumunu inceledik. Daha sonra, hükümlerin elde edilmiş şekillerine göre adalet düzeylerini belirleyip, mutlak adaleti sağlayacak tikel iktisadî hükümleri öznesine ve nesnesine göre tasnif ederek bu hükümlerin adaleti nasıl temin ettiğini değerlendirdik.

Zikretmiş olduğumuz bölüm ve bölüm içeriklerinden anlaşıldığı üzere tezimizin disiplinler arası bir inceleme olması ve bu nedenle geniş bir sahada ele alınarak işlenmesi, tezimiz boyunca bize yol gösterecek ve kaynaklık edecek, dolayısıyla el kitabımız olduğunu ifade edebileceğimiz bir eser bulmamızı zorlaştırdı. Bu noktada İslâm'da adalet kavramını konu edinen eserlerden nispeten faydalandığımızı söyleyebiliriz. Bununla birlikte tezimizde daha çok disiplinlerin kendi sahalarındaki klasik eserlerden ve yine bu sahalarda modern zamanlarda kaleme alınan kitap, tez ve makalelerden istifade ettik.

Tezimizin muhtevası gereği dokunduğumuz ya da dokunulması gereken, adalet, hak, fitrat, İslâm iktisadı ve makâsıd gibi sınırı çizilmemiş ve üzerinde tam bir uzlaşma sağlanamamış kavramların ele avuca sığmaz oluşu, konumuzun daha uzun soluklu ve birçok çalışmayı hak ettiğini göstermektedir. Bu minvalde çalışmamızın sathi kaldığının farkında olmakla birlikte tezimiz, yeni gelişmekte/keşfedilmekte olan bir ilim dalının adalet kavramı ile olan ilişkisini gösterme noktasında ‘muhtasar bir yol haritası’ olarak tasvir edilebilir. Nitekim çalışmamız bu uğurdaki gayretlerin ilk adımlarından biri olarak kabul edilmesi hâlinde hedefine ulaşmış olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM
ADALETİN MAHİYETİ VE TEOLOJİK ADALET

I. ADALETİN MAHİYETİ

Adaletin ne olduğu, bu kavramla ne kastedildiği, gerçekleşme imkânının olup olmadığı, eğer mümkün ise uygulama sahasına nasıl konulacağı gibi adalete ilişkin soruları ve bunlara verilen yanıtları bir anlığına donduracak olursak, bu soruların bizzat kendilerinin tüm zaman ve mekânlarda dile getirilmiş olması, adalet tasavvurunun insanlık tarihi boyunca var olduğuna bir delildir. Bir arayış olarak da ifade edebileceğimiz bu ilginin niçinliğine dair Yunan filozofu Aristo, bütün insanlığın adalete karşı doğal bir eğilimi olduğunu⁴ açıklamasını getirmiştir. Bu minvalde İslâm dünyasından Mu‘tezilî düşünürler de insanın fitraten adalet yolunu izlemeye meyilli olduğunu belirterek Aristo ile benzer görüşü paylaşmışlardır.

Adaletin doğal olarak meyledilen bir değer olduğu görüşü tartışmalı olsa da tarih boyunca dinî geleneklerin, siyasal söylemlerin, hukuk sistemlerinin, iktisadî teorilerin kendilerini meşrulaştırmak ya da kabul ettirmek için adalet iddiasında buldukları bir vakıadır. Bu vakıayı ortaya koyduktan sonra, konunun başında adalete ilişkin olarak zikrettiğimiz sorulara dönebiliriz ki, burada ilk cevaplanması gereken, daima merak ve ilgi konusu olan adaletin ne olduğu sorusu olacaktır.

A. ADALET KAVRAMI

Kullanımı yaygın olmakla birlikte birçok farklı grubun benimsediği ve kendi anlayışına uygun olarak anlam yüklediği pek çok değer gibi adaletin de üzerinde ittifak edilmiş bir tanımının bulunduğu söylemek zordur. Dolayısıyla ortak anlamı yakalamamıza yardımcı olması açısından adalet tanımını incelemeye sözlükler üzerinden başlamak daha uygun olacaktır.

Arapça kökenli olan adalet kelimesi, Arapça sözlüklerin en kapsamlılarından kabul edilen *Lisânü'l-Arab'a* göre, ‘insaf sahibi ve dürüst davranmak, hak ile davranarak hüküm vermek, zulmetmemek, doğruluğu vicdanî açıdan sabit şey’ anlamında kullanılmaktadır.⁵ Alanındaki ilk Türkçe sosyal bilimler sözlüğüne göre ise adalet; ‘1. Şeylerin yerli yerine (hak ettiği yere) konması. Her şeyin olması gerektiği yerde bulunması, 2. Haklı ile haksızın ayırt edilmesi; haklıya hakkının verilmesi; kişilerin hak

⁴Aristoteles’te doğal ve uzlaşımsal adalet için bkz. Nejdet Durak, *Aristoteles ve Fârâbî’de Etik*, 2. b., Isparta: Fakülte Yayınları, 2009, s. 140.

⁵Ebü’l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Daru’s-Sadr, 1990, C. XI, s. 430.

ettikleri şeye sahip olabilmeleri, 3. Kendine ait olan alanda, kendi mülkünde tasarrufta bulunmak; başkasının hakkına tecavüz etmemek,⁶ şeklinde tanımlanmıştır.

Tanımlara bütüncül olarak bakıldığında adaletin -çoğunlukla- yine kendisi gibi izaha muhtaç olan ‘hak’ kavramı ile ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Dolayısıyla adalet mefhumunun anlaşılabilmesinde hayatî öneme sahip olan hak kavramına ve bu kavrama yüklenen manalara daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

B. ONTOLOJİK OLARAK HAK KAVRAMI VE KÖKENİ MESELESİ

Oldukça geniş ve değişik anlamlara sahip olmakla birlikte sözlükte, ‘doğruluk, gerçek, alacak, bir iş veya emek karşılığı, pay ve Allah’ manalarında kullanıldığı ifade edilen ‘hak’ kavramı⁷, söylem olarak insan, hayvan, bitki ve tabiat ile ilişkilendirilerek ayrı ayrı zikredilmektedir. Esasen bakıldığında hayvan, bitki ve tabiatın hakkına, kendi hakkı olduğu gerekçesi ile müdahalede bulunabilecek yegâne varlık insan olduğundan ve yine esasen, adalet kavramı da bir insanlık meselesi olduğundan, insan haklarının ne olduğuna dair görüşleri tespit etmek, değerlerinin hakları konusunda da bize fikir vermeye kâfi gelecektir.

Yürürlüğe konması ya da uygulamada etkili olması konusu bir kenara bırakıldığında, insanın bazı haklara sahip olduğu fikri M.Ö. 5. yüzyıla kadar izlenebilir.⁸ İnsanların sırf insan olmaktan kaynaklanan haklara sahip olduğu fikri, ‘pratikte’ insanlar arasında yaygın kabul görmesi ve büyük ölçüde ortak bir değer zemini olarak tanınması anlamında evrenselliği yakalamış görünmektedir.⁹ Bununla birlikte insan haklarının ‘teorik’ olarak temellendirilmesi, öncelikle hak kavramının kabul edilmesini gerektirmektedir. Oysa tarihte ve günümüzde hak kavramının varlığını kabul edenler olduğu gibi reddedenler de bulunmaktadır.

Jeremy Bentham (v. 1832), Leon Duguit (v. 1928), Hans Kelsen (v. 1973) gibi hukukçular ile Amerikan realizmi gibi bazı akımlar, hak kavramını; çok sayıda

⁶ Ömer Demir, Mustafa Acar, “Adalet”, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 13.

⁷ Aydın Kudat, “Hak ve Hukuk Kavramları Üzerinde Bir Değerlendirme”, *ADAM AKADEMİ Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 4, S. 2 (2014), s. 89.

⁸ Etem Çalik, “İnsan Hakları Meselesinin Gelişimi ve Siyasî ve Sosyal Faktörlerle İlişkisi”, *21. Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 6, S. 16 (2017), s. 44.

⁹ Cennet Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, 2. b., Ankara: Liberte Yayınları, 2011, s. 15.

fizikötesi kavram içermesi, dolayısıyla bilimsellikten uzak ve varsayımsal olması gerekçesi ile reddetmişlerdir. Bu anlayış sahipleri, insan için hak olabilecek olan şeyin ne olduğu konusunda farklı iddialar ortaya atmışlardır. Örneğin, bir kısmı hakların, emir ve irade bağlamında hukuk tarafından yaratılmış olduğunu söylerken, bir kısmı hak kavramının ancak mahkemeler tarafından anlaşıldıkları ve belirttikleri biçimde gerçekleşebileceğini söylemişlerdir.¹⁰

Hak kavramını kabul etmekle, insan hakları fikrinin yerleşmesine ve temel bir ahlakî meşruluk çerçevesi olarak kabul görmesine büyük katkı sağlayan, en köklü gelenek ‘doğal hukuk’ yaklaşımı olmuştur.¹¹

İlk olarak doğal hukukçu filozoflar tarafından ortaya atılan¹² ve geçmişi Antik Yunan’a kadar uzanan doğal hukuk etiği, genel olarak evrende, doğada ve insan doğasında rasyonel bir düzenin varlığının kabulü üzerine yükselir. Epistemolojik olarak rasyonalist olan doğal hukuk yaklaşımına göre evrende her bir varlık hem tek tek hem de hepsi bir arada doğalarında içsel olan bir amaca yönelmiş durumdadır. Bu rasyonel ve doğal düzenin bir parçası olan insan da rasyonel bir canlı olarak kendi amaçlarını gerçekleştirme yetisine sahiptir.¹³ Bu anlayışa göre insanın amacı, insanın doğası dikkate alınarak belirlenmiştir ki klasik doğal hukuk geleneğinde insan doğası anlayışı, büyük ölçüde Aristo’nun doğa ve insan doğası anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Aristo’ya göre evrendeki her şeyin diğerlerine göre bir yeri/konumu vardır ve bu şeyler sahip oldukları -onların konumunu belirleyen- özelliklerine göre bir gayeye yönelirler. Bu şeylerin arasında bitki ve hayvan canlılarının üstünde konumlanan insanın en önemli özelliği, onu kendi altındakilerden farklı kılan akıl olgusudur. Dolayısıyla bu aklın gayesi de hayvan canlılarının özellikleri olan tutku ve arzu gibi duygularını tatmin etmek değil, onların da üstünde olacak şekilde iyilik-kötülük fikrine sahip olmak ve buna göre davranmak olacaktır.¹⁴ İyilik ve kötülük fikrine sahip olan insan akli, insanın doğal haklara sahip olduğu iddiasının temel gerekçesi olduğu gibi, aynı zamanda doğal

¹⁰ M. Emin Emimi, “Hak Kavramı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 12 (2004), ss. 210-212.

¹¹ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, s. 27.

¹² a. yer

¹³ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, s. 26.

¹⁴ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, ss. 91-106.

hukukun ortaya çıkarılmasında veya keşfinde başvurulan ve kullanılan bir araç da olmaktadır.¹⁵

Modern zamanda, gerçekliğin sadece ölçülebilir yanlarına gerçek muamelesi yapan pozitivist anlayışın yerleşmesiyle doğa anlayışı, matematiksel ya da mekanik olarak tasvir edilmeye başlanmıştır. Bu düşünüm şekline paralel olarak insan doğası ve özü de teleolojik (amaca dönük) değil mekaniksel olarak ifade edilmiştir. İnsan doğasındaki bu algı değişikliği doğal hukuk geleneğinde de farklılaşmaya neden olmuştur.¹⁶ En açık ve net hâliyle Thomas Hobbes'un (v. 1679) ortaya koyduğu insan doğası anlayışına göre (kökensele insan doğası anlayışı), insan davranışlarını yöneten temel ilke, tıpkı diğer canlılarda olduğu gibi kendini koruma veya hayatta kalma ilkesidir. Dolayısıyla kökensele insan doğası anlayışında doğal hak, kendini koruma uğruna kendi gücünü dilediği gibi kullanma ve akılla bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapma özgürlüğü olarak tanımlanmaktadır.¹⁷ Anlaşıldığı üzere aklın buradaki görevi insana, peşinden koştuğu çıkarlarına ulaşabileceği en uygun yolu göstermektir; yoksa iyinin ve kötünün ne olduğunu belirlemek değildir. Zira Hobbes'a göre iyilik ve kötülük göreceli olduğu gibi böyle bir nihai amaç da yoktur.¹⁸

Modern dönemde farklılaşan doğal hukuk algısını her ne kadar doğal hukukun devamı olarak zikretsek de kanaatimizce bu algıyı (farklı yorumlar bulunmakla birlikte) doğal hukuktan bir kopuş olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Zira bu anlayış sahipleri, doğal hukukun esası olarak ifade edebileceğimiz, insanın sırf insan olmaktan kaynaklanan 'bir değer olarak' bazı haklara sahip olduğu fikrini reddetmekle, hak kavramını reddedenler zümresine yaklaşmaktadırlar.

Hak kavramının aynı zamanda diğer bireylere sorumluluk yüklediği dikkate alındığında, hak kavramını reddetmek, insan varlığına hem diğer insanlara hem de tabiata karşı büyük bir özgürlük alanı açmış olacaktır. Bu durumun büyük bir kaos meydana getireceğinin farkında olan bu görüş sahipleri (hak kavramını reddedenler zümresi), hak kavramının yerine devlet otoritesini, faydacılığı ya da sözleşme etiğini

¹⁵ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, s. 157.

¹⁶ Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, ss. 121-125.

¹⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, ss. 96-97.

¹⁸ Hobbes, *Leviathan*, s. 48.

yerleştirmişler ve bu anlayışları doğrultusunda adalet tanımını yapmışlardır. Örneğın, Antik Yunan sofisti Thrasymakhos (v. M.Ö. 399) adaleti, ‘güçlü olanın ya da hükümetin isteklerine uygun davranmak’, şeklinde tanımlamaktadır.¹⁹ Ancak Thrasymakhos her ne kadar bu yönde bir adalet tanımını yapmış olsa da bu adalet anlayışının genel olarak algılanan ve arzu edilen adaletten çok uzak bir tasavvur olduğu muhakkaktır. Zira hak kavramını reddeden Kelsen, bu anlayışı ile tutarlı olarak evrensel bir adalet anlayışını da reddetmektedir.²⁰

Bahsettiklerimizin neticesinde -bir kontrol mekanizması olarak da tabir edebileceğimiz- evrensel bir değer olan adaletten bahsedebilmek sözleşme, fayda, arzu, istek ve hevesten ziyade insan aklının rol üstleneceğı bir hak anlayışının kabulü ile mümkündür diyebiliriz.

C. BİR İLKE OLARAK ADALET

Adaletin bir değer olarak kabul görmesinin ardından etkin olabilmesi için, ayrıca mihver ilke/üst norm olarak benimsenmesi gerekir. Zira adaletin üzerinde bir değerın varlığının kabul edilmesi, adaletin anlamı ve işlevselliğı dikkate alındığında adaleti geçersiz kılacaktır.²¹ Örneğın; İbn Rüşd’ün (v. 595/1198) ideal devlet haricinde, her birinde değışik bir adalet terazisinin kullanıldığını teşhis ettiğı dört devlet tipinin birinde, devlet nizamı onur üzerine kuruludur. Servet ve güç bir araya geldiğinde bu onur arzusu, insanları şerre ve zulme yönlendirecek dolayısıyla adaletten uzaklaştırıcı bir rol üstlenecektir.²² Yine örnek olarak bir devlette mülk kavramının değerlendirilerek adaletten öncelikli bir konuma yerleştirildiğı düşünöldüğünde, toplumda mal uğruna birçok haksızlığın zuhur edeceğı aşikâr olacaktır. Bu örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte burada dikkat edilmesi gereken nokta, onur ya da mülk kavramının bir değer olarak kabul edilmesinin değıl, mihver ilke/referans norm olarak kabul edilmesinin adalet değerine zarar vereceğidir.

¹⁹Arslan Topakkaya, “Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırılması”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 6 (2008), s. 29.

²⁰Hans Kelsen, “Adalet Nedir? ”, çev. Ali Acar, *Türkiye Barolar Birliğı Dergisi*, S. 107 (2013), s. 454.

²¹Buradan adaletin yegâne gaye olduğu, adalet ile mutluluk gibi amaçların arzu edilmemesi gerektiğı sonucu çıkarılmamalıdır. Zira burada kastedilen, fiillerde referans alınacak ilkenin (örn.) mutluluk değıl, adalet olması gerektiğidir.

²²İbn Rüşd’ün bahsedilen ve diğere üç devlet tipi için bkz. Macid Hadduri, *İslam’da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, 3. b., İstanbul: Ekin Yayınları, 2018, ss. 136-138.

İhsanın/iyiliğin adaletten üstün bir değer olarak kabul edilmesinin adaletle zarar verip vermeyeceği ise tartışmalı bir konudur. Kimilerine göre, muhatabın elindeki arttırma ile ilgili olan ihsan, tam karşılık vermeyi ve orta noktayı ifade eden adaletten bir sapma olacağından aslında ayıplanacak bir durumdur. Nasîrüddin Tûsî (v. 672/1274) bu görüşü savunanların mantığını hatalı bulur ve ihsanı, istihkak yükümlülüğünün ifasından sonra (adalet), ihtiyat nazarıyla o istihkaka bir katkıda bulunmak olarak tanımlar. Dolayısıyla Tûsî, adaleti tesis eden şartlar gerçekleştikten sonra onun üzerine ziyadelik olarak değerlendirdiği ihsanı, ‘adalet ilkesine’ zarar verici bir değer olarak görmez.²³

D. ADALET ALANLARI VE ADALETİ GERÇEKLEŞTİRİCİ ENSTRÜMANLAR

1. Adalet Alanları

Adaletin mihver ilke olarak benimsenmesinin ardından, yansıtacağı üç temel alandan söz edebiliriz ki, bu alanları iç içe geçmiş daireler şeklinde, en genişten özele doğru ahlâki, siyasi ve hukuki adalet olarak tasvir edebiliriz.

a. *Ahlâki Adalet*

Adalet, ahlâki alanda denge anlamıyla tecelli ederek duygular arasındaki denge durumunu ifade etmekte ve erdem kavramı üzerinden izah edilmektedir. İbn Sînâ (v. 428/1037), İbn Miskeveyh (v. 421/1030), Tûsî ve Gazzâlî (v. 505/1111) gibi ahlâk ve adalet üzerinde fikir yürütmüş İslâm filozofları -Aristo'nun anlayışıyla benzer olarak²⁴- erdemi, iki rezîletin (ifrat ve tefritin) orta noktası/denge durumu olarak ifade ederler. Şöyle ki, öfke ve korkaklık rezîletlerinin orta noktasını cesaret erdemi ifade ettiği gibi, hikmet ve iffet gibi diğer erdemler de bir ifrat ve tefritin orta noktasını oluşturur. Bu durumda adalet ise, erdemlerden bir erdem değil, ‘orta noktayı emretmekle’ her erdemde payı bulunan en büyük erdem olmaktadır. Adaletin bahsettiğimiz emrediciliği, gücünü hak kavramında izah ettiğimiz üzere akıl olgusundan alır. Akıl üzerinde temellenen adalet, ahlâki alanda insanları sözde ve fiilde doğru olanı yapmaya sevk

²³ Hadduri, *İslam'da Adalet Kavramı*, 2018, s. 166. Adaletin ihsan ile tamamlanmasıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Zafar İqbal, *Adalet: İslami ve Batılı Perspektifler*, çev. Lütfi Sunar, İstanbul: İktisat Yayınları, 2017, s. 46.

²⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014, ss. 107-108.

edici²⁵ bir rol üstlenmekte, dolayısıyla kişinin tüm davranışlarını kapsadığı için adaletin en geniş ve kapsamlı hâlini ifade etmektedir. Durum bireysel açıdan böyle olmakla birlikte, toplumsal düzeye çıkıldığında toplumun bütünü arasında adaleti temin edecek üst bir kurum gerekecektir ki bu da devlet olmaktadır.

b. Siyasi Adalet

Devletin yönetim usulü olarak tabir edebileceğimiz siyaset, ilk siyaset filozoflarından olan Platon ve Aristo'ya göre ahlak ile iç içe bir yapı arz eder; zira bunlara göre ahlâkı yeryüzünde hâkim kılmanın yolu siyasetten geçmektedir.²⁶

Siyasi alanda devletten beklenen biricik vazife, adaletin asıl gereği olarak insanlar yani tebaa arasında ayırım yapmaması,²⁷ onlara eşit muamelede bulunmasıdır.²⁸ Oysa eşitlik yaşamda değişik görünümeler altında gerçeklik kazanmaktadır. Bu görünümlere göre adalet farklı isimler altında karşımıza çıkar ki kaynaklarda eşitlik açısından adaletin dört türü olduğundan bahsedilir.²⁹

Bu türlerin ilki olarak zikredilen *denkleştirici adalet*, özellikle bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri düzenlemekte ve her bireye eşit olanın bahşedilmesi ile herkesin eşit bir işleme tabi tutulmasını gerektiren 'salt aritmetik' eşitliğe dayanmaktadır.³⁰

Bireylerin farklı yapı ve yeteneklere sahip olduğu göz önüne alındığında denkleştirici adaletin her zaman adil olmayacağı açıktır. Zira zengin ve fakir kimseden aynı oranda vergi alınması adaletsizlik olacaktır. Bu düşünceden hareketle, 'yetenek ve topluma katkı' oranında, bir başka deyişle 'nimet-külfet' dengesi dikkate alınarak eşit muamele tabi tutulmayı öneren *dağıtıcı adalet* öne sürülmüştür.³¹

Hakkaniyet olarak adalet türü ise denkleştirici ve dağıtıcı adalet türünün eksiklerini tamamlamayı hedeflemiştir. Bu anlayışa göre gerek denkleştirici gerek

²⁵ Müfit Selim Saruhan, "Erdemlerin Erdemi: Adâlet", *ADAM AKADEMİ Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 5, S. 1 (2015), ss. 7-8.

²⁶ İsmail Safi, "Adalet ve Siyaset İlişkisi Üzerine", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 12 (2018), ss. 66-68.

²⁷ Nitekim devlet herkesin devletidir.

²⁸ Safi, "Adalet ve Siyaset İlişkisi Üzerine", s. 65.

²⁹ Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 2. b., İstanbul: Der Yayınları, 2014, s. 81.

³⁰ Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1975, ss. 37-38.

³¹ Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992, ss. 131-133.; Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, ss. 82-84.

dağıtıcı adalette kişilerin genel ve dış görünüşleri içinde eşitlik uygulanmaya çalışılmıştır. Oysa adalet insanların bireysel özelliklerinin dikkate alınmasını salık vermekte, dolayısıyla hakkaniyet olarak adalet bu spesifik olayları dikkate alan bir eşitlik tasavvur etmektedir. Bir örnek vermek, üç adalet türünün konumunu izah etmede yerinde olacaktır. Şöyle ki yargıcın ceza verirken yasadaki cezayı uygulaması ‘denkleştirici’ adaleti teminde yeterli olurken; kusur, taksir, mükerrer suç gibi durumlara göre cezanın alt ve üst sınırını belirlemesi ‘dağıtıcı’ adaletin gereği olmaktadır. Yargıcın bununla da yetinmeyerek suçlunun psikolojik ve sosyal durumunu da dikkate alması onun ‘hakkaniyeti’ uyguladığını göstermektedir.³²

Adaletin üç türünün daha iyi anlaşılması için verdiğimiz örnek her ne kadar yargıç üzerinden ifade edilse de burada anlatılmak istenen, yönetimin insana nasıl baktığını izahtır.

