

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**CÜVEYNÎ'NİN MU'TEZİLÎ AHLAK FELSEFESİNE YÖNELTTİĞİ
ELEŞTİRİLER**

Yüksek Lisans Tezi

SERAP OLGAÇ

İstanbul, 2020

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

CÜVEYNÎ'NİN MU'TEZİLÎ AHLAK FELSEFESİNE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

Yüksek Lisans Tezi

SERAP OLGAÇ

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ

İstanbul, 2020

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı:	Serap Olgaç
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Program:	Kelâm
Tez Danışmanı:	Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi GÜDEKLİ
Tez Türü ve Tarihi:	Yüksek Lisans-Eylül 2020
Anahtar Kelimeler:	Cüveynî, Mu‘tezile, Eş‘ariyye, Hüsün- Kubuh, Teodise, Ahlâk Felsefesi

ÖZET

Felsefe, psikoloji, sosyoloji gibi pek çok disiplin tarafından konu edilen ahlâk meselesi, İslâm kelâmında müstakil bir başlık olarak ele alınmamış fakat “hüsün-kubuh” ve “ta‘dîl-tecvîr” konuları içerisinde “iyi-kötü gibi temel ahlâkî değerlerin neliği”, “ahlâkın kaynağı”, “insanın ahlâkî önermelerin bilgisine nasıl ulaşacağı” ve “Tanrı fiillerinin ahlâkîliği” gibi soru ve sorunlar bağlamında tartışılmıştır. Mu‘tezile ekolü bu konuları “adalet” prensibi etrafında detaylandırırken; Eş‘arî ekol, Mu‘tezilî ahlâk anlayışına tepki olarak farklı bir ahlâkî paradigma kurmaya çalışmıştır. Çalışmamızda Cüveynî’nin, *el-İrşâd* adlı eserinde Mu‘tezile’nin ahlâk düşüncesine yönelttiği eleştiriler bir örneklem olarak seçilmiştir. Bu örneklem üzerinden Kelâm’ın mütekaddimûn döneminde ahlâk meselesinin nasıl ele alındığı irdelenmiş, Kelâm ilmindeki ahlâk tartışmalarının, ahlâk felsefesi tarihi içerisindeki konumu ve günümüz ahlâk tartışmaları ile bağlantı kurulabilmesinin imkânı tartışılmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname: Serap Olgaç
Field: Basic Islamic Science
Programme: Islamic Theology (Kalam)
Super Visor: Dr. Hayrettin Nebi GÜDEKLİ
Degree Awarded and Date: Master-September 2020
Keywords: Juwaynî, Mu‘tazila, Ash‘ariya, Husn-Qubh, Theodise, Moral Philosophy

ABSTRACT

The problems of ethics, which are majorly examined in philosophy, psychology, and sociology, are not discussed in independent chapters in Islamic theology (Kalam). However, they are addressed under specific chapters such as “*Husn and Qubh*” (good and evil), and “*Ta‘dîl and Tajwîr*” (justice and injustice) by interrogating these matters: the nature or essence of main moral values like good and bad, the origin(s) of morality, the means of knowing basic moral premises, and the morality of God’s acts. As the Mu‘tazilî school of theology elaborates these topics in the context of justice, the Ash‘arî school suggests new different ethical theories, which are developed as a reaction to the Mu‘tazila. In this regard, I will examine the critiques of al-Juwaynî against the Mu‘tazilî theories of ethics focusing primarily on his book, *al-Irshād*. As I analyze the classical theologians’ understanding of ethics, known as *mutaqaddimūn* (predecessors), I also examine the stance and role of these approaches in the history of ethics, and the possibility of associating the ethical issues to modern problems of ethics.

ÖNSÖZ

Bu çalışmada ahlâk felsefesinin kadîm problemlerinin Kelâm disiplindeki yansımaları, Mu‘tezile ekolünün ahlâk teorileri ve Cüveynî’nin söz konusu teorilere yönelttiği eleştiriler üzerinden takip edilmiş, bu tartışmaların İslâm ahlâk düşüncesindeki içerisindeki konumu belirlenmeye çalışılmıştır.

Çalışma süreci boyunca hem konu seçimindeki yardımı hem de yaptığı yönlendirmeler ile beni destekleyen danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli’ye çok teşekkür ediyorum. Tez savunmamda jüri üyeliği yapmayı kabul eden, yapıcı eleştirileri ve önerileri ile katkı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Hümeysra Özturan ve Doç. Dr. Rıdvan Özdiñ hocalarıma içten teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca kaynaklara erişme noktasındaki yardımları dolayısıyla Dr. Mehmet Aktaş’a, alana adım atarken manevi desteği ile bana güven veren Ayşenur Yazıcı’ya, yüksek lisans ders döneminde ve sonrasında alana ilişkin bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim Kelâm Bilim Dalı’nda görevli olan tüm hocalarıma minnettarım. Yine bu yolda bana yoldaşlık eden, her daim fikir alışverişinde bulunduğum, motivasyonumun tükendiği anlarda bana canlandırıcı bir soluk veren kıymetli arkadaşlarım Alânur Erdoğan ve Sibel Dinçaslan’a, tercümeler konusunda tıkanıp noktalarda yardımına başvurduğum ve birçok çalışmaya imza atacağını düşündüğüm Emine Nur Erdem’e müteşekkirim.

Akademik çalışmaların meşakkatli birer sürece karşılık geldiği bu süreci yaşayanların ve ailelerinin malumudur. Öğrenim hayatım boyunca maddî-manevî desteklerini her zaman hissettiğim, varlıkları ile bana güç veren aileme şükran borçluyum. En özel teşekkürüm ise yanımda olamadığı zamanlarda sözleriyle kendime olan inancımı tazelediğim, merhameti ve fedakârlıklarıyla beni bugünlere getiren kıymetli anneciğim Döne hanımefendiye ve çocuklarımı gözüm kapalı emanet ettiğim, her yorulduğumda elimden tutup kaldıran, emeği ve şefkati ile her daim kendisini örnek alacağım değerli annem Saliha hanımefendiyedir. Yine beni hayatımın hiçbir evresinde yalnız bırakmayan kardeşim Serpil Karataş’a, kütüphanede geçen günlerimin ortağı Sümeyye Olgaç’a ve kalbe ferahlık veren sözleri ile beni dinginleştiren Havva Olgaç’a çokça teşekkür ediyorum.

Belli bir mesaisi olmayan akademik çalışma ve okumalarım boyunca bana özveri ve anlayışla yaklaşan, eşim olmasının yanı sıra aynı zamanda bilgi birikiminden çokça istifade ettiğim bir hocam olarak gördüğüm, kendi yoğunluğuna rağmen bana zaman ayıran ve yaptığımız istişarelerle bana yol gösteren, tezimi okuyup eleştiren, cesaretlendirmeleri, sevgisi ve ilgisi ile yolumu aydınlatan, hayatı birlikte keşfettiğimiz sevgili eşim Mahmut Olgaç beyefendiye en içten muhabbetlerimi ve teşekkürlerimi sunuyorum.

Son olarak, kimi zaman; “Anneciğim, ben biraz kendi başıma oynayayım, sen de dersine çalış” diyerek bana kendi zamanlarından ikramlarda bulunan, kimi zaman da; “Artık okula gitmesen anne!” diyerek ilgimin merkezinde sadece kendisi olmak isteyen ilk göz ağrım, biricik kızım Mihrimah’a; tez çalışmalarım esnasında dünyaya gözlerini açan ve tezimle birlikte büyüttüğüm, çoğu zaman çalışma masamda kitaplarımı karalarken bulduğum, varlığı ile kalbimize neşe veren oğlum Yusuf’a büyüdüklerinde idrâk edecek olsalar bile bir teşekkür borçluyum.

Şükranların en büyüğü ise her şeyin sahibi olan Rabb’imedir.

Serap OLGAÇ

İstanbul/2020

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT.....	II
ÖNSÖZ	III
İÇİNDEKİLER.....	V

GİRİŞ

I. PROBLEM.....	2
II. ARAŞTIRMANIN PLANI VE YÖNTEM	5
III. KAYNAKLAR	6

BİRİNCİ BÖLÜM

MU‘TEZİLÎ AHLÂK FELSEFESİNİN TEMELLERİ

I. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE ORTAYA ÇIKAN FARKLI AHLÂK TEORİLERİ	10
II. MU‘TEZİLÎ AHLÂK FELSEFESİ’NDEN SÖZ EDİLEBİLİR Mİ?	19
III. AHLÂKÎ DEĞERLERİN ONTİK STATÜSÜ: FİİLLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA AHLÂKÎ DEĞERLERİN MAHİYETİ.....	25
IV. AHLÂKÎ ÖNERMELERİN BİLGİSEL TEMELLERİ.....	30
V. TANRI’NIN FİİLLERİNİN AHLÂKÎLİĞİNE İLİŞKİN TEORİLER	31
A. SALÂH-ASLAH TEORİSİ	32
B. LÜTUF TEORİSİ	34
C. ACI (ELEM) VE KARŞILIĞI (İVAZ).....	35

İKİNCİ BÖLÜM

CÜVEYNÎ'NİN MU'TEZİLE'YE ELEŞTİRİLERİ

I. EPISTEMOLOJİK ELEŞTİRİLER: AHLÂKÎ ÖNERMELER AKILLA BİLİNİR Mİ? 40

A. AKLIN “İYİ”Yİ VE “KÖTÜ”YÜ BELİRLEMESİNİN İMKÂNI..... 41

1. *Aklın Doğası* 42

2. *Aklın ve Vahyin Ahlâkî Alandaki Roller*..... 45

B. AHLÂKÎ ÖNERMELERİN ZARÛRÎ/ZORUNLU BİLGİ OLUŞU..... 51

1. *Zârûrî/Zorunlu Bilgide İhtilafın İmkânı ve Ahlâkî Anlaşmazlık Argümanı*..... 57

2. *Aklî-Ahlâkî Bilgi ile Naklî Bilginin Çelişmesi Durumu*..... 66

3. *Vahye Temel Olması Bakımından Değerlerin Vahyi Önceleyişi*..... 70

4. *Ahlâklı Olmanın Aklîliği İddiasına Eleştiriler* 73

II. ONTOLOJİK ELEŞTİRİLER (NESNELLİK-ÖZNELLİK TARTIŞMASI)... 80

A. FİİLLERİN ÖZLERİ İTİBARIYLA DEĞERLERE SAHİP OLUŞU 81

B. FİİLLERİN BİR SIFAT SEBEBİYLE DEĞERLENMESİ 83

III. TEOLOJİK ELEŞTİRİLER: TANRI VE AHLÂKÎ ZORUNLULUK..... 85

A. TANRI VE ASLAH 89

B. TANRI VE TEODİSE..... 92

SONUÇ 97

BİBLİYORAFYA 103

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
a. mlf.	Aynı müellif
bk.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
çev. ed.	Çeviri editörü
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
der.	Derleyen
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
m.	Milâdî
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
ss.	Sayfa sayısı
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
sy.	Sayı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk.	Tahkik eden
ts.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
v.dğr.	Ve diğerleri
y.y.	Yayın Yeri Yok

GİRİŞ

I. PROBLEM

Ahlâk, akıl sahibi bir varlık olarak bilen ve eyleyen insanın fiilleri ile ilişkilidir. Her toplumda, kültürde ve tarihsel dönemde insanlar, fiillerini; akıl, dînî buyruk, toplumsal uzlaşî gibi çeşitli kaynaklara dayanarak “iyi”, “kötü”, “yapılması zorunlu olanlar” veya “yapılması yasak olanlar” şeklinde kategorilere ayırmış, bu kategorilere dayanan yaşama biçimleri ise “ahlâk” fenomenini ortaya çıkarmıştır.

Ahlâk, varlık ve bilgi ile birlikte felsefenin üç ana alanından biri kabul edilerek; “iyi ve kötünün doğası”, “ahlâkî önermelerin kaynağı ve bilgisi”, “ahlâkî tercihlerimizin dayandığı ilkelerin neler olduğu” ve “nasıl yaşanması gerektiği” gibi meseleler bağlamında konu edilmiştir. Ahlâk ilkelerinin mekâna ve zamana göre değiştiği kabul edilse bile ahlâkın teorik boyutu, bunlardan bağımsız olarak var olmaktadır.

İslâm tarihinde, siyasî sebeplerle başlayan olaylar, “büyük günah meselesi”nin ve buna bağlı olarak kader ve özgürlük problemlerinin tartışılmasını başlatan etkenlerden biridir. İslâm dünyasındaki ilk teorik sorunların ahlâka ilişkin bu tartışmalarla bağlantılı olduğu söylenebilir. Hem kelâmî hem de ahlâkî olan bu problemler etrafında ortaya çıkan tartışmalar¹, Müslüman düşünürleri teklîfın sınırlarını, Tanrı’nın ahlâkîliğini, ahlâkî değerlerin ontolojik konumunu, iyinin ve kötünün kaynağını ve bu değerlerin nasıl bilindiğini araştırmaya yöneltmiştir. Kelâm disiplininde her ne kadar “ahlâk” adı altında müstakil bir alan oluşturulmamış olsa da hüsn-kubuh ya da ta’dîl-tecvîr başlığı altında söz konusu problemler ele alınarak ahlâka ilişkin teorik tartışmalar yapılmış ve bu tartışmalarla birlikte birbirinden oldukça farklı ahlâk teorileri ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmada; mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi kelâmcıları arasında köprü vazifesi gören Eş’arî kelâmcı Cüveynî (ö. 478/1085) ve İslam düşüncesindeki ilk ahlâkçılar olduğu iddia edilen Mu‘tezile ekolü özelinde, Kelâm ilmindeki teorik ahlâk tartışmalarının bir örneği sunulacaktır. Mu‘tezile ekolünün ortaya koyduğu ahlâk teorilerine, Cüveynî’nin *Kitâbü’l-İrşâd* adlı eserinde yönelttiği epistemolojik, ontolojik ve teolojik eksenli eleştiriler, bu çalışmanın temel konusudur. (a) “Ahlâkın kaynağı nedir?”, “İnsan, ahlâkî bilgiyi nasıl elde eder?” (b) “Ahlâkî değerlerin doğası nedir?” ve

¹ Ömer Türker, *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019, s. 12-13.

(c) “Tanrı-ahlâk ilişkisi nasıl kurulmalıdır?” şeklinde ifade edebileceğimiz ahlâk felsefesi problemlerine Mu‘tezile ekolünün yaklaşımı ve Cüveynî’nin bu meselelere ilişkin görüşleri ise çalışmamızın problematiğini oluşturmaktadır.

(a) Cüveynî’nin ve Mu‘tezile’nin, ahlâk epistemolojisi bağlamında söz konusu problemlere yaklaşımları şu şekildedir:

Mu‘tezile ekolü, ahlâkî bilginin kaynağının akıl olduğunu ve fiillere ilişkin ahlâkî yargılara akıl ile ulaşılabilirliğini iddia etmektedir. Fakat Cüveynî, aklın ahlâkî alandaki işlevinin nakli anlamak olduğunu ve aklın, fiile ilişkin ahlâkî değeri belirleme rolünü üstlenemeyeceğini ifade etmektedir. Cüveynî’nin dikkat kesildiği bir başka iddia; “bazı ahlâkî önermelerin zorunlu bilgi olduğu” şeklindeki Mu‘tezilî iddiadır. Cüveynî, zorunlu bilgi konusunda insanlar arasında anlaşmazlık olamayacağı kabulünden yola çıkarak, insanların ahlâkî alanda farklı prensipleri benimsemiş olmalarını, Mu‘tezilî tezi çürüten bir unsur olarak görmektedir. Bir diğer mesele aklî bilgi ile vahyî bilginin çelişmesinin imkânıdır. Mu‘tezilî kelâmcılar, “akıl ve vahyin, gerçekliği bilme noktasında birbiriyle uyumlu iki kaynak olduğu” şeklindeki yaklaşımlarına bağlı olarak akıl ile elde edilen ahlâkî bilginin vahiy ile çelişmeyeceğini düşünmektedirler. Fakat Cüveynî, akıl ve vahyin etkinlik alanını birbirinden ayırarak, ahlâkî alanda aklın ulaşacağı bilginin vahiy ile çatışabileceğini iddia etmektedir.

İki ekol arasında ele alınan bir başka problem, insanın ahlâkî değerlere ilişkin bilgiye vahiy öncesinde sahip olmasının gerekliliği ile alakalıdır. Mu‘tezilî kelâmcılar, insanın vahye muhatap olmadan önce ahlâkî değerlere ilişkin bilgiye sahip olması gerektiğini, vahyi ancak bu şekilde anlamlandırabileceğini düşünmektedirler. Ancak Cüveynî, iyinin ve kötünün, vahiy ile bildirilen/belirlenen emrin ya da yasaklamanın kendisi olduğu kabul edildiğinde, böyle bir problemin ortadan kalkacağını iddia etmektedir. Cüveynî’nin epistemoloji bağlamında ele aldığı son mesele ahlâkın aklîliği meselesi olmuştur. Mu‘tezile’nin “Kişi herhangi bir çıkar durumu olmayıp, doğruluk ve yalan söylemek arasında kaldığında doğruluğu tercih eder. Bunun sebebi doğruluğun aklen iyi olmasıdır” şeklindeki iddiasına, Cüveynî tarafından yöneltilen eleştiri; bu iddianın olgular dünyasında her zaman bu şekilde gerçekleşmeyeceği ve insanların aklî gibi görünen tercihlerinin arkasında farklı güdüleyici sebeplerin olabileceği şeklindedir.

(b) Mu‘tezile’nin ahlâkî değerlerin doğasına ilişkin soruşturması ve Cüveynî’nin bu konudaki yaklaşımı da şöyledir:

Mu‘tezilî kelâmcılar, fiillerin ahlâkî değerinin nesnelliği konusunda hemfikir olmalarına rağmen bu nesnelliğin içeriği konusunda en temelde iki gruba ayrılmıştır. İlk gruba göre fiiller, özleri itibariyle birtakım ahlâkî değerlere sahiptir, bu değerler değişme göstermez. Diğer grup ahlâkî değerlerin fiillerin meydana geldiği vecihlere/yönlere göre oluştuğunu ancak bu vecihlerin sonucunu zorunlu olarak gerektiren illetler gibi olduğunu iddia etmektedir. Cüveynî, aynı fiilin farklı bağlamlarda işlenmesi halinde farklı ahlâkî değerlere sahip olduğunu dile getirerek, Mu‘tezile’nin fiilin zatına, sıfatlarına ya da gerçekleştiği durumlara dayalı nesnellik iddiasını reddetmektedir.

(c) “Tanrı-ahlâk ilişkisinin nasıllığı” problemi ise şu şekilde ele alınmıştır: Mu‘tezilî kelâmcılar, Tanrı’nın rasyonel bir varlık olduğu kabulüne ve adalet prensibine dayanarak O’nun da insanlar gibi birtakım ahlâkî yükümlülükleri olduğu tezini ileri sürmektedirler. Cüveynî ise sonsuz kudretli ve dilediğini irade eden Tanrı tasavvuruna bağlı olarak insanî normların Tanrı’yı bağlayıcı olmadığını düşünmektedir.

Cüveynî’nin eleştirilerini incelememizin nedenlerinden biri; onun Eş’arî kelâmının ahlâk problemlerine yönelik bakış açısını anlamak için anahtar bir isim olması² ve kendinden önceki görüşleri derleyip sunmasıdır. Bir diğer sebep, Cüveynî’nin hem mütekaddimûn dönemi Mu‘tezile’sinin hem de son dönem Mu‘tezile kelâmcılarının görüşlerini bilmesi ve eleştirilerini her iki dönemdeki yaklaşımları göz önüne alarak yapmış olmasıdır. Çalışmaya temel kaynak olarak *Kitâbü’l-İrşâd* adlı eserin seçilmesinin sebebi ise eserde ahlâka ilişkin problemlerin detaylıca ve sistematik bir biçimde ele alınmasıdır. Cüveynî, bu eserde bir problemi ortaya koyarken problemin dayandığı öncülleri ve bu öncüllerle bağlantılı alt konuları sıralamakta; görüşlerini ve eleştirilerini cedelî üsluptan olabildiğince uzak bir şekilde ortaya koymaktadır. Kelâm ilminin mütekaddimûn dönemindeki ahlâk tartışmalarını derli toplu ve sistemli bir biçimde

² Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsânî Nefsin Türleri”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, (ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz), Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016, s. 190.

vermesi, yöneltilen eleştirilerin günümüzde de tartışma konusu olan problemlere tekabül etmesi, söz konusu eseri ve eleştirileri önemli kılmaktadır.

II. ARAŞTIRMANIN PLANI ve YÖNTEM

Çalışmamızda, Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserinde konuyla ilgili pasajlar analitik bir şekilde incelenmiştir. Çalışmanın ana meselesini Mu'tezile ekolüne yönelik eleştiriler oluşturduğu için Eş'arîyye ile Mu'tezile ekolleri tarafından ortaya konan görüşler karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Eleştiriler, Mu'tezile ekolünün bir konuda pek çok görüş barındıran yapısına bağlı olarak tek bir isim merkezinde değerlendirilmeyip, Cüveynî'nin ortaya koyduğu problem doğrultusunda, mesele ile ilgili olduğu düşünülen görüşler ve isimler üzerinden ele alınmıştır. Cüveynî'nin kısa ve öz bir biçimde aktarıp geçtiği kısımlarda, konuyu detaylandırmak ya da konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla Eş'arî ekole mensup mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının görüşlerine de yer verilmiştir. Felsefenin etkisiyle hem konuların içeriklerinin ve ele alınış biçimlerinin değişmesi hem de çalışmanın sınırlarını aşmamak amacıyla müteahhirûn dönemi Eş'arî kelâmcıların düşünceleri ise çalışmaya dahil edilmemiş ancak Cüveynî'nin öğrencisi olması ve bazı konularda hocasının görüşlerini şerh etmesi nedeniyle Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) düşüncelerine yer yer değinilmiştir.

Tez; giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından meydana gelmektedir. Tezin ilk bölümünde, İslâm ahlâk düşüncesi içerisinde ortaya çıkan farklı yaklaşımlara ilişkin yapılan tasniflemelerden bir kısmı ele alınmış ve yeni bir tasnif denemesi yapılmıştır. Bu tasnif denemesinin amacı; çalışmamızda vurgulamak istediğimiz hususlara ve ulaştığımız sonuçlara uygun bir sınıflandırma yapmaktır. Şöyle ki; diğer tasniflerde “Kelâmî Etik/Ahlâk” olarak isimlendirilen yaklaşım, ayrı bir kategori olarak değerlendirilirken; İslâm filozoflarının ahlâk teorileri “Felsefî Ahlâk” adı altında yer almaktadır. Ancak kelâm disiplininde ele alınan teorik ahlâk problemleri ve bu problemlere yaklaşım biçimleri dikkate alındığında söz konusu araştırmanın felsefî bir düşünme biçimi olduğu görülmektedir. Bu nedenle bu çalışmada ortaya konulan tasnif denemesinde Kelâmî etik, İslâm filozoflarının ahlâk teorileri ile birlikte “Felsefî Ahlâk” başlığı altında konumlandırılmış ve bu iki düşünme biçimi İslâm düşüncesi içerisinde ahlâkâ ilişkin problemleri felsefî bir biçimde ele alan iki farklı perspektif olarak kabul edilmiştir. Daha

sonra Mu‘tezile’nin ele aldığı meselelerin ahlâk felsefesinin temel problemleri olup olmadığı, farklı araştırmacıların iddiaları da dikkate alınarak tartışılmış ardından Mu‘tezile’nin ahlakî değerlerin ontolojik statüsüyle ilgili görüşlerine, ahlâkî önermeler ve değerlerin bilgisine nasıl ulaşılacağına ilişkin epistemolojik iddialarına kısaca yer verilmiştir. Son olarak ekolün, ahlâk ve Tanrı fiilleri ilişkisi bağlamında geliştirdikleri teoriler ele alınmıştır.

İkinci bölümde; Cüveynî’nin eleştirileri, çalışmada esas alınan *Kitâbü’l-İrşâd* adlı eserin muhtevası değiştirilmemeye özen gösterilerek epistemolojik, ontolojik ve teolojik olmak üzere üç başlık altında değerlendirilmiştir. “Epistemolojik Eleştiriler” başlığı altında Mu‘tezile’nin, “aklın ahlâkî değerleri bilme/belirleme imkânı”na ilişkin görüşlerine ve “bazı ahlâkî önermelerin zorunlu bilgi olduğu” şeklindeki iddiasına Cüveynî tarafından yöneltilen eleştiriler incelenmiştir. Bu bağlamda hem Mu‘tezile’nin hem de Eş’arî ekolün akıl ve zorunlu bilgi tanımlamalarına yer verilerek, Cüveynî’ye kadar olan dönemde tartışmanın seyri ve Cüveynî’nin meseleye katkısı izlenmeye çalışılmıştır. “Ontolojik Eleştiriler” başlığı altında Mu‘tezile ekolü içerisinde fiillerin zatlari, sıfatları ya da içinde bulundukları durumlar dolayısıyla ahlâkî değer kazanacağına ilişkin farklı görüşlere, Cüveynî perspektifinden verilen cevaplar ve yöneltilen eleştiriler irdelenmiştir.

Son olarak; “Teolojik Eleştiriler” bağlamında; aklın ortaya koyduğu hükümler ile Tanrı’ya herhangi bir yükümlülük nispet etmenin imkânını, Mu‘tezile’nin aslah teorisine yönelttiği eleştiriler ile reddeden Cüveynî’nin argümanlarına “Tanrı ve Aslah” başlığı altında yer verilmiştir. Ayrıca Mu‘tezile’nin acı verme fiilinin ahlâkîliğini, Tanrı fiilleri ile ilişkili olarak ele alan görüşlerine yönelik eleştiriler “Tanrı ve Teodise” başlığı altında ele alınmıştır.

III. KAYNAKLAR

Çalışmamızın temel kaynağı, Cüveynî’nin *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edilleti fi usûli’l-i’tikâd* eseridir. Onun teorik ahlâk alanında Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilerin tümü bu eserin muhtevasından elde edilmiştir. İbn Bezîze’nin (ö. 673/1274) *el-İs’âd fi şerhi’l-İrşâd*, Muzaffer b. Abdullah el-Mukterah’ın (ö. 612/1215) *Şerhu’l-İrşâd fi Usûli’l-İ’tikâd*, Ebû Bekir İbn Meymûn’un (ö. ?) *Şerhu’l-İrşâd li’l-Cüveynî* adlı matbu

şerhleri de *İrşâd*'ı anlama noktasında yararlandığımız kaynaklar arasındadır. Sınırlı sayıda olsa da müellifin *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinden konuyla doğrudan ilişkili olduğu düşünülen iktibaslar yapılmıştır. Cüveynî'nin kelâm sahasında yazdığı en kapsamlı eseri *eş-Şâmil fî usûli'dîn*'in neşredilen birinci cildinde doğrudan ta'dîl ve tecvîr bahisleri ele alınmadığı için bu eser tezde kullanılmamıştır.

Çalışmada Cüveynî'nin eleştirilerini anlamlandırabilmek amacıyla Eş'arî geleneğin mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının görüşlerine de yer verilmiştir. Bu sebeple Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin *el-Lüma fî'r-Red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bid'a*'sı, Bâkîllânî'nin *Temhîdû'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*'i, İbn Fûrek'in *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adlı eseri ve Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *Usûlü'd-dîn*'i başvuru kaynakları arasında yer almıştır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*'i, Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red 'alebni'r-Râvendî el-mülhid*'i, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl*'i ve Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl ve Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserlerinden ise özellikle Mu'tezilî görüşler aktarılırken faydalanılmıştır.

Birincil kaynakların dışında George F. Hourani'nin *Reason and Tradition in Islamic Ethics*³, *Islamic Rationalism The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*⁴, Meryem Attar'ın *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*⁵ adlı eserinin yanı sıra Kâdî Abdülcebbâr'ın ahlâk düşüncesine yönelik çalışmalardan Yunus Cengiz'in *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*⁶, Abdunnasır Süt'ün *Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbâr Örneği*⁷ adlı çalışmalarından yararlanılmıştır. Hulusi Arslan'ın *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubuh)*⁸ adlı doktora tezi de başvurduğumuz çalışmalar arasındadır. Ayrıca Hourani'nin "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlâkı Eleştirisi" adlı makalesi⁹, tezimiz için bir çıkış noktası olmuştur. Hourani, söz konusu makalede *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserde yer

³ George F. Hourani, *Reason And Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

⁴ George F. Hourani, *Islamic Rationalism The Ethics of 'Abd el-Jabbâr*, Oxford: Clarendon Press, 1971.

⁵ Meryem Attar, *İslâm Ahlâkı İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi* (çev. ed. Muammer İskenderoğlu), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

⁶ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

⁷ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbâr Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

⁸ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubuh Problemi)*, (Erciyes Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000).

⁹ George F. Hourani, "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlâkı Eleştirisi", (çev. Burhanettin Tatar), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5 (1991), ss. 213-225.

alan eleştirileri değerlendirmiştir. Makalede eleştirilerin tümü tek tek ele alınmamış, birçok yerde Cüveynî'nin argümanları zayıf bulunmuş ya da eleştirilerin yanlış anlaşılmaya dayalı olarak yapıldığı öne sürülmüştür. Özellikle Cüveynî'nin Mu'tezile'nin ahlâkî değerlerin ontolojik konumuna ilişkin görüşlerine yönelttiği eleştiriler, Hourani tarafından anlamı kapalı ve belirsiz tenkitler olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmada Cüveynî'nin ontolojik eleştirilerinin en az epistemolojik eleştirileri kadar güçlü olduğu ortaya konulmuştur. Ayrıca Hourani, makalesinde yer verdiği eleştirileri yalnızca Cüveynî özelinde değerlendirirken, bu çalışmada gerekli görüldüğü durumlarda Cüveynî'nin eleştirileri mütekaddimûn dönemi Eş'arî kelâmcılarının görüşleri ile desteklenmiş ve Mu'tezilî kelâmcıların iddiaları ile karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM
MU‘TEZİLÎ AHLÂK FELSEFESİNİN TEMELLERİ

I. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE ORTAYA ÇIKAN FARKLI AHLÂK TEORİLERİ

Ahlâk, Arapça’da; din, tabiat, karakter, huy gibi anlamlara gelen “hulk/huluk” kelimesinden türemiştir.¹⁰ İngilizce “moralis” kelimesinden türetilen “moral” kelimesi de ahlâk anlamında kullanılır ve “hulk” kavramı ile benzer manalara sahiptir.¹¹

Ahlâk kavramının birbirinden farklı pek çok tanımı yapılmıştır. Bu tanımlardaki çeşitlilik, felsefenin diğer temel kavramlarındaki çeşitlilikten oldukça fazladır.¹² Bunlardan birkaçını vermek gerekirse ahlâk; “kişinin karakter sağlamlığını oluşturan tutumlar, eğilim ya da eylemler topluluğu”¹³, “değerlerin yaşama geçirilmesinde birinci dereceden bağlayıcı olan yaratılış, doğa, huy, tıynet”¹⁴, “bir kültür çevresi içinde kabul görmüş, belirlenmiş ve tanımlanmış değerler manzumesi ve amaçlarla, bu değerlerin nasıl yaşatılacaklarını, söz konusu amaçlara nasıl ulaşılacağını ortaya koyan kurallar öbeği veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönem boyunca, belli türden inanç, emir, yasak, norm ve değerlere göre düzenlenmiş ve bu düzenlemeye bağlı olarak töreleşmiş, gelenekleşmiş yaşama biçimi”¹⁵, “bir kişinin, bir grubun, bir halkın, bir kültür çevresinin belli tarihsel bir dönemde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk, yasak ve tasarımlar topluluğu veya ağı”¹⁶ gibi pek çok şekilde tanımlanmıştır. Tanımlar göz önüne alındığında, ahlâkın bir yönüyle insanda yerleşmiş olan karakter yapısına ve insanın irâdî eylemlerine, diğer yönüyle toplumun uyduğu kurallar ve normlar bütününe işaret ettiği söylenebilir.

“Hulk” ve “moralis” ile aynı anlamlara gelen, Yunanca “ethos” kelimesinden türeyen “ethics” kavramı ise felsefî dilde diğerlerinden daha farklı bir kullanım alanına

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l 'Arab*, (nşr. Abdullah Ali el-Kebîr), Dâru'l-Maârif: Kahire, ts., IX, 965; Ahmet Cevizci, “Ahlâk ve Etik”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), İstanbul: Etik Yayınları, 2003, I, s. 117;

¹¹ Recep Kılıç, “Ahlâkı Temellendirme Problemi”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 8 (Temmuz 1993), s. 67.

¹² Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap, 2013, s. 175.

¹³ Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, (haz. A. Bâki Güçlü-Erkan Uzun-Serkan Uzun-Ümit Hüsre Yolsal), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s. 25.

¹⁴ Sarp Erk Ulaş, *a.g.e.*, s. 25.

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Etik Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 3.

¹⁶ Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, s. 176.

sahiptir.¹⁷ Etik; ahlâk, ahlâkî problemler ve ahlâkî yargılar üzerinde felsefî düşünmedir.¹⁸ Buna göre; insanların ahlâk olarak benimseyip hayatlarında uygulamış oldukları ilkelerin yanı sıra ahlâkî yargıların yapısı üzerinde düşünme ve bunları rasyonel olarak temellendirme girişimi, etik olarak nitelenebilir.¹⁹

Ahlâk felsefesinin başlangıcını Sokrates’e kadar götürmek mümkündür. Sokrates’in bir tartışma sırasında Euthyphro’ya yönelttiği “eylemin hangi ölçütlere göre iyi ya da kötü olarak görülmesi gerekir?” sorusuna Euthyphro; “Tanrıların hoşuna giden şey kutsaldır (dine uygun), onların hoşuna gitmeyen şey kutsal değildir (dine aykırıdır)” cevabını vermiştir.²⁰ Bu diyalogda ortaya konan ikircikli mesele; “Euthyphro İkilemi” olarak bilinmekle birlikte, temelde ahlâkî değerlerin kaynağının ne olduğu problemine dayanmaktadır. “Bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir yoksa iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmiştir?” şeklinde türetilen ikilem, İslâm kelâmcıları arasında hüsün-kubuh²¹ meseleleri ile bağlantılı olarak tartışılmış ve ikileme verilen iki ayrı cevap Mu‘tezile ve Eş’ariyye ekolleri tarafından savunulmuştur.²²

Kelâmcılar hüsün-kubuh konusunu, iyilik ve kötülüğün Tanrı’nın sıfat ve fiilleriyle ilişkisi, ahlâkî değerlerin varlığa ait zâtî/nefsî sıfatlar olup olmadığı, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti, akıl ve vahyin ahlakî/şer’î hükümleri bilme vasıtası olarak önem ve öncelikleri ve bu yönüyle insanın sorumluluğunun temellendirilmesi yönünden incelemişlerdir.²³

İslam düşüncesinde kelâm ve felsefe alanlarında farklı ahlâk teorileri ortaya konmuştur. Kelâmcıların temel kaygısı, Tanrı’nın adaletinin gerçek tabiatını ve O’nun fiillerinin iyiliğini araştırmak olsa da insan fiillerine ve ahlâkî değerlere ilişkin analizler yapan kelâmcılar, bu bağlamda özgürlük, kader, irade, iyi ve kötünün mahiyetini ele

¹⁷ Türkiye’deki çalışmalarda etik kavramının kullanım biçimlerine ilişkin daha fazla bilgi için bk. Hümeysra Özturan, “Etik ile Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: 9, sayı: 17 (2011).

¹⁸ William Frankena, *Etik*, (çev. Azmi Aydın), Ankara: İmge Kitabevi, 2007, s. 20; Ali Osman Gündoğan, “Etik ya da Ahlâk Felsefesi”, *Etik ve Etik Sorunlar* (ed. Celal Türer) içinde, Ankara: Nobel Yayınları, 2019, s. 10.

¹⁹ Hakan Poyraz, *Ahlak Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 15; Lokman Çilingir, “Din mi Ahlak mı?”, *International Journal of Science Culture and Sport*, sayı :1 (Temmuz-2014), s. 714.

²⁰ Platon, *Euthyphron*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2016, s. 46.

²¹ Hüsün; “güzel olmak, güzellik, rağbet edilen şey, akıl ve duyular tarafından güzel görülmek” anlamına gelir. Kubuh; “çirkin olmak, çirkinlik ve sevilmeyen şey” anlamına gelir. İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, XIX, 59.

²² Abdunnasır Süt, *Mu‘tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği*, s. 19.

²³ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002, s. 273.

alarak²⁴ bu araştırmayı metafizik ve epistemolojik tartışmalar bağlamında yürütmüşlerdir. Etiğin alanını, filler ve onların teorik bir biçimde değerlendirilmesi olarak düşünürsek, kelâmcıların etikle uğraştıklarını ve bir ahlâk literatürü ortaya koyduklarını söyleyebiliriz.²⁵

İslâm düşüncesinde farklı ilmî disiplinler ahlâkî farklı açılardan konu edinmiş, modern dönemde İslâm düşüncesinde ortaya çıkan bu ahlâk teorilerine ilişkin birçok tasnif denemesi yapılmıştır.²⁶ Bunlardan biri; Macid Fahri'ye aittir. Macid Fahri, İslâm ahlâk teorilerini nassî, kelâmî, felsefî ve dînî ahlâk olmak üzere dörde ayırmıştır.²⁷ (a) Nassî ahlâk; filozof ve kelâmcıların aklî metot ve kategorilerinden bağımsız olarak ilk müfessirler, hadisçiler ve fıkıhçıların Kur'an ve hadislerdeki ahlâkî ifadeleri kullanarak, ahlâkî prensipleri izâh etme ve temellendirme faaliyetleridir. Ona göre; sözü edilen bu ilk topluluklar her ne kadar bir ölçüde aklî bir faaliyet olarak ayet ve hadisleri analiz etme ve yorumlamaya çalışmış olsalar da bir ahlâkî teoride bulunması gereken tutarlılık ve kapsamlılık gibi iki kıstası yerine getirememişlerdir. Bu sebeple Fahrî, bu faaliyetin neticesini ahlâk teorisi olarak değil ahlâkî sezgi ve düşünceler serisi olarak görmektedir.²⁸ (b) Kelâmî ahlâk; Kur'an ve hadislere dayanmakla birlikte aklî metot ve kategorilerin büyük oranda kullanıldığı ahlâk teorilerini ifade etmek için kullanılmıştır. Mu'tezile ve Eş'arîyye ekolleri kelâmî ahlâkın iki önemli temsilcisi olarak gösterilmektedir. (c) Felsefî ahlâk ile Platon ve Aristo'nun eserlerinden ve ahlâkla ilgili görüşlerinden yola çıkılarak oluşturulan teoriler kastedilmektedir.²⁹ Fakat bu eserler Kindî, Ebûbekir er-Râzî, Fârâbî gibi filozofların yanı sıra kelâmcıları da etkilemiştir.³⁰ (d) Dînî ahlâk, nassî ahlâka oldukça benzemekle birlikte Yunan felsefesi ve İslâm kelâmının etkisinde kalması itibarıyla ondan farklılaşmaktadır. Fahrî, dînî ahlâkın temel unsurları olarak Kur'anî

²⁴ Kadir Canatan, *Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2019, s. 24.

²⁵ Yunus Cengiz, "Teklîf ve İnşâ Arasında Mâtürîdî'nin Etik Yaklaşımı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği* (ed. Hülya Alper) içinde, İstanbul: İFAV Yayınları, 2018, s. 123.

²⁶ Tezimizin sınırları itibarıyla çok geniş bir tasnif araştırmasına girilmemiştir. Ancak Batılı araştırmalarda ve Arap dünyasında yapılan çalışmalarda İslâm ahlâk teorilerinin tasnifine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Hümeysra Özturan, "İslâm Ahlâk Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme", *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, (ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin Tiryaki) içinde, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016, s. 1-13; İdris Cevahir, "Modern Ahlâk Çalışmalarındaki Ahlâk Tasniflerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler* (ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin Tiryaki) içinde, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016, s. 79-102.

²⁷ Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri* (çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan), 3. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 28.

²⁸ Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 35.

²⁹ Macid Fahri, *a.g.e.*, s. 28.

³⁰ Macid Fahri, *a.g.e.*, s. 108.

dünya görüşü, kelâmî kavramlar, felsefî kategoriler ve tasavvufu saymaktadır. Bu sebeple ona göre; ahlâk teorileri içerisinde en karmaşık olan yaklaşım, dînî ahlâktır.³¹ Fahrî, özellikle kelâmî ahlâk ile dînî ahlâk arasındaki ayrımı kesin bir şekilde ortaya koymanın zor olduğunu ifade etmektedir. Yine de ona göre; kelâmcıların meseleleri ele alış yönteminin cedelî oluşu ve kalıcı bir ahlâk teorisi geliştirmek yerine ahlâkî önermelerin mantikî konumlarını belirlemekle uğraşmaları, cedelden ve metodolojik kaygılardan uzaklaşan ve doğrudan İslam ahlâk ruhunu ortaya çıkarma gayretinde olan dînî ahlâktan ayrılmalıdır.³²

İslâm ahlâk düşüncesine yönelik bir başka tasnif George F. Hourani tarafından yapılmıştır. Bu tasnif şu şekildedir: (a) Normatif dînî etik; bu türü Kur'an ve hadislerin yanı sıra buradaki malzemeyi düzenleyip sınıflandıran İslâm hukukunun fûrû literatürü ayrıca dînî faziletlerle ilgilenen “mekârimu'l-ahlâk” eserleri oluşturmaktadır. (b) normatif seküler etik; genel anlamda devlet adamlarına hükümet ve siyasetle ilgili tavsiye verme amacıyla yazılan Fars ve Helenistik hikemiyât türü eserler bu kısımdadır. (c) Dînî gelenekteki ahlâkî analizler (Analitik-dînî literatür); ehl-i rey ve ehl-i hadis arasındaki tartışmalarla başlayan ve Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında ahlâkî tartışmalarla devam eden ahlâk anlayışı. (d) Filozofların ahlâkî analizleri; bu tür ahlâkî yaklaşım genel anlamda Helenistik felsefenin bir devamı olmakla birlikte iyi-kötü, doğru-yanlış gibi kavramların analizinden çok erdemler ve reziletler ele alınmıştır. İbn Miskeveyh, Nâsirüddîn et-Tûsî, Celâleddîn Devvânî gibi filozoflar bu ahlâk anlayışının önde gelen isimlerini oluşturmaktadır.³³

Muhammed Âbid el-Câbirî “miras” kavramı üzerinden beşli bir tasnif yapmaktadır. (a) Saf Arap Mirası; İslâm öncesi dönemde Arapların erdemlere ilişkin şiir, hikâye ve haberleridir. (b) Saf İslâm Mirası; Kur'an ve sünnete dayalı ahlâkî miras. (c) Farisî Miras; Farisî kültürden aktarılan rivayetler, gelenek-görenek ve çeşitli tercümeler

³¹ Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 28.

³² Macid Fahri, *a.g.e.*, s. 233; Macid Fahri'ye İslâm ahlâk teorilerine ilişkin yaptığı sınıflandırmanın açık bir şekilde gerekçelendirilmediği yönünde eleştiriler yapılmıştır. Meryem Attar, *İslâm Ahlâkı İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*, s. 25; Örneğin; Fahri'nin nassî ahlâk kavramı ilk dönem müfessirlerinin kutsal metin üzerindeki yorumları ve açıklamalarına dayandırması ancak onların bu faaliyetini sonrakilerden ayıran vasfın ne olduğu açık bir biçimde ortaya koymamasını muğlak bir tasnif denemesi olarak eleştirisi. bk. İdris Cevahir, “Modern Ahlâk Çalışmalarındaki Ahlâk Tasniflerine Eleştirel Bir Yaklaşım”, s. 91.

³³ George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, s. 15-22.

bu kısımda değerlendirilmiştir. (d) Yunan Mirası; Helenistik kültürden aktarılan miras. (e) Sûfî Miras.³⁴

İslâm ahlâk teorilerine ilişkin diğer bir tasnif Cafer Sadık Yaran’a aittir. İslâm düşüncesinde ortaya çıkan ahlâk teorileri dört farklı eğilim temelinde sınıflandırılmıştır. (a) Geleneksel dînî ahlâk; (b) Tasavvufî ahlâk; (c) Kelâmî ve Fıkîhî ahlâk; (d) Felsefî Ahlâk.³⁵ İslâm ahlâk teorilerinin temelde üç kategoride sınıflandırılabilceğini ancak bunlara son dönem ahlâk felsefesi kitaplarında Kelâmî ahlâk’ın eklendiğini ifade eden Yaran’a göre; ahlâktan sadece normatif ahlâkı anlayacaksa gelişmiş bir Kelâmî ahlâktan bahsedilemez. Fakat genelde ahlâk felsefesi çalışmalarında ahlâk felsefesinin normatif ve meta-etik şeklinde farklı alanları olduğu kabulü göz önüne alındığında, Kelâmî ahlâkın meta-etik alana tekabül ettiği düşünülebilir.³⁶

Yunus Cengiz daha önce zikredilen tasniflerden daha farklı bir tasnif yapmakta ve İslâm ahlâk teorilerini üç gruba ayırmaktadır. (a) İnşâ etiği; insanın kendini ahlâkî olarak gerçekleştirmesini temel alan, erdemlere vurgu yapan İbn Sîna, Miskeveyh gibi isimlerin ortaya koyduğu teorileri kapsayan türdür. Câhiz ve Nazzâm ve özellikle Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî gibi son dönem kelâmcıların doğa temelli yahut erdemleri merkeze alan ahlâk anlayışları da bu kategori altında zikredilmektedir. (b) Teklîf Etiği³⁷; daha çok mükellefî konu edinmeleri yönüyle kelâmcıların ahlâk teorileri bu türdedir.³⁸ (c) Fena Etiği; sûfîlerin ahlâk teorileridir.³⁹

Bu çalışmada yukarıdaki tasnifler de göz önüne alınarak bir tasnif denemesi yapılmaya çalışılacaktır. Bu tasnif denemesinin daha önce yapılan tasniflerden daha açık ve sınırları daha belirgin bir tasnif olduğu iddia edilmeyecektir. Yalnızca çalışmamızda vurgulamak istediğimiz esaslara uygun bir tasnif olduğu ifade edilebilir. Tezimiz kelâmî etik ile ilgili olduğu için söz konusu tasnifler içerisinde kelâmî etiğin hangi türden bir

³⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı* (çev. Muhammet Çelik), 2. Baskı, İstanbul: Mana Yayınları, 2016, s.30-31.

