

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

SAYI : 8

Samsun - 1996

İSLÂM'IN İLK DÖNEMLERİNDE İKİ DEĞER KURAMI*

George F. HOURANI

Çev. : Araş. Gör. F. Kerim KAZANÇ
O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

Abbâsîler'in ilk dönemlerinde müslüman aydın çevrelerde yürütülen tartışmaların en önemlilerinden biri, değer ne olduğuna ilişkin tartışma idi. Durumu biraz daha basitleştirmek için iki ana kuramın karşı karşıya geldiğini söyleyebiliriz. Birincisi, adalet ve iyilik gibi değerlerin herhangi bir kimsenin istencinden, hatta Tanrı'nunkinden bile bağımsız, gerçek (real) bir varlığa sahip oldukları yolundaki Mu'tezilîlerin kuramı idi: Bu görüş "nesnelcilik (objectivism)" diye sınıflandırılır. Diğer kuram ise, bütün değerlerin, neyin adaletli vb. olacağına karar veren Tanrı'nın istenciyle belirlendiği yolundaki Eş'arî vb.'nin kuramı idi: Buna da "Tanrısal öznellik (theistic subjectivism)" denilecektir. İki öğreti arasındaki bir mücadelenin ardından, Eş'arî'nin kuramı, sonunda, klasik Sünnî İslâm'ın çoğu kültürlü çevrelerinde ege-men oldu. Bunun İslam uygarlığının fıkıh ve diğer alanlarında derin

* Bu çeviri, George F. Hourani'nin *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (CUP,

Cambridge, 1985)'i içinde 57-66 sayfaları arasında yayınlanan "Two Theories of Value in Early Islam" adlı makalesinden yapılmıştır.

Bu bölümün, daha yeni incelemelerin ışığında, hem Kur'an hem de iki kuramın daha sonraki tarihindeki örnekler açısından gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Kur'an'ın nesnelci bir ahlâk kuramına olan desteği, "Kur'an'ın Ahlâk İlkeleri"ni yazma-dan önce farkettiğimden çok daha belirgindir. Öte yandan Kur'an, kendisinin ve Hz. Peygamber'in aklî bilginin imkanını bütünüyle ortadan kaldırmadan, ahlâkî bilginin baş kaynakları olduğunu vurgular.

Mu'tezilîliğin daha sonraki tarihine bakışımız, 'Abd el- Cabbâr'ın X. yy.'ın sonlarına ait bir eseri olan *Muğnî*'nin bulunup incelenmesiyle bütünüyle değişmiştir. Bu eser, o za-mana değin okulun sürekli geliştiğini ortaya koyar. Bkz. 7. bölüm ve "Islamic Rationalism".

Mu'tezile'nin ortadan kaldırılışında dönüm noktası XI. yüzyılda 1017'de halife Kâdir'in akide konusundaki fermanlarıyla başladı, 1060'larda Bağdat'ta Hanbelîlerin gösterileriyle ve Selçuklu sultanları ve onların vezîri Nizâm el- Mülk'ün Eş'arîlere gösterdiği yakınlıkla devam etti. Bkz. G. Makdisî, *Ibn 'Aqîl et la resurgence de L'Islam traditionaliste au XI^e siecle* (Damascus, 1963), ss. 299-310, 327-40.

Yine de ben, bu bölümün İslâm kelâmının oluşum döneminde, 740 yıllarında Mu'tezilîliğin doğuşundan 935 tarihinde Eş'arî'nin ölümüne kadar geçen zaman içinde iki kuram arasındaki çatışma konusunda çoğu kez geçerli kaldığına inanıyorum.

Daha yeni bir bilgi R.M. Frank tarafından verilmektedir, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *Journal of Religious Ethics*, II (1983), 204-23.

sonuçları oldu. Yazarın bildiği kadarıyla, şimdiye değin hiç kimse Eş'arî değer kuramının egemen oluş nedenlerini ayrı bir problem olarak ele almamıştır.

Değerle ilgili ilk felsefî soru, geniş bir biçimde şöyle ifade edilebilir: İyi, doğru vb. denen her şeyde ortak öge nedir? Bu soru daha özel ahlak sorularını içerir: Doğru bir eylemi belirleyen nedir? ve doğru eylemi ne şekilde biliriz? Araştırma başlangıçta değer sorununu daha geniş açıdan ele alacaktır, çünkü İslam kelamcıları arasında da tartışma konusu haline getirilen sorun bundan başkası değildi. Daha sonraki bir aşamada ise ahlâk üzerinde konuşmak uygun olacaktır. Her şeyden önce, birbirine karşıt bu iki geniş kuramın anlamını ve tarihini kısaca gözden geçirmek gerekir.

