

İtikadî-İlmî Düalite ve Toplumsal Ahlâk*

Ahmet ÇELİK**

ÖZ

Bireysel ahlak ile toplumsal ahlak arasında kopmaz bir bağ vardır. Bireysel ahlakı oluşturan en önemli unsur da dindir. Din ile toplum arasındaki ilişkide tutarsızlık, ahlaksızlığa ya da kötü ahlak örneklerine neden olacaktır. Tarih boyunca yakımlan bu konu, kelâm açısından da önemlidir. Bu çalışmamızda ahlak ile kelâmî anlamda ilim arasındaki bağa değinmeye çalıştık. Hareket noktamız ise bu bağın oluşturduğu düal yapının toplumsal ahlaka tesirleri olmuştur. Buradaki tesir toplumsal değişme meselesini gündeme getirmiştir. Bu konuyu da sosyolojik ya da felsefî yönünden evvel kelimacılar nezdinde ele almaya çalışacağız. Bu yaklaşım, çalışmamızın bu konudaki diğer çalışmalarından farkını göstermektedir. Çalışmamızda ayrıca konunun anlaşılması açısından kötünden iyiye gitme anlamında, Kur'an'ın çizdiği "toplumsal değişme" kavramına, bazı kelimacıların nasıl yaklaştığını değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: İtikad, İlim, Düal, Toplumsal Ahlâk, Değişim.

ABSTRACT

Duality of Creed-Science and Social Moralty

There is an unbreakable bond between social morality and personal morality. Religion is the most important elements of personal morality. Inconsistencies in the relationship between religion and society, will lead to immorality or bad moral example. This issue, which burned throughout history, it is important in terms of kalam. In this study, we try to point out the link between morality and science theological sense. Our starting point has been the impact of social morality natural structure formed this bond. Here influence of social change has brought the issue to the agenda. This issue is also before the sociological or philosophical direction we will try to address in terms of theologians. This approach, our study shows that different from other studies on this subject. In addition to this, we will evaluate how the approach of some theologians the Quran drew "social change" concept in the sense of going to the good from the bad in terms of understanding the issues.

Keywords: Creed, Science, Dual, Social Moralty, Change.

* Bu çalışma "XIX. Kalam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı ve İnanç-Ahlâk Sempozyumu (16-18 Mayıs 2014/Adana)"nda sunulan sözlü bildirinin makale olarak düzenlenmiş şeklidir.

** Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Ahlâk bir değerler bütünüdür ifade eder. Ahlâktan söz edebilmek için kişinin iç dünyasında kabul ettiği bir takım değer yargıları olmak zorundadır. Toplumsal bir ahlâk da o toplum tarafından benimsenmiş ortak değerleri ifade edecektir. Bir ahlâkî davranış hakkında kendimiz ya da toplum tarafından yapılan “iyi” ya da “kötü” nitelendirmesi bireysel/toplumsal değer yargılarının sonucudur. Bu açıdan kelâm ilmi, dünya-ahiret ikileminde dillendirilecek bir “iyi-kötü” düalitesinden, konusu (iyi-kötü) ve sonucu (günah-sevap) açısından uzak kalamayacaktır.

İnsanın düşünme ameliyesi, zihninin düşündüğü şeyi bir takım kategorilere¹ ayırması ile gerçekleşmektedir. İnsan ancak bu kategoriler arasındaki bağ ile düşünür, tasdik ya da inkar eder². Bu bağ içerisinde, insan bilgisi oluşurken ortaya çıkan “düal yapı” önem arz etmektedir³. Batıl ve muharref dinlerde iyi-kötü ayrımı ve bunları temsil eden düal fenomenler olsa da tahrif olmamış tek din olan İslamiyet içinde, böyle bir ikili yapıyı -sahih olarak- bulmak mümkündür. İslam dininin inanç sahası ile ilgilenen kelâm ilminin sistematik konularına sadece bir göz atmak bile bizlere, bu din içerisinde çoğu şeyin, bu temel ikilemi anlatan düal bir yapı üzerine kurulduğunu göstermektedir: Mü'min-Kafir, Müttakî-Kafir, Müslim-Mücrim, Cennet-Cehennem gibi konular ve bunların mebededen meâda durumları⁴. Düal normalde “iki kişi”yi karşılamak üzere kullanılan bir kelime olduğu gibi tekil ve çoğul karşıtı olarak “ikili” anlamına da gelmektedir⁵. Felsefede geçen düalizm ise “ikili sisteme bağlı olanlar” demektir⁶. Bizim kullandığımız manada düalite ise, Seneviyye’de görülen düalite gibi değil, bir ahlâk oluşturacak şekilde inançtaki ikiliktir.

Sözü geçen düalizm içerisinde ahlâkî da ilmî açıdan değerlendirmek mümkündür. Kelâm tarihi açısından milat olan ve aynı zamanda büyük bir ahlâk filozofu da sayılabilecek Gazâlî (ö.505/1111) ilimleri bu düalite içerisinde, akli/dünyevî ve dini/uhrevî olarak ikiye ayırır⁷. O, ahlâkî şu şekilde tarif eder: “Ahlâk, nefiste kökleşmiş bir hey’etten (şekil/görünüm) ibârettir. Fülleri herhangi bir düşünce ve fikre gerek kalmadan kolaylıkla bu hey’etten sâdır olur⁸.”

1 Mekûlât-ı aşer (kategoriler): Cevher, Nicelik, Nitelik, Görelilik, Zaman, Yer, Durum, Sahip olma, Etki ve Edilgi.

2 Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Bilim Yay., Ankara, 1998, s.38.

3 Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir, 2002, s.144.

4 İzutsu, Toshihiko, *Kur’anında Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 1984, s.152-153.

5 Corsini, Ray, *The Dictionary of Psychology*, Brunner/Routledge, London, 2002, s.301.

6 Sinanoğlu, Mustafa, “Seneviyye”, *DİA*, XXXVI, 521.

7 el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmîd-Din*, Dâru’l-Mârifê, Beyrut, t.y., I, 16; Altıntaş, Ramazan, *Din ve Sekülerleşme*, Pınar Yay., İstanbul, 2005, s.153.

8 el-Gazâlî, a.g.e., III, 53; Çağrırcı, Mustafa, *Anahatlarıyla İslam Ahlâkı*, Ensar Neş., Beşinci Baskı, İstanbul, 2009, s.16.

Gazalî'nin hem ilim tasnifini hem de ahlâk tanımını vermemizin sebebi, ilim ile ahlâk arasındaki ilişkiye dikkat çekmek içindir. Aslında ilimle ahlâk arasındaki ilişki günümüzde birçok araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Ancak söz konusu ilişkide ilim kavramı çok genel manada tutulmuş; konuya genellikle felsefi ya da sosyolojik açıdan yaklaşmıştır⁹. Özeldede yaklaşımlar ise etik açıdan bilim ahlâkı ya da mesleki ahlâk açısından olmuştur¹⁰. İnanç-ahlâk ilişkisinde ise ilmin rolü bilinmekle beraber, bu bilginin değerlendirilişi ya Ku'ran ve hadisler çerçevesinde "mekârim-i ahlâk" ekseninde kalmış ya da konu felsefenin sahasında anlaşılmıştır. İlk yaklaşım doğru ama kelam ilminin bilimsel yaklaşımını göz ardı eder tarzdadır. Felsefenin bu alandaki çalışmaları, büyük ufuklar açsa da eksik kalmıştır. Tüm bunların sonucunda da toplumda yanlış anlaşılan itikadî-ilmî bir düalite ortaya çıkmış; bu da toplumsal ahlâkı olumsuz etkileyen bir sonuca götürmüştür.

Biz, konunun ayırt edici önemine binaen bu çalışmamızda ahlâk ile kelamî anlamdaki ilim arasındaki bağa değinmeye çalışacağız. Hareket noktamız ise bu bağın oluşturduğu düal yapının toplumsal ahlâka tesirleri olacaktır. Bu tesir, toplumsal değişme meselesini gündeme getirdiğinden bu konuyu da, sosyolojik ya da felsefi yönünden evvel kelâmcıların nezdinde ele almaya çalışacağız. Bu nokta çalışmamızın aynı konudaki diğer çalışmalardan farkını göstermektedir. İşe öncelikle kelam ile ahlâk arasındaki ilişkinin temel yapı taşlarına değinmekle başlamak istiyoruz.

