

marife

bilimsel birikim

yıl : 1 sayı : 2 Güz 2001

İYİ - KÖTÜNÜN BELİRLENMESİNDE AKLIN VE VAHYİN ROLÜ

Hüseyin AYDIN*

Türkçe’de “hüsün” güzellik, iyilik “kubuh” ise çirkinlik anlamına gelir.¹ Güzellik-çirkinlik daha çok estetik değerleri ifade ettiği için ahlakî değerleri anlatmak üzere “iyilik-kötülük”, ya da “hüsün-kubuh” kavramlarını tercih etmekteyiz. Hüsün ve Kubuh problemi Kelâm literatüründe Allah’ın sıfatlarıyla olan ilgisi, değerlerin objektif (nesnel) ya da sübjektif (öznel) olup olmamaları, iyi-kötü nitelendirmelerinin teolojik ya da antropolojik açıdan ele alınması gerektiği, insan fiillerinde iyilik ve kötülüğün mahiyeti, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilgisi, akıl ve vahyin iyi-kötüyü belirleme vasıtaları olarak önem, öncelik veya beraberliği, fiilleri iyi-kötü yapan sebep ve kriterlerin neler olabileceği tartışmaları açısından ele alınmaktadır.

Kelâmcıların hemen hepsi, aklın vazgeçilmesi imkansız bir epistemolojik fonksiyonunun bulunduğu kabul etmekle beraber, onun iyi-kötünün bilgisini temin etmedeki yetkinliği konusunda farklı görüşler ortaya atmışlardır. Nakli ihmal etmemekle birlikte aklı mutlak bilgi kaynağı olarak görenler olduğu gibi; akli, nakli anlamada bir araç, naklin hizmetinde bir idrak vasıtası olarak benimseyenler de olmuştur.²

Bu bağlamda insanın özgürlüğü ve akılcılık, Mu’tezile’nin müdafaasını yaptığı en mühim iki husustur.³ Aklın değerler hakkındaki bilgisinin kesin ve güvenilir olması için bu değerlerin değişmez nitelikleri olması gerekir. Bu suretle Mu’tezile ahlakî değerleri izâfflikten kurtarmış olur.⁴

Eş’arilerin problemi ele alışında teolojik yön ağır basmaktadır. Fiiller Allah’a nispetle değer taşımadıkları gibi, değerler fiillerin objektif (değişmez) nitelikleri değildir. Ahlâkî değerlerin objektif oluşu kabul edilir, bu değerler hakkında aklın bilgisinin zorunlu olduğu iddia edilirse Allah fail-i muztar (fiillerinde zorunlu), din ise sadece aklın hükmettiğini doğrulayıcı, teyit edici olur. Mâtürîdîler yükümlülüğün meşruiyet kazanabilmesi için hüsün ve kubuhun akılla bilinmesi gerektiği konusunda Mu’tezile’ye katılmışlardır. Matürîdî’nin

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. aydinh75@hotmail.com

¹ Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1982, 467, 627.

² Gölcük, Şerafeddin, *Din ve Toplum*, Konya, 2000, 224.

³ Neşşâr, Ali Sami, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İstanbul, 1999, II / 263.

⁴ Çağrıncı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, 1989, 15.

(v.333/944) sisteminin çerçevesini akıl tayin eder. Çünkü akıl, sadece bilgi kaynağı olmayıp, aynı zamanda dînî ve ahlâkî bilgide de bir ölçüdür. Diğer bilgi kaynaklarının güvenilirliğini de akıl sağlamaktadır. Akıl sınırlıdır, zira yaratılmıştır. Allah onu, neleri kavrayabilecek şekilde yaratmışsa bu dünyada neleri kavrayabilmesi mümkünse, ancak onları kavrayabilmektedir.⁵

Aklın hüsün ve kubuhu tanımadaki rolü, yetkinliği, değerlerin fiillerde objektifliği, zatî nitelikler olup olmadığı, ilâhî övgü veya yergiye yahut sevap veya ikaba konu oluşunun tespiti çözümünü aradığımız temel problemlerdir. Eş'ariler ile Mu'tezile ve Matürîdiler tartışmanın taraflarıdır.

Konuya hüsün-kubuhun anlam alanını belirlemek için Kur'an'da aynı ya da benzer anlamlarda kullanılan kavram çiftlerini açıklayarak girmek uygun görünüyor. Sonra akıl ve vahiy kavramları üzerinde değerlendirmeler yaparak iyi-kötünün belirlenmesini inceleyeceğiz.

I. HÜSÜN VE KUBHUN ANLAM ALANI

İlk iş olarak kelâm literatüründe konunun hüsün-kubuh problemi olarak yer alması münasebetiyle bu kavramları açıklığa kavuşturmak ve kullanıldığında hangi anlamların yükleneceğini belirtmek lüzumu bulunuyor. İsfehânî hüsün'ü, "güzel olan, rağbet edilen" anlamında tarif ediyor.⁶ Cürcânî, övgüyle anılması ve sevaba konu olması bakımından değerlendiriyor.⁷ Tehânevî fiil ve olgunun insan tabiatıyla uyuşması, maksada muvâfık olması, bünyesinde maslahat taşıması karakterlerinden ötürü hüsün değeri taşıyabileceğini belirtir.⁸ Hüsün "bütün kötü yönlerden, niteliklerden uzak olan" olarak tarif edildiğinde girdiği tüm münasebetlerin sağladığı değerler bakımından kötünden ayklandığını anlatır.⁹ Kubuh ise hüsün kavramına aykırı olarak tanımlanır. Sûret ve eylem ile ilgili kullanılan umumi bir kavram olup, çirkin saymak anlamına gelmektedir.¹⁰

Hüsün'ün aynı zamanda estetik çağrışımı ihtiva ettiği görülüyor. Estetik, sanat konularıyla ilintili felsefi bir daldır.¹¹ Kur'an dilinde ise daha ziyade bir ahlâk terimi olarak kullanılmaktadır.¹² İyi-kötü olgularda ve fiillerde estetik biliminin başvurduğu güzel-çirkin kriterlerinden soyutlanılabilir mi? Yoksa bunlar birbirinden tamamen ayrı, farklı şeyler midir? İlgileri hangi noktalarda, ne oranda ve nereye kadar uzanır? Bu soruların çözümünü aramak başlı başına bir çalışmayı gerektiriyor. Biz burada hüsün ve kubuhu etik kriterler anlamında kullanmaktayız.

Kelâm kaynaklarında tartışmalara konu olan hüsün-kubuh, ilâhî övgü veya yergiye yahut sevap veya ikaba götüren fiillerin niteliğini belirten kavram çiftidir. Kur'an'da müş-

⁵ Özcan, Hanifi, *Matürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1998, 159.

⁶ İsfehânî, Rağib, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, İstanbul, 1986, 170.

⁷ Cürcânî, S. Şerif, *Tarifât*, Kahire, 1971, 77.

⁸ Tehânevî, M. Ali, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut, 1996, 1/166.

⁹ Duğaym, Semih, *Mustalahâtü'lmi'l-Kelâmî'l-İslâmî*, Beyrût, 1998, 1/ 478.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1997/ 1417, 2/552.

¹¹ Turgut, İhsan, *Felsefi Sorgulama*, İzmir, 1996, 155.

¹² Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh" Mad., D.İ.A. İstanbul, 1999, 19/59; Kur'an'da hüsün, cemal, tayyib vb. estetik duyguyu dile getirir. Kubuh, sût' vb. ise çirkinlikleri ifade eder. Bkz. Mehmet Aydın, "İslam'ın Estetik Görüşü", Kubbealtı Akademi Mecmuası, sa.4, 1986, 16.

taklarıyla birlikte hüsün kavramı 194 kez tekrarlanırken, kubuh karşılığında daha çok "sû" ve "seyyie" kelimelerinin kullanıldığı görülür.

Kabîh ile benzer anlam ifade eden "habîs ve seyiyie" kavramlarının Kur'ân'da kullanıldığı görülüyor. "Habuse" maddesinden türetilen "habîs" kelimesi maddi veya manevi olsun değersiz, kötü, çirkin görülen şey demektir. İnançta batılı, sözde yalanı, fiilde çirkinine içine alır.¹³ Zararlı bitki, güzel olmayan, aslen temiz ve verimli olduğu halde, yeryüzünün verimsiz hale gelmesi manalarına da gelir.¹⁴ Nur Sûresinde "habisler habisler içindir"¹⁵ buyurulmaktadır. Burada "habîsât" kötü kadınlar, kötü sözler, kötü ve pis şeylere verilen isim olarak kullanılır. "Habîsîn" ise erkekler hakkında, kötü kişiler anlamına gelir.¹⁶ Habis kavramının insan eylemlerinin ahlâkî sonucu açısından, kötülüğü insanın şahsında somutlaştırmakta olduğu anlaşılıyor.

"Seyyie" kavramı ise kötü amel, itaatsizlik, cezası gereken bir günah anlamlarına geliyor.¹⁷ Zemahşerî, "seyyie, büyük ve küçük günahlardır" demektedir.¹⁸ Kelime bu anlamıyla her kötüye günah değerinin yüklenip yüklenemeyeceği tartışmasına yol açması bakımından problemlidir.

Hüsün ve kubuhu ifade eden bir başka kavram çifti de "hayır ve şer" kavramlarıdır. Hayır, sözlükte "iyi olmak, iyilik, Allah katında mükafat, dünya malı, iyi adam" gibi anlamlara gelen, mastar bir isim olup "iyi" yahut "iyilik manasında ve şerrin karşıtı olarak kullanılır.¹⁹ İsfahanî, hayrı "akıl, adalet, fazilet, faydalı nesne gibi herkesin arzuladığı şey" diye tanımlar.²⁰ Hayır kelimesi Kur'ân'da 176 yerde geçer.

Kur'ân'da hüsün-kubuh terimleriyle anlam münasebeti olan başka iki terim "maruf ve münker"dir. Dilimize "iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak" şeklinde aktarılan, Kur'ân'ın çeşitli münasebetlerle bahsettiği bu ilke²¹ Mu'tezile'nin kelâmî görüşlerinin içinde önemli yer işgal eden beş prensibinden birini teşkil eder.

Yine hüsün-kubuh terimleriyle arasında sıkı münasebet kurulan başka iki kavram da "adalet-zulüm"dür. İyilik-kötülük problemini tartışırken Mu'tezile'nin açıklığa kavuşturmak istediği en mühim kavram "adalet"tir. "Adalet" kavramı Mu'tezile'nin "Adliyye" ve "Ashâbu'l-adl" isimleriyle anılmasına kadar yol açan önemli bir kavramdır.²² Adalet prensibi sadece insana hürriyeti tanımayı gerekli kılmaz, aynı zamanda onun, hürriyetini iyilik yönünde kullanabilmesi için iyiyi kötüden ayırt etme yeteneği olan akıl gücüne sahip olmasını da gerektirir. Mu'tezile adâlet prensibi ile hüsün-kubuh kavramları arasında ilgi kurarken Allah hakkında zulüm, kötülük mefhumlarını olumsuzlamak suretiyle ilâhî adaleti ispatı hedefler.²³

¹³ İsfahanî, a.g.e., 203.

¹⁴ Alûsi, *Ruhu'l-Me'ani*, Beyrut, T.y., 8/147.

¹⁵ Nûr, 24/26.

¹⁶ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, T.y. 5/564.

¹⁷ İsfahanî, a.g.e., 353.

¹⁸ Zemahşerî, Ebû Kasım, *el-Keşşâf an Hakaiki't-Tenzil*, Beyrut, T.y. 3/417; Bkz.Nisa, 4/31; Bakara, 2/81.

¹⁹ İbn Manzûr, a.g.e. IV / 264.

²⁰ İsfahanî, a.g.e. 331.

²¹ Bkz. Âl-i İmran, 3/110, 114; Araf, 7/157; Tevbe, 9/67, 71, 112; Hâc, 22/41; Lokman, 31/17.

²² Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967, 69.

²³ Arslan, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubh) Problemi*, Neşredilmemiş Doktora Tezi, Kayseri, 1999, 3.

Allah'ın zulmetmez oluşu Kur'ân'da sık sık vurgulanmaktadır.²⁴ Allah'ın şerefli isimlerinden birisi de Hak'tır. Hak, zulmün zıddıdır. Aksi ifadeyle zulüm haksızlıktır.²⁵ İnsan zulmün her türüyle nitelenebildiği halde Allah kendisinden zulmü tamamen olumsuzlar. Ehl-i Sünnet Ekolü Allah'a hiçbir şekilde zulüm isnadını kabul etmez. Bu düşünce "Allah mülkünde dilediği gibi tasarruf eder" hükmü ile ifade edilmektedir. Mu'tezile, Allah'ın adaletini, fiillerinin tümünün hüsün sıfatı alışı ile açıklar. Allah kubuh ve zulmü işlemez; üzerine vacip olanı terletmez.