"Nesnelcilik" deyince, herhangi bir yargıç ya da bu nitelikteki bir gözlemcinin arzu ya da görüşlerini dikkate almadan, değer, belli nesneler ya da eylemlerde gerçek bir varlığa sahip olduğunu öne süren herhangi bir kuramı anlıyoruz. (Nesnelcilik zorunlu olarak mutlakçı değildir; gerçekte çoğu nesnelci kuramlar, belirli türden bir göreceliği (relativizm) içerir. Somut bir örnek vermek gerekirse, eğer sıcak bir havada hafif bir giysinin, soğuk bir havada ise kalın bir giysinin daha iyi olacağını söylersek, her türden giysinin, belli bir iklime göre gerçek bir nesnel üstünlüğe sahip olduğunu söylemiş oluruz; onun sadece göreneksel olarak kabul edilebilirliğinden ya da bazı kişilere çekici gelmesinden dolayı, bir üstünlüğe sahip olduğunu söylemiş olmayız). XX. yüzyıldan önce nesnelcilik şu ya da bu şekilde Batı düşüncesinin yaygın bir görüşü olmuştur. Socrates, Euthyphrou'nu dindarlığın salt Tanrılar beğendiği için iyi olmadığı, özünde iyi olduğu için Tanrılar tarafından beğenildiği hususunda ikna ettiğinde, bunu (nesnelciliği) kabul etmiştir. Bu görüş, Eflatun ve Aristo tarafından aklî iyilik kuramı şeklinde geliştirilen, daha sonra ise Stoahılar ve Katolik filozofların çoğu tarafından doğal hak öğretisi içerisinde savunulan bir görüş olmuştur. Modern zamanlarda ise, Kant ve diğer sezgiciler, faydacılar ve diğer kimi tabiatçılar, başka konularda aynı fikri paylaşımadıkları halde, değer, nesnelliliğini kabul ettiler. Birtakım istisnalar bulunmakla birlikte, o (nesnelcilik) klasik Avrupa geleneği diye ifade edilebilir. İslam'da nesnelcilik, hem Eski Yunan geleneğini bütünüyle benimseyen filozoflar hem de onlardan önce bir ölçüde Eski Yunan etkisi altına giren Mu'tezilîler tarafından savunulmuştur. Bütün Mu'tezilîler, Tanrı'nın evren için istediği gerçek bir iyilik ve Tanrı'ya özgü gerçek bir adalet bulunduğunu ve ayrıca insanın, özel durumlarda bunların neler olduklarını aklı vasıtasıyla bilebileceğini ileri sürdüler.

"Öznelcilik (subjectivism)" adı, nesnelerin ya da eylemlerin değerinin, hep sadece bir yargıç veya gözlemcinin görüşleri ya da duygusal (emotional) tutumlarıyla belirlendiği yönündeki herhangi bir kurama

uygun düşer. Eski Yunan'da birçok Sofist toplumsal ya da göreneksel öznelciliği öne sürdü: Buna göre, belirli bir toplumda "adalet (justice)" denen şey yalnızca yöneticiler veya çoğunluğun görüşleriyle belirlenmiştir. Benzer türden kuramlar çağımızda revaçta bulunmaktadır; onlar, her zaman tam olarak anlaşılmayan bir anlamda mevcut duruma uygun gösterirler (sophisticated). Bununla beraber, klasik İslâm'da öznelcilik, her ne kadar temelinde İbn Rüşd'ün kıvrak zekasının farketmediği bir ilişki bulunsay da, Sofistlerin görüşlerinden uzak görünen bir şekle bürünmüştür¹. Bu, "iyi (good)", "doğru (right)" vb. terimlerin Tanrı'nın istediğinden başka bir anlama sahip olmadıkları görüşü, yani Tanrısal öznelcilikti: Buna göre Tanrı'nın nesneleri bizim için iyi veya doğru kılması, öyle olmalarını gerekli kılan kararına dayanır. Bu sözcüklerin nesnel bir varlığa sahip herhangi bir şeyi gösterdiği yadsınır; bu sözcüklerin anlamı, yalnızca Tanrı'nın dilediği, karar verdiği ve onayladığı şeylere uygun düşer. (Aynı zamanda bu öğreti "ahlakî gönüllülük (ethical voluntarism)" diye de isimlendirilir, ancak "Tanrısal öznelcilik" kuramın yerini, daha sıkı bir biçimde, mantıksal bir değer kuramları kategorisi içerisinde açıklar.) Bu kuram, Gazâlî dahil, Eş'arî ve bütün Eş'arîler tarafından benimsenen değerler kuramı idi. Bu kuram İslâm'a özgü de değildir, çünkü Ortaçağ Yahudiliğinde ve bazan Batı düşüncesinde görülmüştür; ne var ki muhtemelen İslâm'da başka bir uygarlıkta olduğundan daha göze çarpıcı ve yaygındı.

Eğer biz Tanrısal öznelciliği bir değer kuramı olarak sadece hakettiği şekilde ele alırsak, onun İslâm'da yaygın oluşu şaşırtıcı görünebilir. Hangi türden olursa olsun nesnelciliğin, tarihte daha yaygın oluşu ve dilde değer ifade eden sözcüklerin kuramlardan etkilenmeksizin olağan kullanımı sırasında nesnelliği içerir görünmesi bakımından, insan için daha "doğal (natural)" olduğu düşünülebilir. Burada bu konuları tartışmamız mümkün olmamakla birlikte, şunu ifade etmek yerinde olur: Klasik İslâmî dönemde de nesnelcilik yaygın destekten yoksun değildi; ilk müslümanların uygulamalarında örtülü bir biçimde, önde gelen kalamcı ve filozofların eserlerinde ise açık bir biçimde yer alıyordu. Tanrısal öznelciliğe karşı bazı ciddi itirazlar dile getirildi. Tanrısal öznelciliğin ulaştıracağı şu sonuç gibi: Eğer Tanrı hırsızlık ve putatapıcılığı buyursaydı, sırf bu yüzden (ipso facto), insanın onları yerine getirmesi doğru olurdu. Eş'arî, İbn Hazm ve Gazâlî bu aşırı sonucu benimsemekten

1 Câmî'u mâ ba'd et- Tabî'a, Resâ'ilü İbn Rüşd içinde (Hyderabad, 1947), 172. Eş'arîliğin değer kuramını eleştirdikten sonra İbn Rüşd şu sonuca varır: "Bütün bunlar, Protagoras'ınkilere benzer görüşlerdir." Krş. Avveroes' Commentary on Plato's Republic, İbranice neşr. ve İng. çev. E.I.J. Rosenthal (Cambridge, 1956), I, XI, 3; daha yeni çev.

kaçınmamıştır²; fakat İbn Rüşd gibi bir filozof, böyle bir görüşün Tanrı'ya iman ve cârî (ordinary) ahlaka olan inancı yıkacağına pekala dik-kati çekebilmiştir³.