Kelâm ve Ahlâk

Evrenin kaynağını ve iç yüzünü bilmek isteyen teorik felsefe (metafizik) yanında bir de insanın yürüyeceği yolu gösteren pratik felsefe yani ahlâk meselesi hep varolagelmıştır¹¹. Aslında felsefenin ortaya çıktığından beri "en yüksek iyi" yani "ahlâkın temeli" meselesi insan zihninde hep bir problem olarak görülmüş ve bu konuda mezhepler ve ekoller ortaya çıkmıştır¹². Düşünmek anlamındaki felsefenin kökeninin de insan düşüncesi ve nihayetinde insanlık tarihi kadar eski olduğu düşünülürse ahlâkın temeli meselesinin ne kadar kadim bir problem olduğu anlaşılacaktır. İnsanın sorumluluk sahibi olmadan bir ahlâka sahip olması ya da doğuştan getirdiği bir ahlâkının olup olmadığı gibi sorular, kelâm-ahlâk felsefesi

9 Sosyolojik ve felsefi yaklaşımlara örnek olarak bkz. Ali Akdoğan, "Sosyal Değişmenin İki Dinamiği: Bilim ve Ahlâk", *Din Bilimleri Akademî Araştırma Dergisi*, IX/3 (2009); Baştürk Rabia, *Bilim ve Ahlâk*, Arı Sanat Yay., İstanbul, 2009.

10 Özeldede yaklaşımlar için bkz. Aydın, İbrahim, "Genetik Kopyalama Ekseninde Bilimsel Gelişmelere Ahlâki Bir Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1999), s. 139-168; Dönmez, Süleyman, "Bir Bilim Ahlâkının İmkanı: Kuantum Teorisinden Ahlâk Fenomenine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2 (2010), s. 1-16.

11 Aster, Ernst Von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, trc. Vural Okur, İm Yay., İstanbul, 2005, s. 49.

12 J. Stuart Mill, *Utilitarianism*, 251-252'den naklen, Kılıç, Recep, *Ahlâk'ın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2003, s. 72-73.

ilişkisi içerisinde değerlendirilmelidir. Ahlâkı din dışı temellere dayandıran teoriler onu ya akla (Aristo ve İ.Kant) ya sezgiye (George E.Moore) ya da duyguya (Epikür, D.Hume, J.S.Mill) dayandırmışlardır¹³. Semavî dinlerin müntesipleri olan birçok düşünür de ahlâkı din ile temellendirmiştir. İslam dini içerisinde de, ahlâk filozoflarının dışında, kelâm ilminin bu konuda özel bir yöntemi vardır. Öncelikle insanın düşüncelerini ve yaptıklarını mantıkî bir düzene oturtma çabası içerisinde kelâmî ekoller, insan fillerinin kaynağı hakkında değişik fikirler yürütmüşlerdir. Aslında ahlâkla ilgili meseleler bu noktada kelâm içerisinde ele alınırken ortaya çıkan başlıklar, ahlâkı temellendirme gayretlerinde sorulan sorulardan pek farklı olmamıştır. “İyi, güzel, estetik vb. nedir; bunlar ne sebeple vardır” gibi sorular hep sorulagelmıştır. Kelâmın ortaya çıkmasına tesir eden faktörler sayılırken felsefenin tercüme yoluyla İslam dünyasına girmesi; farklı din ve kültürlerle karşılaşılması sonucu ortaya çıkan yeni fikirlerin etkisi olduğu maddeleri malumdur. Bu etki ahlâkla bağlantılı olarak salah/aslah, hüsün/kubuh gibi konulardaki sorularla, ahlâkın hatta felsefenin temeli hakkında sorulan soruların benzerlikleri noktasında kendini göstermiştir. Zaten kelâm ilmi de bir felsefî tutarlılık içinde, dinin konularını ele almaya çalışan bir disiplindir¹⁴.

Kelam-ahlâk ilişkisi bağlamında anlam böyle olmakla beraber, bu konuda bir noktanın gözden kaçırılmaması gerekir. O da “*fitrat*” konusudur. Seyyid Şerif Cür-canî (ö.816/1413) *fitratı* “*dini kabullenme konusunda insanı hazırlayan bir cibilliyet*” olarak tarif etmiştir¹⁵. Buradaki cibilliyet “yaratılış” demektir. Bu yaratılış itibariyle olan durum hem insanı dini kabule hem de din içerisinde itikâdî-amelî konularda amele götüren bir hususiyet arz etmektedir. Kur’an-ı Kerim’de “*Hakka yönelerek kendini Allah’ın insanlara yaratılışta verdiği (fitrat) dine ver..*”¹⁶ ayetiyle “*Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan ya da Mecûsî yapar*”¹⁷ hadisindeki *fitratın* yorumu birçok kelâmî ve ahlâkı meselenin çözümü noktasında bizler için yöntem oluşturmaktadır¹⁸. Doğuştan olmasa bile insanın gaflet, kibir ve inattan sıyrıldığı zaman *fitratına* dönüp Allah’ı bulacağı da bizlere Kur’an tarafından bildirilmektedir: “*Azap üzerlerine çökünce, “Ey Musa, sana verdiği söz hürmetine bizim için Rabb’ine dua et, eğer bizden azabı kaldırırsan, mutlaka sana inanacağız ve muhakkak İsrailoğullarını seninle göndereceğiz” dediler. Biz ulaşacakları bir müddete kadar onlardan azabı kaldırınca*

13 Din dışı temele dayandırılan ahlâk teorileri için bkz. Kılıç, a.g.e., s. 17-72.

14 Karadeniz, Osman, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İkinci Baskı, İstanbul, 2003, s.41.

15 el-Cür-canî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Mu’cemu’l-Ta’rifât*, tah. Muhammed Sıddik ek-Minşâvî, Dâru’l-Fazîle, Kahire, ty, s.141.

16 30. er-Rûm 30.

17 Buhârî, *Cenâiz*, 79, 80, 93; Müslim, *Kader*, 22-25.

18 Hökelekli, Hayati, “Fitrat”, *DİA*, XIII, 47.

*hemen sözlerinden dönüverdiler*¹⁹.” Bu ayetlerde, kendilerine azap gelince Firavun ve avanesinin Allah’a teslimiyetleri; azap kalkınca da eski kibir ve gafletlerine dönüşü anlatılmaktadır²⁰. Gerek doğuştan gelen fitrat olsun, gerekse de Allah’ın emirlerine muhalefeti anlatan bozulmuş yapının karşıtı fitrat olsun hepsinin göstergesi Allah’ın, insanların aklını İslam dinine ve tevhide elverişli yarattığıdır. Sahih nazarla hareket edildiğinde bu Allah’ın değişmez bir yasası olarak karşımıza çıkacaktır²¹. İbn Teymiyye (ö.652/1254)’nin de dediği gibi “fitrî/zarûrî bilgiler, fitratın sıhhatli ve sağlam olması durumunda hâsıl olur. Fitrata onu bozacak ve hasta edecek bir şey ârız olduğu zaman hak, batıl görünür²²”. Bu anlamda en ince biçimiyle fitrat, gerçeğe meyletme yeteneğidir²³.

Kelam disiplininin bir ilgi alanı olarak ahlâk konusunda her ne kadar “Mu’tezi-le’nin ahlâk anlayışı adl disiplinine dayanmaktadır, Eşarî’ye göre iyi, kötü, adalet gibi değerlerin Allah’ın iradesinden bağımsız objektif ahlâkî değerleri yoktur²⁴” gibi genel ifadeler kullanılabilirse de din ile insan arasındaki ilişki ihmal edilemeyecek bir gerçektir. Dinin ögesi insandır. Din tarif edilirken onun Allah tarafından va’z olunmuş bir kanun olup insanların saadete ulaşmalarına delalet ettiği ve onları hayırlı işlere sevk eden olduğu belirtilir²⁵. İnsan, aynı zamanda toplumu oluşturduğundan din ile toplum arasında da dolaylı bir yapı oluşmaktadır. Bu yapı içerisinde birey olarak insanın yapacağı din ve ahlâk yorumu, ehil olması kaydıyla din tarafından olumlu karşılanacaktır²⁶. Dolayısıyla kelam ekollerinin farklı ahlâk anlayışlarını da bu çerçevede anlamak ve tarihî perspektif içerisinde değerlendirmek gerekmektedir²⁷. Farklı din ve ahlâk anlayışlarına sahip farklı kelamî ekollerin varlığında aslında hiçbir din, din anlayışı olarak kendi içerisinde organize olmuş, kurumsallaşarak sosyolojik bir şahsiyet haline gelmiş bir yapı öngörmemektedir. Önemli olan ahlâkî ve dinî yapıyı korumaktır. Toplum olarak bakıldığı zaman hadlerin bile çoğu zaman devlet idaresine bırakılması toplum tarafından oluşmuş ahlâkî ve dinî yapıyı zedelememek içindir²⁸. Bu konudaki kişisel ve indî değerlendirmeler sıkıntı oluşturabilecektir.