Modern çağın getirdiği yenilikler, eşitlik anlayışı etrafında şekillenen adalet türlerini yeniden gözden geçirmeyi gerektirmiştir. Bu araştırmanın neticesinde Aristo’nun şekillendirdiği ve yukarıda bahsettiğimiz üç adalet çeşidine bir de *sosyal adalet* eklenmiş oldu. Sosyal adalet, denkleştirici, dağıtıcı ve hakkaniyet olarak adalet türlerini muhafaza ediyor ancak bunlardan tam anlamıyla yararlanabilmek için eşit bir ortam hazırlamayı hedef ediniyordu. Şöyle ki insanlar dağıtıcı adalet gereği topluma katkıları oranında dünya nimetlerinden haklarını almalıydı. Ancak açlık sorunları ile uğraşan, eğitim imkânlarından yararlanamayan kişilerin topluma katkısı her zaman için kısır kalacaktı. Bu durumda devlet, insanı toplumun bir ferdi olarak ele alıp ona toplumun diğer bireyleri ile eşit koşullar oluşturmak suretiyle sosyal adaleti uygulamış olacaktır.³³

Devletin, gerek sosyal durumda (sosyal adalet), gerek bireysel durumda³⁴ adaleti temin edebilmesi için haklara dayanan bir hukuk sistemine ihtiyacı vardır. Adaleti arzulayan bir devletin sahip olduğu hukuk sisteminin de adaleti ilke edinmesi kaçınılmazdır.

³² a. yer

³³ Ali Bakkal, “Bediuzzaman Said Nursi’ye Göre Hukukta Adalet Çeşitleri”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, S. 5 (2018), ss. 20-21.; Sosyal adaletin ‘ortaklaşa iyi’nin gerçekleşmesi amacıyla düzenlenmiş olmasına dair bkz. Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, ss. 42-43.

³⁴ Zira bireyler, arzularına uymaları gibi nedenlerden dolayı her zaman kendi aralarında adaleti gerçekleştiremezler.

c. Hukuki Adalet

Fonksiyonları açısından ‘adalete yönelmiş bulunan bir toplumsal yaşam düzeni’ şeklinde tanımlanan³⁵ hukukun³⁶, tanımın kendisinden de anlaşılacağı üzere adalet, düzen (hukuk güvenliği) ve toplumsal gereksinimleri karşılama (amaca uygunluk) olmak üzere üç fonksiyonu bulunmaktadır. Bu fonksiyonlar, bizatihi hukukun çok boyutlu karakterinin bir sonucu olarak çelişik bir ilişki içindedir. Zira adalet hukukun ideal boyutunu, toplumsal gereksinimleri karşılama reel boyutunu, düzen ise mantıksal boyutunu ifade etmektedir. Bu çelişki gereği hukukun işlevlerinden biri gerçekleştirilirken diğerinin zarar görmesi muhtemeldir. Örneğin düzen fikri, tek tek olayları göz ardı etmek pahasına da olsa hukuku belli bir şekle sokma ihtiyacını ifade eder ve bu ihtiyacın temelinde hukuk kurallarının soyut ve genel olma gereği yatar. Dolayısıyla somut ve özel nitelikteki münferit olaylar, söz konusu kuralların kapsamına sokulurken, zaman zaman adaletin tekil olaylardaki tecellisi olan hakkaniyeti zedeleyebilmektedir.³⁷

Hukukun ideal boyutunu ifade ederek ona yön vermesi münasebetiyle hukukun en önemli fonksiyonunu oluşturduğunu söyleyebileceğimiz adalet -anlaşıldığı üzere- toplumsal gereksinimleri karşılamak ya da hukukun güvenliğini sağlamak adına zaman zaman askıya alınabilir. Bu durum ve bu durumla birlikte hukukun denetleyebileceği alan da dikkate alındığında, hukuki adaletin ahlâki adalet yanında oldukça sınırlı olarak işlev gördüğü ancak adaletin toplum arasında asgari düzeyde ve devamlı olarak yaşayabilmesi hususunda önemli bir görev üstlendiği söylenebilir.

2. Adaleti Gerçekleştirici Enstrümanlar

Adaletin yansıdığı üç alanı izah ettikten sonra bu alanlarda adaletin tahakkuku için gerekli olan enstrümanlardan bahsedebiliriz ki burada Yunanlı filozofların ‘nomos’ olarak adlandırdığı üç yol mevcuttur. Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî’nin de (v.

³⁵Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 13.

³⁶ Burada bahsedilen hukuk, pozitivist hukukun aksine tabii hukukun kontrolünde bulunan pozitif hukuktur. Zira pozitivist anlayış hukukun adalet fonksiyonunu reddetmekle ilgimiz dışına çıkmış olmaktadır.

³⁷Abdurrahim Kozalı, *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan*, Bursa: Emin Yayınları, 2011, ss. 19-20.

687/1288) aynı şekilde ifade ettiği³⁸ bu yollardan birincisi ‘ilâhî kanun’ (ahlâkî adaletteki etkisini düşünebiliriz), ikincisi ilâhî kanunun emrinde ‘konuşan kanun’ (adil bir yönetici/adil bir hâkim), üçüncüsü ise hâkime tabi olması gereken ‘para’dır ki ‘sessiz kanun’ olarak ifade edilmiştir.³⁹ Adaletin temininde etkili bir güç unsuru olan para, hâkimin emrindedir. Hâkimin hidayete ulaşabilmesi ise ilâhî kanuna (din ve şeriata) tâbi olmasına bağlıdır.⁴⁰

II. TEOLOJİK ADALET

Adalet kavramının metafizik değerlerle ve hususen tanrı ile ilişkilendirilmesi adaletin, tanrıdan evrene (ontolojik ve beşerî) ve evrenden tanrıya (tevhidî) adalet olmak üzere iki perspektiften ele alınmasını gerektirmiştir. İslâm iktisat teorisinin üzerine inşa edileceği varlık alanının keyfiyetini ve bu varlık alanı ile ilişkili olarak konulacak iktisadî hükümlerin (nasların) mahiyetini incelemek, İslâm iktisat düşüncesinde adaletin temellendirilmesini ve tahakkukunu kavrayabilmek, dolayısıyla İslâm iktisat sisteminin ürettiği kavram ve teorilerin arka planında yatan teolojik zeminin bilinmesi adına önem arz etmektedir. Bu önem vesilesiyle ele almayı hedeflediğimiz bu kısımda, adalet anlayışına tanrının dâhil edilmesiyle gündeme gelmiş olan ve adalet konusunun iki yönünden birini oluşturan, tanrının adilliği ve bu çerçevede ilâhî adalet konusunu öncelikle ele almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

A. TANRININ ADİLLİĞİ

İzah tarzı farklılaşma gösterse de aşkın bir varlık olan tanrı, hemen hemen tüm dinlerde adil olarak tasavvur edilmiştir. Öyle ki tarihte sırf adaleti sağlamakla görevli tanrıçaların varlığından da bahsedilmiştir. Günümüzde adaleti temsil eden, gözleri kapalı, bir elinde terazi diğer elinde kılıç olarak tasvir edilen kişi, Yunan mitolojisindeki adalet ve düzen tanrıçası olan Themis’ten başkası değildir.⁴¹

Tanrının adil olarak düşünülmesi ve kabul edilmesinin kökeninde tanrının zorunlu, dolayısıyla yetkin bir varlık olması ve bu yetkinlik vasfının da adaleti tazammun ettiği

³⁸ Selçuk Güzel, “Şehrezûrî’nin Siyaset Anlayışında Temel Kavramlar: Yardımlaşma, Sevgi ve Adalet”, *Mîzânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, S. 6 (2018), s. 53.

³⁹ Vecihi Sönmez, *Bütün Yönleriyle İslam’da Adalet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, s. 159.

⁴⁰ Sönmez, *Bütün Yönleriyle İslam’da Adalet*, s. 55.

⁴¹ Çiğdem Küçükkayalar, “Adalet Tanrıçaları”, <http://www.ankarabaru.org.tr/siteler/ankarabaru/hgdmakale/2012-1/5.pdf>. (05.07.2019)

düşüncesi yer alabilir. Arka planındaki düşünce neye dayanırsa dayansın tanrının adil olduğu kabul edildiğinde, kendisi adil olan tanrının varlık ve beşer ile ilişkisinde adillığının nasıllığı konusu ve bu bağlamda ilâhî adalet ile beşerî adalet arasındaki ilişki durumu gündeme gelecektir.

B. İSLÂM'DA İLÂHÎ ADALET

Diğer semavî dinlerde olduğu gibi İslâm dininde de yaratıcının adil olduğu ihtilafsız kabul edilmiştir. Bununla birlikte Allah'ın varlıkla olan ilişkisinde (yaratma sıfatında) ve beşerle olan ilişkisinde (kelâm sıfatında) adaletin mahiyeti hakkında, Allah'ın sıfatlarını konu edinen kelâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Yaratma ve kelâm sıfatlarının birer fiil olduğu düşünüldüğünde bu sıfatların her birine ayrı ayrı değinmeden önce bütüncül olarak Allah'ın fiillerinde adalet konusundaki tartışmalara kısaca bakmak yerinde olacaktır.

1. İlâhî Fiillerde Adalet Bağlamında İyilik Kötülük Tartışmaları

Yaratma ve kelâm sıfatlarına sahip olan yaratıcının ilim, kudret ve irade gibi sıfatları da mevcuttur. İlâhî fiiller ilim, kudret ve irade gibi ilâhî sıfatların varlığı ve işlevi sonucunda meydana gelmektedir ki, bu sıfatlardan kaynaklanan fiillerin birtakım anlam ve değerleri içerdiği açıktır. Zira yüce yaratıcı hikmet sıfatından da anlaşıldığı gibi, değerden yoksun bulunan ve abes olarak isimlendirilen tüm fiil ve tasarruflardan münezzehtir.

Kelâmcılar ilâhî fiillerin birtakım değer ve hükümleri içerdiği konusunda ittifak etmişlerse de bu değer ve hükümleri içermeye keyfiyeti, başka bir deyişle ilâhî fiillerin değer ölçütünün neliği hakkında ihtilaf etmişlerdir. Nitekim bazı kelâmcılar ilâhî fiillerde içkin olan değer ve hükümleri tespit eden kaynağın akıl olduğunu söylerken, çoğu kelâmcı bu kaynağın vahiy⁴² olduğunu söylemektedir. İlâhî fiillerin birtakım aklî değerlerle tahdit edilip edilemeyeceği noktasında temellenen bu konu, kelâm eserlerinde hüsün-kubuh başlığı altında incelenmiştir.⁴³

Arapça asıllı olan 'hüsün' kelimesi 'güzel olmak' anlamında mastar ve 'güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey' anlamında isim olarak kullanılmakta olup çoğulu

⁴² Buradaki vahiy geniş anlamda kullanılmakta olup, Allah'ın varlığa ilhamını da kapsamaktadır.

⁴³ İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lil Tartışmaları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017, ss. 90-91.

mehâsindir.⁴⁴ Karşıtı olan kubuh ise ‘çirkin olmak’ ve ‘çirkinlik, nefret edilen şey’ manasında mastar isimdir; çoğulu mekâbihtir.⁴⁵ Hüsün-kubuh kavramları her ne kadar estetik değerleri ifade eden güzel ve çirkin kelimeleriyle tercüme ediliyorsa da bu kavramlar İslâmî literatürde estetik anlamdan çok eylemlerin dinî ve ahlakî yönünü belirtmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla kelâm, ahlâk ve usûl-i fıkıh terimi olarak ‘hüsün-kubuh’ kavramlarını ‘iyilik-kötülük’ diye ifade etmek daha isabetli görünmektedir.⁴⁶

İlâhî fiillerin iyi ya da kötü (hüsün-kubuh) olarak nitelenmesi şeylerin aslında iyilik-kötülük vasıflarının bulunup bulunmayışıyla ilintili olarak tartışılmıştır. İslâm âlimlerinin bu konudaki görüşlerini üç başlık altında incelemek mümkündür.

Eş‘arî mezhebi ile Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî usulcülerinin çoğunluğu ve bazı Hanefî usulcülerine göre hüsün ve kubuhun varlığı itibaridir. Şöyle ki bu âlimlere göre hüsün ve kubuh bir fiilin zâtî özelliği ve değişmez vasfı değil, aksine şartlara, kişilere, amaçlara ve anlayışlara göre değişen izâfî şeylerdir. Nitekim hüsün ve kubuh itibarî olduğu için kimi zaman kişilerin nispet ve anlayışlarına göre, kimi zaman da durumlara göre farklılık arz etmektedir. Örneğin, yalan çirkin şeylerden sayıldığı hâlde suçsuz bir insanın hayatını kurtarmak için söylendiğinde kötü olmaktan çıkacaktır. Dolayısıyla hüsün ve kubuh açısından itibarî olan nesnelere iyi veya kötü olduğu ancak haklarındaki hükmün tespit ve tayininden sonra bilinebilir. Başka bir deyişle, bir fiil din tarafından emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik veya kötülük vasfını kazanır. Neticede bu görüş sahiplerine göre fiiller, Allah’ın belirlemesiyle iyilik ve kötülük vasfını kazanacağı için, Allah’a nispetle bir değer taşımazlar. Zira fiillere değer biçen yaratıcının bizzat kendisidir.⁴⁷

Başta Cehmiyye ve Mu‘tezile olmak üzere Şîa, Kerrâmiyye, bazı Mâtürîdî-Hanefî âlimleriyle İslâm filozoflarına göre hüsün ve kubuh nesnelere zatında mevcuttur. İyilik ve kötülüğün fiillerin mahiyetinde bulunan zâtî nitelikler olduğunu ilk defa Cehm b. Safvân (v. 128/745-46) öne sürmüştü daha sonra Mu‘tezile bu görüşü benimseyip

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. XIII, s. 114.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. II, s. 552

⁴⁶ İlyas Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, C. 19, s. 59.

⁴⁷ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi]*, S. 16-17 (1998), ss. 65-66.

geliştirmişdir. Mu‘tezile âlimleri hüsün ve kubuhun itibarî olduğunu savunanlara karşı Allah’ın kötü olanı emretmediği,⁴⁸ adaleti emrettiği⁴⁹ ayetleri delil getirmişlerdir. Nitekim söz konusu ayetlerde emir ve nehiy vaki olmadan önce de adı geçen fiillerin iyi veya kötü oldukları ve Allah’ın bu fiillerle ilgili emir ve yasağı haber verilmektedir.⁵⁰

Hüsün ve kubuhun nesnelere zatında mevcut olduğunu kabul eden Mu‘tezile’ye göre Allah’ın fiilleri hasen olmak zorundadır. Nitekim Allah hakîmdir ve abesle iştiğal etmez. Mu‘tezileye göre Allah hikmeti gereği faydalı iş yapar, ancak kendisi ihtiyaçtan münezzehe olduğu için onun fiillerinin faydası kullara yöneliktir.⁵¹

Mu‘tezile âlimlerinin en önemlilerinden kabul edilen Kādî Abdulcebbar (v. 415/1025)⁵² Allah’ın fiillerini hüsün-kubuh açısından inceleyerek fiiller konusunda yapılması zemmi gerektirenlere kabih, bunun dışında kalanlara ise hasen demek sureti ile kabih olmayan fiillerin tümünü hasen olarak kabul etmiş, dolayısıyla mubah fiilleri de hüsün içinde saymıştır. Abdülcebbar, Allah’ın fiillerini kabih olarak nitelenmediği gibi mubahlık ile de tavsif etmemiş, mubah fiillerin de mutlaka bir fayda sağladıkları veya bir iyiliğe vesile oldukları için hasen olarak tavsif edilmeleri gerektiğini, aksi takdirde abes olacaklarını ifade etmiştir.⁵³

Mâtürîdîler hüsün ve kubuh konusunda Eş‘arîlerle Mu‘tezile arasında orta bir yol izlemişlerdir. Fiillerde bizatihi iyilik ve kötülüğün mevcut olduğunu kabul ederek Mu‘tezile ile görüş birliğinde olan Mâtürîdî âlimler, onların iyilik ve kötülüğün her hâlükârda zâtî olduğu iddiasına karşılık, zâtî tabiriyle bir fiilin hüsün ve kubuh ile nitelendirilmesinde insanların çoğunun maslahatına uygun veya aykırı olmayı yeterli görme konusunda onlardan ayrılmaktadır. İmam Mâtürîdî’ye (v. 333/944) göre nesnelere iyi ve kötü olma yönünden, zâtî gereği iyi-kötü ve şartlar ile duruma göre iyi-kötü olmak üzere ikiye ayrılır. Akla göre zâtî gereği iyi-kötü olan durum ve şartlar nedeniyle değişmediği hâlde durum ve şartlara göre iyi-kötü olan şeyler değişebilir.⁵⁴

⁴⁸ Araf 7/28.

⁴⁹ Nahl 16/90.

⁵⁰ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi”, ss. 67-68.

⁵¹ Avni İlhan, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 3, s. 495.

⁵² Salih Sabri Yavuz, *İslam İnancında Hikmet*, Rize: Sts Yayınları, 2011, s. 103.

⁵³ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, C. 6/1, 1. b., Mısır: Mısır Matbaa, 1962, s. 58.

⁵⁴ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi”, s. 69.

Bir takım farklar bulunmakla birlikte iyilik ve kötülüğün şeylerin zâtında mevcut olduğunu kabul etmekle Mu‘tezileye yaklaşan Mâtürîdî âlimler, Eş‘arîlerin iyilik ve kötülüğün itibarî olduğu görüşüne karşı; doğru, yalan gibi fiillerin iyilik ve kötülüğünün zât ve mahiyetlerinden dolayı olup, hiçbir vakit hiçbir sebeple değişmeyeceğini söylemişlerdir. Nitekim bu âlimlere göre yalan söylemenin bazen tasvip edilmiş olması kötülük vasfının ondan ayrılmış olmasına değil, ehvenini tercihe delalet etmektedir.⁵⁵

Neticede Mâtürîdî âlimler, şeriattan önce şeylerde iyilik ya da kötülük vasıflarının bulunduğunu kabul etmekle Allah’ın fiillerinin iyi olmak durumunda olduğunu, ancak bunun kendisine zorunlu olmadığını, onun hikmeti gereği böyle davrandığını savunmuşlardır.

Hüsün ve kubuhun şeylerin zâtında mevcut olup olmayışıyla bağlantılı olarak ilâhî fiiller hakkında serdedilen görüşler, aynı âlimlerin ilâhî fiillerin taalluk ettiği varlık ve beşer ile ilgili ilâhî adalet düşüncelerine de yansımıştır.

2. Yaratma Fiili (Ontolojik Adalet)

Allah’ın adil oluşu, onun varlıkla olan ilişkisinde aktüel hâle gelmiştir. İslâm âlimleri adaleti öncelikle Allah’ın âleme verdiği nizamın bir unsuru, lütuf ve cömertliğinin bir tecellisi olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre âlemdeki her varlığın kendi mertebesine göre fonksiyonunu icra etmesi ve nizamın işleyişine katkıda bulunması, âlemin yaratılışındaki adaletin bir sonucudur. Müslüman âlimler, Kur’an’da yer alan ayetler ışığında, göklerle yerin yaratılışında ve işleyişinde adalet prensibinin (düzen ve denge anlamında) var olduğu konusunda fikir birliği içindedirler. Ancak kelâm âlimleri varlık ve adalete ilişkin olarak Allah’ın kötülüğü yaratıp yaratmadığı ve daha mükemmel bir âlemin mümkün olup olamayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁵⁶

Hayatın ayrılmaz bir parçası olan ıstıraplar, acılar ve bunlara vesile olan deprem, fırtına, kıtlık, kuraklık, iklim değişikliği gibi doğal afetler ile insanda doğuştan var olan veya sonradan ortaya çıkan elem ve hastalık gibi kişinin gücü dâhilinde olmayan durumlar varlıkların ezeli kaynağı olan, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve sonsuz iyi

⁵⁵ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi”, s. 71.

⁵⁶Sönmez, *Bütün Yönleriyle İslam’da Adalet*, ss. 50-51; Fatma Genel Uğuzman, *Kelâmda Adalet Kavramı*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 17.

olan yaratıcının bu kötülükler ile ilişkisi durumunu gündeme getirmiştir.⁵⁷ Bu ilişkinin nasıllığı sorunsalı yalnızca İslâm dünyası ile sınırlı kalmamış, nitekim farklı bağlamlarda da olsa İlk Çağ felsefesine kadar izleyebileceğimiz tanrı ve kötülük problemi tartışmaları batı felsefesinde ‘theodise’ (teodise) kavramıyla yankı bulmuştur.⁵⁸

İlk defa Leibniz (v. 1716) tarafından kullanıldığı iddia edilen⁵⁹ ve Grekçede ‘tanrı ve adalet’ anlamına gelen iki kelimenin bir araya getirilmesinden oluşturulan teodise kavramı, teknik bir terim olarak, kötülük olgusu karşısında tanrının adaletini ve haklılığını savunma anlamına gelmektedir. Bununla birlikte pratikte, bazen hem kötülük problemi hem de onunla ilgili çözüm girişimlerinin sistematik bir incelenişinden oluşan bütün bir konunun genel adı, bazen de daha dar anlamda, kötülük problemi karşısında öne sürülmüş özel bir çözüm anlamında kullanılmaktadır. Daha yaygın ve doğru olarak dar anlamda kullanılan teodise kavramı⁶⁰ daha sonra Müslüman âlimler tarafından da ele alınmıştır.

a. Müslüman İlim Adamlarının Kötülük Problemi Bağlamındaki Görüşleri

Hem Ehl-i sünnet hem de Mu‘tezile kelâmcılarının kâinata var olan metafiziksel ve tabîi (ontolojik) kötülüklerin izahında kullandıkları kilit kavram, ‘hikmet’ terimi olarak ifade edilebilir. Her iki gruba göre, metafiziksel ve tabîi kötülükler, ilâhî fiillerin bir sonucu olmaları açısından düşünüldüğünde kötülük değil, gerekli ve hikmetli bir iş olarak belirtilir. Buraya kadar kelâmcılar arasında derin bir anlaşmazlık söz konusu değildir. Anlaşmazlık, bu hikmetin kime ve neye göre olduğu noktasındadır.⁶¹ Âlimlerin bu noktada takındıkları tavırlara bakıldığında, -daha önce de bahsedildiği üzere- onların Allah’ın fiilleri ve adalet hakkındaki görüşlerinin, kötülük problemleri üzerinde ileri sürdükleri görüşlerine yansıdığı görülmektedir.

⁵⁷ Selahattin Akti, “Gazzâlî ve Leibniz Optimizminden Kant’ın Otantik Teodisesine Kötülük Sorunu”, *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, S. 6 (2017), s. 36.

⁵⁸ Hülya Alper, “Matürîdî’nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. XI, S. 1 (2013), s. 18.