Ahlakî kuralların çerçevesini oluşturan iyi-kötü ve helâl-haram gibi unsurlar, dünyanın iki yönlü görünümünü işaretlemektedirler.²⁶ Aklın da, vahyin de bizi bu dilemmaya götürüşü aklın ve vahyin aynı kaynaktan geldiğini göstermektedir. Hayatın sırrını iyi-kötü oluştururken bu sırrı ifşa etmenin vasıtaları akıl ve vahiy olmaktadır. Şimdi bu vasıtaları iyi ve kötüye belirlemedeki rolleri açısından inceleyelim.

II. AKIL VE VAHİY

Kur'ân'da, akıl isim olarak hiç geçmediği halde çeşitli kalıplarda fiil olarak geçmektedir.²⁷ Bu da akla sahip olmanın değil akletmenin, işlevsel aklın değerini anlatan bir işaret olduğu izlenimini veriyor. Kur'ân'da akılı kullanmak demek olan düşünme ile ilgili âyetlerin sayısı 750 yi geçmektedir.²⁸ Sık sık akletmemenin sakıncaları ifade edilir.²⁹ Akıl gibi bir nimeti inkâr eden ve aklın kullanılması gereken yerde onu kullanmayan küçümsenir.³⁰ Akılı kullanmamayı önlemek için caydırıcı önlem de konulmuştur. "O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir"³¹ şeklindeki ikazını bütün insanlara yöneltmektedir. Bir yandan da hakikatları sezme, anlama ve onlar üzerinde düşünme görev ve yetkisi verdiğini de şöyle ifade eder: "Allah âyetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır."³² Kur'an-ı Kerim'de aklın: 1- düşünmek için, 2-ibret almak için, 3-öğüt almak için, 4-hidâyete ermek için, 5-cehalette kalmamak için, 6-(gönül yönünden) kör, sağır ve dilsiz olmamak için ve özellikle de 7-Kur'ân'ın mânasının anlaşılması için, ne kıymetli ve "olmazsa olmaz" bir yardımcı³³ olduğuna dair pek çok âyet vardır.³⁴ "Akıl" kelimesinin fiil şeklindeki türevlerinde yer aldığı bütün âyetlerde dikkati çeken husus, bu kelimenin daima olumlu bir uygulamayı temsil etmesidir. Akılı kullanmak hiçbir şekilde olumsuz, sakınılması gereken, veya istenmeyen bir fiil olarak geçmemektedir.³⁵ Kur'ân-ı Kerim'in ne buyurduğunu bilmek, neleri yapmak

²⁴ Bkz. Yunûs, 10/44; Tevbe, 9/70; Ankebût, 29/40; Rum, 30/9; Bakara, 2/57; Âl-i İmrân, 3/117; Nahl, 16/33, "Şüphesiz ki Allah, zerre kadar zulüm etmez." Nisâ, 4/40.

²⁵ Ulutürk, Veli, "Kur'ân-ı Kerim'in Zulüm ve Zalim Dedikleri.", A.Ü.İ.F.D. sa.10, Erzurum, 1991, 100.

²⁶ Hanefi, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?", Çev. M. Sait Yazıcıoğlu, A.Ü.İ.F.D. c.23, Ankara, 1978, 518.

²⁷ Bkz. Abdülbaki, M. Fuad, *el-Mu'cem*, 468-469.

²⁸ Çetin, Mustafa, "Kur'ân'da Tefekkür Kavramı", D.E.Ü.İ.F.D. sa.8, İzmir, 1994, 44.

²⁹ Bkz. Bakara, 2/75; En'âm, 6/32; A'raf, 7/169; Yûnus, 10/16; Hûd, 11/51; Yûsuf, 12/109; Enbiyâ, 21/10; Mü'minun, 23/80; Huçurât, 49/4; Haşr, 59/14.

³⁰ Erdem, Hüsameddin, "İslâm'da Rasyonalist (Akılcı) Hareketin Sebepleri", S.Ü.İ.F.D. sa.7 Konya, 1997, 18; Bkz. Yusuf, 12/108; Ankebût, 29/43; A'râf, 7/179.

³¹ Yûnus, 10/100.

³² Bakara, 2/242.

³³ Özemre, Ahmet Yüksel, *İslâm'da Aklın Önemi ve Sınırı*, İstanbul, 1996, 16.

³⁴ İbrâhim, 14/52; Sâd, 38/29; Tâ-Hâ, 20/54, 108; Kasas, 28/51; Zümer, 39/21, 17-18; Hadid, 57/170; Bakara, 2/171, Duhân, 44/58.

³⁵ Kocabaş, Şakir, "Kur'ân'da 'Akıl' Kelimesi", İlim ve Sanat Dergisi, sa.18, İstanbul, 1991, 5.

ve nelerden kaçınmak gerektiğini anlamak ve temyiz etmek lâzımdır. Bu anlayış ve temyiz ise ancak akıl aracılığı ile olur.

Kur'ân'dan iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış (lehine, aleyhine olanı) bilme gücünün yaratılıştan insana verildiğini anlamaktayız. "Kişiye ve onu şekillendirene, sonra da ona kötülük ve iyiliğin ne olduğunu ilham edene and olsun ki, kendini artan kurtulmuş ve onu örtüp saklayan yıkıma uğramıştır."³⁶ Bu âyetin tefsirinde Elmalılı şöyle söyler: "Kuşku yok ki Yüce Allah her nefse iyilik kötülük duygusu vermiştir. Şu kadar ki insan sonuç itibarıyla hangi şeyin iyi hangi şeyin kötü olduğunu her hususta aklıyla her zaman bilemez. Bir de bir çok insan, iyi kötüyü doğru ve gelecek açısından değil de sonu ne olursa olsun bu gün ve yalnız kendine göre ölçer. Oysa insan esas itibarıyla elem ve lezzet, kötülük ve iyilik, şer ve hayır işlerini duymakta bulunduğu için başkalarını da kendisi gibi düşünerek "hak" fikriyle hareket etse ve ayrıntılarını bilmediği veya tecrübe etmediği şeyleri bilenlerden sorsa ve bulamadığı ve belirleyemediği taktirde de o işin kendine ait olduğunu ve zevkine hoş geldiğini veya gelmediğini bir tarafa bırakarak genel olarak aslındaki hakkını düşünüp kalbine, vicdanına başvurursa Yüce Allah onun kalbine o işin kötü mü veya takva mı olduğunu ilham eder, duyurur."³⁷ İnsan kötülüğü içine sindirerek yapamaz. Meselâ bir hırsız yaptığı kötülükten dolayı duygularını ne kadar bastırırsa bastırsın tam bir iç huzuru bulabileceğini kabul etmek uzaktır. Bunun içindir ki Hz. Peygamber "seni işkillendirecek şeyi bırak, işkillendirmeyecek olana bak" buyurmaktadır.³⁸ Buradan ahlâkın temellendirilmesine geçmek istiyoruz. Etik diye nitelendirilen "Teorik Ahlâk", "iyi-kötü"nün bilimidir.³⁹ İyi-kötünün hangi teorik temellere sahip olduğundan kısaca bahsetmek istiyoruz.

Din temelli iki teorik ahlâk versiyonu olan Mu'tezile ve Eş'arîlerin ahlâk anlayışlarını tartışmaya geçmeden önce ahlâkın başka hangi farklı temellere dayandırıldığından söz etmek gerekir. Ahlâkın temellendirilişini belli başlı şu dört ayrı gurupta özetlemek mümkündür:

a) Sezgiye Dayanan Ahlâk: Henri Bergson (1859-1941) ve G.E.Moore gibi düşünürlere göre ahlâkın temeli sezgidir. Moore, iyiyi "tabii objelerin tabii olmayan bir niteliği" olarak görmekte ve "kişi bu niteliği, kendi sezgisi ile doğrudan kavrar" demektedir.⁴⁰

b) Duyguya Dayanan Ahlâk: Bu teoriye göre ahlâk ve yaşamaya sadece çıkar ilkesi bir araç verebilir. John Locke'un (1632-1704), David Hume (1711-1776) ve John Stuart Mill (1806-1873) gibi düşünürler ahlâkın temeli olarak duyguyu alırlar. Locke'un duyumsal bilginin objektif geçerliliği konusundaki argümanı birkaç faktörden oluşur. İlkin bizim duyumsal düşüncelerimiz belleğe ve imgeleme dayalı olanlardan farklılık arz eden katkısız fikirlerdir. Zira herhangi bir eyleme ihtiyaç duymadan tabii bir süreçle üretilirler. İkinci olarak haz yahut acı genellikle duyuma eşlik ederler. Bu bellek ve imgelemde meydana gelen düşüncelerde bulunmaz. Burada kesinlik bizim mutluluk ve sefaletimiz miktarındadır. Üçüncüsü bazı duyularımız birbirine tanıklık ederler. Böylelikle duyumsal tecrübemiz hakkında bilgi sahibi olmamıza imkan tanır. Akıl vasıtasıyla doğru-yanlış hükmü-

³⁶ Şems, 91/ 7-9.

³⁷ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, T.y. IX /242.

³⁸ Buhârî, Büyü', 3; Tirmizî, Kıyamet, 60.

³⁹ Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1997, 135.

⁴⁰ Gönüllü, Gani, *Türklerde Demokrasi ve Ahlâk Münasebetleri*, <http://members.nbci.com/dusunce/page61.html>

ne varılmayan durumlarda Tanrının insana verdiği bu yeti açık ve kesin bilgi istemini karşılar.⁴¹

David Hume ve John Stuart Mill ahlâkî değerleri insanın iç güdüsüyle temellendirir. Tanrının istekleri ile ahlâkî değerler arasında ilgi kurulamaz.⁴² Mill, "ahlâkî iyi veya kötüyü belirleyen esas kriter, fayda veya en büyük mutluluk ilkesidir" demekte ve haz ile mutluluğu özdeşleştirerek insana haz veren her şeyi iyi acı verenleri de kötü saymaktadır. Böylece Mill'in görüşü hedonist (zevkçi) ahlâka varmaktadır. Mill'e göre zevk arzu edilen tek şeydir. Nasıl ki görünen şeyler görülebilir, işitilen şeyler işitilebilirse, aynı biçimde arzu edilen şeyler arzulanabilir. Bir şeyin, görünmesi gerekliliği ile "görülür" olması, arzu edilmesi gerekliliği ile "arzu edilir" olması eş değerdir. "Arzu edilme" ahlâkî kuramı önceden var olan bir sözcüktür.⁴³ Şu kadar var ki arzu edilen her şeyin arzu edilmesi gerektiği iddiası ispatlanamaz.

Hume'da aklın olgulara iyilik veya kötülük atfedemeyeceğini, ahlâkî iyi ve kötüyü insanın izlenimleri, duyguları vasıtası ile kendi içinde hissederek kavrayacağını ileri sürerek, ahlâkî duygu ile temellendirir. Duygu ile temellendirilen ahlâk faydacı ve menfaat gözetken bir yapıdadır. Bergson'a göre "şahsi menfaat peşinde koşan zeki bir varlık, çok zaman kamu menfaatinin istediğinin tam tersini yapar." Ölçünün haz ve mutluluk olarak konulması sadece kamu menfaatini engellemez; "insandaki ahlâk bilincinin ortadan kaldırılması" sonucuna vararak fert ve topluma müştereken zarar verir. Ayrıca menfaatin doğrusu evrensel değil sübjektiftir, ahlâk ise evrensel doğruları olduğu iddiasından vazgeçemez.⁴⁴ Bu anlayışa göre İyi-kötü arzular övgü ve yergi ile değer kazanır. Övgü ve yergi aracılığıyla iyi arzular geliştirilir, kötüler ise geri itilir.⁴⁵ Ne var ki arzu ve ihtiraslar nihaî olarak tatmine ulaşmaz. Bu sebeple arzu ve ihtirasları tatmini gaye edinen insan mutlu olamaz. Arzu ve ihtirasların tatmini anlık ve geçici haz verse bile sonuç aynı olmayabilir. Aklın idare ve denetiminden uzak ele alındığında haz ahlakiliğe dayanak olamaz.

c) Akla Dayalı Ahlâk: Socrates (İ.Ö.470-399) ve Aristotle (İ.Ö.385-322) kötünün işlenmesini bilgisizliğe bağlamaktadırlar. İlk olarak Socrates'te görülen bu yaklaşım Platon (İ.Ö.427-347) ve Aristotle tarafından geliştirilmiştir. Socrates'te erdemlerin tümü bilgiye dayanmaktadır. Bilgi (episteme) insanları doğru eyleme, bilgisizlik de yanlış eyleme götürür. Ahlâkî eylemlerin kaynağı bilgi oluyor. Kimse kötüyü isteyerek yapmaz. Çünkü insanın kötüyü iyiye üstün tutması, doğasına aykırıdır.⁴⁶ Socrates ölçümleme kabiliyetinden yoksun insanların şimdiki bir hazı tercih etmeleri yüzünden nihaî acı çekebileceklerine yahut daha büyük mutluluğa ulaşmak için küçük bir ıstıraba katlanmada başarısızlık gösterme nedeniyle gerçek iyiden mahrum kalabileceklerine işaret ederek, bunun da bilgisizliklerinden kaynaklandığını ifade eder.⁴⁷ Aristotle'e göre iyi, her şeyin yöneldiği gayedir. O, insanların yöneldiği dört ilke olduğunu öne sürüyor: Haz, onur, zenginlik, kuramsal hayat. Kuramsal hayat, kendini düşünceye verme onda en yüksek amaçtır. Aristotle, tüm insan

⁴¹Sotnac, Eric, "John Locke", The Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.utm.edu/research/iep/l/locke.htm>

⁴²Sotnac, Eric "Divine Command Theory", The Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.utm.edu/research/iep/d/divineco.htm>

⁴³Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1997, 138.