³⁵ Cafer Sadık Yaran, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 27-34.

³⁶ Cafer Sadık Yaran, *a.g.e.*, s. 27.

³⁷ Yunus Cengiz, “İlk Dönem Kelâmında Teolojiyi Aşma Tecrübesi”, *İlahiyat Fakülteleri XXI. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, (ed. Mahmut Çınar-Mustafa Ünverdi v.d.), Gaziantep, 2017, s. 96.

³⁸ Yunus Cengiz, “Teklîf ve İnşâ Arasında Mâtürîdî’nin Etik Yaklaşımı”, s. 123-124.

³⁹ https://www.youtube.com/watch?v=FQfDU0FS_0U&t=2748s- İslâm Düşünce Enstitüsü’nde “Kelâmî Doğa ve Ahlâk Teorisi” konulu konuşma. (25. 03. 2020)

yaklaşımına karşılık geldiğini belirlemek çalışmamız açısından önemlidir. Temelde ise birçok tasnifte “kelâmî etik” olarak nitelendirilen yaklaşımın, konu ve metot bağlamında “felsefî ahlâk” adı altında ele alınması gerektiğini düşündüğümüz için ayrı bir tasnif yapmamız gerekmiştir.

İslâm düşünce dünyasında ortaya çıkan ahlâk teorileri, yöntemleri ve vurguladıkları esaslar itibariyle farklılık göstermektedir. Bu nedenle İslâm düşünce tarihinde kesin bir tasnife imkân vermeyecek biçimde şekil ve içerik çeşitliliğine sahip bir ahlâk veya ahlak felsefesi literatürü mevcuttur denilebilir. İslam düşünce tarihindeki ahlâk ve ahlâk felsefesi literatürü bu çalışmada şu şekilde ele alınmıştır:⁴⁰

- a. Nakle ve/veya Yoruma Dayalı Kural Ahlâkı
- b. Âdab Literatürü
- c. Felsefî Ahlâk
 - c.a. Kuramsal Yetkinleşme Etiği
 - c.b. Felsefi-Teolojik Etik/Kelâmî Etik

Çalışmamızın ana konusu “Kelâmî Etik” olarak isimlendirdiğimiz alana tekabül ettiği için diğer kuramlara oldukça kısa bir şekilde değinilecek, kelâmî etik kapsamında değerlendirilen üç temel ahlâk perspektifinden ise genel hatlarıyla bahsedilecektir.

a. Nakle ve/veya Yoruma Dayalı Kural Ahlâkı; Ahlâkî fiillerin normatif yargıları fıkıh literatüründe ele alınmaktadır.⁴¹ Usûl ve fûrû olarak iki kısma ayrılan fıkıh ilminin usûl alanında, ahlâkî fiil ve yargıların konu ediliş biçimi Kelâm ilmindeki yaklaşım biçimi ile benzerlik göstermektedir. Bu sebeple nakle ve/veya yoruma dayalı kural ahlâkı ile kastedilen; Kelâmî ahlâk anlayışından farklı olarak daha çok fûrû fıkıhın konuları ele alış biçimi yani ahlâkî hükümlerin normatif tarzda ve formel bir biçimde ifade edilmesidir. Özellikle muamelât bahisleri hem normatif hem uygulamalı ahlâk perspektifi ile benzeşmektedir. Örneğin; kürtaj, ötenazi gibi uygulamaların, dînî olduğu kadar ahlâkî

⁴⁰ Bu tasnif denemesi tek bir husus göz önüne alınarak yapılmamıştır. Örneğin; “Kelâmî Etik” ifadesinde yöntem ön plana çıkartılırken, “Kuramsal Yetkinleşme Etiği” kavramsallaştırmasında konu ve yöntem vurgulanmıştır. Bunun nedeni İslâm ahlâk ve ahlâk felsefesi literatürünün zengin bir içeriğe sahip olması, ele alınacak olan herhangi bir ahlak teorisinin günümüz ahlâk felsefesi tasnifleri açısından bakıldığında pek çok tasnif altına girebilecek çeşitli yönlerinin olmasıdır.

⁴¹ Meryem Attar, *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlahi Emir Teorisi*, s. 21.

yönü de fikhî ahlâkın ilgi alanına girmektedir.⁴² Ayrıca ahlâka ilişkin rivayetlerin derlenmesi ile oluşturulan hadis literatürü de bu tür içerisinde değerlendirilebilir. *Kütüb-i Sitte*'de ve birçok hadis mecmuasında “Kitâbü'l-Edeb”, “Kitâbü'l-Birr” gibi başlıklar altında ahlâk hadisleri ele alınmıştır.⁴³

b. Âdab Literatürü; Bir toplumda örf, âdet ve kural halini almış tutum ve davranışlar veya bunları kazandıran bilgiler” anlamında kullanılan edeb kavramı, özellikle h. 8. yüzyıldan itibaren “iyi bir eğitimle kazanılmış karakter disiplini, takdire değer hareketler, toplum içinde çeşitli kesimlerin birbirlerine karşı takınmaları gereken ve daha sonra “âdâb-ı muaşeret” denilecek olan medenî ve ahlâkî davranış tarzları ile bu hususlarda gerekli olan pratik bilgiler” hakkında kullanılmıştır.⁴⁴ İslâm kültür tarihinde şekil ve muhteva açısından birbirinden oldukça farklı, edebî ve hikemî türde yazılan eserler bu kategoride değerlendirilebilir. Bu eserler *Kâbusnâme*, *Siyâsetnâme*, *Nasîhatnâme* gibi isimler altında oluşturulan edebî-dînî eserlerdir.⁴⁵ Bu alanda yazılan eserler arasında özellikle uygulamalı etik bağlamında değerlendirilebilecek özellikleri haiz olanlar da bulunmaktadır. Örneğin; İshâk b. Ali er-Ruhâvî'nin *Edebü't-Tabîb* adlı eseri h. 9. yüzyılda “edeb” kavramının meslek ahlâkını nitelemek için kullanıldığını göstermektedir.⁴⁶ Âdab literatürü bu yönüyle araştırılmaya ve değerlendirilmeye açık bir alan olarak görünmektedir.

Tasavvuf disiplininde ortaya konulan ahlâk anlayışı nazarî yönü itibariyle felsefî ahlâk içerisinde değerlendirilebilir gibi görünse de pratik ahlâka yönelik teoriler, âdâb literatürü içerisinde değerlendirilmelidir. Sühreverdî'nin *Avarifü'l-Maârif* adlı eserinde sufilerin sabır, doğruluk diğergamlık gibi başlıca ahlâkî erdemlerine yer verilmekle birlikte ahlâkî gelişim dinamik ve hiyerarşik bir şekilde özel yöntemlerle gerçekleştirileceği düşüncesi bulunmaktadır.⁴⁷

⁴² Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 49.

⁴³ Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *DİA*, II, 3.

⁴⁴ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 77-79.

⁴⁵ Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *DİA*, II, 3.

⁴⁶ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 80.

⁴⁷ Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 55-56.

c. Felsefî Etik; İslâm düşünce tarihinde genel anlamda iki tür felsefî etik yaklaşımından söz edilebilir.

c.a. Kuramsal Yetkinleşme Etiği; Kuramsal etik, “ideal ahlâkın koşullarını ve kurallarını belirleyen, ahlâkî kavramlara birtakım tanımlar getiren ve amaç-araç değerleri veren felsefî bir yaklaşımı ya da bakış tarzını” ifade eder.⁴⁸ Bu yaklaşıma göre; insan ne derece yetkin olursa, mutluluğu da o derece yüksek olur.⁴⁹ Filozoflara göre yetkinlik ancak erdemlerle kazanılabilir. Erdem ise ifrat ve tefrit arasındaki orta noktadır.⁵⁰ Bu türün “kuramsal yetkinleşme etiği” olarak isimlendirilmesinin sebebi, ahlâk felsefesinin temeline insanın yetkinleşmesi problemini yerleştirmesi ve ahlâk fenomenini kuramsal biçimde ele alma teşebbüsü nedeniyledir. İslâm düşünce tarihinde bu tür ahlâk teorileri İslâm filozoflarının ahlâk kuramlarına tekabül eder ve bu kuramlar “İslâm ahlâk felsefesi”⁵¹ ifadesi ile genelleştirilmektedir. Ancak bu çalışmanın iddialarından biri (tasniflemede de görüldüğü üzere); Kelâmî etiğin de metodu ve konusu gereği felsefî bir etkinlik olduğudur. Bu kabul, Kuramsal Yetkinleşme etiği ve Kelâmî etik gibi iki düşünme tarzını da “İslâm ahlâk felsefesi” kavramı altında değerlendirmeyi gerekli kılar. Kısaca ifade etmek gerekirse hem Kelâmî etik hem de Kuramsal Yetkinleşme Etiği, İslâm düşüncesi içerisinde ahlâka ilişkin konuları ve problemleri felsefî bir biçimde ele alan “iki farklı yönelimi” ifade etmektedir.

Sokrates, Platon, Aristoteles gibi Yunan filozofları’nın görüşlerini büyük ölçüde devam ettiren Farabi, Kindi gibi isimlerin yanı sıra Nasırüddîn et-Tûsî, Celâleddîn ed-Devvânî özellikle sonraki dönem kelâmcılarından Fahreddîn er-Râzi gibi pek çok isim, Kuramsal Yetkinleşme etiğinin temsilcileri ya da en azından bu alana dahil edilebilecek ahlâk teorilerinin sahipleri olarak değerlendirilebilir. “İslâm filozofları” olarak bilinen isimlerin ahlâk anlayışlarına bakıldığında Tanrı-ahlâk veya din-ahlâk arasında sıkı bir

⁴⁸ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesinin Bir Çözümlemesi (Tahlili)*, (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, 1999), s. 2.

⁴⁹ Mehmet Türkeri, “Bazı İslam Ahlak Kuramlarındaki Ortak Noktalar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 19 (2004), s. 6.

⁵⁰ Mehmet Türkeri, a.g.m, s. 8.

⁵¹ İslâm Ahlâk Felsefesini; kelâm, tasavvuf, fıkıh ve İslâm felsefesi gibi pek çok alan içerisinde ahlâk konusunda üretilen malzemenin bütünü olarak kabul eden görüşler de bulunmaktadır. Müfit Selim Saruhan, “İslâm Düşüncesinde Ahlâk İlmi”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 28 (Bahar 2014), s. 59.

ilişki olduğunu kabul etmelerine⁵² rağmen, kelâmcıların (Mu‘tezile’nin) ortaya koyduğu ahlâk düşüncesinin “dînî” olarak isimlendirilmesi, diğer teorilerin ise “felsefî” olarak adlandırılması bir muğlaklık içermektedir.

c.b. Felsefî-Teolojik Etik/Kelâmî Etik; İslam düşüncesinde iyi ve kötünün doğası, insanın sorumluluğu ve özgürlüğü, ahlâkî önermelerin kaynağı gibi ahlâk felsefesi problemlerini ilk kez araştırma konusu yapan Mu‘tezilî kelâmcılardır.⁵³ Çalışmamızda Mu‘tezile’nin ahlâka ilişkin problemleri ele alış şekline ve Mu‘tezile içerisindeki farklı yaklaşımlara müstakil bir bölüm ayrıldığı için burada Mu‘tezile ekolüne işaret etmekle yetinilecektir.

Eş’ariyye ekolünün ahlâka ilişkin görüşleri daha çok Mu‘tezile’nin iddialarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır denilebilir. Eş’ariyye ekolü mensupları, fiillerde iyi ve kötü gibi sıfatların bulunamayacağını, fiillerin iyi ve kötülüğünün Tanrı’nın emir ve yasaklamasına bağlı olduğunu iddia etmekte, iyi ve kötünün yalnızca Tanrı’nın bildirmesi ile insan tarafından bilinebileceğini düşünmektedirler. Batı’da Eş’arî ahlâk teorisinde olduğu gibi ahlâkî değerlerin sadece vahiy yoluyla bilinebileceğini ifade eden teoriler “İlâhî Buyruk Teorisi” (Divine Command Theory)⁵⁴ adı altında incelenir. Objektif ahlâkî yargı ve değerlerin varlığını kabul etmeyen, tüm ahlâkî değerleri Tanrı iradesine dayandıran bu teorilere “teistik sübjektivizm” ya da “ilâhî sübjektivizm”⁵⁵ adı verilmektedir.⁵⁶ Bu teorilerin ortak paydası; Tanrı’nın buyruklarının, Tanrı’nın iyi olmasından hareketle ahlâkî iyiyi ortaya koyacağı değil, daha çok tanımsal olarak ahlâkî iyyinin Tanrı’nın buyruklarının kendisi yani onunla bir ve aynı olmasıdır.⁵⁷ Yükümlülüğü doğuran emrin içeriği değil kaynağıdır.⁵⁸

⁵² Kindî’ye göre felsefe “insanın gücü nisbetinde Tanrı’nın fiillerine benzer fiiller gerçekleştirmesidir.” Farabî’nin düşünce sisteminde iyiliğin kaynağı ilâhî olduğu için ahlâklılık olmak neredeyse dindar olmakla aynı anlama gelir. Örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. bk. Ali Yıldırım, “İslam Düşüncesinde Felsefi ve Dini Bir Etkinlik Olarak Ahlak”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, cilt: 7, sayı: 2 (2018), s. 1228-1239.

⁵³ Kadir Canatan, *Ahlak Felsefesi*, s. 44.

⁵⁴ İlahi buyruk teorileri özellikle 20. yüzyılın sonlarında rağbet görmüş, Robert Adams, Philip Quinn gibi felsefeciler tarafından geliştirilmiş, çeşitli versiyonları türetilmiştir. bk. Enis Doko, *Allah’sız Ahlak Mümkün Mü? Çağdaş Bir Ahlak Argümanı Savunusu*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019, s. 11-12.

⁵⁵ Hourani, ahlâkî tümüyle Tanrı iradesine bağlayan bu teorileri “ahlâkî iradecilik” (ethical voluntarism) olarak isimlendirmiştir. bk. George F. Hourani, *Reason And Tradition in Islamic Ethics*, s. 25.

⁵⁶ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, TDV Yayınları, Ankara, 1998, s. 106-107.

⁵⁷ Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi*, Ankara: Elis Yayınları, 2019, s. 21-22.

⁵⁸ Walter Sinnott-Armstrong, *Tanrısız Ahlak?*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 86.

Matürîdiyye ekolünde ise insanın iyi ve kötünün bilgisine, hem iyi ve kötünün tabiatı hem de insanın kendi doğası itibarıyla ulaşabileceğini ancak bu konudaki teolojik yükümlülüğün (teklîf) ilâhî emir ve yasaklamayla gerçekleşeceği iddia edilerek diğer iki ekolün görüşlerini uzlaştıran bir yaklaşım benimsenmiştir.⁵⁹

Cüveynî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler çalışmamızın temel meselesidir. Söz konusu eleştirileri anlamlandırabilmek ise öncelikle Mu'tezilî tezleri bilmeyi gerektirir. Bu nedenle öncelikle Mu'tezilî bir ahlâk felsefesinden söz edilip edilemeyeceği ve Mu'tezilî kelâmcıların ahlâk problemleri ile ilgili ortaya koyduğu teoriler ele alınacaktır.

II. MU'TEZİLÎ AHLÂK FELSEFESİ'NDEN SÖZ EDİLEBİLİR Mİ?

Mu'tezile, Kelâm ilminin kurulması, gelişmesi ve tartışma alanlarının belirginleşmesinde rol oynayan entellektüel bir harekettir.⁶⁰ İslam kelâmının kurucu ekolü sayılan Mu'tezile, h. 2. (m. 8.) asrın başlarında hem İslam toplumunun kendi içindeki siyasî ve fikrî ihtilafların hem de birtakım dış faktörlerin etkisiyle Basra'da ortaya çıkmıştır.⁶¹ Mu'tezile adı altında tek bir ekolden bahsediliyor olsa da Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ile başlayan "sistemleşme dönemi"ne kadar tek bir Mu'tezile'den bahsetmek zordur. Bu döneme kadar ekol içerisindeki her bir isim, birçok farklı kavram ve fikir ortaya koymuş, birbirinden farklı sistem taslakları oluşmuştur.⁶² Ekol içerisindeki belirgin farklılıklara rağmen et-Tevhîd, el-Adl, el-Va'd ve'l Va'id, el-Menziletu beyne'l Menzileteyn ve el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker şeklinde belirginleşen beş temel prensibi (Usûlü'l-Hamse) kabul eden kişiler, bu ekol içerisinde sayılmıştır.⁶³ Mu'tezile ekolü, kelâmî görüşlerini temelde tevhi'd ve adalet ilkesine dayandırdığı için kendisini "Adliyye", "Ashâbu'l-Adl",

⁵⁹ Sami Şekeroğlu, "İnsanın Ahlaki Ontolojisine Matürîdi Bakış", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 18, sayı: 30 (Temmuz-Aralık 2013), s. 129-138.

⁶⁰ İbrahim Aslan, "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi*, cilt: 12, sayı: 2 (Güz-2017), s. 82.

⁶¹ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 391-392.

⁶² Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslâmî İlimler Dergisi*, cilt: 12, sayı: 2 (Güz-2017), s. 44.

⁶³ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fırlalı), 5. Baskı, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017, s. 303.

“Ehlü’l-Adl ve’t-Tevhîd” gibi isimlerle ifade etmiştir.⁶⁴ Bu beş ilkeden “adalet” ilkesi, ekolün ahlâk alanına dair fikirlerinin ortaya konduğu çatı ilkedir.

Mu‘tezile tarafından benimsenen beş temel ilkeden tevhîd ve adalet ilkeleri, diğer prensipleri ve Mu‘tezilî kelâmcıların tartıştığı konuların neredeyse bütünü kapsamaktadır. Öyle ki; Kelâm ilminin “nübüvvet” ve “sem‘iyyât” alanlarıyla beraber “el-menzile beyne’l-menzileteyn”, “el-va’d ve’l-va’îd”, “el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehî ani’l-münker” ilkeleri adl prensibine, adl ise tevhîd ilkesine bağlanmaktadır.⁶⁵ Mu‘tezilî düşüncede tevhîd, Tanrı’nın eşsizliği ve biricikliğini ifade ederken; adalet, Tanrı’nın mutlak manada kemâlini ve O’nun fiillerinin ahlâkîliğini ifade etmektedir.⁶⁶ Beş prensibin her birinin ahlâk ile bir şekilde ilişkisi kurulabilecek olsa da ahlâk felsefesi açısından en önemlisi “adalet” ilkesidir.

Mu‘tezile’ye göre adalet; Tanrı’ya bütün kötülüklerden tenzih etmek ve Tanrı’nın fiillerinin yalnızca doğru ve hikmetli olduğunu bilmektir.⁶⁷ Adâlet ilkesi, başlangıçta “cebr” anlayışını devletin resmî ideolojisi haline getiren Emevîler’e karşı özgür iradeyi savunma amacıyla ortaya konmuştur.⁶⁸ İlk olarak siyasî bir problem üzerine ortaya çıksa da daha sonra kelâmî bir hüviyet kazanan bu ilke ile Mu‘tezile, insan fiillerinin sorumluluğunu insanın akıl, irade ve gücüne dayandırmıştır.⁶⁹ Bu ilkenin temel önermesi; âdil olan Tanrı’nın bütün fiillerinin iyi olduğu, O’nun kötü bir fiil işlemeyeceği, yapması gereken bir şeyi asla ihlâl ve ihmâl etmediğidir.⁷⁰ Bu önermeye bakıldığında; onun odak noktasını Tanrı’nın fiillerinin ahlâkî değerine dair meselelerin oluşturduğu dikkat

⁶⁴ Ahmed b. Yahya İbnül Mürteza, *Tabakâtü’l Mu‘tezile*, (thk. Susanne Diwald-Wilzer), Beyrut, 1961, s. 2; Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu‘tezile Ekolleri Şahıslar ve Görüş Ayrılıkları*, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2017, s. 39.

⁶⁵ Ahmet Saim Kılavuz, “Adl”, *DİA*, I, 388.

⁶⁶ Mahmut Ay, “Kelâm’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiye*, sayı: 31 (Güz-2015), s. 30.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: et-Ta’dîl ve’t-Tecvîr*, (thk. Mahmûd Muhammed Kasım), y.y, t.y., VI/I, s. 51; Hulusi Arslan, *Mu‘tezileye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubuh Problemi)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi SBE, 2000), s. 79; Son dönem Mu‘tezile kelâmcılarından Kâdî, adalet sayılan fiillerin “başkasına fayda sağlayan ya da zarar veren her türlü iyi fiil” olduğunu ifade etmektedir. Fiili gerçekleştirenin faydası veya zararına olan bir şey adalet olarak nitelendirilemez. Tanrı’nın fiilleri kendisine bir fayda sağlamadığı ya da zarar vermediği için adildir. Bu sebeple ilâhî ceza da adalet ve hikmettir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 48.

⁶⁸ Maksut Çetin, “Mu‘tezile’nin Adalet Anlayışı ve Sosyo-Politik Nedenleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 57 (Güz-2013), s. 395.

⁶⁹ Osman Aydın, “Mu‘tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği”, *İslâmî İlimler Dergisi*, sayı: 1-2 (Bahar-Güz 2009), s. 157.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, (çev. İlyas Çelebi), 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, I, s. 214.

çekmektedir. Buna rağmen adalet ilkesi, Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin temelini oluşturması sebebiyle insan fiilleri ve bunların ahlâkî değeri ile de yakından alakalıdır. Tanrı'yı adalet sıfatı ile vasıflandırmak; Tanrı'ya zulüm ve kötülüğü nispet etmekten kaçınmak, aynı zamanda “Tanrı'ya zulüm ve kötülük isnad ederek insanın özgürlük ve sorumluluğunu ortadan kaldıran” cebre karşı çıkmak anlamına gelmektedir.⁷¹ Bu açıdan bakıldığında adalet ilkesinin, Tanrı'nın fiillerinin ahlâkî değeri ile ilgisinin yanı sıra insanın özgürlüğü, sorumluluğu ve fiilleri ile bağlantısı da ortaya çıkmaktadır.

Mu'tezilî kelâmcılar, hem ilâhî hem de beşerî fiilleri ahlâkî bir zeminde tutabilmek için adalet ilkesine başvurmuştur.⁷² Onlar, bu kavramla bağlantılı olarak insanın sorumluluğu, özgürlüğü, iradesi, iyi ve kötünün ne olduğu, ahlâkî önermelerin kaynağı, değerlerin nesnelliği, teodise gibi pek çok konuyu da tartışmışlardır. Mu'tezile'nin bu tartışmalarla ilişkili olarak geliştirdiği ahlâk teorisinin, genel ahlâk felsefesi tarihi içerisinde önemli bir halkayı oluşturduğu, İslâm düşünce tarihinde de özel bir yere sahip olduğu ifade edilebilir.⁷³ Öyle ki ekolün İslâm düşüncesine en önemli katkısının ahlâk felsefesi olduğu da iddia edilmiştir.⁷⁴ Burada bir parantez açıp Mu'tezile'nin ahlâka yaklaşım tarzının, ahlâk felsefesi olarak görülüp görülemeyeceği konusundaki görüşlere değinmek gerekecektir.

Genel anlamda Mu'tezilî kelâmcıların, ahlâk felsefesi konularını ele alıp almadıklarına ilişkin ortak bir görüş yoktur. Sophia Vasalou, Mu'tezile'nin ahlâk meselesine yaklaşımını, teolojik sınırları dolayısıyla ahlâk felsefesi olarak değil teoloji olarak değerlendirir.⁷⁵ Câbirî'ye göre; Mu'tezile'nin adalet konusu altında ele aldığı meseleler, ahlâkla ilgili araştırma alanına bile dahil değildir. Ona göre; Mu'tezilî kelâmcıların önemseddiği ve cevaplandırmaya gayret ettikleri husus; Allah ile insan fiilleri ve Allah'ın gücü ile insanın gücü arasındaki ilişkidir.⁷⁶ Adâlet başlığı altında ele alınan

⁷¹ Maksut Çetin, “Mu'tezile'nin Adalet Anlayışı ve Sosyo-Politik Nedenleri”, s. 403.

⁷² Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği*, s. 63.

⁷³ Fethi Kerim Kazanç “Mu'tezile'nin Ahlâk Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak Değerler”, *Kelâm'da Bilgi Problemi* (ed. Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz) içinde, Bursa, 2003, s. 185.

⁷⁴ Meryem Attar, *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*, s. 113.

⁷⁵ Sophia Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts The Character of Mu'tezilite Ethics*, Princeton University Press, 2008, s. 26.

⁷⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s.124.

“fiil” kavramıyla kastedilen Tanrı’nın fiilleridir, dolayısıyla Mu‘tezile’nin fiil konusu bağlamında ulaşmak istediği Tanrı’nın fiillerinden kötülüğü ve zulmü olumsuzlamadır.⁷⁷

Tahsin Görgün, Mu‘tezilî kelâmcı Kâdî Abdülcebbâr’ın (ö.415/1025) hüsün-kubuh anlayışını ele aldığı makalesinde; Kâdî’nin meseleye ilgisinin epistemolojik ve ontolojik olduğunu fakat iyi ve kötü kavramlarına dair yaptığı tanımlama ve analizlerin, neyin iyi yahut kötü olduğunu yeniden belirlemek amacıyla değil, daha çok iyi ve kötü olduğu bilinen hususların aklî bir açıklamasını yapma ve dini savunma amacına matuf olduğunu düşünmektedir.⁷⁸

Mu‘tezile’nin ele aldığı meseleleri ve bu meseleleri ele alış tarzını ahlâk felsefesi kapsamında değerlendiren düşünürler de bulunmaktadır. Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri* isimli eserinde Mu‘tezilî kelâmcıların İslâm’ın ilk gerçek ahlâkçıları olduğunu ifade etmekte, G. E. Moore’un ahlâkın konusunu açıklığa kavuşturmak için sorduğu üç sorunun⁷⁹ Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından ele alındığına ve cevap verildiğine dikkat çekmektedir.⁸⁰ Ali Sami en-Neşşâr, Mu‘tezile’nin adâlet ilkesi içerisinde ahlâk felsefesinin konu edildiğini dile getirmektedir.⁸¹ Ekolün ahlâk literatürünü “metafizik ahlâk” diye niteleyip, ahlâka dair konuları adalet prensibi çerçevesinde ele almalarını “ahlâk adına metafizik yapmak” olarak tanımlayanlar da vardır.⁸²

George F. Hourani, Mu‘tezilî kelâmcıların felsefî bir araştırma yaptığını düşünmektedir. Ona göre; Mu‘tezile, hasımları gibi devamlı olarak Kur’an’dan aktarım yapmamış, Tanrı’nın mahiyeti ve fiilleri, insanla münasebeti ve insanın ahlâkî yaşamı ile ilgili olarak Kur’an’ın içerdiği temel ilkeleri bir sistem içerisinde ele almıştır. Ekol

⁷⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s.104; Câbirî şöyle der; “Felsefî düşüncenin kalbinde yer alan ve ‘ahlâk sorunu’ diye adlandırılan konularda kelâmcılar, özellikle Mu‘tezile ve Eş’arîler, ayrıntılı ve derinlemesine kelâm edip; özgürlük, sorumluluk, cezâ ve mükâfat, fiillere dair hükümlerin yönleri gibi konuları ele almış olmalarına ve ayrıca gerek mükellefiyetin şartı olması sebebiyle ve gerekse güzeli çirkin, iyiyi kötüyü ayırt edebilme gücüne sahip bir meleke olması sebebiyle aklın rolünün öneminde bu kelâmcıların birleşmiş olmasına rağmen, yine de ahlâk ve değerleri başlı başına bir ilim haline getirmek üzere ‘nazar ve istidlâle’ ya da bugünkü tabirle araştırmaya has kılmadılar; dolayısıyla ahlâk ve değerler konusunda söylenen sözler onlarda hep ‘üzerine düşünülen konular’ alanının dışında kalmaya devam etti”. Muhammed Âbid el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 155.

⁷⁸ Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi Kadî Abdülcebbâr’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5 (2001), s. 83.

⁷⁹ 1. İyi ile ne kastedilmektedir?, 2. Hangi şeyler kendiliğinden iyidir?, 3. Bu iyiyi gerçekleştirmek için biz ne yapmalıyız?

⁸⁰ Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 63.

⁸¹ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II*, (çev. Osman Tunç), İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, s. 266-267.

⁸² Ahmed Mahmud Subhi, *fi İlmi’l-Kelâm el-Mu‘tezile I*, Beyrut: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1985, s. 141.

tartışmalı mevzulara birtakım dilbilimsel ve tecrübî kanıtlar getirirken bir ahlâk kuramı geliştirmiştir. Söz konusu bu kuram, kendileri tarafından felsefî olarak isimlendirilmese dahi modern manada sınırlı ölçüde bile olsa felsefidir.⁸³ Kelâm kitaplarına bakıldığında ahlâkın müstakil bir konu olarak yer almadığı kesin olsa da özellikle Mu‘tezile tarafından ele alınan konuların ahlâk felsefesinin başlıca problemleri ile aynı paralelde olduğu ifade edilebilir. Ona göre; konusu bakımından kelâmî etik, Tanrı’dan nadiren uzak kalabilir. Bu yönüyle kelâmî etiğin, teolojik ahlâk olarak sınıflandırılması mümkündür. O, durumu bir de metot yönüyle değerlendirmiştir. Metot açısından; “vahyî” ve “felsefî” metot ayırımına giden Hourani, vahyî metodun “metnin otantik oluşuna hükmeden ilk akli savunmadan sonra tamamıyla metinden elde edilmiş bilgiye dayalı”; felsefî metodun ise “temel hiçbir hususta metne bağlı olmayan doğal bilgiye dayalı” olduğunu ifade etmektedir. Bu ayırmadan sonra Hourani, özellikle Mu‘tezilî ahlâk teorilerinin metot açısından felsefî olduğunu iddia etmektedir. Zira Mu‘tezilî kelâmcıların belirleyici argümanları vahiy kaynaklı değildir. O, Kâdî Abdülcebbar üzerinden örnek vererek, onun ahlâk konusundaki belirleyici argümanlarda vahiyden alıntı yapmadığını sadece yeri gelmişken vahye temas ettiğini ifade etmektedir.⁸⁴ Ona göre; modern algıda kelâmcıların ahlâk teorileri, kökenleri, ilgileri ve Grek felsefesinin etkisinin belirgin olmayışı nedeniyle teolojik ahlâk altında değerlendirilmektedir. Ancak tam da bu nedenle yani Grek felsefesine çok az şey borçlu olduğu, Müslümanlar arasında erken dönemdeki teolojik ve fikhî tartışmalardan neşet etmesi nedeniyle kelâmî etiğin oldukça orijinal bir hüviyet taşıdığını iddia etmektedir.⁸⁵ Eş’arî ekolün ise vahyî metodu kullandığını söyleyen Hourani’ye göre; Eş’arî kelâmcılar, muhaliflerinin argümanlarını çürütmek için her ne kadar diyalektiği kullanmış olsalar da argümanları için ana kaynak, kutsal metinlerdir.⁸⁶

⁸³ George F. Hourani, “Mutezili Kelâmî Ahlakta İlâhî Adâlet ve Beşerî Akıl”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Eki Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (der. Recep Alpyağıl), 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, II, s. 15; Günümüzde felsefe kelimesi teorik olan her türlü düşünme faaliyetini ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kelâm alanında üretilen düşünceler de teorik pek çok meselenin ele alınması anlamında felsefidir. bk. Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019, s. 9; Kelâm ilminin bir hakikat araştırması olduğuna yönelik görüşler için bk. Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2015), s. 251.

⁸⁴ George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, s. 19.

⁸⁵ George F. Hourani, *a.g.e.*, s. 21.

⁸⁶ George F. Hourani, *a.g.e.*, s. 19-20.

Kelâm kitaplarında varlık ve şeylerin doğası; cevher, araz, hareket, boşluk, bilgi, akıl gibi konular ile Tanrı'nın sıfatları, isbât-ı vacip, nübüvvet gibi meseleler bir arada ele alınmıştır.⁸⁷ Varlık ve bilgiye ilişkin konular Tanrı'nın varlığını, âlemin sonradan yaratıldığını açıklama gayesi ile ele alınmış olsa bile kelâm kitaplarında oldukça fazla yer kaplamakta, özellikle ilk dönem Mu'tezilî kelâmcıların tabiata dair yaptığı araştırmalar, evren ve onun işleyişi ile ilgili ortaya koydukları teoriler, bir hakikat arayışına işaret etmektedir. Bu durum, Kelâm ilminin teolojik meselelere ilişkin bir düşünceden, hakikat araştırmasına dönüşerek gerçekliğin ne olduğu ve ona nasıl ulaşılabileceğini sorgulayan bir disipline dönüştüğünü göstermektedir.⁸⁸ Tanrı hakkında konuşabilmek için evrene bakan kelâmcılar, tabiat felsefesi yapmışlar, aynı şekilde Tanrı'nın fiilleri ile ilgili konuşmak isteyen kelâmcılar, fiilin ne olduğu ve nasıl meydana geldiğinden, fiil-irade-güç arasındaki bağlantıdan, özgürlük ve sorumluluk gibi ahlâk felsefesinin en temel problemlerinden, değerlerin nesnellik ve öznelliğinden, ahlâkî önermelerin kaynağından bahsetmiş, bu konu ve problemleri ontolojik ve epistemolojik anlayışları ile uyumlu bir biçimde ortaya koymuşlardır. Böylece Mu'tezilî kelâmcılar her ne kadar ahlâk adı altında olmasa da ahlâk felsefesinin temel meselelerine dair görüşler ortaya koymuşlardır.⁸⁹ Örneğin; Kâdî Abdülcebbâr, adâlet konusunu ele alma amacının; Tanrı'nın yalnızca iyiyi (hasen) yapacağını ve vacip olanı yapması gerektiğini ifade etmek olduğunu belirtmektedir. Bunun için fiilin hakikatini, fiillerin hükümlerini, aynı zamanda iyi ve kötünün hakikatini, iyinin bölümlerini ve fiilin bu hükümlerden birini almasının nedenlerini açıklamanın gerekliliğinden bahsetmiştir.⁹⁰

Kelâmcılar arasındaki teorik ahlâk tartışmaları, büyük ölçüde birbirine bağlı üç problem alanı üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu nedenle Mu'tezile ekolünün görüşleri, bu üç problem alanıyla ilişkili olarak “Ahlâkî Değerlerin Ontik Statüsü”, “Ahlâkî Önermelerin Bilgisel Temelleri” ve “Tanrı Fiillerinin Ahlâkîliği” şeklinde üç konu başlığı altında

⁸⁷ Mehmet Bulgen, “Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 33 (2015), s. 39; Dakîku'l-Kelâm ve Celilü'l-Kelâm şeklindeki tasnif için bk. M. B. Altaie, “Dakîku'l-Kelâm'ın Bilimsel Değeri” (çev. Lütfü Cengiz), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28 (Güz-2009), s. 181; Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, s. 246.

⁸⁸ Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, s. 56.

⁸⁹ Benzer yaklaşımlar için bk. Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, s. 55; Hayrettin Nebi Güdekli, “Din Felsefesi ve Kelâm: İçeriksel ve Yöntemsel Açından Bir Karşılaştırma”, *Din ve Felsefe Araştırmaları*, cilt: 1, sayı: 2 (Aralık-2018), s. 136.

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, s. 3.

değerlendirilecek, ekol mensuplarının görüşlerine kısaca değinilecek, problemlere ilişkin detaylara Cüveynî'nin eleştirilerine yer verilen ikinci bölümde, Mu'tezilî ahlâk teorisi ile Eş'arî görüşler arasında karşılaştırmalar yapılırken yer verilecektir.

III. AHLÂKÎ DEĞERLERİN ONTİK STATÜSÜ: FİİLLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA AHLÂKÎ DEĞERLERİN MAHİYETİ

Değer; bilim, sanat, ekonomi ve felsefe başta olmak üzere kullanım alanı çok yaygın olan bir kavramdır. Bu kavramla “bir şeye karşılık gelen soyut ölçü, davranışın içeriğine tekabül eden nitelik” manası kastedilir.⁹¹ Felsefî antropolojide bilme, yapıp etme, inanma, ideleştirme gibi niteliklerin yanı sıra “değerler dünyasına sahip olmak” da insanın varlık şartlarından biri kabul edilir.⁹² İnsan bir canlı olarak fizik dünyada fakat insan yönüyle metafizik bir dünyada yani ahlâk ve değerler dünyasında yaşar. Etrafımızdaki fizik dünya ancak birtakım değerler ile anlam taşır.⁹³ Ahlâk felsefesi dendiğinde akla ilk gelen kavramlardan biri değerdir.⁹⁴ Değerleri çeşitli başlıklar altında tasniflemek mümkündür: dînî değerler; sevap-günah, ahlâkî değerler; iyi-kötü, mantıksal değerler; doğru-yanlış, estetik değerler; güzel-çirkin gibi. Ancak bu kategoriler arasında kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış değerlerden bahsetmemiz pek mümkün görünmemektedir. Nitekim bir değer, ahlâkî olduğu gibi dînî olarak da nitelenebilmektedir.⁹⁵ Hangi dönemde olursa olsun insanların bir değer dünyasına sahip olduğunu ve bütün yapıp etmelerini bu dünyaya göre şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Bu sebeple değerlerin var olması ve bu değerlerin insan eylemlerini belirleyiciliği konusunda felsefî açıdan bir problem bulunmamaktadır.⁹⁶ İnsan davranışlarının bütünüyle ilişkisi olan değer kavramı, özellikle değerlerin yapısı ve değerlerin doğası, özneliği-nesnelliği

⁹¹ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği*, s. 187.

⁹² Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2017, s. 20.

⁹³ Şafak Ural, “Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlâk”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, yıl: 1, sayı: 4 (Ağustos-Eylül-Ekim), s. 46.

⁹⁴ Ece Zeybek Yılmaz, “Ahlaki Davranış Ne Demektir?”, *Ahlak Felsefesi* (ed. Esra İşbilen Duru) içinde, İstanbul: Beta Yayınları, 2018, s. 79.

⁹⁵ Kemal Göz, *İslâm Felsefesinde Ahlâkın Temel Paradigmaları (Değer Merkezli Bir Yaklaşım)*, Ankara: Fecr Yayınları, 2016, s. 17-18.

⁹⁶ Enver Uysal, “Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsânî Erdemler-İslâmî Erdemler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 12, sayı: 1 (2003), s. 54.

gibi meseleler bağlamında ahlâk felsefesinin önemli bir tartışma alanını oluşturmaktadır.⁹⁷

Değerlere ilişkin tartışmalar şu sorular etrafında toplanmaktadır: “Değer nedir?”, “Değerlerin nesnel oldukları kabul edilebilir mi? Yoksa onlar öznel bir yakıştırmadan mı ibarettir? Bir şey iyi olduğu için mi tercih edilir yoksa o, herhangi bir özne onu tercih ettiği için mi iyidir?”, “Değer-olgu, değer-bilgi, değer-varlık ilişkisi kurulabilir mi?”⁹⁸ Çalışmamızın konusu ahlâkî değerler olduğu için bu bölüm, Mu‘tezile’nin ahlâkî değerlerin neliği ve bu değerlerin fiillerle ilişkisi bağlamında ortaya koydukları görüşler ile sınırlandırılacaktır.

Mu‘tezilî ahlâk teorisinde en genel değer kavramları iyi ve kötüdür.⁹⁹ Ahlâkî iyi ve kötü meselesi daha çok fiillerle ilişkisi bağlamında ele alınarak, fiilin kendiliğinden bir değere sahip olup olmadığı, eğer sahipse bu değer mahiyeti tartışılmıştır.¹⁰⁰ Bu tartışma zemininden hareketle konunun, “nesnellik-öznellik” sorununa karşılık geldiği de ifade edilebilir. Mu‘tezile ekolü içerisinde değerlerin nesnelliği konusunda ortak bir tutum¹⁰¹ olsa da bu nesnelliğin muhtevası farklı şekillerde ifade edilmiştir. Ahlâkî mutlakiyetçiliğe varan bir nesnellik anlayışının yanı sıra şartlar ve durumlara bağlı olan bir nesnellik düşüncesi de aynı ekol mensupları tarafından savunulmuştur.

⁹⁷ Kemal Göz, *İslâm Felsefesinde Ahlâkın Temel Paradigmaları (Değer Merkezli Bir Yaklaşım)*, s. 14; Enver Uysal, “Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsânî Erdemler-İslâmî Erdemler”, s. 52; Değer problemi felsefede değerlendirme ve değerler olmak üzere iki temel konu üzerinden ele alınır. “İyi nedir?”, “Güzel nedir?”, “Faydalı nedir?”, “Doğru nedir?” gibi sorular değerlendirme faaliyetini; adalet, saygı, özgürlük, eşitlik gibi insanlar arası ilişkilere ilişkin farklı türde değerlerin konu edilmesi değerlerin sorgulanmasını ifade eder. bk. Neşet Toku, “Değerlerin Dilemması: Subjektiflik ve Objektiflik”, *Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri* (ed. Şahabettin Yalçın) içinde, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 102-103.

⁹⁸ Ali Osman Gündoğan, “Etik ya da Ahlâk Felsefesi”, s. 11.

⁹⁹ Kâdî, kötüyü; “yapıldığında yergiyi hakettiren”, iyiyi; “yapıldığında yergiyi gerektirmeyen” olarak tanımlar. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 9. İyinin tanımının “yergiyi gerektirmeme” üzerinden yapılması iyi fiil kategorisini genişletmiştir. Yunus Cengiz, *Mu‘tezile’de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbar Örneği*, s. 424; Abdunnasır Süt, *Mu‘tezile ve Ahlâk Kâdî Abdülcebbar Örneği*, s. 218. İyi; mubah, nedb (tefaddul) ve vacip olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Mubah; zarar ve zorlama olmaksızın işlenen fiildir. İyi olması dışında herhangi bir artı niteliği yoktur. Övgü ya da yergi gerektirmez. Örneğin; nefes alıp vermek gibi. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 31; Mubah fiilin nötr fiillerden farkı, bilinçli bir şekilde yapılıyor oluşudur. Nötr fiiller, varlığı üzerine artı bir nitelik taşımazlar, örneğin; uyumak. Ancak mubah fiillerde özne zorlama altında ya da bilinçsiz değildir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, VI/I, s. 7. Nedb; iyi olmaktan başka artı bir niteliği olan yapana övgü gerektiren fiillerdir. Örneğin; bir başkasına iyilik yapmak (ihsan) gibi. Nedbde “fayda” bulunması gereken bir özelliktir. Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, VI/I, s. 39. Vacip ise; faile yapıldığında övgü, yapılmadığında yerilmeyi gerektiren fiillerdir. Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, VI/I, s. 43.

¹⁰⁰ Ahmet Kamil Cihan, “Cüveynî’de Ahlâkî İyi ve Kötü Meselesi”, *İlahiyat Akademik Dergisi*, sayı: 9 (2019), s. 55.

¹⁰¹ Hourani, Mu‘tezile’nin iyilik, adalet gibi değerlerin Tanrı’nın iradesinden bağımsız gerçek bir varlığa sahip olduğu görüşünü benimsediklerini ifade etmekte ve bu kuramı nesnellilik veya objektivizm olarak isimlendirmektedir. bk. George F. Hourani, “İslâm’ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı” (çev. Fethi Kerim Kazanç), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8 (1996), s. 271.