Öte yandan ise, ilk İslam düşüncesinin çizdiği çerçevede iki kura-ma baktığımız zaman, o dönemlerde İslâm'ın genellikle nasıl anlaşıldığı gözönüne alınacak olursa, Eş'arî'nin kuramının zaferi adeta kaçınılmaz görün-mektedir. Bu makalenin geri kalan kısmı, erken dönem Sünnî İslam'ında, bunun niçin öyle olduğunu açıklamaya ayrılacaktır. Ahlâkî, kelâmî ve dış etkiler olmak üzere üç tür neden bulunabilir. En çok birinci-si üzerinde durulacaktır.

Ahlâkî nedeni ele alırken, Eş'arî'nin yaşadığı dönemden önceki İslâm fıkıh tarihinden başlamamız gerekir. Bu dönemde müslümanlar, genel olarak ahlâk ya da değer konusunda herhangi bir felsefî sorudan daha ivedi olan eylemsel (amelî) ahlâk sorunuyla karşı karşıya geldiler: Bir kâdî ya da müftü neyin doğru eylem olduğunu her koşulda hangi kay-naklardan elde edebilecektir? Hareket noktaları elbette Kur'ân ve Hadis-lerdi ve m. VIII. yüzyılın ortalarında bu kaynaklarda açıkça belirtilmiş ödevlerin (farzların) bu kaynaklardan öğrenildiği üzerinde birleşildi. Bu durumda geriye şu soru kaldı: Kur'ân ve Hadislerde ifade edilmemiş ol-maları halinde ödevler ve doğru eylemler nasıl belirleneceklerdi. Burada ele almamıza gerek olmayan birçok ayrılığı (variations) ve ayrıntıyı bir yana bırakarak, yanıtları iki ana başlık altına yerleştirebiliriz:

1) Biz yanda fakîhler bulunuyordu. Bunlar naklî kaynakların açıkça ifade etmedikleri durumlarda içtihad er-re'y'i (bağımsız kişisel yargıda bulunmayı) uyguluyorlar ve buna izin veriyorlardı. Bu özellikle iki imâm Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin fikhî mezheplerinin üzerinde etkilerini bırakan eski Medîne ve 'Irâk fıkıh mezheplerinde yaygın bir uygulama idi. Bu (re'y), fakîhin uygun olduğunu düşünerek yaptığı kendi seçimini yansıttığı taktirde, ona istihsân ya da istihbâb (güzel bulma, beğenme) adı verilmiştir. Bu nedenle istihsân terimi, kamu yararı, kolaylık vb. düşüncelerden dolayı, katı kıyasın bir ihlali anlamına gelmiştir⁴.

Böylesi bir uygulamayı haklı gösterebilecek ahlâkî temel, fıkıh mezhebinde açıkça ifadelendirilmeden kalmış olabilir; fakat Mu'tezile, fıkıhçıların istedikleri taktirde yararlanabilecekleri içtihad er-re'y'i destek-

R. Lerner, Averroes on Plato's "Republic" (Ithaca and London, 1974).

2 Eş'arî, Kitâb el- Luma', The Theology of al- Ash'arî içinde, neşr. ve İng. çev. R.J. McCarthy (Beirut, 1953), 171. kesim; İbn Hazm, Kitâb el- Fisal fi'l- Mîlel, Leiden, Warner el yazması, 480, varak 200^a, I. Goldziher'in aktarımı, Die Zahiriten (Leipzig, 1884), 163-4; Gazâlî, el-İktisad fi'l- İ'tikad (Kâhire, matba'at et- Ticâriyye, I.Baskı, trz.), 81-2.

3. Câmi'u mâ ba'd et- Tabî'a, 172; Kitâb el- Keşf 'an Menâhic el- Edille, neşr. M.J. Müller, Philosophie und Theologie von Avveroes (Munich, 1859), 113.

4. J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford, 1950), ss. 98-9.

leyebilecek bir ahlâk kuramı ortaya koydular. Bu kurama göre, gerçek bir kamu yararı ve gerçek bir adaleti de içeren nesnel bir iyi vardır ve bunlar insan aklı aracılığıyla bilinebilir. Diğer kişisel yargı türlerinden ayırdetmek için, söz konusu bilme sürecine "ahlâkî yargı" adı verilebilir. Bu nedenle re'y, bu şekilde nitelendirilen ve bu temele dayalı olarak geçerli kılınan ahlâkî yargıyla sınırlandırılmış olabilir.