⁴⁴Gönüllü, a.g.yer, <http://members.nbc.com/dusunce/page61.html>

⁴⁵Russell, a.g.e. 140.

⁴⁶Arat, Necla, *Etik ve Estetik Değerler*, Ankara, 1996, 18.

⁴⁷Socrates, *Xenophon and Plato*, <http://www.san.beck.org/EC21-Socrates.html#2>

eylemlerinin gayesinin iyi olduğunu, her eylemin bir iyiye yöneldiğini öne sürüyor.⁴⁸ Aristotle'a göre hiç kimse bilerek kötü olmaz ve kötülük yapmaz. Bütün iyilikler tek bir iyiye işaretir ve ondan çıkarılır ki bu da Allah'ın veya aklın iyiliğidir.⁴⁹ Kötü bir eylemde bulunan kişi esasen kendi açısından iyi bir gayeye dayanır. Ancak bu tür iyi gayeler diğer insanların zararlarına yol açması ve evrensel ahlâk ile çatışması söz konusu olduğunda iyilik olarak adlandırılmazlar. İnsanlar hiçbir iyi gaye taşımadan ya da düşünmeden her yönüyle kötüyü seçmezler. Yaptığı fiilin her yönünü hesap edip her türlü kötü irtibattan kurtarmak ve en yüksek iyiyi seçmek bilgelik isteyen bir durumdur. Bizce peygamberler bu bilgelige ulaşan insanlardır. Diğer insanları bu bilgelige çağırırken hem vahiy alırlar hem de en yüksek iyiye akli gayretleriyle ulaşmaya çalışırlar.

Nurettin Topçu bu filozofların fazilet ile bilgiyi aynileştirmelerini şöyle eleştirmektedir: "Bilgi bir hareketten arta kalan şeydir. Gerçekten harekete geçmek için, şahsî bir tecrübe lazımdır ve ahlâkta önemli olan da yalnızca bu tecrübedir. Şüphesiz ki, ahlâk insanda iyinin değeri hakkında tam bir kanaat oluşturunca gerçekleşebilir. Böylesi bir kanaate sahip olan zihin, faziletli bir davranış için maddî ve manevî bütün yeteneklerini kullanmak, bütün zevklerini feda etmek ve fazileti her şeyin üstünde tutmak zorundadır. Fakat faziletin değeri hakkındaki bu kanaat, sırf bir fikirden mi ibarettir. Böyle bir kanaata tam olarak sahip olabilmek için, daha önce edinilmiş tecrübe lazımdır. Pratik akıl, evrensel olabilen ve özünde iyinin nüvesini taşıyan hareketten uzaktır. Fertten doğarak evrensel nizama uzanan fikir ve somut inanç ile bir hareketin yaşanması, onun bizzat uygulanmasını gerektirir. Böylesi bir hareketin bilgisi de kesinlikle somut ve evrenselidir."⁵⁰

Aydınlanma döneminde dine dayalı ahlâk teorisi iki ayrı kamp tarafından eleştirilmiştir. Bir görüşe göre, ahlâkî değerler matematiksel doğrular gibi sonsuz ve evrenin tabiatında sabittir. Samuel Clarke (1675-1729) fiziki evrenle ahlâkî ilkeler arasında analog (benzerlik) kurar. Ahlâkî ilişkilerin oluşturduğu bir ahlâk evreni fikrine sahiptir. Ahlâkî değerlerin matematiksel doğrular gibi akli varlıklar oluşu nedeniyle bilinebileceği görüşündedir. Tanrı hür bir varlıktır; fakat, akli bir varlık olarak O'nun ahlâkî kurallara ters davranması imkansızdır. Aynı akli ilişkiler insan davranışını da belirlemelidir, fakat insan iradesi ihtirasları, belirli çıkarları ve kusurlu anlayışı tarafından saptırılır. Bu nedenle erdem ödevi dinin desteğini gerekli kılar.⁵¹ İkinci guruba göre ahlâkî değerler insan temellidir. Ne varlığın tabiatında sabittir ne de Tanrı'nın emrine bağlıdır. Thomas Hobbes (1588-1679) ahlâkî değerlerin insanların zorunlu uyuşmaları olduğunu kabul eder.⁵²

Ahlâk ve dinin birbirinden ayrı mütalaa edilmesi ile akla dayanan sosyal ahlâk ortaya çıktı. İçinde doğuştan hiç bir şey, iyi ve kötü fikirleri bile bulunmayan, ama bizim toplum halinde varlığımızı devam ettirmek görevini yüklediği için zorunlu ve meşru bir ahlâktır.⁵³ İzzetbegoviç, ahlâkın akla dayanamayacağını "Akıl mekan ve miktarı idrak eder, ama hürriyeti edemez. Akıl ile her hakiki ahlâk arasındaki ayrılış burada başlar" diyerek ifade ettikten sonra, sosyal ahlâk görüşüne şu şekilde meşruiyet tanır: "Ahlâkî, akli esasa dayandırma teşebbüsü bizi hiçbir zaman sosyal ahlâk denilen şeyden, daha doğrusu, bir

⁴⁸ Arat, a.g.e. 24-25.

⁴⁹ Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, Ankara, 1973, 66.

⁵⁰ Topçu Nurettin, *İsyân Ahlâkı*, Çev. Kök, Musa Doğan, İstanbul, 1998, 34-35.

⁵¹ Samuel Clarke and Rational Ethics, <http://www.bartleby.com/219/1117.html>

⁵² Sotnac, *Divine Command Teory*, <http://www.utm.edu/research/iep/d/divineco.htm>

⁵³ Gönüllü, a.g.yer, <http://members.nbci.com/dusunce/page61.html>

grubun bekası için zaruri olan davranış kaidelerinden, yani bir nevi sosyal disiplinden daha ileri götürmez. Ahlâk aklın mahsulü değildir. Akıl yalnız şeyler arasındaki münasebetleri tetkik ve tespit edebilir.⁵⁴ Ahlâk disiplini ile Tanrı arasındaki bağ kopartılacak olursa, o zaman rasyonel ahlâk adı altında zayıf ve renksiz bir ahlâk elimizde kalmaz mı?

d-İlâhî Buyruğa Dayalı Ahlâk: Ahlâkî iyi-kötü kavramlarını ilâhî buyrukla tarif eden ahlâk teorisi. Ahlâkî fiilleri Tanrı'nın emirlerine uygunluğu ile açıklayan görüş. Örneğin hayırseverlik ahlâken doğrudur, zira Tanrı onaylamaktadır. Adam öldürmek kötüdür, çünkü onu Tanrı yasaklamaktadır. Bir metaetik teori olarak ilâhî buyruk teorisinin üç versiyonu (biçimi) bulunuyor. En zayıf versiyonuna göre Tanrı bizim hayırsever olmamızı istediği için hayırseverlik iyidir. Bu sınırlı bir ahlâkî imaya sahip versiyondur. Daha güçlü versiyonuna göre hayırseverlik ahlâken bizzatı iyidir. Tanrı'nın emrinin de hayırsever olmamızı motive ettiğini kabul eder. Bu görüşe göre sadece dindar olanlar böyle bir motivasyona sahiptirler. İnanmayanlar da ahlâkî davranabilirler ancak onların ahlâkî fiilleri, tutarlı ahlâkî eylemlere motive edilmekten yoksun oluşlarından dolayı rastlantısal olarak ortaya çıkar. En koyu versiyonuna göre hayırseverlik iyidir, çünkü Tanrı hayırseverliğin iyi olduğuna hükmetmiştir. Tanrının emri ile ahlâkî değerler arasında özdeşlik kurulur. Bu en tartışmalı ve birkaç açıdan eleştirilen görüştür.⁵⁵

Philip Quinn "The Primacy of God's Will in Christian Ethics" adlı makalesinde ilâhî buyruk teorisinin delilini ilâhî egemenlik nosyonundan elde eder. Geleneksel teizme göre tanrı her şeye kâdirdir ve evren tamamen kontrolü altındadır. Değerler de O'nun kontrolündedir. O halde Tanrı ahlâkî değerlerin de yaratıcısıdır. İlâhî buyruk teorisine yapılan bir eleştiri şöyledir: "Şayet ahlâkîlik Tanrı tarafından dikte ediliyorsa, Tanrı hırsızlık, adam öldürme gibi kötülükleri tersine çevirerek ahlâkî fiiller haline getirebilmesi gerekir." Buna verilen teistik cevap ise Tanrı bu değerleri tersine çevirebilirdi ancak O, sonsuz iyi olduğu için sahibi olduğu ahlâkî değerlere ters davranmaz. İkinci iddia şöyledir. Ahlâkî değerler sırf Tanrı'nın iradesinden kaynaklanıyorsa, o takdirde Tanrı keyfi davranabilir. Tanrının iradesini sınırlayacak, önceden ahlâkî hiçbir değer olmadığı takdirde Tanrı kötü niyetli ise de iyi sayılabilecekti ki, bu da iyilik nosyonunu saçma kılar.⁵⁶ Sınırlı insan aklının mükemmel varlık olan Allah'ın fiillerine ahlâken değer biçmesi mümkün görünmüyor. Tanrı'nın ahlâka uygun hareket edip etmediği insana ilettiği bilgiden çıkarılabilir.

Kai Nielsen ilâhî buyruk teorisinin eleştirisine Teolojik ahlâkın klasik dilemmasını vererek girer. Plato'ya göre Tanrı ile ahlâk arasındaki ilişkiyi anlamak için iki yol vardır. a) Tanrı ahlâkî değerleri yaratır. b) Ya da Tanrı kendinden bağımsız ahlâkî değerlere tabidir. Nielsen'e göre ilk şık kabul edilirse Tanrı iyiyi kötü, kötüyü iyi yapabileceğini, ikinci doğru kabul edildiğinde ise Tanrı'nın kudretinin kayba uğrayacağını belirtir. Nielsen bu iki opsiyonun ikincisinin tercihe daha şayan olduğunu göstermek için şu delilleri getirir.

1-Bir şeyi yalnızca emretmek onu ahlâkî kılmaz. Örneğin Prof. Jones öğrencisine bir kitap satın almayı emretse, bu kitabı satın almak bu emir nedeniyle ahlâkî sayılamaz. Nielsen'in Tanrı'nın emirlerini insan emirleriyle örneklendirerek anlamaya çalışması bir çok yönden yanlışlanabilir. En azından Tanrı'nın emretmekle kendine menfaat sağladığı düşünülemez.

⁵⁴ İzzetbegoviç, Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, Çev. Salih Şaban, İstanbul, 1994, 147.

⁵⁵ Sotnac, "Divine Command Theory", <http://www.utm.edu/research/iep/d/divineco.htm>

⁵⁶ Sotnac, "Divine Command Theory", <http://www.utm.edu/research/iep/d/divineco.htm>

2-İlâhî buyruk teorisini savunanlar genellikle Tanrının ahlâkî emirlerini ilâhî metinde bulmak zorunda olduğumuzu söylerler. Nielsen'e göre bu belli bir metnin ilâhî olduğunu kabul etmek için ahlâkî bir ön kabul gerektirir. Bu ahlâkî ön kabul ise Tanrı'dan ve Tanrı'nın vahyinden bağımsız olmalıdır.

3-"Tanrı" ve "iyi" terimleri özdeş değildir. O halde bu nedenle "Tanrı iyidir" önermesine ulaşmamız için Tanrı'dan bağımsız bir ahlâkî iyilik anlayışına ihtiyacımız vardır.