19 7. el-Ârâf, 131-135.

20 Gölcük, Şerafettin; Toprak, Süleyman, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Dağıtım, Beşinci Baskı, Konya, 2001, s. 205-206.

21 en-Nesefî, Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil*, tah. Yusuf Ali Bideyvi, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1429/2008, III, 699-700.

22 es-Sâdî, Abdurrahman b. Nâsir en-Necdî, *Tarîku’l-Vusûl ile’l-İlmi’l-Me’mûl bi Ma’rifeti’l-Kavâidi ve’l-Zavâbiti ve’l-Ustûl*, Daru’l-Basîra, Mısır, 2000, s. 56.

23 Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, İnsan Yay., Dördüncü Baskı, İstanbul, 1998, s. 46.

24 Kılıç, a.g.e., s. 90,105.

25 Akseki, A.Hamdi, *İslam Dini*, DİB Yay., Ankara, 1980, s. 7.

26 Bozkuş, Metin, *Anadolu’da İslam ve Mezhepler*, Asitan Yay., Sivas, 2011, s. 3-4.

27 Bozkuş, a.g.e., s. 3.

28 el-Meydânî, Abdül’-Ğanî el-Guneymî, *el-Lübâb fi Şerhi’l-Kitâb*, Dâru’l-Kitâb’il-Arabî, Beyrut, 1429/2008, III, 62.

Bireysel olarak bir ahlâki davranışın yapılması kadar değerlendirilmesi de önemli olup bu durum, zihnin gelişim aşamalarıyla sıkı sıkıya ilişkilidir²⁹. Doğru değerlendirmeyi ise bilgi vasıtalarını toplumun kontrolüne sokmadan kullanabilen kişi yapabilir³⁰. Ancak toplumun inanç-ahlâk anlayışının, bireye etkisi unutulmamalıdır. Kelamî yönden fiillerin yaratılması konusu uhrevî açıdan önemli olduğu gibi, dünyevî olarak toplumsal açıdan da önemlidir. Ahlâkın temeli ve itikadın sonucu olan insanın fiilleri noktasında, Ehl-i Sünnet mutavassıt bir yaklaşım sergilemiş, insana kendi davranışları üzerinde tesiri olduğu fikrini aşlamış; ancak bu tesirin gücü insanlar ve toplumlar açısından farklı değerlendirilmiştir. Ehl-i Sünnetin yapısı içerisinde Allah, kuluna bir fiili yapması için icbarda bulunmaz. Kulun iradesi söz konusudur ve bu irade ile sevabı ya da ikâbı hak etmektedir. Bundan sonra “*Ey İnsanlar! Rabb’inizden size gerçek gelmiştir. Doğru yola giren ancak kendisi için girmiş ve sapıtan da kendi zararına olarak sapıtmıştır...³¹*” ve “*...Bir millet kendini bozmadıkça Allah onların durumunu değiştirmez. Allah bir milletin fenalığını dileyince artık onun önüne geçilmez. Onlar için Allah’tan başka hâmi de bulunmaz³²*” ayetleri onlar için geçerli olacaktır³³. Mealini verdiğimiz son ayet (er-Râd 13/11) üzerinde, kelâm ve toplumsal ahlâk açısından biraz durmak istiyoruz. İslam’da bireysel olarak sorumlu olan insan olduğundan; insanın da toplumsal hayat içinde şekillendiği ve değiştiği düşünülünce³⁴ bu ayet ve çevresinde şekillenen konu önemli hale gelmektedir.

Kur’an’da Toplumsal Değişme Yasası ve Kelamî Değeri

Söz konusu ayet inanç ve ahlâk noktasında bir yasa çizerek, bir millet ya da toplumun gerek ahlâki gerekse diğer konulardaki değişiminin bu yasaya bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Ayetin kapsamının anlaşılması için Arapça metnini de vermek istiyoruz: *إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَّالٍ* “*Bir millet kendini bozmadıkça Allah onların durumunu değiştirmez. Allah bir milletin fenalığını dileyince artık onun önüne geçilmez. Onlar için Allah’tan başka hami de bulunmaz³⁵*”. Ayette göze çarpan hususlar şunlardır: Ayetteki “قوم” (kavm) kelimesinin nekra kullanımı, bu ayetin tüm insanları kapsayan bir tarzda olduğuna işaret etmektedir. Bu açıdan söz konusu ayetteki değişime muhatap olacak kesimin Müslüman olması şart değildir. Müslüman olmayan bir topluluk da şartlarını gerçekleştirdiği zaman bu değişimi yakalayacaktır³⁶. Ayrıca “kavm” sözcüğü, bireyi

29 Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Neş., İstanbul, 1995, s.29.

30 Güler, İlhami, *İman-Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003, s.60.

31 10. Yûnus, 108.

32 13. er-Râd, 11.

33 Çubukçu, İ.Agâh, *İslâmîde Ahlâk ve Manevî Vazifeler*, DİB Yay., Ankara, t.y., s.77.

34 Çelik, *Kur’an’da Toplumsal Değişim*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s.61.

35 13. er-Râd, 11.

36 Said, a.g.e., s.25.

değil ümmet ya da toplumu ifade etmektedir; bu yönüyle ayette söz konusu edilen yasa bireysel değil tamamıyla toplumsaldır. Toplumsal olduğuna göre sadece ahirete yönelik değil aynı zamanda dünyaya da ilişkin bir yasadır³⁷. Ayette vurgulanan “Allah’ın değiştirmesi” ve “toplumun değişmesi” kavramları, birbirlerine şart olarak bağlanmıştır. Bunun tersini düşünmek yani önce Allah’ın değiştirmesi sonra da toplumun değişmesi şeklindeki bir anlayış, ayetin içeriği ile çelişki gösterecektir³⁸. Ayetteki iç değişiklik yüksek derecede bir ahlakî yönelimi ifade ettiği gibi aynı zamanda, kişisel ve psikolojik bir yapı olarak da toplumun değişmesini söz konusu etmektedir³⁹.

Bu kısa değerlendirmenin ardından, bahsettiğimiz ayete kelam cihetinden yaklaşmanın toplumsal ahlâk açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Kur’an-ı Kerim’de zikri geçen kalıpta toplumun değişmesi - Allah’ın değiştirmesini ifade eden bir ayet daha vardır: كَذَّبَ آلُ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ “*Firavun taifesi, onlardan öncekilerin gidişatı gibi, Allah’ın ayetlerini yalanladılar da Allah onları günahlarından ötürü yok etti. Allah kuvvetlidir, cezalandırması şiddetlidir. Bu, bir topluluk iyi gidişini değiştirmedikçe Allah’ın da verdiği nimeti değiştirmeyeceğinden ve Allah’ın işiten, bilen olmasındandır*”⁴⁰. Ayetlerin ifade ettiği “insanın değişmesi” ve “Allah’ın değiştirmesi” konusu davranış oluşturmaya açısından önemlidir. Bunu anlamak için ayetin bazı kelimeler tarafından nasıl değerlendirildiğine değinmek istiyoruz.

İmam Mâtürîdî (ö.333/944), Ra’d 13/11’de Allah’ın ifade ettiği değişimin, Rasûlün getirdiği din ve dinle ilgili işler olduğunu belirtiyor. Bu değişim, etki-tepki anlamında (Bir sure inince, “Sizi bir kimse görüyor mu?” diye birbirlerine bakarlar,) sonra dönüp giderler. Anlamaz bir grup olmalarına karşılık Allah onların kalplerini imandan döndürmüştür⁴¹. ve فَلَمَّا رَأَوْا آرَاءَ اللَّهِ قُلُوبُهُمْ “(Musa milletine: “Ey milletim! Beni niçin incitirsiniz? Oysa, benim size gönderilmiş Allah’ın bir peygamberi olduğumu biliyorsunuz” demişti. Ama) onlar yoldan sapınca, Allah da onların kalplerini saptırmıştı. (Allah, yoldan çıkan milleti doğru yola erdirmişti)⁴²” ayetleriyle benzer tarzda olduğunu söylemiştir. Ancak buradaki değişim, dinle alakalı olduğu gibi sıhhat, selamet, mal gibi dünyevî şeylere de muhtemeldir. Değişen şey böyle olmakla beraber değiştirme işi Allah’ın tevfiikten men

37 Said, a.g.e., s.32-33.

38 Said, a.g.e., s.35-36; Güler; a.g.e., s.70.

39 Çelik, a.g.e., s.70, 71.

