

Fethi Kerim Kazanç

*Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamı'nda
Ahlak Düşüncesi*

Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, 320 s.¹

İlker KÖMBE

Kitap, önsöz, giriş ve sonuç dışında, “Bilgi-Değer”, “Varlık-Değer”, “Bilgi-Varlık ve Değerlerin Kaynağı” olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Önsözde de belirtildiği gibi kitabın konusunu, Gazzâlî öncesi Ehl-i Sünnet kelimcilerinin² ahlak düşüncesi oluşturmaktadır. Yazara göre, eserin önemi, sözkonusu ahlak düşüncesinin toplumsal ve kültürel sonuçları ve yansımaları olmasından kaynaklanmaktadır. Yazar, kitabın amacının, Müslümanların büyük bir kısmının müntesibi olduğu Ehl-i Sünnet kelamının ahlak meselesine yaklaşımlarını ve bu problemin günümüzdeki ahlak anlayışlarından ne ölçüde farklılaştığını ortaya koymak olduğunu belirtmektedir (s. 7). Çalışmada öncelikle nazarî ahlak ile normatif ahlak ilişkisi incelenmiş, daha sonra, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin kendilerine temel ölçüt aldıkları Kur’anî bildiriler ile onların düşüncesinin sistemli bir hale gelmesinde olumlu etkileri bulunan Sokrates, Platon ve Aristoteles üçlüsünün görüşleri, varlık-bilgi ve değer kavramları etrafında ele alınmıştır (s. 8).

1 Çalışma, 1999 tarihinde tamamlanan “Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamı'nda Ahlak Düşüncesinin Bir Tahlili (Çözümlemesi)” konulu doktora tezinin kitaplaşmış halidir.

2 Yazar, Gazzâlî öncesi Ehl-i Sünnet kelimcileri ile, Eş’arîlik kanadını temsilen el-Eş’arî, el-Bâkullâni, İbn Fûrek, el-Bagdadî, el-İsferâyinî ve el-Cüveynî’yi; Mâtürîdîlik kanadından da el-Mâtürîdî ve Pezdevî’yi kastetmektedir (s. 149).

Giriş kısmında, ahlak, etik, ve ahlak felsefesi kavramları üzerinde kısaca durulduktan sonra ahlak; kuramsal ve normatif (kural koyucu) ahlak; normatif ahlak ise; sosyal ya da laik ahlak ve dinî ahlak şeklinde bir tasnife tâbi tutulmuştur. Bahsi geçen tasnifle ilgili şunları söyleyebiliriz: İlk olarak ahlak, yöntem bakımından ikiye ayrılmıştır. Kuramsal ahlakın yöntemi, olması gereken (ideal) ahlakın ilke ve kurallarını belirlemek, bu kural ve ilkelerin koşullarını kavramsal düzeyde incelemektir. Yazarın kuramsal ahlakla kastettiği, klasik dönem ahlak felsefesi ile günümüzde çözümleyici ya da eleştirel ahlak olarak da adlandırılan meta-etik kuramlardır. Normatif ahlakın yöntemi ise, insan ve toplum arasındaki ilişkiler sonucunda ortaya çıkan ahlakî kuralları belirlemeye çalışmaktır. Dolayısıyla normatif ahlak, olması gerekeni değil, toplumda var olan, yaşanmakta olan ve bu yaşam tarzını yönlendiren ahlakî kurallarla ilgilenir.

İkinci olarak, normatif ahlak, yazar tarafından kaynağı açısından ikiye ayrılmıştır. İlki, sosyal ya da laik ahlak ve kaynağını toplumun vicdanından alır. Değerleri belirleyen, toplumda yaygınlık kazanmış ve yerleşmiş alışkanlıklar ve âdetlerdir. Diğeri, dinî ahlak ve kaynağını Tanrı'dan alır. Dolayısıyla, değerleri belirleyen güç ve otorite Tanrı'dır. Sosyal ya da laik ahlak ile dinî ahlakın ortak özellikleri, kural koyucu bir özelliğe sahip olmaları ve kaynaklarını insan dışındaki varlıklara borçlu olmalarıdır.