4-İnananların Tanrı'ya ibadet etmeyi seçmeleri, onların Tanrıyı ibadete değer adanmaları ile bağımsız bir iyilik değeri kullandıklarını gösterir. Nielsen'e göre inanan kimse için aktüel tavır, gerçekte onun bağımsız bir iyilik değerine başvurduğunu gösterir.

5-Mü'min, Tanrı'nın mevcut her şeyi yarattığını savunur ki bu ahlâkî değerleri de içerir. Nielsen'e göre Tanrı'nın ahlâkî yaratması mantıken imkansızdır. Ahlâk varlığa dahil olmaz, zira ahlâk bir vaziyettir. Örneğin evrenin senden başka her türlü varlıktan yoksun olduğunu varsayalım. Açlık duymamanın ve susuz kalmanın eksikliğini hissedecek bir tabiata sahipsen neyin olması, neyin de olmaması gerektiğinden yine bahsedebilecektin.

6-İlâhî buyruk teorisinden Tanrı olmasaydı ahlâkî değer de olmazdı sonucu çıkmaktadır. Yine Tanrı olmasaydı varlığın bir anlamı ve gayesi olmazdı sonucu çıkarılır. Nielsen bu teze karşı çıkar. Nielsen'e göre bu durumda da varlığın örneğin müzikten zevk almak gibi belli gayeleri olur ve ölümden sonraki hayat her hangi bir hadisede reddedilmesi gereken bir mit haline gelirdi.⁵⁷ İkinci, üçüncü ve dördüncü deliller, ileride değineceğimiz gibi, Mu'tezilenin de kullandığı aklın vahiyden önce iyi-kötüyü belirlediğine dair önemli delillerdendir. Beşinci delil ise imkansız üzerine inşa edilen bir varsayımdan ibarettir. Zira Tanrı'nın yokluğu halinde insan ve evrenin varlığı düşünülemez. Tanrı'yı maddî varlığın da değerlerin de kaynağı olarak görebiliriz. Zira Tanrı yoksa hiçbir varlık ve değer var olamaz. İnsana göre dersek ne insan ne de başka hiçbir yaratık kendi varlığının nedeni değildir. Şu kadar var ki değerlerin Tanrı'dan kaynaklanması ile ilâhî metinde belirtilmesi aynı şey değildir. Zira Tanrı her şeyi ilâhî metinlerde anlatmaz, çoğu şeyi insan aklına havale eder. Her şey vahiy ile açıklık kazansa insan aklına değer verilmemiş ve işlevsiz bırakılmış olurdu.

Din ve ahlâk kavramları günlük hayatta çoğu kez birlikte kullanılan birinin diğerini çağrıştırdığı iki kavramdır. Bunun sebebi her iki müessesenin birbirine ihtiyaç duyduğu kabul edilmelidir. Zira ahlâk, evrensellik ve istikrar için mutlak değerlere ve otoriteye ihtiyaç duyar. Tanrı inancından uzak, suni bir ahlâk oluşturmak zannedildiği gibi kolay değildir. İnsanı aşmayan her otorite, yine insan tarafından tesirsiz kılınıp bertaraf edilebilir. Tanrı'nın varlığına inanan bir insanın dini ve ahlâkî tecrübeleri, ayrı ayrı değil iç içedir. Zira bir yandan akla (insana), diğer yandan vahye (Tanrı'ya) dayanır.

Vahiy, İslâm düşünürlerinin ahlâk yaklaşımlarında temel bir role sahiptir. Eş'arî'nin teorisinde ahlâk prensiplerini belirleyen bizzat Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Mu'tezile ve Matürîdî'nin teorilerinde ise vahiy, ya aklın belirlenen ahlâk prensiplerini doğrulamakta, ya da çeşitli sebeplerden dolayı aklın yetersiz kaldığı durumlarda ahlâk prensiplerini koymaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın, öncelikle doğru bir ahlâkî tutumun oluşmasıyla ilgilendiğini görüyoruz. O, insanları aşırılıklardan uzak durmaya çağırılmaktadır.

İslam öncesi Araplar'da herhangi bir eylemin iyi-kötü, doğru yanlış oluşu hakkında tutarlı, nazarî bir temel bulunmuyordu. Görüşlerini haklı gösterebilecek, ancak "X iyidir

⁵⁷ Sotnac, "Divine Command Theory", <http://www.utm.edu/research/iep/d/divineco.htm>

çünkü iyidir işte!" gibi yararsız bir kısır döngüye indirgenmesi mümkün bir ölçüte sahiptiler. En önemli ahlâkî dayanakları "x iyidir (veya doğrudur) çünkü biz onu babalarımızdan ve atalarımızdan öyle öğrendik"⁵⁸ şeklindeydi. Büyüklerinden devraldıkları âdetlerin itibarına hâlel getirecek her şeyin, kötü (yahut yanlış) olduğunu kabul etmekteydiler.⁵⁹ İslam'da bu anlayışın yerine Tanrı ile irtibatlandırılan ve akıl ile temellendirilen ahlâk getirilmişti. Tanrı'ya inanmak ve Tanrı'nın hoşnutluğunu aramak için akıldan yola çıkmak önerilmekteydi. Zira Cahiliyye Araplarının inandıkları tanrılar da eylemlerini dayandırdıkları temellerde gayr-i makûl idi.

Akıl ve akılla donanış, din karşısında sorumlu tutulabilmenin vazgeçilmez bir şartıdır. Şu halde aklın aleyhine bir tutum içerisinde olmak, Kur'ân açısından istenmeyen bir durumdur. Akıl nimetinin Allah'ın, içimizde taşıdığımız bir ışığı, bir nuru ve aydınlanma kaynağı olduğu müsellem bir durumdur. Kur'ân'da bir âyet-i kerimde "bunu onlara akılları mı buyuruyor? Yoksa onlar azgın bir topluluk mudurlar?"⁶⁰ buyurulmaktadır. Âyet, vahyi gerçek boyutları içerisinde algılamaktan kaçınarak, bunu sınırlı mukayeseleri ile elde ettikleri şairlik, kahinlik, cinlerle münasebet kurmak... gibi yanlış verilerle bir tutma çelişkisinin gerçek aklın bir kararı olamayacağını; zira yaratıkların en mükemmeli olan insanı mecnun yerine koyan, en doğru ve en gerçek sözü de yalan ve yanlış bilgi seviyesine indirmeyi hedefleyen böylesi akıl ve akli fonksiyonların, gerçek mahiyet ve işlerliğini yitirmiş olduğunu bize anlatmaktadır.⁶¹ Allah dinin akıl doğrultusunda işletilmesini istemiştir. Vahyin temelini akıl oluşturur ve anılan türde bir dış yardıma ihtiyaç bırakmaz, hiçbir esrara yer yoktur. Müşrikler yıldızlara, putlara tapınmalarının temelini oluşturan mantıkla Hz. Peygamber'den tabiat üstü mucizeler göstermesini talep etmekteydiler. Kur'ân ise müşrikleri kainat ve onun düzenini düşünmeye, akla davet etmekteydi. Bu düzenin anlaşılması için büyüçülük, kahinlik, cinlerle münasebet kurma vb. gayr-ı ma'kûllerin terk edilmesi gerekmekteydi. Allah'ı bilmenin yolu kainat ve onun düzenli oluşunu düşünmekten, ma'kûlden geçmektedir. Zira yalnız bu düzeni keşfetmeye çalışan, akıl sahibi insanlar onun varlığının delillerini görebilir. Nitekim "Göklerde ve yerde nice belgeler vardır ki, yanlarından yüzlerini çevirerek geçerler"⁶² denilerek bu probleme işaret edilmektedir. Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye çağırma şeklindeki meydan okuması⁶³ ise insanların ma'kûl olmayan yöntemlerini sürdürmekten vazgeçip ma'kûlü aramalarına bir davettir. Zira gerçeklik, ma'kûl, açık ve berraktır. Hakikatler esrarlılık içinde kaybolmaz, deliller üzerinde muğlaklık hüküm sürmez.⁶⁴ Bu nedenledir ki Ortaçağ'da Hıristiyan doktorlar hastalarını sahip oldukları düşünülen kötü ruhları kovmak için toprak heykeller ve bir uzvu sonra diğerini kesmek sûretiyle buldukları çözümlerle tedavi ederken İslâmî ve insanî sosyal ilimlerde iyi eğitim almış aynı dönemin Müslüman doktorları bir rasyonel (aklî) ilim olan tıpta pratik kazanmışlardı.⁶⁵

⁵⁸ Bkz. Bakara, 2/165-170; Zühruf, /21-24.

⁵⁹ İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selâhattin Ayaz, İstanbul, 1997, 71-72.

⁶⁰ Tûr, 52/32.

⁶¹ Kılıç, Sadık, *İslâm'da Sembolik Dil*, İstanbul, 1995, 103.

⁶² Yusûf, 12/105.

⁶³ Bkz. Tûr, 53/34; İsrâ, 17/88; Hûd, 11/13; Yunus, 10/38.

⁶⁴ Hanefî, Hasan, "Müslüman Aklının Eleştirisi Ya da İslâm Düşüncesinin Yeniden İnşası", II. Uluslararası İslam Düşüncesi Sempozyumu, İstanbul, 1997, 118.

⁶⁵ Frederic, B. Artz, *The Mind of the Middle Ages*, New York, 1954, 164.

İslâm'da diğer dinlerden farklı olarak aklın tabiat üstülüğe değil, aksine tabiata, varlığa çevrilmesi istenir.⁶⁶ Bundan böyle insanlar Hz.Musa'dan bekledikleri gibi harikulâdeler beklememelidir. Zira insan bilgisi artık mucizeyi olağan hadiselerde görüp sezecek bilgi seviyesine ulaşmış bulunmaktadır. Günlük kullanımda mucize, tabiat kanunlarından ayrılma anlamına gelmektedir. Einstein'ın düşüncesinde bu kelime bizzat bu kanunların varlığını anlatmak için kullanılır. Einstein'ın "mucize" kelimesini bu anlamda kullanması Kur'ân'ın esprisine de son derece uygundur. Kur'ân'ın müstakil ifadelerine ve insanı imana götüren vasıta işte alemdeki bu âyetlerdir.⁶⁷ Kur'ân, aklın, mucizeleri kevnî âyetlerde bulmasını ister. Hz. Musa hitap ettiği insanların kendilerinin, hayvanların, bitkilerin, dağların vb. yaratılışı, yağmurun indirilişi, rüzgarın estirilişi, dünyanın insanın yaşamını sürdürmesine uygun hale getirilişi gibi fenomenlere bakarak iman etmelerini bekleyeydi, o günün insanların belki de pek azı kozmik âyetlere bakarak iman edebilecekti.⁶⁸ Hz. Musa ve diğer peygamberler dinin getirdiklerini kanıtlayabilmek için tabiat kanunlarına aykırı olarak yaratılan harikuladelikler türünde mu'cizelere ihtiyaç duyarken Muhammed (as) ile birlikte artık bilginin ulaştığı bu olgunluk seviyesinden itibaren bu türden mu'cizeler yerine akli mu'cizelerin aranması gerektiği müşriklerin mu'cize talepleri reddedilirken⁶⁹ ve düşünce varlık âyetlerine yöneltilirken zımnen anlatılmaktadır. Böylelikle insanlık bütünüyle akli sorumluluk altına sokulmuş bulunuyor.

Tehanevî akli, idrak gücü olarak tanımlar.⁷⁰ Sözlükte mastar olarak "menetmek, engellemek, hapsedmek, alıkoymak" manalarına gelir. Akıl sahibini tehlikeli işlere karışmaktan yasaklar, alıkor.⁷¹

Kelâm'da aklın kişilere ve ekollere göre farklı tanımları olmakla beraber genel olarak akıl bilgi kaynağı bir güç olarak kabul edilmiştir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf (v.131/748) akli, sözlük anlamına istinaden şöyle tanımlamaktadır: "Akıl kuvve değil, fiiliyet durumunu ifade eder. İnsan akıllı olmayanların kurtulamadıklarından kendini bu vasıta ile men eder. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan güçtür."⁷² Kâdî Abdülcebbar aklın, faydalı ile zararlı arasını temyiz etme, birinciyi ihtiyar etme ikinciden

⁶⁶ Bkz. Mü'min 40/64; Zuhuruf, 43/11-14; Nahl, 16/12-14, 16; Mü'minûn, 23/21-22; Mülk 67/19; Bakara 2/164; Yâsîn 36/33-35; Fâtır, 35/12-14; Mülk, 67/3-4; İbrahim, 14/32-34; "Şüphesiz gökte ve yerde inananlar için bir çok âyetler vardır. Sizin yaratılışınızda ve yeryüzünde yaydığı canlılarda, kesin olarak inanan topluluklar için nice ibret verici işaretler vardır. Gecenin ve gündüzün değişmesinde, Allah'ın gökten indirmiş olduğu bir rızıkta ve ölümden sonra yeri diriltmesinde, rüzgârları değişik yönden estirmesinde, aklını kullanan topluluklar için pek çok âyetler vardır." Câsiye, 45/3-5.