40 8. el-Enfâl, 52-53.

41 9. et-Tevbe, 127.

42 61. es-Saff, 5.

etmesi ve hızlân ile olacaktır⁴³. Mâtürîdî ayetin devamındaki “Allah bir milletin fenalığını dileyince artık onun önüne geçilmez” ifadesinin Mu’tezilenin salah/aslah konusundaki görüşlerine bir reddiye mahiyetinde olduğunu; insanların nefislerindeki iyiyi değiştirmesi ile Allah’ın, onlar için kötülüğü de murat ettiğini söylemektedir⁴⁴. Mâtürîdî, ayrıca Enfâl 8/53’teki değişimin hem dini hem de dünyevi olabileceğini söylemiştir. Kafirler “rasulleri tekzib, kitapları red” gibi dini yönden kötü durumlarını değiştirmedikleri için Allah onları hem dünya da hem de ahirette cezalandırmıştır⁴⁵.

Mu’tezile mezhebinin önemli bir temsilcisi olan Zemahşerî (ö.538/1143), Ra’d 13/11 ayetindeki değişimi Allah’ın, bir kavimdeki nimet ve afiyeti, onların çok günah işlemesi sebebiyle değiştirmesi şeklinde yorumlamıştır⁴⁶. Enfâl 8/53’le ilgili olarak ise “Allah’ın azap olarak ya da intikam olarak bir kavme olan nimetini değiştirmesi, onlar kendilerini değiştirmedikçe, Allah’a yaraşmaz” demiştir. Sonrasında sorduğu “Allah’ın Âl-i Firavun’u ve Mekke müşriklerini cezalandırması, onlara olan nimetini değiştirmek değil midir?” sorusuna, “Onlar hallerini, puta tapmaktan daha kötü bir hal olan ayetleri inkar, yalanlama ve Allah’a karşı kan dökmeye değiştirdiler. Bundan dolayı Allah’ın nimeti de onlara karşı değişti⁴⁷” şeklinde cevap vermiştir. Zemahşerî’nin ayette sözünü ettiği nimet, Mu’tezile açısından önemlidir. Mu’tezile nimeti “Failinin yapmasıyla, ihsan kabilinden, başka bir şeye ulaştırılan her türlü menfaat-i hasenedir⁴⁸” şeklinde tarif etmiştir. Nimetin menfaat olması şarttır. Zarar-ı Mahza (sırf zarar) olsa, bu nimet olmaz. Bu menfaat kabîh (çirkin) de olamaz; çünkü kabîh olsa şükürü gerektirmez. Nimetin gereği şükürdür. Kabîh olan bir şeyi, Allah bile yapsa ona şükretmek çirkin olacaktır⁴⁹.

Son olarak ayetlerin ve içerisindeki değişimin, ahlâk ve inanca tesir eden yönünün Râzî (ö.606/1209)’de kelimâ değerlendirilişine bakmak istiyoruz. Râzî, Ra’d 13/11 hakkında çoğu müfessirin bu ayeti, Allah’ın ancak masiyet ve fesadın artmasıyla intikamını indireceği şeklinde değerlendirdiklerini naklediyor. Bu nakilden sonra bazı müfessirlerin, “Allah kökten kazıma ya da soykırım şeklindeki bir azabı, ancak küfür ve masiyete devam sonucu indirir. Bu kavim günaha devam ederken mümin kimse de içlerinde bulunsa, o da onlar ile birlikte azaba düşer

43 el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, tah. Hatice Boynukalın, Dâru’l-Mizan, İstanbul, 2006, V, 398, 399.

44 el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, V, 399.

45 el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, VI, 246.

46 ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik-i Ğavamidi’t-Tenzil ve Uyûnu’l-Ekâvil fi Vücûhu’t-Te’vil*, tah: Adil Ahmed Abdülmevcûd/Âli Muhammed Muavviz, Mektebetü’l-Abikân, Riyad, 1418/1998, III, 338.

47 ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 591.

48 el-Kâdî, Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, tah. Abdülkerim Osman, Mektebetü’l-Usra, Kahire, 2009, s.77.

49 el-Kâdî, *a.g.e.*, s.78.

olur” dediklerini; bazı müfessirlerin ise onlara “İçlerinde iyiler varken böyle bir azabı Allah indirmez” diyerek karşı çıktıklarını anlatmıştır.⁵⁰

Râzî, bu ayeti iki gruba cevap olmak üzere kullandığını bildiriyor. Birincisi Mu'tezilenin müşrik çocuklarının azaba uğrayacağı fikrine karşı “Allah müşrik çocuklarına babalarının günahları sebebiyle azap etmez. Onlar kendilerinde olan nimeti değiştirmediler ki Allah onların nimetini azaba çevirsin” demektedir. İkincisi ise Cebriyye'nin, “kul buluş çağının başındayken kendisinde bir tağyir olmaksızın, Allah onu dalalet ve hızlan içinde bırakır” sözünün batıllığına ve Ehl-i Sünnet'İN doğruluğuna bu ayet delalet eder, demektedir. Râzî bu ikinci tespite cevap verirken ayetin sadece bu kısmının yani “bir kavmin kendinde olanı değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez” kısmının görünüşte, önce kul yapıyor sonra Allah şeklinde olup Mu'tezileyi fiillerin yaratılması konusunda destekler mahiyet arzetsede, bunun ayetin devamına zıt olduğundan böyle bir görüşü reddeder. Ayetin devamında “Allah bir kavim için kötülük dilerse onu savuşturacak yoktur” şeklindeki ifadenin Mu'tezilenin yorumu ile bağdaşmayacağı; bu yüzden gerçekte, ayetin onların anladığı gibi olmayıp kendi mezheplerini desteklediğini söylemiştir⁵¹.

Kendi kaynakları açısından bakıldığında aslında Mu'tezile'nin “Allah bir kavim için kötülük dilerse onu savuşturacak yoktur” ifadesini dünyevi olarak algıladığı görülmektedir. Yani buradaki murat, dünyevî büyük sıkıntılar ve belalar anlamındadır. Bunlar da mecazen kötüdür. Ayrıca Allah, ayette kendi için “yaptı” demiyor “murat ederse” diyor. Allah'ın murat ettiği şey, ebediyen vücuda geleceğinden muradın kuldand olması daha evladır. Allah kullarından taat isterse, bu isteğin insanın kötü ihtiyarından dolayı olamaması caizken, Allah'ın kullarından bu isteği ihtiyarî olur⁵².

Toplumsal ahlâkî değişime bir yasa oluşturan bu ayet için, üç büyük kelimelerin üç önemli temsilcisi Matürîdî, Zemahşerî ve Râzî'nin tefsirlerindeki değerlendirmelerini ele aldık. Söz konusu ayetleri değerlendirmede ortaya çıkan ortak nokta değişimin, kulun değişmesi -Allah'ın değiştirmesi şeklinde ikili bir tarzda olduğudur. Değişen şey dünyevî nimetler olabileceği gibi ahirete yönelik nimetler de olabilir. Ayette sözü edilen insanların kendilerinde olanı değiştirmesi hakkında daha çok olumsuz bir bakış açısı sergilenmiştir. Öyle ki insanlar kendilerindeki iyiyi değiştirirse Allah da onlara dünya ve ahiret nevinden musibetler indirir.

50 er-Râzî, Fahrüddin b. Ziyâuddin b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981, XIX, 23.

51 er-Râzî, *a.g.e.*, XIX, 24.

52 el-Kâdî, Abdülcebbar, İmâdüddin Ebu'l-Hasen Ahmed, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nehdati'l- Hadise, Beyrut, 1966, s.200.

İmam Matürîdî masiyetler çoğalınca tevfikten men ve hizlan'ın kulun başına geleceğini söylerken, Râzî ise ayete toptan helak açısından bakmış, isyan artarsa bu helakın geleceğini bildirmiştir. Daha sonra Mu'tezilenin, fiilerin yaratılışı ile ilgili söylediği fikirleri red cihetine gitmiştir. Mu'tezile olaya daha çok dünyevî açıdan bakmıştır. Onlara göre Allah, kendilerindeki "iyi"yi değiştirenden, tamamen iyilik demek olan nimetlerini alacağını ve daha kötü belalar vereceğini söylemiştir. Ancak bu durum için çok fazla günah işlemek gerekiyor. Mu'tezile, kendisindeki iyiyi değiştiren günahkâra (fâsık) toplumsal açıdan farklı bir gözle bakmamış; dünyevi ahkâmda onunla ilişkilerin devam ettirileceğini söylemiştir. Yani nikâhı geçerli, mirası helal, kestiği yenir ve Müslüman kabristanına defnedilir⁵³.