⁵⁹ Akti, “Gazzâlî ve Leibniz Optimizminden Kant’ın Otantik Teodisesine Kötülük Sorunu”, s. 38; Fethi Kerim Kazanç, “Kelâmî Düşünce Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. VI, S. 1 (2008), s. 81.

⁶⁰ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, ss. 79-80.

⁶¹ Genel Uğuzman, *Kelâmda Adalet Kavramı*, s. 100.

İlâhî fiiller konusunda fiillerin niteliği ne olursa olsun doğru ve adil olması için, Allah tarafından yaratılmış olmasını yeterli gören Eş‘arî âlimleri evrende var olan metafiziksel ve tabiî kötülöklere açıklık getirirken hikmet kavramına başvurmuşlardır. Eş‘arî âlimler Allah‘ın kudretini sınırlamaması adına hikmeti, fiilin failin niyetine uygun olarak meydana gelmesi şeklinde tanımlamışlarsa da⁶² burada ilâhî fiillerin hiçbir kasıt barındırmadığını değil, sahibini etkileyip edilgen hâle getiren kastın var olmadığını⁶³ ifade etmek istemişlerdir. Nitekim onlara göre Allah, bazı canlıların ızdırıp duyacağı şeyleri yaratırsa, bu hikmetsiz olmayıp Allah‘tan başka hiçbir kimsenin maksadını kavrayamayacağı ilâhî bir rahmet ve hikmete göredir. Mahlûkatta göreceli olarak cüz‘î bir kötölük meydana gelirse bu da küllî bir kötölük değil genel bir maslahattan dolayı sadece hayırlıdır ve kulların faydasına olan şeydir.⁶⁴

Mu‘tezile mezhebi, Eş‘arî mezhebinde olduğu gibi -ve daha yoğun olarak- metafiziksel ve tabiî kötölükleri izah ederken hikmet kavramını kullanmış, bir işe (duruma) kötü diyebilmek için onun hikmetten yoksun, zulüm ya da abes olması gerektiğini söylemiştir. Allah‘ın fiillerinin abeslikten münezzehe olduğunu, dahası Allah‘ın kulları için en iyiyi yapmak zorunda olduğunu (aslah) savunan Mu‘tezile mezhebi, kâinata insanın gücü dâhilinde olmayan birtakım kötölüklerin bulunduğunun farkındadır. Ancak bu âlimler, Allah‘tan sadır olan ve kötü olarak algılanan metafiziksel kötölüklerin, Allah‘ın kendileriyle bir gayeyi hedeflemesi nedeniyle ‘kötü’ olmadığını söylemişlerdir. Nitekim Allah‘tan kaynaklandığı bilinen hastalıklar, afetler veya şer olarak kabul edebileceğimiz her türlü kötü durum, ölüm sonrasında bedeli fazlasıyla ödenecek bir durum olduğuna, dolayısıyla da eskatolojik bir gayeye yönelmiş olduğuna göre kötü olmaktan çıkarlar.⁶⁵

“Allah‘ı hakkıyla bilen, O‘nun her şeyden müstağni olduğunu, hükümlanlığını, kudretini ve yaratmanın da emretmenin de O‘na ait oluşu çerçevesindeki hâkimiyetini takdir eden kimse yaratıcının fiilinin hikmet dairesi dışına çıkmayacağını kabul eder. Çünkü O, zâtıyla hakîmdir, müstağnidir, alîmdir. Görüntüde hikmetten uzaklaştıran ve failini anlamsızlığa ve zulme sürükleyen şey insanın cahilliği ve eksikliğidir. Bunların

⁶² Genel Uğuzman, *Kelâmda Adalet Kavramı*, ss. 106-108.

⁶³ Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta‘lil Tartışmaları*, s. 160.

⁶⁴ Genel Uğuzman, *Kelâmda Adalet Kavramı*, s. 106.

⁶⁵ Rafiz Manafov, “Meşşâi Felsefe ve Kelâm Düşüncesinde ‘Adl-i İlâhî’ (Teodise) Meselesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28 (2009), s. 112.

ikisi de Allah'tan uzaktır. Böylece onun fiilinin hikmetten uzak olmadığı da sübut bulmuş olmaktadır”⁶⁶ sözleriyle, alîm sıfatı başta olmak üzere, sıfatlarından hareketle Allah'ın fiillerini hikmet ile ilişkilendiren Mâtürîdî, hikmeti ‘her şeyi yerli yerine koyma’ olarak tanımlar ve adalet ile aynı anlama geldiğini belirtir.⁶⁷

Mâtürîdî âlimleri adalet terimi üzerine Mu‘tezile kadar yoğunlaşmamış olsalar da⁶⁸ Allah'ın fiillerinin adalet, ihsan ve faziletten başka bir şeyle nitelenemeyeceğini ifade etmişlerdir.⁶⁹ Nitekim Mâtürîdî mezhebine göre başa gelen bir kısım kötülükler, belalar daha sonra gelecek kötülükleri, musibetleri def eder veya onların şiddetini kırarlar. Bir kısım kötülükler, musibetler hayatta nimetlerin takdirine vesile olur, insanı manen terakki ve tekâmül ettirir; bir kısım kötülükler ise insanın günahlarının bağışlanmasına vesile olur.⁷⁰ Bu gibi kötü olarak algılanan durumları hakikatte Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olarak değerlendiren Mâtürîdî mezhebi, hikmetin Allah'ın lütfundan sadır olduğu kanaatiyle, hikmeti Allah için zorunlu telakki eden Mu‘tezile mezhebinden ayrılır.

b. ‘Mümkün Âlemlerin En İyisi’ Görüşü

Kötülük problemi hakkında, mezhepler bağlamında incelediğimiz üzere çeşitli fikirler ortaya atılmış olsa da, bunlar içinde en çok tartışmaya neden olan Gazzâlî'nin ‘leyse fi'l-imbân ebda‘u mimmâ kân’ şeklinde formüle edilen görüşü olmuştur.⁷¹ ‘Olmuş olandan daha iyisinin mümkün olmadığı’ iddiasını taşıyan ve aynı zamanda kendi zamanından on dokuzuncu yüzyıla kadar sürecek teodise tartışmaları geleneğine yol açan bu ifade,⁷² Gazzâlî'nin *İhyâ‘ü ulûmi‘d-dîn* adlı eserinin tevekkül bahsinde şu şekilde geçmektedir: ‘Allahu Teâlânın kulları arasında paylaştığı rızık, ömür, sevinç, üzüntü, acizlik, güç, iman, küfür ve isyan adına ne varsa hepsi sırf adalettir; onda zulüm yoktur. Hepsi haktır, asla haksızlık yoktur. Bilakis bu taksim gerektiği şekilde, gerektiği

⁶⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, 11. b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018, s. 423.

⁶⁷ Yavuz, *İslam İncasında Hikmet*, s. 79; Genel Uğuzman, *Kelâmda Adalet Kavramı*, s. 112.

⁶⁸ Zira adalet ilkesi Mu‘tezile mezhebinde benimsenen beş temel esastan biri ve en temel olanıdır ki diğerlerini, ‘tevhid’, ‘va‘d ve va‘id’, ‘menzile beyne‘l-menziyeteyn’ ve ‘emir bi‘l-ma‘rûf ve nehiy ani‘l-münker’ oluşturur.

⁶⁹ Genel Uğuzman, *Kelâmda Adalet Kavramı*, s. 113.

⁷⁰ Osman Oral, “Kelâm İlminde İlâhi Adalet”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. XI, S. 1 (2013), ss. 453-454.

⁷¹ M. Cüneyt Kaya, “Daha mükemmel bir âlem olabilir mi?: ‘Leyse fi‘l-imbân’ tartışmasının kaynakları üzerine notlar”, *Dîvân (Dergi)*, C. IX, S. 16 (2004), ss. 241-242.

⁷² Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s.155.

gibi, gerektiği kadar gerçek ve zorunlu bir düzene göre yapılmıştır. Olandan daha güzeli, daha eksiksiz ve mükemmel olanı asla mümkün değildir. Eğer mümkün olup da gücü yetmesine rağmen lütfedip ortaya çıkarmasaydı, bu durum cömertliğe ters düşen bir cimrilik, adalete aykırı bir zulüm olurdu. Şayet daha güzeline gücü yetmemiş olsaydı, bu da ulûhiyete aykırı düşen bir acizlik sayılırdı.⁷³

‘Leyse fi’l-imbân...’ ifadesinin Gazzâlî etrafında böyle bir tartışmaya yol açmasının en önemli sebebi, Allah’ın kudret ve irade sıfatlarına verdiği özel önemle tanınan Eş‘arî kelâmının önde gelen isimlerinden olmasına rağmen Gazzâlî’nin ilk bakışta ilâhî kudret ve iradeyi sınırladığı izlenimi veren bu görüşü savunmasıdır.⁷⁴ Oysa Gazzâlî’nin mümkün dünyaların en iyisinin yaratılmış olduğu görüşünden, ‘âlemin varoluş sürecinde alabileceği mümkün durumlar arasında o an bulunduğu durumun en iyi durum olması’ anlaşılırsa böyle bir ifade yaratıcının kudretine sınır getirme riski taşımayacaktır. Çünkü evrenin şu anki mümkün durumunun en iyi olarak değerlendirilmesi onu Allah’ın yaratabileceği iyi evrenlerin son noktası olarak görmeyi gerektirmemektedir. Zira Allah’ın mutlak bir kudrete sahip olması ile yaratma sürecinin her aşamasında bu kudretin sağladığı imkânın tamamını kullanması ve yansıtması farklıdır. Burada ilmi ve hikmeti devreye girmektedir.⁷⁵

Allah’ın varlığa yönelik fiilinin teşkil ettiği ontolojik adalet bağlamında bahsettiklerimizin neticesinde, kelâm âlimlerinin varlık sahasında zahiren algılandığı şekilde bazı kötülüklerin varlığını kabul ettikleri, ancak bunların mutlaka bir hikmet barındırdığı kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim Eş‘arî âlimler her ne kadar ilâhî kudrete hâlel getirmemek adına kendilerine bir sınır çizmiş olsalar da bir Eş‘arî âlim olan Gazzâlî’nin görüşlerinden anlaşıldığı üzere, onların da Mu‘tezilî ve Mâtürîdî âlimleri gibi kâinatın yaratılış bakımından hakkının verilmiş (adil), dolayısıyla yerli ve yeterli olduğu, zahiren algılanan kötülüklerin ise aslında hayra vesile olduğu görüşünde oldukları söylenebilir.

⁷³Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâ’u Ulûmi’-d-Dîn*, C. V, Dımaşk: Darü’l-Fayha, Darü’l-Menhal Naşirun, 2010, s. 503.

⁷⁴ Kaya, “Daha mükemmel bir âlem olabilir mi?”, s. 243; Akti, “Gazzâlî ve Leibniz Optimizminden Kant’ın Otantik Teodisesine Kötülük Sorunu”, s. 41.

⁷⁵ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, ss. 162-163.

Mezheplerce bazı tabiî kötülüklerin âhirette karşılığı verilmek üzere bir imtihan vesilesi olarak kabul edildiğinden daha önce bahsetmiştik. Ancak burada hemen hatırlatmamız gerekir ki, bilim, teknik ve tecrübeler, doğal felaket ve ızdırapların birçoğunun insanın insana ve doğaya karşı gayriahlaki tutumu neticesinde gerçekleştiğini göstermiştir.⁷⁶ Bu duruma, insanı ve onun hazlarını merkeze alan bir dünya tasarımı sonucunda, insanın kendisini doğanın efendisi olarak görmesinin neden olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁷

Allah'ın yaratma fiilinin tecelli ettiği varlık sahasını adalet düzleminde ele aldıktan sonra, bu varlık alanı ile ilişkili olarak Allah'ın kelâm sıfatını adalet bağlamında inceleyebiliriz.

3. Kelâm Fiili (Beşerî Adalet)

Yaratıcının kelâm fiili, varlığa dönük fiilinin aksine, kesin sonuç doğurmayacak şekilde (emir-nehiy) talep içermekte ve beşerî alanda adaletin tahakkukunu hedeflemektedir.

Ontolojik adalet bahsinde gördüğümüz üzere ilâhî fiiller, (yaratma fiili ile) varlık sahasına yöneldiğinde adalet; nesnelere düzgün, tam, doğru ve yetkin kılma anlamında kullanılırken, (kelâm fiili ile) beşere yöneldiğinde iki şeyi birbirine yahut her ikisini bir diğer şeye eşitlemeyi ifade etmektedir. Nitekim varlık sahasında adalet tek şeye yönelmiş iken, beşere dönük adalet emir ve nehiyler vasıtası ile iki şey arasındaki (insan-insan, insan-tabiat, insan-Allah) durumu düzenlemektedir.⁷⁸

Emir ve nehiylerin (hükümlerin) haklara ilişmesi, bu hakların adilane dağılımı sorunsalını gündeme getirmektedir. Oysa daha önce de bahsedildiği üzere hak kavramının bizatihi tanımlanması ve temellendirilmesi dahi buradaki adalet anlayışına ışık tutmaya kâfi gelecektir. Dolayısıyla naslar üzerinden beşerî alana yönelen adaletin mahiyetini kavramak için İslâm'da hak anlayışının (insan hakları) nasıl temellendirildiğine bakabiliriz.

⁷⁶ Sönmez, *Bütün Yönleriyle İslam'da Adalet*, 2018, s. 347.

⁷⁷ Fikri Gül, "İnsan-Doğa İlişkisi Bağlamında Çevre Sorunları ve Felsefe", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 14 (2013), s. 18.

⁷⁸ Hadduri, *İslam'da Adalet Kavramı*, s. 24.

a. İslâm'da Hak Anlayışının Temellendirilmesi

Dünya hayatı, insanın çeşitli ihtiyaç, ilgi ve yeteneklerine karşılık gelecek şekilde düzenlenmiş ve insana bu düzenden yararlanma olanak ve potansiyelleri sunulmuştur. İnsanın bu beşerî potansiyellerinin fiiliyata geçebilmesi için Allah tarafından yaratılışının başlangıcında takdir edilmiş, yani kazanıma bağlı olmayan aslî hakları bulunmaktadır. Müslüman düşünürler, bu hakların temelini insan ile Allah arasındaki halifelik ödevini yüklenme ahdinden doğduğunu söylemişlerdir.⁷⁹ Şöyle ki Allah'ın insana akıl verip ona emanet olarak nitelendirdiği birtakım ödev ve yükümlülüklerden oluşan Allah haklarını yüklemeyi teklif etmesi ve insanın da bu emaneti yüklenmeyi kabul etmesi, kul ile yaratıcı arasında bir zimmet yani ahit ve sözleşme olarak düşünülür. Bu sözleşme insan üzerindeki yükümlülüklerden ibaret olan Allah haklarının temeli olduğu gibi, mülkiyet, hürriyet ve can dokunulmazlığı gibi insanın sahip olduğu hakların da temelidir.⁸⁰ Allah ve kul haklarının ikisini birden temellendiren bu düşünce Batı kültüründeki tabî haklar anlayışıyla benzerlik gösterse de ondan esaslı bir şekilde ayrılır. Zira insan, tabî hukuk doktrinlerinin aksine, öncesinde bir yükümlülük olmadan 'asıl' durumundaki haklara sahip olmamakta, Allah hakkı olarak nitelenen yükümlülükleri kabul ettiği bir sözleşme sonucu mülkiyet gibi temel haklara kavuşmaktadır.⁸¹ Dolayısıyla haklar tabî olmaktan çok bir sözleşmeye dayanmaktadır ki, bu metafizik sözleşme olarak nitelenebilir ve temel haklar bu şekilde metafizik sözleşmeye dayanır.⁸² İnsan haklarının sözleşmeye dayanarak yaratıcı tarafından veriliyor olması -yine tabî hukuk doktrinlerinin aksine olacak şekilde- bu hakların yalnızca hak değil, gerekli şer'î zorunluluklar, bir başka deyişle vazgeçilemez olarak algılanmasının gerekçesi olarak zikredilebilir.⁸³

⁷⁹ Recep Ardoğan, "Kelâmî Açıdan İnsan Haklarının Temellendirilmesi", *Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları (İlmî Toplantı)*, 2014, ss. 82-83.

⁸⁰ Hasan Hacak, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, S. 29 (2005), s. 108; Fahri Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, 5. b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012, ss. 182-198.

⁸¹ Bu karşılıklı haklar içeren sözleşme, tek taraflı açıdan bakıldığında nimet-külfet dengesini hatırlatmakta ve henüz hakların temellendirilmesinde dahi dengenin gözetildiğini düşündürmektedir.

⁸² Hacak, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı", s. 109.

⁸³ Hakların zorunluluk olarak ifade edilmesi hakkında bkz. Muhammed Umara, *İslam ve İnsan Hakları*, çev. Asım Kanar, İstanbul: Denge Yayınları, 1992, s. 126.

b. Haklar, Fitrat ve Akıl İlişkisi

Allah'ın kullarını yaratarak her biriyle bahsedilen ahdi yapmış olması, aynı zamanda insanda belli bir yaratılışın/fitratın olduğuna dolayısıyla fitrat bakımından insanların eşit olduğuna işaret eder. Bu fitrat misakta olduğu üzere teklifi üstlenebilecek akla sahip olmayı gerektirdiği gibi,⁸⁴ akıl da teklifi hükümlerle (hakların düzenlenmesiyle) irtibatlıdır. Nitekim Mu‘tezileye göre, mükellefin yapmakla ya da terk etmekle yükümlü olduğu ne varsa, Allah onları tafsilatsız bir şekilde akla yerleştirmiştir ki bu yükümlülüklerin akla uygun olduğunun göstergesidir. Eş‘arîlere göre de peygamberler, aklın reddetmediği, ancak aynı zamanda hakikatine de erişemediği gaybî bilgileri, va‘d-va‘id ve maslahatların ayrıntılarını getirir. Aklın kavramayı sağlayan bir vasıta olduğunu söyleyen Mâtürîdîler açısından ise vahiy akli aşan bilgiler içerir, ancak ona aykırı değildir. Anlaşıldığı üzere kelâmcılar, ilâhî hükümlerin insan ‘*fitratının / akliseliminin*’ işaret ettiği ahlâkî normlar ile çelişme ihtimalini kabul etmezler.⁸⁵

Kelâm âlimleri ilâhî hükümlerin akliselim ile çelişme ihtimalini kabul etmemekle birlikte gerek Mâtürîdî âlimlerin belirttiği gibi insanın akıllı olmasının yanında nefsanî bir varlık olması ve bu nefsin isteklerinin aklın doğru bir şekilde işlemesine engel olması⁸⁶ gerek Eş‘arî âlimlerin aklın şeylerin hakikatine erişmekten aciz kalması görüşleri doğrultusunda neyin akliselime uygun olduğu sorusu gündeme gelmektedir. İşte burada nas devreye girmektedir ki İslâm dünyasında ‘vahiyden’ ve ‘ilâhî hikmetten’ türetilen adalet kaidelerinin ve düsturlarının şaşmaz ve mukaddes olduğu ve bu kaidelerin her zaman ve her yerde bütün insanlığın ihtiyaçlarına cevap verebileceği kabul edilmiştir.⁸⁷ Kelâm âlimleri bu kabulden hareketle ideal olanın, ilâhî hükümlerin alternatifi olmadığını ifade etmişlerdir.⁸⁸

C. İSLÂM'DA TEVHİD ANLAMINDA ADALET

Hatırlanacağı üzere adalet anlayışına yaratıcının dâhil edilmesiyle, adalet konusunda tanrıdan evrene ve evrenden tanrıya olmak üzere, iki perspektifin daha

⁸⁴ İslâm'ın fitrat olarak nitelendirilmesinin aklî fitrat olması ile ilgili bkz. Ali Pekcan, “Makâsıd Teorisinin Temel Parametreleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 3 (2004), s. 131.

⁸⁵ Ardoğan, “Kelâmî Açıdan İnsan Haklarının Temellendirilmesi”, s. 60.

⁸⁶ Hülya Alper, “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”, *Milel ve Nihal (Dergi)*, C. VII, S. 2 (2010), s. 24.

⁸⁷ Hadduri, *İslam'da Adalet Kavramı*, 2018, s. 18.

⁸⁸ Ardoğan, “Kelâmî Açıdan İnsan Haklarının Temellendirilmesi”, s. 60.

gündeme geleceğinden bahsedilmişti. Tanrıdan evrene yönelen adaletin mahiyetini ilâhî adalet bağlamında inceledikten sonra şimdi de evrenden yaratıcıya uzanan adalet konusuna kısaca değinebiliriz.

Yaratıcının evrene teveccüh etmesinde adaletin görünümü, varlık ve beşer üzerinde farklılaşma gösterdiği gibi, bu durumla ilişkili olarak evrenin yaratıcıya yönelişinde de varlığın ve beşerin yönelimi farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın varlığa dönük talebinin zorunluluk içerdiği, beşere dönük talebinin ise kesin sonuç doğurmayan bir istemi ihtiva ettiği hatırlandığında, evrenden yaratıcıya uzanan adalet konusunda yalnızca irade sahibi olan insan faktörünün söz konusu olacağı söylenebilir. Burada adalet bağlamında kullara düşen yegâne görev ise yaratıcının hakkını ifa etmek üzere el-Adl olan Allah'ı tanıyıp bilmeleri, onun 'vahdaniyetine' şahitlik ederek iman etmeleri ve bu inancın gereğini yerine getirmeleridir. Bu ifa, beşer açısından tevhidî anlamda adaleti ikame etmek olacaktır ve İslâm âlimlerine göre adaletin en büyüğü ve en önemlisi tevhid anlamında adalettir.⁸⁹

⁸⁹ Harun Savut, "Hikmet ve Fıtrat Ekseninde Adaletin Temelleri", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)*, C. IX, S. 11 (2014), s. 463.

İKİNCİ BÖLÜM

ADALET PERSPEKTİFİNDEN İKTİSADÎ SİSTEMLER

Bir mübadele aracı olarak hayatın birçok alanı ile ilişkili olan ve bu nedenle kendisinden müstağni kalınamayacak bir araç olduğunu söyleyebileceğimiz ‘para’ üzerinde ileri sürülecek her görüş, dolayısıyla her iktisadî teori, adaletin tahakkukunda hayafî öneme sahip olacağı gibi hali hazırdaki ekonomik/iktisadî sistemlerin incelenmesi de onların adalet anlayışlarını keşfetmeye imkân sağlayacaktır.

Ekonomik sistem, bir ekonomik toplum içinde üretim ile tüketim veya mal ve hizmetler ile ihtiyaçlar arasındaki dengesizlikten kaynaklanan sorunları en tutarlı ve en olumlu bir biçimde çözümleyebilmek amacıyla, benimsenip uygulanan davranışların ve kurumların oluşturduğu ekonomik organizasyon şeklinde tanımlanmaktadır.⁹⁰ Bir

⁹⁰Erol Zeytinoğlu, *Ekonomik Sistemler*, 2. b., İstanbul: Fatih Yayınevi, 1985, s. 2.

ekonomik sistemin en belirgin amacı yeterli üretim sağlamak ve elde edilecek gerekli nitelik ve nicelikteki mal ve hizmetlerle ihtiyaçları en iyi ve en olumlu bir biçimde gidermektir. Hemen hemen her ekonomik sistemin amacı bazı farklar dışında genellikle aynıdır. Bununla birlikte ekonomistler tarafından sorulan, ‘neler üretilmeli’, ‘ne kadar üretilmeli’, ‘kimler tarafından üretilmeli’ ve ‘kimler için üretilmeli’ gibi sorulara verilen yanıtlardaki sistem sahiplerinin benimsedikleri ideolojilerden kaynaklanan farklılık, farklı ekonomik/iktisadî sistemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁹¹

Bu bölümde İslâm iktisadındaki adalet mefkûresinin farkını ve konumunu daha iyi tespit edebilme adına, öncelikle konvansiyonel iktisadî sistemlerin tarih içerisinde etkili olanlarından sosyalizm, kapitalizm ve –kapitalizmin düşünsel temellerini oluşturduğu için- liberalizm sistemlerine kısaca değinilerek adalet iddiaları tartışmaya açılacak, ardından ise İslâm iktisadının adalet ile ilişkisinden bahsedilecektir.