⁶⁷ Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, 20.

⁶⁸ Musa (as)'ya verilen mu'cizeler için bkz. (asa mu'cizesi) A'raf, 7/117; (Denizin yarılması) Bakara, 2/50; (dağın yükseltilmesi) A'raf, 7/171. Hz.Musa ve mu'cizeleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Sayı, *Firavun, Hâmân ve Kârun Karşısında Hz.Musa*, İstanbul, 1992.

⁶⁹ "Onlar şöyle dediler: 'Sen, bizim için yerden bir kaynak fıçırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; öyle ki, içlerinden gürül gürül ırmaklar akıtmalısın. Yahut, iddia ettiğin gibi üzerimize göğü parçalar halinde veya Allah'ı melekleri indirmelisin, şahit getirmelisin. Yahut da altından bir evin olmalı, ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmedeğin sürece göğe çıktığına da asla inanmayız.' De ki: 'Rabbimi tenzih ederim. Ben, sadece elçi olarak gelen bir insanım.'" İsrâ, 17/90-93.

⁷⁰ Tehanevî, a.g.e. 2/1345.

⁷¹ İbn Manzur, a.g.e. 11/558-559.

⁷² Hüsnî, Zeyne, *el-Akl İnde'l- Mu'tezile*, Beyrut, 1978, 21.

kaçınma gücü olduğunu belirtmektedir.⁷³ Ebu'l-Berekât en-Nesefî (v.710 /1310) de akıl sayesinde Allah'ın insan nefesine iyi ve kötüyü tanımayı mümkün kıldığını söyler.⁷⁴

Mu'tezile'ye göre sevap ve ikab, insanda aklın yönlendirdiği fiillere bağlanır. İnsandaki fiili akıl iktiza ettiğine göre, hüsün ile kubuhun arasını temyiz eden de akıldır.⁷⁵ Eş'arilere göre akıl, fiiller, sözler ve ahlâk konusunda hüsün-kubuha delalet etmez. Şekavete ve saadete yol açacak şeyleri ayırt etmez.⁷⁶ Akıl varlıkların hakikatını bilme ve iyi kötüyü birbirinden ayırt etme gücüdür.⁷⁷

Akıldan bahsederken empirik akıl, pozitivist akıl ya da seküler akıldan söz etmekteyiz. Vahiy bilgi kaynağı olarak alan, vahyin aydınlattığı bilgiyi kullanan akıldan söz etmekteyiz. Vahiy ile nitelenmeyen bilgiye sahip insan aklının iyi kötüyü belirlemede rehberliğini kabul etmek Kur'an açısından mümkün görünmüyor. Kur'an'da "insanlardan bazısı, hiçbir bilgiye, delile ve aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında tartışıp dururlar"⁷⁸ buyurulmaktadır. Diğer bir âyette de "Nitekim size, mesajlarımızı iletmesi, sizi kötülükten arındırması, vahiy ve hikmeti bildirmesi ve bilmediklerinizi öğretmesi için içinizden bir elçi gönderdik"⁷⁹ buyrulur. Vahiy insan bilgisini aydınlatarak aklın işlevsellik kazanmasına yardım etmektedir denilebilir.

Bundan sonra konuya ışık tutacak şekilde akıl tanımı şöyle yapılabilir: Akıl, duyu organları aracılığı ile kendisine ulaşan bilgileri değerlendirerek hakla batılı birbirinden ayırabilen her türlü kavramlar ve fikirler arasında mukayeseler yapabilen varlıkların gaye, imkan ve ihtimal noktasından inceleyip onlar hakkında doğru bilgiler ortaya koyabilen; ancak bütün varlık ve oluşları kuşatamadığı için sınırlı bilgi verebilen; insan bünyesinde var olan ve bilginin oluşumuna etki eden kuruntular ve çeşitli arzular nedeniyle yanılabilen; bundan dolayı da kendine ışık tutacak sağlam bir kaynağa muhtaç olan; iyiyi-kötüyü, faydalı ile zararlı bulabilen Allah'ın insana en büyük lütfu olan ve insanı diğer yaratıklardan ayıran, zihni bir kuvvettir.⁸⁰

Vahiy dini terminolojide şöyle tarif edilir: "Herhangi bir peygambere indirilmiş olan Allah kelâmıdır."⁸¹ İnsanlara akılı veren de vahiy gönderen de Allah olduğuna göre ters düşmeleri kabul edilemez. Şatıbî şer'î delillerin akli prensiplere ters düşmeyeceğini uzunca, maddeler halinde izah eder.⁸² Kâdî Abdulcebbar (v.415/1024) sem'î delili de, akli delili de tayin edenin Allah olması münasebetiyle bunlar arasında çelişkiyi mümkün görmez.⁸³ Vahiy, aklın zorunlu gördüğü hükmü destekler, ona aykırı olamaz. İmkansız ve olamaz olan da vahiy olamaz.⁸⁴ "Aklıma yatmıyor ama inanıyorum" anlayışı Kur'an'ın ruhuna tamamen yabancıdır. Kur'an-ı Kerim'de birçok âyet "düşünesiniz", "akledesiniz" vb. şek-

⁷³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire, 1965, XI / 378.

⁷⁴ en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Medârikü't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, Kitab Mecmû'a mine't-Tefâsîr, Beyrût, 1320/1901, VI / 518.

⁷⁵ Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. M. S. Kilânî, Beyrût, T.y. I/52.

⁷⁶ Gazzâlî, Ebu Hamid, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Beyrût, 1993, 217.

⁷⁷ Gölcük, Şerafeddin, "Kelâm ve Antropolojiye Göre Akıl ve İnsan", II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı, İstanbul, 1997, 130-131.

⁷⁸ Lokman, 31 / 20.

⁷⁹ Bakara, 2 / 151.

⁸⁰ Yavuz, Y. Şevki, Kur'an-ı Kerim'de, Tefekkür ve Tartışma Metodu, Bursa, 1983, 67.

⁸¹ Tehnevî, a.g.e. 2/1523.

⁸² Bkz. Şatıbî, *Muvafakât*, Çev.Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1993, 3/22-29.

⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, Thk.Ebulleylâ Afîfî, Kahire, 1962, XIII/280.

⁸⁴ Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Ankara, 1995, 42.

linde biter.⁸⁵ Tearuz ediyor görüldüğünde nassın teviline giderek aklın takdim edilmesi bu temele dayanır.⁸⁶

Esasen vahiy, bilgi iletme, iletişim kurma tarzı olup iletilen bilginin aracıdır. Bu bilginin kaynağı bizzat Allah'tır. Allah'ın insanlar ile iletişim aracı olan vahiy şöyle ikiye ayrılabilir: 1-Sözlü Vahiy Kur'ân-ı Kerim ve diğer kitaplar. 2-Sözsüz Vahiy: a-Tabiat Âyetleri. İzutsu bunu şöyle izah eder: "Tanrı bizimle tabiat varlıkları aracılığıyla konuşur. Bu varlıklar basit, gözle görünen eşyadan ibaret değildir, bunlar bir takım sembollerdir, işaretlerdir ki bunlar vasıtasıyla her şeyi kuşatan bizimle konuşur."⁸⁷ b-Aklın Vahiy: Allah'ın fiillerin özüne koyduğu iyi-kötü, güzel-çirkin vasıfları aracılığı ile insan aklına bildirimde bulunmasıdır. Kur'ân da akıl da iyiyi kötüden, hakkı batıldan ayıran hidayet rehberleridir. Bu nedenle din ile akıl arasında tam bir uyum, hatta ayniyet söz konusu edilir.⁸⁸ Kur'ân'da Cenab-ı Hakk'ın iyi-kötü, adalet-zulüm, maruf-münker, hak-batıl vb. umumî ifadeler kullanması, O'nun küllî prensipler koyduktan sonra yetkiyi akla bırakmasına delil sayılabilir. Bu noktada sünnetin, vahiy gayri metluv olduğu değerlendirilmelerini göz önünde bulundurmak faydalıdır.

Muhammed Hamidullah "Elçinin sözleri hukukta ve teamülde gönderenin sözü gibi addedilir"⁸⁹ demektedir. Sünnetin kaynağı ile ilgili bu tartışmalara girmek burada mümkün değildir. Altı çizilmesi gereken Kur'ân ve Sünnetin her şeyi belirlemediğidir. Hz. Muhammed'in bizzat kendisi tebliğ ettiği bazı şeyler hakkında "Bu, Allah katındandır" demesi bazen de vahyin gelmesini beklerken bizzat kendi aklını kullanma gayretine girmesi neticesinde de Allah'tan zaman zaman onay alamaması veya alması aklın kullanılmasının gerekliliğine açık delil teşkil eder.⁹⁰ Allah, insana doğruyu yanlıştan ayırma yetisi vermiştir, ama insandaki bu güç asla yanlışlanamayan ve yegane yol gösterici değildir.⁹¹ Akıl mutlak doğrunun bütün sınırını çizemese de, mutlak hakkın mutlak muhâlden ayrıldığı sınırı bilir.⁹²

Akl hiç hata yapmaz mı? Bugün iyi dediğine yarın kötü demesi açısından konuya yaklaşırsak aklın, bazen hata ettiğinde şüphe edilmez. Kur'ân'da bu konuya şöyle dikkat çekiliyor: "Mümkündür ki nefret ettiğiniz bir şey sizin için iyi olabilir ve yine mümkündür ki hoşlandığınız bir şey de sizin için kötü olabilir. Allah bilir ama siz bilmezsiniz."⁹³ Âyet-i Kerimenin bağlamı her ne kadar özel, savaşla ilgili ise de aynı zamanda bir çok duruma uygulanabilen genel bir hakikatı da ifade eder.⁹⁴ Dünya ve âhiret ile ilgili meselelerde akıl tek başına yeterli olmayınca yol gösterecek, verdiği hükmü sağlamlaştıracak, önünü aydınlatacak olan vahye ihtiyaç duyar.

⁸⁵ Aydın, Mehmet S. "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı", İslâmî Araş. D. Sa.2, Ankara, 1986, 18.

⁸⁶ Erdoğan, Mehmet, *Akl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul, 1995, 37.

⁸⁷ İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, İstanbul, T.y.170.

⁸⁸ Katiboğlu, Hasan, "Malebranche'in Felsefesinde Din-Akil İlişkisi", O.M.Ü.İ.F.D. sa.7, Samsun, 1993, 8.

⁸⁹ Hamidullah, Muhammed, "Sünnet" Mad. İ.A. İstanbul, 1979, 11/243.

⁹⁰ Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, çev.Salih Tuğ, İstanbul, 1993, 15.

⁹¹ Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara, 1995, 38.

⁹² Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *İslâm Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, Sadeleştiren Recep Kılıç, Ankara, 1996, 45.

⁹³ Bakara, 2/216.

⁹⁴ Öner, a.g.e. 38.

⁹⁴ Bakara, 2/216.

⁹⁴ Esed, a.g.e. 1/63.

Din, insan hayatının en önemli işlerinden olan gayb, ⁹⁵ sem'iyât ve metafizik ile ilgili konularda akla ışık tutar. ⁹⁶ Kur'ân ve Sünnetin her şeyi iyi-kötü bakımından belirlemesini beklemek akla yetki vermemek anlamına gelir. İnsanların kıyamete kadar yapacakları her şeyi bu hükümler açısından belirlemek ne Kur'ân'ın ne de Sünnetin hacmine sığar. Kur'ân'ın tüm zamanlar ve bütün toplumlar için akla ihtiyaç bırakmayacak şekilde her türlü konuya açıklık getirmesini beklemek mümkün görünmüyor.

İslâm'da doğrudan sistematik bir ahlâk sistemi kurmak hedeflemediği halde ahlâk felsefesinin sorduğu bir çok soruya, vahyin aydınlığında cevap bulmak mümkün olmaktadır. Mesela iyi nedir? Kötü nedir? İnsan davranışlarının bir gayesi var mıdır? Veya olmalı mıdır? vb. gibi sorulara dinde cevap teşkil edecek mahiyette bilgilere her zaman rastlamak mümkündür. ⁹⁷ İslâm'da Allah inancını odak alan ve akla dayanan prensiplerle belirlenmiş bir yüksek ahlâk örgüsünden söz edebiliriz.