Bütün fıkıhçıların, kamu yararı ve adaleti gözetken yargılara yetki tanıyan bir sistemin izin verdiği serbestliği hoş karşılamış olabilecekleri düşünülebilir. Fakat öyle görünüyor ki, böylesi bir serbetliğin kötüye kullanılacağı endişesi fıkıhçıların tutumunu genel olarak baskı altında tutmuştur. İki tehlike önceden sezilmiş olabilir: Birincisi, re'yin, halifeler, valiler ve yargı erkini elinde tutan diğer resmî görevlilerce keyfî bir sûrette kullanılacağı endişesi idi. Abbâsîlerin ilk dönemlerinde halifenin tek başına re'yi uygulama hakkında sahip bulunduğu ve onu (re'yi) İslam fıkıhını değiştirmek ve düzenlemek amacıyla kullanabileceği yolundaki İbn el- Mukaffa'nın kuramının reddedilmesi bu bağlamda çok önemlidir⁵. Bu önerinin kabul edilmesi, söz konusu fıkıhın değişen şartların üstesinden gelebilecek evrimi yönünde değerli bir yolu açabilirdi. Fakat fıkıhçıların görüşü açısından, İbn el- Makaffa, hem re'yi onların elinden aldığı hem de onu uygulamayı ilk Başkan (Reis)'a verdiği için iki seçenekten en kötüsünü öneriyordu. Bu yüzden onlar (fıkıhçılar) bunu reddettiler; belki de onlar, bütünüyle sadece Kur'an ve Hadislere dayalı bir fıkıhın, yöneticileri denetleyici bir rol üstlenerek ve kamu yaşamında İslamî ölçütleri koruyarak, daha hayatî bir amaca hizmet edeceğini hissediyorlardı.

Diğer bir tehlike ise, Şi'îlik cephesinde geldi. Eğer re'ye izin verilirse, sıradan fakihler reylerinde yanılabilirlerdi. Böyle bir şey ise, yanılmaz re'ye sahip olabilecek Şi'î imâm gibi, yaşayan bir yetkili fikrini daha çekici kılabilirdi. Çok daha sonra, yaklaşık 1100 dolaylarında, Gazâlî'nin Sünnî topluma yönelik bir tehdit olarak, bu olasılığın iyice farkına vardığını ve yanıtının, Bâtınîlerin görüşlerinin çürütülmesinde açıkça yankısını bulduğunu biliyoruz: Yaşayan bir imâma gerek yoktur; müslümanların imâmı Hz. Muhammet'tir ve bütün ahlâkî ve fıkıhî sorunlara Kur'an ve Hadislerden hareketle yanıt verilebilir⁶. Aslında Gazâlî bir

5 Bkz. S.D. Goitein, "A Turning - Point in History of the Muslim State", *Islamic Culture*, 23 (1949) 120-35.

6 el- Mustazhiri - Fedâ'ih el- Bâtıniyye, I. Goldziher, *Streitschrift des Gazâlî gegen die Bâtıniyya - Sekte içinde* (Leiden, 1916), seçilmiş parçalar ve özet; el- Kistâs el- Mustakîm, el- Cevâhir el- Gavâlî içinde (Kâhire, 1934), ss. 156 vdd. ve özellikle el- Munkiz min ed- Dalâl, neşr. J. Salîba ve K. Ayyad, 3. Baskı (Damascus, 1939), ss. 111 vdd.

âfi'i idi ve onun fıkhıdaki Şâfi'i görüşleri Şi'îlere yanıt verebilecek yetkinlikte idi⁷. Bu amacı üç asır önce Şâfi'i'nin zihninde taşıyıp taşımayıp sorusu, ancak Şâfi'i'nin Şi'îliğe tepkilerini açığa çıkarmak sûretiyle yanıtlanabilecek bir başka sorundur⁸.

Fıkıhçılarca benimsenmeyişiinden bütünüyle ayrı olarak, Mu'tezilî ahlâk kuramının kendisine özgü bir zayıflığı vardı. Nesnel bir ahlâk felsefesi, ahlâkî yargının nasıl oluşturulduğunu gösterebilmeli ve bilimsel olmasa bile, aklî olabileceği ortaya konabilmelidir. Ne var ki Mu'tezilîler, bu noktada başarılı olamamış ve onların başarısızlığı din ve felsefe tarihinin içinde yaşadıkları aşamasında, neredeyse kaçınılmaz olmuştur. Aristo, eylemsel aklın, insan için gerçek iyilik olan bir amaç tarafından yönetildiğini öne sürmüş, fakat Nikomakos'a Ahlâk'ta, düşünsel veya tinsel yaşamda kendilerini gerçekleştirebilen birkaç birey dışında, toplum için bu doğru amacın ne olduğunu, ne yazık ki açıklamamıştır. (Ne yazık ki onun Politika'sını müslümanlar elde edememişlerdi.) Müslümanlar için, herkese uygun bir amaca, yani uhrevî mutluluğa işaret edilmiştir. Bu, Mu'tezilîlerin aşağıdaki doğrultuda yararcı türden bir ahlâk felsefesini geliştirmiş olabileceklerini düşündürmektedir: İslâm ümmeti (community)nin amacı ve menfaati (maslahatı), ahiret hayatında olabildiğince çok kişinin mutluluğundan ibarettir; doğru eylem bu amaca hizmet edendir. Ancak onlar (müslümanlar) bu noktada araç ile daha dünyasal bir faydacılığa zarar vermeyen amaç arasında kuramsal bir boşlukla karşı karşıya kalabilirlerdi. Deneysel akıl kanalıyla dünyasal bir toplumda neyin mutluluğu sağladığını keşfetmek ve araç ile amaç arasındaki neden-sel ilişkiyi görmek, bir ölçüde, mümkündür. Fakat amacın, yeryüzünde belli bir yaşam tarzı için bir ödül olarak verilen ahiret hayatındaki mutluluk olduğu durumlarda, faydacı ifadeler, eylemsel araçları, yani doğru eylemin ayrıntılarını aydınlatamaz; çünkü neden (belli eylem türleri) ile sonuç (ahiret hayatında ödül olarak mutluluk) arasında anlaşılabilir herhangi bir ilişki söz konusu değildir.