I. KONVANSİYONEL İKTİSADÎ SİSTEMLER

A. LİBERALİZM

Avrupa’da 16. yy-18. yy. boyunca ve daha iktisat ilmi doğmadan önce Adam Smith (v. 1790) tarafından ‘merkantilizm’ olarak adlandırılan, devletlerin aktif rol üstlendikleri, yoğun müdahaleci ve korumacı bir ekonomik rejim uygulanırken, 1760-1840 yılları arasında süren sanayi devrimi, merkantilizmin uygulanmakta olduğu ülkelerde oldukça önemli değişimler meydana getirmiştir. Nitekim sanayi devrimi sürecinin ortaya çıkardığı müteşebbis grup, zamanla devletin yoğun müdahale ve korumacılığının, faaliyetlerini ve kârlılıklarını kısıtladığını görmeye başlamış, bu durum da liberal düşüncenin oluşumuna önemli bir zemin hazırlamıştır.⁹²

Düşünsel temellerinin 17. yüzyılda atılmış olduğu liberalizmin felsefi kökenleri John Locke (v. 1704), David Hume (v. 1776), Adam Smith, J.Stuart Mill (v. 1873), Jeremy Bentham, Herbert Spencer (v. 1903), Benjamin Constant (v. 1830) gibi düşünürlerin görüşleriyle şekillenmiştir. Devletin amacının özgürlüğü güvence altına almak olduğu, devletin kaynağının ve meşruiyetinin toplum sözleşmesinde aranması gerektiği, iktidarın bireysel kabulü amaçlamak zorunda olduğu görüşleriyle liberal

⁹¹ Zeytinoğlu, *Ekonomik Sistemler*, ss. 2-3.

⁹² Özlen Hiç, “Ekonomik Sistemler ve Rejimler”, *Journal Of Emerging Economies And Policy*, C. 2, S. 1 (2017), s. 126.

düşüncenin kuruluşuna katkıda bulunan John Locke, liberalizmin öncüsü olarak kabul edilir.⁹³ Bununla birlikte liberalizm, bahsi geçen diğer düşünürlerin katkısıyla gelişmiş ve şekillenmiştir. Nitekim, David Hume'un aklın bireysel fayda peşinde koştuğu, kendiliğinden düzenin en adil düzen olduğu ve devletin buna asla karışmaması gerektiği yönündeki görüşleri ile faydacılık ve özgürlüğün insanın doğası olduğunu savunması, Adam Smith'in insanın çıkarları peşinde koşarak toplumsal çıkarı arttırdığı, doğal düzenin en özgür düzen olduğu, devletin iç ve dış güvenlik görevleri dışında hiçbir şeye karışmaması gerektiği şeklindeki görüşleri, Jeremy Bentham'ın devletin amacının bireysel çıkarı arttırmak olduğu, özgürlük olmadan fayda, fayda olmadan ekonomik özgürlük, ekonomik özgürlük olmadan mülkiyet, bunların hepsi olmadan da mutluluk olmayacağı şeklinde özetlenebilecek düşünceleri, J.Stuart Mill'in devleti ve ahlâkı, hazzın belirlediği, en büyük hazzın özgürlük olduğu, devletin amacının bu hazzı maksimize etmek olduğu yönündeki fikirleri liberal düşüncenin gelişmesini sağlamıştır. Herbert Spencer da 'laissez faire',⁹⁴ rasyonel bireyi savunarak liberalizme katkıda bulunmuştur.⁹⁵

Dikkat edileceği üzere liberalizmin oluşumunda etkili olan düşünürler, devletin etkinlik alanını oldukça kısıtlayarak 'özgürlük' olgusunu sistemleri için ilke edinmişlerdir. Liberal düşünürlerin özgürlük anlayışları arasında bazı fikir ayrılıkları olsa da sistem içerisinde bir değer olarak kabul edilen özgürlük düşüncesinin mahiyetini anlayabilmek ve adalet ile ilişkisini belirleyebilmek üzere liberalizmde adalet mefkûresini, liberalizmin ana temalarını bir araya getiren John Locke özelinde inceleyebiliriz.

John Locke, bir eylemin adil olup olmadığının doğal hukukla olan ilişkisi içerisinde değerlendirileceğini savunan aydınlanma çağı filozoflarından kabul edilmekte ve bu anlayışla ilişkili olarak görüşlerini doğa durumundan hareketle açıklamaktadır. John Locke'a göre doğa durumu, insanların doğa yasası sınırları içinde, izin

⁹³ Halis Çetin, "Liberalizmin Temel İlkeleri", *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C. 2, S. 1, ss. 219-220. John Locke'un liberalizmin öncüsü olduğuna dair ayrıca bkz. Atilla Yayla, *Liberalizm*, 1. b., İstanbul: Plato Film Yayınları, 2003, s. 28.

⁹⁴ 'Bırakınız yapınlar, bırakınız geçsinler' sloganını ekonomi biliminde ilk kullanan ekonomist grup fizyokratlardır. Fizyokrasi, Adam Smith'in görüşlerini de büyük ölçüde etkilemiştir. Adam Smith'in 'görünmez el' gibi görüşleri laissez faire ile aynı paralelde olmakla birlikte yaygın olarak bilinenin aksine ünlü ekonomistin bu sloganı hiç kullanmadığı belirtilmektedir. Onur Ceylan, "Laissez Faire Laissez Passer" <https://piyasarehberi.org/sozluk/laissez-faire-laissez-passer>

⁹⁵ Çetin, "Liberalizmin Temel İlkeleri", s. 220.

istemeksizin ve başkasının isteğine bağılı olmaksızın eylemlerini düzenlemeye, mülklerini ve kişiliklerini uygun buldukları şekilde kullanmaya yarayan yetkin bir özgürlük durumudur. Ancak doğa durumunda söz konusu olan bu özgürlük, sınırsız bir özgürlük değil, bireylerin isteklerinin doğa yasalarıyla sınırlandırıldığı bir özgürlüktür. Doğa yasası ise akıl yasasıdır; dolayısıyla doğa yasasına uygun bir biçimde hareket etmek akla uygun olarak hareket etmek demek olmakta, onun tersi yönde hareket etmek ise akla karşı hareket sayılmaktadır. Her bir insan, her şeye gücü yeten Tanrı'nın eseri olarak birbirine benzer şekilde donatılarak tek bir doğa toplumuna katılmış olduğundan akıl, insanlara hiç kimsenin bir diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülkiyetine karışma yahut izin verme hakkına sahip olmadığını öğretmektedir. Doğa/akıl yasasının öğretilerini savunmak, doğa durumunda herkesin hakkı olduğundan bu durumun karışıklığa ve düzensizliğe sebebiyet vermemesi için Locke, devletin varlığını adaletin sağlanmasının ön koşulu olarak kabul etmektedir. Geline bu noktada Locke için adalet, temel-doğal hakların muhafazası için insanların rızasına istinaden yapılan sözleşmelere riayet etmekten ibaret olmaktadır.⁹⁶

Locke'un eşit olarak yaratılmış olmalarından hareketle insan varlığının bazı doğal haklara sahip olduğunu kabul ederek, özgürlüğün bu haklar doğrultusunda sınırlandırılması gerektiği yönündeki görüşü, onun bir değer olarak adaleti kabul ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte onun eşitlik ve özgürlük anlayışı yalnızca biçimsel ve siyasal bir düzeyde kalmış, ekonomik ve sosyal adalete ulaşamamıştır.⁹⁷

Sosyal sınıflar arasındaki çelişkilerin en aza indirilmesini amaçlayan sosyal adalet, liberal bir düşünür olan John Rawls (v. 2002) tarafından dillendirilse de onun sosyal adalet yanlısı düşüncelerinin liberalizmin aksine sosyalizme daha yakın olduğu söylenmektedir.⁹⁸ Nitekim bir diğer liberal düşünür Friedrich Hayek'e (v. 1992) göre, liberal sistem içinde adalet, sosyal adalet ile ikame edilmeye çalışıldıkça, devlet

⁹⁶Gülümser Durhan, "Liberal Düşüncede Adalet Mefhumu: Locke ve Hayek Örneği", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 6, S. 6 (2018), ss. 880-881.

⁹⁷Zehra Saliha Sert, *Geleneksel İktisadi Refah Kavramlarının İslam'da Adalet Kavramıyla Karşılaştırılması*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, 2019, s. 23.

⁹⁸Sevda Köse, Bengü Doğangün Yasa, "Sosyal Adaletin İki Liberal Yüzü: John Rawls & Friedrich Hayek", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 9, S. 43 (2016), s. 813.

müdahaleleri bireylerin özgürlüklerini ihlal edecek, dolayısıyla sosyal adaleti sağlama çabası ile liberalizm yıkılacaktır.⁹⁹

Liberalizmde adalet düşüncesini kendisi üzerinden tanımlamaya çalıştığımız Locke'un, liberal düşünce içerisinde Kurucu/Yapıcı Rasyonalist düşünürler arasında yer aldığı belirtilmelidir. Nitekim liberal düşünce içerisinde anti-rasyonalist liberal düşünürler¹⁰⁰ de vardır ki bunlar içerisinde Adam Smith'i fazlasıyla etkilemiş bir düşünür olan David Hume, tümel geçerliliği olan, yani her devirde her insana uygulanabilecek olan soyut bir hukukun (doğal hukuk gibi) ve soyut bir adalet duygusunun olmadığını savunmuştur.¹⁰¹ Kanaatimize göre bu durum liberalizm ve adalet incelemesinde dikkatlerden kaçmaması gereken önemli bir husustur.

B. KAPİTALİZM

Liberalizmin ekonomi ayağını oluşturan kapitalizmin¹⁰² kurucularından olan Adam Smith, anti-rasyonalist liberal düşünürler arasında yer almakta ve bireysel çıkarlarla (görünmez el) gerçekleştirilebilen doğal düzeni savunmaktadır. Adam Smith, menfaat duygusu olarak tanımladığı 'görünmeyen el'in, iktisadî hayatın doğal düzenini yürüten kuvvet olduğunu söylemektedir. Nitekim Smith'e göre bireyi harekete geçiren, kendini sevmek, özgür olmak, geleneklere uymak, çalışmak, duygudaşlık ve mübadele olmak üzere altı davranış ilkesi vardır ki, bu ilkelere göre kişi kendi çıkarının en iyi yargıcı olmaktadır. Her birey kendi çıkarını güderken, görünmeyen bir el tarafından - gerçekte katkıda bulunma isteğine nazaran daha etkili olacak şekilde- kendi dileği olmaksızın toplumun çıkarlarına katkı sağlayacak, böylece iktisadî faaliyete ahenkli, dengeli ve sürekli bir akış oluşturacak ortam meydana gelecektir.¹⁰³ Smith'in insanı ve çıkarlarını merkeze alan sisteminin genel olarak adalet düşüncesi ile ilişkilendirilme keyfiyeti izaha muhtaç olmakla birlikte, özelde iktisadî davranışları bencil ve çıkarıcı

⁹⁹ Köse, Doğangün Yasa, "Sosyal Adaletin İki Liberal Yüzü: John Rawls & Friedrich Hayek", s. 816.

¹⁰⁰ Coşkun Can Aktan, "Klasik Liberalizm, Neo-Liberalizm ve Libertarianizm", *Amme İdaresi Dergisi*, C. 28, S. 1 (1995), s. 5.

¹⁰¹ Sert, *Geleneksel İktisadi Refah Kavramlarının İslam'da Adalet Kavramıyla Karşılaştırılması*, s. 24.

¹⁰² Liberal ekonomik rejim olarak anılan Smith'in sistemi, Marx ve Marksist yazarlar tarafından 'kapitalizm' ve 'vahşi kapitalizm' olarak adlandırılmıştır. Hiç, "Ekonomik Sistemler ve Rejimler", s. 127.

¹⁰³ Sert, *Geleneksel İktisadi Refah Kavramlarının İslam'da Adalet Kavramıyla Karşılaştırılması*, ss. 26-27.

güdülere dayandırdığı bu varsayımı ile sosyal adalet düşüncesini bağdaştırmanın mümkün olmadığı görülmektedir.¹⁰⁴

Adam Smith üzerinden ana fikrini ortaya koymaya çalıştığımız kapitalizmin düşünsel boyutu, liberalizm üzerinden takip edilebilir. Dolayısıyla temel kabulleri ve işleyiş sistemi üzerinden kısaca; ekonomik teşviklerin (rekabete dayalı, kârı esas alan), özel mülkiyetin, serbest pazar sisteminin, politik ve ekonomik özgürlüğün esas alındığı ve devletin fiyat mekanizmasının işleyişine en az düzeyde müdahale ettiği bir ekonomik sistem¹⁰⁵ şeklinde tanımlanabilecek olan kapitalizmin işleyiş sistemine adalet perspektifinden yöneltilen/yöneltililecek eleştirilere kısaca değinebiliriz.

Özelliklerinden tanım yoluyla bahsettiğimiz kapitalizm sisteminin bazı dezavantajlarından bahsedilir. Buna göre kapitalizmde;

- Sanayileşme sonucu üretimde makinelerin devreye girmesi el emeğine olan rağbeti azaltarak sanatkârları *işsiz* duruma düşürmüş, işsizliğin artması da *ücretlerin düşmesine* neden olarak işverenler için avantajlı bir durum oluşturmuştur.
- Güç servetle artma eğilimi gösterdiğinden büyük ayrılıklar ortaya çıkmış ve *servet eşit olmayan şekilde dağılmıştır*.
- Üreticiler, mal sahipleri, hissedarlar ve yönetim kâr güdüsü ile hareket ettiğinden hava kirliliği, doğal kaynakların bilinçsiz kullanımı (*israf*) gibi *ontolojik adalete zarar verici sosyal maliyetler* göz ardı edilmiştir.¹⁰⁶ Bu duruma insanın *hazlarını merkeze alan/mihver edinen* bir hak anlayışıyla hareket etmelerinin sebebiyet verdiği söylenebilir.

Neticede maddi değerleri ön plana çıkararak insanoğluna ‘hakça’ yaklaşmak yerine ‘rasyonel ekonomik bir varlık’ olarak yaklaşan kapitalizmde serbest sermaye

¹⁰⁴ a. yer

¹⁰⁵ Şevki Özgener, “Ekonomik Sistemler ve Ahlâk”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 1 (2000), ss. 178-179.

¹⁰⁶ Özgener, “Ekonomik Sistemler ve Ahlâk”, ss. 179-180.

çoğu zaman *sömürüye* yol açmış; *ekonomik eşitsizlik ve güvensizlik, hak edilmemiş gelirler* gibi ‘adilane olmayan’ sonuçlar gözlemlenmiştir.¹⁰⁷

C. SOSYALİZM

İnsan doğasının bir parçası olan iyilik, *laissez-faire* kapitalizminin karakteristik olarak yoksulları içinde bıraktığı sefaleti ve acıyı olduğu gibi kabullenememiş, dolayısıyla bu sefalet ve acıya karşı çeşitli tepkiler ortaya çıkmıştır. Bu tepkilerin en önemlisi olan sosyalizm,¹⁰⁸ ilk olarak felsefi ve ahlâki bir saik olarak ortaya çıkmış, sistemin iktisadî doktrin elbisesi giymesi ise Karl Marx’tan (v. 1883) önce gerçekleşmiştir.¹⁰⁹ Bununla birlikte Marx, sosyalizmi ilk kez bilimsel bir biçimde ortaya koyarak sosyalizmin iktisadi kuramını geliştirmiştir.¹¹⁰

Karl Marx, sanayi devrimi sonunda meydana gelen makineli üretim sisteminin kolektif bir şekilde yapılmasına karşın, mülkiyet kavramının kişisel karakterini koruması ve böylelikle çelişkilerle dolu olan liberal sistemin artık devrini tamamlamış olduğu düşüncesindedir.¹¹¹ Marx’ın mülkiyet olgusunun da tıpkı makineli üretim gibi kolektif olması gerektiği görüşünün altında, onun kapitalizm sisteminin neticesinde ortaya çıkan sermaye sahiplerinin işçi sınıfını sömürmesi gerçeği yatmaktadır. Marx’a göre din, mülkiyeti ve üst sınıfların çıkarlarını meşrulaştırarak, alt sınıfların sosyal yapıyı sorgulamalarına neden olmakla birlikte¹¹² sonunda ciddi bir depresyon ve işçi sefaleti ortamında işçiler isyan ederek devleti ele geçirecek ve komünist sistem kurulacaktır.¹¹³

Marx’ın kapitalizm eleştirisinin merkezinde yer alan sömürü teorisi, onun adalet düşüncesiyle olan ilişkisi üzerine daha sonraki düşünürler tarafından yürütülen tartışmaların merkezini teşkil etmiştir. Ziyad I. Husami, Marx’ın sömürü üzerinden yapmış olduğu kapitalizm eleştirisinin ahlakçı ve toplumsal idealden kaynaklandığını,

¹⁰⁷a. yer; Muhammad Akram Khan, *İslam İktisadının Meseleleri Güncel Durum ve Geleceğin Bir Analizi*, çev. Sercan Karadoğan, İstanbul: İktisat Yayınları, 2018, s. 35.

¹⁰⁸M. Umer Chapra, *İktisadi Tehditler ve İslam*, çev. Gülnihal Kafa, İstanbul: İktisat Yayınları, 2018, s. 73.

¹⁰⁹Başak Işıl Çetin, *İktisadi Sistemler Bağlamında Gelir Dağılımı-Kredi Ekonomisi İlişkisi ve Türkiye*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 69.

¹¹⁰ Zeytinoğlu, *Ekonomik Sistemler*, s. 140.

¹¹¹ Zeytinoğlu, *Ekonomik Sistemler*, s. 150.

¹¹²Cevat Özyurt, “Marx’da Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 2 (2014), s. 207.

¹¹³ Hiç, “Ekonomik Sistemler ve Rejimler”, s. 128.

dolayısıyla onun (Marx'ın) normcu bir sınıf ahlak teorisinin ve buna bağılı olarak bir adalet teorisinin olduğunu dile getirmiştir. Bununla birlikte temsilcilerini Robert C. Tucker ve Allen Wood'un oluşturduğu ve daha sonra 'Tucker-Wood tezi' olarak adlandırılacak olan diğer görüşe göre ise Marx'ın kapitalizm eleştirisi herhangi bir adalet düşüncesine dayanmamaktadır. Tucker ve Wood, Marx'a göre uygulanabilir tek ahlak ve adalet kriterinin ancak hüküm süren üretim biçiminin ahlak ve adalet kriteri olabileceğini savunmaktadırlar.¹¹⁴

Hareket noktasını adalet ilkesinin oluşturduğu konusu tartışmalı olsa da kapitalizmden kaynaklanan sorunlara çözüm üretebilmek iddiasıyla ortaya çıkmış olan sosyalizm de saf insan vicdanının özlediği bir dünya düzenini gerçekleştirememiştir. Nitekim artı değer sorununu çözmek ve böylece kapitalizmin en büyük haksızlığını ortadan kaldırmak düşüncesini esas alan sosyalizm hiçbir zaman artı değeri emekçilere dağıtabilmiş değildir. Sosyalizm kâr düzenine karşı çıkmasına rağmen, yine de kapitalizmde sermaye sahibinin cebine giren kâr, sosyalizmde önemli ölçüde siyasî ve idarî yapıda iyice kemikleşen ve adeta yeni bir sınıf halini alan bürokratik üst kademe arasında paylaştırılmıştır. Bunlarla birlikte sosyalizmde mülkiyet hakkının ortadan kaldırılması ve ödüllerin önceden paylaştırılmış olması, özel kabiliyetlerin teşebbüs ve üretme şevkini kırmış, dolayısıyla üretimde düşüklük ortaya çıkmıştır. Neticede bu ve bahsi geçen diğer olumsuz durumlar sosyalizmin çöküşünde etkili rol oynamıştır.¹¹⁵

Marx ve takipçilerinin kapitalizme yönelttikleri eleştirilerde yabancılaşma ve sömürü gibi ahlâkî kavramlar yer alsada sosyalizme göre ahlâkî prensiplerin evrensel olmadığı belirtilmelidir. Nitekim sosyalist sistemde, insanların ne istediğine veya toplum için neyin iyi olduğuna karar verenler gücü elinde bulunduran entelektüeller, bürokratlar ve sosyal planlamacılardan oluşan yönetici sınıftır.¹¹⁶ Bu tutum tıpkı liberalizmde dile getirdiğimiz üzere sosyalizmin de aslında gerçek bir adalet iddiasının olup olmadığı sorunsalını tartışmaya açmakla birlikte, vakiyadan anlaşıldığı üzere sosyalizm de eleştirmiş olduğu liberalizm ve kapitalizm gibi adaleti tesis etme hususunda başarısız olmuştur.

¹¹⁴ Doğan Göçmen, "Karl Marx'ın Ahlak Felsefesi ve Adalet Teorisiyle Olan İlişkisi Üzerine", *Praksis*, S. 10 (2003), ss. 268-272.

¹¹⁵ Özgener, "Ekonomik Sistemler ve Ahlâk", ss. 184-185.

¹¹⁶ Özgener, "Ekonomik Sistemler ve Ahlâk", ss. 185-186.

II. İSLÂM İKTİSADI

Düşünce köklerini İslâm'ın doğduğu zamanlara kadar götürmenin mümkün olduğu İslâm iktisadı,¹¹⁷ ikinci dünya savaşı sonrasındaki süreçte ortaya çıkan, İslâm ülkelerinin siyasî bağımsızlıklarını ilan etmeleri, petrolün etkisiyle maddi zenginliğin artması, kalkınma, gelişme, fakirlikle mücadele, işsizlik gibi gelişmelerin doğurduğu ihtiyaç neticesinde, ilgili araştırmacılar tarafından çeşitli ilmî merkezlerde ve kurumlarda müstakil olarak ele alınmaya başlandı.¹¹⁸

Bugün, -gün geçtikçe keşfedilmekte olan teorisi ile- konvansiyonel iktisadî sistemler karşısında 'adil bir ekonomik sistem' iddiasıyla yer alan İslâm iktisadı, ilâhî unsurların ve metafiziksel değerlerin etkisinin azaldığı kapitalizm ve bu unsurların tamamen göz ardı edildiği sosyalizmin aksine ilâhî temele dayanmakta ve ekonomi anlayışı İslâm dininin genel çerçevesi içinde şekillenmektedir.¹¹⁹

Metafizik değerlerin ve özellikle ahlâki ilkelerin etkin rol oynadığı İslâm iktisadını, konvansiyonel iktisadî sistemlerden ayıran en önemli hususlardan biri bu düşünüm şekline paralel olarak insana bakıştaki farklılıkta yatmaktadır. Batıdaki, kendi çıkar ve hazzını en üst düzeyde gerçekleştirmekten başka bir şey düşünmeyen, dolayısıyla paylaşmaktan ve başkaları için kendi çıkarından fedakârlıkta bulunmaktan kaçınan ve sadece ekonomik saiklerle hareket eden rasyonel, çıkarıcı 'iktisadî insan' (homo-economicus) anlayışına karşın¹²⁰ İslâm'da/İslâm iktisadında eğitilmiş 'Müslüman insan' profili öngörülür.¹²¹ İslâm, bireyin eğitilmeden önce kendi menfaatini seven, bencil, mala karşı hırslı bir yaratılışa sahip olduğunu kabul etmekle beraber (*Ve o insan, mal sevgisine de aşırı derecede düşkündür*),¹²² aynı zamanda doğası gereği

¹¹⁷ Mehmet Salih Kumaş, Gülizar Artuç, "İslam İktisat Düşüncesinin Gelişim Sürecinde Fıkıh İlminin Yeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, S. 22 (2019), s. 110.