Kur'ân'da ve Hadislerde nelerin iyi olmasından başka, insanın iyiyi işlemesi iyilik adına kötüyü terk etmesi gerektiği önemli bir vurgu konusudur. ⁹⁸ Bunun yanı sıra Kur'ân ve hadislerde anlatılan iyilik yapma ve mükafat alma hükümleri çok önemli ilkelere dayanır. ⁹⁹ Bu ifadelerden birkaçı şöyledir: "İnanıp yararlı iş işleyenlere sonsuz mükafat vardır." ¹⁰⁰ "Kim iyiliğe sebep olursa, iyilikten bir pay alır." ¹⁰¹ "İyilik ve takvâ hususunda birbirinizle yardımlaşın. Günah işleme ve düşmanlık etmek için yardımlaşmayın." ¹⁰²

İnsan aklına bağlayıcı hükümler getiren Yüce Akl'ın ¹⁰³ koyduğu evrensel değerlerin (adalet, ihsan, birr, takvâ, hakkaniyet, emanet bilinci, gaye şuuru vb.) insan hayatına aktarılması, yüksek ahlâkî değerlerin toplumda yerleştirilmesi vb. zaman ötesi, kalıcı, değişmez özellikleriyle Peygamberlerin misyonunu teşkil eder. Allah vahiy tarihi boyunca peygamberlere bildirdiği iman ve ahlak ilkelerini "sabit" tutmaktadır. ¹⁰⁴ Hz.Adem'den Hz.Muhammed'e (as) uzanan nebevî geleneğe bakarsak Kur'ân'da bulduğumuz tevhidin prensipleri ve ahlâkın zaman üstü ilkeleri değişmemiş, insanlık için itikadi, ahlâkî zemin oluşturmuştur denebilir. İnsan için aklın önemi ne ise insanlık için nebinin önemi odur. ¹⁰⁵ Vahiy iyiyi kötüden ayıran, başka bir "furkân"dır. Akıl pratikte vahiyden önce gelir. Bu öncelik üstünlük anlamına gelmez. Hitap ettiği varlık açısından bakarsak ikisi eşit, ait olduğu merci açısından değerlendirirsek vahiy Allah'a ait olmakla üstün bulunur. Böyle olmakla beraber vahye muhatap olacak onu anlayacak olan akıldır. Zira akılı olmayanın dini de olamaz.

Vahiy, aklın belirlediği doğrularda akıl ile el ele verir. Bu doğruların geniş halk kitlelerine yayılmasını ve uygulatılmasını sağlar. Zira akıl doğru hükmünü koyduğu şeyleri yap-

⁹⁵ Gayba dair konuları şöyle üçe ayırabiliriz:1-Haberdar olmadığımız mazi; tarih kitapları ve semavî kitaplar bilgi verir. İnsanların hakkında detaylı bilgi edinemedikleri cin, melek, ruh gibi konular. 3-Gelecekte olacak kıyamet, ba's, hesap, cennet ve cehennem ahvali gibi.

⁹⁶ Sayim, Muhammed, *Kıymetü'l-Akl fi'l-İslâm*, Kahire, T.y. 39.

⁹⁷ Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 135.

⁹⁸ Bkz. Tîn, 95/6.

⁹⁹ Atay, Hüseyin, "İslam'da Hayır", A.Ü.İ.F.D. sa.4, Ankara, 1980, 47-54.

¹⁰⁰ Tîn, 95/6.

¹⁰¹ Nisâ, 4/85.

¹⁰² Mâide, 5/2; .

¹⁰³ Bkz. Farabî, *Âra'ü Ehli'l-Medîneti'l-Fazıla*, Beyrût, 1986, 37-38, 46-47, 61-62. Bu sıfatın Allah için uygunluğu hak.bkz. Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-ı Hüsnâ*, İstanbul, 1996, 31.

¹⁰⁴ Güler, İlhamî, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara, 1999, 95.

¹⁰⁵ Razi, Fahrreddin, *el-Muhassal*, Thk. Hüseyin Atay, Kahire, 1411/ 1991, 518.

tırma gücüne, otoritesine sahip değil. Kur'ân iradeyi aklın emrine vermek için iradeyi yönlendiren hedef koymakla işe başlar. Onurlu insan gibi yaşamanın şartı onurlu hayatın devamını düşünmekle gerçekleşir.¹⁰⁶ Âhiret hayatı, insanlar için dünyada iken hedeflenen bir hayat durumundadır. Erdemli bir dünya hayatı için dünya-âhiret bütünlüğü önem arz eder. Ahiretin varlığının gayesi bu dünyada gerçekleşmektedir.¹⁰⁷ Âhiret hayatı, insanın eylemlerine (iyi-kötü) sevap ve günah değerlerini ekleyerek manâ ve gaye kazandırır.

Kötülüğe (fesada) karşı Kur'ân, isyan ahlâkı ilkesini getirir. Zira iyinin gelmesi çoğu kez kötülüğün kaldırılmasını gerektirir. Farâbî (v.339/950)'nin yerinde tespiti ile iyi ve kötü, mutluluğa götürücü, ya da mutluluğu engelleyici karakterde bulunur.¹⁰⁸ Bunun içindir ki Mutezile "İyiliği emretme, kötülüğü yasaklama" prensibine önem vermektedir.¹⁰⁹ Kur'ân'dan mülhem bu umde bütün mezheplerce kabul edilmiş olmakla birlikte, en çok Hâricîler ile Mu'tezile müntesiplerince esas alınmış,¹¹⁰ Hâricîler, bu prensibin gereği cihat etmeyi iman esaslarından biri saymıştır.¹¹¹ Mu'tezile'nin bu ilkeyi verimli kılmak için koyduğu öneriler dikkate şayandır.¹¹² Mu'tezile bu prensibi daha ziyade aklî bir mecburiyet gibi görür.¹¹³ Mu'tezile'nin öncülerinin harp adamı olmaktan çok düşünce adamı olma vasfına sahip olmaları da,¹¹⁴ onların bu tür aklî ilke belirlemelerini anlaşılır kılmaktadır.

Allah'ı bilmeyi icap ettiren aklî seviye her akıllı insanda bulunur. Bu nedenle Allah'ın varlığını ve birliğini keşfetme, bulmada akıl sahiplerinin mazereti olamaz.¹¹⁵ Akıl kullanma, yani aklın üzerine düşen görevi yapması ise nebevî geleneğe ve Kur'ân'ın sunduğu ilkelere uyumlu olarak işletilip işletilmemesi problemidir.

Vahiy çeşitlerinden saydığımız aklın vahyi: Her akıllı insanda bulunan Allah'ın büyük bir lutfu olan bilkuvve (potansiyel) aklın yine Allah'ın fiillerin özüne koyduğu temelde iyi kötü diye niteleyebileceğimiz ayrıma istinaden aklın koyduğu ilkelerle uyumlu olarak işlerliğidir. Bu iki kutuplu bir ameliyye olarak karşımıza çıkar. Elektrik akımı için nasıl ki artı, eksi kutubun el ele vermesi gerekiyor ise, bir tarafta aklın diğer taraftaki iyi kötü nitelikleriyle karşılaşması gerekecektir. Allah'ın fiillerin tanınması için vasita kıldığı iyi-kötü vasıflarla bildirimde bulunurken aklın rolü fiillere iyi-kötü kazandırma değil, onu bulma işidir. Bu vazife akla yüklendiği için, aklın vahyi denilebilir. Bu iyi kötü vasıflar insanı ahlâkı bir iltizamla sorumluluk altına sokar.

Nitekim Allah insana "kulluk" görevini yüklediğini belirtir. "Ben, insanları ve cinleri, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."¹¹⁶ Akıl sahibi olarak yaratılmadaki temel gaye onların Allah'ın varlığını tanımaları (marifet) ve bundan dolayı, kendi varoluşlarını bilinçli

¹⁰⁶ Atay, Hüseyin, "Kur'ân'da İnsan Hakları Müslümanların Durumunu Tesbit ve Müslümanlık Kur'ân'ın Neresinde", İslamî Araştırmalar Dergisi, c. 12, sa. 2, 1999, 91.

¹⁰⁷ Atay, Hüseyin, *Kur'ân'a Göre İman Esasları*, Ankara, 1961, 79.

¹⁰⁸ Olguner, Fahrettin, *Farâbî*, Ankara, 1987, 56.

¹⁰⁹ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1988, 741 vd.

¹¹⁰ Demircan, Adnan, *Hâricîlerin Siyasî Faliyetleri*, İstanbul, 1996, 50; İlhan, Avni, "el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker", D.E.Ü.İ.F.D. sa. 3, İzmir, 1986, 112-113.

¹¹¹ Fazlurrahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul, 1981, 45.

¹¹² Nevin, A. Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1986, 4.

¹¹³ Dumlu, Ömer, Kur'ân'ı Kerim'de Maruf ve Münker "İyiliği Emredip, Kötülüğe Mani Olmak", İstanbul, 1994, 16.

¹¹⁴ Tunç, Cihat, "İyiliği Emredip, Kötülüğü Yasaklama Görevi", E.Ü.İ.F.D. sa.3, Kayseri, 1986, 4.

¹¹⁵ Bağçeci, Muhittin, *Allah'ı Bilmek*, Kayseri, T.y. 102.

¹¹⁶ Zâriyât, 51/56.

olarak onun iradesi ve planı ile uyumlu hale getirme sorumluluklarıdır.¹¹⁷ Sahip olduğu akıl, insandaki sorumluluğun üzerinde döndüğü mihver ve yörünge durumunda bulunur.¹¹⁸

III. İYİ VE KÖTÜNÜN BELİRLENMESİ

İslâm Filozoflarına göre akıl iyi-kötüyü belirlemekle kalmaz, her şeyi çözmede güçlü bir anahtardır. Vahiy sadece lütuftur. Akıl ancak ibadetlerin miktar, şekil ve teferruatını bilme konusunda vahye ihtiyaç duyar. Akılın ibadetlerin de iyi ve güzel olduğunu kavrayacağı ancak dini hükümlerin teferruatının bilinmesi ve bunların herkes tarafından kabulünün sağlanmasında vahye ihtiyaç olduğunu kabul ederler.¹¹⁹ Mu'tezile peygamber göndermeyi ahlâkî bir mecburiyet, Şia vacip bir lütuf, İslam Filozofları bir zaruret olarak değerlendirirler.¹²⁰

Berahime'ye atfedilmekle birlikte gerçekte İbnü'r-Ravendî (v.910)'ye ait olması ihtimali bulunan, bugün daha çok Maniheizt Ebû İsa el-Varrâk'a nispet edilmesi daha kuvvetli görülen¹²¹ nübüvveti olumsuzlayan iddialardan biri şöyledir: "Akıl Allah'ın en büyük nimetidir. İnsan Rabbini, onun verdiği nimetleri, iyi-kötüyü onunla bilir. Eğer peygamber akli teyiden gelmiş ise, onun daveti akıl sahiplerini ilgilendirmez. Çünkü akıl sahibi olmakla bu davetten müstağnidirler. Yoksa akla muhalif bir mesaj ile gelmiş ise kabul etmemek için bu sebep kâfidir."¹²² Bu görüş tüm yetkiyi akla vererek vahyi gereksiz sayar. Bu da akli vahye, ters, muhalif, müsabık saymanın ve akıl ile vahyin rehberliğini ayırıştırmanın, parçalamanın yol açabileceği sonuç olsa gerek.

Kelâmî ekoller arasında iyi-kötünün Allah'ın bildirmesinden önce bilinirliği Eş'ariler ile Mutezile arasında önemli bir tartışma konusudur. Eş'ariler, fiillerin iyi-kötü oluşlarını Allah'ın bildirmesine bağlarlar.¹²³ Onlara emir ve nehiy hüsün ve kubuhu gerektirir; emredilen fiil hüsün yasaklanan ise kubuhur. Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî (v.403/1013) iyi-kötünün Allah'ın emir ve yasağına uyum ile açıklanması gerektiğini, nikahla yürütülen aile hayatının iyi, nikahsız yürütülen aynı türden ilişkilerin kötü oluşunu örnek vererek delillendirir.¹²⁴ Emir ve nehiy fiilin bizzat kendisi ve hüsün kubuh oluş yönlerinin önüne geçerek hüsün ve kubuhu ifşa eder.¹²⁵ Fiillerin hüsün ve kubuh oluşuna hükmeden din olunca, din ulaşmadan önce bu hükümlerin konulamayacağı kabul edilmektedir.¹²⁶ Dinde nikah emredilmese bu müessese ortaya çıkmayacak insanlar nikahsız yaşayacaktır. Halbuki nikah istendiği için nikahlı aile yapısı kurulmuş, artık insanlar nikahsız evlilik hayatı-

¹¹⁷ Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul, 1996, 3/1072.

¹¹⁸ İcî, Adudü'd-Din, *el-Mevakif fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, T.y. 146; Atay, Hüseyin, *Kur'an'daki İlkeler*, Ankara, 1999, 149.