7 6. dipnotta işaret edilen **Munkiz**'deki metin, Şâfi'i'nin içtihad el- Kiyâs'ı temellendiren Risâlesi'ndeki tartışmalara oldukça uygundur. Şâfi'i ile ilgili olarak aşağıya bkz.

8 Hadis ile bir imâma olan gereksinme arasındaki karşılığın kökenini, X. yüzyılın ilk dönemlerinde Hayyât'a kadar dayandırabiliriz. Aşağıdaki metin zikre değer: "Mütevâtir haberin doğru ve onun bilgiyi gerektirdiği yolundaki öğreti, imâmeti kabul eden Rafizîlerin kanıtlarının çoğunu geçersiz kılar. Çünkü insanların mutlak sûrette iç ve dış temizliğine sahip yanılmaz bir imâma sahip olmaları gerektiği yolundaki temel kanıtlarından biri, onun yanısıra toplumun geri kalan bölümünün gaflete maruz bulunmalarıdır...": **Kitab el- İntisâr**, neşr. H.S. Nyberg ve Fran. çev. A.N. Nader (Beyrut, 1957), 103. bölüm. Buna karşılık, X. yüzyılda (yaşamış) İsmâ'îlî kâdî Nu'mân, kıyâssız Sünnî ("Geleneksel") fıkıh kuramının ayakta kalmayacağını bildiği için, kıyâsın etkinliğini (efficacy) yadsıtmakta idi: **De'â'im el- İslâm**, neşr. A. A. A. Fyzee (Kâhire, 1951), I, ss. 103 vdd., B. Dodge, "The Fâtimid Legal Code", **The Muslim World**, 50 (1960), 30- 8.

Ayrıca sonuçla ilişkisi dikkate alınmasa bile, neden kendi özünde bir tek nesnel karaktere sahip olan şey olarak anlaşılamaz. Çünkü Şerî'at veya bir hukuk dizgesi (code) olarak sayılan Kur'an ve Hadisler (Secriture) Tanrı'nın buyurması dışında, oruç tutma, sadaka verme, ölçü ve tartıda adaleti gözetme hususunda ortak olan şeyleri açıklayabilecek birleştirici bir ahlâkî ilke ortaya koymaz. Dolayısıyla, buyrukların açık olmadığı ve çelişik görüldüğü konularda, İslâmî bir yaşam için rehberlik arayan bir müslüman, buyrulan şeye kıyaslama dışında, izlenecek hiç bir akılsal yöntem bulamaz ve re'y karşıtlarınca önerilen kıyas ta bütünüyle bu türden bir kıyastır⁹.

Son olarak, İslâm'ın kutsal metinlerinin (naslarının) nesnel bir değer kuramına teşvik edip etmediğini sorabiliriz. Bu gerçekten ayrı bir bir incelemeyi gerektiren bir sorundur; ancak burada birkaç genel hatırlatmada bulunulabilir. Elbette Kur'an, kolaylıkla nesnel bir anlama alınabilecek "iyilik etme (el-ıslâh)" gibi değerlerden söz etmektedir. Aynı zamanda o (Kur'an), insanı kendi başına düşünmeye de yöneltir ve böylesine bir düşünme, bağımsız ahlâkî yargıyı içerdiği anlamına alınabilir. Ayrıca Tanrı ya da Hz. Peygamber'den kaynaklanan bir metin bulunmadığı taktirde, problemleri nasıl çözüme kavuşturacağı yolundaki Hz. Peygamber'in sorusuna Mu'az b. Cebel'in "O taktirde kendi re'yimle içtihat ederim" şeklinde sık sık aktarılan yanıtı türünden hadisler de bulunmaktadır. Ne yazık ki tartışılmakta olan kuram için, hiçbir metin ona tartışmasız destek vermez; aktarılan Hadis'teki içtihat bile, Şâfiî tarafından bağımsız ahlâkî görüşü içermeyen içtihad el- kıyâs olarak yorumlandı¹⁰. Bu arada gösterileceği gibi, karşı yöndeki hadisler daha açık seçik idi.

2) Bağımsız yargı oluşturmaya karşı olan fıkıhçılar, her kararın, ya Kur'an, ya da Hadislerden metinlerle ya da bu türlü metinlere kıyâs yoluyla verilen anlamlarla temellendirilmesi gerektiği üzerinde ısrâr eden kimselerdi. Bu görüşte olanlar arasında Şâfiî'ileri ve Zâhirîleri sayabiliriz¹¹: Bu iki grup, fikhî yöntemlerde görüş ayrılığına düştüler, ama bağımsız yargıda bulunmaya cevâz vermeme yolundaki temel ilke üzerinde aynı görüşü paylaştılar. Bu noktada yukarıda gösterilen re'y taraftarlarının görüşlerindeki her zayıflığa karşılık olarak, nassa bağlı ka-

9 Hristiyan ahlâkî farklı bir yol izler, çünkü o, sözgelimi, Luka, X, 27'de belirtildiği üzere, ayrıntılı bir yasal dizisi değil, hem Tanrı'yı hem de bir kimsenin komşusunu sevmeye öğüdünü esas alan ilkelere. Bu ilkeler, herhangi bir ahlâkî durumda uygulanabilecek bir yargı yöntemi sağlarlar. Böylece İsa'nın yaşam ve sözlerine göre (yapılacak) kıyaslar klasik İslâm fıkıhındaki kıyasla aynı konuma sahip değildir.