Genel anlamda bakıldığında ayetin ismi geçen kelâmcılarınca yapılan tefsirinde, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında oluşan, Allah'ın ve kulun fiilleri noktasındaki farklılaşmanın ön planda olduğu görülmektedir. Mu'tezile geliştirmiş olduğu ahlâkî nesnelciliği⁵⁴ bu ayette de gösterip olaya dünyevî açıdan bakmış; iyi ve kötüyü nesnelere tabiatına yerleştirmişlerdir. Ehl-i Sünnet ise Mu'tezile'ye karşı olarak ahlâk konusunda Allah'ın rolünü yadsımayarak insanın fiillerindeki özgürlüğü ve bunun toplumsal değişmeye etkisini ortaya koymaya çalışmışlardır. İnsan fiillerinin kökeni noktasında temelde oluşan üç görüş vardır. Birinci görüş Ehl-i sünnete ait olup "filleri yaratan Allah, o filleri kesp ve ihtiyar eden insandır" şeklindedir. İkinci görüşe göre ise filleri yaratma noktasında Allah müdahil olmamakta, fiillerin hem iradesi hem de yaratması insana ait olmaktadır. Bu görüş Mu'tezile'ye aittir. Üçüncü ve son görüş ise Mutezilî anlayışın tam zıttı olan Cebrî görüş olup irade ve yaratmayı tamamen Allah'a izafe eden görüştür⁵⁵. Ehl-i Sünnet'in görüşünde ortaya çıkan ikili yapı yani iradî etken ile yaratıcı etken arasındaki ayırım⁵⁶ onların görüşlerinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Buna mukabil Mu'tezilenin insanı programlanmış bir varlık gibi yaratılışında birtakım imkânlarla donatılmış sayması, insanın pasif bir varlık şeklinde anlaşılmasına neden olmuştur⁵⁷. Bu da yine dünya ahiret şeklinde ikili bir yapının ifrat-tefrit çizgisinde kalan boyutunu oluşturmuştur. Ahlâk-İlim ve dünya-ahiret ikilisinden bahsederken bu şekilde "Halku Ef'al'il-İbâd (kulların fiillerinin yaratılmasının)"ın da rolünü bilmek itikadî-ilmî düalizmin kaynaklarını anlamada fayda sağlayacaktır.

53 el-Kâdî, *Şerh*, s.713.

54 Kazanç, Fethi Kerim, "Mutezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-13 (2001), s. 243.

55 el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru Sâdir/Mektebetü İrşâd, Kahire-İstanbul, İkinci Baskı, 2010, s. 305-317; en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, tas. Muhammed Sâlih el-Farfûr, Mektebetü Dâru'l-Farfûr, İkinci Baskı, Dimeşk, 1421/2000, s. 147.

56 Her ne kadar Ehl-i Sünnet iradeyi de yaratmanın Allah olduğunu söylese de, insanın rolü açısından kesbi, bu iradeyi yansıtmaktadır. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid el-Hanefî, *el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyerefi'l-Akâidi'l-Münciyyefi'l-Âhira*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002, s. 119-138; Yazıcıoğlu, M. Sait, *Matürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yay., Ankara, 1988, s. 8-9.

57 Karadağ, Çağfer, "İnsanın Fiilleri", *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yay., İkinci Baskı, Ankara, 2012, s. 403-405.

Düşünce açısından farklılık, ahlâk açısından da farklılığı gerektirecektir. Çünkü ahlâk, nefiste rüsûh bulan fikirlerden kaynaklanmış davranışlardan ibarettir. İşte bu noktada toplum ahlâkını bozmayacak ama bireyin de din-ahlâk kavrayışını tatmin edecek bir otorite gerekmektedir⁵⁸. İlim bu anlamda ahlâkı kuran ve düzelten bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla ahlâk anlayışlarının farklılaşmasında ilimsel farklılık belirleyicidir. Kelamın ilme ve ilim vasıtalarına yaklaşımı da bu konuda önemli olmaktadır.

Kelâmî İlim ve Ahlâka Tesiri

Kelam açısından ilim, kendisine konu olan şeyi ilim sahibine açıklayıp izah eden; o konuda kişide herhangi bir müphem nokta bırakmayan bir sıfattır. İlim sadece malum olanı değil aynı zamanda madum olanı da izah eden bir yapıdadır. Bu açıdan hem havassın hem de aklın idrakini kapsar⁵⁹. Mezkûr bu ilmi elde etmek için üç türlü vasıtamız vardır: Havass-ı Selîme, Haber-i Sâdık ve Akıl⁶⁰. Havass-ı selîme ile kastedilen herhangi bir bozukluğu olmayan duyular, haber-i sâdık ile kastedilen haber-i mütevâtir (yalan üzere birleşmeleri âdeten mümkün olmayan insanların bildirdiği haberdur ki bunlar da insanda zarurî olarak ilmi oluşturacaktır) ve haber-i rasûldür⁶¹. Son olarak da bunları anlayacak ve yeni tahayyüllerle yeni bilgiler elde edilecek akıl, ilmi elde edecek son vasıta olacaktır. Çoğu tasavvufî zümrenin ilim ve ahlâk kaynağı olarak kabul ettiği ilham ise kelam ilmi tarafından sahibinden başkasına ilim ifade etmeyen bir yapıdadır⁶².

Sözünü ettiğimiz ilmin üç sebebi, onun ahlâkla olan bağlantısı çerçevesinde, birbirinden kopuk olarak değerlendirildiği zaman, farklı farklı ahlâk anlayışları ortaya çıkacaktır. Kelâm tarihinde Mutezilî ahlâk, Haricî ahlâk, Ehl-i Sünnet ahlâkı gibi farklı ahlâk teorileri üzerinde durulabilir. Örneğin Haricî ahlâkta fâsik imanını kaybetmiş kâfir olup ona karşı tahammül edilmez; hatta katli gerekir⁶³. Ama Mutezile fâsığı, bu fıskı üzere ölürse ebedî Cehennemlik görmesine rağmen dünyada ona mümin ahkâmı uyguladığı için birlikte yaşamda onlardan uzaklaşmamıştır⁶⁴. Ehl-i Sünnet ise fâsığı günahkâr görmüş ama dışlamak yerine onlarla birlikte bir toplumsal ahlâk örneği sergilemişlerdir. Bunların hepsi ilim elde etme kaynaklarının farklı değerlendirilişindedir. Aslında bu ilim kaynaklarındaki farklılık içe-

58 Baktır, Mehmet, *Bir Dini Otorite Olarak Hz. Peygamber*, İlahiyat Yay., Ankara, 2005, s. 87.

59 el-Kesteli, Muslihuddin Mustafa, *Hâşiyet-ü Kesteli alâ Şerhi'l-Akâid*, Salah Bilici Ktb., ty., s. 25.

60 el-Kesteli, a.g.e., s. 29.

61 el-Kesteli, a.g.e., s. 34-35.

62 el-Kesteli, a.g.e., s. 36.

63 eş-Şâfiî, Mahmûd, el-Medhal ilâ Dirâseti İlmî'l-Kelâm, İdâratu'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karachi/Pakistan, 1422/2001, s.53.

64 Mesela Mutezilî'ye göre fâsığın mirası haram olmaz, nikahı geçerlidir ve Müslüman mezarlığına defnedilir. Bkz. el-Kâdi, *Şerh*, s. 713.

risinde haber-i rasûl, akıl ve duyular ile elde edilecek relatif bilgi ve ahlâkı, kendisinde birleşilebilecek ortak bir ahlâka götürebilmek için gelmiştir. Bu anlamda rasûl, Allah'ın adına yeryüzünde ahlâkı temsil eden bir otorite olmaktadır⁶⁵. Ancak bu otorite zorlayıcı yönünden evvel, örneklik yönü olan bir yapıdadır. Ahlâkın öğrenilebilen bir mahiyet arzemesi⁶⁶, rasûlün mekârim-i (güzel) ahlâkı⁶⁷ tamamlamak üzere gönderilmiş olmasıyla paralellik gösterir. Allah ya da rasûl ahlâkı ile ahlâklanmak ya da en üstün ahlâk sahibi rasûle uymak, ortak bir hüviyeti arzetmektedir. Akıl ve duyularla şekillenen fikir, değişik ahlâklara yol açacaktır. *و إنك لعلی خلق عظیم /Şüphesiz sen büyük bir ahlâk üzeresin*⁶⁸ ayetindeki azamet, en yüce olanın ahlâkının diğer ahlâk modellerini devre dışı bırakacağını gösterir.