Mu'tezilî kelâmcılar iyilik ve kötülük gibi temel değerlerin ontolojik statüsü ve ahlâkî değerlerin doğası hakkında temelde iki görüş ortaya koymuştur. Bağdat Mu'tezilesinin çoğunluğu, fiillerde iyilik ve kötülüğün bizâtihi bulunduğunu düşünmektedir.¹⁰² İskâfî'ye (ö. 240/854) göre bütün taat ve günahların iyilik ve kötülüğü, fiillerin zâtî nitelikleridir.¹⁰³ Kâ'bî'ye (ö. 319/931) göre; "Kötü (fiil), bizzat sıfatı ya da özü nedeniyle kötüdür."¹⁰⁴ Buna göre bir fiilin ahlâkî değeri, fiilin kendisinde veya niteliğinde içkindir. Söz konusu ahlâkî değerler, öznenin içinde bulunduğu şartlardan veya fiilin sonuçlarından etkilenmez. Dolayısıyla yalan söylemek ve öldürmek kötüdür, şartlar ne olursa olsun mutlak olarak yasaklanmıştır.¹⁰⁵ Kâ'bî'nin ahlâkî değerlere ilişkin tutumu, onun fizik düşüncesi ile uyum içerisindedir. Nitekim ona göre; her cismin kendine has bir doğası vardır. Bu düşünceyle irtibatlandırıldığında her bir eylemin kendine has değersel niteliklere sahip olduğu söylemine ulaşmak mümkün gözükmemektedir.¹⁰⁶

Basralı kelâmcılardan İbrahim en-Nazzâm da (ö. 231/845) bazı fiillerdeki iyilik ve kötülüğün zâtî birer durum olduğunu iddia etmektedir.¹⁰⁷ Nazzâm'a göre;

"Allah'ın emretmesinin caiz olduğu (fiiller), yasaklaması sebebiyle kötüdür. Allah'ın mubah kılmasının caiz olmadığı (fiiller), zâtî nedeniyle kötüdür. Allah'ı bilmemek ya da varlığından şüphe duymak gibi. Aynı şekilde Allah'ın emretmemesinin caiz olduğu şeyler, emretmesi sebebiyle iyidir. Allah'ın emretmemesi caiz olmayanlar da zâtî sebebiyle iyidir."¹⁰⁸

Bu pasaja göre Nazzâm'ın ikili değer anlayışına sahip olduğu ifade edilebilir. Bazı fiiller mutlak anlamda iyi-kötü değerine sahiptir ve kendiliğinden kötü olan bu eylemler

¹⁰² Mu'tezile (fiili iyi veya kötü kılan) sıfatlar konusunda ayrılığa düşmüştür. Mu'tezile'nin kudemâsı bu sıfatın nefsi sıfat olduğunu ileri sürerken; sonraki Mu'tezile kelâmcıları, oluşa bağımlı sıfatlar olarak değerlendirmişlerdir. bk. Muzaffer b. Abdullah el-Mısri, *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014, II, s. 695.

¹⁰³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Musallîn* (thk. Helmut Ritter), 2. Baskı, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980, s. 273.

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, II, s. 22.

¹⁰⁵ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, s. 57; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar*, s. 274.

¹⁰⁶ Yunus Cengiz, "Kâdî Abdülcebbar'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı", *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, Ankara: Nobel Yayıncılık 2016, s. 15.

¹⁰⁷ Ali Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturidî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4 (1987), s. 62.

¹⁰⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 356; Hayyât, *Kitâbu'l-İntisar ve'r-Red alâ İbni'r-Ravendi el-Mülhid*, (thk. H. S. Nyberg), Kahire, 1925, s. 29.

Tanrı tarafından mübah sayılamaz. Bazı fiillerin ahlâkî değeri ise mümkün karakterdedir. Bunlar Tanrı'nın emri ile iyi, yasaklaması ile kötü olur.¹⁰⁹ Kâbî gibi Nazzâm da tabiatçı kelâmcılardandır ve ahlâkî değerlere ilişkin düşüncesi varlık düşüncesi ile uyumludur denilebilir.

Mu'tezilî ekol içerisinde nesnelliğin bir başka formu özellikle son dönem Basra Mu'tezilesi tarafından savunulur. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr fiildeki iyilik ve kötülüğün, fiilin zatı dolayısıyla değil fiile ilişkin birtakım vecihler (yön/koşul) sebebiyle bu vasfı taşıdığını iddia etmektedirler.¹¹⁰ Esasında Kâ'bî örneğinde olduğu gibi iyilik ve kötülüğe yönelik tutum ile varlık anlayışı arasındaki ilişki, Basra Mu'tezilesinin son dönem kelâmcılarının “atomculuk” üzerine kurulu olan varlık düşünceleri ile değerlerin nesnelliği-öznelliği meselesine yaklaşımlarında görülmektedir.¹¹¹ Atomculuk düşüncesi genel hatlarıyla cevherlerin birbirinin aynı olduğu, farklılıkların arazlarla sağlandığı iddiasına dayanmaktadır. Bununla birlikte Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından ortaya konulan ahvâl teorisi ile birlikte, cevherlerin farklı arazları edinme imkânına sahip olduğu (hâl) ve bu imkânın bir illetle belli bir yöne tahsis edildiği görüşü kabul edilmiştir.¹¹² Tam da bu noktada atomculuk görüşü ve ahvâl teorisinin, vücut teorisi ile ilişkisi belirginlik kazanmaktadır. Nasıl ki cevherler, farklı arazları edinme imkânına sahiptirler ve bir illet nedeniyle belli bir arazi ediniyorlarsa, aynı şekilde fiil de çeşitli vecihlerin etkisi ile birbirinden farklı ahlâkî değerleri kazanmaktadır. Yani cisimlerdeki niteliklerin oluşması için nasıl birtakım koşulların (hallerin) bulunması gerekli ise; fiillerdeki iyilik ve kötülüğün meydana gelmesi için de birtakım vecihlerin meydana gelmesi gereklidir.¹¹³

“Bir cismin siyah olması diğerinin siyah olmaması kendilerinden dolayı değil her cisim ile ilgili farklı bir halden dolayıdır.”¹¹⁴ Kâdî, bir cismin siyah olma veya olmama imkânına sahip olduğunu düşünür ve bunu “hâl” kavramı ile ifade eder. Peki ama bir

¹⁰⁹ Yunus Cengiz, “Kâdî Abdülcebbâr'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı”, s. 2-3.

¹¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, s. 70.

¹¹¹ Eş'arî, *Makâlât* adlı eserinde mezheplerin iyilik ve kötülük tartışmasını, arazlar meselesiyle birlikte ele almaktadır. bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 306-377; Bu durum düşünürlerin cevher-araz konusundaki düşüncelerinin ahlâkî alandaki etkisine ilişkin bir ipucudur. bk. Yunus Cengiz, “Kâdî Abdülcebbâr'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı”, s. 3.

¹¹² Yunus Cengiz, a.g.m., s. 18-19.

¹¹³ Yunus Cengiz, a.g.m., s. 21.

¹¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, I, s. 354; Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 92.

cisim için bu iki durumdan birine sahip olma imkânı varken, onun tek bir durumda olmasına (cismin siyah olmasına) sebep olan şey (illet) nedir? Bu soruyu fiiller bağlamında sorduğumuzda ise şöyle bir soru elde ederiz: Bir fiil iyilik veya kötülük vasfını taşıma imkanına sahipken, fiili iyi veya kötü olarak nitelememizi gerektiren vecih/ler nedir/nelerdir?

Vücut teorisine göre eylemin ahlâkî değerini belirleyen yönler, sonucunu zorunlu kılan illetler gibidir. Kâdî Abdülcebbâr bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Bil ki sözün yalan olması, acı vermenin zulüm olması kötünün kötülüğünü gerektirir. Bu gereklilik [kötülüğü] gerektirici illetler (el-ilelû'l-mücîbe) nedeniyledir. İletin olması halinde sonucun oluşmaması nasıl imkânsız ise kötülük yönünün olması durumunda fiilin kötü olmaması mümkün değildir.”¹¹⁵

Kâdî, bir fiili kötü kılan yönlerin; yalan, zulüm, nimete nankörlük, kişiyi gücü dahilinde olmayan şeyle yükümlü tutmak, kötüyü isteme, cehalet, kötü olanı emretmek ve abes olduğunu ifade eder.¹¹⁶ Hourani, Kâdî tarafından açık bir şekilde belirtilmese de kötülük ve iyilik yönü arasında belli bir paralellik olduğunu düşünmüş ve Kâdî'nin eserlerinden yola çıkarak fiilleri iyi yapan yönleri şöyle sıralamıştır: adalet, fayda, doğruluk ve iyiyi isteme.¹¹⁷ Bu noktada akla gelen soru bir fiili iyi veya kötü kılan vecihlerin varlıksal açıdan neye denk geldiğidir. Burada da Kâdî'nin iyi ve kötü fiilleri sınıflandırırken kullandığı zâid sıfat (artı nitelik) kavramının konuyu açıklayıcı bir konumda olduğu ifade edilebilir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre; var olma (vücut) ve sonradan meydana gelme (hudûs) bütün fiillerin ortak özelliğidir, bunlar bir fiilin ahlâkî değerini belirleyici değildir.¹¹⁸ Kâdî, var olmaktan başka bir niteliğe sahip olmayan (değersel olmayan) fiilleri “artı bir niteliği olmayan fiiller”¹¹⁹ olarak isimlendirirken; fiilin iyi olmasını gerektiren nitelikleri “artı nitelik” olarak görmektedir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu vecihler birer artı nitelik olacaktır.¹²⁰ Bu noktada Kâdî'nin, fiile izafe edilen artı niteliğin nesnel varlığını kabul etmekle birlikte bunların ahlâkî değerini fiillerin

¹¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, s. 122; Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 446.

¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/I, s. 61.

¹¹⁷ George F. Hourani, *Islamic Rationalism The Ethics of 'Abd el-Jabbâr*, Oxford: Clarendon Press, 1971, s. 104.

¹¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, s. 77; Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubuh) Problemi*, s. 63.

¹¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, s. 7; Kâdî, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, *Mu'tezilenin Beş İlkesi*, II, s. 48.

¹²⁰ Yunus Cengiz, “İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı”, s. 23-24.

içerisinde bulunduğu ilişki düzeninden hareketle belirlemeye çalıştığı söylenebilir.¹²¹ Son tahlilde; iyilik ve kötülük süjenin objeye yüklediği ya da dış bir kaynak nedeniyle oluşan değerler olmayıp yine fiillerin kendilerine has değerleri sayılmaktadır.¹²²

IV. AHLÂKÎ ÖNERMELERİN BİLGİSEL TEMELLERİ

Hüsün-kubuh meselesinin klasik dönemde ortaya çıkardığı en mühim alt tartışmalardan biri, ahlâkî önermelerin tahlilidir. Mu‘tezile, diğer kelâm ekollerine nispetle bu konuyu daha detaylı biçimde ele almıştır. Ekol mensuplarının bu bağlamda yaptığı tahliller, ahlâkî kavram ve yargıların aklî dayanaklarını, evrenselliğini, olgusal karşılığını belirleme anlamında oldukça önemlidir.¹²³

Klasik kelâm bilgi teorisinde çoğunlukla önermelerden bir kısmının zorunlulukla elde edildiği, diğer kısmının ise bu zorunlu önermelere dayandırılarak düşünsel bir etkinlik (nazar) sonucu bilindiği kabul edilmiştir.¹²⁴ Mu‘tezile ekolü içinde tabiat düşüncesini ön plana çıkaran kelâmcılar ile atomcu kelâmcılar arasında bilgi konusunda da farklılık vardır. Tabiatçı kelâmcılardan Câhiz (255/869), bütün bilgilerin tabiatı gereği zorunlu olduğunu ifade etmektedir.¹²⁵ Sümâme b. Eşres (ö.213/828), Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ve Câhiz gibi Mu‘tezilî isimlerin yer aldığı “Ashâbü’l-Maârif”¹²⁶ diye bilinen bir grup kelâmcı dışında Mu‘tezilî kelâmcılar, zarûrî/zorunlu bilgi ve iktisâbî/kazanılmış bilgi ayrımı yapmakta, bilme sürecinin, zorunlu bilgi ve/veya zorunlu bilgi üzerine kurulan kazanılmış/nazarî bilgi ile gerçekleştiğini düşünmüşlerdir. Ahlâkî önermeler için de aynı ilke geçerlidir. Buna göre kötülüğü veya iyiliği zorunlu olarak bilinenler ile akıl yürütme yoluyla bilinenler şeklinde bir ayrım yapıldığı söylenebilir.¹²⁷ Örneğin; “zulüm kötüdür” önermesi zorunlu bilgidir. Bir fiilin zulüm olarak nitelenip nitelenemeyeceğine ise gerçekleştiği koşullar göz önünde bulundurularak ulaşılabacaktır. Ancak zulüm olduğu bilindiğinde söz konusu fiil, akıl sahibi herkes tarafından zorunlu olarak kötü olarak

¹²¹ Abdunnasır Süt, *Mu‘tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği*, s. 233.

¹²² Hulusi Arslan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu‘tezile Etkileşimi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017, s. 127.

¹²³ Ömer Türker, *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*, s. 13.

¹²⁴ Yunus Cengiz, “İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı”, s. 24.

¹²⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (çev. Ethem Ruhi Fırlalı), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 175-176; Ramazan Altıntaş, “Mu‘tezile’nin Basra Ekolüne Göre Tab’ Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmi Konulara Uygulanması”, *Kader*, cilt: 16, sayı: 2 (2018), s. 219.

¹²⁶ Ashâbü’l-Ma’ârif insana ait tüm bilgilerin zorunlu olduğunu yani insanın kendi kazanımı ve iradesi dışında gerçekleşen bir olgu olduğunu ifade etmektedirler. bk. İlyas Çelebi, “Ashâbü’l-Ma’ârif”, *DİA*, c. Ek-1, 125-127.

¹²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 63.

değerlendirilecektir.¹²⁸ Kâdî Abdülcebbâr “zulüm, zulüm olduğu için kötüdür” ifadesini kullanır.¹²⁹ “Zulmün, zulüm olduğu için kötü olması” şeklindeki ibare, ahlâkî değeri belirleyen sebebin bizzat fiilin kendisinde bulunması durumunu ifade etmenin yanı sıra insanın bunu bilebilme imkânına sahip olduğuna da işaret eder.

Mu‘tezile ekolünün ahlâkî önermelerin bilgisel temellerine ilişkin görüşlerine Cüveynî’nin eleştirileri bağlamında geniş bir biçimde tekrar değinileceği için burada genel bir çerçeve çizilmiştir.

V. TANRI’NIN FİİLLERİNİN AHLÂKÎLİĞİNE İLİŞKİN TEORİLER

Mu‘tezile’nin adalet ilkesi, Tanrı’nın âdil ve hakîm olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bunun manası; Tanrı’nın fiillerinde hiçbir kötülüğün bulunmaması, Tanrı’nın kendisine vacip olanları terk etmemesi, Tanrı’nın fiillerinin bütünüyle iyi olduğudur. Mu‘tezilî kelâmcılar, bu düşünce doğrultusunda Tanrı için vacip kabul ettikleri fiillere ilişkin; salâh-aslah, lütuf, elem, ivaz kavramları etrafında teoriler üretmişlerdir.¹³⁰

“Eşyanın kendisine özgü tabiatı, bu dünyada ve aşkın âlemde aynıdır” şeklindeki Mu‘tezilî ilkeye uygun bir biçimde failinin kim olduğuna bakılmaksızın bir fiilin iyi veya kötü olduğu kabul edilmiştir.¹³¹ Fiil, zatından veya içinde bulunduğu şartlar bakımından iyi ve kötü değerini aldığı için ahlâkî ilkeler, insanî alanı aşmakta Tanrı için de geçerli olmaktadır. Bu durumda Tanrı’nın fiilleri de iyi ve kötü hükümlerine konu olmaktadır.¹³² Bu kabul doğrultusunda Mu‘tezilî kelâmcılar, Tanrı’nın insanlara karşı belli yükümlülükleri olduğunu kabul ederler. Mu‘tezile’nin iyilik ve kötülük meselesine bakışı ile Tanrı için vacip kabul ettikleri fiiller arasında bir ilişki olduğu açıktır. Tanrı’nın fiillerinin iyi oluşu; insanlara faydalı olan şeyleri yapmasını, lütufta bulunmasını, onlara dünyada acı verdiyse adaleti gereği karşılığını (ivaz) vermesini gerektirmektedir. Tanrı’nın birtakım fiilleri gerçekleştirme yükümlülüğünden bahseden Mu‘tezile, bu

¹²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/I, s.63-64.

¹²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/I, s. 61; Kâdî’ye göre zulüm; fayda vermeyen, hak edilmeyen, daha büyük bir zararı gidermeyen zarar” için kullanılır. Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/I, s. 78. Ebû Ali el-Cübbâî’ye göre; kendiliğinden kötü olan fiiller vardır. “Zulüm, li-aynihî kötüdür.” Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/I, s. 78.

¹³⁰ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbâr*, s. 292.

¹³¹ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde “İlahi Adalet” (Teodise) Sorunu* (çev. Metin Özdemir), Ankara: Kitâbiyât, 2001, s. 232.

¹³² Ömer Türker, *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*, s. 88.

durumu “vâcîb alellâh” olarak isimlendirmiş¹³³, bu mesele ile ilişkili olarak salâh ve aslah kavramları etrafında Tanrı, insan ve tabiat arasındaki ilişkiye rasyonel bir açıklama getirmeye çalışmıştır.¹³⁴

A. Salâh-Aslah Teorisi

Mu‘tezile’ye göre insana fayda sağlama anlamındaki salâh¹³⁵, Tanrı’ya vacip olan fiillerdendir. Salâhın Tanrı’ya vacip oluşuna ilişkin Mu‘tezile içerisinde bir ayrılık söz konusu değilken; insan için “en iyi, en faydalı olan”ı yapmak anlamına gelen aslahın vacipliği¹³⁶ ve aslahın dînî meseleleri mi yoksa dünyevi konuları mı kapsadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹³⁷

Bağdat ekolü mensupları çoğunlukla, Tanrı’nın hem dînî hem de dünyevî konularda insan için en iyiyi (aslah) yapmasının, Tanrı’ya vacip olduğunu kabul etmiş¹³⁸ ve “aslah” kavramından, ilâhî hikmet ve lütuf anlamında en uygun olanı anlamışlardır. Tanrı’nın bütün fiillerini vacip kategorisinde değerlendiren Bağdat ekolü, böylece adalet prensibinin içeriğinden katı bir zorunluluk anlayışı meydana getirmiştir.¹³⁹ Kâ‘bî yükümlülük konusunda Tanrı’nın en iyi olanı yapmasının zarûrî olduğunu düşünür.¹⁴⁰ Ancak Mu‘tezile ekolü söz konusu olduğunda genelleme yapmak çok kolay değildir. Bağdat ekolünden olmalarına rağmen Bîşr b. Mu‘temir (ö. 210/825) ve Ca‘fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]), aslahın Tanrı’ya vacip olması durumunda azabı hak edeni affetmenin ve ona nimet vererek iyilik yapmanın da vacip olması gerekeceğini öne sürerek¹⁴¹ bu prensibi reddetmektedir. Bîşr b. Mu‘temir, Tanrı’nın takdir ettiği iyiliğin bir sonu

¹³³ İlyas Çelebi, *İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbar*, s. 292.

¹³⁴ Mahsum Aytepe, “Mu‘tezile’nin Aslah Teorisi ve Basra Mu‘tezile’sinin Aslah Anlayışının Tahlili”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, yıl: 5, cilt: 5, sayı: 5 (Bahar-2019), s. 85.

¹³⁵ Salâh sözlükte; iyi, fayda, doğru; aslah ise en iyi, en doğru gibi anlamlara gelmektedir. bk. İbn Manzûr, *Lisanu’l-‘Arab*, XXVII, s. 2479.

¹³⁶ İlyas Çelebi, *İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbar*, s. 294.

¹³⁷ İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 295;

¹³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: el-Aslah-İstihkâku’z-Zemm-et-Tevbe*, (thk. Mustafa es-Sekka), Kahire: ed-Dârü’l-Misriyye, 1963, XIV, s. 110-115.

¹³⁹ Hanim İbrahim Yusuf, *Aslû’l-Adl inde’l-Mu‘tezile*, Kâhire: Dârü’l-Fikri’l-Arabi, 1993, s. 294.

¹⁴⁰ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 133.

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, s. 106, Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2015, s. 130.

olmaması nedeniyle de aslahı imkansız görürken¹⁴²; Ca'fer b. Harb, aslah yerine Tanrı'nın lütfunu esas almaktadır.¹⁴³

Nazzâm ve Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]), aslah görüşünü katı bir biçimde savunan Basralı kelâmcılardandır.¹⁴⁴ Nazzâm; "Allah, (olandan) daha iyisini yapmaya kâdirdir denilemez çünkü O, kâdir olduğu halde en iyi olanı yapmazsa bu cimrilik olur" demektedir¹⁴⁵, ve bu âlemin en iyi (aslah) âlem olduğunu, Tanrı'nın kulları için zaten aslah olanı yaptığını düşünmektedir.¹⁴⁶ Ebü'l-Hüzeyl de Nazzâm gibi düşünmektedir. Aralarındaki fark şudur: Nazzâm, Tanrı'nın olabilecek en iyi olandan daha az iyi olana kâdir olmadığını, Ebü'l-Hüzeyl ise Tanrı'nın buna da kâdir olduğunu fakat aslâhın vücubiyeti nedeniyle aslâhı gerçekleştirdiğini düşünmektedir.¹⁴⁷

Aslah doktrininin Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl ve Ka'bî tarafından ortaya atılmış formları, son dönem Basra Mu'tezilesi tarafından reddedilmiştir.¹⁴⁸ Onlar, Tanrı'ya atfedilen zorunluluğun yalnızca dînî meseleleri içerdiğini kabul ederek en iyiyi, fayda şeklinde yorumlamışlardır.¹⁴⁹ Kâdî'ye göre; Allah'a vacip olan şeyler, teklîfin (yükümlülüğün) gerçekleşebilmesi için gerekli şartların yerine getirilmesi türündendir. Örneğin; fiilin gerçekleşebilmesi için imkân, sevabı hak edene sevap, acılara (elemeler) karşılık olarak bedel (ivaz) verilmesi gibi.¹⁵⁰ Ebû Hâşim el-Cübbâî, Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerini reddetmiş, Kâdî Abdülcebbâr "aslah taraftarları" olarak nitelediği kişilerin görüşlerine karşı çıkmıştır.¹⁵¹ Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre; aslah Tanrı için vacip değildir. Şayet vacip olsaydı, Tanrı'nın kudreti sınırsız şeylere kadir olduğundan tüm bu sınırsız şeylerin Tanrı'ya vacip olması gerekirdi.¹⁵²

¹⁴² Eş'arî, *Makâlât*, s. 246.

¹⁴³ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 246-247.

¹⁴⁴ Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut: el-Ehliyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1974, s. 102.

¹⁴⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 576.

¹⁴⁶ Mahsum Aytepe, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", s. 89.

¹⁴⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 577.

¹⁴⁸ Ka'bî'nin Ebû Ali el-Cübbâî'ye karşı reddiyesi vardır, Ebû Ali de bu konuda Ka'bî'yi tenkid etmiştir. Murat Akın, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması", *Turkish Studies*, cilt: 11, sayı: 7 (2016), s. 39.

¹⁴⁹ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu*, s. 33.

¹⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 53.

¹⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, s. 28; Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu*, s. 229-230.

¹⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 56.

B. Lütuf Teorisi

İslam düşüncesinde lütfun tanımı, Tanrı hakkında vacip olup olmadığı, sınırları ve kapsamı ile ilgili farklı görüşler ortaya konulmuştur.¹⁵³ Lütuf, teklîf konusunda ilâhî adaleti temellendirmek için kullanılan bir kavramdır ve sorumluluğun makûliyetini ve mümkün oluşunu açıklar.¹⁵⁴ Lütuf; “kişinin kendisiyle vacibi seçtiği ve kötü fiillerden kaçındığı ya da vacibi tercih etmeye ve kötü fiili terk etmeye daha yakın olduğu her şeye” denir.¹⁵⁵ Bu tanıma göre; lütuf yalnızca Tanrı’nın bir fiili olarak görülmemekte, onun insanın seçim özgürlüğünü zedelemekten, iyi veya vacip olanı yapmasına yahut kötü olanı yapmamasına olanak sağlayan bir imkân daha doğru bir ifadeyle “çağrı” olduğu kabul edilmektedir.¹⁵⁶

Lütuf ve salâh-aslah meselesi birbirleri ile oldukça irtibatlıdır. Tanrı’nın sorumluluk yüklediği hususları yerine getirebilmesi için ihtiyaç duyduklarını insanlara vermesi, din konusunda aslahtır.¹⁵⁷ Bu açıdan bakıldığında lütuf, salâh-aslah meselesinin içerisinde değerlendirilebilir. İki konu da Tanrı’nın bu fiilleri yapma zorunluluğunun olduğu veya olmadığı şeklindeki iddialar çerçevesinde tartışılır.

Mu‘tezile’den Bîşr b. Mu‘temir ve onun takipçilerine “Ashâb-ı Lütf” adı verilmiştir.¹⁵⁸ Ashâb-ı Lütf, Eş‘ariler’in lütuf konusundaki yaklaşımlarına benzer bir şekilde görüş bildirmişlerdir. Buna göre; lütuf Tanrı’ya vacip değildir. Bu iddiayı açıklamak için sundukları gerekçe ise şu şekildedir: Tanrı için lütfetmek vacip olsaydı, âlemde Tanrı’ya isyan eden kimsenin kalmaması gerekirdi. Nitekim Tanrı’nın kudreti göz önüne alındığında, insanların vacibi tercih edip kötü fiillerden kaçınmasını sağlayacak lütufların var olduğu kesindir. Ancak insanlar arasında Tanrı’ya isyan eden de itaat eden de bulunduğuna göre bu durum, lütfun Tanrı üzerine vacip olamayacağını göstermektedir.¹⁵⁹

¹⁵³ Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, s. 31.

¹⁵⁴ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar’a Göre Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu*, Ankara: Otto Yayınları 2014, s. 231.

¹⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl:el-Lütf*, (thk. Ebu’l-A‘lâ el-Afîfi), Kahire: ed-Dârü’l-Misriyye, 1963, XIII, s. 9; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, II, s. 354; Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, s. 33.

¹⁵⁶ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar’a Göre Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu*, s. 232.

¹⁵⁷ Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, s. 128.

¹⁵⁸ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 574. Sinan Öge, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, II, s. 356; Sinan Öge, *a.g.e.*, s. 56-57.

Ebû Alî el-Cübbâî'ye göre; Tanrı'nın gücü dahilinde olan her lütfun yapılması Tanrı'ya vaciptir.¹⁶⁰ Kâdî, Tanrı'nın fiillerini “tafaddul” ve “vacip” olarak iki kısımda değerlendirir. Tafaddul; karşılıksız iyilik olarak yapılanlardır, ilk yaratma veya ilk başta kudret verme gibi. Vacip olan fiiller ise; lütuf, ivaz (bedel), sevap verme türündeki fiillerdir. Tanrı ilk yaratma ve teklifle karşılıksız bir iyilikte bulunmuş olsa da bu fiiller dolayısıyla kendisine vacip olan fiiller olmuştur. Bu durum bir emaneti korumayı üstlenen kişiye o emaneti her türlü felaketten korumasının vacip olmasına benzetilebilir.¹⁶¹

C. Acı (Elem) ve Karşılığı (İvaz)

Kâdî'ye göre acılar da diğer fiiller gibidir. Onları da iyi veya kötü kılan yönler bulunmaktadır. Acı; bir fayda sağlama, bir zararı önleme/giderme, hak edilmiş olma ya da bunlardan birinin bulunduğu zannedilmesi gibi yönler dolayısıyla iyi bir fiil olarak değerlendirilir.¹⁶² Ebû Hâşim el-Cübbâî, acıyı kötü kılan yönlerin zulüm ve abes olduğunu ifade etmiştir.¹⁶³

Mu'tezile ekolü içerisinde Tanrı'nın zulmetmeye kâdir olup olmadığı konusunda temelde iki farklı görüş ortaya konulmuştur.¹⁶⁴ Bir kısım Mu'tezilî kelâmcı, Tanrı'nın zulmetmeye kâdir olduğunu fakat bunu yapmayacağına ilişkin deliller ortaya koyduğunu, diğer kısmı ise zulme (kötülüğe) kadir olmadığını iddia etmektedir.¹⁶⁵

Bağdat Mu'tezile'sinden Cafer b. Harb, Tanrı'nın zulmetmesinin, içinde bulunulan ahlâkî kabullerin farklı olması halinde mümkün olduğunu ifade etmektedir. Yani ona göre; akıl, bugün bildiğimiz ahlâkî değer sisteminden daha farklı bir sistemi kavrayaydı, zulüm şu anki anlamından başka bir manaya gelirdi.¹⁶⁶ Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864), Tanrı'nın kötülük adı verilen hiçbir şeyi yarattığını kabul etmemektedir.¹⁶⁷

¹⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, s. 70; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, Ankara: TDV Yayınları, s. 17, s. 389.

¹⁶¹ Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, s. 60.

¹⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, s. 298; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, II, s. 296.

¹⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, s. 227; Zulüm; bir yarar içeren, daha büyük bir zararı önleyip gideren, hak edilen ya da bu yönlerden birinin gerçekleşeceğine ilişkin zan içermeyen zarara denilir. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, s. 298; Abes; fiilde herhangi bir amacın bulunmamasıdır. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl:et-Teklîf*, (thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), Kâhire: ed-Dârü'l-Misriyye, 1963, XI, s. 142.

¹⁶⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 200.

¹⁶⁵ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 200-202.

¹⁶⁶ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 202.

¹⁶⁷ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 245-246.

Bağdâdî'nin bildirdiğine göre; Nazzâm, Allah'ın kullarına iyilikten başkasına kudreti olmadığını diğer türlüünün zulmetmek anlamına geleceğini düşünmektedir. Yine Allah'ın görmenin, sağlıklı olmanın ve zenginliğin, bulunduğu kimseler nezdinde iyi olduğunu bildiği taktirde göreni âmâ, sağlıklıyı hasta, zengini fakir kılmaya da gücü yetmediğini ifade etmektedir.¹⁶⁸ Ancak Bağdâdî, Basra ekolünün Nazzâm'a bu konuda karşı çıkarak; "Allah'ın adalete gücünün yettiğini kabul etmenin, zulmetmeye de kudreti olacağını kabul etmek manasına geldiğini, bir fiile gücü yetenin o fiilin zıddına da güç yetireceği" şeklinde bir delil öne sürdüklerini aktarmaktadır.¹⁶⁹

Allah'ın âdil olduğu ilkesinin bir neticesi olarak bir takım fiillerin Allah'a vacip olduğu düşüncesi, Mu'tezile'nin ek birtakım teoriler geliştirmelerini de gerektirmiştir. İnsanların çektikleri acı ve ıstırapların Allah tarafından bir bedel ile karşılanması olarak düşününebilecek olan ivaz teorisi bunlardan biridir.

Acı ve zulmetme konusu ile bağlantılı pek çok konuyu gündemine alan Mu'tezilî kelâmcılar, çocuklar ve hayvanlar gibi yükümlülüğe muhatap olmayan canlıların çektikleri acıyı da konu edinmişlerdir. Mu'tezile, çocuklara acı verilmesi konusunda üç gruba ayrılmıştır. İlk grup herhangi bir illet/neden olmaksızın Tanrı'nın onlara acı verebileceğini ve buna karşılık bir bedel vermeyeceğini ancak bu acının dünya ile sınırlı olacağını ifade etmiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Mu'tezile'nin çoğunun mükelleflere bir ibret olması amacıyla çocuklara acı verildiğini, bu acılara karşılık bir bedelin Tanrı tarafından verileceğini iddia ettiklerini bildirir. Lütuf taraftarları ise; Tanrı'nın onlara bir bedel vermek için acı verdiğini, acı olmaksızın bedel vermesinin daha iyi olduğunu ancak Tanrı'nın aslahı yapmasının vacip olmadığını düşünürler.¹⁷⁰ Hayvanların çektikleri acılara bedel verilmesi ile ilgili olarak Mu'tezile içinde en genel haliyle iki tavır dikkate değerdir. Birinci görüş onlara dünyada çektikleri acılar karşılığında bir bedel verileceği yönündeyken diğeri onların yok olacakları şeklindedir.¹⁷¹

¹⁶⁸ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 97; Ali el-Esvârî ve Câhiz da aynı şekilde düşünmektedir. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, s. 127.

¹⁶⁹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 98.

¹⁷⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 253.

¹⁷¹ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 254-255.

Mu‘tezile’nin ahlâkî problemlere yönelik temel tezlerini kısaca aktardıktan sonra Cüveynî’nin bu iddialara yönelik eleştirilerini inceleyebiliriz.



İKİNCİ BÖLÜM
CÜVEYNÎ'NİN MU‘TEZİLE’YE ELEŞTİRİLERİ

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Kelâm ilminin belli bir olgunluğa ulaştığı h. 5. (m. 11.) asırda yaşamıştır. Kelâm tarihinde, “Müteahhirûn Dönemi”nin¹⁷² Gazzâlî ile başladığı ifade edilir. Ancak Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'nin, kelâm tarihinde yeni bir devrin başlamasına zemin hazırlayıcı konumunu ifade etmek gerekir.¹⁷³ Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) benimsediği “in'ikâs-ı edille” prensibini reddeden Cüveynî, felsefe ve mantığın daha yoğun bir şekilde kelâma girmesine önayak olmuştur.¹⁷⁴ İtikâdî problemlerin çoğunda mensup olduğu ekolün görüşlerini takip etse de zât-sıfat ilişkisi gibi bir meselede “ahval teorisi”ni kabul ederek Mu'tezilî bir teoriyi kullanması¹⁷⁵, haberî sıfatları yorumlayarak (te'vîl) Eş'arî ekolün Tanrı tasavvurunda bir değişime yol açması¹⁷⁶, onun ekol içerisindeki konumunu göstermesi bakımından zikredilmeye değerdir.

Eş'arî geleneğe bağlı olan Cüveynî'nin düşünce yapısının gelişmesinde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), Kâdî Ebûbekir el-Bâkılânî, İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi isimler etkili olmuştur.¹⁷⁷ Eserlerine bakıldığında fikrî açıdan bazı değişimler yaşadığına tanık olduğumuz Cüveynî'nin, *eş-Şâmîl* ve *Kitâbü'l-İrşâd*'ı yazdığı dönemde daha çok Bâkılânî etkisinde olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷⁸ Bu iki eserden sonra hayatının sonlarına doğru yazdığı düşünülen *el-Burhân*'da Meşşâî felsefe ve mantığın etkisi izlenmektedir.¹⁷⁹ Son eseri olarak kabul edilen *Akîdetü'n-Nizâmiyye*'de ise bazı görüşlerinde selefin metodunu takip ettiği gözlemlenmektedir.¹⁸⁰

¹⁷² Mu'tezile ve Eş'ariyye ekolleri için mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemleri farklıdır. Mu'tezile için müteahhirûn dönemi Ebû Ali el-Cübbâî ile başlatılabilir. Eş'ariyye ekolü için müteahhirûn dönemin başlatıcısı Gazzâlî olarak kabul edilmektedir.

¹⁷³ Abdülazîm ed-Dîb, “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”, *DİA*, VIII, 142.

¹⁷⁴ Nazım Hasırcı-Alaattin Tekin, “İmâmü'l Haremeyn El-Cüveynî'nin Mantıkî Kıyasa Yönelik Eleştirileri”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt :11, sayı: 22 (Nisan 2019), s. 30.

¹⁷⁵ Osman Oral, “İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Haberî Sıfat Sorunu ve Te'vîl Anlayışı”, *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sayı: 13 (Eylül 2017), s. 132-133.

¹⁷⁶ Mustafa Ünverdi, “İlahî Sıfatların Tevîli Sorunu-Cüveynî Örneği-”, *I. Uluslararası Mersin Sempozyumu Bildiri Tam Metinleri Kitabı*, Mersin: Mer Ak Yayınları, cilt: 1 (01-03 Kasım-2018), s. 371.

¹⁷⁷ Murat Memiş, “Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l Meâlî el-Cüveynî”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt:7, sayı: 1, s. 97.

¹⁷⁸ Ayşenur Güdekli, “Cüveynî'nin Mu'tezile Usûlüne Eleştirisi”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, cilt: 2 (21-23 Eylül 2014), İstanbul: Beyan Yayınları, s. 397.

¹⁷⁹ Ayşenur Güdekli, a.g.m., s. 398.

¹⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “el-Akîdetü'n-Nizâmiyye”, *DİA*, II, 258.

Cüveynî, Mu‘tezilî ahlâk teorisini *Kitâbü’l-İrşâd* adlı eserinde “Ta’dîl ve Tecvîr” başlığı altında tartışmaktadır. Ona göre; “Ta’dîl ve Tecvîr” ilkesinin içeriği, iki öncül ve üç konudan oluşur. Birinci öncül; “akıl iyi ve kötüyü belirleyemeyeceği veya bilemeyeceği”ne, ikinci öncül ise; “akıl tarafından Tanrı’ya bir yükümlülük atfedilemeyeceği”ne ilişkindir. Ele aldığı üç konu ise sırasıyla; “elem”, “salâh-aslah” ve “lütuf”tur.¹⁸¹ Her ne kadar Cüveynî tarafından bu şekilde bir tasnif yapılmış olsa da biz söz konusu meseleleri “epistemolojik”, “ontolojik” ve “teolojik” olarak sınıflandırarak hem vurgulamak istediğimiz hususların ön plana çıkmasını sağlamaya hem de çalışmamızın daha anlaşılır bir sunumunu mümkün hale getirmeye çalışacağız.

I. EPİSTEMOLOJİK ELEŞTİRİLER: AHLÂKÎ ÖNERMELER AKILLA BİLİNİR Mİ?

Felsefenin en önemli alanlarından biri olan “bilgi felsefesi” (epistemoloji); bilginin ne olduğunu, mümkün olup olmadığını, kaynağını, sınırlarını, değerini ve doğruluk ölçütlerini incelemektedir.¹⁸² Kelâmî eserlerin birçoğu da epistemoloji bahsi ile başlamaktadır. Burada bilginin tanımı, imkânı, kaynakları ele alınmakta, ardından ontoloji ve teolojiye dair konular tartışılmaktadır.¹⁸³

Ahlâk, iradesi ve bilme yetisi olan insanın fiilleri ile ilgili bir alandır. İnsan bu fiiller alanına ilişkin “Adalet iyidir”, “Zulüm kötüdür”, “Yalan söylemek kötüdür” türünden ahlâkî önermelere sahiptir. Bu önermeler kimi zaman emir ya da yasaklama kimi zaman da gereklilik veya soru kipiyle de ifade edilebilir. Ahlâkî yargılara ilişkin bu önermelerde genellikle bir değer terimi kullanılmaktadır.¹⁸⁴ “Zulüm kötüdür” şeklindeki bir önerme, zulüm fiiline ilişkin kötülük değeri dolayısıyla ahlâkî bir önerme olurken; “Zulüm, haksızlık yapmaktır” ifadesi, tanımlayıcı bir niteliğe sahiptir. Aynı zamanda kötü ve iyi gibi değer terimleri her zaman ahlâkî yargı bildirmeyebilir. “Bu at iyidir”

¹⁸¹ İmâmül’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâtil edilleti fî usûli’l-i’tikad*, (thk. Muhammed Yusuf Musa), Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1950, s. 257.

¹⁸² Şahabettin Yalçın, “Neyi Bilebiliriz?”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 5, sayı: 2 (Aralık- 2016), s. 7.

¹⁸³ Kelâm kitaplarının ilk olarak epistemoloji ile başlaması, ardından gelecek olan ontoloji ve teolojiye dair meselelere zemin oluşturmak içindir. Yani ortaya konulacak olan bilgi teorisi esasında ontoloji ve teolojinin temellendirilmesi için dayanak noktası olma durumundadır. bk. Muhit Mert, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *AÜİFD*, cilt: 44, sayı: 1 (2003), s. 42.

¹⁸⁴ Hümeysra Özturan, “Ahlâkî Önermelerin Kaynağı Olarak Akıl”, *Ahlâkın Temeli* (ed. Ömer Türker), 2. Baskı, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016, s. 90.

önermesi iyilik değerine rağmen herhangi ahlâkî bir ima taşımamaktadır. Ahlâk dışı düzlemde genel manada bir şey araçsallık bakımından iyi ve kötü olarak değerlendirilir. Örnek üzerinden gidilirse; ata hızlı koştuğu için iyi değeri iliştilir.¹⁸⁵ Yani değer terimleri, salt ahlâkî meselelerle sınırlı olarak kullanıldığında ahlâkî yargı meydana getirmektedir.¹⁸⁶ Ahlâkî yargılamalarda bulunmamızı sağlayan şeyin ne olduğunun izini sürmek ise “ahlâk epistemolojisi”¹⁸⁷ olarak adlandırabileceğimiz bir alana adım atmaya gerektirir. “Fiillerimize dair hükümleri nasıl veriyoruz?”, “Ahlâkî bilginin kaynağı nedir?”, “İyi ve kötünün manası nedir?”, “Ahlâkî bilgi insanı eyleme sevk eder mi?” gibi sorular bu alanın kapsamında değerlendirilebilir. Ahlâkî olanı nasıl bildiğimiz sorusuna verilen cevap, “Ahlâkın temeli/kaynağı nedir?” sorusunun cevabını da içermektedir.

Kelâm disiplininde ahlâkın epistemolojik boyutu önemlidir ve ahlâkî değerler, ahlâkî hükümler, bunların bağlayıcılığı ve bilinme imkânı üzerinde ısrarla durulmaktadır.¹⁸⁸ Ahlâk teorisinde akli oldukça ön planda tutan Mu‘tezile’ye, iyi ve kötüyü belirlemede akla verdikleri rolü cüretkâr bulduğu için karşı çıkan Cüveynî, Mu‘tezile’nin ahlâkî önermelerin bilgisine ulaşma yöntemlerinin geçersiz olduğunu savunmuştur. Cüveynî’nin Mu‘tezilî ahlâk teorisine epistemolojik bağlamda yaptığı bu türden eleştiriler, çalışmamızda; “Aklın İyiyi ve Kötüyü Belirlemesinin İmkânı” ve “Ahlâkî Önermelerin Zarûrî/Zorunlu Bilgi Oluşu” başlıkları altında ele alınacaktır.

A. Aklın “İyi”yi ve “Kötü”yü Belirlemesinin İmkânı

Akıl ile vahiy arasındaki ilişkinin mahiyeti ve sınırları, aklın hakikati tek başına kavrayabilmedeki yetkinliği, İslâm düşünce ekolleri arasında tartışılan konuların başında gelmektedir. Akli önceleyen Mu‘tezilî kelâmcılar ve vahyi en yetkin kaynak olarak gören Eş’ariler; düşünce sistemlerini, temel ilke ve metotlarını bu kabullerin etkisi altında geliştirmişlerdir. Eş’arî ve Mu‘tezilî kelâmcılar arasında fiilin ahlâkî değerini belirleyen ya da bildiren kaynağın ne olduğuna ilişkin tartışma da temelde akıl ve vahiy ilişkisi

¹⁸⁵ Celal Büyük, *Tanrısız Ahlâk -Eleştirel Bir Bakış-*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2014, s. 19; Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, (çev. Veysel Ataman-Gönül Sezer), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 144.

¹⁸⁶ Kadir Canatan, *Ahlak Felsefesi*, s. 17-19.

¹⁸⁷ Ahlâk epistemolojisi; herkes için geçerli ahlâkî doğruların olup olmadığı, ahlâkî sonuçların tam olarak “doğru” diye betimlenemese bile, nesnel olup olamayacağı sorularını soran; ahlâkî ilke ve sonuçların nasıl bilinebileceği, ahlâkî akıl yürütmelerin nasıl haklı kılınabileceği, akıl, duygu ve sezginin ahlâkî düşünüşe argümanlarda nasıl bir rol oynadığı konularını araştıran epistemoloji türüdür. bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 22.

¹⁸⁸ Rabia Soyucak, *Ahlakta Evrensellik ve Değişme*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019, s. 72.

mesalesine dayanmaktadır. Fiildeki iyilik-kötülük gibi değerlerin itibârî değil hakîkî olduğunu ve fiillerin kendi öz nitelikleri ya da bağlamları dolayısıyla insan aklı tarafından bilinebildiklerini iddia eden Mu‘tezile’nin aksine Eş‘arîler, fiillerin ahlâkî yönden nötr olduklarını ve değerlerin yalnızca Tanrı’nın bildirmesi yoluyla bilinebileceğini savunmuşlardır. Bu fikir ayrılığı, insanın teolojik yükümlülük (teklîf) kaynağının ne olduğu tartışmaları ile de yakından ilişkilidir. Zira teklîfin akılla kavrandığını kabul etmek, teklîfe konu olan fiillere ilişkin değerlerin ve hükümlerin de akıl yoluyla bilinebileceği düşüncesini içermektedir. Bu bağlamda Mu‘tezilî gelenekte Tanrı’nın insanı iyiyi ve kötüyü ayırt etme kabiliyetine sahip olarak yaratması, insanın teklîfe muhatap olması için bir ön şart olarak kabul edilmiştir. Bu kabul, insan olma ile kul olma birliğinin birbirine eşdeğer kılmasıdır.