¹¹⁹ Gölçük, Şerafeddin, Toprak Süleyman, *Kelâm*, Konya, 1998, 289; Bkz. Gazzalî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfa*, Kahire, 1904, 1/56.

¹²⁰ Gölçük, Toprak, a.g.e. 295.

¹²¹ Kutluer, İlhan, *İslâm Heresiografi Tarihinden: İbnü'r-Râvendî'nin Bir Mülhid ve Dehri Olarak Portresi*, İstanbul, T.y. 56 vd.

¹²² Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul, 1996, 70.

¹²³ Bakillânî, Kâdî Ebu Bekr, *el-İnsâf*, Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire, 1963/49; Bakillânî, *et-Temhid*, Thk.İ. Ahmed Haydar, Beyrut, 1987, 128; Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir, *Usulu'd-Din*, İstanbul, 1928, 205; el-İcî, Adûduddin, *el-Mevakif fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrût, T.y. 323; el-Cüveynî, Ebu'l-Me'âli, *Kitabu'l-İrşâd*, Beyrût, 1413/1992, 228; Râzî, Fahreddin, *el-Erba'ın fi Usûli'd-Din*, Kahire, 1986, 1/346.

¹²⁴ Bakillânî, *el-İnsâf*, 49.

¹²⁵ Taftazânî, Sa'du'd-Din, *Şerhu'l Makâsîd*, Beyrût, 1989 / 1409, IV /283.

¹²⁶ İcî, a.g.e. 327.

nın kötü olduğuna hükmeder olmuşlardır. Dinin sosyal hayat üzerindeki tesirleri çok derindir. Dinin bu tesiri en ferdi kalan alanlara, aletlere, vasıtalara, hususi hayat tarzlarına kadar ilerler. Din bütün sosyal kurumlar üzerinde tesirli olur.¹²⁷ İnsanların tüm medeniyet ve kurumlarının temelini din atmıştır denilebilirse de, insan aklına ihtiyaç bırakmaz denilemez. Din insan aklına yol gösterir, ışık tutar demek daha isabetli görünüyor.

Eş'arilere göre fiiller eşit olup, özünde hüsün-kubuh yoktur. Hüsün kubuh sabit zatî sıfatlar değildir. Aksi takdirde yalan söyleyerek bir mazlumu eziyetten kurtarmak, doğru söyleyerek bir masum insanın helakına yol açmak ve had gereği adam öldürme ile suçsuz yere adam öldürme birbirinden ayırt edilemezdi.¹²⁸ Yalan söylemek kötü olduğu halde mazlumu kurtarmak için tercih edilmektedir. Ancak Taftazânî (v.793/1390) bu gerekçeye itiraz ederek şöyle demektedir: "Bu konuda hüsün kurtarmaktır, yalan söylemek değil. Yalan söylemeden kurtarma imkanı yoksa yalan kaçınılmaz olur. Dahası mazlumu kurtarmak için yalan söylemek vacip olur, terk edeni kesin olarak kınanır, böylelikle hüsün olarak kabul edilmiş olmaktadır."¹²⁹

Doğru söylemek iyi bir davranıştır, ama haksızlığı önlemek daha iyi sayıldığından yapılan sonuç itibarı ile iyi olup konu bir tercih problemi olarak değerlendirilebilir. Bir fiilin bir yönden kötülükle vasıflanması başka bir yönden iyilikle vasıflanmasına engel olmaz. Fiilerin müstakil değerlerinin yanı sıra diğer fiillerle girdikleri münasebetler, ortaya çıkacakları sonuçlar açısından da hüsün-kubuh değerleri yüklenebilecekleri kabul edilmelidir. Böyle bir yalan mücerret, tek başına bir fiil değildir. Bir başka fiille olan ilişkisinden dolayı iyi vasfı, kötü vasfına ağır basmaktadır. Mazlumun kurtarılması için söylenen yalanın kötü olduğu kadar, onun uğradığı haksızlığa bilgi vererek iştirak etmek de kötüdür. Bu nedendir ki, iki kötü ile yüz yüze geldiğinde ehven olanın tercih edilebileceğine hüküm olunmuştur.¹³⁰

Bir kişi başka bir kişiyle ilişkisinde şu veya bu eylemde bulunurken, ilk dayanağı, o belirli durumda o kişiyle ilgili yaptığı bir değerlendirmedir. Değerlendirilen belli bir kişinin eylemi, son tahlilde o kişinin bütünlüğüdür. Bir eylemin ana epistemolojik oluşturucusu, o ilişkide söz konusu olan eylemi ya da tutumu nedenlerine ve niçinlerine bağlamaktır. Değerlendirenin bir eylemi doğru anlaması, ilişkide olduğu kişinin o durumda neden başka bir eylemde değil de bu eylemde bulunduğunu, başka bir deyişle o kişinin yaptığına veya yapmadığına temelindeki değerlendirmesini, değerlilik-değersizlik yaşantısını, amaçlarını ve istediğini gerçekleştirme yolunu görmesidir. Eylemin oluşturucuları arasında hiçbir zaman tüketici bir şekilde kurulamayan bu ilgilerin, olabildiği ölçüde kurulabildiği yerde, eylem doğru; eksik kurulduğu oranda ise yanlış anlaşılır.¹³¹ Bir eylemin yapıldığı koşullar içinde başka eylem imkanları bakımından durumu, onun değeridir. Bir eylemin değeri, aynı zamanda o eylemin etik değerini belirler. Eylemin değerinin insan değeriyle ilgisi, o eylemin değerliliğini-değersizliğini ya da doğruluğunu-yanlışlığını belirler. Böylece bir eylemin değerliliği, o eylemin insan için ifade ettiği anlam olarak karşımıza çıkar.

¹²⁷ Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Sosyoloji*, İstanbul, 1939, 119-120.

¹²⁸ Taftazânî, a.g.e. IV / 284; Şeyhzade, *Nazmu'l-Feraid*, İstanbul, 1288/1871, 35.

¹²⁹ Taftazânî, a.g.e. IV / 286; el-İcî, a.g.e. 325.

¹³⁰ Mecelle'de ilgili umde şöyledir: "Ehven-i şerren ihtiyar olunur." Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Madde 29, İstanbul, 1330/1914, 86. Ölüm tehdidi altındaki bir mü'minin küfür sözleri sarfetmesi hakkındaki ruhsat da bu kabildendir. Ammar b. Yasir'e Rasulullah'ın verdiği izin gibi. Bkz. İbn Esir, *Üsdü'l-Ğabe fi Marifeti's-Sahabe*, Kahire, T.y., 4/44.

¹³¹ Kuçuradi, İoanna, *Etik*, Ankara, 1996, 16.

Eş'arilere göre, hüsün ve kubuh zatî sıfatlar olsaydı "Ben yarın yalan söyleyeceğim" diyenin haberinde hem hüsün hem kubuh bir araya gelmezdi, zira bunlar fiilin zatî ve aslî sıfatları olmayıp izafî ve itibarîdir.¹³² Bu sözü söyleyen ya doğru sözlü olmalı doğru söylemesinden dolayı yarın yalanı, kubuhu iltizam etmesi gerekir ki hüsün işlemiş olsun. Halbuki yalanı iltizam etmek kubuh, yalanı terk etmeyi iltizam hüsündür. Bu da iki zıt olanın toplanması demektir. Kubuh yalanda zatî hususiyet olarak bulunmaz, terki hüsündür. Sözü edilen kişi ya sadık, ya kaziptir; her durumda hüsün ve kubuhun bir arada bulunmasını gerektirir.¹³³ Ertesi gün yalan söyleyeceğini söyleyen kimsenin doğru söylemesi halinde yalanı kendisine iltizam etmesi açısından bu fiili bir yönden hüsün bir başka yönden de kubuh vasfı kazanır. Ortada bir söz olduğu halde iki fiille ilişkili bir durumu ortaya koymaktadır. Fiiller müstakil değildirler. Aksine çok yoğun ilişkiler şebekesinin odağında yer alırlar. Sözü anlamı kadar ilişkili bulunduğu tüm şartlar, münasebetler göz ardı edilemez. Kaldı ki yalan söylemeyi kendisine iltizam edenin ilkin de yalan söyleyebileceği kuşkusu uyandırmasına binaen de kubuh vasfı kazanmış olur.

Meşhur yalan örneğine izah ararken Mu'tezile'den Nazzâm (v.221/835) doğru ve yalan fiillerini şöyle tarif eder: "Doğru konuşanın inancına uygun olandır. Yalan ise sözü sarf edenin inancına ters düşendir. Her iki fiilde vakiya ters düşseler bile böyledir. Doğru ve yalanın dayandığı şey konuşanın inancından başkası değildir." Nazzâm görüşünü şöyle delillendirir. Kur'ân-ı Kerim'de Allah şöyle buyurur: "Ey Muhammed! İkiyüzlüler sana gelince: "Senin şüphesiz Allah'ın peygamberi olduğuna şehâdet ederiz" derler. Allah senin kendisinin peygamberi olduğunu, bilir; bunun yanında Allah, iki yüzlülerin yalancı olduklarını da bilir."¹³⁴ Nazzâm bu âyeti görüşüne şöyle delil getirir: "Münafıklar Hz.Peygambere içlerindeki küfrü gizleyip iman izhar ederek geldiler. Kalplerinde olmayı dilleri ile söylemişlerdi. Rasûlullah'a gelerek şöyle demişlerdi: "Senin Allah rasûlü olduğuna şehadet ederiz." Bu şehadet vakiya uygundu. Zira Allah rasûlü hak nebidir. Münafıkların söylediği söze gelince vakiya uygun olduğu halde, inançlarına ters düşmekteydi. Çünkü onlar küfürlerini gizlediler. İşte bu yüzden söyledikleri söz vakiya uygun olduğu halde inançlarına muhalifti. Allah onların sözlerini, yalan sayarak reddetti. Münafıkları yalancılar olarak isimlendirdi. O halde yalancı, inancına ters söz söyleyendir."¹³⁵ Nazzâm farklı, makul bir tarif getirmeyi denemiş olduğu halde problemi çözmüş görünmüyor. Zira kalbin bir akdi olan inancın bilinmesi her zaman insana açık değildir. Bu yüzden böyle bir tarifi pratikte çok yararlı yoktur.

Taftazânî aklın idrak edebildiği hüsün ve kubuhları şöyle sıralar:

1-Kemâl ve noksan sıfat anlamında hüsün ve kubuh; ilim ve cehil gibi. İnsanlar zulmün kötü, yalanın zararlı, suçsuz bir insanı öldürmenin doğru olmadığı gibi hükümlerde birleşirler. Bunlar şer'î değildir. Zira bunları hiçbir dine mensup olmayan insanlar da kabul eder. Bu örfî de değildir, zira örf toplumlara göre değişir. Bu tür fiillerde güzellik çirkinlik ülfet veya nefrete ya da kemâl veya noksanlık vasıflarına taalluk eder. Örneğin bir kimse helâk olmak üzere olan birini sevap ve teşekkür gözetmeden kurtarsa, kurtarılanın çocuk veya mecnun olduğunu varsayalım. Böyle olduğu taktirde fayda sağlama ve zararı savma gayesi güdüldüğü düşünülemez. Bu tür kurtarma insanın yaratısında olan, kendi cinsine

¹³² Taftazânî, a.g.e. IV / 284.

¹³³ Taftazânî, a.g.e. IV / 286.

¹³⁴ Münâfikûn, 63/1.