Ahlâkî değer farklılaşmasını ortadan kaldırıp birlikteliği sağlamak açısından kelâmî bilgi vasıtalarının aynı kaynaktan beslenmesi ve itikadî düalizmin ortadan kalkması gerekmektedir. İlm-i ahlâk uleması, insanı ahlâklı ya da ahlâksız yapan şeyin onun ruhunda bulunan kuvve-i akliyye (kuvve-i mümeyyize veya kuvve-i ilmiyye), kuvve-i gazabiyye ve kuvve-i sheviyye olduğunu söylemişlerdir⁶⁹. İnsanın ahlâklı olması için akıl ve idrak kuvvetinin onda galip olması gerekmektedir. Kuvve-i akliyenin, insanda hâkim olması için ise bilgi gerekmektedir⁷⁰. Bu bilgi ancak kelâmî anlamda bilgi kaynaklarının birlikte değerlendirilmesi sonucu gerçekleşir. Olaya bir de ters taraftan bakılıp insan, bu birlik dışında bir düalite içerisinde değerlendirilirse, yapılacak yorumlar hep sübjektif olacak, karşıdaki ancak “öteki” olarak nitelendirilecektir. Kelâm ve mezhepler tarihi olarak bakıldığında, heteredoks yapıların genellikle yanlış ahlâkî yapısı üzerinde durulmuştur. Bu yapıyı harekete geçiren siyasi argümanlar değerlendirmeye tabi tutulurken, ahlâkî yapıya etki etmesi açısından onlardaki dünya-ahiret ikilemi ve ilim elde etme sebeplerindeki farklılık göz ardı edilmiştir. Örneğin, Alevî ahlâkını oluşturan “dört kapı kırk makam” ya da “üç sünnet yedi farz”ın⁷¹, Matürîdî ya da Eşarî sisteminden farklı oluşu, temelde Allah-insan ilişkisinin farklı anlamlandırılması ve ilim kaynaklarındaki farklılıktan çıkmaktadır. Bu da dünya-ahiret ikilisinin eksik değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu değerlendirmedeki bilgi vasıtalarının eksik ya da tam kullanılmayışı bu ağının temel sebebini oluşturmaktadır.

65 Baktır, *a.g.e.*, s. 85.

66 Aydın, Zeki, *Âhlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi*, Nobel Yay., Ankara, 2003, s. 52-53.

67 el-Muvatta, *Hüsnü'l-Hulk*, 8.

68 el-Kalem 68/4.

69 Akseki, *a.g.e.*, s.232.

70 Akseki, *a.g.e.*, s.239.

71 Bozkuş, Metin, *Sivas Aleviliği*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2006, s. 283-290. Bu makamlar ve Aleviliğin diğer öğretileri için bkz. Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk, TDV Yay., Ankara, 2007.

Toplumsal ayrışma ve ahlâkî kaynak farklılıklarına sebep olan; dünya ahiret ayrımını tetikleyen sebepler, kelam ve mezhepler tarihi anlamında başka şekillerde de tezahür etmektedir. İslam ümmeti içerisinde oluşan ekoller, kendi görüşlerini esas alarak diğer insanları “fırak-ı dâlle, ehlü'l-hevâ ve'l-bağy” şeklinde aşağılayıcı⁷² bir takım tasnifata tabi tutmuşlardır. Bu durum da onları, bu kitle ile kopma noktasına getirmiş, aralarındaki temel ve farklı yorumların ilim vasıtalarında da değişmesine neden olmuştur. Mu'tezilî akıl, Şia imamet doktrini ya da Alevî inancı ve bunların gulat kesimleri gibi. Bu ilim ve kaynak farklılığı; buna ilaveten ana kitleden kopma eğilimi, ahlâkî farklılıkları da zamanla beraberinde getirmiştir. Ana kitleden kopan ekol, merkezden uzak bir yerde, ona zıt bir şekilde yaşamlarını sürdürmüşler ve yeni ahlâkî eğilimler geliştirmişlerdir. Bunun yeni kurulan ekol mensuplarınca benimsenmesi için de, yeni inanç sistemleri geliştirmişlerdir. Akaid yazımı ile bu anlamda herkesçe kabul edilebilir bir ahlâkın oluşması için ayrıca çaba harcanmıştır⁷³. Zamanla bu ayrım daha da derinleşmiş, yazılan fırak kitapları ile gösterilen müsamaha minimum düzeye inmiştir. Bu kitapların başında yapılan tasnifin temeli olarak da “İslam Ümmeti 73 fırkaya ayrılacak ve kurtuluşa eren fırka (el-fırkatü'n-nâciye) dışında kalan 72 fırka Cehenneme girecektir⁷⁴” hadisi getirilmektedir⁷⁵.

İlmî farklılığın itikadî düaliteye sebep olan yönüyle ilgili metafiziksel ve kozmolojik düalizm de önem arz etmektedir. Bu düalizm, hakikati “dünyevi” ve “semaavi” olarak ikiye ayırmış; buna göre hakikat, “görülen, kontrolümüz altındaki hakikat” ve “görülmeyen, bilgimize doğrudan açık olmayan hakikat” şeklinde düal bir yapı olarak algılanmıştır⁷⁶. Böyle bir ayırım nazari ve pratik ahlâktaki gibi bir ayırım değildir. Bu dünya ile öbür dünyayı farklı değerlendirmek ve tecrübe edilemeyen öbür dünyayı bu dünyaya yeğlemek ya da bunun tersini yapmak, İslam'ın öngördüğü dünya-ahiret dengesini hiçe saymak olacaktır. Dünya ve ahiret kavramları ontolojik anlamda bir yaşamın başı ve sonu demektir, yoksa parçalı düal bir yapıyı ifade etmemektedir⁷⁷. Kur'an'da bir tercih açısından birbirinden kopuk olarak dünya ve ahiret arasında bir ayırma gitmek mümkün değildir⁷⁸. Zihinde, Kur'an'ın ya da hadislerin yapmadığı bir ayırma yapma, insanları dünya ile ahiret arasındaki birbirini bütünlüleyici yapıyı anlamamaya; dolayısıyla kötü ahlâk örnek-

72 Turan, Ahmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Sidre Yay., İkinci Baskı, Samsun, 2000, s. 4.

73 Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yay., Ankara, 1999, s. 43.

74 Tirmizî, *İman*, 107, Ebû Dâvud, *Sünne*, 197-198.

75 el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdu'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkatu'n-Nâciye Minhum*, tah. Muhammed Osman el-Huş, Mektebetü İbn Sînâ, Kahire, 1409/1988, s. 23; eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Müel ve'n-Nihal*, tas. Ahmed Fehmi Muhammed, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut, 1413/1992, I, 4.