Giriş kısmında son olarak, erken dönem fıkıh ve kelam ekollerinde ahlakî nazarîleştirme çabaları üzerinde durulmaktadır. Yazara göre, fıkıh usulü ekollerinden Ehl-i Hadis, Eş'arîliğin kelam anlayışı üzerinde etkili olurken Ehl-i Rey ise, Mu'tezile ve Mâtürîdîliğin kelam tasavvurunun oluşumunda belirleyici olmuştur. Buna göre, bilginin ve ahlakî ilkelerin belirlenmesinde Ehl-i Hadis ve Eş'arîler, akı geri plana itip nakli öne çıkarmışlardır. Ehl-i Rey ile Mu'tezile ve Mâtürîdîlerde ise akıl naklin önünde yer almaktadır. Yine, İmam Şâfi'î ve Eş'arîler, toplumdaki âdet ve alışkanlıkların yaygınlık kazanmasıyla oluşan 'icmâ'yı öne çıkarırken, Ebû Hanife, Mâtürîdîler ve Mu'tezile 'kıyas'ı merkeze almışlardır (s. 63-69).

Birinci bölümün konusunu bilgi-değer ilişkisi teşkil etmektedir. Yazara göre, akıl ve nakil konusunda İslam kelamcıları arasında üç farklı eğilimden söz edilebilir. Birincisi, aklın şeriatın önce geldiğini benimseyen Mu'tezile'nin görüşüdür. İkincisi, sadece şeriatın üstünlüğünü kabul eden Cebriyye'nin görüşüdür. Üçüncüsü ise, şeriatın akıldan önce geldiğini bununla birlikte, aklın şeriatı anlamada önemli bir yere sahip olduğunu savunan Ehl-i Sünnet'e ait görüşdür (s. 83-84).

Bilgi konusuna gelince, Mâtürîdîlere göre, ahlakî değer alanı ikiye ayrılır. Özü itibariyle iyi-kötü gibi nitelikleri barındıran 'mutlak' ahlakî değerler alanı: Doğruluk, zulüm, yalan gibi değerleri akıl bilebilir ve belirleyebilir. Bununla birlikte, sosyal ilişkiler sırasında iç ve dış duylardan kaynaklanan reziletler sebebiyle akıl şüpheye düşebilir. Bu durumda, Allah'ın bildirimleri, doğruyu göstermede akıl için kolaylaştırma, yardım ve tamamlayıcılık işlevi görmektedir. İkinci alan ise, özü itibariyle iyi-kötü gibi niteliklerin yer almadığı 'göreceli' ahlakî değerler alanıdır. Bu alandaki değerlerin iyilik ya da kötülüğünü akıl belirleyememektedir. Çünkü bu alan değişmeye açık olduğu için değerlerin tespiti duruma, şartlara ve ihtiyaçlara göre farklılık arz eder. Bu durumda insan, Allah'ın emir ve yasaklarına ihtiyaç duyar (s. 86-88).

Mu'tezile, akılların farklılığına dayanan bu iki ayrı alan ayrımını kabul etmemektedir. Aklı şer'î bir hâkim olarak gören Mu'tezile düşünürleri, akli 'hüsün' ve 'kubuh'a uygun olarak şer'î hükümleri vâcib, mendub, mubah, mekruh ve haram şeklinde ayırmışlardır. Nazarî ve amelî olmak üzere her iki alanla ilgili olarak iyi ve kötü olan, şeriat emrettiği için değil, özü itibariyle böyledir (s. 84-86). Eş'arîler ise sadece Allah'ı hüküm sahibi hâkim kabul ettikleri için Mu'tezile'den ayrılmışlardır ve iki ayrı akla dayalı iki ayrı alan ayrımını kabul etmedikleri için de Mâtürîdîlik'ten farklılaşmışlardır. Yine Eş'arîler, insan aklına biçtikleri edilgen rol sebebiyle diğer iki ekolden de uzaklaşmışlardır (s. 90-92). Yazara göre, Mu'tezile'nin akla verdiği önemi Ehl-i Sünnet vermemiştir. Burada, Ehl-i Sünnet ile kastedilen esas itibariyle Eş'arîlik'tir. Çünkü Mâtürîdîlik, Ehl-i Sünnet'e ait iki anlayıştan biri olsa da Sünnî din anlayışında hep Eş'arîlik hâkim konumda olmuştur. Oysa Mâtürîdîler, insan aklına fail (özne) olma özerkliği tanımışlardır (s. 93).