¹¹⁸ İsmail Cebeci, "İslam İktisat Felsefesi ve Teorisi Literatürü: Eleştirel Bir Değerlendirme = Literature on the Philosophy and Theory of Islamic Economics: A Critical Evaluation", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. XIII, S. 25-26 (2015), s. 139.

¹¹⁹ Abdullah Çolak, "Hz. Peygamber ve İslâm'ın İktisadî Prensipleri", *Çeşitli Yönleriyle Hz. Muhammed*, ed. Recep Çetintaş-Anar Gafarov-İbrahim Türkoğlu, Zonguldak: 2017, s. 37.

¹²⁰ Tevhit Ayengin, "İslâm'da İktisadî Hayatın Ahlâkî Boyutu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 16, S. 4 (2003), s. 654.

¹²¹ Sabahaddin Zaim, "İktisadî Faaliyetlerde İslâmî Davranış Tarzı", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. 7, S. 1-2 (1978), s. 228.

¹²² Âdiyât, 100/8.

başkaları için özveride bulunmaya elverişli olan yapısının¹²³ İslâmi prensiplerle / ahlâki ilkelere ortaya çıkabileceği inancını benimsemektedir.

Bireyi salt iktisadî insan olmaktan çıkaracak en önemli etken olan ahlâki ilkelere karşı takınılan tavır, İslâm iktisadını seküler iktisadî sistemlerden ayıran ikinci önemli husus olarak zikredilebilir. Şöyle ki -daha önce bahsedildiği üzere- modern iktisadın gelişmesine paralel bir şekilde ahlâk terk edilmiş, kapitalizm ve sosyalizm sistemlerinde ahlâki ilkelere yer verilmemiştir.¹²⁴ Oysa insanî davranış biçimlerinin sorgulanmasının dayanağı olan değer yargılarının ekonomi bilimince dışlanması kabul edilebilir bir durum değildir. Zira ekonomik eylemler bir toplum içerisinde icra edilmekte ve toplum sosyal değerleri bünyesinde barındırmaktadır. Birlikte yaşamanın zorunlu sonucu olan bu sosyal değerlerin dikkate alınmaması çoğu zaman toplumsal çözümlere sebebiyet vermektedir.¹²⁵ Toplumun uyum içerisinde yaşamasına büyük önem veren İslâm iktisadında bu gibi olumsuz durumlara sebebiyet vermeme adına diğer ekonomik sistemlerin aksine olacak şekilde ahlâki ilkeler sistemin en önemli kaynağı ve unsuru kabul edilmiştir. Dahası, İslâm iktisadının müstakil olarak ele alınmadan önce ahlâk ilminin bir alt başlığını oluşturduğu da dile getirilmiştir.¹²⁶

İnsanın bilinç yapısını şekillendirmek suretiyle -hukukî kurallardan çok daha etkili olacak şekilde- faaliyetlerin insanî değerler doğrultusunda icra edilmesini telkin eden ahlâki öğretilerin¹²⁷ bireyde etkin hale gelmesi, İslâm iktisadında kişinin inisiyatifine bırakılmamıştır. İslâm, bireye her zaman ve her yerde kendisini görececek olan bir ilâh anlayışını (*Her nerede olursanız O sizinle beraberdir ve Allah bütün yaptıklarınızı hakkıyla görendir*),¹²⁸ ölümden sonra dirileceği ve amellerinin hesabını vereceği inancını (*Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onun karşılığını görür; kim de zerre miktarı şer işlemişse onun karşılığını görür*)¹²⁹ yerleştirerek ‘uhrevî sorumluluk’ düşüncesiyle

¹²³ Ayengin, “İslâm’da İktisadî Hayatın Ahlâki Boyutu”, s. 655.

¹²⁴ Zeki Yaka, “İslâm İktisadının ‘Adil Gelir Dağılımı’ İlkesi ve Bunun Sosyal Refaha Katkısı”, *Türk & İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 13 (2017), s. 260.

¹²⁵ Ayengin, “İslâm’da İktisadî Hayatın Ahlâki Boyutu”, s. 650.

¹²⁶ Yaka, “İslâm İktisadının ‘Adil Gelir Dağılımı’ İlkesi ve Bunun Sosyal Refaha Katkısı”, s. 260.; Arif Ersoy, “İslam İktisadı ve İktisadi Yapısı: İnsan Merkezli Fitri İktisat ve İktisadi Yapısı”, *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi (İEFD)*, C. 1, S. 1 (2015), s. 40.

¹²⁷ Ayengin, “İslâm’da İktisadî Hayatın Ahlâki Boyutu”, s. 649.

¹²⁸ Hadid, 57/4.

¹²⁹ Zilzâl, 99/7-8.

bireyin hukukun ulaşamadığı faaliyetlerinde dahi ahlâki davranabilmesini temin etmektedir.¹³⁰

İslâm iktisadında ahlâki değerlerin (fedakârlık, paylaşımcı olma vb.) benimsenmesi ve yürürlüğe girmesiyle, mülkiyetin tek elde toplanması ve bunun neticesinde bir kısım insanlar tarafından diğerlerine karşı yöneltilen haksız muameleler ve saldırılar engellenerek, imtihan gereği farklı düzeylerde yaratıldığı kabul edilen insanlar arasında refahın tabana yayıldığı sosyal adaletin sağlanması hedeflenmektedir.¹³¹ *(Allah, rızık konusunda kiminizi kiminizden üstün kıldı. Üstün kılınanlar, rızıklarını ellerinin altındakilere vermezler ki rızıkta hep eşit olsunlar. Şimdi Allah'ın nimetini mi inkâr ediyorlar?)*¹³²

İslâm'da sosyal adaleti sağlama adına, toplumun çıkarları ferdin çıkarlarından üstün tutulmuş;¹³³ adaleti tesis eden şartlar gerçekleştikten sonra, onun üzerine ziyadelik olarak değerlendirilen 'ihсан' övülerek tavsiye edilmiştir. *(Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, Muhsinleri / iyilik edenleri sever)*¹³⁴

Diğer ekonomik sistemlerden farklı olduğu önemli özelliklerinden özetle bahsettiğimiz İslâm iktisadının, neticede sosyalizmde olduğu gibi ferdi mülkiyeti reddetmeksizin ve kapitalizmde olduğu gibi bireye sınırsız bir özgürlük alanı tanımaksızın¹³⁵ adaletin en üst derecesi olarak sosyal adalete, gerçekleştiği takdirde hukuki ve siyasi adaleti de içerisinde barındıracak şekilde en geniş alana sahip ahlâki adalet ile ulaştığı ve böylece birey ve toplum arasında diğer sistemlerde olmayacak şekilde denge kurarak adaleti temin ettiğini söyleyebiliriz.

İslâm iktisadının adaleti tahakkuk ettirebilmesi ve tahakkukundan sonra da bekası için sistemin sahibi ve kurucusu (yaratıcı) tarafından bazı emir ve yasaklar (hükümler) konulmuştur ki *(Ant olsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların*

¹³⁰ Çolak, "Hz. Peygamber ve İslâm'ın İktisâdî Prensipleri", ss. 41-42.

¹³¹ Çolak, "Hz. Peygamber ve İslâm'ın İktisâdî Prensipleri", s. 46.

¹³² Nahl, 16/71.

¹³³ Zeki Yaka, "İslam İktisadının Gayesi", *İslam İktisadı ve Finansı*, ed. Hakan Sarıbaş, Zonguldak: 2017, s. 36.

¹³⁴ Âl-i İmrân, 3/134.

¹³⁵ Abdullah Çolak, "İslâm'ın İktisâdî Prensipleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. III, S. 1 (2003), s. 38.

*adaleti yerine getirebilmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik)*¹³⁶ insanların aynı zamanda tevhidî adalet gereği tabi olması gereken bu emir ve yasaklara uyması halinde kurtuluşa ereceği bildirilmiştir. *(İşte onlar Rablerinden gelen bir hidayet üzeredirler ve kurtuluşa erenler de ancak onlardır.)*¹³⁷

¹³⁶ Hadîd, 57/25.

¹³⁷ Bakara 2/5.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ADALET ANLAYIŞININ İSLÂM
İKTİSAT DÜŞÜNCESİNDEKİ HÜKÜMLERE
YANSIMASI

I. İSLÂM HUKUKUNDA ADALET VE MAKÂSİDLA İLİŞKİSİ

A. İSLÂM HUKUKU VE MÜCTEHİDLERİN ADALET PERSPEKTİFİ

Tevhidî anlamda adaleti sağlamak üzere insan, önce iman etmiş, ardından ‘haklarını bilmek ve yükümlülüklerini (gayrının haklarını) yerine getirebilmek’ üzere naslarla mükellef olmuştur. Mükellefiyetleri tespit etme adına Hz. Peygamber’in (s.a.s) vefatıyla birlikte üzerlerine sorumluluk yüklenmiş olan müctehidlerin bu gaye ile naslara yönelme faaliyetleri ‘fıkıh’ olarak adlandırılmıştır.

Hakları konu edinmesi bakımından hukuk ile ilişkili olduğu derhal anlaşılan bu ilim, günümüzde İslâm hukuku tabiriyle yaygınlık kazanmıştır. Ancak hemen belirtelim ki bu hukuk, bugünkü batının bu terime verdiği manadan daha geniş bir anlam taşımaktadır. Nitekim İslâm hukuku insanın, bedenî olduğu kadar manevî vazifelerinin de bulunduğunu göz önüne alarak, İslâmî davranış kuralları içerisinde yalnızca akitler, cezalar vb. maddi meselelere ait değil, aynı zamanda namaz, oruç, hac gibi ibadetlere, infak, israf etmeme gibi ahlakî meselelere, kısacası insanın bütün vazifelerine ait kaidelere bünyesinde yer vermiştir.¹³⁸ İlk fıkıh âlimlerinden olan Ebû Hanîfe’nin (v. 150/767) bir sınırlamada bulunmaksızın hukuku ‘insanın haklarını ve vazifelerini bilmesi’¹³⁹ diye tarif etmesi, hukukun alanıyla ilgili olan bu anlayışı desteklemektedir.¹⁴⁰

Nasların insanın tüm hayatını kapsayacak şekilde genişçe bir hak düzenlemesinde bulunduğunu zikrettikten sonra, müctehidlerin adaleti tanımlama şekillerine değinebiliriz. Zira fıkıh ile birlikte adalet anlayışına yönelen perspektif değişmiş ve bunun sonucu olarak adaletin tanımı da farklılaşmıştır. Birinci bölümde kelâmî tartışmalar bağlamında belirttiğimiz üzere Müslüman âlimler Allah’ın adilliği

¹³⁸İslâm hukukunun bu geniş kapsamı dikkate alındığında ilk bölümde ele aldığımız adalet çeşitlerinden olan ahlâki ve siyasi adaletin, hukuki adalet kapsamında değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. Bu anlamda siyasi adalet konusuna ‘hükümlerin öznesine göre adalet’ başlığı altında tekrar değinilecektir.

¹³⁹Molla Hüsrev, *Mir’atü’l-Usûl*, C. 1, İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2013, ss. 15-16. Zikredilen tarife daha sonra ‘amelen’ lafzı eklenmiş ve hukukun alanı kısmen daraltılmıştır. Ancak biz, insanın maddi ve manevi yönünü birlikte ele alan İslâm iktisadını daha iyi anlayabilmek için haklar üzerinden küllî bir bakış elde edebilmek üzere, fıkıhın ilk tarifini esas almayı tercih ettik.

¹⁴⁰ Muhammed Hamîdullah, “Müslümanlarda Hukuk Felsefesi”, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Medeniyeti Mecmuası (İslâm Medeniyeti)*, C. IV, S. 4 (1980), s. 20.

konusunda tereddüt etmedikleri için,¹⁴¹ müctehidler de nasların ortaya koymuş olduğu hükümlerin adaleti tesis yönünü anlamaya odaklanmışlar ve tanımları da bu doğrultuda şekillenmiştir. Akla çokça müracaat etmesiyle bilinen Ebû Hanîfe dâhil tüm müctehidler, adaletin şeriata göre tanımlanması gerektiği hususunda görüş birliği içinde olmuşlardır¹⁴² ki fıkıhçıların adaleti, ‘büyük günah işlemekten uzak durmak, küçük günahlarda ısrar etmemek, yol üzerinde yemek yemek gibi insanın şahsiyetini düşürücü hareket ve davranışlardan uzak durmak’¹⁴³ şeklinde naslar ile ilişkilendirerek tanımlamaları bu anlayışın bir uzantısı niteliğinde kabul edilebilir.¹⁴⁴

B. ADALET-MAKĀSİD İLİŞKİSİ

Müctehidlerin naslarla ilişkili olarak adalete farklı bir perspektiften yaklaştıklarından bahsetmiştik. Nitekim müctehidler, adaletin mahiyeti üzerinde durmaktan ziyade nasları inceleyerek adaletin nasıl gerçekleştiğini anlama çabası içinde olmuşlar ve fıkıh ilminde adaletin tahakkuk keyfiyetini konu edinmişlerdir. Bu minvalden olmak üzere İslâm hukukçularının birçoğu nasların gayelerini dikkate almak suretiyle onları tümevarım yöntemiyle inceleyerek, nasların dikkate aldığı temel hakları belirlemişlerdir.

Dinî hükümlerin¹⁴⁵ gayeleri, fıkıh usulü eserlerinde makāsıdü’ş-şerîa (şeriatın gayeleri) başlığı altında incelenmiştir. Makāsıd konusuna temas edilen eserlerde, İslâm’ın getirdiği hükümlerin nihai gayesinin, insanların maslahatlarını gerçekleştirmek, yani yararlı sonuçların elde edilmesini ve zararlı olanların giderilmesini sağlamak olduğundan ve bu noktada İslâm âlimlerinin görüş birliği bulunduğu bahsedilir. Bu âlimlerden, *Makāsıdü’ş-şerîati’l-İslâmiyye* adıyla bu konudaki ilk müstakil kitap olma

¹⁴¹ Hukukun fonksiyonlarından adaletin/idenin naslara tekabül edebileceği konusunda bkz. Abdurrahim Kozalı, “Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde İmam Şâtübî”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 28, S. 2, (2019).

¹⁴² Hadduri, *İslam’da Adalet Kavramı*, 2018, s. 84.

¹⁴³ Sönmez, *Bütün Yönleriyle İslam’da Adalet*, 2018, s. 27. Benzer bir ifade için bkz. Ebu’l-Berekât en-Nesefî, *Menâru’l-Envâr*, çev. Soner Duman, Osman Güman, Süleyman Kaya, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016, s.171.

¹⁴⁴ Fıkıh kitaplarında ‘adalet’ kavramının kullanıldığı bahisler için bkz. Hayreddin Karaman, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1988, C. 1, ss. 343-344.

¹⁴⁵ Hüküm konusuna daha sonra detaylı olarak değinilecektir.

özelliğini taşıyan eseri kaleme alan Tâhir İbn Âşûr (v. 1879/1973),¹⁴⁶ şeriatın genel gayesinin fitratı koruma ve onun çiğnenmesinden sakındırma olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁷

Şeriatın ana gayesinin maslahatı koruma olduğu kabul edilmekle birlikte maslahatlar da kendi aralarında, temelleri Cüveynî (v. 478/1085) tarafından atılıp Gazzâlî tarafından geliştirilen bir ayırımı göre zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât şeklinde derecelendirilmiştir. Bu ayırımında kriter olarak maslahatın fert ve toplum hayatındaki önem derecesi ve karşılaşılan ihtiyacın türü dikkate alınmış; zarûriyyât, gerek âhiret saadetinin kazanılması, gerekse dünya hayatında insana yaraşır biçimde ve düzeyde dirlik-düzenlik ve esenliğin sağlanması ve korunması bakımından toplum ve bireyler için vazgeçilmez olan değerlerin ve bunların korunmasıyla elde edilen yararların toplu ifadesi olarak tanımlanmıştır.¹⁴⁸

İslâm âlimleri hem istikra yöntemini kullanarak hem de naslarda peş peşe zikredilmiş olmasından hareketle beş temel zarûrî unsur belirlemişlerdir ki¹⁴⁹ bunlar: din, can, akıl, nesil ve malın korunması¹⁵⁰ şeklinde sıralanabilir. Gazzâlî'nin *el-usûlü'l-hamse* olarak ifade ettiği¹⁵¹ bu beş hak, insanın doğasına ve yapısına uygun olması nedeniyle dinlerin ve hukuk sistemlerinin ortak noktasını teşkil etmiş, sistemlerine yön veren birer ilke olmuştur. Bununla birlikte bu değerler, insan doğasının zorunlu temelleri olarak 'modern insan hakları teorisinin' yaklaşık on iki asır öncesinde ortaya konmuş, evrensel, genel-geçer ve insan merkezli bir değerler sistemi biçiminde önümüzde durması bakımından önem arz etmektedir.¹⁵²

¹⁴⁶ Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdü'ş-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 27, s. 424.

¹⁴⁷ Muhammed Tahir Bin Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi Gaye Problemi /Mekasîdu'ş-Şerî'ati'l-İslamiyye*, çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, 4. b., İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013, s. 136.

¹⁴⁸ İbrahim Kafi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2014, s. 279.

¹⁴⁹ Pekcan, "Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri", s. 130.

¹⁵⁰ 'Korunmasından maksat hem varlık kazanmaları hem de varlıklarını sürdürebilmeleri için gerekli önlemlerin alınmasıdır.' Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, s. 280.

¹⁵¹ Soner Duman, "İmam Gazzali'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 18 (2011), s. 15.

¹⁵² Pekcan, "Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri", s. 132.

II. İSLÂM İKTİSADI VE MAKÂSİD

A. İSLÂM İKTİSADININ MALIN KORUNMASI İLKESİ İLE İLİŞKİSİ

Toplum düzenini korumak ve onun güç ve kuvvetini pekiştirmek gibi bir hedefi sık sık vurgulayan bir hukuk düzeninin, mal ve mülkiyet kavramına özel bir konum vermesi beklenir. İslâm hukukunun kaynakları olan Kur'an ve sünnetteki deliller bu arayışla incelendiğinde, ümmetin mal ile servetine özen gösteren, ümmetin ayakta durabilmesinin ve karşılaştığı musibetleri defedebilmesinin ancak bu servete bağlı olduğuna işaret eden pek çok delil bulunduğu görülecektir.¹⁵³ Bu delillerin çokluğu, İslâm hukuku nazarında malın hiç küçümsenmeyecek bir yeri olduğuna dair bize kesin bilgi verdiği gibi,¹⁵⁴ hırsızlık gibi mala karşı işlenen suçlara verilen müeyyideler de mal olgusunun İslâm dininde koruma altına alındığına işaret etmektedir.

Bahsedilen deliller neticesinde zarûriyyât-ı hamse içerisinde kendisine yer bulan malın korunması ilkesi, yalnızca olan malı olduğu gibi koruma manasına gelmeyip, kazanılmış serveti koruma, sahip olunan maddi varlığı meşru yollarla geliştirme, çalışarak ve çabalayarak mal üretme, servet kazanma ve bütün bunları hukuken koruma anlamlarının tamamını ifade etmektedir.¹⁵⁵

Malın korunması ilkesinin tanımı incelendiğinde buradaki hedeflerin, malların ne kadar üretileceği, üretimde hangi kaynakların kullanılacağı, üretilen malların bölüşümünün nasıl yapılacağı sorularını amaç edinen, kısaca malların üretim ve değişimini inceleyen iktisat ilminin hedefleriyle örtüştüğünü söyleyebiliriz.

Malın korunması ilkesinin özellikle iktisat ilmiyle ilgili olduğu¹⁵⁶ anlaşıldığına göre, bu ilkenin diğer ilkeler arasındaki konumunu bilmek, İslâm iktisadının, İslâm düşünce sistemindeki yeri ve değeri, dolayısıyla İslâm iktisat düşüncesinin mahiyeti hakkında bize fikir verecektir.

¹⁵³ Bahsedilen nasları incelemek için bkz. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi Gaye Problemi /Mekasidu's-Şeri'ati'l-İslamiyye*, ss. 395-397.

¹⁵⁴ Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi Gaye Problemi /Mekasidu's-Şeri'ati'l-İslamiyye*, s. 394.

¹⁵⁵ Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 11. b., Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s. 183.

¹⁵⁶ Kumaş, Artuç, "İslam İktisat Düşüncesinin Gelişim Sürecinde Fıkıh İlminin Yeri", s. 119.

B. İLKELER ARASI ADALET¹⁵⁷ VE İSLÂM İKTİSADININ KONUMU

1. Makâsîdü’ş-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûrî İlkelerin Sıralanma Usulü

Makâsîdü’ş-Şerîanın kuvvet derecesi bakımından ilk sırasında yer alan zarûrî maksadların içerisinde din, nefis, nesil, akıl ve malın muhafazasının girdiği hususunda bir ihtilaf bulunmamakla birlikte¹⁵⁸ bu ilkelerin önemine binaen sıralanması hakkında bahsi geçen eserlerde bazı farklılıklar gözlemlenmektedir.¹⁵⁹ Nitekim fakihler bu temel hakların her birinin ayrı konumunun olduğunu, dolayısıyla eşit olmadıklarını belirtmişler ve sanki ‘hakların da hakkını’ verebilmek adına bir hiyerarşiyi benimsemişlerdir.