Cüveynî’nin aklın, ahlâkî değerler alanında söz söyleyebilme imkânına yönelik eleştirilerini incelemeye önce hem Eş‘arî hem de Mu‘tezilî kelâm geleneklerinde varlığı, bilgiyi ve değeri anlamlandırma noktasında akıl ve vahye nasıl bir rol verildiğine değinmek gerekir. Bu bağlamda öncelikle ekollerin akıl tanımları ele alınacak ardından Cüveynî’nin eleştirileri ile eş zamanlı olarak iki mezhebin özellikle akıl ve vahyin ahlâkî alandaki rolünün ne olduğuna yönelik görüşlerine kısaca yer verilecektir.

1. Aklın Doğası

İslâm düşünce tarihinde aklın sistematik olarak tanımlanmasına dair tartışmalar Mu‘tezile’nin doğuşuyla başlamıştır denilebilir.¹⁸⁹ Mu‘tezile’nin kurucu ismi kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) akı; “hakikatin bilinmesini sağlayan delil/kaynak” olarak tanımlar.¹⁹⁰ Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’a göre; “Akıl, insanın kendisini başka varlıklardan, başka varlıkları da birbirinden ayırdığı zorunlu bilgi, bilgi edinmeye yarayan bir kuvvet ve duyudur.”¹⁹¹ Nazzâm, kelâmcılar içinde akı cevher olarak düşünen ilk kişidir. Ona göre akıl, hakikatin bilinmesini sağlayan bir kaynaktır.¹⁹² Câhiz ise akı, “bilgiyi elde

¹⁸⁹ Ramazan Altıntaş, “Mu‘tezile’de Akıl Anlayışı”, *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, Elazığ (13-15 Eylül 2004), s. 311.

¹⁹⁰ Hüsnî Zeyne, *el-Akl inde l-Mu‘tezile ve Tasavvuru l-Akl inde Kâdî Abdülcebâr*, Beyrut: Dârul-Âfâkîl-Cedide, 1978, s. 18-19.

¹⁹¹ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 480.

¹⁹² İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebâr*, s. 27.

etmeye yarayan ve zararlı şeylerden korunmayı sağlayan güç/kudret” olarak nitelendirmektedir.¹⁹³

Ebû Ali el-Cübbâi akı; “insanı kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgi”¹⁹⁴ olarak tanımlamakta ve bu bilgilerin çok sayıda olduğunu, bunlardan sadece bir türünün zorunlu bilgi olduğunu vurgulamaktadır.¹⁹⁵ Ona göre bu bilgiler belli bir seviyeye ulaştığı zaman, insan âkil ve dinen mükellef olur.¹⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr da benzer biçimde akı, bilgi olarak tanımlamaktadır. Ona göre akıl; “insanın akıl yürütmesine ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulmasına imkân sağlayan belli bilgilerin toplamı”dır.¹⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, akıl tanımı yaparken bedîhîyyâtı esas alarak bu türden bilgiler için “kemâlu’l-akl” (akıl olgunluğunu gerektiren/kişiyi akıl sahibi kılan bilgiler) ifadesini kullanır¹⁹⁸ ve bazı eylemlere dair ahlâkî yargıların bilgisini de bu kategoride değerlendirir.¹⁹⁹ Kâdî’ye göre; her insan epistemik bir takım verilere (zorunlu bilgiler) sahiptir, bu bilgiler insanın kendi biyolojik ve zihinsel gelişim sürecine bağlı olarak gelişir ki Kâdî, aklın bu yetkinleşme sürecini “kemâlu’l-akl” olarak ifade eder. Yetkin akıl, yalnızca fiziksel gerçekliğin bilgisini değil aynı zamanda dinî ve ahlâkî bilgiyi kuşatır.²⁰⁰

İlk dönem Mu’tezilî düşüncede akıl; “kuvve/güç”, “zorunlu bilgi” veya her ikisini de kapsayacak biçimde kullanılmıştır. Yani aklın hem potansiyel olma yönü hem de bilgi anlamını içermesi dolayısıyla bilfiil olma yönü vardır.²⁰¹ Bağdat Mu’tezilesinin genel anlamda akı bir meleke olarak kabul ettiğini²⁰², fakat özellikle son dönem Basra Mu’tezilîleri arasında aklın bir kuvve olmaktan ziyade insanın sorumluluklarını yerine

¹⁹³ Hüsnî Zeyne, *el Akl inde’l-Mu’tezile*, s. 21.

¹⁹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, 242.

¹⁹⁵ Eş’arî, *Makâlât*, s. 480.

¹⁹⁶ Murat Memiş, *Kâdî Abdülcebbâr’da Bilgi Problemi* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2007), s. 96.

¹⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, s. 375.

¹⁹⁸ Yunus Cengiz, *Mu’tezile’de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, s. 179.

¹⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I s. 186; Binyamin Abrahamov, “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi”, (çev. Fethi Kerim Kazanç), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28 (2010), s. 236.

²⁰⁰ İbrahim Aslan, “Mu’tezile Rasyonalizmi Üzerine”, s. 88.

²⁰¹ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhiz’in Ahlâk Düşüncesi*, İstanbul: Klasik, 2015, s. 127.

²⁰² Ramazan Altıntaş, “Mu’tezile’de Akıl Anlayışı”, s. 313.

getirmesine imkân sağlayan bilgiler toplamı olduğuna ilişkin ortak bir görüş olduğunu söyleyebiliriz.²⁰³

Eş'arî kelâmcıların²⁰⁴ akıl tanımları, aklın bazı zorunlu bilgiler ile aynı anlama geldiğini ortaya koyması bakımından geç dönem Basra ekolünün tanımlarına benzemektedir. Akıl, zorunlu bilgi olarak değerlendiren Mu'tezilî kelâmcıların, bazı fiillerin ahlâkî değerine ilişkin bilginin de zorunlu bilgi kategorisinde olduğunu kabul etmeleri; Eş'arîlerin ise mantıkî ve matematiksel aksiyomlar türünden zorunlu bilgileri akıl olarak tanımlayarak değer bilgisini zorunlu bilginin kapsamı dışında tutmaları, iki kelâm okulu arasındaki temel farklılıktır.

Mezhebin kurucu ismi Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, aklın bilgi anlamına geldiğini düşünmektedir.²⁰⁵ Ona göre; akılla bilgi arasında umum-hususun dışında bir fark yoktur. Bilgi, akıldan daha umûmî olup, akıl; filozofların “el-akl bi'l-meleke” olarak adlandırdığı zorunlu bilgilerin bir kısmını bilmektir.²⁰⁶ Bâkılânî de akıllı bilgi olarak tanımlamakta fakat o, kişinin kendi varlığında hissettiği açlık, susuzluk türünden zorunlu bilgiler ile duyu bilgilerini bu tanımın dışında bırakmaktadır. Ona göre akıl; “mümkün olan şeylerin imkânını, imkânsızların imkânsızlığını bilmek” türünden zorunlu bilgilerdir.²⁰⁷ İbn Fûrek, ekolün diğer düşünürlerinin tanımlarına benzer olarak akıllı; zorunlu bilgilerin bir kısmını bilmek ve cehaletin zıddı olarak tanımlamaktadır.²⁰⁸ Cüveynî'nin aklın mahiyetine ilişkin ifadeleri ise şöyledir:

“Akıl, zarûrî bilgilerdendir (ulûmu'l-zarûriyye)... Akıl, nazârî bilgilerden değildir. Çünkü düşünmeye (nazar) başlamanın şartı, aklın öne alınmasıdır. Akıl, zarûrî bilgilerin hepsi de değildir. Duyu algısı kusurlu olan ve (duyusal olarak) idrak etmeyen kişi, zarûrî

²⁰³ Ramazan Altıntaş, “Mu'tezile'de Akıl Anlayışı”, s. 316; Aklın bilgi olarak kabul edilmesi Aristoteles'in aklın anlamlarından birinin bütün insanlar arasında ortak olan ve kanıtlanmaya ihtiyaç duyulmayan ilk bilgiler olduğunu ifade etmesi ile oldukça benzer. bk. Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, s. 22.

²⁰⁴ Burada bahsedilen mütekaddimün dönemi Eş'arî kelâmcılarıdır. Nitekim Gazzâlî sonrasında Eş'arîlerin ortaya koydukları akıl tanımları, ekolün ilk dönem kelâmcıların, akıllı bilgi olarak kabul eden tanımlamalarından farklıdır.

²⁰⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (thk. Daniel Gimaret), Beyrut, 1986, s. 31.

²⁰⁶ Abdülbaki Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, İstanbul: Ahenk Yayınları, 2003, s. 182; A. Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 40 (2011/1), s. 18.

²⁰⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, (thk. Abdülhamid b. Ebû Ali Zeyd), 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993, I, s. 195-197; Nurullah Aydın, *Bâkılânî'de Bilgi Teorisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, 2006), s. 37.

²⁰⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 31.

bilgilerden (bir kısmından) yoksun olmakla birlikte akılla vasıflanabilir. Bu durumda aklın, zarûrî bilgilerin bir kısmı anlamına geldiği ortaya çıkar.

Akıllı kişinin düşünürken kendisinden uzaklaşmadığı, akılsız olanın da onunla bir ortaklığının olmadığı her bilgi akıldır. Bu incelemenin neticesinde; aklın, mümkünün caiz, imkansızın imkânsız olduğunu, zıtların bir arada bulunmasının imkânsız olduğunu, bilinenlerin (malûm); olumlama (isbat) ve olumsuzlamadan (nefy), varlığın (mevcûd); kadîm ve hâdis olmaktan uzak olamayacağını bilmek olduğu ortaya çıkmıştır.”²⁰⁹

Cüveynî’nin verdiği örneklere bakarak onun aklı, mantıkî ilkeler türünden zorunlu bilgiler ile sınırlandırdığını ifade edebiliriz.

2. Aklın ve Vahyin Ahlâkî Alandaki Roller

Ekollerin akıl tanımlamalarının benzerliğinin yanı sıra kelâmcıların büyük çoğunluğu, aklın vazgeçilmez bir epistemolojik fonksiyonunun bulunduğu noktasında da hem fikirdirler. Buna rağmen aklın bütün varlık ve olaylara dair bilgiyi kuşatmadaki rolü ve gücü konusunda farklı kanaatlere sahiptirler.²¹⁰ Dolayısıyla iki kelâm okulunun değerler alanında akıl ve vahyin referans değerine ve bu iki bilgi kaynağı arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik düşünceleri de farklılık göstermektedir.

Câhiz, akılla tartılmayan hiçbir bilginin yakîn ifade etmeyeceğini, nesne ve olaylara yaklaşırken eşyanın görünen tarafı için duyuyla, görünmeyen yönü hakkında ise akıl yoluyla olmak üzere iki tarzda hüküm verilebileceğini iddia etmektedir.²¹¹ Sümâme b. Eşres ise aklî bilgiyi, naklî bilgiye önceleyerek²¹², bütün bilgilerin akıl ve düşünce yoluyla bilinebileceğini savunmaktadır.²¹³ Hayyât’ın belirttiğine göre Mu‘tezile, neshi caiz olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayrım yapmakta, neshi caiz olmayanların aklî olarak bilindiğini ve değiştirilemeyeceğini savunmaktadır. Bu bakış açısına göre bir fiilin neshedilememesi, aklî zorunlulukla biliniyor olması anlamını taşımaktadır.²¹⁴

²⁰⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 15-16.

²¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, s. 245.

²¹¹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, (nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun), 2. Baskı, 1965, I, s. 207.

²¹² Hüsnî Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu‘tezile*, s. 19.

²¹³ Abdülbaki Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer Akıl Kavramını Semantik Analizi*, s. 177-178.

²¹⁴ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisar*, s. 29. Önceki bölümde Nazzâm’ın bu türden bir anlayışa sahip olduğunu aktarılmıştı.

Ebû Hâşim el-Cübbâî; “Eğer hayvanların boğazlanması ve onlara eziyet edilmesiyle ilgili dinî bir delil olmasaydı bunun belli bir amaç nedeniyle iyi olduğunu akıl yoluyla bilemezdik” der.²¹⁵ Böylece Kâdî’nin de detaylandığı aklî teklîf-sem’i teklîf²¹⁶ tasnifine temel olabilecek kategorik bir ayrımı kabul eder. Bu ayrım teklîfe konu olan hükümlerin bilgisinin de aklî ve sem’î olarak ayrıldığına işaret etmektedir. Kâdî’ye göre; adaletin iyi, zulmün kötü olduğu şeklindeki birtakım ahlâkî bilgiler, zorunlu ahlâkî bilgi olmasının yanı sıra aklî teklîfin de temelini oluşturmaktadır.²¹⁷ İbadetlerin emredilmesi, bir fiili teşvik etmek ya da bir fiilden sakındırmak ise vahyin etkinlik alanındadır ve sem’î teklîf kapsamındadır.²¹⁸ Sem’î teklîf; vahiy süreci içerisinde olması dolayısıyla koşullu ve değişkendir bu nedenle ancak nakille bilinir.²¹⁹ Nitekim Kâdî’nin ifadesiyle; “İnsanlara Allah tarafından bir fiil için emir geldiği gibi daha sonra başka bir emirle aynı fiil yasaklanabilmektedir.”²²⁰ Netice itibariyle; “teklif; iyi, kötü, vacip gibi aklî kategorilere dayanması yönüyle aklî; bu kategorilerle örtüşen ve Allah’ın maslahat dolayısıyla olaylar üzerine farklı iradeler ortaya koyması bakımından ise şer’îdir.”²²¹ Özellikle son dönem Mu‘tezilî düşünürlerin, dini bilginin kaynağı noktasında aklî ve sem’î ayrımına gitmeleri nedeniyle ve genel Mu‘tezili bir tavır olarak aklın alanına giren konularda nakli, akla tabi kıldıklarına²²² ilişkin yorumlar yapılmaktadır. Ancak “akıl ve vahyin, insan sorumluluğunun eş-değer iki referansı olarak görüldüğü” ve “birbirini destekleyen bu kaynaklar arasında çelişkinin bulunmadığı” şeklindeki yaklaşım, Mu‘tezilî paradigmayla daha çok örtüşmektedir.²²³ Kâdî’ye göre; akıl ve vahiy de iyi ve kötünün, iyi-kötü olarak belirlenmesi bağlamında bir etkiye sahip değildir. “Akıl ve vahiy, bir şeyi iyi ve kötü yapar demek ancak ondaki iyilik ve kötülük durumunu gösterir demektir.”²²⁴ Vahyin, aklın ulaştığı hakikati doğrulama ya da teyit etme görevi

²¹⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu’l-Dîn*, İstanbul: Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, 1928, I, s. 26-27.

²¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 299.

²¹⁷ Meryem Attar, *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlahî Emir Teorisi*, s. 176-177.

²¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: eş-Şer’iyyât*, (thk. Taha Hüseyin), Kahire: ed-Dârü’l-Misriyye, 1963, XVII, s. 95.

²¹⁹ Murat Akın, “Mu‘tezile’ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları”, *Marife*, cilt: 18, sayı: 1 (Yaz 2018), s. s. 70.

²²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: İ’câzü’l-Ku’ân*, (thk. Taha Hüseyin-Emin Hulî), Kahire: ed-Dârü’l-Misriyye, 1960, XVI, s. 83.

²²¹ İbrahim Aslan, “Mu‘tezile’nin Şeriat Yorumu” s. 423.

²²² Ahmed Mahmud Subhî, *el-Felsefetü’l-Ahlâkiyye fî Fikri’l-İslâm*, 2. Baskı, Kahire: Dârü’l-Maarif, 2006, s. 43.

²²³ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar’da Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu*, s. 297.

²²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 65.

bulunmaktadır. Aksi taktirde vahyin hem birtakım ilkeler ortaya koyması hem de bunları doğrulaması teselsüle sebep olacaktır.²²⁵

Eş'arî ekol içerisinde de aklî ve naklî alan şeklinde iki ayrı alan tayini yapılmış ancak ahlâkî değer ve yargıların kaynağı vahiy olarak görülmüştür. İmam Eş'arî'ye göre; "Yalan sadece Allah kötü kıldığı için kötüdür. Allah onu iyi olarak nitelendirseydi iyi olurdu. Eğer Allah yalanı emretseydi kimse buna itiraz edemezdi."²²⁶ Burada şunu belirtmek gerekir; Eş'arî'nin bu tezi, Tanrı'nın kötü bir şeyi emredeceği anlamına gelmemektedir. Çünkü bu tarz bir yorumlama ancak iyi-kötü gibi değerlerin fiillerde nesnel olarak bulunduğu kabulüne dayandığında söz konusu olabilir. Ancak Eş'arî paradigmasında kötü ve iyinin bizzat Tanrı'nın emir ve yasaklamasının kendisi olduğu savunulduğu için Eş'arî'nin tezi kendi sisteminin bir neticesi olarak oldukça tutarlı bir biçimde ortaya konulmuştur denilebilir.

Fiillere atfedilen iyilik ve kötülüğün ancak Tanrı'nın emri ve yasaklaması ile anlam kazanacağı konusunda İmam Eş'arî ile hemfikir olan Bâkılânî; "Eş'ânın hükümleri şeriat yoluyla koyulur. Fiillerin sevabı sadece vahiy yoluyla bilinir. Vahiy olmadığında fiillerde sevap söz konusu olmaz. Vahiy olmadığında fiil, Allah için bir taat ve ibadet haline gelmez. Bir fiilin zorunlu, yasak ya da mübah oluşunu Allah'ın kanunu belirler."²²⁷ demektedir. Bâkılânî; (a) akılla bilinen, (b) nakille bilinen, (c) hem akıl hem de nakille bilinen konular şeklinde bir tasnif yaparak; âlemin hudûsu, onu yaratan bir Tanrı'nın varlığı türünden bilgilere akıl yoluyla; teklîfi hükümlerin ise nakil yoluyla bilineceğini ifade eder. Tanrı'nın işitme ve kelâm sıfatlarının bilgisine ise her iki kaynak vasıtasıyla da ulaşılabileceğini düşünür.²²⁸ Bağdâdî de akıl ve nakille bilinen konular ayırımına gitmekte; vacip, helal-haram türünden hükümlerin vahiy yolu ile bilinebileceğini düşünmektedir.²²⁹ Aklî ve şer'î bilgiler arasında net bir ayırım yapan Bağdâdî bu ayırımı, elde edilen bilginin değişikliğe (nesh ve tebdîl) uğrayıp uğramaması

²²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 64.

²²⁶ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lûm 'a fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğî ve'l Bid'a*, (nşr. Hamûde Gurâba), Kahire: Matba'atü Mısır, 1955, s. 117.

²²⁷ Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve Telhîsu'd-delâil*, (thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Küttübi's-Sekafiyye, 1987, s. 121; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1979, s. 267-268.

²²⁸ A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983, s. 177.

²²⁹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 24.

durumuyla temellendirmektedir. Ona göre; kendisinde değişimin mümkün olduğu bilgiler şer'î, mümkün olmadığı bilgiler ise aklîdir.²³⁰ Değişimden kasıt; hükmün/bilginin Tanrı tarafından değişime açık olmasıdır. Aklî bilgi ise kişilere göre değişmez ayrıca bu tür bilgi vakıayı ortaya koyduğu için değişikliğe uğramamaktadır. Örneğin; “Bütün parçadan büyüktür” gibi.²³¹ İbn Fûrek; akıl ve naklin birbirine ihtiyaç duyduklarını ve birbirlerini desteklediklerini düşünmekte²³², iyilik-kötülüğün belirlenmesinde ve detaylarının bilinmesinde ise aklın bir rolü olmadığını²³³ savunmaktadır. Eş'arîlere göre akıl, teklîfin dayanağı olma rolünü üstlenirken; vahiy, teklîfe muhatap olmak bakımından ve teklîf edilen şeylerin belirlenmesinde belirgin bir konuma sahiptir.²³⁴

Cüveynî de bilinenlere (akâid esaslarına) ilişkin; akılla bilinenler, sem'î olarak bilinenler ve hem akılla hem de sem'î olarak bilinenler şeklinde üçlü bir tasnif yapmaktadır. Ona göre; tüm dînî kâideler, kelâmullahın bilgisini ve kelâmullahın doğrulukla vasıflandırılmasının gerekli oluşunu önceleyen bilgilere dayanmaktadır. Bu bilgilere akıl ile ulaşılır. Cüveynî'nin burada kastettiği husus, nübüvvetin doğrulanması meselesine tekabül etmektedir. Cüveynî mucizelere ilişkin nazar/düşünme ile peygamberin ve dolayısıyla naklin doğruluğu bilgisinin elde edileceğini düşünür. Tahsîn-takbîh ile ilgili yargıların, îcâb, hazr, nedb ve ibâhâ gibi teklîfi hükümlerin tümü ise sem'î bilgilerdendir. Rü'yetin imkânı hem aklî hem de sem'î olarak bilinebilen hususlardandır.²³⁵ Görüldüğü üzere Cüveynî, mensup olduğu Eş'arî geleneğin iddiasını devam ettirmekte, “teklîfi hükümler” bağlamında bir fiilin iyi ve kötü olarak değerlendirilmesinin ancak Tanrı'nın bildirilmesi ile mümkün olduğunu ifade etmektedir:

“Akıl, teklîfi hükümler bağlamında bir şeyin, iyi veya kötü olduğunu göstermez. Bir şeyin iyi veya kötü olduğu, şer'î kaynaklar ve sem'î yükümlülükten öğrenilir.”²³⁶

²³⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 206.

²³¹ Vezir Harman; “Abdulkâhîr el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi”, s. 236-237; Mu'tezilî kelâmcıların benzer bir ayrımı yaptığını daha önce zikretmiştik bk. s. 9.

²³² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 33.

²³³ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 32.

²³⁴ Ömer Türker, *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*, s. 89.

²³⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 10-11, 358.

²³⁶ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 258.

Cüveynî'nin belirttiğine göre; bir fiilin “iyi” olması, o fiili yapanın Tanrı tarafından övülmesi ile doğru orantılıdır.²³⁷ Yani o, “iyi, Allah’ın emrettiği; kötü ise yasakladığıdır” şeklinde bir anlayışı benimsemiştir.²³⁸ Cüveynî'nin “tekîfî hükümler” şeklindeki özel vurgusunun ise bir nedeni vardır. Eş’arî kelâmcılar arasında iyilik ve kötülük genel olarak üç fiil kategorisinde ele alınır ve ilk ikisinin akıl ile bilinebileceği noktasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Şöyle ki;

İlk kategori fayda ya da zarara ilişkindir. Zehirli bir yiyeceğin yenmesi, insana verdiği zarar dolayısıyla kötü olarak görülürken; insanın aslî ihtiyacı olan beslenme iyi olarak kabul edilir. Buna “tabîi iyilik/kötülük” denilebilir.²³⁹ Cüveynî, konuyla ilgili pasajlarda fayda-zarar anlamındaki iyi ve kötü yerine, insan tabiatına uygunluk ve aykırılık anlamında iyi-kötüyü koyarak, insan tabiatının haz veren şeylere meylettğini ve acı verenlerden kaçındığını, bu durumun etkisiyle de insan aklının bu türden konularda iyi ve kötü hükmünü verebileceğini kabul eder²⁴⁰ Bu kategorideki anlaşmazlık insanlardaki farklı istek ve eğilimlere bağlı olarak karşımıza çıkar.²⁴¹

İkinci kategori, eksiklik ve kemâl kategorisidir. Bu konuda da ilim ve cehalet örnek olarak verilir. Bilgi bir tamlığa cehalet ise eksikliğe işaret etmesi nedeniyle iyi ve kötü olarak değerlendirir.²⁴²

Tartışmaya konu olan iyilik-kötülük kategorisi ise; yapıldığı zaman dünyada övgüyü, ahirette ise sevabı veya dünyada kınanmayı, ahirette ise cezayı gerektiren fiillerin neler olduğunun aklen bilinip bilinemeyeceği ile ilgilidir.²⁴³ Bu kategorideki fiillerin ahlâkî değerinin aklen bilineceği ya da bilinemeyeceği şeklindeki iddialar,

²³⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 259.

²³⁸ Muzaffer b. Abdullah el-Mısri, *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*, II, s. 694; İyilik, terkinde cezayla, yapıldığında ise sevapla teşvik etmektir. Bu teşvik ancak şeriat ile idrak edilir. Akıl, sevap ve ceza gibi iki karşılığı idrak edemez. Hüsün ve kubuh, şeriaten önce fiile meyletme veya fiilden nefret etme anlamındadır. Muzaffer b. Abdullah el-Mısri, *a.g.e.*, s. 694-695.

²³⁹ İbn Bezîze, *el-İs'âd fî Şerhi'l-İrşâd*, thk: Abdürrezzak Besrur-İmad es-Süheyli, Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 2014, s. 468-469.

²⁴⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 265.

²⁴¹ Muzaffer b. Abdullah el-Mısri, *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*, II, s. 694.

²⁴² İbn Bezîze, *el-İs'âd*, s. 469. Ali Bardakoğlu; hüsün ve kubuhun birçok açıdan ele alınıp tanımlandığını, bunun nedeninin ise estetik anlamda güzel ve çirkin, ahlâkî anlamda iyi ve kötü, mantikî anlamda doğru ve yanlış ile dîni anlamdaki hayır ve şer kavramlarının ne zaman hangisinin kastedildiğine dikkat edilmemiş böylelikle bu meselede bir alan ayırımına gidilmemiş olmasına bağlar. bk. Ali Bardakoğlu, “Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî”, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4 (1987), s. 60.

²⁴³ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubuh Problemi)*, s. 58.

devamında teklîfin aklen ya da şer’en zorunlu olması, Tanrı’nın değerler karşısındaki durumu, değerlerin nesnelliği-özneliği ve daha pek çok zincirleme konunun gündeme gelmesine sebep olmuştur. İlk iki kategori, övgü ve yergiye; ceza ve mükafata konu olmadığı sürece Eş’arî kelâmcılar tarafından ahlâkî fiiller olarak nitelenmemişlerdir.²⁴⁴

Cüveynî, iyi ve kötünün, İlâhî emrin ve yasağın kendisi olduğunu ve Tanrı’nın bir fiili övmesinin ya da yermesinin o fiilin değerini belirlediğini iddia etmekte, bunun da vahiy dışında başka hiçbir yolla bilinemeyeceğini düşünmektedir:

“İyilik ve kötülük ancak şer’at yoluyla bilinir. Bu, iyilik ve kötülüğün [bilinmesinin] şeriata ilave olduğunu düşündürür...[Fakat] İyilik zaid (artı) bir sıfat değildir, şeriatle bilinen bir şeydir. İyilik, failinin şeriat tarafından övülmesinden ibarettir, kötülük için de aynı durum geçerlidir. Biz fiillerden bazılarını gereklilik (vücûb) ve yasak olmak (hazr) ile vasıflandırdığımızda, vâcib fiili, vâcib olmayandan ayıran bir sıfatın olduğunu kastetmeyiz. Vâcib fiil ile kastedilen, şeriatın yapılmasının gerekli olduğunu bildirdiği emirdir. Yapılması yasak olan fiil ise şeriatın yasakladığı ve haram kıldığı fiildir.”²⁴⁵

Cüveynî’ye göre aklın, bir fiili ahlâkî yönden değerlendirebilmesi için iyi ve kötü fiilleri birbirinden ayırmasını sağlayacak birtakım özelliklerin fiillerde bulunması gerekmektedir. O, vahyin bildirimi olmaksızın ontolojik açıdan fiiller arasında böyle bir fark olmadığını (nötr olduklarını) öne sürerek fiillerin iyi-kötü olarak değerlendirilmesinin Tanrı’nın emir veya nehyi ile bilinebileceğini iddia etmektedir.

Mu‘tezilî ve Eş’arî kelâmcıların iyilik ve kötülüğün akıl tarafından belirlenmesi problemine bakış açılarındaki zıtlığın, akıl ve vahyin ahlâkî alandaki rollerine ilişkin farklı yaklaşımlardan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bunun temelinde de iki ekolün insan ve Tanrı tasavvurlarındaki farklılık bulunmaktadır. Mu‘tezile ilâhî adalet ve hikmet, Eş’ariler ilâhî kudret ve irade kavramları temelinde durumu değerlendirmişlerdir. Câbirî’nin deyiimiyle Eş’arî gelenekte nassa ve onun otoritesine bağlı olan beyânî akıl anlayışı hakimdir.²⁴⁶ Eş’ariler iyilik ve kötülüğü ilâhî emre bağlayıp, teklîfi konularda akla yalnızca Tanrı’nın buyruğunu anlama yetkisi verirken; Mu‘tezilî kelâmcılar, fiillerde

²⁴⁴ Ömer Türker, *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*, s. 90-92.

²⁴⁵ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 259.

²⁴⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Hasan Hacak), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s. 143.

ahlâkî değerlerin varlığını kabul ederek akla bunların bilinmesi noktasında oldukça geniş bir alan açmıştır. İnsan aklının ve Tanrı buyruğunun kaynakları itibariyle aynı olduğunu düşünen ekole göre akıl, teklîfi hükümleri keşfedici bir niteliğe sahip olmakla birlikte vahiy, aklın keşfettiklerini detaylandırmak için bir vasıta işlevi görmektedir.

Mu‘tezilî tezin ahlâk meselesinde akla açtığı alanın genişliği, bir bakıma temel ahlâkî bilginin insan aklında kategorik olarak bulunduğu düşüncesiyle irtibatlıdır. Buna göre ahlâkî önermelerin bir kısmı zorunlu bilgi olarak insan aklında bulunur ve insan bu ahlâkî önermelerle ilişkili olarak diğer insanî fiilleri değerlendirebilmektedir. Cüveynî, özellikle bu iddiayı değerlendirmekte, epistemolojik eleştirilerinin merkezine de bu meseleyi koymaktadır.

B. AHLÂKÎ ÖNERMELERİN ZARÛRÎ/ZORUNLU BİLGİ OLUŞU

Bilgiyi oluşturan iki temel öge kavram ve önermelerdir (tasavvur ve tasdik). Aristoteles, önermeleri; fizikî, mantıkî ve ahlâkî önermeler olarak üçe ayırmıştır. Fizikî önermeler, insan iradesinden bağımsız olarak varolan şeylere ilişkin “Âlem öncesizdir” türünden yargıları içermekteyken, mantıkî önermeler “Çelişik iki yargının her ikisinin de doğru olması imkansızdır” şeklindeki ifadelerle karşılık gelir. Ahlâkî önermeler ise; “Hırsızlık kötüdür”, “Yalan söylemek kötüdür”, “Adalet iyidir” gibi değerler alanı ile ilgilidir.²⁴⁷ Günümüz felsefesinde önermelere ilişkin temel ayrım ise olgusal ve aksiyolojik önermeler arasındadır. Söz konusu ayrım oldukça keskindir ve buna göre; olgusal önermeler yani “-dir önermeleri” dış dünyayı betimlemekte, olgusal önermelerde bahsedilen cisim ve özellikler ampirik olarak gözlemlenebilmektedir. Aksiyolojik önermeler (gerek önermeleri) ise; betimlemek yerine kural koyar veya gereklilik bildirir. Bu tarz önermelerin doğruluğu dış dünyada deneyimlenemez.²⁴⁸ Örneğin; “Gökyüzü mavidir” önermesi olgular tarafından olumlanır, gökyüzünün maviliğini gökyüzüne bakarak görebiliriz. Ancak “Zulüm kötüdür” önermesindeki kötülük özelliği dış dünyada

²⁴⁷ Hümeýra Özturan, *Akıll ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî’de Aklın Kaynağı*, İstanbul: Klasik, 2013, s. 18.

²⁴⁸ Enis Doko, “Aksiyolojik Argüman: Değerlerin Ontolojik Temellendirmesi Tanrısız Mümkün mü?”, <http://www.enisdoko.com/wp-content/uploads/2016/12/Dr.-Enis-Doko-Aksiyolojik-Argüman.pdf> (22.11.2019 22:50)

gözlemlenemez. Birincisi bir betimleme cümlesi özelliği taşıyorken; ikinci cümle ile bir değerlendirme yapma söz konusudur.²⁴⁹

Olgusal önermelerden aksiyolojik önermelerin çıkarsanamayacağı iddiası “Hume Yasası” olarak bilinir.²⁵⁰ Buna göre bir argümanda bütün öncüller olgusalsa ve herhangi bir aksiyolojik önerme yoksa sonuç aksiyolojik olamaz. Örneğin;

1. Ali, Ahmet’i öldürdü.
2. Ahmet’i öldürmek Ahmet’e ve yakınlarına zarar verir.
3. Ahmet kimseye zarar vermemiştir.

Sonuç: Ali Ahmet’i öldürmemeliydi. Hume yasasına göre sonuç olarak ileri sürülen argümanın geçerli olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Üç argümanı kabul edip sonucu reddetmek mümkündür. Bu argümanın geçerli olması için mutlaka bir aksiyolojik öncül bulunması gerekmektedir.²⁵¹

İnsanın aksiyolojik önermelerin bilgisine nasıl ve hangi kaynaktan ulaşacağı problemi kelâm ilmi içerisinde bilginin tasnifi, akıl-vahiy ilişkisi, teolojik yükümlülük/teklîf gibi bağlamlarda konu edilmiştir.

Ortaçağ İslâm dünyasında bilgi meselesi ile ilk ilgilenenlerin yada bilgi konusunda en fazla katkı yapan düşünürlerin kelâmcılar olduğunu söyleyebiliriz.²⁵² Bu durum Kelâm ilminin varlığa daha ziyade epistemolojik perspektifle yaklaşan karakteristiğinin bir neticesi gibi görünmektedir.²⁵³ Onlar, bilgiyi kadîm ve hâdis olarak ikiye ayırdıktan sonra insanî alana hasrettikleri hâdis bilgiyi, kaynağını ve değerini esas alarak “zorunlu” (zarûrî/ızdırârî/önsel) ve “akıl yürütmeye dayalı” (mükteseb) şeklinde tasnif etmeyi gelenek haline getirmişlerdir.²⁵⁴ Hem kelâm hem de felsefe geleneğinde bütün bilgilerin temelini oluşturan, eleştiriye ve ispat edilmeye kapalı olan bir takım

²⁴⁹ Jon Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar Etiğe Giriş*, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 57.

²⁵⁰ İlk kez David Hume tarafından ileri sürülmüştür. Bu anlayışa yöneltilen eleştiriler için bk. Ferhat Yöney, “Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Ayrımı ve Nesnelci Ahlaki Realizm Açısından Değerlendirilmesi”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 61 (Yaz-2015), s. 249-264.

²⁵¹ Enis Doko, *Allah’sız Ahlak Mümkün mü? Çağdaş Bir Ahlak Argümanı Savunusu*, s. 28-31.

²⁵² Mehmet Dağ, “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, cilt: 4, (1980), s. 98.

²⁵³ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebâr’a Göre Dinin Akli ve Ahlâki Savunusu*, s. 91.

²⁵⁴ Binyamin Abrahamov, “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi”, s. 233; Hasan Aydın, *İslâm Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı “Eleştirel Bir Yaklaşım”*, Ankara: Naturel, 2005, s. 162.

kavram ve önermeler bulunmaktadır. Zorunlu bilgi olarak niteleyebileceğimiz bu kavram ve/veya önermeler öncelikle bilginin sonsuza dek geriye gidiş sorununu çözerek, imkânını ortaya koymakta ayrıca doğruluklarını zorunlu oluşlarında taşıması ve çürütülememesi nedeniyle insanlar arasında bilgi üzerinde ortaklık sağlanması için bir dayanak görevi görmektedir.²⁵⁵

Kelâm terminolojilerini inşâ ederken Kur'ânî malzemeyi (kavramlar/kelimeler) kullanmayı tercih eden kelâmcılar, kavramların kullanım alanlarında ve içeriklerinde değişiklikler yapmışlardır.²⁵⁶ Zorunlu bilgiyi ifade ederken kullandıkları “zarûrî” kavramı için de aynı durum söz konusudur. Kur'an'da bilgi meselesi ile ilişkisi olmaksızın farklı bağlamlarda kullanılan bu kavram²⁵⁷, kelâm epistemolojisinde insana has bilginin tasnifinde bir referans noktası kabul edilmiştir. Arap dilinde “yüklemek”, “zorlamak”, “muhtaç olmak” gibi anlamları barındıran “zarûrî” kavramının²⁵⁸, önsel bilgiyi ifade etmek için tercih edilmesiyle, bu bilgi türünün “zarûrî ve muhtaç olunan” ayrıca özneye dışarıdan yüklenen bir bilgi türü olduğu vurgulanmıştır.²⁵⁹ Zarûrî bilgi hiçbir çaba, faaliyet ve irade gerektirmeyen, insanın canlı bir varlık oluşu itibarıyla farkına varması ile gerçekleşen bir bilgidir.²⁶⁰

Ebü'l-Hüzeyl bilgiyi ikiye ayırmıştır. Bunlardan ilki zorunlu bilgidir. “Allah’ın bilgisi ve O’nun bilgisine götüren delilin bilgisi zorunlu bilgi kapsamındadır. Diğerisi ise duyu ile elde edilen, kıyas yoluyla ulaşılan bir olayın bilgisi, seçme ve kazanma (iktisab) bilgileridir.”²⁶¹ Bağdâdî’nin aktarımına göre Ebü'l-Hüzeyl, bir çocuğun kendi zatına ilişkin bilgisinin ardından Allah’ın birliği ve adaletine ilişkin bilgiye ve Allah’ın kendisine yapmasını emrettiği şeylerin bilgisine de ulaşmış olması gerektiğini iddia

²⁵⁵ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, s. 41.

²⁵⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975, s. 45.

²⁵⁷ “Allah size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini ve Allah’tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur. Biliniz ki Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir.” Bakara 2/173; “De ki: “Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum. Başkasına zarar vermemek ve sınırı aşmamak şartıyla, kim (yasaklananlardan) yemek zorunda kalırsa, bilsin ki rabbin bağışlayan ve esirgeyendir.” En’âm 6/145.

²⁵⁸ Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 26-27; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, I, s. 78.

²⁵⁹ Hasan Aydın, *İslâm Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı “Eleştirel Bir Yaklaşım”*, s. 163-164.

²⁶⁰ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu, 2007, s. 112.

²⁶¹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 94.

eder.²⁶² Nazzâm, bilgiyi zorunlu ve kazanılmış olarak ikiye ayırır. Bilen öznenin bir kastı ve seçimi olmaksızın kendiliğinden oluşan bilgiler zorunlu bilgilerdir. Ona göre duyum bilgisi, köy, şehir ve geçmişle ilgili aktarılan bilgiler zorunlu bilgi kapsamındadır. Tanrı ve peygambere ilişkin diğer konulardaki bilgiler ise akıl yürütme olmadan bilinemeyeceği için kazanılmış bilgi olarak kabul edilir.²⁶³ Nazzam'ın öğrencisi Câhiz ise bütün bilgilerin tabiatı itibarıyla zorunlu olduğunu düşünmektedir.²⁶⁴ Sümâme b. Eşres, din olmasa, Tanrı'nın bilgisi peygamber aracılığıyla insanlara iletilmese bile Tanrı'yı bilmenin insan için yine de zorunlu olacağını ifade etmektedir. Bu Sümâme'ye göre, tevhid ve adalet hakkındaki bilgilerin insan için apriori olduğu anlamına gelir.²⁶⁵

Mu'tezilî kelâmcı Kâdî Abdülcebbâr, zorunlu bilgiyi insanın kendisinden uzaklaştırmasının (ondan kaçınmasının) mümkün olmadığı bilgi türü olarak kabul etmiş²⁶⁶, zorunlu bilgiyi; “vasıtasız meydana gelen”, “bir vasıta ile meydana gelen veya vasıtaya benzer bir yolla bilinen bilgi” şeklinde ikiye ayırmıştır.²⁶⁷

a. Vasıtasız Meydana Gelen Bilgi/Başlangıç bilgileri: İnsanın kendisiyle ilgili hallerinin bilgisidir. İnsan bunları içten gelen bir zorunlulukla, çıkarsamaya gerek duymadan bilir, insanın irade eden, nefret eden olduğunu bilmesi gibi. Bu bilgi de iki kısma ayrılır:

a.a. Aklın kemalinden olan bilgiler: Bunlar akli oluşturan bilgilerdir ve ikiye ayrılmaktadır. Bu tür bilgiler mücmeldir.²⁶⁸ Tecrübeye dayanan bilgi; fiilin failiyle ilişkisine dair bilgi ve bununla bağlantılı olarak fiillerin ahlâkî yargılarına ait bilgi/hüsün-kubuh bilgisidir. Tecrübeye dayanmayan bilgi; iki seçenektan birinin mümkün olduğunu ifade eden bilgi (bir varlığın ya kadîm ya hâdis olduğunun bilinmesi) olarak tasnif edilir.

a.b. Aklın kemalinden olmayan bilgiler: “Zeyd'in daha önce gördüğümüz birisi olduğu bilgisi” türünden hafıza ile ilgili bilgilerdir.

²⁶² Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 94.

²⁶³ Câhiz, “Kitâbü'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife”, *Resâilü'l-Câhiz: el-Kelâmiyye*, (nşr. Ali Bû Mülhim), Beyrut: Dâr Mektebetü'l-Hilâl, 2004, s. 112'den naklen Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi*, s. 133.

²⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl), Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1968, I, s. 75.

²⁶⁵ Ramazan Altıntaş, “Mu'tezile'de Akıl Anlayışı”, s. 312.

²⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, I, s. 82.

²⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 82-84. Kâdî, isimlendirme yapmamakla birlikte Eş'arî kelâmcılara benzer bir şekilde akla ve algıya dayalı ayrımı yapmıştır denilebilir. bk. Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, s. 170-172.

²⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl:en-Nazar ve'l-Ma'ârif*, (thk. İbrahim Medkur), Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye, 1963, XII, s. 66.

b. Vasıtalı olarak meydana gelen bilgi: Algıya dayalı olan duyulurların bilgisi (idrâk) buna örnektir. Vasıtaya benzer bir şekilde meydana gelen bilgi ise “özünün bilgisinden elde edilen bir şeyin durumuna ilişkin bilgi” şeklinde tanımlanmıştır. Örneğin; Tanrı’nın varlığına ilişkin bilginin, onun âlim olduğu bilgisini de vermesi gibi. Burada özün bilgisi, durumun bilgisinin temeli veya vasıtası olarak görülmektedir.²⁶⁹ Kâdî aynı zamanda zorunlu bilgilerin açıklık anlamında çeşitli derecelerinin olduğunu ve tecrübe düzeyinden (duyum bilgisinden), daha düşük bir açıklık derecesine sahip olması dolayısıyla değer bilgisinin zorunlu olmadığını iddia etmeyi doğru bulmaz.²⁷⁰

Kelâmcıların zorunlu bilgi tanımı günümüz felsefesindeki “apriori bilgi” kavramı ile yakın bir anlamsal içeriğe sahiptir. Apriori; doğuştan gelen, kesin ve zorunlu olan, duyu tecrübesine dayanmaksızın akıldan üretilen bilgidir.²⁷¹ Apriori bilgi, kelâmcıların zorunlu bilgi anlayışıyla, vasıtasız gerçekleşmesi ve bütünün parçadan büyük olduğunun bilinmesi gibi aklî aksiyomları içermesi açısından benzeşmekte, kelâmcıların duyu verilerinin idrâkini de zorunlu bilgi kategorisi içerisinde değerlendirmeleri açısından bakıldığında farklılaşmaktadır. Modern dönem Batılı araştırmacılar arasında kelâmcıların “zarûrî bilgi” kavramını tam olarak karşılayan terimin ne olduğu tartışılmıştır. George Hourani, “necessary knowledge/zorunlu bilgi” şeklindeki çeviriyi yerinde bulmayarak kelâmcıların, özelde de Kâdî’nin zarûrî bilgi anlayışına en uygun düşen terimin “immediate knowledge/vasıtasız bilgi” olduğunu düşünmektedir.²⁷² Fakat zarûrî bilginin vasıtalı ve vasıtasız şeklinde ayrımının yapıldığını ileri sürerek “necessary/zorunlu” kavramının yerinde kullanıldığını ifade eden araştırmacılar da vardır.²⁷³

Mu‘tezilî ve Eş‘arî kelâmcılar arasında zorunlu bilginin kısımları ve bunların isimlendirilişi aynı zamanda bu bilgi türlerine verilen örnekler arasında farklılıklar

²⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, I, s. 82-84; Binyamin Abrahamov, “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi”, s. 236-237; Murat Memiş, *Kâdî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi*, s. 86-90.

²⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Mahlûk*, (thk. Tevfik Taviî-Sâid Zayid), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963, VIII, s. 10; İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin ve Ahlâkın Akli Savunusu*, s. 163.

²⁷¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 67; A. Kadir Çüçen, *Bilim Felsefesine Giriş*, 2. Baskı, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013, s. 46.

²⁷² George F. Hourani, *Islamic Rationalism The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, s. 20; Mohd Radhi İbrahim, “Kâdî Abdülcebbar'a Göre Zorunlu Bilgi”, (çev. Hayrettin Nebi Güdekli), *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, (der. Recep Alpyağılı), İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, I, s. 395.