76 Düzgün, a.g.e., s.20-21.

77 Altuntaş, a.g.e., s.118.

78 Güler, a.g.e., s.54.

lerine itmektedir. Bunun sonucunda öyle bir ahlâk anlayışı oluşmaktadır ki bir yanda dünya-ahiret ikilisinden dünyaya önem veren maddeci bir yapı; diğer yanda ümitlerin tamamen öbür dünyaya bağlandığı pasif bir yapı belirginleşmektedir⁷⁹. Kelamî ilim vasıtalarının farklı ve eksik değerlendirilişinin, farklı iki âlem (dünya-ahiret) olarak düal bir yapıya, buradan da farklılaşmaya neden olduğuna dair tarihten örnekler bulmak mümkündür. Bir Osmanlı aydını olarak değerlendirilebilecek İmam Birgivi (ö.981/1573) zamanında, tasavvufa ait olan ahlâk ve tasavvufa ait olmayan ahlâk şeklinde bir ayırım Müslümanları ikiye ayırmış; bu iki grup taraftarları arasında şiddetli tartışmalar olmuştur. Şeyhü'l-İslam Ebüssuud Efendi'yle (ö.982/1574) İmam Birgivi arasındaki münakaşalar daha sonraları Kadızâdeliler-Sivasîler tartışmasına dönüşmüştür⁸⁰. Bu tartışmalar görünüşte birtakım tasavvufî uygulamalara karşı çıkmış mahiyetiyle algılansa da⁸¹ konumuz açısından baktığımızda, daha o zamanlarda toplumda inanç ve ahlâk açısından bir ikilik hissedildiği görülmektedir. İnancın davranışlara etki eden yönü ile her iki taraf da müntesiplerine bir ahlâk anlayışı oluşturmaya çalışmış, bununla ilgili çabalar sonucu yeni eserler yazmışlardır⁸². Bu tartışmada ahlâkı oluşturan bilgi vasıtalarının farklılık ve ayrılıktan kurtulması gerektiği fikrine sahip, Kadızâdelilerin fikri seviyedeki lideri Birgivi Mehmet Efendi'nin eserlerine örnekleme olarak baktığımızda karşımıza çıkan manzara, ister tasavvuftan kaynaklansın isterse farklı bir meşrepten kaynaklansın insanın ilmihalinde inanç ile ahlâkın iç içe olması gerektiğidir. O yüzden Birgivi yazdığı ilm-i hâl kitaplarda, işe öncelikle inanç konularının başı olan Allah ve sıfatlarını anlatmakla başlamış; devamında ahlâk konularını işlemiş, en son da ibadeti anlatmıştır⁸³. Halkın inanç, ahlâk ve davranışlarında daha sağlıklı temellere dayanması maksadıyla yazdığı⁸⁴ “*Vasiyyet-nâme*”sinde ise Birgivi, insanın ahlâkını oluşturan kaynakların başında nâtika yani akıl kuvvetinin geldiğini, bunun da bilgileri idrak etme ve anlam kuvveti demek olduğunu, ahlâkın da bu vechiyle değişebileceğini bildirmiştir⁸⁵. Yani ona göre ahlâka etki etmede öncelikle inanç ve ahlâk birlikteliği gelmelidir. Akıl bu konuda ilim vasıtalarına öncülük etmelidir. Karşı çıktığı görüşte ise aklın bu öncülüğünü başka şeyler almaktadır.

Tarihten asrımıza gelerek, günümüzde yazılan ve topluma ilk basamak dini bil-

79 Düzgün, a.g.e., s.23.

80 Çelebi, Kâtip, *Mizamü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay, MEB Basımevi, İstanbul, 1972, s.103-106.

81 Çavuşoğlu, Semiramis, “Kadızâdeliler”, *DİA*, XXIV, 100-101.

82 Kadızâdeliler ve Sivasîler arasındaki tartışılan konular hakkında bkz: Çelebi, Kâtip, a.g.e., s. 106-109.

83 Bkz. Birgivi, Muhammed b. Ali, *Birgivi Vasiyyetnâmesi Kadızâde Şerhi*, Bedir Yay., İstanbul, 1390/1970; *Tarîkat-ı Muhammediye*, trc. Celal Yıldırım, Demir Ktb., İstanbul, 1996.

84 Düzenli, Yaşar, “Balıkesirli Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivi”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/4 (2000), s. 240.

85 Birgivi, a.g.e., s. 176-179.

giler öğreten ilmihal kitaplarına baktığımızda inanç-ahlâk bütünlüğünü içeren “ilm-i ahlâk” geleneğinin ya tamamen terkedildiği ya da ona çok az değinildiğini görmekteyiz. İlm-i Ahlâk tarif edilirken onun insanların bir kısım melekelerinden ve mükellef buldukları bir takım vazifelerden bahseden bir ilim olduğu; “*ahlâk-ı nazarî*” ve “*ahlâk-ı amelî*” olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilmektedir⁸⁶. Böylece ahlâk ilmi, hem inancı hem fikhî hem de davranışları kapsamaktadır. İlmihal geleneği bu anlamda ahlâk ilminin meselesi iken günümüzde fikhî ilminin bir meselesi olarak görülmektedir. Bunun altında yatan sebebin de toplumda oluşmuş inanç ve ahlâk konusundaki düal yani farklı iki alan anlayışı olduğunu görmekteyiz. İnsanın hâli açısından birbirinden farklı ahlâk-fikhî ya da ahlâk-akaid ikilisinin ortaya konması, sözünü ettiğimiz düal/ikili anlayışın insanların zihninde kökleşmesini kolaylaştırdığı inancındayız.

Genel anlamda bir ahlâkî öğreti yükümlülük, sorumluluk ve müeyyide üçlü yapısının üzerine kurulmuştur. Bir ahlâkî sistemin temeli yükümlülüktür. Yükümlülük olunca sorumluluk ve müeyyide de olacaktır⁸⁷. İnsana yükümlülük getirmeyen bir din ve ahlâk ne kadar saçma ise yükümlülüğü olup da müeyyidesi bulunmayan bir din ve ahlâk fikri de o derece anlamsız olacaktır⁸⁸. İnanç ve ahlâk noktasında, Ku’rân bir düalizm üzerine kurulmuştur. Bu düalizm aslında yaratıcıya inanç açısından, “olumlu ahlâkî özellikler” ve “olumsuz ahlâkî özellikler” olarak tasnif olmuştur⁸⁹. Ama bu inançtaki düal yapı birbirinden kopuk dünya-ahiret şeklinde algılanınca, tezahürleri açısından sorun yaşanmıştır. Dinimiz her ne kadar ictihad seviyesindeki bireysel bilgi sahiplerine müsamaha göstermişse de toplumun etrafında birleşeceği bir anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Bu anlayışın en önemli tezahürü ahlâk konusunda görülmüştür. Bu, ahlâkî sadece ortaya koymak değil aynı zamanda o ahlâka işlerlik kazandıracak bir yapıyı da hedeflemiştir. Bu yapı, dinin insan kalbinde bir kabul olması bağlamıyla, günah-sevap/Cennet-Cehennem ikili yapısıyla sağlanmışsa da bu, toplumsal olarak yeterli görülmemiştir. Ferdî din ve kollektif din diye bir ayırım yoktur; ancak yaşayan bir vakıa olarak, birbirleriyle kopmaz şekilde, dini hayat bu iki ayrımı tarih boyunca yaşamıştır⁹⁰. Toplumun sosyal olarak fertlerden oluştuğu ve fertlerin düzeninin toplum için yeteceği söylemiyle beraber, birlikteliğin etki anlamındaki tesiri, bireydeki inanç ve ahlâk yapısını da etkileyecektir. Bu yüzden toplumdaki ahlâkî yapıyı da denetleyecek bir otorite gerekir. Kelamın konularına dâhil edilen imamet/hilafet mesele-

86 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Yüksek İslam Ahlâkı*, Bilmen Basımevi, 1964, s.3.

87 Turhan, Kasım, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiileri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1996, s. 23.

88 Turhan, a.g.e., s. 25.

89 İzutsu, a.g.e., s. 151.

90 Günay, Enver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., Altıncı Baskı, İstanbul, 2003, s. 228.

sini de toplumsal ahlâkın koruyucusu imam/halife olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

Sonuç

Bir toplumda oluşan ahlâkî yapıyı anlayabilmek için bu ahlâkın kaynağı ve bu kaynağa götüren yolları bilmek gerekir. İnsanlık tarihine bakıldığı zaman dini değerlerin ahlâk üzerindeki etkisi hemen görülmektedir. Bir ahlak unsuru olarak din, birey hayatında her zaman belirleyici bir rol oynamıştır. Kelam ilmi ise konusunun itikad olması anlamında, bu ahlâkî yapının tam ortasında bulunmaktadır.

Ahlâkın tanımı yapılırken onun insan nefsinde kalıcı değişiklikler yapma yönü ön planda tutulmuştur. Amacı İslam'ı ve Müslümanları her türlü kötü ve yanlış etkiden korumak olan kelâm, insanın ve toplumun davranışları açısından ahlâk konusuna uzak kalamamıştır. Aslında her iki ilim de konusu insan olmak üzere din çatısı altında birleşmektedirler. Din ise insanı hem dünyada hem de ahirette mutlu eder. Böyle olunca insanın ahiretini mutlu etmesi için kötü ahlâktan uzaklaşarak iyi bir hayat sürmesi gerekir. Dünyada mutlu olabilmek için ise hem bireysel hem de toplumsal ahlâkın sağlanması icap eder. Ahirete yönelik mutluluk çabaları insanı dünyevî mutluluğa sevketsede toplumsal- ahlâkî yapıdaki farklılıklar bu mutluluğa engel oluşturmaktadır. Bunun da sebebi toplumun ahlâkını oluşturan itikâdî birliğin birbirinden kopuk düal bir yapıda olmasıdır.