10 Kitâb el- Umm (Bulak, 1321-5/1903-7), VII, 273.

11 Zâhirî mezhebinin kurucusu olan Dâvûd b. Halef, ilk önce Şâfiî'î idi. Onun öğretisi, kıyâsı bile fikhî bir bilgi kaynağı olarak geçersiz kılmak suretiyle Şâfiî'nin ana kuramsal eğilimini aşırı uca taşımıştır. Bkz. Goldziher, *Zahiriten*, ss. 27 vdd.

lanların güçlü oldukları bir nokta ile karşılaşırız.

Fıkıhî uygulama açısından, her yargı için, nasların ve anlamlarının değişmez otoritesine dayanan bir pozitif hukuk (furû') kurabilmek, bir üstünlük gibi görünüyordu. Kur'an ve Hadislerin ortaya koyduğu Şer'at bölgenin sınırları dahilinde yolları açıkça belirlenmiş bölgesel bir haritaya benziyordu. Fıkıh, kesin olmayı amaçlayan ve ağır işlemekten rahatsız olmayan bir bilim olduğu için, ilk İslam fıkıhçılarından çoğunun ideali, bütün olası eylem alanını kapsamına alacak bu türden bir dizi haritalar yapmaktı.

Ahlâk kuramı alanında, Şâfi'îler ve aynı görüşleri paylaşan fıkıh mezhepleri, doğru eylemin daima vahiy ya da onun fıkıhî uzantıları sayesinde bilinebileceği yolunda özenle belirlenmiş bir tutum takınmışlardır. Her ne kadar Şâfi'î ve ilk dönem kelimcilerinin kimi ifadelerinde bir değer kuramına ilişkin belirtiler yer alsada, onlar bunun ötesine gitmeye gerek duymamışlardır¹².

Şâfi'î, Kur'an'da sözcülemi, Kitap'tan yol gösterici (hudâ) olarak söz edilmesi, Hz. Peygamber'in sünneti ile Kitâb'ın yargılarının yol göstericiliğini ya da Hz. Peygamber'e itâ'atı Tanrı'ya itâ'atle eşleştiren metinler gibi, pozitif bir hukuk (furû') kuramını destekleyecek pek çok örnek buldu. O(Şâfi'î), "İnsan bu dünyada başıboş bırakılacağını mı sanıyor?" ayetine büyük önem vererek, bu ifadeyi insanın ahlâkî durumuyla ilgili bir ifade olarak algıladı¹³. Fakat Kitâb'ın kendi uygulama örneği açık ifadelerden çok daha güçlü idi. Kur'an, açıkça yasama gücüne sahip olan ve ilahî buyruklar, yasaklar, mubâhlar vb. olarak ifade edilen birtakım uyarıları içerir. Ancak İslâm, bütün alanlarda insanın iradesinin Tanrı'nın hidâyetine teslimiyetini ifade ettiği halde, bu uyarılar, davranış alanlarının sadece bir parçasını kapsamına alır. Bu yüzden geri kalan alanlarda Tanrı'nın insanı hidâyetsiz bırakamayacağı düşünüldü. Bu hidâyetin aslında Kur'anî yasama (legislation)nın açık rehberliği ile aynı biçime bürünmesi beklenebilir. Bu son adım, özellikle bir rehber olarak aklın yetersizliği karşısında son derecede kolaydı. Kısacası, Kur'an'ın saygınlığı,

12 Şâfi'î, er- Risâle, neşr. A.M. Şâkir (Kâhire, 1940), 25; "Adâlet Tanrı'ya itâattir"; 33, Kur'an, XXI, 23'den aktarmada bulunur: "Tanrı yaptıkları şeylerden sorumlu tutulmaz." Eş'arî, Makâlât el- İslamiyyîn, neşr. H. Ritter (İstanbul, 1929), 191: Ca'fer b. Harb, Tanrı'nın küfrün kötü olmasını istediğini ileri sürdü.

13 Kur'an LXXV, 36, Şâfi'î'nin nakli, Risâle, 25 ve Kitâb el- Umm, VII, 271. Son metinde Şâfi'î "süden (başıboş)"den "ne buyrulana ne de yasaklanan şey"i anlarken alanda yetkili tüm kişilerin desteği olduğunu ileri sürmektedir. Bu yorum metne söylediğinden fazlasını söyletmiş görünüyor, çünkü (metnin) bağlamı yalnızca kıyamet gününde bütün insanların haşrinin kaçınılmaz olduğu hususuyla ilgilidir. Daha çarpıcı örnek, Kur'an, V, 41-50. Burada "Aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet." ifadesi tekrarlanır.

Şerî'at'ın etkinlik alanını genişletmek için diğer pozitif kaynakları araştırmaya yöneltti¹⁴.