Zarûriyyâtın tertibi konusu, ilkeler arası bir tearuzun gerçekleşmesi durumunda hangisinin tercih edileceği sorusuna verilen yanıtlar üzerinde temellenmektedir. Bu soruyu eserinde tahkik eden ilk âlimlerden¹⁶⁰ olan Âmidî (v. 631/1233), *İhkâm* adlı fıkıh usulü eserinde bahsedilen soruya cevap mahiyetinde, dinin korunması maksadı ile zarûriyyâtın olan diğer maksatların aynı anda bulunması halinde dinin tercih edileceğini, çünkü nefsin, aklın, neslin ve malın korunması ilkelerinin de esasen dinin korunmasını hedeflediğini dile getirmiştir. Dinin korunmasının her hâlükârda diğer ilkelere öncelenmesi gerektiğini savunan Âmidî, din dışındaki diğer zarûrî makâsîd arasında tearuz bulunması halinde hangisinin tercih edileceğine ilişkin olarak; nefsin korunması ilkesinin din dışındaki diğer makâsîda takdim edileceğini; nitekim neseb, mal ve aklın korunmasına yönelik hükümlerin bizzat bu üç maksadın aynısını korumak için değil, nefsi korumak için konulduğunu belirtmiştir. Yine Âmidî nefsin korunmasına raci olduğu düşüncesiyle nesebin korunması ilkesinin aklın ve malın korunması ilkesine; teklifin dayanağını oluşturduğu ve ibadetler için bizzat gerekli olduğu için

¹⁵⁷Yunus Apaydın, ‘Adalet nedir?’ isimli makalesinde her ne kadar beş değer arası öncelik sıralamasının adaletten bağımsız olduğunu belirtmiş olsa da yaşamın büyük bir alanı ile ilgili olan ve birçok hükme temel teşkil eden bu değerlerin iç içe geçmiş bir mahiyet arz etmesi, dolayısıyla alanlarının birbirinden bağımsız olarak düşünülmemeyeceği, bu değerler arası ilişkisinin adalet bağlamında göz ardı edilemeyeceğine bizce delildir. Dolayısıyla biz, bu hakların konumunu belirlemenin adalet mefkuresine hizmet edeceğini düşünerek değerler arası tertip konusunu adalet bağlamında ele almayı uygun gördük. İlgili makale için bkz. H. Yunus Apaydın, “Adalet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet”, *Bilimname : Düşünce Platformu*, S. 35 (2018), s. 466.

¹⁵⁸ Bazı âlimler tarafından zarûriyyâtın bu beş esasına ilaveler yapılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Boynukalın, “Makâsîdü’ş-Şerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, s. 425.

¹⁵⁹ Mustafa Türkan, “Makâsîdü’ş-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu”, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XVII, S. 34 (2018), s. 443.”

¹⁶⁰ Faruk Çaykara, *Kur’ân’ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 210.

akıl korunması ilkesinin de malın korunması ilkesine öncelenmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁶¹ İzahları neticesinde Âmidî'nin zarûriyyât hiyerarşisinin sırasıyla din, nefis, neseb, akıl ve mal şeklinde teşekkül ettiğini söyleyebiliriz.

İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861/1457), *et-Tahrîr* adlı eserine bakıldığında onun zarûriyyâtı sıralama hususunda Âmidî ile aynı hiyerarşiyi benimsediği görülmektedir. Ancak aynı eserinde İbnü'l-Hümâm, bazı âlimlerin malın korunması ilkesinin dinin korunması ilkesine takdim edildiği görüşünde olduklarını ve bu görüşlerini temellendirmek için, cuma namazının malın korunması için terk edilebilirliğini ve Ebû Yûsuf'un (v. 182/798) bir dirhemden dolayı namazın yarıda kesilebileceği görüşünü delil getirdiklerini ifade etmiştir.¹⁶²

İbn Emîru Hâc (v. 879/1474), hocası İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'ine yaptığı *et-Takrîr ve't-tahbîr* isimli şerhte, hocasının görüşünden ayrılarak malın muhafazasını ve hatta nefsin, nesebin ve akıl muhafazasını, dinin korunmasına üstün görenlerin görüşlerinin daha güzel olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ona göre din dışındaki dört hüküm kul haklarıyla ilgili olup darlık ve sıkıntı üzerine bina edilmiş olduğu halde, dinin muhafazasına dair hükümler Allah hakkı olup, kolaylık ve müsamaha üzerine kurulmuştur. Yine İbn Emîru Hâc'a göre, din dışındaki diğer dört maksadın zayi olmasıyla kullar sıkıntıya düşerken, dinin korunmasına yönelik hükümlerin ortadan kalkmasıyla Allah Teâlâ'nın zarar görmesi mümkün değildir.¹⁶³

Buradaki ihtilafta da görüleceği üzere zarûriyyâtın tertibi hakkındaki tartışmalar genellikle dinin korunması ilkesinin, diğer ilkelere öncelenip öncelenmemesi gerektiği konusu etrafında şekillenmiştir. Oysa din dışındaki ilkelerin, ölüm korkusuyla küfür kelimelerini telaffuz etmede olduğu gibi bazı durumlarda dine öncelenmesi, dini tamamen ortadan kaldırmayacak şekilde ve yine dinin müsaadesiyle gerçekleşmektedir. Bu durum dikkate alındığında ilkelerin tamamının nass/din bağlamında değerlendirildiği söylenebilir ve böylece dinî-dünyevî makâsıdın arasında tercih problemi ortadan kalkmış olur.

¹⁶¹ Türkan, "Makâsıdü'ş-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu", s. 449.

¹⁶² Çaykara, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, s. 211.

¹⁶³ Türkan, "Makâsıdü'ş-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu", ss. 451-452.

2. Malın Korunması İlkesinin Zarûrî İlkeler Arasındaki Konumu ve İşlevi

Zarûriyyâtın tertibi hususundaki ihtilaflarda görüldüğü üzere din dışındaki diğer ilkelerin konumu hakkında önemli bir fikir ayrılığı bulunmamakta ve malın korunması ilkesine çoğunlukla son sırada yer verilmektedir. Bu duruma, malın korunması ilkesi dışındaki ilkelerin, bizzat ayınlarını korumak için hükme konu oldukları halde¹⁶⁴ malın korunması ilkesinin, bizatihi değil insanın maslahatını temine vasıta olmasından dolayı vaz' olunduğu düşüncesinin neden olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶⁵ Nitekim mal ile ilgili hükümler incelendiğinde bu ilkenin diğer ilkelerle kuvvetli ilişkisi fark edilebilmektedir. Birer örnek vermek gerekirse, mürtedin malına el konmasının, dinin; zekâtın farz kılınmasının canın¹⁶⁶; müt'a nikâhının yasak olmasının, neslin; içkinin¹⁶⁷ yasak olmasının ise aklın korunması için vaz' olunduğu bilinmektedir. Örneklerde görüldüğü üzere diğer ilkeleri korumak uğruna mal hakkına kısıtlama getirilmesi, diğer ilkelerin mal hakkına karşı öncelendiğine ve mal hakkının aslında insanın genel maslahatını temin görevini üstlendiğine delil olmaktadır. Bu tutum, İslâm'da malın bizatihi kendisinin hedef olmadığını, vesile olduğu durumlar nedeniyle değer kazandığını göstermektedir. Bununla birlikte, malın korunması ilkesinin bahsedilen işlevine rağmen yine de haklar arasında yer alması, malın kendisinin tamamen değersizleştirilmediğine ve adaleti temin etmedeki önemli rolüne dikkat çekmektedir.

Makâsıd çerçevesindeki malın konumlandırılış şekli İslâm iktisat düşünce sistemine ışık tutmaktadır. Nitekim malın korunması ilkesine yönelen bu perspektif, İslâm iktisadında malın, kapitalizmde olduğu gibi yegâne amaç olarak benimsenmediğine, aynı zamanda sosyalizmde olduğu gibi bireyden tamamen bağımsızlaştırılmadığına işaret etmektedir. Bu konum aynı zamanda İslâm iktisadının

¹⁶⁴ Burada Âmidî'nin neseb ve akıl hakkında da aynı şeyi söylediği hatıra gelebilir. Ancak anladığımızıza göre, neseb ve akıl insanın ayrılmaz bir parçası olduğu için nefse hizmet etmekle birlikte bizatihi değer de ifade etmektedirler. Oysa mal böyle değildir. Zira o yalnızca insana hizmet etmekten ötürü değer kazanmaktadır.

¹⁶⁵ Rahmi Yaran, "Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsıd/Maslahat Söylemi", *EKEV Akademi Dergisi*, C. X, S. 28 (2006), s. 198.

¹⁶⁶ Aimatul Yumna, "Sosyal Bir Mekanizma Olarak Üretici Zekâtın Sunduğu Fırsat ve Tehditler: Endonezya'da Bir Vaka İncelemesi", *İslam İktisadında Sosyal Adalet*, ed. Lütfi Sunar, çev. Zeynep Özbek, Firdevs Bulut, İstanbul: İktisat Yayınları, 2017, s. 117. Zekâtın zaruri ihtiyaçları temin ettiği hususu için ayrıca bkz. Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, ss. 92-93.

¹⁶⁷ İçki vs. mallar İslâm hukukunda gayri mütekevvim mal olarak nitelendirilir ve üzerinde yapılacak akit ve muameleler batıl kabul edilir. Bkz. Hamdi Döndüren, *Ticaret Ve İktisat İlmihali*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016, s. 42.

çalışma ile yaşama arasındaki dengeyi sağlayan, insan merkezli bir sistem olduğunu da göstermektedir.¹⁶⁸

III. İKTİSADÎ HÜKÜMLER VE ADALET

Şer‘î hükümlerin tamamından süzülerek belirlenen genel ilkelere ve bunların İslâm iktisat düşüncesine nasıl yansıdığı konusuna değindikten sonra, tikel olarak iktisadî hükümlerin adalet ile ilişkisi konusuna geçebiliriz. Bu kısımda öncelikle hükümlerin mahiyeti ve çeşitleri hakkında kısaca bilgi verilerek hükümlerin elde edilmiş şekillerine göre adalet ilişkisi ve İslâm iktisat düşüncesine yansımaları ele alınacak, ardından ise burada belirlenen tespitler doğrultusunda ele alacağımız iktisadî hükümler belirlenerek bu hükümlerin adaleti temini noktasında bazı tikel örnekler üzerinde durulacaktır.

A. HÜKÜMLERİN MAHİYETİ, ÇEŞİTLERİ VE ADALET İLE İLİŞKİSİ

Şer‘î hüküm, fıkıh usulünde genellikle ‘Şâri‘in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı’ olarak tanımlanır¹⁶⁹ ve şer‘î hüküm denildiğinde insanların gerek bireysel olarak yapıp etmelerine gerekse başkalarıyla olan ilişkilerine dair değer yargılarından bahsedilmiş olur. Bu açıdan bireyin gerek yaratıcısına karşı yerine getireceği ibadetler gerekse doğadaki canlı-cansız varlıklarla kuracağı ilişkiler şer‘î hükmün konusunu oluşturur.¹⁷⁰

Hüküm, kanun gibi düşünülürken İslâm hukukunda, kanun fikrine dayalı hukuk metodolojisi çalışmalarına imkân hazırlamış bulunan metinlere nas adı verilir ve nas denilince genellikle Kitap ve sünnet metinleri birlikte kastedilir. Yazılı hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslâm hukukunda da asıl kaynağın naslar olduğu kabul edilir.¹⁷¹ Dolayısıyla, bir olay hakkında nasların doğrudan düzenlediği bir hüküm var ise burada başka bir yola başvurulmaksızın naslarla yetinilmesi gerekir. Bununla birlikte usulcüler tarafından sürekli dile getirildiği üzere, hayat olaylarının sınırsız, nasların ise

¹⁶⁸ Arif, “İslâm İktisadî ve İktisadî Yapısı”, s. 39.

¹⁶⁹ Muhammed Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, “Hüküm (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, C. 18, s. 466.; İmam Gazali, *Mustasfa İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. Hacı Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, 2018, s. 129.

¹⁷⁰ Hacı Yunus Apaydın, “Şer‘î Hüküm: Tanım ve Tartışmalar”, *Bilimname*, C. 2019, S. 37 (2019), ss. 1213-1214.

¹⁷¹ İbrahim Kâfi Dönmez, “İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, S. 4 (1986), ss. 27-28.

sınırlı olduğu¹⁷² ve sahabenin hakkında nas yok diye hiçbir olayı hükümsüz bırakmadığı da bir vakıadır. Bu vakıa nedeniyle müctehidler, nasların doğrudan düzenlemediği¹⁷³ bir hukuki olayın çözümü için yine naslara başvurarak, realitede genişletilmesi mümkün olmayan nasları manen genişletme¹⁷⁴ yoluna başvurmuşlardır ki onların bu faaliyetini *ictihâdü'r-re'y*¹⁷⁵ olarak adlandırmak mümkündür.

Anlaşıldığı üzere hükümlerin asıl kaynağı naslar olmakla birlikte bu bağlantı bazen doğrudan, bazen de dolaylı (*ictihadî*) olabilmektedir. Hüküm doğrudan naslar üzerinden elde edildiğinde, nasların adillğine duyulan güven ile ilişkili olarak, bu hükmün adillği hakkında şüphe duyulmaz ve adil olduğu ihtilafsız bir şekilde kabul edilir. Ancak burada hükmün hayata geçirilmesi söz konusu olduğunda adaletin her zaman, tamamen gerçekleşmeyeceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Hüküm naslar üzerinden dolaylı olarak elde edildiğinde ise -ki buna *ictihad* faaliyeti demiştik- bu defa elde edilen hükümlerin adillği konusunda, *ictihad* hakkında ileri sürülen görüşlerle ilişkili olarak farklı kanaatler ileri sürülmüştür. Fıkıh usulü kitaplarında 'ictihadın hükmü' başlığı altında ve *ictihadda* hata-isabet meselesi üzerinden tartışılan, aynı zamanda kelâmî arka planı da bulunan bu konuya daha yakından bakmak, *ictihad-adalet* ilişkisinin mahiyetini anlamamıza yardımcı olacaktır.

İctihadın hükmüyle ilgili tartışmaların odağında yer alan *ictihadda* hata-isabet meselesi hakkında usulcülerin görüşleri iki grupta incelenebilir.¹⁷⁶ Usulcülerin bir kısmı her müctehidin isabet ettiğini savunurken bir kısmı ise içlerinden sadece birinin isabet edeceğini iddia eder. Usul eserlerinde her müctehidin isabet ettiğini savunanlar *musavvibe*, yalnızca bir müctehidin isabet ettiğini ileri sürenler ise *muhattie* olarak

¹⁷² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2. b., C. IV, İstanbul: Mektebetü'l- İrşad, 1994, s. 75.; Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, 4. b., C. II, Mısır: Daru'l-Vefa, 1997, s. 485.

¹⁷³ İslâm teşriinde kanun boşluğu tabirine denk gelen *ictihadî* alanın Şâri' tarafından bilinçli olarak düzenlenmediği hakkına bkz. Dönmez, "İslâm Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", s. 43.

¹⁷⁴ Salîha Kasapoğlu, "Şer'î Delillerde Öncelik Meselesinin Mezhep-Delil Perspektifinden Tahlili ve Anlama Yöntemine Etkileri", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XVII, S. 34 (2018), s. 764.

¹⁷⁵ Dönmez, "İslâm Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", s. 28.

¹⁷⁶ İctihadda hata-isabet meselesinde ortaya konulan görüşler için ayrıca bkz. İbrahim Kafi Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl: İslam Araştırmaları*, C. I, S. 1 (2004), ss. 36-37.

adlandırılır. Usulcülerin bu görüşlerinin temelinde Allah'ın icthadî konularda muayyen bir hükmünün bulunup bulunmaması konusu yer almaktadır.¹⁷⁷

Her müctehidin isabet ettiğini savunanların büyük çoğunluğuna göre hakkında nas bulunmayan bu tür meselelerde icthaddan önce Allah katında belli bir hüküm yoktur; aksine hüküm müctehidin zannına tabidir. Bu âlimlere göre Allah'ın icthad hakkındaki hükmü müctehidlerin ulaştığı sonuçtur. Musavvibenin bu tutumu literatürde *teaddüdü'l-hukuk* yani doğruların çokluğu olarak adlandırılmaktadır.¹⁷⁸

Müctehidlerin yalnızca birinin doğruyu tutturmuş olacağı görüşünde olan muhattie grubu ise hakkında nas bulunmayan meselede Allah Teâlâ'nın önceden belirlenmiş muayyen bir hükmü olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Ancak bu hükme delalet eden bir delil bulunup bulunmadığı hususunda kendi içlerinde görüş ayrılıkları da bulunmaktadır.¹⁷⁹

Hatırlanacağı üzere İslâm'ın getirdiği hükümlerin nihai gayesinin, insanların fitratını koruma ve maslahatlarını gerçekleştirme olduğundan ve Allah'ın bu doğrultuda adil hükümler getirdiğinden bahsedilmiştir. Şâtıbî (v. 790/1388) icthadda hata-isabet meselesiyle ilgili olarak icthadların maslahatı temin etme hususuna değinmiş ve kendi fikrini bildirmeden önce Karâfi'nin (v. 684/1285) konu ile ilgili görüşünü nakletmiştir. Şâtıbî'nin bildirdiğine göre Karâfi, bir şeyin aynı anda hem râcih (tercihe şayan) hem de mercûh (zayıf) olmasının aklen imkânsız olduğunu delil getirerek, fetvalardan yalnızca birinin doğru, diğerlerinin ise yanlış olacağını, dolayısıyla müctehidlerin sadece birinin isabet edeceğini belirtmektedir. Karâfi bu düşüncesi neticesinde bütün müctehidlerin icthadlarında isabet edeceğini söyleyenlerin tezinin hem kıyasın delilliliği ile hem de şeriatın maslahatlara tabi olduğu esaslarıyla çelişki arz ettiğini iddia etmiştir. Şâtıbî'ye göre Karâfi bu görüşünde yanlış bir mütâlaada bulunmuştur. Zira Şâtıbî'ye göre râcih ve mercûhun aynı şey üzerinde birleşerek tenâkuz oluşturması ancak bu ikisinin aynı kişi tarafından yapıldığı durumlarda söz konusu olur. Oysa burada iki ayrı müctehidin değerlendirmesi bahis konusudur ve onlardan her biri, kendi verdiği hükme esas aldığı illetin, haddizatında işin aslında olduğu gibi değil, kendince işin aslında ve kendi

¹⁷⁷ Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 3. b., Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017, s. 337.

¹⁷⁸ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, ss. 338-340.

¹⁷⁹ a. yer

zannınca mevcut olduğuna kanidir. Dolayısıyla bu durum ‘izâfilik’ ifade ettiği için icihadın maslahatı temin etmesine zarar vermeyecektir. Ayrıca Şâtıbî, hüsun ve kubuhun eşyanın zatında mevcut olduğunu iddia eden Mu‘tezilenin her müctehidin icihadında isabet edeceğini söyleyerek musavvibe grubuna katılmalarını da, doğruların çokluğunun maslahata zarar vermeyeceği hususunda delil olarak ileri sürmüştür.¹⁸⁰

Şâtıbî’nin icihadî hükümleri izâfî olarak değerlendirdiği görüşü, musavvibe grubunda olanların maslahatla ilişkili problemini çözerken, aynı zamanda muhattie de dâhil olmak üzere her iki grubun anlayışında tüm müctehidlerin icihadlarının izâfî maslahatı ve izâfî adaleti temin ettiğine işaret etmiştir diyebiliriz.

Şâtıbî’nin icihadda hata-isabet meselesi hakkında söylediklerinden anladığımız üzere, hükümlerin doğrudan naslardan elde edilmesindeki durumun mutlak adaleti temin etmesinin aksine icihadî hükümlerde izâfî bir adalet söz konusu olmaktadır.

Hükümler hakkında söylediklerimiz mahfuz olmak üzere bu noktada, konumuz olan İslâm iktisadının hükümlerle ilişkisine geri dönecek olursak, İslâm iktisat düşüncesinin temellerinin -mutlak adaleti sağlaması nedeniyle- naslardan doğrudan elde edilen hükümler üzerine inşa edilmesi gerektiğini, bir başka deyişle, bir İslâm iktisat düşüncesinden bahsedilecek olursa, bu düşüncenin icihadî olmayan kesin hükümlerden müstağni kalamayacağını söylemek mümkündür diyebiliriz. İslâm iktisat düşüncesinin bahsedilen hükümlerle temellendirilmesinin ardından -mal kavramının makâsıd çerçevesindeki konumu daima dikkate alınmak şartıyla- çağın ihtiyaçlarını giderecek şekilde icihadî hükümlerle geliştirilmesi gerekecektir.¹⁸¹ İkinci adım, yani İslâm iktisadının icihadî hükümlerle geliştirilmesi, interdisipliner bir konu olarak uzun soluklu bir çalışmayı gerektirmektedir. Tezimizin sınırlarını aşması nedeniyle bu konuyu başka çalışmalara bırakarak, nasların doğrudan düzenlediği, dolayısıyla mutlak adaleti temin edecek olan iktisadî hükümler konusuna değinebiliriz.

¹⁸⁰ Ebû İshâk İbrâhim Şâtıbî b. Mûsâ, *El-Muvâfakât İslâmi İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan, 4. b., C. II, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, ss. 51-54.

¹⁸¹Bahsettiğimiz çalışma zımnen İslâm iktisadî çalışmalarında tümevarım ve tümdengelim yöntemlerinin birlikte kullanılmasını tavsiye etmiş olmaktadır.

B. İKTİSADÎ HÜKÜMLERİN ADALETİ TEMİNİ

Şâri‘, iktisadî hayatı tanzim edici hükümleri, bazen zekât emrinde olduğu gibi doğrudan¹⁸², bazen de başka bir durumun gerçekleşmesi şartına bağlı olarak dolaylı bir şekilde, olumlu yahut olumsuz olarak talep etmiştir. Şâri‘in dolaylı olarak düzenlediği iktisadî hükümler daha çok cezalar bağlamında görülmektedir. Nitekim yapılan yeminin bozulması, zihâr yemininde bulunulması gibi birçok farklı suçun kefareti arasında, sayısız cezanın çeşidine göre farklılaşan fakiri doyurma, yedirme yahut fakire tasaddukta bulunma gibi malî yükümlülükler zikredilmektedir.¹⁸³

Bahsettiğimiz hükümler sosyal adaleti sağlama açısından önemi haiz olmakla birlikte, bizim inceleme alanımızı iktisadî hayatı doğrudan düzenleyen hükümler oluşturacaktır.

Sabri Orman, ‘*Gazzâlî, Adalet ve Sosyal Adalet*’ isimli kitabında sosyal adalet bağlamında Gazzâlî’nin görüşlerini incelerken, adalet olgusunu öznesi ve nesnesine göre sınıflandırmıştır.¹⁸⁴ Biz Şâri‘in doğrudan düzenlediği iktisadî hükümlerin adalet ile ilişkisini incelerken, hükümlerin yanında öznel ve muhataplar hakkında da fikir sahibi olmamıza yardımcı olacağı düşüncesiyle onun bu tasnifini kısmen farklılaştırarak ve geliştirerek esas almayı uygun gördük.

1. Hükümlerin Öznesine Göre Adalet Çeşitleri

Orman, adaletin öznesine göre birey, toplum ve devlet olmak üzere üç çeşidinin bulunduğu bahseder. O, adaletin öznesinin devlet olduğu durumu izah ederken Gazzâlî’nin Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer’e yönelik yazdığı *Nasîhatu’l-Mulûk* adlı eserini esas alır ve bu bağlamda adı geçen eser üzerinden adaletin on esasını zikreder; ancak eserin içeriği gereği daha çok devletin ahlakî yönüne vurgu yapar.¹⁸⁵ Adaletin öznesinin toplum olduğu durumu ise farz-ı kifâye ve makâsidü’ş-şerîa konuları üzerinden inceleyen Orman, makâsidü’ş-şerîa bahsinde Gazzâlî’nin; her toplumun kendi üyelerine dinlerini yaşama, hayatlarını sürdürme, akıl ve ruh sağlıklarını koruma, nesil

¹⁸² Buradaki ‘doğrudan’ lafzı emre konu olan durumların iktisadî hayat ile ilişkisi yönüyledir, yoksa bir önceki paragraftaki ‘doğrudan’ lafzı ile kastedilen kaynaklar ile ilgili değildir.