Bu düal yapının ortaya çıktığı ilk nokta aynı kaynaktan aynı şekilde beslenememe; kelamî anlamda bilgi kaynakları olan akıl, duyular ve haber-i sâdık'ın birlikte değerlendirilmeyişidir. Haber-i sâdık, Allah'ın inayeti sonucu akıl ve duyulara yol göstermesi gerekirken onun, siyasî ya da bireysel istekler sonucu akıl ve duyulara kaynak yapılması, farklı yapıları oluşturmuştur. Bu da Ehl-i Sünnet ya da Sünnî olmayan (Bidat ehli) şeklinde ikili bir yapıyı doğurmuş, zamanla bu ikili yapı arasındaki uçurum büyümüş ve derinleşmiştir.

İkinci olarak aynı kaynaktan beslense de yine ahlâkın içinde olan itikad-amel ikilisinin birbirinden kopuk sayılması insanların, inanç sahibi olsa da kötü ahlâka gitmelerine engel olmamıştır. Bu da yaratıcıyla ilgili metafiziksel ve kozmolojik düallik anlayışından dolayıdır. Allah ile ontolojik farklılık ya tamamen dünyaya meyil ya da tamamen ahirete yönelme şeklinde olmuştur. Bu da dünya-ahiret düallığının birbirinden kopuk anlaşıldığını göstermektedir. Aslında Allah, dünya ve ahireti birbirine eş değer bir ikilikte değil, sonsuz hayatın başı ve sonu şeklinde yaratmıştır. Bunun toplum tarafından böyle anlaşılması ahlâken iyileşmeye neden

olacaktır. Bunun sağlanması da aynı kaynak ve otoriteye bağlıdır. Hz. Peygamber hayattayken bu otorite onun şahsında sağlanabilirken onun vefatı ile ahlâken farklılaşma ortaya çıkmıştır.

Aynı inanca sahip olan insanların hemen hemen aynı ahlâka sahip olması gerekmektedir. Bu ahlâkı etkileyen inancın iyi anlaşılması buna büyük hizmet edecektir. Bu açıdan günümüzde epistemolojik olarak bilgi kaynaklarının, kelimelerin tarihi de göz önüne alınarak birleştirilmesi ve topluma sunulması, o toplumda oluşan farklı iki âlem/düal yapıyı ortadan kaldıracaktır. Sonuçta da istenen ahlâki tezahürler yakalanacaktır.

Kaynakça

- Akseki, A.Hamdi, *İslam Dini*, DİB Yay., Yirmi Dokuzuncu Baskı, Ankara, 1980.
- Altıntaş, Ramazan, *Din ve Sekülerleşme*, Pınar Yay., İstanbul, 2005.
- Aster, Ernst Von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, trc. Vural Okur, İm Yay., Üçüncü Baskı, İstanbul, 2005.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., 19.Baskı, İzmir, 2002.
- Aydın, Zeki, *Âhlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi*, Nobel Yay., Ankara, 2003.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdu'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkatu'n- Nâciye Minhum*, tah. Muhammed Osman el-Huş, Mektebet-ü İbn Sînâ, Kahire, 1409/1988.
- Baktır, Mehmet, *Bir Dinî Otorite Olarak Hz.Peygamber*, İlahiyat Yay., Ankara, 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Yüksek İslam Ahlâkı*, Bilmen Basımevi, 1964.
- Birgivi, Muhammed b. Ali, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızâde Şerhi*, Bedir Yay., İstanbul, 1390/1970. Birgivi, Muhammed b. Ali, *Tarikat-ı Muhammediye*, trc. Celal Yıldırım, Demir Ktb., İstanbul, 1996.
- Bozkuş, Metin, *Anadolu'da İslam ve Mezhepler*, Asitan Yay., Sivas, 2011.
- Bozkuş, Metin, *Sivas Aleviliği*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2006.
- Corsini, Ray, *The Dictionary of Psychology*, Brunner/Routledge, London, 2002.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Mu'cemu't-Târîfât*, tah. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-Fazile, Kahire, ty.

- Çağrı, Mustafa, *Anahatlarıyla İslam Ahlâkı*, Ensar Neş., Beşinci Baskı, İstanbul, 2009.
- Çavuşoğlu, Semiramis, “Kadıızâdeliler”, *DİA*, XXIV, İstanbul, 2001, 100-102.
- Çelebi, Kâtip, *Mîzanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, MEB Basımevi, İstanbul, 1972.
- Çelik, Celaleddin, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yay., İstanbul, 1996.
- Çubukçu, İ. Agâh, *İslâm'da Ahlâk ve Manevî Vazifeler*, DİB Yay., Ankara, ty.
- Düzenli, Yaşar, “Balıkesirli Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivi”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/4 (2000), s. 228-247.
- Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yay., Ankara, 1999.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn, Dâru'l-Mârife, I-IV*, Beyrut, t.y.
- Güler, İlhami, *İman-Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003.
- Gölcük, Şerafettin; Toprak, Süleyman, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Dağıtım, Beşinci Baskı, Konya, 2001.
- Günay, Enver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., Altıncı Baskı, İstanbul, 2003.
- Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Neş., İstanbul, 1995.
- Hökekleli, Hayati, “Fitrat”, *DİA*, XIII, İstanbul, 1996, 47-48.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid el-Hanefî, *el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyerefi'l-Akâidi'l-Münciyyefi'l-Âhira*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, ter. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 1984.
- el-Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah. Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Usra, Kahire, 2009.
- el-Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, 1966.
- Karadaş, Cağfer vd., “İnsanın Fiilleri”, *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yay., İkinci Baskı, Ankara, 2012.

- Karadeniz, Osman, *İnanç esaslarını Temellendirme Sorunu*, Marmara Üniversitesi İFAV Yay., İkinci Baskı, İstanbul, 2003.
- Kazanç, Fethi Kerim, “Mutezili Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-13 (2001), s. 241-275.
- el-Kesteli, Muslihuddîn Mustafa, *Hâşiyet-ü Kesteli alâ Şerhi’l-Akâid*, Salah Bilici Ktb., ty.
- Kılıç, Recep, *Ahlâk’ın Dinî Temeli*, TDVY, Dördüncü Baskı, Ankara, 2003.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, tah: Hatice Boynukalın, I-XVII, Dâru’l-Mîzan, İstanbul, 2006.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu’t-Tevhîd*, tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru Sâdir/Mektebetü İrşâd, Kahire-İstanbul, İkinci Baskı, 2010.
- el-Meydânî, Abdü’l-Ğanî el-Guneymî, *el-Lübâb fî Şerhi’l-Kitâb*, Dâru’l-Kitâb’il-Arabî, I-III, Beyrut, 1429/2008.
- en-Nesefî, Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vil*, tah. Yusuf Ali Bideyvî, Dâru İbn Kesîr, I-IV, Dördüncü Baskı, Beyrut, 1429/2008.
- en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed, *Bahru’l-Kelâm*, tas. Muhammed Sâlih el-Farfûr, Mektebetü Dâru’l-Farfûr, İkinci Baskı, Dimeşk, 1421/2000.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Bilim Yay., Ankara, 1998.
- er-Râzî, Fahrüddîn b. Ziyâiddîn b. Ömer, *et-Tefsîru’l-Kebîr/Mefâtihu’l-Ğayb*, Dâru’l-Fiker, I-XXXII, Beyrut, 1401/1981.
- es-Sâdî, Abdurrahman b. Nâsır en-Necdî, *Tarîku’l-Vusûl ile’l-İlmi’l-Me’mûl bi Marîfeti’l-Kavâidi ve’l-Zavâbiti ve’l-Usûl*, Daru’l-Basîra, Mısır, 2000.
- Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, İnsan Yay., Dördüncü Baskı, İstanbul, 1998.
- Sinanoglu, Mustafa, “Seneviyye”, *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009, 521-522.
- eş-Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve’n-Nihal*, tas. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, I-II, İkinci Baskı, Beyrut, 1413/1992.

Turan, Ahmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Sidre Yay., İkinci Baskı, Samsun, 2000.

Turhan, Kasım, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiileri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1996.

ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik-i Ğavamidi't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvîl fî Vücûhu't-Te'vîl*, tah. Adil Ahmed Abdülmecûd / Ali Muhammed Muavviz, I-IV, Mektebetü'l-Abikân, Riyad, 1418/1998.