Bilgi konusu açısından değerlere gelince, yazara göre, 'ahlakî doğruyu ve iyiyi nasıl bilebiliriz?' sorusuna İslam kelamcıları başlıca iki şekilde yaklaşmışlardır. Mu'tezile ve Mâtürîdîlik, iyi ya da kötü olan ahlakî değerlerin nesnelliğini savunarak ahlakî büyük oranda akıl ile temellendirmişlerdir. Bu sebeple sözkonusu anlayış, 'ahlakî (ilahî) nesnelcilik' olarak adlandırılabilir. Eş'arîlik ise, ahlakî değerlerin öznelliğini savunarak bu değerleri, vahiy yoluyla izah etme yöntemini benimsemiştir. Bu yaklaşımı da 'ilahî öznelcilik' şeklinde isimlendirmek mümkündür (s. 132). Yazar, Mâtürîdî anlayışı, ilahî nesnelci olarak isimlendirdiği yaklaşımın altında zikretmektedir. Ancak, kitapta yapılan ayırmadan hareket edecek olursak Mâtürîdîlerin, ahlakî değer alanını ikiye ayırdıklarını dikkate aldığımızda, bir yönüyle 'ilahî

özelci', diğer yönüyle de 'ahlakî nesnelci' bakış açısına sahip olduklarını kabul etmek daha doğru olacaktır.

İkinci bölümün konusunu varlık-değer ilişkisi oluşturmaktadır. Yazar, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin varlık-değer özdeşliğini kabul ettiğini ileri sürmektedir. Bu özdeşlik, 'Kâdir-i Mutlak Tanrı' tasavvuruna dayanmaktadır. Bu tasavvur, 'güç' ve 'kudret' kavramlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Ehl-i Sünnet kelamının Allah tasavvurunun temelini oluşturan bu 'güç-kudret' anlayışı, o dönemin toplumsal ve kültürel geleneğinde yaygın olan 'efendi-köle', 'hükümdar-kul' ilişkisinden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla bu tasavvur, tarihsel olana; yani kesin bir bilgiye değil de toplumsal bir kanaate (saniya) dayalı olarak oluşmuştur. Ehl-i Sünnet kelimcilerinin ahlakî değerler hakkındaki düşünceleri üzerinde işte bu sanı (inanç) etkili olmuştur (s. 154-155).

Ehl-i Sünnet kelimcileri, insanın ahlakî eylemlerini temellendirirken 'cevher-araz metafiziği'ni bir araç model olarak düşünmüşlerdir. Âlem, cevherler ve arazlardan oluşmuştur. Cevherler, kendi zatlarıyla var olurlar ve bir mahalleri yoktur. Arazların ise tek başlarına bir varlıkları olmayıp bir mahal içinde bulunurlar ki, bu mahal de cevherlerdir. Cevherleri ve arazları sürekli olarak ve doğrudan yaratan Allah'tır. Buna göre, bizatihi kulun eylemleri cevher, bu eylemlere ait iyilik ya da kötülük gibi değerler de arazlar olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla, Allah, bir mahal işlevi gören kulun eylemlerini yaratıp yok ederken bunlarla birlikte değerleri de her an yaratmakta ve yok etmektedir. Ehl-i Sünnet kelimcileri, insanın bütün eylemlerini bir varlık türü olarak cevher kategorisinde, bu eylemlere ilişkin değerler ile insanın 'kudret', 'irade' ve 'ihtiyar' gibi özelliklerini de araz kategorisinde kabul etmişlerdir. Eş'arîlere göre, insanda irade, kudret ve eylemi yaratan Allah'tır. Bu durumda kul, eylemin gerçekleşmesinde edilgendir, çünkü kul bir araç olarak görülmektedir. Bu, kesb teorisi olarak da ifade edilmektedir. Mâtürîdîler, önceli kudreti araz yerine cevher olarak kabul ederek Eş'arîlerden ayrılmışlardır. Bu sebeple, Mâtürîdîlik'te insan, eylemin gerçekleşmesinde 'fail' konumunda görülmektedir (s.180-181).