²⁷³ J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden: E. J. Brill, 1976, s. 54.

bulunmaktadır. Fakat zorunlu bilginin ne olduğu ile ilgili olarak aralarında asgarî bir ortaklık bulunduğunu ifade edebiliriz.²⁷⁴ Cüveynî de mensubu olduğu Eş'arî geleneğin bilgi tasnifine²⁷⁵ oldukça benzeyen bir bilgi tasnifi yapmaktadır:

“Bilgi, kadîm ve hâdis olarak ayrılır... Hâdis bilgi; zarûrî, bedîhî ve kesbî olmak üzere üç kısma ayrılır. Zarûrî bilgi bir zarar ya da ihtiyaç ile ilişkili olmakla beraber kulun gücü dahilinde olmayan hâdis bilgidir. Bedîhî bilgi bir zarar ve ihtiyaçla ilişkili olmaksızın zarûrî bilgiye benzer. Bu iki bilgi türü de zarûrî bilgi olarak isimlendirilir. Âdet üzere devam etmesi, araya bir kesinti girmemesi ve üzerinde şüphe bulunmaması zarûrî bilginin hükümlerindendir. Bu bilgi duyulurların idrâki, kişinin kendi nefsinin bilmesi ve iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsız olduğunu bilmek gibidir.”²⁷⁶

Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserinde hâdis bilgiyi Bâkılânî ve Bağdâdî'den farklı olarak üçe²⁷⁷ ayırmıştır: Zarûrî, bedîhî ve kesbî bilgi. Ona göre; zarûrî bilgi ile bedîhî bilgi arasında zarar ve ihtiyaçla ilişkili olma açısından bir fark bulunmaktadır. İfadeleri tam netlik taşımasa da Cüveynî'nin zarûrî bilgi ile (zarar ve ihtiyaçla ilgili olması bağlamında düşünüldüğünde) daha çok insanın açlık, susuzluk, kendi varlığını bilmek gibi içsel durumlarını ve duyum bilgisini (idrâk), bedîhî bilgi ile de bütünün parçadan büyük olduğunun bilinmesi tarzındaki ilksel bilgileri kastettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

²⁷⁴ Binyamin Abrahamov, “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi”, s. 234-237.

²⁷⁵ Bâkılânî zorunlu bilgiyi, kendisinde hiçbir şek ve şüphenin olmadığı ve insanın kendisinden kaçınmadığı bir bilgi türü olarak tanımlayıp, bedîhî ve hissî olarak ikiye ayırmaktadır. O, acı, sevinç, güç gibi insanın kendi varlığına ilişkin durumların bilgisi ve ikinin birden çok olduğu, iki zıddın bir arada bulunamayacağı şeklindeki bilgileri bedîhî, beş duyu idrâki ile meydana gelenleri ise hissî bilgi olarak değerlendirir. Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 26; Bâkılânî, *et-Takrîb* s. 188-192; Nurullah Aydın, *Bâkılânî'de Bilgi Teorisi*, s. 57-58. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, insanların bilgisini zorunlu ve kazanılmış bilgi olarak ikiye ayırdıktan sonra zorunlu bilgiyi “bedîhî” ve “hissî” olarak iki kısımda değerlendirir. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 8. Hissî bilginin beş duyu ile idrâk etme neticesinde meydana geldiğini söyleyen Abdülkâhîr el-Bağdâdî, bedîhî bilgiyi de olumluluk ve olumsuzluk yönünden ikiye ayırır. “Olumluluk yönünden bedîhî bilgi”ye kişinin kendi varlığını ve kendisinde meydana gelen acı, açlık, susuzluk cinsinden durumları bilmesini örnek verirken; “olumsuzluk yönünden bedîhî bilgi”ye bir şeyin hem kadîm hem hâdis, hem ölü hem de canlı olamayacağı şeklindeki aksiyomları örnek gösterir. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 8-9. Bâkılânî ve Bağdâdî'nin zorunlu bilgi anlayışları birbirine oldukça benzemektedir fakat Bağdâdî, biraz daha geliştirilmiş bir zorunlu bilgi anlayışı sunar. Hasan Aydın, *İslâm Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı “Eleştirel Bir Yaklaşım”*, s. 164. Zorunlu ve kazanılmış bilgi arasında kelâmcıların çoğunluğu tarafından kabul edilen şöyle bir fark söz konusudur; kazanılmış bilgi, istidlâl (çıkarım-kanıtlama) yoluyla elde edilen bir bilgi türü iken; zorunlu bilgi, meydana gelip-gelmemesi konusunda herhangi bir etkide bulunulamayan bir bilgiyi ifade etmektedir. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 8; Hasan Aydın, *İslâm Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı “Eleştirel Bir Yaklaşım”*, s. 168.

²⁷⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 13-14.

²⁷⁷ Cüveynî, *Âkîdetü'n-Nizâmîyye* adlı eserinde hâdis bilgiyi bedîhî ve kesbî bilgi olarak iki kısımda değerlendirmiştir. bk. Cüveynî, *Âkîdetü'n-Nizâmîyye fi'l-Erkânî'l-İslâmîyye*, (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1992, s. 13.

Eş'arî kelâmcıların tasniflerinde duyu bilgileri, mantık ve matematik ilkeleri, zorunlu bilgi kapsamında değerlendirilirken, Mu'tezilî kelâmcılar bunların yanı sıra ahlâkî yargılara ilişkin bilgiyi de zorunlu bilgi içerisine dahil etmektedirler. Ekollerin zorunlu bilgi tasniflerindeki bu farklılık (her ne kadar teolojik bazı ön kabullere dayanıyor olsa da) kelâmcıların birbirlerini eleştirmesine, dolayısıyla ahlâkî önermelerin bilgisine ilişkin pek çok argüman ve iddianın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Cüveynî de bu kelâmcılardan biri olarak, Mu'tezile'nin ahlâk anlayışına yönelik eleştiriler yapmıştır. Cüveynî, ahlâkî önermelerin zorunlu bilgi kapsamında değerlendirilmesine karşı dört temel epistemolojik eleştiri yöneltmektedir.

1. Zârûrî/Zorunlu Bilgide İhtilafın İmkânı ve Ahlâkî Anlaşmazlık Argümanı

Cüveynî, Mu'tezile'nin iyi ve kötünün bilinmesine ilişkin görüşlerini şu şekilde aktarır:

“Mu'tezile, iyi ve kötüyü; “akıl yürütmeye ihtiyaç olmaksızın zarûrî ve bedîhî olarak idrâk edilenler” ile “iyilik ve kötülüğü aklî nazar yoluyla bilinenler” olarak ikiye ayırmıştır. Onlara göre; nazarın yöntemi, zârûrî [olarak bilinen] iyiler ve kötüler hakkında nazârî i'tibârdır [zârûrî olarak bilinen iyiler ve kötüler dikkate almaktır]. Daha doğrusu zarûrî [olarak bilinen]lerin, iyi ve kötü olarak isimlendirilmelerinin sebebi dikkate alınır ve onlarla [zârûrî olarak bilinenlerle] birleştirilir. Sonra [iyi ve kötü olarak isimlendirilmesini] gerekli kılan şeylerde zarûrîlere ortak olanlar, onlara [zarûrî olarak bilinenlere] dahil edilir. Onlara göre küfrün kötülüğü zârurî olarak bilinir, doğru bir amaca yönelik olmayan salt zararın kötülüğü de bunun gibidir.”²⁷⁸

Cüveynî'nin Mu'tezile'ye atıfla aktardığı düşünce daha çok son dönem Basra ekolünün ahlâkî bilgiye ilişkin görüşlerini yansıtmaktadır. Nitekim vücuh nazariyesi, tam olarak Cüveynî'nin ifade ettiği bir çıkarım metodu ile işlerlik kazanmaktadır. Vücuh teorisi kapsamında ele alınan; yalan, zulüm, abes gibi fiili kötü kılıcı veya adalet, doğruluk gibi fiili iyi kılıcı yönlerin bir önerme veya ilke haline getirilmesi durumunda karşımıza zorunlu ahlâkî önermelerin çıktığı söylenebilir. Burada söz konusu vecih, fiilin kendisindedir ve fiilde, fiilin ahlâkî karakterini değiştirecek başka herhangi bir bağlam bulunmamaktadır. Örneğin; zulüm bir fiili kötü kılan vecihlerden biri olmasının yanı sıra

²⁷⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 259.

“zulüm kötüdür” önermesi, ahlâkî zorunlu bilgiler içerisinde değerlendirilmektedir. Bir fiilde söz konusu yönlerin tespit edilmesi noktasında akıl yürütmeye gereksinim duyulurken, yönlerin tespit edilmesi ile birlikte fiilin ahlâkî değerine ilişkin bilgi zorunlu bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Bu noktada akla gelen soru, Mu‘tezilî düşüncede ahlâkî zorunlu bilginin insanda doğuştan ve aklî bir kategori olarak mı var olduğu yoksa aklî-sezgisel bir biçimde mi oluştuğudur. Hatta fiildeki vecihlerin, temelde fayda ve zarar şeklindeki iki yöne indirgenebileceğini iddia eden ve vücut teorisinin fiildeki fayda-zarar içeriğinin değerlendirilmesi anlamına geldiğini iddia edenler de olmuştur.²⁷⁹ Bu çıkarım bir bakıma ahlâkî değerlere ilişkin bilginin temelini fayda ve zararın oluşturduğunu iddia etmek anlamına gelmekte ve ahlâkî zorunlu bilginin, deneyimden, olay ve olgulardan bağımsız olmadığına işaret etmektedir. Mu‘tezile ekolünün fayda ve zarara, ahlâkî değerlerin bilinmesi hususunda önemli bir rol biçtiği görmezden gelinemez. Ancak bu durum tüm ahlâkî bilginin fayda-zarar kavram çiftine istinaden oluştuğunu gösterir mi? Bu konunun çok açık olmadığını söyleyebiliriz.

Mu‘tezilî ahlâk teorilerinde fayda ve zarara yapılan vurgu nedeniyle bu teorileri, teleolojik (sonuççu) yaklaşımlara benzeten ve Mu‘tezilî ahlâk teorisini “faydacılık” olarak niteleyen araştırmacılar olmuştur. Özellikle son dönem Mu‘tezile’si için fiilin sonuçlarının, failin niyetinin, fiildeki fayda-zarar dengesinin, fiilin diğer fiil ve durumlarla ilişkisinin fiilin ahlâkî değerini belirlediği doğrudur. Ancak yine de Mu‘tezilî ahlâk anlayışının faydacılık ile özdeş bir teori olduğunu söylemek doğru olmayabilir. Nitekim zarûrî ahlâkî önermelerde fiilin fayda-zarar etkisi altında değerlendirilip değerlendirilmediği hususu net değildir. Mu‘tezilî teoride hem fayda ve zararın önemsenmesi hem de bunlardan bağımsız olarak temel bir takım önermelerin sezgi ile ya da doğuştan ve kategorik bir biçimde bilindiği iddiası Mu‘tezilî teoriyi teleolojik bir yaklaşım olarak nitelemeyi güçleştirmektedir.

Hourani, Kâdi’nin ahlâk felsefesine dair yazdığı eserde akla dayalı vasıtasız bilgiyi “Rational Intuition” (aklî sezgi) olarak ifade etmektedir.²⁸⁰ Sezgi; herhangi bir

²⁷⁹ Ayman Shihadeh, *Fahreddin er-Râzi’nin Gayeci Ahlâkı*, s. 58.

²⁸⁰ George F. Hourani, *Islamic Rationalism The Ethics of ‘Abd al-Jabbar*, s. 21.

çıkarm, neden, öncül veya düşünme süreci olmaksızın tek bir zihin işleminde gerçekliği dolaysız biçimde, apaçık ve kesin olarak içten bir kavramdır. Bu açıdan Hourani'nin Kâdî Abdülcebâr'ın ahlâkî değerlere ilişkin bilgilenme iddiasını sezgi olarak kavramlaştırmasını doğru bulmakla birlikte bu sezgi türünün özellikle aklî olarak nitelendirilme nedeninin, sezginin bazen duyular bazen akıl ya da mistik bir tecrübe ile irtibatlandırılması dolayısıyla olduğunu söyleyebiliriz.²⁸¹ Ancak Mu'tezile'nin geneli dikkate alındığında ahlâkî zorunlu bilginin aklî-sezgi ile oluştuğunu iddia etmek doğru olmayabilir. Nitekim kelâmcılar arasında zarûrî bilginin nasıl oluştuğu üzerinde pek durulmaz ve onun apaçık bir bilgi türü olduğu ifade edilir. Cüveynî de zarûrî ahlâkî bilginin nasıl oluştuğu üzerinde durmamakta, zarûrî bilginin herkes için ortak bir bilgi türü oluşunu temel alarak eleştiri yapmaktadır.

Birtakım ahlâkî önermelerin zorunlu olarak bilindiği iddiası aynı zamanda insanlar arasında bu önermelere ilişkin ortak bir bilginin varlığını gerektirir. Cüveynî de meseleye daha çok bu açıdan yaklaşır. Mu'tezile'nin zorunlu bilgi ile bilinebileceğini savunduğu ahlâkî yargılar konusunda, insanlar arasında pek çok ihtilaf bulunduğu şeklindeki iddia bir çeşit rölativizm itirazıdır²⁸² ve bu itiraz Cüveynî'nin eleştirisinin nirengi noktasını oluşturur.²⁸³

“...İyilik ve kötülüğün [bunlara ilişkin bilginin], zârûrî bilgi olduğunu iddia ettiğiniz şeylerde kendi aranızda tartışarak kendi iddianızı reddediyorsunuz... Muhalifleriniz yeryüzünü kaplıyorken hatta onların en az sayıda olanları bile tevatürün en alt sınırını aşmışken, iyilik ve kötülüğün zarûrî olarak bilineceğini neden iddia ediyorsunuz? Herkes

²⁸¹ İsmail Köz, “Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: 3, sayı: 1 (2005), s. 25; İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlâki Savunusu*, s. 65.

²⁸² Rölativizm itirazı: “Somut, maddî ahlâk normlarının zaman zaman âdeti birbiriyle çeliştiği, zamanın akışıyla sürekli değiştiği, ahlâk çeşitliliği temelinde mutlak bağlayıcılığı talep edebilecek genel geçer ve kayıtsız şartsız bir norm bulmanın olanaksız olduğu, ahlâkî yargılarda kullanılan iyi ve kötü sıfatlarının büsbütün göreceli olduğu iddiasıdır. Annemarie Pieper, *Etîğe Giriş*, s. 52.

²⁸³ Sümâme b. Eşres, Ali el-Esvârî ve Câhiz gibi Mu'tezilî isimlerin yer aldığı Ashâbü'l-Ma'ârif, insana ait tüm bilgilerin zorunlu olduğunu yani insanın kendi kazanımı ve iradesi dışında gerçekleşen bir olgu olduğunu ifade etmektedirler. Bu düşünce özellikle geç dönem Basra Mu'tezilesi (Cübbâiler ve Kâdî) tarafından zorunlu olduğu iddia edilen birçok meselede insanlar arasında anlaşmazlık olması dolayısıyla eleştirilmiştir. Ashâbü'l-Ma'ârif'e karşı, geç dönem Basralı Mu'tezilî kelâmcılar tarafından öne sürülen ilk argümanların, aynı zamanda Eş'arîler tarafından Basralıların zorunlu olarak bilinen ahlâkî ilkeler öğretilmesine karşı kullanılması ilginçtir. bk. İlyas Çelebi, “Ashâbü'l-Ma'ârif”, *DİA*, c. Ek-1, 125-127; İlyas Çelebi, *İslâm İnânc Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbar*, s. 223; Meryem Attar, *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*, s. 172

bunları [zârûrî bilgileri] idrâk etme konusunda eşitken, akıl sahiplerinden (sadece) bir grubun bunu bildiğini söylemek mümkün değildir.”²⁸⁴

Ona göre; ahlâkî önermeler üzerinde insanlar arasında bir uzlaşının bulunmaması, fiillere ilişkin iyilik ve kötülük bilgisinin insan zihninde zorunlu olarak var olduğu düşüncesi ile çelişmektedir. Bu durum zorunlu bilginin tanımına aykırıdır. Nitekim zorunlu bilgi tüm akıl sahiplerince herhangi bir düşünmeye başvurmaksızın elde edilmektedir. Oysa ortaya çıkan anlaşmazlıklar, değerler ve ahlâki yargılara ilişkin böylesi zorunlu bir bilginin oluşmadığını göstermektedir.

Hourani, Cüveynî'nin tarihi yargılar için bir kriter olabilecek olan tevatür kavramını, ahlâkî yargılar konusunda kullanmasını cedelî bir tutum olarak yorumlamaktadır. Ona göre; Cüveynî'nin amacı karşıt fikrin savunucularının kabullerine dayanarak tartışmayı kendi lehine çevirmektir.²⁸⁵ Ancak bize göre; Cüveynî'nin, Mu'tezile'nin muhaliflerini nitelemek sadedinde tevatür kavramını kullanması, mütevatir haberin zorunlu bilgi verdiğiine ilişkin kelâmcılar arasındaki kabulden kaynaklanmaktadır. Kelâm disiplininde üç değerli bir epistemoloji hakimdir ve bilgi kaynakları sağlam duyular, akıl ve sadık haber olarak kabul edilir. Sadık haber kapsamında ele alınan haberler arasında doğruluğu haberin bizzat kendisiyle sabit olan mütevatir haberin sağlayacağı bilgi, duyularla elde edilen bilgi düzeyindedir.²⁸⁶ Yani kelâmcıların tevatür konusundaki kabulleri göz önüne alındığında Cüveynî, Mu'tezile'ye muhalefet edenlerin görüşlerinin zorunlu bilgi derecesinde bir kesinliğe ulaştığını ima eder görülmektedir.

Cüveynî'nin aktarımına göre; Mu'tezile, zorunlu iyilik ve kötülük bilgisinde bir ihtilafın söz konusu olmadığını fakat bu bilginin kaynağının ne olduğu ve bu bilgiye nasıl ulaşılacağı ile ilgili bir ihtilafın mümkün olduğunu iddia etmektedir²⁸⁷:

²⁸⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 260.

²⁸⁵ George F. Hourani, “Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlâkî Eleştirisi”, s. 216.

²⁸⁶ H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *DİA*, XXXII, 208-210.

²⁸⁷ Kâdî, meseleye daha temel bir noktadan yaklaşarak, “tüm akıl sahiplerinin bir bilginin zorunlu bilgi mi yoksa kazanılmış bilgi mi olduğunu zorunlu bir biçimde bilemeyeceğini” nitekim bu bilginin kendisinin zorunlu olmadığını ifade etmektedir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 383; Meryem Attar, *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlahî Emir Teorisi*, s. 175.

“Zarûriyyattan olan iyilik ve kötülük konularında bizimle aynı görüştesiniz ancak bunları bilme yöntemi olarak bize karşı çıkıyorsunuz. İyilik ve kötülüğün akılla değil yalnızca nakil yoluyla bilineceğini iddia ediyorsunuz. Bu yönüyle, iyi ve kötünün bilinmesi [nin yöntemi] konusunda akıl sahiplerinin ihtilafa düşmesi mümkündür. Mütevatir haberlerin ardından zarûrî bilgi meydana gelir. Ka’bi ve onu takip edenler, mütevatir haberden bilgi elde etme yolunun nazar/istidlâl olduğunu kabul etmişlerdir. Bu durumda yine de mütevatir haberle zarûrî bilginin oluşmasına karşı çıkılmaz.”²⁸⁸

Bu iddiaya göre örneğin; “Zulüm kötüdür” şeklindeki ahlâkî önermenin doğru olduğu konusunda Mu‘tezile ile görüş birliği içinde olan Eş’arî ekol, sadece bu bilginin kaynağının nakil olduğunu kabul etmesi yönüyle Mu‘tezile’den ayrılmaktadır.²⁸⁹ Bu durumda Mu‘tezile’nin kastettiği; (zulmün kötü olduğu ister akılla isterse nakil ile bilinsin) bilginin kaynağındaki bu farklılığın, zulmün kötü olduğuna ilişkin bilginin zorunlu bilgi olduğunu değiştirmeyeceğidir. Böylece söz konusu bilginin, zorunlu bilgi olmasına rağmen insanın bu bilgiye akıl yerine nakil ile ulaştığını iddia etmesi, Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından mümkün görülmüştür. Ancak Cüveynî, Mu‘tezile ile sadece bilginin kaynağında değil, bilginin kendisinde de ihtilaf içinde olduklarını düşünmektedir.²⁹⁰ Çünkü ona göre;

“İyilik ve kötülük, iyi ve kötünün bir sıfatı değildir. İyilik ve kötülük yalnızca nakil ile anlamlı hale gelir. İyilik ve kötülüğü bilme yolunda bir ihtilaf olması, sonuçlar [elde edilen bilgi] bağlamında da bir ihtilafı ortaya koymaktadır.”²⁹¹

Cüveynî’nin tutumu, iyilik ve kötülüğün Tanrı’nın emir ve nehyine bağlandığı şeklindeki temel ilkeyi kabulüyle uyumludur. Buna göre bir fiilin ahlâkî değeri akıl ile belirleniyor yahut biliniyorsa elde edilen bilgi nakil yoluyla ulaşılan bilgiden farklı sonuçlar doğurabilir. Böylece bilgi edinme yöntemindeki farklılık bilginin kendisinde de oluşacaktır. Houranî, Cüveynî’nin ahlâkî anlaşmazlık argümanını, Mu‘tezile’nin zorunlu bilgi olduğunu iddia ettiği normatif yargılar (zulüm kötüdür gibi) konusunda değil, normatif yargılardaki bilgi yöntemleri ile ilgili olarak ortaya koyduğunu ifade etmekte ve

²⁸⁸ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 260-261.

²⁸⁹ Yunanlılardan bugüne doğal hukuk geleneği içinde yer alanlar yani evrensel bir ahlakın bulunduğunu savunan filozoflar arasındaki farklılıklar, ahlakın içeriğiyle değil esas olarak temeliyle ilgilidir. bk. Bernard Gert, “Ahlâk”, *Felsefe Ansiklopedisi*, I, s. 92.

²⁹⁰ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 261.

²⁹¹ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 261.

Mu'tezile'nin bu husustaki anlaşmazlığı mümkün görmesi nedeniyle Cüveynî'nin eleştirisinin geçersiz olduğunu söylemektedir.²⁹² Ancak Cüveynî, Mu'tezile ile sadece ahlakî bilgiye ulaşma yönteminde değil buna bağlı olarak yargıların kendisinde de anlaşmazlık içinde olduklarını açıklamak amacıyla şu örneği vermektedir:

“Zarûret iddialarında onları savuşturmak, gerçeği ortaya koyar... Muhalifleri [Mu'tezile'nin muhaliflerini kastediyor], iyi olduğu kesin olmakla birlikte onların [Mu'tezile'nin] iddialarına göre açıkça kötü olan bir şeyin Allah'ın fiillerinde gerçekleşmesinin mümkün olduğunda anlaşımlar ve şöyle demişlerdir: Allah, kullarından birine elemi hak etme ve eleme karşılık (ivaz) verme durumu ya da fayda sağlama ve zararı giderme [amacı] olmaksızın elem verir.”²⁹³

İlk bakışta kötü bir fiil olarak değerlendirilebilecek acı verme fiilinin; hak etme, karşılık verme gibi bu fiili (en azından Mu'tezile nezdinde) iyi kılabilen yönleri de tek tek sayılmakta ve bu yönlerden herhangi birinin bulunmaması halinde bile iyi olabileceği iddiası öne sürülmektedir. Böylece tam da Mu'tezile'nin zorunlu olarak bilindiğini iddia ettiği hükümlerden biri olan salt acı verme fiilinin (herhangi iyi kılıcı bir yön olmaksızın) ahlakî değerinin değişebilme imkânı savunulmaktadır. Ebû'l Hasan el-Eş'arî de benzer bir örnek vererek aynı düşüncüyü ifade etmiştir. O, Tanrı'nın çocuklara ister bu dünyada ister ahirette azap edebileceğini ve bunun zulüm değil, adalet olduğunu kabul etmektedir. Esasen bu kabuller, iki ekol arasında bilginin kaynağındaki anlaşmazlığın yanı sıra bilginin kendisindeki ihtilafı ortaya koyma bakımından anlamlı görünmektedir.

Cüveynî'nin eleştirisi akla şu soruları getirmektedir: “Zorunlu bilgi, tanım gereği kendisinden kaçınılamayan bir bilgi türü olduğu ve tüm insanların bu bilgiyi elde etmede eşit oldukları kabul edildiği halde bu türden bir bilgi üzerinde anlaşmazlık söz konusu olabilir mi?” Başka bir deyişle; “Bir bilginin zorunlu bilgi olarak kabul edilebilmesi için tüm insanların üzerinde ittifak etmiş olması gerekir mi?” ya da “Bir bilgi üzerinde ittifak edilmesi o bilginin zorunlu olduğunu gösterir mi?”

²⁹² George F. Hourani, “Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlakî Eleştirisi”, s. 216.

²⁹³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 261; Aynı konuda benzer bir örneği Gazzâlî de vermektedir: Herhangi bir suç ya da ödül sebebiyle olmaksızın Tanrı tarafından hayvanlara acı verilmesinin, iyilik kategorisine girdiğini söyleyen Gazzâlî, böyle bir kanaate sahip olduğu takdirde Mu'tezile ile aralarındaki ihtilafın, bilginin kendisinde gerçekleştiğini dile getirir. bk. Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukuk Metodolojisi*, (çev. Yunus Apaydın), İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, I, s. 92.

Düşünce tarihindeki örneklere bakıldığında zorunlu bilgiye bir grup insanın ihtilaf etmesi, o bilginin zorunlu oluşunu zedelemiyor gibi görünmektedir. Nitekim sofistler²⁹⁴ eşyanın gerçekliğini reddetmişler daha doğru bir ifadeyle idrâk bilgisini elde etmenin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bunun neticesinde de duyu idrâki ile zorunlu olarak elde edilen bilgilere de şüphe ile yaklaşmışlardır. Bu iddia aynı zamanda bilgide nesnelliğe dayanak teşkil edecek bir aklın olmadığını da ima etmektedir.²⁹⁵

Kelâmcılar, eserlerinin bilgi bahsinde idrake konu olan şeylerin bilgisi karşısında bütün insanların eşit olduğunu ve duyu bilgisinin zorunlu olduğunu ifade ederek Sofistlerin şüphelerini eleştirmişlerdir.²⁹⁶ Objektif bilgiyi, akıl sahibi olan tüm insanlar için elde edilebilir olarak gören kelâmcılar, bu görüşlerini Tanrı'nın âlemi belli bir düzen ve âdete göre yaratmasına dayandırmaktadırlar. Çünkü onlara göre doğrudan ve zorunlu olarak Tanrı tarafından yaratılan duyu bilgisi, Tanrı'nın âdetinde bir kesinti olmadığı müddetçe elde edilmeye devam edecektir.²⁹⁷ Kelâmcılar, sofistlerin öne sürdükleri türden itirazların ise bilgi edinme yollarının (akıl ya da duyular) kusurlu olması gibi geçici sebeplerden kaynaklandığını düşünmektedirler.²⁹⁸ Meşşâî filozoflar ve kelâmcılar sofistlerin varlığa ve varlığın bilgisine ilişkin kuşkularının gerçek bir kuşku olmasını mümkün görmemekte ve onların bu tavrını “inatlaşma” olarak adlandırmaktadırlar.²⁹⁹

Sofistlerin realizme ve dolayısıyla nesnel bilginin imkanına karşı geliştirdikleri bu eleştiri, ahlâkî alanda Mu‘tezile'nin ahlâkî realizm anlayışına karşı Eş'arîlerin yönelttikleri “ahlâkî önermeler ve değerlere ilişkin zorunlu bilginin mümkün olmadığı” eleştirisi ile benzer özellikler taşımaktadır. Ahlâkî realizm; bazı ahlâkî yargıların nesnel olarak doğru ya da yanlış olduğunu iddia eden felsefî görüştür.³⁰⁰ Ahlâkî önermelerin

²⁹⁴ Eşyâda ve bilgilerimizde istikrarın olmadığını, hükümlerimizin doğrusu ve yanlış olamayacağını savunan ilk şüpheçiler eski Yunan Sofistleridir. Kelâmcılar sofistleri Lâedriyye, İnâdiyye ve İndiyye adı altında ele almışlardır. Lâedriyye; herhangi bir şeyin bilinemeyeceğini öne sürenler, İnâdiyye; şeylerin hakikatının bulunmadığını iddia edenler, İndiyye ise; eşyanın hakikatının insanların inancına göre değiştiğini yani nesnel bir bilginin olamayacağını iddia edenlerdir. bk. Fatma Aygün, “Eşyanın Hakikati Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestâiyye Eleştirisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: 13, sayı: 2 (2015), s. 829-830.

²⁹⁵ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, s. 22.

²⁹⁶ Fatma Aygün, “Eşyanın Hakikati Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestâiyye Eleştirisi”, s. 831-32.

²⁹⁷ Mehmet Dağ, “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, s. 98; Hasan Aydın, *İslâm Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı “Eleştirel Bir Yaklaşım”*, s. 165.

²⁹⁸ Fatma Aygün, “Eşyanın Hakikati Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestâiyye Eleştirisi”, s. 830-31.

²⁹⁹ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, s. 30.

³⁰⁰ Ahlâkî realizmi savunan çağdaş felsefecilerden Russ Shafer-Landau; ahlâkî önermeler konusundaki kuşkuculuğun ve ahlâkî sorunlarla ilgili insanlar arasındaki anlaşmazlığın tek başına ahlâkî realizmi reddetmemizi gerektirmeyeceğini savunur. Ona göre ahlâkî önermelerin en azından bir kısmı kendiliğinden doğrudur. Örneğin; “başkalarının acısından

nesnel olması, bu yargıların bireylerin ve toplumların ahlâk teorilerinden bağımsız olarak doğru ve yanlış oldukları anlamını taşır.³⁰¹ Felsefe tarihi boyunca ve günümüz felsefesinde, ahlâkî realizme karşı yöneltilen en güçlü argüman “ahlâkî anlaşmazlıkların varlığı” meselesi ile ilgilidir.³⁰² Bu argümana göre; insanlar ve kültürler arası ahlâkî anlaşmazlık veya farklılıklar nesnel bir ahlâkî bilginin olmadığını göstermektedir. “Sofistler” örneğinde dış dünyanın gerçekliğinden şüphe eden ve dolayısıyla bu gerçekliğin bilgisini elde etmenin mümkün olmadığını savunan bir grup olduğunu ifade etmiştik. Bu durum “bir konuda insanların ittifak etmemesinin o konuda nesnel bir gerçeklik olmadığı” anlamına gelmeyeceğini göstermektedir.³⁰³ Nitekim “anlaşmazlık olan konularda nesnel bir gerçeklik yoktur” şeklinde bir ilkenin kabul edilmesi “nesnel ahlâk önermeleri yoktur” iddiasını da geçersiz kılmaktadır. Çünkü nesnel ahlâkî önermelerin var olup olmadığı konusunda da bir anlaşma yoktur. Bu konu etik tarihi boyunca tartışılan bir problemdir.³⁰⁴ Ayrıca tarihin farklı dönemlerinde farklı toplumlar arasında iyi ve kötüye birbirinden farklı anlamlar yüklenmiş olabilir fakat bu durum yapılması ve yapılmaması gerekenler konusunda ortak birtakım değerlerin olmadığı anlamına gelmemektedir.³⁰⁵ Ne kadar yaygın olursa olsun, insanlar veya kültürler arasındaki ahlâkî anlaşmazlıklar nesnel bir doğrunun olmamasını zorunlu kılmaz. Örneğin; X kişisi/kültürü A fiilinin iyi olduğunu söylerken Y kişisi/kültürü bunu kötü olarak görebilir. Bu ikisinden birinin doğru değerlendirme yaptığı veya her ikisinin de yanlışmış olabileceği düşüncesini mümkün kılar.³⁰⁶

Kâdî, zorunlu ahlâkî bilgiye ilişkin insanlar arasında bir ihtilafın olamayacağını düşünürken³⁰⁷, “Ali’nin Ahmet’i öldürmesi” türünden bir fiilin değerinin akıl yürütmeye dayalı olarak elde edildiğini iddia etmekte ve bunlar üzerinde anlaşmazlık olmasını

haz almanın kötü olması”, “suçsuz bir kişinin cezalandırılmasının ahlâkî olarak yanlış olması” gibi önermeler başka bir önermenin temellendirilmesine gerek kalmaksızın doğru kabul edilir. Yani bir kişi bu fiilleri gerçekten anladığında bunları destekleyecek herhangi bir inanca gerek kalmadan bunların doğruluğunu bilir. Bu görüş Mu‘tezile’nin bir takım temel ahlâkî yargının zorunlu olarak bilindiği şeklindeki Mu‘tezilî tez ile oldukça benzer. bk. Ferhat Yöney, “Çağdaş Ahlâkî Doğa-Üstüculük ve Russ Shafer-Landau”, *Kaygı*, sayı: 30 (2018), s. 233.

³⁰¹ Erdal Cengiz, “Ahlâkî Realizm”, *Felsefe Ansiklopedisi*, I, s. 145; Enis Doko, “Ahlak Argümanı, Ahlaki Anlaşmazlıklar ve Evrim Teorisi”, *Kutadgu-Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları*, sayı: 32 (Aralık-2016), s. 411.

³⁰² Enis Doko, “Ahlak Argümanı, Ahlaki Anlaşmazlıklar ve Evrim Teorisi”, s. 413.

³⁰³ Enis Doko, a.g.m., s. 413.

³⁰⁴ Enis Doko, “Ahlak Argümanı, Ahlaki Anlaşmazlıklar ve Evrim Teorisi”, s. 415.

³⁰⁵ Mehmet Akif Altunışık, “Bireysel-Toplumsal Farklılıklar ve Ahlâkî Görecelik Sorunu”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 10 (Haziran-2018), s. 266.

³⁰⁶ Celal Büyük, *Tanrısız Ahlâk -Eleştirel Bir Bakış-*, s. 32-33.

³⁰⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 152.

mümkün görmektedir. Çünkü akıl yürütme, delil ile yapılır, söz konusu delil yanlış inanç ve zanna dayalı ise elde edilen netice, birbirinden farklı yargıların var olmasına sebebiyet verir. Ancak insanlar aynı konu üzerinde doğru bir akıl yürütme gerçekleştirirlerse herkes için geçerli ve doğru bilgiye ulaşılır.³⁰⁸ Yine farklı değerlendirmelere konu olan fiil veya obje, taraflar açısından bir ve aynı şey olmadığında yani aynı şey değerlendirilmediğinde de birbirinin tümüyle zıddı olan değerlendirmeler yapmak ve dolayısıyla ahlâkî yargılar konusunda insanlar arasında anlaşmazlık olması mümkün görünmektedir.³⁰⁹ Tek tek fiillerdeki zulüm ve inkâr yönünün bilinmesi kazanılmış bilgi kapsamındadır ve bu bilgi üzerinde ihtilaf olması mümkündür. Kâdî, Haricilerin muhaliflerini öldürmeyi kötü bir fiil olarak kabul etmemelerini, bu fiili zulüm olarak nitelermemelerine bağlamakta, onların bilgiye değil zanna ve yanlış inanca dayandıkları için kendileri gibi olmayanları öldürme fiilini iyi gördüklerini söylemektedir. Ona göre; eğer Haricîler bunun zulüm olduğunu bilselerdi, kötü olduğunu da zorunlu olarak bileceklerdi.³¹⁰ Bir başka Mu‘tezilî isim Câhiz ise; insanlar arasındaki bu türden anlaşmazlıkları insan tabiatlarının birbirinden farklı oluşuyla irtibatlandırır.³¹¹

Cüveynî’nin eleştirilerinin uzantısı olarak ortaya çıkan sorulardan biri de “İnsanların bir konu üzerindeki ittifakı, o konuda zorunlu bilginin varlığına delil teşkil eder mi?” sorusudur. *Kitâbü’l-İrşâd*’da bu konuda bir yorum yapılmamış olsa bile Cüveynî’nin öğrencisi olan Gazzâlî’ye göre; iyilik ve kötülük kategorisi altına giren fiillerin insanlar tarafından ittifakla kabul edilmiş olması yani birçok aklın bir konudaki ittifakı, üzerinde ittifak edilen konuya ilişkin zorunlu bilginin varlığını göstermez. Çünkü insanlar bir fiilin iyi ya da kötü olduğuna farklı yollardan ulaşmaktadırlar. Bazıları vahiy, bazıları akıl hatta bazıları da taklit yoluyla bir fiili değerlendirebilmektedir. Bu değerlendirmenin neticesinin aynı oluşu, o fiilin zorunlu olarak iyi ya da kötülüğünün

³⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 104; Hulusi Arslan, “Ahlâkî Değerlerin Nesnelliği ve Özneliliği Açısından Mutezile ve Eş’arilik”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, cilt: 9, sayı: 17 (Ocak-Haziran 2016), s. 13; Meryem Attar, *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlahî Emir Teorisi*, s. 171.

³⁰⁹ Veedi Aral, “Hukuk Felsefesinde Değer Rölativizmine Karşı Değer Objektivizmi”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, cilt: 40, sayı: 1-4 (1974), s. 538.

³¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 20; Scheler; değerlerin sezgisel olarak kavrandığını ve bunları temellendirmeye gerek olmadığını düşünür. Çünkü herkes, değerlerle kişisel ilişkisini doğru çözümlediği sürece olaylar herkes tarafından aynı şekilde yorumlanacaktır. Nitekim ahlâkî sezgi tüm insanlarda doğaları gereği birbirinden farksız veriler halinde bulunmaktadır. Bu sezginin eksik olduğu bireyler, “değer körü” olarak nitelenebilir. Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, s. 212-213.

³¹¹ Hulusi Arslan, *Mu‘tezile’ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubuh) Problemi*, s. 66.

bilineceği anlamını taşımaz.³¹² Yani uzlaşımsal kullanım, söz konusu bilginin zarûrîliği için bir delil teşkil etmemektedir.³¹³

Netice itibariyle insanlar arasında birtakım ahlâkî yargılara ilişkin -ki bunlar en temel olan “Zulüm kötüdür”, “Adalet iyidir” türünden önermeleri içermektedir- çok büyük oranda uzlaşının varolduğu kabul edilse bile bu ahlâkî önermelerin bilgisini insan aklının zorunlu bir biçimde elde ettiği meselesi çok net değildir. Mu‘tezile zorunlu ahlâkî bilgi teorisini, insanlar arasında temel ahlâkî ilkelerdeki genel uzlaş ve akıl ile temellendirmeye çalışırken; Eş’arî ekol, ahlâkî yargılar konusundaki anlaşmazlıklara odaklanarak temel ahlâkî önermelerin zorunlu bilgi değil nakil ile ulaşılan bilgiler olduğunu iddia etmektedir.

2. Aklî-Ahlâkî Bilgi ile Naklî Bilginin Çelişmesi Durumu

Cüveynî bu mesele ile ilgili olarak öncelikle Mu‘tezile’nin iddiasını aktarmaktadır:

“Eğer onlar [Mu‘tezile], ‘iyilik ve kötülüğün aklî [olarak] idrâk edileceğinin delili, dinleri ve peygamberleri inkâr eden kişilerin, zulmün ve nankörlüğün kötü; şükrün iyi olduğunu bilmeleridir. Şayet bu konu nakle dayanıyor olsaydı nakli kabul etmeyen kimse, iyilik ve kötülüğü kavrayamazdı’ derlerse, bu iddia ile bir netice elde edilmez.”³¹⁴

Mu‘tezile’nin bu iddiası, *Kitâbü’l-İrşâd*’da açık bir şekilde değinilmese de “herhangi bir dîne ve dînî otoriteye inanmayan insanların, yaşadıkları toplum içerisinde kabul edilmiş ahlâkî hükümleri³¹⁵, daha küçük yaştan itibaren öğrenmeleri nedeniyle bu bilgilerin onların zihinlerinde kökleştiği ve adeta zorunlu bir bilgi halini aldığı” tarzındaki eleştirilere maruz kalmıştır.³¹⁶ Cüveynî önceki pasaja şu şekilde devam eder:

“Sizin bu söyledikleriniz ancak şeriatı inkâr eden Berâhime’nin iyilik ve kötülüğü bildiğini kabul ettiğiniz takdirde geçerli olur. Bu hususta tartışma vardır. Bu, bilgi

³¹² Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukuk Metodolojisi*, I, s. 92-93.

³¹³ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn Râzî’nin Gayeci Ahlâkı*, s. 69.

³¹⁴ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 262.

³¹⁵ Meşhûr önermeler; Herkesin veya büyük çoğunluğun kabul edilmesi gerektiğine inandığı hükümlerdir. bk. Mustafa Çağrı, “Zanniyyât”, *DİA*, XLIV, 125.

³¹⁶ Muzaffer b. Abdullah el-Mısırî, *Şerhu’l-İrşâd fî Usûli’l-İ’tikâd*, II, s. 700-701.

olmadığı halde onu bilgi kabul eden ve buna sıkıca tutunan gruplar hakkında kaçınılmazdır. Dinin ilkeleri konusunda taklitçilerin yöntemi budur.”³¹⁷

Bu pasaja odaklanıldığında Cüveynî’nin nakle dayanmayan ahlâkî bilgiyi, bilgi değil, taklit olarak nitelendirmesi, bunların toplumsal uzlaşa ile ulaşılan ve eğitim gibi yollarla zihinde yerleşen kabuller olduğu şeklindeki görüşle paralel bir iddiaya sahip olduğunu gösterebilir.³¹⁸

Cüveynî’nin daha açık bir biçimde dile getirdiği düşünce ise; nakle dayanmayan aklın verilerinin, nakille çatışma imkânı açısından bakıldığında güvenilmez olacaktır. Peygamberlik müessesesini reddeden Berâhime’nin, hayvanların kesilmesini veya onlara eziyet edilmesini kötü bir fiil olarak değerlendirmesi, Cüveynî için nakilden beslenmeyen akıl ile naklî bilginin çatışma imkânını göstermesi açısından elverişli bir örnektir:

“Berâhime iyilik ve kötülüğün bilinmesinin aklî olduğu konusunda Mu’tezile ile aynı iddiayı ileri sürmektedir. Bununla birlikte onlar hayvanları kesmeyi, onlara eziyet etmeyi ve onları yorucu işlerde kullanmayı kötü bir fiil olarak kabul ederler. Bu inanç, bilgiden değil cehaletendir. [Berâhime’nin] bilgiye dayanmayan bu inançlarında ısrar etmeleri ve cehalete sıkıca sarılmaları da uzak bir ihtimal değildir.”³¹⁹

Nakil göz önüne alındığında bu fiillerin kötü olarak değerlendirilemeyeceğini düşünen Cüveynî, Berâhime’nin tutumunu bilgisizlikle niteleyerek³²⁰ akıl ile birtakım ahlâkî doğrulara ulaşılsa bile bu bilginin Tanrı’nın hükümleriyle tam bir uyum içerisinde olamayacağını düşünmekte³²¹ ve herhangi bir zihnî yargının, gerçeğe aykırı bir inanca delalet etmesi durumunda cehâlet ile nitelenebileceğini ileri sürmektedir.³²² Üstelik ona göre; doğru bir şeyi yanlış bir nedene bağlı olarak yapmak da fiili, ahlâkî bakımdan övülmekten uzaklaştırabilir. Çünkü böyle bir durumda bu hareket salt şansa bağlı bir

³¹⁷ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 262-263; Modern ahlâk felsefesi’nde benzer bir tartışma için bk. Jonathan Berg, “Etik Dine Nasıl Dayandırılabilir?”, (çev. Muhammet İrğat), *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 1 (2015), s. 225.

³¹⁸ Muzaffer b. Abdullah el-Mısırî, *Şerhu’l-İrşâd fî Usûli’l-İ’tikâd*, II, s. 701-702.

³¹⁹ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 263.

³²⁰ Bâkılânî de bir dini kabul etmeyen kişilerin de temel ahlâkî değerleri bilmesini tam bir bilgi olarak nitelemez. Bu durum ona göre bir zan ya da taklitten ibarettir. Ayrıca o, bu ahlâkî değerlerin şeriatlerin getirdiği emir ve yasaklamalardan öğrenilmiş olabileceğini düşünmektedir. bk. Hulusi Arslan, *Mu’tezile’ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubuh Problemi)*, s. 59.

³²¹ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 263.