¹⁸³Rahmi Yaran, “Kefâret (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 25, s. 182.

¹⁸⁴ İlgili kısım için bkz. Sabri Orman, *Gazzâlî, Adalet ve Sosyal Adalet*, İstanbul: İktisat Yayınları, 2018, ss. 40-64.

¹⁸⁵ Orman, *Gazzâlî, Adalet ve Sosyal Adalet*, ss. 52-57.

sahibi olup onları yetiştirme, mal mülk sahibi olma ve onlarda tasarrufta bulunabilme konularında asgarî bir haklar setini garanti etmek gibi bir vecibesi olduğu görüşünü dile getirir. Devamında ise böyle bir haklar setinin sosyal adalet meselesi açısından ifade ettiği önemin açıklanmaya muhtaç bir konu olmadığını ancak bu beş temel hak setinin garantörünün kim olacağına açıklanmaya muhtaç olduğunu belirterek, nihayetinde Gazzâlî'nin hadiseyi hukuka atfına binaen, hukukun öznesi kim ise hakların öznesinin/garantörünün de o olacağı kanaatini dile getirir.¹⁸⁶

Orman'ın adaleti temin edici işlevlerden biri olarak ele aldığı makâsidü's-şerîa bahsini biz daha önce, adaleti kendisi üzerinden anlamaya çalıştığımız bir üst başlık haline getirerek inceledik ki Orman'ın tasnifi ile bizim tasnifimizin arasındaki en büyük farkın bu olduğunu söyleyebiliriz. Beş hakkın, nasların tamamından süzülerek elde edilmesi ve Şâri'in, bu haklar için koruyucu emirler getirerek ve aynı zamanda hâcî ve tahsînî derecedeki hükümlerle bu hakların çerçevesini de düzenleyerek, beş temel hak setinin garantörünün bizzat kendisi olması, bizim makâsidü's-şerîayı bu şekilde konumlandırmamıza neden olmuştur diyebiliriz.

Orman'ın adaletin öznesini toplum olarak adlandırdığı bahiste incelemiş olduğu farz-ı kifâye ve adaletin diğer öznesi olan devlet, kanaatimize göre mecazî özne olarak nitelenebilir. Nitekim şer'î hukuku tatbik sahasına koymakla görevli olan devlet de/hükümdar¹⁸⁷ da nihayetinde Şâri'in doğrudan düzenlediği hükümlerin muhatabı olmakta ve bunları halkın uygulaması için aracılık etmektedir.¹⁸⁸ Toplumun tamamının değil de bir kısmının yükümlü olduğunu ifade eden farz-ı kifâye kavramının ise birey ile ilgili olduğu zaten aşîkârdır.

Nihayet adaletin öznesinin birey olduğu durumları inceleyebiliriz ki Orman, öznesinin birey olduğu durumda adalet eyleminin, fert ve toplum olmak üzere iki farklı nesnesinin/muhatabının olabileceğini söylemiştir. Biz adı geçen muhataplara bir de tabiatı ekleyerek bu tasnif üzerinden Şâri'in doğrudan düzenlediği iktisadî hükümlerin adalet ile ilişkisini, daha önceki bilgilere atıfta bulunmak ve her birine birkaç örnek vermek suretiyle ele almaya çalışalım.

¹⁸⁶ Orman, *Gazali, Adalet ve Sosyal Adalet*, ss. 49-52.

¹⁸⁷ Hadduri, *İslam'da Adalet Kavramı*, 2018, s. 18.

¹⁸⁸ Devletin asıl fonksiyonu icthadî hükümlerde ortaya çıkmaktadır ki, biz konumuzun Şâri'in doğrudan düzenlediği konular olduğundan bahsetmiştik.

2. Hükümlerin Nesnesine Göre Adalet Çeşitleri

a. Fert ve Tabiat Arası İlişkilerde Adalet

Ekonomi hayatının en önemli unsurlarından olan doğal kaynakların kullanımı hakkında İslâm hukukunda bazı esaslar mevcuttur. Doğal kaynak ya da daha geniş açıdan tabiat ile insan ilişkisinin nasıllığına dair naslara bakıldığında, yeryüzünde rızık arayanların ihtiyaçlarına uygun olarak rızıklar yaratıldığı,¹⁸⁹ içinden taze et yemek ve süs eşyası çıkarmak için denizin insanın emrine verildiği,¹⁹⁰ dahası yeryüzünde ne varsa hepsinin insan için yaratıldığı¹⁹¹ görülmektedir. Bahsi geçen ayetler değerlendirildiğinde doğadan istifade etmek, insan için bir hak olmakta, ancak bununla birlikte bu hakkın da ölçülü bir şekilde kullanılması istenmektedir. Nitekim yine konuya ilişkin olarak naslarda, saçıp savuranların şeytanın dostları olduğu,¹⁹² israfın yasaklandığı ve Allah'ın israfı sevmediği¹⁹³ buyrulmaktadır.

İsraf, Arap dilinde genel olarak, normal olanı bırakıp aşırılığa kaçma ya da normalin gerisinde kalma manasına gelerek, geniş bir anlama sahip olmakla birlikte zaman içinde daha çok malî anlamıyla meşhur olmuştur. Dolayısıyla bugün israf kelimesi anıldığında akla gelen ilk anlam, infakta/harcamada yapılan ölçsüzlük olmaktadır.¹⁹⁴

Bahsedilen malî anlamıyla tüm dinlerde olduğu gibi İslâm dininde de haram kılınan israf,¹⁹⁵ yeryüzündeki ekonomik dengesizliğin en büyük nedeni olduğu gibi, israfın yasaklanması da İslâm ekonomisini diğer ekonomik sistemlerden ayıran en önemli farklardan biri olmaktadır. Nitekim malın nasıl ve niçin tüketileceğine dair hiçbir önerisi bulunmayan kapitalizmde¹⁹⁶ yegâne hedef sermayeyi/malı arttırma olmakta ve bu uğurda doğal kaynaklar sömürülüp, ekolojik denge bozulmaktadır. Buna karşılık İslâm iktisat düşüncesinde ise ihtiyaçların giderilmesi esas alınıp, ihtiyaç fazlası

¹⁸⁹ Fussilet 41/10.

¹⁹⁰ Fâtır 35/12.

¹⁹¹ Bakara 2/29.

¹⁹² İsrâ 17/27.

¹⁹³ Araf 7/31.

¹⁹⁴ Veli Kayhan, "Kur'an'a Göre İsrâf ve İktisat", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. VI, S. 2 (2006), ss. 156-71.

¹⁹⁵ İsmail Köksal, "İslam Hukuku Açısından İsrâf Ekonomisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)*, C. III, S. 1 (2003), s. 201.

¹⁹⁶ Köksal, "İslam Hukuku Açısından İsrâf Ekonomisi Üzerine Bir Değerlendirme", s. 208.

tüketim ve nihayetinde sebepsiz tüketime götürecektir olan ihtiyaç fazlası üretim¹⁹⁷ yasaklanmaktadır.

Neticede İslâm'ın, israfı yasaklayarak ekolojik dengenin korunmasını ve ontolojik adaletin bekasını güvence altına aldığını, aynı zamanda gereksiz tüketilen ürüne muhtaç olan bir başkasının hakkını, dahası ihtiyaç fazlası doğal kaynağın asıl sahibi olan gelecek nesillerin hakkını koruduğunu ve böylece bireyler arasında zamansal açıdan yatay ve dikey adaleti tahakkuk ettirdiğini söyleyebiliriz.

b. Fert ve Toplum Arası İlişkilerde Adalet¹⁹⁸

(1) Piyasayı Bozucu Eylemler

Daha önce de zikredildiği üzere İslâm, ferdî menfaati toplum menfaatine önceleyen ve bundan toplumsal çıkarın doğacağını zanneden 'faydacı insan' (homo-economicus) modeline karşın, başkaları için özveride bulunabilecek 'Müslüman insan' anlayışını benimseyerek toplumsal menfaati bireysel menfaate tercih etmiştir. İslâm kaynaklarında bireyin haklarına mukabil olarak toplum haklarının Allah hakları arasında zikredilmesi bu anlayışın ne denli önem arz ettiğini gözler önüne sermektedir.¹⁹⁹

İslâm iktisadında bahsedilen toplum merkezli anlayışın gereği olarak ekonomik faaliyetler toplum çıkarlarıyla çelişmediği sürece serbest bırakılmış, adalete zarar verici bir durum meydana geldiğinde gerekli müdahalelerde bulunulmuştur. Söz konusu durumlardan olmak üzere; pahalılaşmasını bekleyerek mal stokçuluğu yapmak (ihtikâr/karaborsacılık); günümüzde özellikle açık artırmalarda, ihalelerde, borsalarda oldukça sık görülen gerçek alıcı / satıcı olmayan kimselerin sanki kendileri de satışa tarafmış gibi davranarak gerçekleştirdikleri neceş satışı;²⁰⁰ köylülerin şehirde satmak üzere getirmiş olduğu yiyeceklerin henüz pazara erişmeden yolda araçlar tarafından karşılanarak satın alınması ve bunlar vasıtasıyla şehirlerde satışa arz edilmesi olayı

¹⁹⁷ İbn Haldun, servetin artmasının israf temayüllerini güçlendirdiğini belirtmiştir. Bkz. Döndüren, *Ticaret Ve İktisat İlmihali*, s. 367; Köksal, "İslam Hukuku Açısından İstisna Ekonomisi Üzerine Bir Değerlendirme", s. 201.

¹⁹⁸Bu başlık altında işlenecek olan konular aslında bireyler arası cereyan etmekle birlikte, neticeleri açısından bakıldığında bireyi aşarak toplum üzerinde daha fazla etki ettiği için konu başlığı birey ve toplum arası ilişkilerde adalet olarak tercih edilmiştir.

¹⁹⁹ Fatih Kazancı, "Serbest Piyasa Ekonomisi ve İslam Ekonomisi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz", *International Journal Of Islamic Economics And Finance Studies*, C. 2, S. 3 (2016), s. 173.

²⁰⁰ Şevket Topal, "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 5, S. 1 (2005), ss. 220-221.

(telakki'r-rukban) gibi piyasayı bozucu eylemler, gerçek üretici ve tüketicilerin aldatılmasıyla neticelendiği²⁰¹ ve *dağıtıcı adalete* zarar verdiği için yasaklanmıştır.

(2) *Faiz*

İslâm, bireyle toplum arasında adil ve hakkaniyetli bir ilişki kurarak toplumsal adaleti sağlama²⁰² adına piyasayı bozucu eylemleri yasakladığı gibi, yine bu gaye ile malların tek bir elde toplanmasını önleyici tedbirler de almıştır ki burada en önemli tedbirin -dolaylı olarak piyasayı bozucu etkisi de bulunan- faizin yasaklanması olduğu söylenebilir.

Dilimizde daha çok faiz olarak ifade edilen bu kavram, naslarda ribâ olarak geçmekte ve Arapça kökenli olan ribâ kelimesi, sözlük anlamında, fiil formundayken, artmak, yükselmek, çıkmak, kabarmak, (yukarıdan) gözetlemek, (çocuk) yetiştirmek anlamlarına gelirken; isim formunda ise üste çıkan, gittikçe artan, kabaran manalarına gelmektedir.²⁰³

Terim olarak bir şeyin (malın) ilk hacminin veya miktarının üstündeki artışı/ilaveyi ifade eden faiz olgusu²⁰⁴ bu anlamıyla, hemen hemen bütün medeniyetlerin düşünce dünyalarında tartışma alanı bulmuştur. Nitekim faiz, Hindistan'da, Bâbil'de, Anadolu'da, Mısır'da, Antik Yunan dönemi Atina'sında ve Roma İmparatorluğu'nda filozoflar tarafından tartışılmış ve hatta kimi yasal sınırlamalara maruz kalmıştır. Faizin bu denli tartışmaya neden olmasının arka planında, ihtiyaç sahiplerini daha kötü koşullara itmesi, sermayenin belirli ellerde toplanarak gelir dağılımı eşitsizliklerine neden olması, çaba harcamaksızın gelir elde edilmesine imkân tanınması, hiçbir riske ve çabaya maruz kalmaksızın başkalarının katlanmak zorunda kaldığı risk ve emek üzerinden kesin bir gelir sunması, ekonomik yapıdaki meşru bir alışverişin dışında

²⁰¹ Topal, "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler", s. 222.

²⁰² Ozan Maraşlı, "Faiz ve Toplumsal Adalet: Reel Faiz Oranının Gelir Adaletsizliği Üzerindeki Etkisi", *İslam İktisadında Sosyal Adalet*, ed. Lütfi Sunar, çev. Zeynep Özbek, Firdevs Bulut, İstanbul: İktisat Yayınları, 2017, s. 55.

²⁰³ Ahmet Özdemir, "Psiko-Sosyal Etkileri Açısından Kur'an'a Göre Zekât ve Faiz = According to the Qur'an Zakat and Interest in Terms of Their Psycho-Social Impacts", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)*, C. XXV, S. 3 (2014), s. 151.

²⁰⁴ a.yer

toplumsal servetin el değiştirmesine neden olması gibi olumsuzluklar yatmaktadır.²⁰⁵ Bu olumsuzluklar faiz üzerinde yapılan modern araştırmaların neticesinde de gözlemlenmiştir. şöyle ki, reel faiz oranının gelir adaletsizliği üzerindeki rolünü sorgulayan Milanovic ve Stiglitz konuyla ilgili önemli bulgular elde etmişlerdir. Bu minvalde, farklı %10'luk gelir yüzdelerini analiz ederek küreselleşmenin gelir adaletsizliği üzerindeki etkisini açıklamaya çalışan Milanovic'in çalışması bilhassa dikkate şayandır. Milanovic reel faiz oranını açıklayıcı değişken olarak almakta ve reel faiz oranının her zaman zenginler lehine olduğu sonucuna varmaktadır. Sadece en zengin %20 bundan fayda sağlarken geri kalan %80'in geliri, artan reel faiz oranları yüzünden düşmektedir. Ona göre faiz oranı yüksek olduğunda orta sınıflar bile kaybetmektedir. Öte yandan Stiglitz son çalışmasında düşük faiz oranının da eşitliği bozan bir etkiye sahip olduğu sonucuna ulaşmıştır. Teorik bir model geliştirerek kredi oluşturma, para politikası ve gelir adaletsizliği arasındaki ilişkiyi inceleyen Stiglitz, kısa vadede reel faiz oranını düşürmenin, sermayedarların net gelirinde belli miktarda artışa ve işçilerin gelirinde de aynı miktarda azalmaya neden olduğunu gözlemlemiş ve bu durumun işçilerden sermayedarlara doğrudan transfer anlamına geldiğini belirtmiştir.²⁰⁶

Neticede ister yüksek ister düşük olsun, gelir dağılımı üzerinde adaleti bozucu bir etkiye sahip olduğu anlaşılan faiz,²⁰⁷ bahsi geçen olumsuzluklara neden olması nedeniyle -her ne kadar daha sonra Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının yasağı yorumlayış şekli farklılık göstermiş olsa da- Yahudi ve Hıristiyanlığın ilahî metinlerinde olduğu gibi, İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnet tarafından da yasaklanmıştır.²⁰⁸ Adı geçen kaynaklarda (Kur'an ve sünnet) İslâm, faizi adaletin zıddı olan zulümle niteleyerek ve aynı zamanda faize bulaşmanın Allah ve Resûlüne karşı açılmış bir savaş olduğunu belirterek²⁰⁹ faizi, dolayısıyla faizin getirdiği olumsuzlukları kesin bir şekilde sisteminin dışında tutmuştur. İslâm'ın bu tutumunun bireyler arasındaki eşitlisizliği kaldırmayı hedefleyen *denkleştirici adaletin* ve külfetine

²⁰⁵Abdullah Mesud Küçükkalay, "İktisadî Düşünce Tarihinde Faiz Kavramının Dönüşümü ve Düşünsel Meşrulaşmanın Dinamikleri Üzerine", *İktisadi Hayatta ve İslam'da Faiz*, ed. Recep Cici, Süleyman Sayar İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, s. 36.

²⁰⁶Marařlı, "Faiz ve Toplumsal Adalet: Reel Faiz Oranının Gelir Adaletsizliği Üzerindeki Etkisi", ss. 60-61.

²⁰⁷Marařlı, "Faiz ve Toplumsal Adalet: Reel Faiz Oranının Gelir Adaletsizliği Üzerindeki Etkisi", s. 61.

²⁰⁸ Khan, *İslam İktisadının Meseleleri Güncel Durum ve Geleceğin Bir Analizi*, s. 119.

²⁰⁹Bakara 2/279.

katlanılmış nimeti hak olarak niteleyen *dağıtıcı adaletin* tahakkukuna imkân sağladığını söyleyebiliriz.

(3) *Zekât*

Toplumsal adaleti sağlama adına faizin, İslâm dâhil birçok dinde ve kültürde tartışma konusu olduğundan, hatta yasal sınırlamalara maruz kaldığından bahsetmiştik. Ancak İslâm, diğerlerinden farklı olarak bu noktada faizi yasaklamayla yetinmemiş, bununla birlikte toplumun böyle bir illete bulaşmasının sebeplerini de ortadan kaldıracak bazı düzenlemelerde bulunmuştur.²¹⁰ Nitekim İslâm, hiçbir riske girmeksizin veya çaba göstermeksizin sermaye üzerinden elde edilen kazancı (faiz) yasakladığı gibi, servetin infak yoluyla harcama sürecine dâhil edilmesini sağlayarak bu yasağa giden yolları da kapamıştır. İnfak genellikle İslâm dininde tavsiye edilmekle birlikte bir kısmı zorunlu kılınmıştır. İnfakın zorunlu tutulan bu kısmına zekât denilmekte ve zekât da temel ihtiyaçlar istisna edildikten ve üzerinden bir yıl geçtikten sonra, en az geçim bandının üzerinde olanlardan, bu sınırın altında kalanlara gelir transferini ifade eden dinî bir buyruk olmaktadır.²¹¹

Dinî bir vecibe olmakla birlikte, -daha önce işaret edildiği üzere- zekâtın çok çeşitli ekonomik ve sosyal boyutları bulunmaktadır.²¹² Zekâtın toplumsal adalet üzerindeki etkilerini daha iyi anlamak üzere toplumun ekonomik ve sosyal durumlarını incelediğimizde, burada ontolojik adalet bağlamında söylediklerimizi hatırlayabiliriz. Nitekim ontolojik açıdan varlığa bakıldığında, insanların aynı yapı, karakter, güç ve ölçüde yaratılmadığı, dolayısıyla eşit maddi imkânlarla sahip olmadığı görülmektedir. Varlığın belirli bir düzen içinde olmasının gereği olarak, varlık derecelerindeki bahsedilen farklılık²¹³ bir gerçek olmakla birlikte, gelir dağılımındaki eşitsizliğin sebebi yalnızca bu durum olmayıp, vergi sistemlerindeki adaletsizlik, yüksek faiz, enflasyon ve işsizlik de yoksulluğun en önemli sebepleri arasında sayılmaktadır. Her ne sebeple olursa olsun vakiada gözlemlenen eşitsizlik, gelirin yeniden dağılımı yoluyla

²¹⁰ Özdemir, “Psiko-Sosyal Etkileri Açısından Kur’ân’a Göre Zekât ve Faiz = According to the Qur’an Zakat and Interest in Terms of Their Psycho-Social Impacts”, s. 149.

²¹¹ Murat Aydın, “Gelir Dağılımındaki Adaleti Sağlamada Zekât Müessesesi ve Gini Katsayısı”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 507 (2016), s. 56.

²¹² Salman Ahmed Shaikh, Qazi Masood Ahmad, “Yoksulluk Açığını Finanse Etmek İçin İİT Ülkelerinde Toplanan Ekonomik Zekât Potansiyelinin Tahmini”, *İslam İktisadında Sosyal Adalet*, ed. Lütfü Sunar, çev. Zeynep Özbek, Firdevs Bulut, İstanbul: İktisat Yayınları, 2017, s. 227.

²¹³ Sönmez, *Bütün Yönleriyle İslam’da Adalet*, 2018, s. 347.

ekonomiye müdahaleyi gerektirmekte²¹⁴ ve zekât tam da bu noktada devreye girmektedir. Yaratıcının emriyle muayyen kimselerden alınıp muayyen kişilere verilen zekât, mükellef için bir emir olduğundan, alan kimse için bir minnet duygusu uyandırmaksızın, toplumsal yapıya zarar vermeden zenginle fakir arasındaki bağı kuvvetlendirir. Zenginle fakir arasında adeta bir köprü vazifesini üstlenen zekât,²¹⁵ insanlığa fırsat eşitliği sunarak, diğer adalet çeşitlerinin tahakkukuna imkân sağlayan *sosyal adalete* hizmet etmektedir.

(4) *Karz-ı Hasen*

İslâm hukukunda bağlayıcı olmayan akitler arasında yer alan karz akdi, ‘bir kimsenin nukût, mekîlât gibi bir malını, bilahare mislini almak üzere bir başka şahsa vermesi’ şeklinde tanımlanmakta²¹⁶ ve kısa vadeli - düşük kredili finansman ihtiyaçlarında, nakit akışı ile ilgili sorunların yaşandığı zamanlarda kullanılacak önemli bir finansman aracı olmaktadır.²¹⁷ İktisadî hayattaki bahsedilen rolü ile *sosyal adaleti* temin edebilme adına zekât emrinin yanında faize giden yolları kapayan ikinci faktör olarak zikredebileceğimiz karz akdi, İslâm’da özellikle tavsiye edilmiş ve akdin toplum üzerindeki olumlu etkisine binaen yapılan harcamanın bir bakıma dünyada Allah’a borç verme sayılacağı ve âhirette karşılığının alınacağı bildirilmiştir. (*Kim Allah’a güzel bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder. Daraltan da genişleten de Allah’tır ve O’na döndürüleceksiniz.*)²¹⁸ Nitekim Kur’an ayetlerinde karz kelimesinin hasen sıfatı ile birlikte anılması (karz-ı hasen), borç verme fiilinin herhangi bir dünyevî beklenti içine girmeksizin sırf Allah rızası için yapılması gerektiğini belirttiği gibi²¹⁹ bu erdemli davranışı sergileyenlerin mükâfatlarının kat kat olacağına da işaret etmektedir.²²⁰

²¹⁴ Aydın, “Gelir Dağılımındaki Adaleti Sağlamada Zekât Müessesesi ve Gini Katsayısı”, s. 57.

²¹⁵ Aydın, “Gelir Dağılımındaki Adaleti Sağlamada Zekât Müessesesi ve Gini Katsayısı”, s. 69.

²¹⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Isılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2. b., İstanbul: Ravza Yayınları, 2018, C. 6, s. 13.

²¹⁷ Veli Sırım, “İslam İktisadında Yatırımların Finansmanında Karz-ı Hasen Uygulaması”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. ek (2019), s. 142.

²¹⁸ Bakara 2/245.