Üçüncü bölüm, bilgi, varlık ve değerlerin kaynağı meselesine ayrılmıştır. Yazara göre, Eş'arîler, 'hüsün ve kubuh'un ancak vahiyle (nübüvvetle) bilinebilir ve vâcib kılınabilir olduğunu düşünmektedirler. Mu'tezile'ye göre, akıl, dinî emir ve yasakları nübüvvet olmadan da bilebilir ve insana dinî sorumluluk yükleyebilir. Dinin, insanın selim aklıyla ulaştıklarını desteklemek ve tamamlamak gibi işlevleri vardır. Mâtürîdîlere göre ise, akıl, peygamber olmadan da 'hüsün ve kubuh'u bilebilir, buna rağmen insan vahiy vasıtasıyla ancak dinî olarak sorumlu tutulabilir. Görüldüğü kadarıyla Eş'arîler, peygamberliği öne

çıkarmakta, Mu'tezile, insanın Allah'a karşı sorumluluğunu öne çıkararak, Mâtürîdîler de orta bir yol tutmaktadırlar (s. 184).

Mu'tezile, 'âdil' ve 'hakîm' bir Allah tasavvuruna sahiptir. Dolayısıyla, Allah, emrinde ve nehyinde bağımsız olmayıp zatî 'hüsün ve kubuh'a tâbidir; çünkü Allah'ın bütün fiilleri adaletli ve bir gayeye yöneliktir (s. 202-203). Mâtürîdî kelimciler ise, Allah'ın fiillerindeki 'hikmet'i öne çıkarmakla birlikte, Mu'tezile'nin Allah'a zorunluluk atfetmelerini kabul etmemişlerdir; çünkü Allah, mutlak güç ve kudret sahibidir ve bu durum, hiçbir dış ilkeye tâbi değildir (s. 249-250). Sonuç bölümü, girişte ve üç ana bölümde yapılan açıklamalardan elde edilen neticelere ayrılmıştır. Kitaba dair verdiğimiz bu malumat ışığında değerlendirmelerimize geçebiliriz.

Yazarın belirttiğine göre, çalışmanın amaçlarından birisi, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin ahlak meselesine bakışlarının günümüz ahlak anlayışlarından ne ölçüde farklılaştığını ortaya koymaktır. Fakat söz konusu farklılığa; yani bu farklılaşmanın nerelerde olduğu, nasıl gerçekleştiğine ve niçin böyle bir farklılığın ortaya çıktığına dair herhangi bir bilgiye kitap boyunca rastlanmamaktadır.

Yine yazarın belirttiğine göre, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin ahlak düşüncesinin toplumsal-kültürel sonuçları ve yansımaları, kitabı önemli kılan unsurlardan birisidir. Yazara göre, Eş'arî kelimcilerce özellikle de Gazzâlî ve sonraki dönemlerdeki takipçileri tarafından kuramsallaştırılan metafizik (dinî) temelli ahlak öğretisi, İslam dünyasında ve Müslümanlar arasında iradeci ve aktif bir hayat çizgisinin yerine, pasif, âtül ve teslimiyetçi bir dünya görüşünün yerleşmesine zemin hazırlamış ve Müslümanların geri kalmalarına sebep teşkil etmiştir (s. 286-288). Toplumsal-kültürel sonuçlar ve yansımalarla kastedilen şey, Müslümanların bu durumudur. Bu iddia, çağdaş İslam düşünürleri tarafından dile getirilen söylemlerden birisidir ve oryantalist bir bakış açısının izlerini taşır. Oryantalist bakış açısıyla kastedtiğimiz şeyin, meseleyi, bizatihi kendinde olarak anlamaya çalışmak yerine ideolojik ve siyasî kaygılarla pragmatik olarak ele almak olduğu söylenebilir. Bu ve benzeri söylemler ilkin oryantalistler eliyle öne sürülmüştür. Batılılar, kendi tarihlerini tek taraflı inşa ettiklerinden dolayı, özellikle Gazzâlî sonrasına rastlayan kendi dönemlerini bir 'yeniden doğuş' olarak tasvir etmektedirler. Bu nedenle Batılılar, fiilen yıkmaya çalıştıkları Osmanlı'nın fikrî ve tarihî köklerini kasd-ı mahsusla bir hiç mesabesine indirmeye çalışmaktadırlar.³ Bu sebeple söz konusu bakış açısının, tarihsel bir gerçekliğe ve aklî bir tutarlı-