³²² Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî’nin Gayeci Ahlâkı*, s. 92.

davranış olmakta, bilgi olarak nitelenmekten uzaklaşmaktadır.³²³ Ancak Cüveynî'nin Berâhime özelinde verdiği hayvan kesme örneği, zorunlu ahlâkî önermeleri örnekleme bakımından yetersiz gibi görünmektedir. Her ne kadar ahlâkî mutlakçılığı savunan Mu'tezilî kelâmcıların zorunlu olarak kötü kabul ettiği öldürme, acı verme gibi fiilleri kullanarak örneklendirme yapılmış olsa da bunlar son dönem Mu'tezilî kelâmcıların ürettiği vücûh teorisi yardımıyla savuşturulabilir gibi görünmektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki Cüveynî'nin ahlâkî değerler konusunda aklî ve naklî bilginin çelişeceği şeklindeki eleştirisini destekleyici başka örneklerle rastlamak mümkün görünmektedir. Nitekim İbrahim peygamberin, oğlunu kurban etmesine yönelik İlâhî emir³²⁴ insân aklının ortaya koyacağı ahlâkî doğru ile çelişmekte, dinî açıdan mü'min ile ahlâkî açıdan katil karşı karşıya gelmektedir.³²⁵ Fakat bu durumu Tanrı ile İbrahim peygamber arasındaki ilişki ile sınırlı gören ve bu olayın Tanrı ile insanlık arasındaki ilişkiye teşmil edilebilecek bir yapısı olmadığı, bu emrin İbrahim peygambere özel bir deneme vesilesi olduğu şeklinde yorumlayanlar da vardır. Yani bu durum ahlâkî bir emir değil, İbrahim peygamberin iman ve itaatının sınandığı bir imtihandır.³²⁶ Aslında Tanrı'nın tarih boyunca insanlara çocuklarını kurban etmelerini emretmemiş olması da bu fikri güçlendirmektedir.³²⁷ Ancak İbrahim peygamberin yaşadığı bu durumu, imanının denemesi için ahlâkın askıya alınması yani Tanrı buyruklarının keyfiliği olarak açıklamaya çalışanlar da olmuştur.³²⁸ Fakat tek bir örneğe bakarak Tanrı'nın buyruklarının gelişigüzel ya da değişken olduğunu söylemek de pek mümkün değildir. Nitekim vahye dayalı dinlerin temel ahlâk prensiplerine bakıldığında büyük bir değişiklik olduğunu söylemek zordur.³²⁹ Kur'an'da geçen ve Mûsa-Hızır kıssası³³⁰ olarak bilinen anlatıda bahsedilen üç mesele de aklî-ahlâkî hükümler ile Tanrı'nın hükmünün çeliştiğine örnek olarak gösterilebilir. Özellikle masum bir çocuğun öldürülmesi için emir verilmesi, insan aklının ahlâkî olarak kabul edemeyeceği bir fiildir ve bu kıssada bahsi geçen

³²³ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (çev. Turan Koç), İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 178.

³²⁴ Saffât 37/101-111.

³²⁵ Ferhat Akdemir, "Ahlâkî Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi", *Muhafazakâr Düşünce*, sayı: 19-20 (Kış-Bahar 2009), s. 42.

³²⁶ Meryem Attar, *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*, s. 266.

³²⁷ İlhamî Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara: Ankara Yayınları, 1998, s. 70.

³²⁸ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, (çev. N. Ekrem Düzen), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990, s. 53.

³²⁹ Celal Büyük, *Tanrısız Ahlak- Eleştirel Bir Bakış*, s. 64.

³³⁰ bk. Kehf 18/60-82.

olayları açıklamak için İslâm dünyasında ortaya konulan genel tavır, ya bu emrin istisnai bir durum olduğunu kabul etmek ya da Eş'arî'lerin Tanrı tasavvuruna uygun olarak Tanrı'nın keyfi bir şekilde hüküm verebileceğini izah etme yönündedir. Ancak Tanrı'nın ilkeli bir varlık olduğu ve her bir emrinin arka planında bir hikmetin bulunduğu şeklinde yorumlar da yapılmaktadır.³³¹

Kâdî ilk bakışta akıl ve nakil arasında bir uyumsuzluk var gibi görünebileceğini kabul eder. “Akıl kötü gördüğü halde naklin vacip kıldığı fiiller vardır, namaz gibi. Aklen mübah görüldüğü halde naklin kötü gördüğü fiiller vardır, zina gibi.”³³² Fakat o, nakil ile bildirilen emir ve yasakların gerekçesinin öğrenilmesi durumunda bu uyumsuzluğun ortadan kalkacağını düşünmektedir;

“Namazda bizim için büyük bir faydanın olduğunu öğrendiğimiz zaman aklen namazın vacip olduğu sonucuna varırız. Zinanın zararlarını öğrendiğimizde bunun kötü bir eylem olduğunu öğrenmiş oluruz. Nakil, fiillerin tanınmasında akla yardım eder.”³³³

Mu'tezilî kelâmcılar, din ve aklın keşfettiği ilkelerin birbirleri ile uyumlu ve birbirlerini tamamlayıcı oldukları tezini savunmaktadırlar.³³⁴ Çünkü aklî delilleri belirleyen ile sem'î delilleri belirleyen, aynıdır. Bu sebeple akıl ve nakil arasında bir çelişkiye rastlanmaz.³³⁵ Nitekim Kâdî'ye göre; Tanrı'nın tekvînî iradesine dayanan aklî zorunlu bilgiler ile teşriî iradesine dayanan vahyin beyanı arasında bir çelişki olabileceğini düşünmek, Tanrı'nın tutarsız bir varlık olduğu düşüncesine yol açacaktır.³³⁶ Ebû Haşim el-Cübbâî de peygamberlerin, akıl yoluyla bilinebilen şeyleri tasdik ettiklerini düşünür. Yani bu iki alan birbirini tamamlayıcı ve doğrulayıcıdır.³³⁷ Bu ifadeler dikkate alındığında, Mu'tezile ekolüne göre vahyin belirlediği gerçeklik düzlemi ile insanların ortak paydası olan aklın belirlediği gerçeklik düzleminin birbirine mutabık olduğu ve Tanrı'nın rasyonel bir varlık olarak kabul edildiği söylenebilir.³³⁸ Kâdî Abdülcebbâr,

³³¹ Muzaffer Barlak, Faruk Özdemir, “Mûsâ-Hızır Kıssasının Allah'ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, *İslami Araştırmalar*, cilt: 27, sayı: 3 (2016), 368.

³³² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, s. 64.

³³³ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/I, s. 64-65.

³³⁴ Osman Aydın, “Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları”, *Eskiye*, sayı: 25 (İlkbahar 2012), s. 43.

³³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, s. 280.

³³⁶ İbrahim Aslan, “Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine”, s. 90.

³³⁷ Albert Nasrî Nâder, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Matbaatü'r-Rabat; y.y., 1951, II, s. 39.

³³⁸ Hayrettin Nebi Güdekli, “Din Felsefesi ve Kelam: İçeriksel ve Yöntemsel Açından Bir Karşılaştırma”, s. 137.

Mu‘tezile ekolünün aklî önermeler ve şer‘î hükümler arasında herhangi bir çelişme olamayacağı şeklindeki görüşünü, birbirini tamamlayan epistemolojik bir alan ayrımı ile netleştirmeye çalışmıştır. O, yetkin aklın (kemâlî’l akl), kendinde olan bilgilerle şeriatı ve varlığı anlaması, temellendirmesi dolayısıyla şeriat ve varlık alanı ile bütünleşecek bir kimliği olduğunu düşünür. Böylece dinî hükümler ve aklî-ahlâkî bilgi birbiriyle örtüşmektedir. Bu örtüşme; akıl düzeyindeki bilgilerin icmâlî/genel, dinî hükümlerin ise tafsilî/ayrıntılı bilgi olduğu şeklindeki epistemolojik bir tutuma işaret etmektedir.³³⁹

Eş‘arî gelenek ise aklı, vahyi anlamak için bir araç olarak görmekte, nakil desteği olmadan aklın yanlış hükümler verebileceğinden hareket ederek, akıl ve naklin çelişebileceğini düşünmektedir.

3. Vahye Temel Olması Bakımından Değerlerin Vahyi Önceleyişi

Mu‘tezile, insanın iyi, kötü, doğruluk, zulüm gibi kavramların/ahlâkî değerlerin bilgisine vahiyden önce sahip olmaması durumunda, vahyi anlamlandıramayacağını çünkü tasavvur bilgisinin tasdîki öncelediğini³⁴⁰ iddia eder. Bu aynı zamanda zorunlu ahlâkî bilginin de vahiy öncesi bulunması gerektiği anlamına gelir.

“Kendisine dayandıkları [iddialardan biri de] şöyle demeleridir: “İyilik, şeriatın gelmesinden önce aklen bilinmeseydi şeriat geldikten sonra da bilinemezdi.” Bu dayanaksız bir sözdür. Teklîfî hükümdeki iyilik ve kötülüğü, emir ve nehyin gelişine bağladığımız taktirde; emir gelmeden önce “emir geldiğinde emri bilmek mümkündür” [diye düşünebiliriz]. Bu peygamberlik bilgisi gibidir. Biz peygamber olarak gönderilmesi mümkün olan kişinin harikulade olaylar göstermesinin, onun doğruluğuna işaret ettiğini mucize ortaya koymadan önce biliriz. Peygamberlik iddiası ile birlikte mucizelerin meydana gelmesinden önce işte buna inanırız.”³⁴¹

Cüveynî, Tanrı’dan gelen herhangi bir emir yokken “emir gelse emrin içeriğini kavrayabilir miyiz?”³⁴² şeklindeki bir soruya olumlu cevap verilebileceğini, akıl ile emrin içeriğini kavramanın imkân dairesinde olduğunu ifade eder. Bunun için ön koşul ise

³³⁹ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebâr’a Göre Dinin Akli ve Ahlâki Savunusu*, s. 81.

³⁴⁰ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî’nin Gayeci Ahlâkı*, s. 72.

³⁴¹ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 265.

³⁴² <http://www.klasikdusuncekoku.org/seminerler/arsiv/2016-arsiv/arsiv-2016-birinci-sinif/arsiv-2016-birinci-sinif-kelam/seminerler/arsiv/2016-arsiv/arsiv-2016-birinci-sinif/arsiv-2016-birinci-sinif-kelam/arsiv-2016-birinci-sinif-kelam-irsad/omer-turker> (13.02.2020)

“teklîfi hükümlerde iyilik ve kötülüğün Tanrı’nın emir ve yasaklaması ile bilinebileceği”nin kabul edilmesidir. Bu düşünce Tanrı’nın insana bir fiili emrederken bu emrin içeriğini anlayacak bir kapasiteyi de vereceği anlamına gelmektedir. Yani burada aklın, ahlâkî yargıda bulunmak için değil genel Eş’arî düşüncede olduğu gibi emrin içeriğini anlamak için işlevsel olduğu düşüncesi ön plandadır. Cüveynî, bu meseleye örnek olarak peygamberlik bilgisini vermektedir. Ona göre; “İyi-kötü bilgisine sahip olmaksızın (doğru söylemenin iyi, yalan söylemenin kötü olduğu bilgisi gibi), peygamberlik iddiasında bulunan kişinin vahiy olarak bildirdiklerinin Tanrı tarafından vahyedildiğini ve doğru olduğunu bilmek mümkün olmayacaktır” şeklindeki tez doğru değildir. Nitekim Cüveynî’ye göre; henüz harikulade bir olay gerçekleşmemişken “insanlar, peygamber olması mümkün olan bir kişinin, iddiasına uygun bir şekilde mucizeler ortaya koyması halinde, onun peygamber olduğunu anlarlar mıydı?” diye düşünüldüğünde bunun imkân dahilinde olduğu bilinebilir. Aynı bunun gibi insanların emir geldiğinde emri anlamaları mümkündür. Cüveynî, vahyi anlamlandırmak veya peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruyu söylediğini bilebilmek için insanda birtakım ön bilgilerin bulunması gerektiğini iddia eden Mu‘tezile’nin aksine mucize üzerinde nazar edildiği takdirde peygamberin doğruluğuna ulaşılabileceğini ifade etmekte, aklın bu devrede bir işlevi olduğunu kabul etmektedir. Ona göre; bir kez bu doğruluk tesis edildikten sonra söz konusu emri ve yasaklamayı anlamlandırmak imkân dahilinde olacaktır.

Eş’arîlerin iyilik ve kötülüğün belirlenmesi noktasında takındığı genel tavır; iyilik ve kötülük kavramlarının mahiyetlerinin şariat tarafından ortaya konulmadığı, emrin bizzat kendisinin vacibi, iyi ve kötüyü belirlediği yönündedir. Emir; “üstünlük yoluyla bir fiilin yapılmasının sözlü olarak talep edilmesi” anlamına gelmektedir. Bu, vahiy olmaksızın insanlar tarafından bilinebilecek mahiyettedir. Buna dayanarak bir fiilin vacip olmasının, Tanrı’nın emrinin o fiilin vücûbiyetine bir sebep oluşturduğu anlamına gelmeyeceğini, vacibin bizzat emrin kendisi olduğunu iddia etmektedirler.³⁴³ Cüveynî’nin, “Vahiy öncesinde ahlâkî değerlerin bilgisinin insanda bulunmasının bir gereklilik olmadığı” şeklindeki eleştirisi, nihai kertede bu görüşü dayanmaktadır. Bu

³⁴³ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî’nin Gayeci Ahlâkı*, s. 73.

görüş onun iyilik ve kötülüğü, salt Tanrı'nın emir ve yasaklaması olarak tanımlaması ile oldukça tutarlı görünmektedir.

Kâdî, Tanrı'nın emir ve yasaklamasından önce insanın iyilik-kötülük, adalet, zulüm gibi kavramların bilgisine sahip olması gerektiği ile ilgili olarak “Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayasızlığı, kötülüğü, zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza alasınız diye siz böyle öğüt veriyor.”³⁴⁴ ayetini örnek vererek tezini temellendirmeye çalışır.³⁴⁵ Buna göre; bu kavramları hali hazırda bilmeyen bir topluluk için söz konusu emrin bir manası olmayacaktır.

Hourani'ye göre; Kur'an'da birkaç semantik düzeltme ve yeniliğin dışında İslâm öncesi ahlâkî dil ve kavramlar olduğu gibi kullanılmıştır. Hourani; zulüm, adalet, hayr, şer, hüsün, birr gibi kavramların geçtiği ayetleri tahlil etmiş, Kur'an'ın tüm insanların bu kavramların ahlâkî içeriklerine aşina olduklarını varsayarak, insanları bunları yerine getirmeye ve kaçınmaya teşvik ettiğini düşünmüştür.³⁴⁶ Izutsu, “iyi” anlamına gelen “ma‘ruf” kelimesinin aynı zamanda “bilinen, aşina olunan, sosyal olarak onaylanan” anlamını taşıdığını ve bu kavramın cahiliye döneminin ahlâk anlayışını gösterdiğini düşünmektedir.³⁴⁷ Cassas, ma‘ruf kelimesini “aklın güzel bulduğu, sağlam akıl sahiplerinin kötü saymadığı şey” olarak tanımlamaktadır.³⁴⁸ Tefsirciler arasında da ma‘ruf kavramının anlamı üzerinde tartışılmıştır. Genel olarak ma‘ruf kavramını örf ile eş anlamda kullanan tefsirciler, ma‘ruf'u; her insanın bildiği ve kendi aralarındaki ilişkilerde yaygınlık kazanmış ve kabul görmüş olan her türlü uygulama olarak tanımlamışlardır. Tefsircilerin “insanların aklına ve ortak kabullerine dayandığı” vurgusu dikkat çekicidir.³⁴⁹ Reinhart; ahlâkî bir terim olarak ma‘rufun “doğru olan bilinir” şeklinde düşünceyi ima ettiğini ifade eder.³⁵⁰ Ancak şunu da belirtmek gerekir; ma‘ruf'u

³⁴⁴ en-Nahl 16/90.

³⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 113.

³⁴⁶ George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, s. 29; İlhâmi Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, s. 36-37.

³⁴⁷ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, (çev. Selâhattin Ayaz), İstanbul: Pinar Yayınları, 1991, s. 81.

³⁴⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, (thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi), Beyrut: Dâru İhyai'l-Türasi'l-Arabi, 1985, IV, s. 214.

³⁴⁹ Daha geniş bilgi için bk. Musa Günay, “Örfün Tanımı, Delil Oluşu ve İmam Ebû Hanife'nin Bazı Konuları Örfle Çözümlemesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 19, sayı: 32 (Temmuz-Aralık 2014), s. 26-30.

³⁵⁰ A. Kevin Reinhart, “Ethics and the Qur'ân” in *Encyclopedia of the Qur'ân*, (General Editor: Jane Dammen McAuliffe), Leiden: Brill, 2002, II (E-I), s. 60; Meryem Attar, *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*, s. 55.

tanımlarken akla yaptıkları vurgunun yanında vahye yer veren yorumcular da bulunmaktadır. Mâturidî, ma‘rufu; “akla uygun ve iyi görünen şey” olarak tanımlarken, bütün peygamberlerin vahiylerinde iyi olarak emredilen şeyleri de ma‘ruf olarak nitelemektedir.³⁵¹

İyi-kötü gibi değerlerin vahiy öncesinde bilinmesinin gerekliliği konusu çağdaş ahlâk felsefesinde de ele alınmaktadır. Gerek Tanrı’nın varlığına inanan gerekse inanmayan pek çok düşünür, ahlâkî bilginin teistik inançtan bağımsız olarak varolduğunu ifade eder. Buna göre “Tanrı iyidir”, “Tanrı adaletlidir” gibi ifadelerin anlaşılabilmesi için öncelikle “iyi”nin ve “adalet”in ne olduğuna ilişkin bilgiye sahip olmak gerekir.³⁵² Ahlâkta Tanrı fikrine yer vermeyen B. Russell, A. J. Ayer ve K. Nielson gibi düşünürler de iyinin en azından bilgi düzeyindeki önceliğini savunmuşlardır. Russell’e göre; “Tanrı iyidir” önermesini öne sürmek bile burada kullanılan ahlâk teriminin, Tanrı’nın iradesinden ve buyruğundan bağımsız olarak bir anlam ifade ettiğini kabul etmek demektir.³⁵³ İngiliz felsefeci Keith Ward, iyinin kendi başına bir anlamı olmaksızın bir varlık tarafından istenmek veya emredilmekle iyi olamayacağını savunur. Söz konusu varlık Tanrı olsa bile emreden şeytanî bir güç değil de Tanrı olduğunu bilebilmemiz için de emredilen şeyin iyi olduğu bilgisinin önceden biliniyor olması gerekmektedir.³⁵⁴

4. Ahlâklı Olmanın Aklîliği İddiasına Eleştiriler

Mu‘tezilî ahlâk teorisinde, ahlâkın ahlâksızlıktan daha makûl olduğunu ima eden bir iddiayı Cüveynî şu şekilde aktarmaktadır:

“Zarûret iddiasında Mu‘tezile’nin dayandığı [delillerden biri] şudur: Akıl sahibi kişi, bir ihtiyaç ortaya çıktığında bunu doğruluk ve aynı şekilde yalan ile giderebiliyorsa, onlardan [yalan ve doğruluk] birinin diğerine, bir fayda sağlama ya da zararı giderme [anlamında] üstünlüğü yoktur. Bu ikisi, [fayda ve zarar yönünden] eşit olduğunda, her yönden birbirine benzer ve akıl sahibi kişi şüphesiz [ikisinden birini tercih edecekse] doğruluğu tercih eder ve yalandan uzaklaşır. Kişi (ancak) doğrulukta varolan ve ihtiyacını gideren

³⁵¹ Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Te‘vilâtü’l-Kur‘an Tercümesi*, (çev. Bekir Topaloğlu-Kemal Sandıkçı), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, II, s. 430; Musa Günay, “Örfün Tanımı, Delil Oluşu ve İmam Ebû Hanîfe’nin Bazı Konuları Örfle Çözümlemesi”, s. 26-30.

³⁵² Mehmet S. Aydın, *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara: TDV, 1991, s. 146.

³⁵³ Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, s. 145.

³⁵⁴ Celal Büyük, *Tanrısız Ahlâk -Eleştirel Bir Bakış-*, s. 84-85.

faydadan daha fazlasının, yalanda olduğunu sandığında yalanı seçer. Akıl, amaçlar eşit olduğunda ise yalandan kaçınır ve doğruluğu tercih eder. İşte bu doğruluğun aklen iyi oluşu sebebiyledir.³⁵⁵

Ebû Hâşim el-Cübbâî; iki fiil için eşit fayda ve zarar söz konusu olduğunda kişinin doğruluğu tercih etmesini, doğruluğun iyi olmasına yüklemektedir.³⁵⁶ Kâdî, aynı düşünceyi şu şekilde ifade etmiştir:

“Bizden biri doğruluk ile yalancılık arasında muhayyer bırakılsa ve onlardan birindeki fayda, diğerinin aynısı olsa ve ona denilse ki: “Doğru da söyleyen yalan da söyleyen sana bir dirhem vereceğim.” Şayet o yalan söylemenin çirkin olduğunu ve ona ihtiyacı olmadığını biliyorsa, asla yalanı doğruluğa tercih etmez.”³⁵⁷, “Her akıllı kişi (aklî yetkinliğinin bir gereği olarak), yolunu kaybeden bir kişiye yol göstermek suretiyle iyilikte bulunur. Kuyunun kenarında olup kuyuya düşmek üzere olan âmâ kişiye “sağa (dön)”, “sola (dön)” diye seslenmek, sadece ona iyiliktir.”³⁵⁸

Kâdî'nin “gözleri görmeyen kişiye yardım örneği”, yardım edenin kendisine fayda ve zarar vermek anlamında nötr olan durumları ortaya koyma çabası olarak anlamlıdır. O, insanın bir fiilin kendisinin kötü olduğunu bilmesi ya da bir fiile ihtiyaç duymaması halinde kötülüğü işlemeyeceğine işaret etmektedir.³⁵⁹

Cüveynî, Mu'tezilî iddianın kesinliğini ve söz konusu tercihin sebebinin salt aklın ortaya koyduğu hükümler olup olmadığını sorgulamaktadır. O, bir fiilin salt aklın değil başka motivlerin etkisi altında işlenebileceğini ifade eder ki bu iddia, söz konusu Mu'tezilî tez ile açık olarak ilişkilidir. Cüveynî'nin bu konuda verdiği örnek şu şekildedir:

“Bazen insana kendi cinsinden olana şefkat gösterme duygusu gelir ve bu onu suda boğulacak ve tehlikeye düşmüş olanları kurtarmaya teşvik eder.”³⁶⁰

Gazzâlî aynı örnek üzerinden konuyu detaylandırmakta, insanın bu tür durumlarda hemcinsine karşı şefkat hissi gibi birtakım yönlendiriciler ile hareket ettiğini

³⁵⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 263.

³⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, II, s. 18.

³⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 10; ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI/I, s. 181.

³⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, II, s. 18-20.

³⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI/I, s. 191.

³⁶⁰ Cüveynî, *Akâidetü'n-Nizâmiyye*, s. 36.

ifade etmektedir. Yani ona göre bu durum, insan söz konusu olduğunda salt aklî-ahlâkî bir kabulün neticesi olmayabilir. Kişinin kendisine fayda-zarar yönünden bir etkisi olmayacağını bildiği bir fiili sadece iyi olduğu için yapmadığı, bunun cinse duyulan şefkatten kaynaklandığı tarzındaki duygusal ve psikolojik açıklama tarzı, fiilleri doğrudan öznenin basit güdülerine dayandırmaktadır.³⁶¹

Cüveynî'nin söz konusu iddiasına yönelik bir başka yorumu ise âdet kavramı üzerindendir:

“[Mu‘tezile’nin söyledikleri] iyiliklerin sebebi, çoğunlukla güzel bir övgü ile sevinmektir. İnsan bir nedenle bir işe devam eder ve bunu âdet edinir [sürdürür]. Hatta o işte öyle bir duruma gelir ki; bunu terk etmesi ona zor gelir. Âdet ve alışkanlıkların yaratıklarda inkâr edilemeyen etkileri vardır.”³⁶²

“Onlar kimi zaman da âdetlere başvurarak ihtilaf ediyorlar. Akıl sahibi kimseler, sem ile tek tek sayılmadığı halde [iyi ve kötü oldukları bildirilmediği halde] yardımseverliği, boğulanı ve helâk olacak olan birini kurtarmayı iyi, zulmü ve düşmanlığı kötü olarak kabul ediyorlar. Bu hiledir [aldatıcı bir ifadedir]. Biz tabiatların hazlara meylettiğini, acılardan hoşlanmadığını ve bu [minval üzere] gösterdiklerini [benzer örnekleri] inkâr etmiyoruz. Bizim sözümüz Allah’ın hükmünde iyi ve kötü olanlarla ilgilidir.”³⁶³

Gazzâlî de âdet/alışkanlık kavramının ahlâkî tercih alanındaki etkisine ilişkin Cüveynî'nin yorumuna paralel bir bakış açısı sunmaktadır. Gazzâlî'ye göre; bir kişinin hiç kimsenin kendisini görmeyeceği dolayısıyla övgü ya da yergide bulunamayacağı bir ortamda, yardıma ihtiyacı olan birine yardım etmek ile etmemek arasında kaldığında yardım etmeyi seçmesi doğaldır. Ona göre; yardım etmek fiili insanlar tarafından övüldüğü ayrıca övülme ve yardım fiilleri âdeten birbiri ardınca meydana geldiği için kişi yardım etmek ve etmemek kendisi açısından eşit olsa bile daha önceden bildiği bu âdet üzere yardım fiilini seçebilir.³⁶⁴

³⁶¹ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, s. 85.

³⁶² Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmîyye*, s. 36; Bu pasajın çevirisinde Cüveynî, *el-Akîdetün-Nizâmîyye*, (çev. Muhittin Bağçeci), Ankara: Kitabe Yayınları, 2016, s. 44'den yararlanılmıştır.

³⁶³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 265.

³⁶⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukuk Metodolojisi*, I, s. 96.

Cüveynî, Mu‘tezile’nin bir kişi için “amaca ileten bir araç olarak doğru ve yalanın aynı derecede etkili olması halinde”³⁶⁵ doğruyu söylemenin, aklen yalanı söylemekten daha tercih edilir olduğu iddiasını, birkaç farklı açıdan daha ele almıştır. Hourani, Cüveynî’nin bu konudaki eleştirileri ile ahlâk felsefesinin derin bir sorununu incelemeye giriştiğini ifade eder. Ona göre; Cüveynî bu sorgulama ile “ahlâklılığın, şahsî amaçlara ulaştıracak daha etkili bir araç olması dışında, ahlâksızlıktan daha aklî olduğunu söylemenin bir anlamı olup olmadığını” tartışmaya açmaktadır.³⁶⁶

“Akıl, amaçlar eşit olduğunda yalandan kaçınır ve doğruluğu tercih eder. Bu ancak doğruluğun aklen iyi oluşundandır.” [Onların] bu söyledikleri çeşitli yönlerden geçersizdir. Birincisi; zarûrî olduğunda ittifak ettikleri konuda delil getirme isteğidir [buna rağbet etmeleridir].”³⁶⁷

Cüveynî, zorunlulukla bilindiği iddia edilen bir durumu gerekçelendirme çabasını, zorunlu bilginin tabiatına aykırı bulmaktadır. Nitekim zorunlu bilginin, doğruluğu konusunda herhangi bir delillendirmeye ihtiyaç duyulmaması gerekir.

Bir diğer eleştiri, insanın tüm şartlar eşit olsa bile doğruyu tercih edeceğinin “kesinliği” ne yöneliktir:

“Eğer şeriatları inkâr eden veya kendisine kesinlikle bir din ulaşmamış kimseyi varsaydıımızda; bu konuda [aynı maksatla] doğruluğu seçer derlerse, bu yalanı kınamanın aklen gerekli olduğunu düşünen kişinin inancı sebebiyledir. Bu durumda [yalan] kaçınılacak bir şeydir. Aklın bir şeyin iyi ve kötü olduğunu belirleyemeyeceğini söyleyen, kendisine herhangi bir şeriat ulaşmamış olan ve doğru ile yalanı her yönüyle eşit gören kimse düşünüldüğünde biz [bunu] doğrulamayız. O kişinin doğruyu seçmesi de yalan ve doğruyu tercih etmekten kaçınması da mümkündür. Böylece onların düşüncesi geçersiz olur.”³⁶⁸

Doğru veya yalan söylemek, fayda ve zarar açısından eşit olsa bile kişinin doğruyu tercihinin, “yalanın aklen kınanmayı gerektiren bir eylem olduğu” düşüncesine bağlı olduğunu iddia eden Cüveynî’ye göre; bu kişi için yalan aklen kınanacak bir eylemi ifade

³⁶⁵ George F. Hourani, “Cüveynî’nin Mu‘tezilî Ahlâkî Eleştirisi”, s. 218.

³⁶⁶ George F. Hourani, a.g.m., s. 218-219.

³⁶⁷ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 264.

³⁶⁸ Cüveynî, a.g.e., s. 264-265.

etmiyorsa bu ikisi arasında bir tercih yapıp yapmayacağını ya da daha net bir ifade ile doğruyu tercih edeceğini bilmemiz mümkün değildir. Bâkılânî de yalan ve doğru arasında herhangi bir fark olmadığı kabul edildiğinde insanın bu ikisinden herhangi birini seçebileceğini, doğruyu seçeceğine ilişkin kesin bir yargıda bulunulamayacağını iddia etmektedir:

“Amacını gerçekleştirmeye yönelik kişi eğer doğruluğun yalana üstünlüğünü düşünmeyen, doğrulukta bir övgü ve yüceltme, yalanda bir utanç görmeyen veya yalan ve doğruluk arasında fark görmeyen bir toplum arasında yaşamış ise o kişinin bu ikisinden herhangi birini seçmesinin mümkün olduğunu neden kabul etmediniz? Bu durum, bir kişinin birbirine eşit iki dirhemden herhangi biriyle ödeme yapmasına benzer.”³⁶⁹

Cüveynî'nin söz konusu eleştirisi, Mu'tezile'nin “kesinlik” iddiasına yönelik gibi görünmektedir. Cüveynî'nin aktarımına göre Mu'tezile, doğru ve yalan söylemek fiilleri örneklemesinde fayda-zararın birbirine eşit olduğu bir durumdan söz etmekte, hatta buna “herhangi bir dine inanmayan ya da kendisine bir din ulaşmamış bireyler” şeklindeki detayı ekleyerek salt akla ve zorunlu bilgiye vurgu yapmaktadır. Ancak bu iki fiilin yalnızca fayda-zarar yönünden değil her açıdan eşit olması durumunda bile insanın doğruyu tercih etme kesinliğinden bahsetmek imkansızdır.³⁷⁰ Bu noktada Mu'tezilî iddia oldukça teorik bir iddiaya dönüşmekte, söz konusu insan ve onun fiilleri olduğunda pratik bir karşılığı bulunmamaktadır. Cüveynî'nin ele aldığı şekliyle Mu'tezilî iddiada fayda ve zarar gibi temel parametreler dışında insanın tercih ediciliğini etkileyen başka herhangi bir faktörden net bir şekilde bahsedilmemektedir.³⁷¹ İnsanın iki eylem arasında tercih yaparken dikkat ettiği ya da etkisinde kaldığı tek faktörün fayda-zarar olmadığı ise açıktır.

Cüveynî meseleyi bir başka yönüyle de tartışmaktadır. Mu'tezile tarafından yalanın aklen kınanmayı ve cezalandırılmayı gerektiren bir fiil olarak kabul edildiğini hatırlatarak, bu ön kabule rağmen; “yalan ve doğru gibi iki fiilin eşit olabileceği” iddiasını çelişkili bulmaktadır:

³⁶⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 149.

³⁷⁰ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, s. 94.

³⁷¹ *İrşâd*'ın bazı şerhlerinde fayda-zarar yerine (غرض) “ihtiyaç” ifadesi kullanılmaktadır. bk. Muzaffer b. Abdullah el-Misrî, *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*, II, s. 705.

“[Onların] söyledikleri ve düşündükleri birbiriyle çelişkilidir. Bizâtihi kötü olan yalan (el-kabîh li-aynihî), öncelikle kınanmaya, yerilmeye, cezaya (ikâb) müstehak olmakla, özetle; alçaklıklar ve noksanlıklarla tanımlanabilmektedir. Bu, Mu‘tezile’nin sözünün [görüşünün] gereğidir. Onların görüşleri bizim zikrettiğimiz gibi olduğu halde, [bu ikisindeki] amaçların eşit olduğu ihtimali ve doğruluk ile yalanın eşit olduğu [şeklindeki] betimleme nasıl doğru olur?”³⁷²

Mu‘tezile’nin yalan fiilini ahlâkî anlamda niteleme biçimi, başka bir ifadeyle; yalanın kötü bir fiil olduğu düşüncesi, daha en baştan iki fiil arasındaki değer farklılığına dayanmaktadır.³⁷³ Yalan ve doğrunun iyi ve kötülüğü bizatihi bu fiillerin bir özelliği ise iki fiilin herhangi bir açıdan eşit olması, özellikle Mu‘tezile’nin kendi kabulleri açısından geçersiz bir iddiaya dönüşmektedir. Ayrıca yalan ve doğrunun eşit olması halinde kişinin kesinlikle aklen doğruyu tercih edeceği iddiasının, kişinin bir zorunluluğa tabi olduğunu göstermesi bakımından Mu‘tezile’nin kendi sistemi içerisinde tutarlı olmayacağını düşünen Cüveynî bu düşüncesini de şu şekilde dile getirir:

“Onların, [kişinin kendisine göre] amaçlar eşit olduğunda, akıl sahibi kişinin kesin bir şekilde doğruyu yalana tercih edeceğini söylemesi bizim maksadımızı gerçekleştirir. [Çünkü bu durumda] doğruluğun yükümlülük hükmünden ve yapıldığında sevabı, terk edildiğinde cezayı gerektiren bir fiil olmaktan çıkması zorunludur. Kendisine yüklenmiş bir şeyi yapmaya zorlanan kişi bu işten sevap elde edemez. Bu söylediklerine kıyas edilirse; doğruluğun, aklı hüküm verme konusunda zorlayan [mecbur bırakan] bir şey olması gerekir.”³⁷⁴

Eğer pasajda aktarıldığı şekliyle çıkar veya amaç eşitliği durumunda, kişi doğruyu seçmek zorunda kalıyorsa ortada teklîf/yükümlülük kalmayacaktır. Ancak Mu‘tezile’nin kastettiği “tercih etme” eyleminin, teklîfi devre dışı bırakacak bir zorunlulukla gerçekleşmesi anlamına gelmediği açıktır.³⁷⁵ Belki şartlar eşit olduğunda doğruluğun iyi olarak bilinmesinin, kişiyi doğru söylemeye yönlendirmesi anlamında güdüleyici bir etkisi olduğu söylenebilir fakat bu durum Cüveynî’nin ifade ettiği türden bir zorunluluğa

³⁷² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 264.

³⁷³ Bu, ahlâkî yargıların, iyi ve doğru olanı belirtip önermenin yanı sıra sadece değer önermeleri biçiminde ortaya çıktıkları durumlarda da normatif olma özelliğini taşıdıkları iddiasıdır. Annemarie Pieper, *Etîğe Giriş*, s. 148.

³⁷⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 264.

³⁷⁵ Benzer bir açıklama için bk. Muzaffer b. Abdullah el-Mısırî, *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*, II, s. 705-706.

sebepe olmayacaktır. Bu sebeple eleştirinin konuyu bağlamından uzaklaştırdığını ifade etmek mümkündür.³⁷⁶ Nitekim Mu‘tezile ekolü, insan için mecbur bırakılma anlamında bir zorunluluğu kabul etmez. Örneğin; Ebû Hâşim el-Cübbâî; mecbur bırakılan kimseyi, birbirine tercih edilebilir iki zararlı fiilden birini yapmaya yönlendirilen, ancak daha az zararlı olanı seçen (seçme imkânı bulunan) kişi olarak kabul eder.³⁷⁷ Yani insan herhangi bir güdünün yönlendirmesi altında kalsa bile tercih etme veya etmeme iradesine sahip kabul edilmektedir.

İnsanın neden ahlâklı olduğu sorusu, ahlâklı olmayanların veya ahlâkî kurallara uymayanların varlığı ile kıyaslandığında daha anlamlı hale gelmektedir. Ahlâklı olanların neden ahlâklı olduğu, ahlâklı olmayanların da niçin ahlâklı olmadığı sorusuna cevap vermeye çalışma neticesinde ise ahlâklı olmanın da olmamanın da birtakım mâkûl gerekçelere dayandığı söylenebilir. Burada sorulması gereken ahlâklı olmak ile olmamak arasında akıl önünde bir fark bulunup bulunmadığı sorusudur.³⁷⁸ Mu‘tezile’nin, doğru sözlülüğün kendinde iyi oluşunu, aklın herhangi bir çeldirici ya da güdüleyici sebep olmadığına açık bir şekilde idrak edeceği tezi ile bir anlamda “ahlâklılığın aklîliğini” temellendirmeye çalıştığı söylenebilir. Eş’arî geleneği temsil ettiğini düşündüğümüz Cüveynî’nin ise, “kişi, herhangi bir çıkarı olmadığına doğru söylemeyi tercih eder.” şeklindeki bir önermeyi kesin ve geçerli bir iddia olarak görmediği açıktır.

³⁷⁶ Benzer bir yorum için bk. Muzaffer b. Abdullah el-Mısrî, *a.g.e.*, s. 706.

³⁷⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VIII, s. 165.

³⁷⁸ Tahsin Görgün, “Bir Zorunluluk Olarak Ahlâk: İnsan Olmak ve Ahlaklı Olmak”, *Ahlâk ve Müeyyide*, (ed. Ömer Türker), Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017, s. 120-121; Ahlâklı olmanın aklî olmadığına yönelik bir itiraza Bernard de Mandeville’in “Arılar Efsanesi” olarak bilinen örneğinde rastlamaktayız. Toplumun bir sembolü olarak bir arı kovanını tasvir eden Mandeville, arı kovanının pek çok açıdan geliştiğini ancak bu gelişmenin ahlâka değil aksine ahlâksızlığa yani erdemlere değil kötü huylara bağlı olduğunu iddia etmektedir. Buna göre; yükselme hırsı, aç gözlülük, kendini beğenmişlik gibi davranışlar arı kovanındaki yükselmenin sebepleridir. Tüm bu ahlâksızlık herkesin pay aldığı millî refahın bütünlüğünde bir rol oynamaktadır. Ancak kovadaki bir arı, kovanın ahlâksızlık yüzünden bozulmaya gittiğini haykırır ve durum bir anda tersine döner. Sonuçta mahkemeler ıssızlıktan çöle döner, sadece gerekli olan yerine getirilir, herkes azla yetinir, işsizlik olabildiğince artar. Neticede bu barışçıl ortam kovanı düşmanlara karşı savunmaya bile engel olur ve sonuçta kovan bozguna uğrar. Mandeville, arı kovanı metaforu ile kötülüğün ve ahlâksızlığın toplum için gerekliliğini temellendirmeye çalışmaktadır. Mandeville’in anlatısı, ahlâksızlık için de aklî birtakım gerekçeler bulunabileceğini göstermektedir. bk. Heinz Heimsoeth, *Ahlâk Denen Bilmece*, (çev. Mermi Uğur), İstanbul: İstanbul Matbaası, 1957, s. 16-17.

II. ONTOLOJİK ELEŞTİRİLER (NESNELLİK-ÖZNELLİK TARTIŞMASI)

Ahlâk felsefesinin önemli tartışma alanlarından birisini “değerlerin doğasının ne olduğu” problemi oluşturur.³⁷⁹ Mesele, ahlâk felsefesinin başlangıcından itibaren “nesnellik-öznellik ikilemi” olarak tartışılmaya devam etmektedir.³⁸⁰ Bu tartışmalar bağlamında “ahlâkî nesnelcilik” ve “ahlâkî öznelcilik” olarak adlandırılan iki genel eğilimden söz edebiliriz. Ahlâkî nesnelcilik; ahlâkî değerlerin dış dünyada, onlara ilişkin kavrayışımızdan bağımsız olarak varoldukları, dış dünyada varolan bu değerlerin insan tarafından bilinebileceği düşüncesidir.³⁸¹ Ahlâkî yargı ve önermelerde iddia edilen şeylerin doğruluğunun, zaman ve mekândan bağımsız olduğu görüşü de aynı düşüncenin uzantısıdır. Buna göre “Hiç kimse bir başkasına onun çekeceği acıdan zevk almak amacıyla acı çekirtmemelidir” ilkesi, “İki artı iki dört eder” önermesinin sayı saymayı bilmeyen toplumlarda bile doğru olması gibi doğrudur.³⁸² Ahlâkî öznelcilik ise ahlâkî değerlerin, insanın duygu, tavır, tepki, arzu ve isteklerinin bir ifadesi olduğu, dolayısıyla dış dünyada nesnel bir temeli, zihinden bağımsız bir gerçekliği olmadığı düşüncesidir.³⁸³

“Bir fiilin ahlâkî değeri hakîki ve nesnel midir?”, “Ahlâkî değerlerin hakîki olduğu varsayıldığında bu hakîkiliğin doğası tam olarak nedir?” sorularına cevap olarak İslâm Kelâmı’nda en temelde iki görüş bulunduğu söylenebilir. Eş’arî gelenek, söz konusu ahlâkî değerlerin gerçekte kavranamaz ve gayri-hakîki olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre; ahlâkî değer, gerçek bir varlığa ya da bir sıfata işaret etmeksizin Tanrı’nın değerlemesinden (emir ve yasağından) ibarettir.³⁸⁴ Eş’arî ekolün değerlere ilişkin tavrı öznelci ahlâk anlayışı adı altında değerlendirilebilir gibi görünse de Tanrı’ya yapılan vurgu sebebiyle daha çok “ilâhî öznelcilik” olarak adlandırılmaktadır. Nitekim her şeyi yaratan bir Tanrı vardır ve Tanrı kozmolojik anlamda her şeyin nedeni olduğu gibi ahlâkın da nedenidir.³⁸⁵ Mu‘tezile ekolü ise değerlerin nesnellliğini savunmaktadır. Ancak Mu‘tezile’nin bu savunusu, ekol içerisindeki kelâmcıların tümü tarafından aynı

³⁷⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 203.

³⁸⁰ Harun Tepe, *‘Teorik Etik’ Etiğin Bilgisel Sorunları*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016, s. 97.

³⁸¹ Hourani, fiili doğru ya da yanlış olarak değerlendirmemizi sağlayan bir takım nitelikler ve durumlar olduğunu kabul etmeleri dolayısıyla Mu‘tezile’nin, İslâm filozoflarının ve Grek felsefecilerinin nesnelciliği savunduğunu ifade etmektedir. bk. George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, s. 23.

³⁸² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 623.

³⁸³ Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 669.

³⁸⁴ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn Râzî’nin Gayeci Ahlâkı*, s. 92.

³⁸⁵ Celal Büyük, *Tanrısız Ahlâk -Eleştirel Bir Bakış-*, s. 58.

şekilde yapılmamaktadır. Cüveynî bunun farkında olarak ahlâkî değerlerin ontolojik statüsüne ilişkin Mu‘tezile ekolü içerisindeki iki genel tavra değinmiştir.

A. Fiillerin Özleri İtibariyle Değerlere Sahip Oluşu

Fiillerin, Tanrı’nın emri ve yasaklaması ile değerleneceğini düşünen Cüveynî, “naklin bildirmesinden önce fiillerin ahlâkî değerler anlamında nötr oldukları” iddiası ile Mu‘tezile’yi eleştirmektedir. Buna göre; kötünün ve iyinin herhangi bir anlamı yoktur. Ancak bunların, şeriatın hitabının bir fiile ilişmesinden kaynaklanan bir anlamı bulunabilir.³⁸⁶

Eleştirisinin ana argümanını sebr ve taksim metodunu kullanarak oluşturan Cüveynî’nin konu ile ilgili ifadeleri şu şekildedir:

“Bir şey kötü olmakla vasıflandırıldığında şu iki hüküm ihlâl edilemez; bunlardan biri, onun kötü oluşu ya kendisinden ya da kendisine ait bir sıfattan dolayıdır. Diğeri; onun kötü oluşu kendisinden veya kendisine ait bir sıfattan kaynaklanmamaktadır.”³⁸⁷

Cüveynî bir fiilin kendinde iyi veya kötü bir fiil olamayacağını öldürmek fiili üzerinden örneklendirmektedir:

“Eğer fiilin kötü oluşu kendinden veya kendine ait bir sıfattandır derlerse, bu çeşitli yönlerden geçersizdir. Bu yönlerden [akla] en yakın olanı; bir kişiyi zulmederek öldürmekle, had veya kısas yoluyla öldürmenin birbirine benzemesidir. İki fiilin eşit olduğunu, iki öldürmenin birbirine benzer olduğunu reddeden kimse, reddedilemez bir şeyi reddetmiş ve birbirinin denk olan her iki şeyin birbirine eşit olduğuna dair güveni yok saymıştır.”³⁸⁸

Mu‘tezile’nin fiillerin değerinin kendi özlerinde bulunduğu şeklindeki ontolojik iddiası, aklın bunları bilmesinin mümkün olduğu düşüncesi ile uyumlu bir varlık ve bilgi anlayışı sunmaktadır. Bu, dış âlemdeki nesne, olay ve olgularla insan zihni arasında bir uyumun bulunduğunu kabul etmektir.³⁸⁹ Bu kabul, dış alemin nesnelliğine dayanarak

³⁸⁶ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî’nin Gayeci Ahlâkı*, s. 72.

³⁸⁷ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 266.

³⁸⁸ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 267.