²¹⁹ Sırım, “İslam İktisadında Yatırımların Finansmanında Karz-ı Hasen Uygulaması”, s. 129.

²²⁰ Ahmet Özdemir, “Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, S. 1 (2012), s. 126.

c. Fertler Arası İlişkilerde Adalet

İslâm hukukunda bireylerin mülkiyet hakkının meşru kabul edilmesinin yanı sıra kişiye bu mülkiyet üzerinde değişik tasarruflarda bulunma (tüketme, kullanma, bedelli-bedelsiz kullandırma) yetkisi de tanınmıştır.²²¹ Bununla birlikte -fert ve toplum arası ilişkilerde adalet başlığında değinildiği üzere- İslâm'da kişinin topluma karşı tasarruflarıyla ilgili bazı düzenlemeler bulunduğu gibi bireyin bireye karşı iktisadî davranışları hakkında da *dağıtıcı ve sosyal adaletin* tahakkukuna imkân sağlayan hükümler bulunmaktadır. Nitekim her insanın temel ihtiyaçlarını temin edebilmek üzere, örneğin; yatalak, kör, kronik hasta, yaşlı ve çocuk gibi güçsüz kişilerin²²² nafakalarından yakın akrabalarından belirlenmiş kişileri sorumlu tutan hükümlerin, *sosyal adaletin* gerçekleşmesi için vaz' edildiğini söyleyebiliriz. Bu gibi ivazsız yükümlülüklerin dışında kalan ikili ilişkilere dair hükümlerin ise; alışverişlerin rızaya dayanmasını, malların haksızlıkla yenmeyeceğini (*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helak etmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir*),²²³ ölçüde-tartıda hile yapılmamasını (*İnsanlardan, kendileri bir şeyi ölçerek aldığı zaman tam alan, ama onlara bir şeyi ölçüp tartarak verdiklerinde eksik tutan kimselerin vay haline!*),²²⁴ borç işlemlerinin kayıt altına alınmasını (*Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. vd.*),²²⁵ sözlerin yerine getirilmesini (*Verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü verilen söz, sorumluluğu gerektirir*)²²⁶ emreden naslarda görüldüğü şekilde genellikle temel ilkeler üzerinden beyan edildiğini ve daha çok nimet-külfet dengesini gözeten *dağıtıcı adaleti* sağlamaya yönelik olduğunu ifade edilebiliriz.

²²¹ Topal, "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler", s. 214.

²²² Mohammad Nejatullah Siddiqi, *Ekonomide Devletin Rolü: İslami Bir Bakış Acısı*, çev. Faruk Taşçı, İstanbul: İktisat Yayınları, 2018, ss. 2-3.

²²³ Nisa 4/29.

²²⁴ Mutaffifin 83/1-3.

²²⁵ Bakara 2/282.

²²⁶ İsrâ 17/34.

SONUÇ

‘İslâm İktisadında Adalet İlkesinin Temellendirilmesi ve Hükümlere Yansıması’ isimli çalışmamızda;

Öncelikle mutlak anlamda adaleti inceledik ve adalet kavramının sıkı sıkıya ilişkili olduğu hak kavramı üzerindeki tartışmalar neticesinde bir değer olarak adaletten bahsedebilmenin sözleşme, fayda, arzu, istek ve hevesten ziyade akıl olgusunun devreye girmesini icap ettiğini, uygulamaya koyulabilmesi noktasında ise adaletin mihver ilke olarak kabul edilmesi gerektiğini tespit ettik.

İslâm iktisadının ayırt edici bir özelliği olarak tanrının sistemin bizzat kurucusu olması, tanrının adaleti konusunu ele almamızı gerektirdi. Bu vesileyle mezheplerin görüşlerini kısaca nakletmek suretiyle, fiilleri üzerinden yaratıcının adilliği konusunu ele aldık ve bu bağlamda yaratıcının fiillerini öncelikle bir bütün olarak, ardından ise yaratma ve kelâm sıfatları özelinde inceledik. Böylece adalet anlayışına tanrının dâhil edilmesiyle teşekkül eden adalet türlerini ortaya koyarak, özellikle yaratıcının kelâm sıfatı neticesinde gelişen beşerî adaletin, her zaman akledilebilir olmasa da akla uygun olduğunu, dolayısıyla mutlak anlamda adalet ile çelişmediğini belirttik.

İslâm iktisadındaki adalet mefkûresinin farkını ve konumunu daha iyi tespit edebilme adına ele aldığımız konvansiyonel iktisadî sistemlerin -liberalizm, kapitalizm ve sosyalizmin- adaleti tahakkuk ettiremediğini açıkladık. Dinî ve ahlâkî saiklerin etkin rol oynadığı İslâm iktisadının ise adaletin en üst derecesi olarak sosyal adalete, gerçekleştiği takdirde hukukî ve siyâsî adaleti de içerisinde barındıracak şekilde en geniş alana sahip ahlâkî adalet ile ulaştığını ve böylece birey ve toplum arasında diğer sistemlerde olmayacak şekilde denge kurarak adaleti temin ettiğini ortaya koyduk.

Daha sonra ise buraya kadar nasıl temellendirildiğini tetkik etmiş olduğumuz İslâm iktisat düşüncesinde adalet ilkesinin, hükümler üzerinde nasıl tezahür ettiğini değerlendirdik. Burada İslâm hukukunun geniş manasını dikkate alıp, öncelikle hükümlerin tamamı göz önünde bulundurularak belirlenen genel ilkelerin yani makâsıdü’ş-şerîanın adalet ile ilişki keyfiyetini, ardından İslâm iktisadının makâsıdü’ş-şerîa içerisinde malın korunması ilkesine tekabül ettiğini ortaya koyduk. Daha sonra hükümlerin elde edilmiş şekillerine göre adalet düzeylerini belirleyip nasların doğrudan

düzenlediği ve bu nedenle mutlak adaleti sağlayacak tikel iktisadî hükümleri öznesine ve nesnesine göre tasnif ederek birkaç örnek vermek suretiyle bu hükümlerin (daha çok dağıtıcı ve sosyal adalet olmak üzere) adalet çeşitlerini farklı düzeylerde temin ettiğini gösterdik.

Özetle çalışmamızda İslâm iktisat düşüncesinde adalet ilkesinin, teorik düzlemde temellendirilmesinden başlayıp faiz, zekât, karz ve piyasayı bozucu bazı uygulamaları yasaklayıcı düzenlemelerinden hareketle iktisadî tikel hükümlerde nasıl vücut bulduğunu ortaya koymaya çalıştık. Muhtasar olarak ele aldığımız tezimizin yeni gelişmekte/keşfedilmekte olan bir ilmin adalet kavramı ile olan ilişkisini gösterme hususunda ilk atılan adımlardan biri olarak kabul edilmesini umut ediyor, birçok yeni ve uzun soluklu çalışmalara ilham vermesini temenni ediyoruz.

KAYNAKÇA

- AKTAN Coşkun Can, “Klasik Liberalizm, Neo-Liberalizm ve Libertarianizm”, *Amme İdaresi Dergisi*, C. 28, S. 1 (1995), ss. 3-32.
- AKTİ Selahattin, “Gazzâlî ve Leibniz Optimizminden Kant’ın Otantik Teodisesine Kötülük Sorunu”, *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, S. 6 (2017), ss. 33-56.
- ALPER Hülya, “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”, *Milel ve Nihal (Dergi)*, C. VII, S. 2 (2010), ss. 7-29.
- , “Matüridi’nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. XI, S. 1 (2013), ss. 17-36.
- APAYDIN H. Yunus, “Adalet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet”, *Bilimname : Düşünce Platformu*, S. 35 (2018), ss. 459-476.
- , *İslam Hukuk Usulü*, 3. b., Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- , “Şer’i Hüküm: Tanım ve Tartışmalar”, *Bilimname*, C. 2019, S. 37 (2019), ss. 1211-1224.
- ARAL Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1975.
- , *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.
- ARDOĞAN Recep, “Kelâmî Açından İnsan Haklarının Temellendirilmesi”, *Kur’ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları (İlmî Toplantı)*, 2014, ss. 57-117.
- ARİF Ersoy, “İslam İktisadı ve İktisadi Yapısı: İnsan Merkezli Fıtri İktisat ve İktisadi Yapısı”, *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)*, C. 1, S. 1 (2015), ss. 37-64.
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- AYDIN Murat, “Gelir Dağılımındaki Adaleti Sağlamada Zekât Müessesesi ve Gini Katsayısı”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 57 (2016), ss. 55-72.
- AYENGİN Tevhit, “İslâm’da İktisadî Hayatın Ahlâkî Boyutu”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 16, S. 4 (2003), ss. 648-659.
- BAKKAL Ali, “Bediüzzaman Said Nursi’ye Göre Hukukta Adalet Çeşitleri”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, S. 5 (2018), ss. 9-37.

- BEYÂNÛNÎ Muhammed Ebü'l-Feth , “Hüküm (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, C. 18.
- BİLMEN Ömer Nasuhi, *Hukûk-i İslâmiyye ve Isılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2. b., İstanbul: Ravza Yayınları, 2018, C. 6.
- BOYNUKALIN Ertuğrul, “Makâsîdü’ş-Şerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C. 27.
- CEBECİ İsmail, “İslam İktisat Felsefesi ve Teorisi Literatürü: Eleştirel Bir Değerlendirme = Literature on the Philosophy and Theory of Islamic Economics: A Critical Evaluation”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. XIII, S. 25-26 (2015), ss. 139-163.
- CESSÂS, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2. b., C. IV, İstanbul: Mektebetü'l- İrşad, 1994.
- CEYLAN Onur, “Laissez Faire Laissez Passer” <https://piyasarehberi.org/sozluk/laissez-faire-laissez-passer>
- CHAPRA M. Umer, *İktisadi Tehditler ve islam*, çev. Gülnihal Kafa, İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- CÜVEYNÎ, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, 4. b., C. II, Mısır: Daru'l-Vefa, 1997.
- ÇALIK Etem, “İnsan Hakları Meselesinin Gelişimi ve Siyasî ve Sosyal Faktörlerle İlişkisi”, *21. Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 6, S. 16 (2017), ss. 41-68.
- ÇAYIROĞLU Yüksel, “İslâm İktisadının Karakteristik Özellikleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 24 (2014), ss. 149-183.
- ÇAYKARA Faruk, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- ÇELEBİ İlyas, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi]*, S. 16-17 (1998), ss. 55-90.
- , “Hüsün-Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, C. 19.
- ÇETİN Başak Işıl, *İktisadi Sistemler Bağlamında Gelir Dağılımı-Kredi Ekonomisi İlişkisi ve Türkiye*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

- ÇETİN Halis, “Liberalizmin Temel İlkeleri”, *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C. 2, S. 1, ss. 219-237.
- ÇOLAK Abdullah, “Hz. Peygamber ve İslâm’ın İktisâdî Prensipleri”, *Çeşitli Yönleriyle Hz. Muhammed*, ed. Recep Çetintaş-Anar Gafarov-İbrahim Türkoğlu, Zonguldak: 2017, ss. 35-51.
- , “İslâm’ın İktisâdî Prensipleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. III, S. 1 (2003), ss. 29-49.
- DEMİR Fahri, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, 5. b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
- DEMİR Ömer, Mustafa ACAR, “Adalet”, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- DÖNDÜREN Hamdi, *Ticaret Ve İktisat İlmihali*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- DÖNMEZ İbrahim Kafi, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2014.
- , “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, C. I, S. 1 (2004), ss. 35-48.
- , “İslâm Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, S. 4 (1986), ss. 23-51.
- DUMAN Soner, “İmam Gazzali’nin Maslahat Düşüncesine Katkıları”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 18 (2011), ss. 9-32.
- DURAK Nejdet, *Aristoteles ve Fârâbi’de Etik*, 2. b., Isparta: Fakülte Yayınları, 2009.
- DURHAN Gülümser, “Liberal Düşüncede Adalet Mefhumu: Locke ve Hayek Örneği”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 6, S. 6 (2018), ss. 879-885.
- EMİNİ M. Emin, “Hak Kavramı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 12 (2004), ss. 203-216.
- GAZÂLÎ Ebû Hâmid, *İhyâ’u Ulûmi’-d-Dîn*, C. V, Dımaşk: Darü’l-Fayha, Darü’l-Menhal Naşirun, 2010.
- , *Mustasfa İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. Hacı Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, 2018.

- GENEL UĞUZMAN Fatma, *Kelâmda Adalet Kavramı*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- GÖÇMEN Doğan, “Karl Marx’ın Ahlak Felsefesi ve Adalet Teorisiyle Olan İlişkisi Üzerine”, *Praksis*, S. 10 (2003), ss. 255-278.
- GÜL Fikri, “İnsan-Doğa İlişkisi Bağlamında Çevre Sorunları ve Felsefe”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 14 (2013), ss. 17-21.
- GÜZEL Selçuk, “Şehrezûrî’nin Siyaset Anlayışında Temel Kavramlar: Yardımlaşma, Sevgi ve Adalet”, *Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, S. 6 (2018), ss. 43-55.
- HACAK Hasan, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, S. 29 (2005), ss. 99-120.
- HADDURI Macid, *İslam’da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, 3. b., İstanbul: Ekin Yayınları, 2018.
- HAMÎDULLAH Muhammed, “Müslümanlarda Hukuk Felsefesi”, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Medeniyeti Mecmuası (İslâm Medeniyeti)*, C. IV, S. 4 (1980), ss. 19-34.
- HİÇ Özlen, “Ekonomik Sistemler ve Rejimler”, *Journal Of Emerging Economies And Policy*, C. 2, S. 1 (2017), ss. 124-136.
- HOBBS Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İBN ÂŞÛR Muhammed Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi Gaye Problemi /Mekasidu’s-Şeri’ati’l-İslamiyye*, çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, 4. b., Rağbet Yayınları, 2013.
- İBN MANZÛR, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü’l-Arab*, C. II, XI, XIII, Beyrut: Darus-Sadr, 1419/1999.
- İLHAN Avni, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991, C. 3.
- IQBAL Zafar, *Adalet: İslami ve Batılı Perspektifler*, çev. Lütfi Sunar, İktisat Yayınları, 2017.
- KADÎ ABDÛLCEBBAR, *el-Muğni*, C. 6/1, 1. b., Mısır: Mısır Matbaa, 1962.
- KARAMAN Hayreddin, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1988, C. 1.

- KASAPOĞLU Saliha, “Şer’î Delillerde Öncelik Meselesinin Mezhep-Delil Perspektifinden Tahlili ve Anlama Yöntemine Etkileri”, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XVII, S. 34 (2018), ss. 763-776.
- KAYA M. Cüneyt, “Daha mükemmel bir âlem olabilir mi?: ‘Leyse fi’l-imbân’ tartışmasının kaynakları üzerine notlar”, *Dîvân (Dergi)*, C. IX, S. 16 (2004), ss. 239-249.
- KAYHAN Veli, “Kur’an’a Göre İsrâf ve İktisat”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. VI, S. 2 (2006), ss. 149-195.
- KAZANCI Fatih, “Serbest Piyasa Ekonomisi ve İslam Ekonomisi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz”, *International Journal Of Islamic Economics And Finance Studies*, C. 2, S. 3 (2016), ss. 161-178.
- KAZANÇ Fethi Kerim, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. VI, S. 1 (2008), ss. 77-106.
- KELSEN Hans, “Adalet Nedir? ”, çev. Ali Acar, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, S. 107 (2013), ss. 431-454.
- KHAN Muhammad Akram, *İslam İktisadının Meseleleri Güncel Durum ve Geleceğin Bir Analizi*, çev. Sercan Karadoğan, İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- KOZALI Abdurrahim, *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- , “Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde İmam Şâtıbî”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 28, S. 2, (2019), ss. 311-335.
- KÖKSAL İsmail, “İslam Hukuku Açısından İsrâf Ekonomisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)*, C. III, S. 1 (2003), ss. 201-210.
- KÖSE Sevdâ, Bengü DOĞANGÜN YASA, “Sosyal Adaletin İki Liberal Yüzü: John Rawls & Friedrich Hayek”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 9, S. 43 (2016), ss. 812-818.
- KUDAT Aydın, “Hak ve Hukuk Kavramları Üzerinde Bir Değerlendirme”, *ADAM AKADEMİ Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 4, S. 2 (2014), ss. 87-106.
- KUMAŞ Mehmet Salih, Gülizar ARTUÇ, “İslam İktisat Düşüncesinin Gelişim Sürecinde Fıkıh İlminin Yeri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, S. 22 (2019), ss. 109-133.
- KÜÇÜKKALAY Abdullah Mesud, “İktisadî Düşünce Tarihinde Faiz Kavramının Dönüşümü ve Düşünsel Meşrulaşmanın Dinamikleri Üzerine”, *İktisadi Hayatta*

ve *İslam'da Faiz*, ed. Recep Cici, Süleyman Sayar İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

KÜÇÜKKAYALAR Çiğdem, “Adalet Tanrıçaları”,
<http://www.ankarabarusu.org.tr/siteler/ankarabarusu/hgdmakale/2012-1/5.pdf>.
(05.07.2019)

MANAFOV Rafız, “Meşşâî Felsefe ve Kelâm Düşüncesinde ‘Adl-i İlâhî’ (Teodise) Meselesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28 (2009), ss. 103-122.

MÂTÜRÎDÎ Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, 11. b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.

MARAŞLI Ozan, “Faiz ve Toplumsal Adalet: Reel Faiz Oranının Gelir Adaletsizliği Üzerindeki Etkisi”, *İslam İktisadında Sosyal Adalet*, ed. Lütfi Sunar, çev. Zeynep Özbek, Firdevs Bulut, İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.

MOLLA HÜSREV, *Mir'âtü'l-Usûl*, C. 1, İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2013.

NESEFÎ Ebu'l-Berekât, *Menâru'l-Envâr*, çev. Soner Duman, Osman Güman, Süleyman Kaya, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.

ORAL Osman, “Kelâm İlminde İlâhî Adalet”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. XI, S. 1 (2013), ss. 443-457.

ORMAN Sabri, *Gazali, Adalet ve Sosyal Adalet*, İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.

ÖKTEM Niyazi, Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 2. b., Der Yayınları, 2014.

ÖZDEMİR Ahmet, “Psiko-Sosyal Etkileri Açısından Kur'an'a Göre Zekât ve Faiz = According to the Qur'an Zakat and Interest in Terms of Their Psycho-Social Impacts”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)*, C. XXV, S. 3 (2014), ss. 147-159.

———, “Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, S. 1 (2012), ss. 125-144.

ÖZDEMİR İbrahim, *Fıkıh Usulünde Ta'lil Tartışmaları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

ÖZGENER Şevki, “Ekonomik Sistemler ve Ahlâk”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 1 (2000), ss. 175-190.

ÖZYURT Cevat, “Marx'da Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 2 (2014), ss. 207-240.

PEKCAN Ali, “Makâsıd Teorisinin Temel Parametreleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 3 (2004), ss. 113-142.

- SAFI İsmail, “Adalet ve Siyaset İlişkisi Üzerine”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 12 (2018), ss. 63-74.
- SARUHAN Müfit Selim, “Erdemlerin Erdemi: Adâlet”, *ADAM AKADEMİ Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 5, S. 1 (2015), ss. 1-12.
- SAVUT Harun, “Hikmet ve Fıtrat Ekseninde Adaletin Temelleri”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)*, C. IX, S. 11 (2014), ss. 455-478.
- SERT Zehra Saliha, *Geleneksel İktisadi Refah Kavramlarının İslam’da Adalet Kavramıyla Karşılaştırılması*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, 2019.
- SHAİKH Salman Ahmed, Qazi Masood Ahmad, “Yoksulluk Açığını Finanse Etmek İçin İİT Ülkelerinde Toplanan Ekonomik Zekât Potansiyelinin Tahmini”, *İslam İktisadında Sosyal Adalet*, ed. Lütfi Sunar, çev. Zeynep Özbek, Firdevs Bulut, İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- SIDDIQI Mohammad Nejatullah, *Ekonomide Devletin Rolü: İslami Bir Bakış Açısı*, çev. Faruk Taşçı, İktisat Yayınları, 2018.
- SIRIM Veli, “İslam İktisadında Yatırımların Finansmanında Karz-ı Hasen Uygulaması”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. ek (2019) , ss. 125-164.
- SOYLU Ali, “İslâm İktisat Sistemine Genel Bir Bakış”, *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, C. VI, S. 75 (2018), ss. 360-374.
- SÖNMEZ Vecihi, *Bütün Yönleriyle İslam’da Adalet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- ŞÂTİBÎ Ebû İshâk İbrâhim, *El-Muvafakat İslâmi İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan, 4. b., İz Yayıncılık, 2016.
- TOPAKKAYA Arslan , “Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırılması”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 6 (2008), ss. 27-46.
- TOPAL Şevket, “İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 5, S. 1 (2005), ss. 211-228.
- ÜRKAN Mustafa, “Makâsîdü’ş-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu”, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XVII, S. 34 (2018), ss. 439-459.
- ULUDAĞ Süleyman, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 11. b., Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- UMARA Muhammed, *İslam ve İnsan Hakları*, çev. Asım Kanar, İstanbul: Denge Yayınları, 1992.

- USLU Cennet, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, 2. b., Ankara: Liberte Yayınları, 2011.
- YAKA Zeki, “İslâm İktisadının ‘Adil Gelir Dağılımı’ İlkesi ve Bunun Sosyal Refaha Katkısı”, *Türk & İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 13 (2017), ss. 255-287.
- , “İslam İktisadının Gayesi”, *İslam İktisadı ve Finansı*, ed. Hakan Sarıbaş, Zonguldak: 2017, ss. 19-59.
- YARAN Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- YARAN Rahmi, “Cüveynî’den İbn Abdüsselâm’a Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *EKEV Akademi Dergisi*, C. X, S. 28 (2006), ss. 191-214.
- , “Kefâret (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 25.
- YAVUZ Salih Sabri, *İslam İnancında Hikmet*, Rize: Sts Yayınları, 2011.
- YAYLA Atilla, *Liberalizm*, 1. b., İstanbul: Plato Film Yayınları, 2003.
- YILDIRIMER Şahban, “İslam Hukuku ve İktisat Felsefesinde Değer Yargısı Olarak Adalet”, *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi= Journal of Islamic Economics and Finance*, C. III, S. 1 (2017), ss. 71-88.
- YUMNA Aimatul, “Sosyal Bir Mekanizma Olarak Üretici Zekâtın Sunduğu Fırsat ve Tehditler: Endonezya’da Bir Vaka İncelemesi”, *İslam İktisadında Sosyal Adalet*, ed. Lütfi Sunar, çev. Zeynep Özbek, Firdevs Bulut, İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- ZAİM Sabahaddin, “İktisadî Faaliyetlerde İslâmî Davranış Tarzı”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. 7, S. 1-2 (1978), ss. 227-241.
- ZEYTİNOĞLU Erol , *Ekonomik Sistemler*, 2. b., İstanbul: Fatih Yayınevi, 1985.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Saliha KASAPOĞLU
Tez Adı	İSLÂM İKTİSAT DÜŞÜNCESİNDE ADALET İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ VE HÜKÜMLERE YANSIMASI
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Salih KUMAŞ
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Patent Kısıt (2 yıl) <input type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih :

İmza :