Bu üstünlüğe sahip olan Şâfiî ilkeler, m. IX. yüzyıl boyunca pekiştirilmiş bulunan klasik İslam hukuk kuramında egemen olmuştur. Zafer karşıt görüşlere bir ya da iki önemli ödün verilerek kazanılmıştır; ama yine de bir zaferdi; nitekim bunu, her türlü bağımsız yargıda bulunma ögesini olabildiğince dışlayacak şekilde düzenlenmiş olan klasik kıyâs yönteminden anlayabiliriz.

Bu noktada Şâfiî'nin bütün fikhî ve ahlâkî bilgilerin temeli olarak Kur'an'ın otoritesi (yetkisi) kuramının doğal olarak Tanrısal öznelcilik gibi bir değer kuramını destekleyeceğini söylemeliyiz. Bu kurama göre, Tanrı'nın istenci dışında doğru ile yanlışın hiçbir anlamı bulunmamaktadır. Değer kuramı, bütünüyle bilgi kuramının mantıksal bir sonucu değildir; nesnel bir doğrunun mevcut olduğunu, fakat onun pratik uygulamalarını ancak Kutsal Kitâp yoluyla bilebileceğimizi ileri sürmek kuramsal olarak mümkündür. Bununla birlikte, herhangi bir kimsenin böyle bir görüşü benimsediği kuşkuludur. Şâfiî'ler elbette nesnel değerleri ortadan kaldırmaktan hoşnut olacaklardır, çünkü böyle bir şey, hasımlarının ayaklarını bütünüyle yerden kesecek ve sözü edilen bağımsız ahlâkî yargıyı yalnızca boş bir kuruntu, ehvâ'ya dayalı sanı (zann) haline getirecektir. Fıkıh ve kelâm, bilginlerin eğitimiyle çok yakından ilişkili olduğu için, Şâfiî'nin fıkıh görüşlerinin üstünlük kazanması, Eş'arî değer kuramının daha sonraki yayılışı için zemini tam anlamıyla hazırladı. En büyük Eş'arî kelimcilerinden üçü olan Eş'arî, Cüveynî ve Gazâlî'nin birer Şâfiî olmaları¹⁵ ve İbn Hazm'ın bir Zâhirî olması rastlantı değildir.

Eş'arî öznelciliğinin başarısının kelâmî nedenleri gayet kısa bir biçimde ifade edilebilir. Onların hepsi de Tanrı'nın her şeye kudretli oluşunun sonuçlarıdır. Tanrı'nın mutlak kudreti Kur'an'da büyük ölçüde vurgulanır. Bu nedenledir ki, Tanrı'nın mutlak kudreti, Mu'tezile'nin karşıtları ve Eş'ariye'nin öncüleri olan ve kendilerini Ehl es-Sünnet diye nitelendiren yaygın bir düşünce okulu için dinin temel gerçeği haline geldi. Onlar için Tanrısal öznelcilik, son derecede önemli üç amaca hizmet etmiş ve aksi halde (Tanrısal öznelcilik benimsenmediği takdirde), Tanrı'nın mutlak kudretinden kaynaklanabilecek problemleri çözüme

14 Aynı gelişme Yahudilik tarihinde de vuku bulmuştur. Yahudilikte rabbilerin sözlü hukuku ve daha sonraları Talmud, Tevrat'ın sınırlı sayıdaki buyruklarını tamamlamak amacıyla geliştirilmiştir. Benzerliği doğrudan miras alınan Sami kafasına bağlamamalıyız: Daha doğrusu o, görünüşe bakılırsa, Sami bir kitabın karakterinin mantıksal bir sonucudur.

15 Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kezib el- Müfterî*, neşr. H. Kudsî (Damascus, 1928-9), 140, İng. çev. R.J. McCarthy, *The Theology of al- Ash'arî*, ss. 167-8: "Şâfiî'ler Eş'arî öğretisini izleyip ona uygun eserler kaleme aldılar."

kavuşturmuştur.

1) İnsan, dış alemdeki diğer yaratıklarla kıyaslandığında, güçlü ve akıllı görünmektedir. Fakat Tanrı'nın sonsuz yüceliği, en iyi şekilde, insanın gerçek güçsüzlüğüyle karşılaştırılarak gösterilebilir. Bu mezhebin kelmacıları bu karşıtlığın bir yanısıması olarak, olumsuz yönden, insanın herhangi bir ahlâkî ilkeden habersiz olduğunu, olumlu yönden ise, Tanrı'nın istencinin beşerî doğrunun ne olduğunu belirleyen kaynak olduğunu vurgulama eğiliminde idi. Bu tür öğretiler, insanın Şerî'at aracılığıyla Tanrı'nın inâyetine tam bağımlılığını ortaya koyabilirdi.

2) Tanrı'yla ilişkili olarak nesnel değerler, Tanrı'nın dilediği gibi davranma gücünü sınırlandıran bir etmen olarak görüldü. Mu'tezilîler, Tanrı'nın kötülüğü seçmesi halinde, onu işleyip işlemeyeceğini tartıştılar. Nazzâm, eylemlerin özünde adâlet bulunduğu için, Tanrı'nın kötülük yapamayacağını söyledi: Bu, bir Mu'tezilî için mantısalı, ne var ki, Tanrı'nın gücünü sınırlandığı görülüyordu. Diğerleri ise, Tanrı'nın doğası gereği, kötülüğü yapabileceğini, ama asla onu yapmayacağını söylediler- Hayyât'ın da işaret ettiği gibi, bu, çelişkiden kendisini kurtarmamış bir yanıtı¹⁶. Eş'arî, Tanrı'nın eylemi için bir ölçüt olarak işlev görebilecek nesnel değerlerin varlığını yadsıyarak, sıkıntı doğuran bütün problemi ortadan kaldırdı. O (Eş'arî), "adâlet (justice)"i, Şerî'at'ın buyruklarına boyun eğme diye tanımlayarak, Tanrı'yı insanı çevreleyen ahlâkî sınırlardan kurtardı, çünkü (onca) alemlerin Rabb'i bir Şerî'at'a tabi olamazdı¹⁷.