³⁸⁹ Fethi Kerim Kazanç, “Mu‘tezile’nin Ahlâk Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak Değerler”, s. 188.

ahlâkî değerlerin nesnelliğine ve dolayısıyla akıl tarafından bilinebilirliğine ulaşmak anlamına gelir.³⁹⁰

Mu‘tezile’nin ahlâkî mutlâkiyet³⁹¹ savunusunun, “aynı iki fiilin birbirine eşit olduğu” türünden zorunlu bir önermeyi reddetmeyi gerektirdiğini iddia eden Cüveynî, söz konusu iki fiil arasında özleri itibariyle hiçbir fark bulunmadığını, bunu reddetmenin makul olmayacağını düşünmektedir. Cüveynî’nin ortaya koyduğu bakış açısına göre yalanın ve doğru sözün hakikati düşünüldüğünde; yalanın, olay ve duruma aykırı söz; doğrunun ise tam tersi olarak olay ve duruma uygun söz olduğu açıktır. Fakat iyilik veya kötülük, doğru söz veya yalanın hakikatının bir parçası değildir. Nitekim iyi veya kötü olduğu akla gelmeksizin doğru ve yalanın ne olduğunu biliriz. Yani bir fiilin kendisi ile değeri birbirinden ayrıdır ve değer olmaksızın fiilin kendisi bilinmektedir.³⁹² Burada bir parantez açıp söz konusu bakış açısının, modern dönem ahlâk tartışmalarında “olgu-değer ayrılığı”³⁹³ olarak bilinen yaklaşım ile bir bakıma benzediği söylenebilir. Bu durumda fiiller, nesneler, durumlar ahlâkî değer bakımından nötrdürler dolayısıyla “olan”a bakılarak “olması gereken” bilinemez.

Cüveynî bu konuda fiilin yanı sıra faili dikkate alarak, başka bir örnek daha vermektedir. Mükellef ve mükellef olmayan (çocuk) tarafından işlenen fiilin farklı değerlere sahip oluşu üzerinden, fiillerin zatında iyi ve kötü olma durumunun bulunmadığı şöyle ortaya konulur:

“Akıllı bir kimse tarafından işlenen [kötü] fiil, mükellef olmayan kişi tarafından işlendiğinde [aynı fiil] kötü olarak vasıflanmaz.”³⁹⁴

³⁹⁰ Fethi Kerim Kazanç, “Mu‘tezilî Düşünce Sisteminde Ahlâkî Akılcılık”, *Tabula Rasa*, yıl: 3, sayı: 3 (Ocak-Nisan 2003), s. 22.

³⁹¹ “Ahlâkî mutlakçılık, Belirli eylem türlerinin her zaman ve her koşul altında özellikle de sonuçlarından bağımsız olarak doğru olduklarını daha doğrusu, bütün zamanlar boyunca doğru ve geçerli olan tek bir ahlâk kodu, ahlâkî kurallar ve değerler kümesi bulunduğunu öne süren görüştür.” Ahmet Cevizci, “Ahlâkî Mutlakçılık”, *Felsefe Ansiklopedisi*, I, s. 143.

³⁹² Fethi Kerim Kazanç, “Mu‘tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış”, *Kelâm’da Bilgi Problemi: Bildiriler*, 2003, s. 155.

³⁹³ Olgu-değer ayrımı esasında yeniçağ felsefesinde yapılan bir ayrımdır. Yeniçağda varlık ile bilgi, olanla olması gereken; ahlak yasası ile doğa yasası arasındaki fark iyice belirginleşmiştir. bk. Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlâk*, Ankara: Vadi Yayınları, 1995, s. 15.

³⁹⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 267.

Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Haşim el-Cübbâi, fiillerin failin durumuna bağlı olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre; uyuyan bir kişi veya çocuk herhangi bir kötü fiil işlediğinde bu fiil, kötü olarak vasıflanamayacaktır.³⁹⁵ Cübbâiler, failin “yetkin akıl sahibi olmamasını” veya fiili bilinçli bir şekilde işlememesini, fiilin değerini belirleyen birer yön olarak kabul etmişlerdir. Onlar gibi vücûh teorisini kabul eden Kâdî ise fiilin kötülüğünün, failin bunu bilip bilmemesine (bilinç ve aklî yetkinlik durumuna) bağlı olmaksızın sonuçları bakımından kötü olduğunu düşünür. Failin, fiilin kötülüğünü bilme gücüne sahip oluşu, yalnızca kınanmayı hak etmek için bir koşul olarak kabul edilebilir.³⁹⁶ Kâdî fayda vermeyen, daha büyük bir zararı gidermeyen veya hak edilmeyen zararın her zaman kötü olduğunu³⁹⁷ ancak zararı veren kişinin kınanmayı hak etme durumunun, kişinin bilinç haline göre gerçekleşeceğini düşünmektedir. Netice itibariyle Kâdî bu türden fiillerin, failin durumundan bağımsız olarak sonuçları itibariyle kötü olduklarını düşünmektedir. Bu türden fiillerin, ahlâkî yönden nötr kabul edilebilmesi için farkında olmadan ya da bilinmeden yapılmasının yanı sıra fayda-zarar gibi sonuçlarının olmaması gerektiğini düşünen Kâdî, Cübbâilere kıyasla ahlâkî değer bakımından nötr olan eylemlerin kapsamını daraltmıştır denilebilir.³⁹⁸

B. Fiillerin Bir Sıfat Sebebiyle Değerlenmesi

Cüveynî, fiillin kendiliğinden bir değere sahip olduğunu reddettiği gibi bir sıfat sebebiyle değerlendirilmesini de kabul etmez:

“Kötünün kendiliğinden kötü olduğu geçersiz olduğunda, [bu konuda] söylenecek söz bitmemiştir. Söylenecek olanlara gelince [bunlardan ilki]; [bizim de kabul ettiğimiz gibi] bir şeyin kötü oluşunun anlamı, onu şeriatın yasaklamasıdır. Açık [bir şekilde] hakikat olan budur. Diğer; bir şey, şeriat[ın bildirimi] veya [kendiliğinden] kötü olmaksızın kötü olabilir. Bunu söylerlerse onlara şöyle denilir: bir şeyin kötülüğü nehye veya kendisine hamledilmediğinde başka bir sıfat nedeniyle kötü olması imkansızdır. [Bahsettikleri] bu sıfat, kötülük için nefîs veya manevî bir sıfat değildir.”³⁹⁹

³⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI/I, s. 83.

³⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, VI/I, s. 82.

³⁹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, VI/I, s. 90.

³⁹⁸ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 411.

³⁹⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 267; “Hüsün-kubuh konusu nefîs sıfatlardan olsaydı “nesh” konusu açıklanamazdı.” bk. Ebûbekir İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, (thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekâ), Mısır, 1987, s. 490.

Fiilin bir sıfat sebebiyle iyi-kötü olduğu kabul edildiğinde bu sıfatın, söz konusu fiilin ne nefsi/zâtî ne de manevî sıfatı mahiyetinde olamayacağını ifade eden Cüveynî, bu konuda detaylı bir izaha girişmemiştir. Ancak Cüveynî'nin bu iddiasına dikkat kesildiğimizde onun bu eleştiriyi vücuh teorisi olarak isimlendirilen Mu'tezilî teze yönelttiğini söylemek mümkün görünmektedir. Cüveynî'nin “bir şeyin kötülüğü nehye veya kendisine hamledilmediğinde başka bir sıfat nedeniyle kötü olması imkansızdır. (Bahsettikleri) bu sıfat, kötülük için nefsi veya manevî bir sıfat değildir.” şeklinde dile getirdiği sıfat, vücuh nazariyesine hamledildiğinde fiilin bulunduğu hâl ile ilişkilidir. Cüveynî; hâli, varlığın bir sıfatı olarak nitelemektedir. Fiil bazında düşünüldüğünde hal, fiilin iyi ve kötü değerini alabilme imkânına denk gelmektedir. Cüveynî'nin belirttiğine göre hallerin bir kısmı illetlere bağlıdır.⁴⁰⁰ Tam da bu noktada vücuh nazariyesine dönecek olursak; fiillerin iyi ve kötü olma sebeplerine göre iki kısma ayrıldığı söylenebilir. Bazı fiilleri iyi ve kötü yapan sebepler, fiilin kendilerine özel durumlardan kaynaklanmaktadır. Burada illet, fiilin kendisinde içkindir. Örneğin; zulüm, zulüm olduğu için kötüdür.⁴⁰¹ Bazı fiiller ise sebep oldukları veya ilişkili olduğu durumlar nedeniyle iyi veya kötüdür. Örneğin; şer'i kötülükler, aklî kötülükleri yapmaya ya da bazı vacipleri terk etmeye sebep oldukları için kötüdür.⁴⁰² Kâdî, “eve girme” fiilini örnek göstererek bu fiilin izin alınarak gerçekleştirilmesi halinde iyi, izin almadan gerçekleşmesi durumunda ise kötü olduğunu düşünmektedir. Yine secde fiilinin kim için yapıldığının, onun iyi veya kötü oluşunu belirlediğini ifade eder.⁴⁰³ Örneklerdeki durumlar, sonucunu gerektiren illetler gibi görünmektedir. Daha açık bir örnek ise acı verme fiilinin, zulüm olarak gerçekleşmesi halinde kötü olmasıdır. Bu durumda “zulüm, acı verme fiilinin kötü oluş sebebidir” denebilir.

Cüveynî'nin eleştirisine dönecek olursak onun vurgulamak istediği nokta; vücûh teorisinin, temel birtakım ahlâkî değerlerin, ilk bakışta anlaşılmayan ikincil değerlerin⁴⁰⁴

⁴⁰⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 80. Cüveynî, her ne kadar bu konuyu Tanrı'nın sıfatları bahsinde ele alıyor olsa da ahvâl, vücuh ve zâtî sıfat kavramlarının birbirine benzer kavramlar olduğunu ima etmektedir. Ahvâl nazariyesini reddedenlere yönelik olarak şu ifadeyi kullanır: “Ahvâle ilişkin bir araştırmaya giren kimse, onu ister ahvâl, ister vücuh veya zâtî sıfat olarak nitelesin yine de ahvâli kabul etmekten geri duramaz.” Cüveynî, *a.g.e.*, s. 80-82.

⁴⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, s. 61.

⁴⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/I, s. 59.

⁴⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli 'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, II, s. 23-24.

⁴⁰⁴ İkincil değerler kavramı ile ilk bakışta iyi ya da kötü olduğu bilinmeyen fiillerin ancak akıl yürütme yoluyla içinde bulunduğu durum veya diğer fiiller ile ilişkisi göz önüne alındığı zaman bilinen ahlâkî değerleri kastedilmektedir.

bilinmesinde oynadığı rolle ilgili olarak epistemolojik bağlamda nesnellik iddiasının sürdürülebilirliğine imkân tanıdığı fakat ikincil değerlerin ontolojik konumuna ilişkin nesnellik iddiası yönünden zayıf olduğudur. İkincil değerler kavramı ile ilk bakışta iyi ya da kötü olduğu bilinmeyen fiillerin ancak akıl yürütme yoluyla içinde bulunduğu durum veya diğer fiiller ile ilişkisi göz önüne alındığı zaman bilinen ahlâkî değerleri kastedilmektedir. Zira bahsedilen ikincil değerlerin ontolojik konumu temel değerlere göre değişir vaziyettir.⁴⁰⁵ Örneğin; “acı çekmek” ilk bakışta kötü bir eylem olarak değerlendirirken, fayda veren bir acı iyi olarak nitelenmektedir. Bu durumda acının kötülüğü ontolojik olarak nesnellikten uzak olsa da belli birtakım vecihlere dayanarak acıya ilişkin nesnel bir değerlemede bulunabilmemiz, epistemolojik bir nesnellığe işaret etmekte ancak ontik anlamda fiilin değer durumundaki belirsizliği devam ettirmektedir. Bunu klasik dönem Eş’arî kelamcılarının ve dolayısıyla Cüveynî’nin eleştirilerinin, Bağdat Mu‘tezilesinin ahlâkî mutlâkiyetçiliğine yönelik güçlü bir pozisyona sahipken ve onların ahlâkî ontolojilerini büyük oranda çürütmüşken, Basra Mu‘tezile’sinin daha girift olan vücûh teorisine karşı yetersiz kaldığı⁴⁰⁶ şeklinde yorumlayanlar olmuştur. Ancak burada vücûh nazariyesinin özellikle ikincil ahlâkî değerler noktasında belirsiz bir ontolojik duruş sergilediği ve Cüveynî’nin yaklaşımının en azından başlangıç noktası itibarıyla doğru olduğu ifade edilebilir.

III. TEOLOJİK ELEŞTİRİLER: TANRI VE AHLÂKÎ ZORUNLULUK

Cüveynî, ta’dîl-tecvîr konusunun birinci öncülünü “Aklın iyiyi ve kötüyü belirleme yetkisi yoktur” şeklinde ifade etmiştir. Onun bu öncül bağlamında, Mu‘tezilî ahlâk anlayışına yönelttiği eleştirilere tezimizde “epistemolojik eleştiriler” başlığı altında yer vermiştik.

“Aklın ortaya koyduğu şeyler hakkında Tanrı için bir yükümlülük yoktur” şeklindeki ikinci öncül ise; Cüveynî’nin teolojik eleştirilerinin özeti mahiyetindedir. İkinci öncülün temel meselesi, Tanrı-ahlâk ilişkisidir. Mu‘tezilî kelâmcılar, ahlâkî değer,

⁴⁰⁵ Muzaffer b. Abdullah, bu mesele ile ilgili olarak şöyle bir yaklaşımda bulunur; bir fiilde iyilik ve kötülüğün ikisinden sadece birinin bulunması gerekmektedir. Ancak Mu‘tezilî yaklaşım dikkate alındığında fiille ilgili olarak bağlama göre değişen bir iyilik-kötülük durumu meydana gelmektedir. Bu da fiilin hem iyilik hem de kötülük gibi birbirine zıt iki sıfatı taşıması anlamına gelir ki bu imkansızdır. Zira bu iki sıfat birbiri ile tenakuz halindedir. Muzaffer b. Abdullah el-Misrî, *Şerhu ‘l-İrşâd fî Usûli ‘l-İ’tikâd*, II, s. 696.

⁴⁰⁶ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn Râzî’nino Gayeci Ahlâkı*, s. 90.

fiil ve hükümlere yönelik ontolojik ve epistemolojik kabulleri ile uyumlu olarak “ahlâkî ilkelerin insan ve Tanrı için müşterek olduğunu” düşünmüşlerdir. Tanrı-insan-ahlâk ilişkisi bağlamında salâh-aslah teorisini öne süren Mu‘tezile, bu teori ile Tanrı’ya birtakım yükümlülükler atfetmektedir. Eş’arî ekolün Tanrı tasavvuruna tamamen aykırı olan bu teori, Cüveynî’nin teolojik eleştirilerinin bir bölümünü oluşturmakta ve çalışmamız içerisinde “Tanrı ve Aslah” başlığı altında ele alınmaktadır. Ayrıca âdil bir Tanrı’nın, insanlara verdiği acıların bir karşılığı ya da bir sebebi olması gerektiğini savunan Mu‘tezile; lütuf, ivaz, hak etme teorileri ile modern dönemde teodise tartışmaları kapsamında değerlendirilebilecek konuları ele almıştır. Cüveynî’nin, Tanrı ve kötülük arasındaki ilişkiyi aklileştirme gayretini gösteren söz konusu Mu‘tezilî teorilere yönelttiği eleştiriler ise “Tanrı ve Teodise” başlığının içeriğini oluşturmuştur.

Mu‘tezilî kelâmcılar, “hem insan hem de Tanrı için geçerli olan bir ahlâk” anlayışına sahiptir. Bu sebeple onlar, insanın aklî-ahlâkî birtakım prensiplere uymak zorunda olmasına benzer şekilde Tanrı’nın da uyduğu-gözettiği birtakım ahlâkî ilkeler yani bir anlamda ahlâkî zorunluluklar olduğunu iddia etmektedirler. Bu düşünce “vücûb alellâh” olarak isimlendirilmektedir. Cüveynî “kudretli ve dilediğini irade eden yaratıcı” tasavvuruna aykırı olan bu teoriyi kabul etmeyerek yükümlülük/ahlâkî zorunluluk (vücûb) ile kastedilenin ne olduğunun izini sürmeye çalışmıştır:

“İkinci öncül; Allah’tan, bir şeyi yapmasını gerektiren gerekliliğin (îcâb) nefyedilmesini içerir. Bu mesele, iyinin ve kötünün belirlenmesi konusunun (tahsîn-takbîh) bir bölümüdür. [Bu konudaki] delili araştırmanın yolu; Allah’ın herhangi bir yükümlülüğü olduğuna inanan kişiye; “O’nun yükümlü olması ile kastettiğiniz nedir?” diye sormaktır. Eğer o kişi, “Allah’a bir emir yöneltildiğini kastettim” derse bu icmâen imkânsızdır. Çünkü emri veren Allah’tır, bir başkası O’na emir veremez. O’nun yükümlü olması ile kastedilen, kendisine vacip olan şeyi terk etmesi durumunda zarar görmesi ise bu da aynı şekilde imkânsızdır. Çünkü Allah yüceliği sebebiyle fayda ya da zarar görmez. O’nun için fayda ve zararın, haz ve acının bir anlamı yoktur. O, bunlardan münezzehtir. “O’nun yükümlü olması ile kastedilen, onun [yükümlü olduğu şeyi yapmanın] iyi olması, o şeyi

terk etmenin kötü olmasıdır derlerse ve iyiliğin zatî sıfat olduğunu öne sürerlerse bunu ikna edici bir şekilde boşa çıkarmıştık.”⁴⁰⁷

Cüveynî, yükümlülük kavramıyla ilgili olarak yapılabilecek muhtemel tanımları sıralayarak Tanrı’nın ahlâkî bir zorunluluğa tabi olduğu iddiasını, aklî olarak çürütmeye çalışmaktadır.

Mu‘tezile, Tanrı’nın fiillerinde hakîm olmasını, insanın menfaatine riâyet etme zorunluluğuna bağlamaktayken⁴⁰⁸; Eş’arîlerin çoğunluğuna göre Tanrı’nın fiilleri ne kendisine ne de insanlara yönelik bir gaye ve maslahat taşımamaktadır. Çünkü Tanrı’nın bir sebep dolayısıyla fiil işlemesi, onun için eksiklik anlamına gelecektir. Tanrı, her açıdan mutlak ve yetkin bir varlık olması dolayısıyla sebep ve hikmet, onun fiilinin amacı değil belki sonucu olabilir.⁴⁰⁹ Eğer Tanrı özgür ve tek egemen ise; fiillerini sınırlayacak herhangi bir dışsal hukuka da tabi olamaz. İnsanlar, ahlâk yasasının bağımsız geçerliliğine dair bir iddiada bulundukları zaman, Tanrı’nın hükümlerini ve itaate layık olmak bakımından tek olduğunu da inkâr etmiş olurlar.⁴¹⁰ Cüveynî, *Akîde*’sinde kulun itaatine karşılık mükafat vermesinin, isyan ederse ceza vermesinin Tanrı üzerine vacip olduğuna ilişkin Mu‘tezilî iddiaya şu şekilde karşılık vermektedir:

“Ehl-i Hak’ın hepsi Allah üzerine hiçbir şeyin vacip olmadığına inanmıştır. Allah mükafat ve nimet verirse bu, O’nun lütfundandır. Cezalandırırsa, bu onun adaletindendir... Vücûb, vacibi terk ettiğinde kötülenmeye, kınanmaya ve cezaya müstehâk olan kişi içindir. Eğer kişi kötülenir ve cezalandırılırsa zarar görür. Allah zarar ve faydadan münezzehtir.”⁴¹¹

Kelâmcılar arasında Tanrı’nın fiillerinin O’nun mutlak kudret ve iradesine bağlı olarak gerçekleştiği noktasında ortak bir kabul bulunmaktadır. Eş’arî ekol için bu kabul, herhangi bir anlamın ilâhî fiile illet olamayacağı fikrini de içinde barındırmaktadır. Mutlak kudret anlayışının ahlâkî neticeleri ise sorgulanamaz bir Tanrı tasavvuruna yol açmaktadır. Yani onlara göre; varlık bakımından zorunluluğa tabi olmama aynı zamanda

⁴⁰⁷ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 271-272.

⁴⁰⁸ Emrullah Yüksel, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8 (1988), s. 49.

⁴⁰⁹ Şehristani, *Nihayetü’l-İkdâm fî İlmi’l-Kelâm*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezidi), Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004, s. 222-224; İlhamî Güler, *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 50.

⁴¹⁰ Ali Yıldırım, *İlahî Buyruk Teorisi*, s. 111.

⁴¹¹ Cüveynî, *Akîdetü’n-Nizâmiyye*, s. 56.

ahlâkî anlamda da zorunluluğa tabi olmamak anlamına gelmektedir.⁴¹² Ebu'l Hasan el-Eş'arî, ilâhî fiile ilişkin yapabileceğimiz tek çıkarımın, “fiilin, failin kastına uygun gerçekleşmesi” olduğunu düşünmektedir. Fakat Tanrı'nın o fiili gerçekleştirmekten maksadının ne olduğunu bilmek ve Tanrı'nın fiillerinin bir kısmından yola çıkarak diğerleri için de geçerli olabilecek birtakım ilkeler çıkarmak mümkün değildir.⁴¹³ Ancak bu noktada; “Tanrı'nın mutlak iyiliğinden ve hikmetinden dolayı kötü olan bir şeyi emretmemesi ya da onu yapmaması O'nun kudretini sınırlar mı?” sorusunu sormak gerekecektir. Mu'tezile'ye göre bir varlığın bir şeye güç yetirememesi ayrı bir konu, gücü yettiği halde onu yapmaması başka bir konudur. Yani Tanrı'nın kötü bir fiili yapmamasının ya da emretmemesinin, O'nun tüm bunları yapma gücünden yoksun olduğu anlamına gelmeyeceği açıktır.⁴¹⁴

Kâdi Abdülcebbar'a göre; “Vacip, kişinin gücü yettiği halde yapmadığı takdirde bazı yönlerden yerilmesini gerektiren fiildir.”⁴¹⁵ Vacip kavramını tanımlarken faile ilişkin herhangi bir niteleme yapmayan Kâdî, bu kavramı hem insan hem de Tanrı fiilleri için kullanmaktadır.⁴¹⁶ Ancak şunu eklemek gerekir ki; Mu'tezile'nin Tanrı hakkında kullandığı yükümlülük kavramı, Eş'arîler'in eleştirdiği anlamda yani “Tanrı'nın birisi tarafından mecbur bırakılması” şeklinde anlaşılmamalıdır.⁴¹⁷ Zira bu türdeki bir yükümlülüğe farz adı verilerek vacipten farklı olan konumu vurgulanmıştır.⁴¹⁸ Buradaki vücûbiyet bir anlamda Tanrı'nın, kendisine yüklediği tarzda bir yükümlülüğe işaret eder. Üstelik Kâdî'ye göre; bir fiilin vacip olması için kat'î suretle bir vacip kılıcının olması da gerekmez. Fiillerin kendine has özellik ve durumları onların vücûbiyetini gösterir. Tanrı, kendi zatına vacip olan fiilleri zaten bilmektedir bu nedenle yükümlülük bir illet dolayısıyla (vacip kılıcı) gerçekleşmemektedir.⁴¹⁹

⁴¹² Ömer Türker, “İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Allah'ın Hikmetinden Sual Olunur mu?”, *Din Felsefesine Dair Okumalar*, (der. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, II, s. 671.

⁴¹³ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lûm 'a fi'r-Reddî ala Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bid'a*, (nşr. Hamûde Gurâba), Kahire: Matba'atü Mısır, 1955, s. 115-122; Ömer Türker, “İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Allah'ın Hikmetinden Sual Olunur mu?”, s. 675

⁴¹⁴ M. Sait Reçber, “Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLIV, sayı: 1 (2003), s. 144.

⁴¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, I, s. 64.

⁴¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 429; Dündar Akıcı, *Kâdî Abdülcebbar'da Aslah Teorisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2018), s. 79.

⁴¹⁷ Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, s. 58.

⁴¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 14.

⁴¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XIV, s. 13-14.

Ebü'l-Hüzeyl, iyilik ve kötülük kavramları Tanrı'nın kudret sıfatıyla ilişkilendirildiğinde Tanrı'nın zulmetmeye, yalan söylemeye ve kötü fiil işlemeye kadir olduğunu fakat hikmet ve rahmeti dolayısıyla bunları yapmayacağını ifade etmektedir.⁴²⁰ Bu, Tanrı'nın hür olduğu iddiasıyla birlikte, fiillerindeki imkânlılığın da bizzat Tanrı'nın kendi iradesine bağlı olduğunu kabul etmektir. Böylece Tanrı için zorunluluk söz konusu olduğunda, ontolojik değil ahlâkî bir zorunluluğa karşılık gelecektir.⁴²¹

A. Tanrı ve Aslah

“Vücûb alellâh” anlayışı kapsamında üretilen teorilerden en tartışmalı olanı salâh-aslahtır. Mu'tezilî kelâmcılar, salâh olanı yaratmanın Tanrı için yükümlülük olduğu konusunda hemfikirken, aslah teorisinin kapsamıyla ilgili olarak ekol içerisinde görüş ayrılığı bulunmaktadır.⁴²² Tanrı'nın insan için din hususunda mümkün olan en iyiyi (aslah) gerçekleştirmesi gerektiği konusunda iki okul arasında detaylarda farklılık bulunurken⁴²³ dünyevî işlerde aslah meselesi ise bu tartışmanın odağını oluşturmaktadır.⁴²⁴

Salâh-aslah konusunun Cüveynî için kabul edilemez olan kısmı ise Tanrı'ya yükümlülük atfetme hususudur. Cüveynî bu konuda öncelikle Mu'tezile'nin fazlaca kullandığı “kıyas'ul-gâib ale's-şâhid” metodunun, “Tanrı'nın ahlâkî yükümlülüğü” meselesine uygulanmasının neticelerini ele alır:

“Sizin ilkelerinizin gereği; mümkün olan her şeyin en iyisini yapmanın Allah'a vacip olduğunu kabul etmektir. Bu kabul, “görünen alemde (şâhid), kendisinde iyilik ve kötülük olduğunu vehmettiğiniz şeylerin akıl tarafından bilindiği” şeklindeki iddiaya dayanmaktadır. Bu iddianın ardından da görünmeyen âlemle (gayb), görünen âlemi karşılaştırırsınız. Görüşünüz bu şekilde olduğunda, bizden birinin de bir başkasına

⁴²⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 555.

⁴²¹ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l Huzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu, 2001, s. 205.

⁴²² İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar*, s. 294.

⁴²³ Cüveynî'ye göre; Basra ekolü, teklif öncesinde aklı kemâle erdirmenin Tanrı'nın bir lütfu olduğunu ancak teklif sonrasında kula imkân ve güç vermesi ayrıca lütufta bulunmasının Tanrı'ya vacip olduğunu iddia etmektedir. Bağdat ekolü, teklif öncesi aklı kemâle erdirmesinin Tanrı için bir vacip olduğu fikrine sahiptir. bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 287-288.

⁴²⁴ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 288.

mümkün olan en iyiyi yapmasının vacip olduğunu kabul etmeniz gerekir. Görünen ve görünmeyen âlemde en iyiyi yapmanın gerekli olduğunu kabul etmenin neticesi budur.⁴²⁵

Esasında Eş'arîler de "kıyasü'l-gâib ale's-şâhîd" yöntemini kullanmaktadır fakat onlar daha çok sıfatlar bahsinde, Mu'tezile ise Tanrı'nın fiilleri (adalet) konusunda bu yönetime başvurmaktadır.⁴²⁶ Cüveynî, söz konusu kıyas yöntemi uygulandığında insanın da diğer insanlara, mümkün olan en iyi şekilde iyilik yapmakla yükümlü olması gerektiğini ifade etmektedir. O, Mu'tezile'nin, "Tanrı'nın kudret ve bilgisi, insanınki ile aynı değildir. İnsanın bir başkasına en iyiyi yapmakla yükümlü olması, çok zor ve çok çaba isteyen bir şeyin insana yüklenmesi anlamına gelir. Bu sebeple insan aslah ile yükümlü değildir" şeklindeki gerekçelendirmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü ona göre; eğer insan ve Tanrı arasında yapılacak böyle bir ayrımın nedeni "insana yüklenen meşakkatin fazlalığı" ise teklîfin de aynı gerekçe ile geçersiz olması söz konusudur. Ancak Cüveynî'ye göre; mana itibarıyla "meşakkatin yüklenmesi" anlamına gelen teklîf, tam da bu nedenle Mu'tezile'ye göre iyi olmalıdır. Çünkü teklîf, içerdiği meşakkat nedeniyle hem dünya hem de ahiret için en iyiyi elde etme aracıdır. Bu meşakatlere katlanmak insanın sevap elde etmesini sağlamakta; Tanrı, teklîf ile insana sevap kazanma fırsatı sunmaktadır.⁴²⁷ Cüveynî, Tanrı'nın insana yönelik olarak aslahı gerçekleştirmesinin, Tanrı için bir yükümlülük olduğunu kabul eden Mu'tezile'ye, onların kendi yöntemleri ile karşı çıkmakta ve kullandıkları kıyas yönteminin bu konuda uygun olmadığını göstermeye çalışmaktadır.

Cüveynî'nin aslah meselesindeki bir diğer eleştirisi; iyiyi yapmanın Tanrı'nın uymak zorunda olduğu bir fiil olarak kabul edilmesi halinde, en iyiyi yaptığı için O'na şükretmenin anlamsızlaşacak olmasıdır.⁴²⁸ Cüveynî bu düşüncesini şöyle ifade eder:

"Borcunu ödeyen ya da emaneti aldığı kişiye veren kimsenin durumunda olduğu gibi [kendisine] vacip olan bir fiili yapana teşekkür gerekmez."⁴²⁹

⁴²⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 289.

⁴²⁶ Eş'arîlerin bu yöntemi sıfatlar bahsinde kullanıp Tanrı'nın fiilleri konusunda kullanmamaları gibi, Mu'tezile'nin sıfatlar yerine fiillerde kullanması da Tanrı'yı tenzih teorilerinden kaynaklanmaktadır. bk. İlhamî Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 49.

⁴²⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 291.

⁴²⁸ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 293-294.

⁴²⁹ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 294.

Aslah teorisine ilişkin bir başka problem, aslahın kabul edilmesi durumunda Tanrı'nın lütfuna alan kalmayacak olmasıdır. Çünkü bu durumda fiillerinde seçme durumu olmayan zorunluluğa/yükümlülüğe tabi olan bir Tanrı tasavvur edilmiş olacaktır.⁴³⁰ Eş'arî düşüncede Tanrı istediğine lütufta bulunur, istediğini de bundan mahrum bırakır.⁴³¹

Salâh-aslah konusunda Cüveynî'nin yaptığı en güçlü eleştiri; Tanrı'nın sonsuz bir kudreti varken, her yaptığı iyiliğin daha fazlasının da olabileceği imkân dahilindeyken (en iyiyi yapmakla yükümlü olması bağlamında) yapabileceklerini hangi ölçüye göre sınırlandıracağımızdır. Bu eleştiri, aslahın ölçüsünün ne olduğu problemiyle ilgilidir. Cüveynî meseleyi şu şekilde izah eder:

“Hazlar konusunda Allah'ın güç yetirebileceği şeyler sınırsızken, dünyada aslahı yapmanın Allah'a vacip olduğunu söyleyen sizler, Allah'ın güç yetirebildiklerinin sonu ve hazların da bir sınırı olmadığına, bütün iyiliklerin daha fazlasının yapılması mümkün olduğuna göre Allah'ı nasıl oluyor da sınırlandırıyorsunuz?”⁴³²

Mu'tezile bu iddiaya hem insan odaklı hem de Tanrı'nın bilgisi ile ilişkili olarak karşılık vermektedir. Onlara göre Tanrı, daha fazla vermesi nedeniyle insanın aşırıya gideceğini bildiğinden, aslahın miktarını da en iyi bilecek olandır. Bu noktada Cüveynî, dîni alandaki aslah anlayışında, Tanrı'nın -kişinin isyanı tercih edip etmeyeceğine bakmaksızın- tekliften sonra kişiye güç ve imkân vermesi ve ona lütufta bulunması gerektiğini kabul eden Mu'tezilî kelâmcıların, bunu dünyevî aslah konusunda da gözetmeleri gerektiğini dile getirmektedir. Bu durumda Mu'tezile'nin aslah teorisi çerçevesinde, insanın aşırıya gitmesi önemsiz bir ayrıntıya dönüşecek ve Tanrı'nın dünyevî hazlar konusunda insan için yapılabilecek en iyi olan neyse onu yerine getirmesi gerekecektir.⁴³³ Fakat Tanrı'nın kudretinin bir sonu ve sınırı olmaması dolayısıyla söz konusu hazların sınırı da belirsizleşecektir. Cüveynî'nin aslah meselesinde şimdiye kadar yönelttiği eleştiriler dinî ve dünyevî konularda aslahın Tanrı'ya vacip olduğunu iddia eden Bağdat Mu'tezilesine yöneliktir. Onun Basra Mu'tezilesi'nin aslah teorisinde

⁴³⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 295.

⁴³¹ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 295.

⁴³² Cüveynî, *a.g.e.*, s. 294.

⁴³³ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 294.

problem olarak gördüğü nokta hem teklîf hem de ilâhî ilimle ilintili olarak Tanrı'nın, kulun isyan edeceğini ya da günah işleyeceğini bildiği halde onu sorumlu tutmasının nasıl aslah olacağıdır.⁴³⁴

Özetlemek gerekirse; Cüveynî, Tanrı ve ahlakî zorunluluk ilişkisine ilişkin Mu'tezilî düşüncedeki iki tavrı yanlış bulmaktadır. O, “gözlemlenebilir” insânî seviye söz konusu olduğunda nesnelci ahlâk anlayışının, vahyin yasa koyucu tek temel olma statüsünü sarsacağını ve “gözlemlenemez” yani duyular-üstü seviyede salt insanî ahlâk normlarının ve görevlerinin ilâhî fiile uygulanmasının, Tanrı'nın aşkınlığı ile uyumlu olmadığını düşünmekte, eleştirilerini bu iki kabule dayalı olarak yapmaktadır.⁴³⁵

B. Tanrı ve Teodise

İlk defa Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) tarafından *Essais de Theodicée* adlı eserinde dile getirilen, Grekçe **Tanrı** ve **adalet** sözcüklerinin bir araya gelmesinden oluşan **teodise** terimi, “ilâhî adaletin varlıktaki kötülükler nedeniyle tehlikeye girmeksizin devam ettiğini gösterme çabası” anlamında kullanılmaktadır.⁴³⁶ Tanrı'nın adalet ve kudret sıfatları, kötülük olgusu⁴³⁷ ile birlikte teodise probleminin ikilemini meydana getirmektedir.⁴³⁸ David Hume, daha önce Epikür'ün de dile getirdiği bu ikilemi şu şekilde sunmaktadır:

“Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse, O güçsüzdür. Gücü yetiyor da kötülüğü önlemek istemiyor mu? O halde, kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem de önlemek istiyor mu? O zaman bu kötülük nereden geliyor?”⁴³⁹

⁴³⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 297-298.

⁴³⁵ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, s. 59.

⁴³⁶ Eric Le Ormsby, *İslam Düşüncesinde “İlahi Adalet” (Teodise) Sorunu*, s. 15.

⁴³⁷ Kötülük problemi, “kötülük” fikrine sebep olan olguların sınıflandırılmasını gerektirmiştir. Buna göre genel anlamda “ahlâkî”, “doğal-fiziksel”, “metafizik” kötülük şeklinde üçlü bir tasnif yapılmaktadır. bk. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 27; Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yayınları, 2003, s. 104-105. Ahlâkî kötülükler; insanlar tarafından meydana getirilen kötülüklerdir. Hastalıklar, doğal afetler, bedensel kusurlar, zarar veren yaratıklar ya da en kısa ifadeyle “insan fiillerinden bağımsız olarak meydana gelen kötülükler” ise fiziksel kötülük altında değerlendirilmektedir. Doğa olaylarının bizzat kendisi değil, yol açtığı acı ve ölümler fiziksel/doğal kötülük olarak nitelenmektedir. Metafizik kötülük ise yaratılmış evrenin sonlu ve sınırlı olmasına dayandırılmaktadır. Buna göre fiziksel ve ahlâkî kötülüklerin varlıktaki eksiklikten ya da mükemmel olmayıştan kaynaklanması her türlü kötülüğün netice itibarıyla metafizik kötülüğe irca edilebileceğini göstermektedir. bk. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 26-29.

⁴³⁸ Eric Le Ormsby, *İslam Düşüncesinde “İlahi Adalet” (Teodise) Sorunu*, s. 17.

⁴³⁹ Mustafa Çağrı Günday, *Leibniz ve Kant'ta Teodise*, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi SBE, 2018), s. 99.

Bu problem daha yoğun olarak ateist ve teistler arasında tartışılıyor olsa da belli bir dinin mensupları arasında da kötülük problemine yaklaşımlar birbirinden oldukça farklı olabilmektedir. Eş’arî ve Mu‘tezilî ekol, ahlâk ve Tanrı tasavvurlarındaki farklılığa bağlı olarak kötülük probleminde de farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.

Tanrı’nın kötülükle ilişkisi; Ortaçağ İslam Felsefesi ve Kelâm’ındaki başlıca tartışma konularından biridir. Hourani, bu konuda üç ana soru sorulduğunu ifade etmektedir. “Tanrı kötülük yapabilir mi?”, “Eğer yapabilirse yapar mı?”, “Niçin yapar ve yapmaz?”⁴⁴⁰

Teodise, “Kötülük nereden geldi?”, “Tanrı kötülöklere neden izin veriyor?” gibi sorulara cevap verme çabası olarak nitelendirildiğinde⁴⁴¹ Mu‘tezile’nin Tanrı’nın fiillerinin kötü olmadığı yönündeki iddiasını, aklî birtakım gerekçeler ile temellendirmesi, “Mu‘tezilî teodise”nin varlığını kabul etmeyi gerektirirken; Eş’arî tutum için aynı çıkarımı yapmak pek mümkün görünmemektedir. Nitekim Eş’arî ekol, Tanrı’nın fiillerinin beşerî standartlara göre değerlendirilmesini ve fiillerinde bir gayenin aranmasını doğru bulmamaktadır. Eş’arî geleneğe göre; Tanrı ne yarar sağlamak ne de gelecekte bir mükafat veya bir bedel (ivaz) elde etmeleri için insanlara acı⁴⁴² vermez. Tanrı, sadece öyle dilediği için insanlara acı verir.⁴⁴³ Kötülüğün Tanrı’dan geldiği kabulü, Eş’arîlere dünyadaki olayları “olduğu gibi kabul etme” imkânı vermektedir. Böylece onların, insanî acıların makûl yorumlarının neler olabileceğini araştırmaya ihtiyaç duymadıkları söylenebilir.⁴⁴⁴

Cüveynî, kötülük problemine ilişkin sorunları, “Elemler ve Hükümleri” adını verdiği bölümde acı meselesi üzerinden tartışmaktadır. O, bu konudaki görüşünü şu şekilde dile getirmektedir:

“Acılar ve hazlar Allah’tan başkasının güç yetirdiği şeyler olarak meydana gelmez. Allah tarafından bir fiil meydana geldiğinde başlangıçta ya da sonradan olması fark etmeksizin

⁴⁴⁰ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 97.

⁴⁴¹ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 80.

⁴⁴² Acı verme, Kelâm ilminde Tanrı’nın kötülük yapmasının imkânı tartışmaları bağlamında başvuru kavramlardan biridir.

⁴⁴³ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde “İlahi Adalet” (Teodise) Sorunu*, s. 242.

⁴⁴⁴ Eric Lee Ormsby, *a.g.e.*, s. 242.

o fiil iyidir ve karşılık (cezâ) diye isimlendirilir. Ehl-i Hakk'ın görüşüne göre; Allah'ın fiillerinin [tartışma bağlamında acı verme fiilinin] iyi olarak takdir edilmesi için; hak edilmiş olması, karşılık (ivaz) verilmesi, fayda sağlayıcı veya zararı uzaklaştırıcı olmasına gerek yoktur. Aksine o acılar ve hazlar, Allah'tan olduğu için iyidir.”⁴⁴⁵

Cüveynî'ye göre özne Tanrı ise, öznenin gerçekleştirdiği fiil, her koşulda iyi kabul edilmelidir. Nitekim Eş'arî gelenekte Tanrı, mülkünde sınırsız tasarruf sahibi bir hükümdar olarak tasavvur edilmektedir.⁴⁴⁶ Cüveynî, kötülük problemiyle bağlantılı olarak Tanrı'nın fiillerine ilişkin fikrini ortaya koyduktan sonra meseleyi, çocuk ve hayvanların maruz kaldıkları acılar üzerinden ele almayı tercih etmektedir. O, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünü şu şekilde aktarır:

“Mu'tezile'ye çocuk ve hayvanların çektikleri acılar sorulduğunda, bunların çeşitli yönlerden iyi olduğunu söylerler. Acıyı iyi kılan yönlerden biri; daha önce yaptıklarından dolayı [acıyı] hak etmektir. Bir diğer yön; faydanın elde edilmesi veya daha büyük bir zararın giderilmesidir. Onlar, hayvanlar için acının iyi olduğunu savunmuştur. Çünkü çektikleri acılara karşılık olarak Allah onlara kat kat fazlasıyla bedel verecektir.”⁴⁴⁷

Cüveynî, son dönem Basra Mu'tezile'sinin vücûh teorisine dayanarak acı fiilinin de diğer fiiller gibi birtakım yönlerle göre iyi-kötü olarak değerlendirildiği fikrine muhalefet etmektedir. Bu açıklamaya bakıldığında Mu'tezile'ye göre acıyı iyi kılan yönlerden ilki hak ediştir. Kâdî, insanların kendi arasındaki ilişkilerde, bir kimseye hak ettiği için acı verilmesinin, iyi bir fiil olarak görüldüğünü ifade etmekte, bunun Tanrı ve insan arasındaki ilişkide de geçerli olduğunu düşünmektedir.⁴⁴⁸ Ancak çocuk ve hayvanlar söz konusu olduğunda (herhangi bir yükümlülüğe tabi olmamaları nedeniyle) acı fiilinde böyle bir yön bulunmamaktadır. Bu sebeple Mu'tezilî kelâmcılar tarafından “çocukların ve hayvanların maruz kaldıkları acıların iyi olarak nitelenebileceğini temellendirmek” için bahsi geçen “fayda elde etme” yönü kullanılmıştır. Bu temellendirmenin merkezinde ise “ivaz/bedel” kavramı bulunmaktadır. Yani Tanrı'nın hayvan ve çocuklara, acıya

⁴⁴⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 273.

⁴⁴⁶ “Allah'ın fiillerinde hayır ve şer (iyi ve kötü) yoktur. Çünkü O'nun hükmünde fiillerin değeri eşittir. Kulların fiilleri (iyilik ve kötülük anlamında) çeşitli olabilir.” bk. Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 36; İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, s. 504.

⁴⁴⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 276; Kâdî Abdülcebbar, acıyı iyi kılan yönleri istihkâk/hak ediş veya fayda olarak görmekte, acı fiilinde bu yönler bulunmuyorsa, fiilin zulüm ve abes ile nitelenebileceğini düşünmektedir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 298.

⁴⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, II, s. 296-298.

maruz kalmaları durumunda bir bedel vermesi, acıyı iyi kılan bir yön olarak kabul edilmiştir. Kâdî; Tanrı'nın bize verdiği acıları ve bunlara vereceği bedeli, tüm ayrıntıları ile bildiğini bu sebeple sonsuz cömert bir Tanrı'nın kullarına muhakkak razı olacakları bir karşılık vereceğini ifade etmiş, bedelin mükellef olan veya olmayan herkes için acıyı iyi kıldığını dile getirmiştir.⁴⁴⁹

Cüveynî, söz konusu tartışma bağlamında, (teklîfin bir meşakkat oluşu göz önüne alındığı taktirde) “teklîf karşılığındaki sevap” ile “acı karşılığındaki ivaz” arasında bir benzerlik olduğunu dile getirmektedir. Mu‘tezile’ye göre Tanrı, insanları onların maslahatları için teklîfe muhatap kılmıştır. Cüveynî, bu durumda “çocuk ve hayvanlara ivaz vermek için acı çektirmeyi de iyi kabul etmek gerekeceği”ni öne sürmekte⁴⁵⁰ ve bunun doğruluğunu sorgulamaktadır.⁴⁵¹ Bu noktada Cüveynî'nin gördüğü problem, Tanrı'nın fiillerinde bir gaye ve hikmet bulunması gerektiği şeklindeki Mu‘tezilî kabuller bağlamında, Tanrı'nın acı vermek için bir sebebinin olması gerektiğidir. Burada düşünülmesi gereken; “ivaz, tek başına acı vermenin bir nedeni sayılabilir mi?” sorusudur.

Cüveynî'ye göre bu sorunun cevabı açıktır: “Tanrı, acı olmadan da kişiye ivaz benzeri olan bir lütufta bulunmaya güç yetirebilir.” Bu, Tanrı'nın mutlak kudretine dayalı olarak yapılan bir açıklamadır.⁴⁵² “Acı vermeden önce Tanrı tarafından bir lütuf olarak ivaz verilip verilemeyeceğine” ilişkin Mu‘tezile içerisinde farklı görüşler bulunmaktadır. Mu‘tezile’den bir gruba göre teklîften önce kula sevap vermek nasıl mümkün değilse, acı söz konusu olmadan ivaz vermek de mümkün değildir. Nitekim ivaz, hak edilen bir menfaattir⁴⁵³ ve acıya maruz kalma durumu olmadan kişiye fayda olarak verilenler, ivaz değil ancak lütuf olarak değerlendirilebilir.