3 Dücane Cündioğlu, *Keşf-i Kadim*, İstanbul 2004, s. 67.

lığa sahip olmadığı düşünülebilir. İfade ettiği bilgi, kesinlik değeri taşımayıp zannî bir bilgi (inanç) değeri taşımaktadır.

Yine bu iddiayla bağlantılı olarak, kitabın bir başka varsayımına göre, Ehl-i Hadis ekolünün fıkıh anlayışı ile Eş'arî kelimcilerin kelam ve ahlak tasavvurları üzerinde o dönemin Arap toplumunda kabul gören âdet ve gelenekler belirleyici olmuştur. Bunun aksine, Mu'tezile ve Mâtürîdî kelimciler, kelamî ve ahlakî anlayışlarını Kur'an'dan hareketle temellendirmişlerdir. Anlaşıldığı kadarıyla yazarın yapmaya çalıştığı bu ayırım, çağdaş İslam düşüncesinde kabul gören 'tarihsel İslam-gerçek İslam' ayırımının izlerini taşımaktadır.⁴ Kitap boyunca yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Mâtürîdîlik ile Mu'tezile arasında derece farkı, Eş'arîlik ile Mu'tezile-Mâtürîdîlik arasında da bir mahiyet farkı olduğu kabul edilmektedir. Halbuki geleneksel tasnife göre ise Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında derece farkı, Mu'tezile ile Eş'arîler-Mâtürîdîler arasında da mahiyet farkı sözkonusudur.⁵

Çalışmadan elde edilen sonuçlardan birisi de, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin ahlak problemlerine yaklaşım tarzlarını belirleyen bir takım unsurların olduğudur. Ehl-i Sünnet kelimcileri, ahlakî kavramları ve problemleri siyasi, sosyal, hukukî, psikolojik ve eğitim gibi yönleriyle bir bütün olarak ele almamışlardır. Bunun iki sebebinden söz edilebilir. Birisi, kelimcilerin gayesinin, esas itibarıyla kul ile Allah arasındaki ilişkinin metafizik sınırlarını çizmek; yani kulun iradî fiillerinin Allah'ın iradesi karşısındaki konumunu belirlemeye yönelik olmasıdır. Diğer sebep ise, İslam kelimcilerinin içinde yaşadıkları dönemin şartlarının, onların düşünce alanlarını belirlemelerinde etkili olmasıdır.

Kitap, Gazzâlî öncesi kelamî ahlak düşüncesini konu edinmesine rağmen, sonuç kısmında yer alan yargıların çoğunlukla Gazzâlî sonrasına dönük olduğu görülmektedir. Bu sebeple, eserin önceki bölümlerinde yer alan açıklamalarla sonuç kısmında ulaşılan yargılar arasında boşlukların olduğu söylenebilir. Buna karşılık, konunun varlık-bilgi-değer bütünlüğü içinde ele alınması, bölümleri oluşturan başlık ve alt başlıkların analitik biçimde incelenmesi, ahlakla ilgili olarak girişte yapılan tasnif ile 'ilahî öznelcilik' ve 'ahlakî nesnelcilik' gibi kavramsal-laştırmalara yer verilmesi, çalışmayı değerli kılan özelliklerdir.

4 Çağdaş İslam düşüncesinin tarih tasavvuru hakkında geniş ve ciddi bir çalışma için bkz. İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, İstanbul 2003, s. 73-126.

5 İslam dünyasının modernleşme dönemi öncesine dair kabul gören önemli bir ilim tasnifi için bkz. Düccane Cündioğlu, *a.g.e.*, s. 63; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1330, c. I, s. 2-3, 6-7.