3) Aynı yanıt, güçlük doğuran kötülük sorununu uygun bir biçimde çözdü. Tanrı'nın, insanın iyi ve kötü edimlerini belirleyen, daha sonra ise, kötü edimlerinden ötürü onları cezaya çaptıran mutlak kudret sahibi bir varlık olduğu savıyla, Tanrı'nın genel olarak anladığımız bir manada âdil olduğu savı arasında açık bir çelişki vardı. Eş'arî ve mezhebi, mutlak kudreti savunmayı yeğledi ve genel anlamda adâleti dışladı. Bu, beşerî adâletin, şer'î açıdan tanımlanması halinde yapılabilirdi; çünkü yineleyecek olursak onlara göre alemlerin Rabb'i Şerî'at'a tabi değildir- bu yüzden O, insanda ahmaklığı (sefehî) dilediğinde, ahmak değildir¹⁸.

Son olarak, değerler kuramıyla özel ilişkisi bulunmayan bir dizi dış olaylardan, yani IX. yüzyılda Mu'tezile'nin genel yenilgisinden söz etmek gerekir. Onların çöküşle karşılaşmalarına neden olan sorun, Kur'ân'ın yaratılmışlığı sorunu idi. Fakat eğer onlar bir kuşak önce kelâma

16 İntisâr, 10. kesim: "İbn er-Râvendî'ye: "Tanrı'nın, senin Kendisini yapmaya muktedir olarak nitelendirmiş olduğu şeyi gerçekten yaptığını inkar mı ediyorsun?" diye sorulduğu zaman, "Bu imkansız ve saçmadır" diye yanıt verdi.

17 el-İbâne 'an Usûl ed-Diyâne, er-Resâ'il es-Seb'a fî'l-'Âkâ'id içinde (Hyderabad, 1948), 54.

18 Aynı yer.

düşüncesizce siyaset sokmasalardı, bu noktadaki yenilgileri genel bir çöküşü getirmeyebilirdi. Halife Me'mûn'un resmî desteğini alıp, hasımlarını genel görüşün dışında (mülhid) sayarak baskıya tabi tutulmalarını teşvik etmekle aynı baskıyla karşı karşıya kalma olasılığına zemini hazırlamış oldular; nitekim bu, Mütevekkil tarafından uygulamaya kondu. Hasımları çok kalabalıktilar ve çok katı (bağnaz) idiler ve Ahmed b. Hanbel'in önderliğinde durum tersine dönünceye kadar dayandılar. Mu'tezile'nin talihleri dönüp zulme tabi tutulmaları, Türk muhafızlarıyla başı sıkıntıda olan ve onların dışında Ehl es- Sünnet'in geniş desteğini almağa çalışan Halife'nin önderliğinde İslam'da tutucu hareketin bir parçası, belki de bir endişe halinin sonucu idi¹⁹. Böylece değerle ilgili Mu'tezilî görüşlerin dizginlenmesi, bir ölçüde bir bütün olarak onların talihsizliklerinin sadece bir parçası idi, fakat bu değerle ilgili tartışmalardaki sonuçların ciddiyetini azaltmadı. Bundan böyle, onların değer kuramına yapılacak herhangi bir itiraz çok daha etkili ses getirebilirdi; çünkü onlar artık, Abbâsî devletinde gözden düşmüş azınlık bir fırka durumunda idi.

Bu makale, sınırlı sayfalar içerisinde, bir kuramın egemen oluşunu açıklarken, bir mezhebin zayıflığı ve ötekisinin güçlülüğü üzerinde daha çok durmak sûretiyle ister istemez tek yanlı olmuştur. Yazarın amacı, bu sonucun klasik Sünnî İslam'da var olan etkili güçlerden kaynaklandığını ortaya koymak olup, İslam'ın kendisinin zorunlu bir ürünü olduğunu göstermek değildir. Çağdaş müslümanlar için, bu yazılan şeylerin belli bir anlamı (relevance) vardır, çünkü onlar da aslında klasik selefleri gibi aynı sorunla karşı karşıyadırlar. Ancak klasik çözümün yararı bu çözümün bugün görebileceği kabulden çok günümüz Müslümanlarının ne düşünebilecekleri ile olan benzerlik ve karşıtlıklarda bulunmaktadır (yattmaktadır). Onlardan birçoğunun, salt bir Eş'arî değer kuramına geri dönecekleri kuşkuludur, fakat umulur ki, bu kuramın kaynaklarının yansız olarak ele alınması, kimi müslümanlara ve müslüman olmayanlara, onların İslâm'la ilişkisi bakımından değer üzerindeki düşüncelerini aydınlığa kavuşturmalarına yardımcı olacaktır.

19 G. Murray, *Five Stages of Greek Religion* (London, 1935)- Bölüm 4, geç dönem Yunan dinine işaret eder.