Mu‘tezile içerisinde sırf karşılık vermek için acı verilmesini yeterli bulmayarak söz konusu durumda bir de ibret yönü bulunması gerektiğini düşünenler de vardır. Buna

⁴⁴⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu‘tezile'nin Beş İlkesi*, II, s. 330.

⁴⁵⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 280.

⁴⁵¹ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 276.

⁴⁵² Cüveynî, *a.g.e.*, s. 283.

⁴⁵³ İlyas Çelebi, “İvaz”, *DİA*, XXIII, 489.

göre çocuk ve hayvanların maruz kaldıkları acıların, insanın kendisi veya diğer insanlar için bir ibret vesilesi olması, söz konusu acıyı iyi kılan bir başka yöndür.

Cüveynî, bu iddiaya şu şekilde cevap vermektedir:

“Onlardan “ibret olmadan salt karşılık vermek acıyı iyi kılmaz” diyenler, imkânsız bir şey öne sürerler. Akıl bir yön için [karşılık vermek] acı vermeyi, iyi kabul etmediğinde başkasına ibret vermek için acı vermeyi de iyi kabul etmez. Onlar; “bu kıyas, acı vermeye sırf ibret vermek için cevaz verildiğinde doğru olur” derlerse, “sırf karşılık (bedel) vermek, acıyı zulüm olmaktan çıkarmadığında onun varlığı, yokluğu gibidir ve (böylece) ibret de akılda soyut bir şey olarak kalır [ibret de aynı hükme tabi olur].”⁴⁵⁴

Mu‘tezile ekolünün acıyı temellendirmedeki dayanak noktası, insanlar arasındaki ilişkilerde hak etme, bir faydanın temini gibi yönlerin, meşakkatleri ve acıları iyi birer fiil haline getirmesidir. Tanrı ve insan arasındaki ilişki de bu kabuller üzerinden ele alınmıştır. Cüveynî ise yetişkinlere verilen acılar ve bunlara ilişkin değerlendirmeler yerine çocuk ve hayvanlara verilen acılara yoğunlaşarak Mu‘tezile’nin zayıf noktasını iyi analiz etmiştir. Fakat bu noktada onun ve mensup olduğu ekolün, dünyadaki acıları anlamlandıracak bir teori üretemedikleri, salt Tanrı’nın kudreti ile bağlantılı bir savunu yaptıkları görülmektedir.

⁴⁵⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 285.

SONUÇ

Eş'arî kelâmının önemli isimlerinden biri olan Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserinde “ta'dîl-tecvîr” başlığı altında, Mu'tezilî kelâmcıların görüşlerini merkeze alarak ahlâk felsefesinin önemli problemlerini tartışmıştır. Ta'dîl-tecvîr başlığından da anlaşılacağı üzere tartışılan konular, teolojik birtakım amaçlar nedeniyle ele alınmış olsa da ahlâkî değerlerin kaynağı ve mahiyeti, ahlâkî önermelerin bilgisel temelleri, Tanrı-ahlâk ilişkisi gibi meseleler ahlâk felsefesinin kadim problemleridir. Cüveynî söz konusu problemleri iki öncül ve üç konu bağlamında ele almıştır. Birinci öncül; “aklın iyiyi ve kötüyü belirleyemeyeceğine” ilişkindir. Çalışmamızda bu öncül bağlamında yapılan tartışmalar, “epistemolojik” ve “ontolojik” eleştiriler olarak değerlendirilmiştir. İkinci öncül ise “aklın ortaya koyduğu hükümler ile Tanrı'ya herhangi bir yükümlülük atfedilemeyeceğine” ilişkindir. Bu öncüle bağlı meseleler ise “teolojik” eleştiriler başlığı altında ele alınmıştır. Mu'tezile ekolünün ahlâkın kaynağı, doğası, bilgisel temelleri ve Tanrı-ahlâk ilişkisi bağlamında ortaya koyduğu teoriler ve Cüveynî'nin söz konusu öncüllere dayanarak geliştirdiği argümanları incelememiz neticesinde şunları söyleyebiliriz:

(a) Epistemolojik eleştiriler bağlamında Cüveynî'nin ele aldığı ilk konu; aklın ahlâkî değerleri bilmedeki işlevidir. Özellikle son dönem Mu'tezilî kelâmcıların ve Cüveynî'nin, aklın mahiyetine ilişkin görüşleri, akli zorunlu bilgi olarak tanımlamaları açısından benzeşmektedir. Mu'tezilî kelâmcıların, bazı fiillerin ahlâkî değerinin de zorunlu bilgi olduğunu kabul etmesi, Eş'arî kelâmcı Cüveynî ile Mu'tezilî kelâmcılar arasındaki temel farktır.

(b) Cüveynî'nin birtakım ahlâkî önermelerin zorunlu bilgi olduğu şeklindeki Mu'tezilî iddiaya yönelttiği en güçlü eleştiri; ahlâk felsefesi tartışmalarında ahlâkî nesnellik iddiasına yöneltile “ahlâkî anlaşmazlık argümanı”dır. Cüveynî, insanlar arasında aynı ahlâkî ilkelerin kabulü noktasında anlaşmazlık olduğuna dayanan bu argüman ile bir anlamda zorunlu bilgide ihtilafın imkânını da soruşturmaktadır. Mu'tezile, zorunlu bilginin kendisinde değil bu bilginin elde edilme yolunun ne olduğu konusunda bir ihtilafı mümkün görmekte ayrıca insanlar arasındaki ihtilafların temel ahlâkî değerlerde değil, tek tek fiillerin değerini belirleme noktasında olduğunu iddia

etmektedir. Ancak Cüveynî temel ahlâkî bilginin kaynağının yanı sıra bilginin kendisinde de ihtilafı mümkün görmektedir. Kötü olduğu iddia edilen bir fiilin, Tanrı tarafından işlenmesi halinde kendisinin ve mensup olduğu ekolün bu fiili iyi kabul ettiğini öne süren Cüveynî, ahlâkî anlaşmazlık argümanını desteklediğini düşündüğü bu örnek ile ahlâkî değerlere ilişkin zorunlu bilgi iddiasını çürütmeye çalışmıştır. Netice itibarıyla insanlar arasında birtakım ahlâkî yargılara ilişkin -ki bunlar en temel olan “Zulüm kötüdür”, “Adalet iyidir” türünden önermeleri içermektedir- çok büyük oranda uzlaşının varolduğu kabul edilse bile bu ahlâkî önermelerin zorunlu bilgi olup olmadığı meselesinin çok açık olmadığını söyleyebiliriz. Mu‘tezile zorunlu ahlâkî bilgi teorisini, insanlar arasında temel ahlâkî ilkelerdeki genel uzlaş ve akıl ile temellendirmeye çalışırken; Cüveynî, ahlâkî yargılar konusundaki anlaşmazlıklara odaklanarak temel ahlâkî önermelerin zorunlu bilgi değil, nakil ile ulaşılan bilgiler olduğunu iddia etmektedir.

(c) Mu‘tezile, herhangi bir dine mensup olmayan insanların temel ahlâkî değerleri bildiği gerçekliğine dayanarak, aklın bu bilgilere ulaşılacağı tezini öne sürmüştür. Cüveynî, ahlâkî alanda aklın verilerine güven duyulamayacağını ve aklî-ahlâkî bilgi ile naklin verilerinin birbiriyle çelişmesinin mümkün olduğunu iddia etmiştir. İki düşünce sistemi arasındaki temel fark; Mu‘tezilî kelâmcıların gerçekliğe ilişkin bilgiye ulaşmada akıl ve nakil gibi iki kaynağın uyumuna dayanan bir epistemolojiyi benimsemeleri, Cüveynî’nin ise akla daha çok nakli anlama rolü biçmesidir denilebilir. Ayrıca Cüveynî, aklî-ahlâkî bilginin naklî veriler ile uyuşması durumunu da söz konusu bilginin (önceki nesilleri) taklit ile öğrenildiğini ifade ederek mümkün görmektedir. Bir başka ihtimal ise şansa dayalı olarak ahlâkî doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olmasıdır. Ancak o, bu türden bilgilenme yöntemlerini, bilginin sıhhati noktasında güvenilmez bularak reddetmektedir.

(c) Çağdaş ahlâk tartışmalarında da ele alınan “iyi-kötü gibi değerlerin vahiy öncesinde bilinmesinin gerekliliği” problemi, Mu‘tezile tarafından da ele alınmıştır. Mu‘tezile’nin vahyi anlamlandırabilmek için bu kavramların bilgisinin insan zihninde bulunması gerektiği şeklindeki iddiasına karşı Cüveynî, iyi ve kötü gibi değerlerin Tanrı’nın emrinin ve yasaklamasının kendisi olduğu kabul edildiği takdirde böyle bir gerekliliğin kalmayacağını ileri sürmektedir. Cüveynî’nin bu yorumu, “Tanrı’nın

emrettiğinin iyi, yasakladığının kötü olduğu” şeklindeki temel iddiasıyla oldukça uyumludur. O’nun “Tanrı’nın emrettiğinin iyi, yasakladığının kötü olduğunu nasıl biliriz?” şeklindeki soruya cevabının, peygamberin doğruluğunun tesis edilmesi yönünde olacağını söyleyebiliriz. Nitekim ona göre; peygamberlik iddiası ile birlikte ortaya çıkan mucizeler üzerinde düşünüldüğünde (nazar), aklen peygamberin doğruluğuna ulaşılır. Bu bilginin ardından emredilenin iyi, yasaklananın kötü olduğu bilgisine de ulaşılmış olacaktır. Cüveynî aklın, ahlâkî ve dînî hükümleri bilmede değil, nübüvvet iddiasının doğruluğunun ispatı noktasında kullanılmasını uygun bulmaktadır.

(d) Yalan söylemenin ve doğru sözlülüğün amaç ve çıkarlar açısından eşit olması halinde (doğruluğun kendiliğinden iyi olması nedeniyle) aklen doğru söylemenin tercih edileceğini ileri süren Mu‘tezile, bu iddiasıyla bir anlamda ahlâkîliğin aklî oluşunu temellendirmeye çalışmıştır. Cüveynî bu temellendirmeye, söz konusu insan olduğunda aklî zannedilen tercihlerin arka planında insânî güdülerin (cinse şefkât) ve alışkanlıkların etkili olduğunu ifade ederek karşı çıkmaktadır. Bu noktada insanın tercihlerinde sadece fayda-zarar ikilisine ya da salt akla dayalı tercihlerde bulunmadığı gerçekliğine dayanarak, Mu‘tezilî iddianın teorik bir iddia olarak kaldığı söylenebilir.

(e) Mu‘tezile kelâmcıları arasında ahlâkî değerlerin ontolojik konumuna ilişkin iki farklı yaklaşımın varlığından söz edilebilir. Söz konusu yaklaşımlarda ahlâkî nesnelliğin birbirinden farklı iki formu ortaya konulmuştur. Cüveynî, bu iki yaklaşımın da farkında olarak eleştirileri yapmaktadır. Onun ahlâkî değerlerin nesnel olmadığına ilişkin eleştirisi, aynı fiilin farklı durumlarda birbirinden farklı ahlâkî değerler edinebileceğini ortaya koymak şeklindedir. Cüveynî’nin bu iddiasının, ahlâkî değerlerin nesnel ve değişmez olduğunu savunan ahlâkî mutlakiyetçilik için güçlü bir eleştiri olduğu, son dönem Basra Mu‘tezilesinin vücut teorisi göz önüne alındığında ise tamamen geçersiz bir eleştiriye dönüştüğü söylenebilir. Fakat Cüveynî söz konusu yaklaşıma yönelik olarak başka bir eleştiri yapmaktadır. Bu eleştirinin odak noktası; Mu‘tezile’nin vücut teorisinde temel bir takım ahlâkî değerlere dayanarak ikincil değerlere ulaşılmasının epistemolojik anlamda bir nesnelliği mümkün kılması ancak ikincil değerlerin ontolojik konumundaki belirsizliğin devam etmesidir. Örneğin; “acı çekmek” ilk bakışta kötü bir eylem olarak değerlendirirken, fayda veren bir acı iyi olarak nitelenmektedir. Bu durumda acının kötülüğü

ontolojik olarak nesnellikten uzak olsa da belli birtakım vecihlere dayanarak acıya ilişkin nesnel bir değerlemede bulunabilmemiz, epistemolojik bir nesnellığe işaret etmekte ancak ontik anlamda fiilin değer durumundaki belirsizliği devam ettirmektedir. Bunu klasik dönem Eş'arî kelamcılarının ve dolayısıyla Cüveynî'nin eleştirilerinin, Bağdat Mu'tezilesinin ahlâkî mutlâkiyetçiliğine yönelik güçlü bir pozisyona sahipken ve onların ahlâkî ontolojilerini büyük oranda çürütmüşken, Basra Mu'tezile'sinin daha girift olan vücûh teorisine karşı yetersiz kaldığı şeklinde yorumlayanlar olmuştur. Ancak burada vücûh nazariyesinin özellikle ikincil ahlâkî değerler noktasında belirsiz bir ontolojik duruş sergilediği ve Cüveynî'nin eleştirisinin güçlü bir eleştiri olduğu söylenebilir.

(f) Cüveynî, fiillere ilişkin ahlâkî hükümlerin, fiillerin kendileri veya nitelikleri dolayısıyla elde edilemeyeceğini iddia etmektedir. Bu iddia bir anlamda modern ahlâk tartışmalarında olgu-değer ayrımı olarak bilinen yaklaşıma benzemektedir. Ahlâkî değerler olgudan tamamen bağımsız olarak Tanrı'nın emri ve yasaklaması ise olgu, olay veya nesnede ahlâkî değer bulunmayacaktır. Örneğin; yalan, olay veya duruma aykırı sözdür. Ancak yalanın ahlâkî değeri, onun ne olduğundan ayırdır. Bu sebeple yalan olgusuna bakılarak, yalana ilişkin ahlâkî bir değer biçilemez.

(g) Mu'tezile'nin ahlâkî değerleri, hem insan hem de Tanrı için müşterek kabul etmesine bağlı olarak vücûb alellah düşüncesini öne sürmeleri, Cüveynî'nin ahlâk ve Tanrı ilişkisini "ahlâkî zorunluluk" problemi üzerinden ele almasına sebep olmuştur. Mu'tezilî kelâmcılar, genel anlamda Tanrı'nın ontolojik bir zorunluluğa tâbi olmadığını, söz konusu zorunluluğun "kendi kendisine sınır koymak" anlamına geldiğini düşünerek, Tanrı-ahlâk ilişkisini aklî bir temele dayandırmışlardır. Bu noktada iki ekol arasındaki Tanrı tasavvuru farkının bu türden tartışmaların nedenini oluşturduğu söylenebilir. Nitekim Eş'arî ekol, sonsuz kudret sahibi bir Tanrı'nın hiçbir şekilde sınırlandırılmayacağını savunmaktayken, Mu'tezile Tanrı'nın hikmet ve lütfunu ön planda tutmuştur.

(g) Cüveynî, Mu'tezile'nin ortaya koyduğu salâh-aslah, lütuf, ivaz gibi teoriler üzerinden teolojik eleştiriler yöneltmiş, söz konusu eleştirilerin Mu'tezile içerisindeki farklı görüşlerin ve yönelimlerin bilgisine sahip olunarak yöneltildiği izlenmiştir. Bu durum eleştirilerin kapsayıcılığını arttırmıştır.

(h) Cüveynî, teodise konusunu çocuklar ve hayvanlar üzerinden tartışmıştır. Mu‘tezile, çocuklara veya hayvanlara verilen acılar konusunda rasyonel bir temel bulmaya çalışmakta fakat bunu yaparken tabiattaki doğal dengeler ve girift ilişkiler açısından değil, Tanrı’nın sıfatları üzerinden (adaleti) yaklaşmaktadır.⁴⁵⁵ Bu sebeple onların özellikle dünyadaki acı/kötülük problemini ele alırken tatmin edici bir teoriye ulaştıklarını söylemek zor görünmektedir. Cüveynî ise söz konusu acıları Tanrı’nın fiilleri olması nedeniyle iyi saymış ve bu konuda herhangi bir makûl izaha girişmeye gerek duymamıştır.

Çalışmamızda Mu‘tezile ekolü’nün başlangıçta teolojik bir takım gayelerle olsa da insan fiillerine ilişkin analizleri, özgürlük, yükümlülük, irade gibi kavramları incelemeleri, ahlâkî değerlerin ontolojik statüsü ve ahlâkî önermelerin bilgisel temelleri gibi konuları aklî argümanlarla ele almaları, söz konusu araştırmaları metafizik ve epistemolojik tartışmalar bağlamında yürütmeleri, salt teoloji olarak değil bir hakikat araştırması olarak yorumlanmış ve Mu‘tezilî bir ahlâk felsefesinden söz edilebileceği sonucuna ulaşılmıştır. Eş‘arî ekol de Mu‘tezilî tezlere bir tepki olarak çeşitli argümanlar geliştirmiş ve Mu‘tezile’den oldukça farklı bir ahlâk düşüncesi geliştirmiştir. Söz konusu ahlâk tartışmalarının hem İslâm düşüncesi içerisinde hem de genel ahlâk felsefesi tarihindeki konumunu belirginleştirmek için (çeşitli araştırmacıların tasniflerinden de yararlanılarak) bir tasnif denemesi yapılmıştır. Bu tasnif içerisinde Kelâmî etik, İslâm filozoflarının ahlâk teorileri ile birlikte “Felsefî Ahlâk” başlığı altına yerleştirilmiş ve bu iki düşünme biçimi İslâm düşüncesi içerisinde ahlâka ilişkin konuları ve problemleri felsefî bir biçimde ele alan “iki farklı yönelim” olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Kelâmî ahlâkın, ahlâk felsefesinin meselelerini özgün bir tarzda ele aldığı ve ahlâkın teorik kısmıyla ilgilendiği sonucuna varılmıştır.

Bugün ahlâk felsefesine ilişkin literatür incelendiğinde kronolojik olarak Sokrates’le başlatılan teorik tartışmalar, Batı’da ortaya çıkan farklı yaklaşımlar ile devam etmekte belki İslâm filozoflarının görüşleri de bu halkaya dahil edilmektedir. Fakat ahlâk felsefesinin süregelen tartışmalarının, kelâm ilmindeki hüsün-kubuh meselesi

⁴⁵⁵ Metin Özdemir, “Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4 (2000), s. 243.

bağlamında kelâmın kendine has üslûbu ile ele alındığını ve “kelâmî ahlâk”ın düşünce tarihinde geliştirilen teorik ahlâk tartışmalarına dahil olması gerektiğini söyleyebiliriz. Kelâm tarihinde ahlâk alanındaki yaklaşım ve tartışmalar, günümüz ahlâk felsefesi tartışmaları ile birlikte ele alınarak İslâm ahlâk düşüncesinin bugüne yönelik imkânları değerlendirilebilir ve yeniden canlandırılabilir görünmektedir.



BİBLİYORAFYA

- ABDÜLAZÎM ED-DÎB, “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”, *DİA*, VIII, ss. 141-144.
- ABRAHAMOV, Binyamin “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi”, (çev. Fethi Kerim Kazanç), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28 (2010), ss. 231-251.
- AKDEMİR, Ferhat, “Ahlâkî Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi”, *Muhafazakâr Düşünce*, sayı: 19-20 (Kış-Bahar 2009), ss. 35-53.
- AKICI, Dünder, *Kâdı Abdülcebâr'da Aslah Teorisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- AKIN, Murat, “Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesin Vahyin ve Aklın Alanları”, *Marife*, cilt: 18, sayı: 1 (Yaz 2018), ss. 55-76.
- AKIN, Murat, “Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması”, *Turkish Studies*, Cilt: 11, Sayı: 7 (2016), ss. 31-42.
- AKIN, Murat, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri Şahıslar ve Görüş Ayrılıkları*, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2017.
- ALTAİE, M. B., “Dakîku'l-Kelâm'ın Bilimsel Değeri” (çev. Lütfü Cengiz), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 28 (Güz-2009), ss. 179-192.
- ALTAŞ, Eşref, “Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsânî Nefsin Türleri”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016, ss. 187-213.
- ALTINTAŞ, Ramazan, “Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması”, *Kader*, Cilt: 16, Sayı: 2 (2018), ss. 212-228.
- ALTINTAŞ, Ramazan, “Mu'tezile'de Akıl Anlayışı”, *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, Elazığ (13-15 Eylül 2004), ss. 311-322.
- ALTUNIŞIK, Mehmet Akif, “Bireysel-Toplumsal Farklılıklar ve Ahlâkî Görecelik Sorunu”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 10 (Haziran-2018), ss. 261-282.
- APAYDIN, H. Yunus, “Mütevâtir”, *DİA*, XXXII, ss. 208-211.
- ARAL, Vecdi, “Hukuk Felsefesinde Değer Rölativizmine Karşı Değer Objektivizmi”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 40, Sayı: 1-4 (1974), ss. 521-552.
- ARSLAN, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubuh Problemi)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- ARSLAN, Hulusi, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017, s. 127.

- ARSLAN, Hulusi, “Ahlâkî Değerlerin Nesnelliği ve Özneliliği Açısından Mutezile ve Eş’arilik”, *Hikmet Yurdu*, cilt: 9, sayı: 17 (Ocak-Haziran 2016/1), ss. 9-19.
- ASLAN, İbrahim, *Kâdî Abdulcebbar’a Göre Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu*, Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- ASLAN, İbrahim, “Mu‘tezile Rasyonalizmi Üzerine”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 2 (Güz-2017), ss. 81-102.
- ATTAR, Meryem, *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi* (çev. ed. Muammer İskenderoğlu), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- AY, Mahmut, “Kelâm’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiye*, Sayı: 31 (Güz-2015), ss. 25-50.
- AYDIN, Hasan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı “Eleştirel Bir Yaklaşım”*, Ankara: Naturel, 2005.
- AYDIN, Mehmet S., *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- AYDIN, Nurullah, “Bâkılânî’de Bilgi Teorisi”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- AYDINLI, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mu‘tezile’nin Oluşumu ve Ebu’l Huzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu 2001.
- AYDINLI, Osman, “Mu‘tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği”, *İslâmî İlimler Dergisi*, sayı: 1-2 (Bahar-Güz 2009), ss. 145-162.
- AYDINLI, Osman, “Mu‘tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları”, *Eskiye*, sayı: 25 (İlkbahar 2012), ss. 39-49.
- AYGÜN, Fatma, “Eşyânın Hakikati Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestâiyye Eleştirisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: 13, sayı: 2 (2015), ss. 827-839.
- AYTEPE, Mahsum, “Mu‘tezile’nin Aslah Teorisi ve Basra Mu‘tezile’sinin Aslah Anlayışının Tahlili”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 5 (Bahar-2019), ss. 85-104.
- BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (çev. Ethem Ruhi Fırlalı), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir, *Usûlu’d-Dîn I*, İstanbul: Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi, 1928.
- BÂKILLÂNÎ, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, (thk. Abdülhamid b. Ebû Ali Zenid), 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü’r-Risale, I, 1993.
- BÂKILLÂNÎ, *Temhîdü’l-evâ’il ve telhîsu’d-delâil*, (thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekafiyye, 1987.

- BARDAKOĞLU, Ali, “Hüsn ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4 (1987), ss. 59-75.
- BARLAK, Muzaffer, Faruk Özdemir, “Mûsâ-Hızır Kışsasının Allah’ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, *İslami Araştırmalar*, cilt: 27, sayı: 3 (2016), ss. 353-371.
- BERG, Jonathan, “Etik Dine Nasıl Dayandırılabilir?”, (çev. Muhammet İrğat), *Marife: Dînî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 1 (2015), ss. 219-227.
- BULGEN, Mehmet, “Klasik Dönem Kelâmında Dakîku’l-Kelâmın Yeri ve Rolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 33 (2015), s. 39-72.
- BÜYÜK, Celal, *Tanrısız Ahlâk -Eleştirel Bir Bakış-*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2014.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap Ahlâkî Aklı* (çev. Muhammet Çelik), 2. Baskı, İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Hasan Hacak), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- CÂHİZ, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu’l-Hayevân I*, (nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun), 2. Baskı, Yayınevi Yok, 1965.
- CANATAN, Kadir, *Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- CÂRULLAH, Zühdi, *el-Mu‘tezile*, Beyrut: el-Ehliyetu li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1974.
- CENGİZ, Erdal, “Ahlâkî Realizm”, *Felsefe Ansiklopedisi I*, (ed. Ahmet Cevizci), İstanbul: Etik Yayınları 2003, ss. 144-147.
- CENGİZ, Yunus, *Doğa ve Öznelilik Câhiz’in Ahlâk Düşüncesi*, İstanbul: Klasik, 2015.
- CENGİZ, Yunus, *Mu‘tezile’de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- CENGİZ, Yunus, “Teklîf ve İnşâ Arasında Mâtürîdî’nin Etik Yaklaşımı”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği* (ed. Hülya Alper), İstanbul: İFAV Yayınları, 2018, ss. 123-159.
- CENGİZ, Yunus, “İlk Dönem Kelâmında Teolojiyi Aşma Tecrübesi”, *İlahiyat Fakülteleri XXI. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, (ed. Mahmut Çınar-Mustafa Ünverdi v.dğr.), Gaziantep, 2017, ss. 71-111.
- CENGİZ, Yunus, “Kâdî Abdülcebbâr’da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016, ss. 1-41.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Ahkâmü’l-Kur’an IV*, (thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi), Beyrut: Dâru İhyai’-Türasi’l-Arabi, 1985.

- CEVAHİR, İdris, “Modern Ahlâk Çalışmalarındaki Ahlâk Tasniflerine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler* içinde (ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin Tiryaki) Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016, ss. 79-102.
- CEVİZCİ, Ahmet, “Ahlâk ve Etik”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), İstanbul: Etik Yayınları, 2003, cilt: I, ss. 117-121.
- CEVİZCİ, Ahmet, “Ahlâkî Mutlakçılık”, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul: Etik Yayınları, 2003, cilt: I, ss. 143-144.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- CİHAN, Ahmet Kamil, “Cüveynî’de Ahlâkî İyi ve Kötü Meselesi”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, Sayı: 9 (2019), ss. 53- 65.
- CÜVEYNÎ, İmâmül’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâtil edilleti fî usûli’l-i’tikad*, (thk. Muhammed Yusuf Musa), Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1950.
- CÜVEYNÎ, *Akâidetü’n-Nizâmiyye fî’l-Erkânî’l-İslâmiyye*, (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Tûras, 1992.
- CÜVEYNÎ, *el-Akâidetün-Nizâmiyye*, (çev. Muhittin Bağçeci), Ankara: Kitabe Yayınları, 2016.
- ÇAĞIRICI, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006.
- ÇAĞIRICI, Mustafa, “Ahlâk”, *DİA*, II, ss. 1-9.
- ÇAĞIRICI, Mustafa, “Zanniyyât”, *DİA*, XLIV, ss. 124-126.
- ÇELEBİ, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- ÇELEBİ, İlyas, “Ashâbü’l-Ma’ârif”, *DİA*, c. Ek-1, ss.125-127.
- ÇELEBİ, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, XIX, s. 59-63.
- ÇELEBİ, İlyas, “İvaz”, *DİA*, XXIII, ss. 488-490.
- ÇELEBİ, İlyas, “Mu‘tezile”, *DİA*, XXXI, ss. 391-401.
- ÇETİN, Maksut, “Mu‘tezile’nin Adalet Anlayışı ve Sosyo-Politik Nedenleri”, *Ekev Akademi Dergisi Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri*, Yıl: 17, Sayı: 57, (Güz-2013), ss. 395-420.
- ÇİLİNGİR, Lokman, “Din mi Ahlak mı?”, *International Journal of Science Culture and Sport*, Sayı: 1 (Temmuz-2014), ss. 711-720.
- ÇÜÇEN, A. Kadir, *Bilim Felsefesine Giriş*, 2. Baskı, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.

- DAĞ, Mehmet, “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, cilt: 4, (1980), ss. 97-114.
- DOKO, Enis, *Allah’sız Ahlak Mümkün Mü? Çağdaş Bir Ahlak Argümanı Savunusu*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019.
- DOKO, Enis, “Ahlak Argümanı, Ahlaki Anlaşmazlıklar ve Evrim Teorisi”, *Kutadgu-Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları*, sayı: 32 (Aralık-2016), ss. 409-423.
- EŞ’ARÎ, Ebû’l-Hasan Ali b. Ebû Bîşr, *Makâlâtü’l- İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Musallîn* (thk. Helmut Ritter), 2. Baskı, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- EŞ’ARÎ, Ebû’l-Hasan Ali b. Ebû Bîşr, *Kitâbü’l-Lüm ‘a fi’r-Reddi ala Ehli’z-Zeyği ve’l Bid’a*, (nşr. Hamûde Gurâba), Kahire: Matba’atü Mısır, 1955.
- FAHRÎ, Macid, *İslâm Ahlâk Teorileri* (çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan), 3. Baskı, İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2016.
- FRANKENA, William, *Etik* (çev. Azmi Aydın), Ankara: İmge Kitabevi, 2007.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid, *Mustasfâ İslâm Hukuk Metodolojisi I*, (çev. Yunus Apaydın), İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- GERT, Bernard, “Ahlâk”, *Felsefe Ansiklopedisi I* (ed. Ahmet Cevizci), İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- GÖLCÜK, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1979.
- GÖRGÜN, Tahsin, “Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı:5 (2001), ss. 59-108.
- GÖRGÜN, Tahsin, “Bir Zorunluluk Olarak Ahlâk: İnsan Olmak ve Ahlaklı Olmak”, *Ahlâk ve Müeyyide*, (ed. Ömer Türker), Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017, ss. 117-134.
- GÖZ, Kemal, *İslâm Felsefesinde Ahlâkın Temel Paradigmaları (Değer Merkezli Bir Yaklaşım)*, Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- GÜDEKLİ, Ayşenur, “Cüveynî’nin Mu’tezile Usûlüne Eleştirisi”, *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri*, cilt: 2 (21-23 Eylül 2014), İstanbul: Beyan Yayınları, ss. 397-410.
- GÜDEKLİ, Hayrettin Nebi, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- GÜDEKLİ, Hayrettin Nebi, “Din Felsefesi ve Kelam: İçeriksel ve Yöntemsel Açından Bir Karşılaştırma”, *Din ve Felsefe Araştırmaları*, cilt: 1, sayı: 2 (Aralık-2018), ss. 134-142.
- GÜLER, İlhamî, *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara: Ankara Yayınları, 1998.

- GÜNAY, Musa, “Örfün Tanımı, Delil Oluşu ve İmam Ebû Hanife’nin Bazı Konuları Örfle Çözümlemesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 19, sayı: 32 (Temmuz-Aralık 2014), ss. 26-49.
- GÜNDAY, Mustafa Çağrı, *Leibniz ve Kant’ta Teodise*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- GÜNDOĞAN, Ali Osman, “Etik ya da Ahlâk Felsefesi”, *Etik ve Etik Sorunlar* (ed. Celal Türer) içinde Ankara: Nobel Yayınları, 2019, ss. 7-24.
- GÜNEŞ, Abdülbaki, *Kur’an’da İşlevsel Akla Verilen Değer*, İstanbul: Ahenk Yayınları, 2003.
- HARMAN, Vezir, “Abdulkâhir el-Bağdâdî’nin Bilgi Teorisi”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 2 (2017), ss. 195-243.
- HANİM İBRAHİM YUSUF, *Aslû’l-Adl inde’l-Mu’tezile*, Kâhire: Dârü’l-Fikri’l-Arabi, 1993.
- HASIRCI, Nazım -Alaattin Tekin, “İmâmü’l Haremeyn El-Cüveynî’nin Mantıkî Kıyasa Yönelik Eleştirileri”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 22 (Nisan 2009), ss. 29-41.
- HAYYÂT, Ebü’l-Hüseyn, *Kitâbu’l-İntisar ve’r-Red alâ İbni’r-Ravendi el-Mülhid* (thk. H. S. Nyberg), Kahire: Lecnetü’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1925.
- HEİMSOETH, Heinz, Ahlâk Denen Bilmece, (çev. Mermi Uğur), İstanbul: İstanbul Matbaası, 1957.
- HOURLANI, George F., *Reason And Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- HOURLANI, George F., *Islamic Rationalism The Ethics of ‘Abd el-Jabbâr*, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- HOURLANI, George F., “Mutezilî Kelâmî Ahlakta İlâhî Adâlet ve Beşerî Akıl”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Eki Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II* (der. Recep Alpyağıl), 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık 2017, ss. 13-26.
- HOURLANI, George F., “İslâm’ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı” (çev. Fethi Kerim Kazanç), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8 (1996), ss. 271-281.
- HOURLANİ, George F., “Cüveynî’nin Mu’tezilî Ahlâkî Eleştirisi”, (çev. Burhanettin Tatar), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5 (1991), ss. 213-225.
- HÜSNİ ZEYNE, *el-Akl inde’l-Mu’tezile ve Tasavvuru’l-Akl inde Kâdî Abdülcebbâr*, Beyrut: Dârü’l-Âfâkı’l-Cedîde, 1978.
- IZUTSU, Toshihiko, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- IZUTSU, Toshihiko, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, (çev. Selâhattin Ayaz), İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

- İBN BEZÎZE, *el-İs'âd fî Şerhi'l-İrşâd*, (thk. Abdürrezzak Besrur-İmad es-Süheylî), Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 2014.
- İBN FÛREK, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (thk. Daniel Gimaret), Beyrut, 1986.
- İBN MANZÛR, Ebü'l Fazl b. Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî, *Lisânu'l- 'Arab*, (nşr. Abdullah Ali el-Kebîr), Kahire: Dâru'l-Maârîf, ts.
- İBN MEYMÛN, Ebûbekir, *Şerhu'l-İrşâd*, (thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekâ), Mısır, 1987.
- İBNÜ'L-MÛRTEZA, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtü'l Mu'tezile*, (thk. Susanne Diwald-Wilzer), Beyrut, 1961.
- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, Ebü'l Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi I-II* (çev. İlyas Çelebi), 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- KÂDÎ ADÛLCEBBÂR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*, VI/I, (thk. Mahmûd Muhammed Kasım), Yayınevi Yok, Tarihsiz.
- KÂDÎ ADÛLCEBBÂR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Mahlûk*, VIII, (thk. Tefik Tavi-Saîd Zayid), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- KÂDÎ ADÛLCEBBÂR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Teklîf*, XI, (thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- KÂDÎ ADÛLCEBBÂR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: en-Nazar ve'l-Ma'ârîf*, XII, (thk. İbrahim Medkur), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- KÂDÎ ADÛLCEBBÂR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Lütf*, XIII, (thk. Ebu'l-A'lâ el-Afîfî), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- KÂDÎ ADÛLCEBBÂR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Aslah-İstihkâku'z-Zemm-et-Tevbe*, XIV, (thk. Mustafa es-Sekka), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- KÂDÎ ADÛLCEBBÂR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: İ'câzü'l-Kur'ân*, XVI, (thk. Taha Hüseyin-Emin Hulî), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1960.
- KÂDÎ ADÛLCEBBÂR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: eş-Şer'ıyyât*, XVII, (thk. Taha Hüseyin), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- KAZANÇ, Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu, 2007.
- KAZANÇ, Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesinin Bir Çözümlemesi (Tahlili)*, (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

- KAZANÇ, Fethi Kerim, “Mu‘tezile’nin Ahlâk Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak Değerler”, *Kelâm’da Bilgi Problemi* (ed. Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz), Bursa 2003, ss. 185-208.
- KAZANÇ, Fethi Kerim, “Mu‘tezilî Düşünce Sisteminde Ahlâkî Akılcılık”, *Tabula Rasa*, yıl: 3, sayı: 3 (Ocak-Nisan 2003), ss. 17-58.
- KAZANÇ, Fethi Kerim, “Mu‘tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış”, *Kelâm’da Bilgi Problemi: Bildiriler*, (2003), s. 155.
- KILAVUZ, Ahmet Saim, “Adl”, *DİA*, I, ss. 387-388.
- KILIÇ, Recep, *Ahlâkın Dînî Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- KILIÇ, Recep, “Ahlâkî Temellendirme Problemi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 8 (Temmuz 1993), ss. 67-78.
- KILIÇ, Recep, “G. Edward Moore’un Ahlak Felsefesi”, *Felsefe Dünyası*, sayı:1 (Temmuz-1991), ss. 48-52.
- KIERKEGAARD, *Korku ve Titreme*, (çev. N. Ekrem Düzen), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.
- KOLOĞLU, Orhan Şener, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- KOLOĞLU, Orhan Şener, “Mu‘tezile’nin Temel Öğretileri”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Cilt:12, Sayı:2 (Güz-2017), ss. 43-80.
- KÖKSAL, A. Cüneyd, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 40 (2011/1), ss. 105-122.
- KÖZ, İsmail, “Sezgi’nin Bilgideki Yeri ve Önemi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: 3, sayı: 1 (2005), ss. 23-40.
- LEAMAN, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (çev. Turan Koç), İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr, *Te‘vîlâtü’l-Kur‘an Tercümesi II*, (çev. Bekir Topaloğlu-Kemal Sandıkçı), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- MEMİŞ, Murat, *Kâdî Abdülcebbar’da Bilgi Problemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- MEMİŞ, Murat, “Eş’arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu’l Meâlî el-Cüveynî”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt:7, sayı: 1 (2009), ss. 97-120.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2017.
- MERT, Muhit, “Kelamcılarının Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *AÜİFD*, cilt: 44, sayı: 1 (2003), ss. 41-67.

- MOHD RADHÎ İBRAHİM, “Kadı Abdülcebbar’a Göre Zorunlu Bilgi”, (çev. Hayrettin Nebi Güdekli), *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*, (der. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, ss. 392-406.
- MUZAFFER B. ABDULLAH EL-MISRÎ, *Şerhu’l-İrşâd fî Usûli’l-İ’tikâd II*, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014.
- NÂDER, Albert Nasrî, *Felsefetü’l-Mu‘tezile II*, Matbaatü’r-Rabat: Yayınevi Yok, 1951.
- NEŞŞÂR, Ali Sami, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II* (çev. Osman Tunç), İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- NUTTALL, Jon, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar Etiğe Giriş*, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- ORAL, Osman, “İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’de Haberî Sıfat Sorunu ve Te’vil Anlayışı”, *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 4, sayı: 13 (Eylül 2017), ss. 129-153.
- ORMSBY, Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde “İlahi Adalet” (Teodise) Sorunu* (çev. Metin Özdemir), Ankara: Kitâbîyât, 2001.
- ÖGE, Sinan, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- ÖZLEM, Doğan, *Etik Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap, 2017.
- ÖZTURAN, Hümeýra, *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî’de Aklın Kaynağı*, İstanbul: Klasik, 2013.
- ÖZTURAN, Hümeýra, “Ahlâkî Önermelerin Kaynağı Olarak Akıl”, *Ahlâkın Temeli* (ed. Ömer Türker), 2. Baskı, Ankara: Nobel Yayıncılık 2016, ss. 89-105.
- ÖZTURAN, Hümeýra, “Etik ile Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 17, 2011, ss. 169-202.
- ÖZTURAN, Hümeýra, “İslâm Ahlâk Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme”, *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler* (ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin Tiryaki) içinde Ankara: Nobel Yayıncılık 2016, ss. 1-41.
- PETERS, J. R. T. M., *God’s Created Speech*, Leiden: E. J. Brill, 1976.
- PIEPER, Annemarie, *Etiğe Giriş*, (çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- PLATON, *Euthyphron* (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- POYRAZ, Hakan, *Dil ve Ahlâk*, Ankara: Vadi Yayınları, 1995.
- POYRAZ, Hakan, *Ahlak Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

- REÇBER, M. Sait, “Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XLIV, sayı: 1 (2003), ss. 135-160.
- REINHART, A. Kevin, “Ethics and the Qur‘ân” in *Encyclopedia of the Qur‘ân*, (ed. Jane Dammen McAuliffe), cilt: II, Leiden: Brill, 2002.
- SARUHAN, Müfit Selim, “İslâm Düşüncesinde Ahlâk İlmi”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, Sayı: 28 (Bahar 2014), ss. 53-66.
- SHİHADEH, Ayman, *Fahreddîn er-Râzî’nin Gayeci Ahlâkı* (çev. Selime Çınar-Kübra Şenel), Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, *Tanrısız Ahlak?* (çev. Atilla Tuygan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- SOYUCAK, Rabia, *Ahlakta Evrensellik ve Değişme*, İstanbul: Ötüken, 2019.
- SUBHÎ, Ahmed Mahmud, *el-Felsefetü’l-Ahlâkiyye fî Fikri’l İslâm*, 2. Baskı, Kahire: Dârü’l-Maarif, 2006.
- SUBHÎ, Ahmed Mahmud, *Fî İlmi’l-Kelâm el-Mu‘tezile*, Beyrut: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1985.
- SÜT, Abdunнасır, *Mu‘tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü’l-Feth Tâcüddîn, *el-Milel ve’n-Nihâl I*, (thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl), Kâhire: Müessesetü’l-Halebî, 1968.
- ŞEHRİSTÂNÎ, *Nihayetü’l-İkdâm fî İlmi’l-Kelâm*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezidi), Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004.
- ŞEKEROĞLU, Sami, “İnsanın Ahlaki Ontolojisine Matüridi Bakış”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 18, sayı: 30 (Temmuz-Aralık 2013), ss. 129-138.
- TEPE, Harun, *‘Teorik Etik’ Etiğin Bilgisel Sorunları*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016.
- TOKU, Neşet, “Değerlerin Dilemması: Subjektiflik ve Objektiflik”, *Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri*, (ed. Şahabettin Yalçın), Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 101-113.
- TRİTTON, Arthur Stanley, *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- TÜRKER, Ömer, *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*, İstanbul: Ketebe, 2019.
- TÜRKER, Ömer, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- TÜRKER, Ömer, “İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Allah’ın Hikmetinden Sual Olunur mu?”, *Din Felsefesine Dair Okumalar II*, (der. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, ss.669-691.

- TÜRKERİ, Mehmet, “Bazı İslam Ahlak Kuramlarındaki Ortak Noktalar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 19 (2004), ss. 3-19.
- ULAŞ, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, (haz. A. Bâki Güçlü-Erkan Uzun-Serkan Uzun-Ümit Hüsre Yolsal), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- URAL, Şafak, “Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlâk”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, cilt: 1, sayı: 4 (Ağustos-Eylül-Ekim/1998), ss. 41-49.
- UYŞAL, Enver, “Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsânî Erdemler-İslâmî Erdemler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 12, sayı:1 (2003), ss. 51-69.
- ÜNVERDİ, Mustafa, “İlahi Sıfatların Tevili Sorunu-Cüveynî Örneği-”, *1. Uluslararası Mersin Sempozyumu Bildiri Tam Metinleri Kitabı*, Mersin: Mer Ak Yayınları, cilt: 1 (01-03 Kasım-2018), ss. 368-378.
- VASALOU, Sophia, *Moral Agents and Their Deserts The Character of Mu'tezilite Ethics*, Princeton University Press, 2008.
- WATT, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), 5. Baskı, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- YALÇIN, Şahabettin, “Neyi Bilebiliriz?”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 5, sayı:2 (Aralık- 2016), ss. 7-20.
- YARAN, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- YARAN, Cafer Sadık, *Ahlak ve Etik Doğu- Batı ve İslam Ahlak Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- YARAN, Cafer Sadık, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- YASA, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Akıl”, *DİA*, II, ss. 242-246.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “el-Akîdetü’n-Nizâmiyye”, *DİA*, II, ss. 258.
- YILDIRIM, Ali, “İslam Düşüncesinde Felsefi ve Dini Bir Etkinlik Olarak Ahlak”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 2 (2018), ss. 1228-1239.
- YILDIRIM, Ali, *İlahi Buyruk Teorisi*, Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- YILMAZ, Ece Zeybek, “Ahlaki Davranış Ne Demektir?”, *Ahlak Felsefesi* (ed. Esra İşbilen Duru), İstanbul: Beta Yayınları, 2018, ss. 77-82.
- YÖNEY, Ferhat, “Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Ayrımı ve Nesnelci Ahlaki Realizm Açısından Değerlendirilmesi”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 61 (Yaz-2015), ss. 241-268.
- YÖNEY, Ferhat, “Çağdaş Ahlâkî Doğa-Üstüculük ve Russ Shafer-Landau”, *Kaygı*, sayı: 30 (2018), ss. 225-237.

YÜKSEL, Emrullah, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8 (1988), ss. 43-76.

Enis Doko, “Aksiyolojik Argüman: Değerlerin Ontolojik Temellendirmesi Tanrısız Mümkün mü?”, <http://www.enisdoko.com/wp-content/uploads/2016/12/Dr.-Enis-Doko-Aksiyolojik-Argüman.pdf>, (22.11.2019 22:50)

<http://www.klasikdusunceokulu.org/seminerler/arsiv/2016-arsiv/arsiv-2016-birinci-sinif/arsiv-2016-birinci-sinif-kelam/seminerler/arsiv/2016-arsiv/arsiv-2016-birinci-sinif/arsiv-2016-birinci-sinif-kelam/arsiv-2016-birinci-sinif-kelam-irsad/omer-turker> (13.02.2020)