¹³⁵ Ma'rûf, a.g.e. 57.

sevgisindedir. Böyle bir hadiseyle karşılaşan kimse kendini kurtardığı insanın yerine kor. "Ben eğer böyle bir durumda kalsam, başkalarının beni kurtarmasını beklerdim. O halde zorda kalan bu insanı kurtarmalıyım" der.¹³⁶ Buradan da bir başka mahzur ortaya çıkabilir. İnsanlar dinin hükümleri ve emirlerini sınırlayarak, bazen her hangi bir konuda emir ve nehiy olmadığı gerekçesiyle aklın insana ilham ettiği ahlakî sorumluluktan kaçabilirler. Bir hadisede dinden herhangi bir vazife çıkarılmıyorsa sorumluluğun terkedilmesine müsaa- de eden bir zemin bulunmuş olur. Yalnızca aklî yapıya sahip olan bir varlık nihâi derecede kaygılı olabilir ve aklın, vahyin rehberlik ettiklerini bütünleştirip hayata yayabilir.¹³⁷ Râzî, benzer bir örneği hüsün ve kubuhun akılla bilinebileceğini ispat sadedinde şöyle anlatır: "Çölde bir âma insan gören ilâh ve nübüvvet inancı taşımayan örneğin bir dehrî sevap beklemeksizin bu insanı helakten kurtarır. Bu fiilin hüsün oluşu bedihî¹³⁸ bir bilgidir."¹³⁹

2-Maksada uygunluk ve uyumsuzluk açısından; Kabih gayeye uymayan şeydir. Gayesine uygun olduğu için birisine göre hasen olan, gayesine uymadığından diğerine göre kabih olabilir. Örneğin öldürülen bir kimsenin velileri bunu çirkin bir hareket sayarken, düşmanlarının güzel kabul etmesi gibi.¹⁴⁰

Bir eyleme değer atfetme, değerlendirenin o eylemi, kendisiyle rastlantısal özel ilgisinden (kendi özel şartlarıyla ilgisinden) dolayı değerli-değersiz (iyi-kötü) sayması olarak karşımıza çıkar. Eylemin değerlendirene sağladığı yarar ya da yol açtığı zarar, eylemin değeri olarak eyleme atfedilir. İnsan ilişkilerinde bir eyleme değer atfetme doğru değerlendirmeye karşılaştırıldığında, değer atfetmede olan bitenin şu olduğunu görürüz: Değerlendirmedeki ilk adım atlanarak, yani eylemin nedenlerine bakılmaksızın, o eylemin değerlendiren için rastlantı sonucu doğurduğu yarar ya da zarar, yani eylemin bir dolaylı etkisi, değerlilik ölçüsü olarak kullanılıyor, sonra da bu özel değer yargısı eyleme atfediliyor. Böylece, bir eyleme değer atfetme, eylemden kopuk, ezbere bir değerlendirme oluyor; yani bir eylemin kendisi bakımından rastlantısal etkilerinden bir tanesinin sonucu olarak değerlendirenin yaşadığı bir değerlilik ya da değersizlik yaşantısının, o eyleme değer olarak yansıtılması oluyor.¹⁴¹

3-Akıllı insanlar nazarında övülmeyi veya kınanmayı hak ettirecek işler gibi. Örneğin zulüm dinden haberdar olmasa bile, akıl sahiplerince kınanır.¹⁴²

4-Adetlerin cereyan edişine uygun olup olmama gibi.

5-İnsan tabiatına uyup uymama gibi.

Bu kriterler üzerinde uyuşmazlık bulunmuyor. İhtilaf konusu, Allah katında övgüyü veya yergiyi hak ettirmesi açısından hüsün ve kubuha aklın karar vermesi noktasında olup, Eş'ariler ile Mu'tezile birbirlerine ters düşmektedirler.¹⁴³ Hüsün ve kubuh konusunda münakaşa Allah'ın dünyada medhini ve zemmini, ahirette sevap ve ikabını hak etme anlamında odaklanır.

¹³⁶ İcî, a.g.e. 236-327.

¹³⁷ Bkz. Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, Çev.F. Terkan, S. Özer, Ankara, 2000, 71-75.

¹³⁸ Bedihiyyât: Akılda ilk nazarda hemen meydana gelen açık, seçik, net bilgilerdir. "Bütün parçasından büyüktür." gibi.

¹³⁹ Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü'l-Âliye*, Thk.Ahmet H. Es-Seka, Beyrût, 1407 / 1987, III / 342.

¹⁴⁰ Gazzali, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Tahric, Hafız Irakî, İstanbul, 1985, II/4-5.

¹⁴¹ Kuçuradi, a.g.e.18.

¹⁴² Âmilî, Hüseyin b. Şihâbu'd-Dîn, *Hidâyetu'l-Ebrâr*, Necef, 1396, 201.

¹⁴³ Taftazânî, a.g.e. 282.

Taftazânî'ye göre fiil yukarıda sayılan yönleriyle akledilebilmekle beraber hüsün ve kubuh oluşu akledilemez. Bununla birlikte hüsün bizzat fiille kaim değildir. Cevhere nispetle araz mesabesinde. Arazlar kendisi ile kaim olmaz. Arazın arazla kaim olmasını gerektirdiği için fiil şer'î iyi ile vasıflanmaz. Çünkü şer'î hüsün kadim olup araz değildir. Fiile mütealliktir, sığata değil. Fiil zat, sıfat ve bazı tali sebepler yönüyle hüsün-kubuh olsa Allah hükmünde muhtar (hür) değil muztar olur. Hüküm aklın tercihi üzerine teayyün ettiğinde tersine hükmedilmemesini gerektirir. Bu durumda da ihtiyarın kaldırılması vardır.¹⁴⁴

Bir fiil taşıdığı şartlar ve kurduğu münasebetler açısından tarihsel olup, bir defalık ortaya çıkar. Yoksa fiiller birbirinin aynı olmaz, sadece birbirine olabildiğince benzeyebilir. Fiilin değer kazanmasında öyle çok etken devreye girer ki tümüyle aynıyet söz konusu olmaz. Bugün nesnelere bile birbirinden bağımsız olmadığı konuşulurken değerlerin müstakilliklerinden bahsetmek isabetli görünmüyor.

Aklın tercihi ile Allah'ın ihtiyarını birbirine yabancı, ters görmek doğru olmasa gerek. Aklın iyi ve kötüyü tanıyabilmesi, Allah'ın insana lutfettiği melekenin fonksiyon göstermesi demek olur. Mamafih akıl, din anlayışında da insan için vazgeçilmez yol gösterici özelliğini taşır.

Eş'arî Ekolü fiillerin güzelliğinin ve çirkinliğinin akıl yoluyla değil; din yoluyla bilinirliği konusunda Râzî (v.606/1210) dışında uyum halinde olduğu görülüyor.¹⁴⁵ Eş'arîlerin iyi-kötüyü belirlemede yetkiyi vahye havale ettikleri anlaşılıyor. Eş'arî bunu şöyle izah eder: Allah iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak yerine kötü bazı şeyleri emretse, iyi bazı şeyleri de yasaklasa o vakit kabih olan hasen hasen olan kabih olurdu; örneğin yalanı emretse idi, yalan hüsün olurdu der.¹⁴⁶ Bu muhal olanı örnek vermektir. Zira Kur'ân'da, Allah'ın, iyi oluşu kötülüğe ve zulme asla tercih etmeyeceği önemli bir vurgudur. Goldziher, Eş'arî Ekolünün bu görüşünü şöyle örneklendirir: "Adam öldürmek kötüdür, zira Allah yasaklamıştır. Allah onu böyle vasıflamasaydı kötü olmazdı."¹⁴⁷ Allah adam öldürmeyi emretse, insan aklının bu fiile çirkin hükmünü koymasına yol açan vasıfları değiştirmesi, insanın da aklettiği iyi nitelikler vasıtasıyla aynı hükmü vermesi gerekecekti.

Allah'ın irade, kudret sıfatlarını ispat hassasiyeti öne çıkan Eş'arîlerin ahlâk anlayışı vahiy ile temellendirilmektedir. Calvin'e (1509-1564) göre de Tanrı'nın egemen buyruğuna dünyevi adalet ölçülerini uygulamak saçma olur ve bu O'nun yüceliğini zedeler. Yalnız Tanrı özgürdür, hiçbir yasaya bağımlı değildir.¹⁴⁸ Bu teoriye yapılan tenkitler, Eş'arî (v.324/936)'nin anlayışı için de yapılabilir.¹⁴⁹ Çünkü her iki düşüncede ahlâkî iyi ve kötü kavramları, sırf ilâhî buyrukla tarif edilmekte, Allah'ın bildirmesi ile ahlâkî değerler arasında özdeşlik kurulmaktadır. Ebû Hâmid b. Merzûk, vahyin aklî temele değil, aklın vahyî temele dayanması gerektiğini söyleyerek bu yöntemi kullanmayanları bid'atçiler olarak değerlendiriyor.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Taftazânî, a.g.e. 288.

¹⁴⁵ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul, 1979, 266.

¹⁴⁶ Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitâbu'l-Luma'*, Thk.Richard, J. McCarthy, Beyrût, 1953, 71; el-İcî, a.g.e. 323.

¹⁴⁷ Ignac Goldziher, *el-Akîdetu ve's-Şeriatu fi'l-İslam*, çev. M. Yusuf Musa, A. Abdülhak, A. H. Abdülkadir, Beyrût, 1946, 95.

¹⁴⁸ Weber, Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhunu*, Çev. Zeynep Gürata, Ankara, 1997, 90.

¹⁴⁹ Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara, 1996, 107. Bkz. Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara, 1998, 74-76.

¹⁵⁰ Ebû Hâmid b. Merzûk, *Berâetü'l-Eş'ariyyin min Akaidi'l-Muhâlifîn*, Dımaşk, 1388/1968, 1/103.

Râzî mezhebinden ayrılarak Hüsün-kubuhun akıl ile tayin edilebileceğini şöyle delillendirmeye çalışır: "Hüsün ve kubuhun din ile belirlendiğini söyleyenler kubuhu, işlenmesi ile azabın hasil olacağı şey olarak açıklamışlardır. Onlara şöyle sorulabilir: Aklın, azabtan korunmanın zorunluluğunu gerektirdiğini kabul ediyor musunuz? Yoksa bu zorunluluğun ancak din ile sabit olduğunu mu söylüyorsunuz? Şayet birincisini söylüyorsanız, müşahede âleminde hüsün ve kubuhun akıl sayesinde bilinebileceğini kabul etmiş olursunuz. Yok eğer ikincisini söylüyorsanız, o taktirde söz konusu azabtan korunmak ancak başka bir zorunluluk ile olacaktır. Bu zorunluluk da başka bir azabı gerektireceği için azabların sıralanışında teselsülü icap ettirir. Teselsül¹⁵¹ ise batıldır. Neticede müşahede âleminde aklın hüsün ve kubuhu belirleyebileceği ortaya çıkar."¹⁵² Bununla birlikte Râzî, aklın Allah'ın fiillerine hüsün-kubuh hükmünü veremeyeceğini belirterek de Mu'tezile'den ayrılmaktadır.¹⁵³

Fıkıh ilmi kapsamında ele alınan ibadet, ahvâl-i şahsiyye (şahıs, aile), münâkehat, muâmelat vb. konular, aklın tasvibine mazhar olduğu halde din bildirmeden de teferruatı ile bilinemez.¹⁵⁴ Ancak bu konularda da her husus naslarla belirlenmemiştir. Zira bu konuların bilinmesi sırf naslara bağlı olsaydı, birçok ihtilaf ortaya çıkmazdı.¹⁵⁵ O nedenle bu konularda da birçok hüküm aklî bir ameliye sonucu elde edilir. Diğer taraftan tüm bu konuların ele alınışı hakkâniyet, adâlet prensiplerini esas alması açısından da akılla uyum halinde bulunur.

Kâdî Abdulcebbar, fiillerin iyi veya kötü oluşunu belirleyen niteliklerin akli olması şartını arar.¹⁵⁶ O, bir kısım fiillerin kötü oluşunu bizatihi kendisinde ararken diğer bir kısım fiillerin kötü niteliğini dışarıdan aldığı kabul eder.¹⁵⁷ Mesela yalan, yalan olduğu; zulüm, zulüm olduğu için kötü, adalet de adalet olduğu için iyidir. Bazen de fiilleri kötü ya da iyi yapan sebepler, yönler(veçihler) bulunur. Örneğin söz abes olduğu veya kötülüğü emrettiği için kötü olur.¹⁵⁸ Nazar, mefset ve fitne türünden olduğunda kötü, ibret almak için yapıldığında ise iyidir.¹⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar fiillerin birbiri ile münasebetlerinin değer kazanmalarında önemli bir faktör olduğunu belirtmektedir. Neseî (v.508/1114) de aynı hususa işaret ederek şöyle örneklendirir: Öldürmeyi akıl kötü gördüğü halde, vahşi bir aslanın şehre girerek, önüne gelen insanları öldürmeye başlamasına izin vermenin yerine bundan önce onu öldürerek engellemeyi iyi kabul eder.¹⁶⁰ Neseî'ye göre insanın sırf akli ile hareket etmeye terk edildiğinde iyiliğe meyledeceğini, kötülükten kaçınacağını, zira Allah'ın insanı iyiliğe meyleden ve kötülükten nefret eden bir tabiatla yarattığını söyler.¹⁶¹

¹⁵¹ Teselsül; her birinin varlığı daha öncekinin varlığına dayanan ve ezele doğru uzandığı tasavvur olunan sonsuz bir silsile demektir.

¹⁵² Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Thk. D. Semîh, Beyrût, 1996, 66-67.

¹⁵³ Râzî, a.g.e. 67.

¹⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli Hamse*, 329.

¹⁵⁵ Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Risâle Fî İstihsâni'l-Havd Fî İlmî'l-Kelâm*, Thk. Richard, J. McCarthy, Beyrût, 1953, 95.

¹⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, (et-Ta'dîl ve't-Tecvir) Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire, 1962, VI/1, 57.

¹⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, a.g.e. VI/1, 122.

¹⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, a.g.e. VI/1, 61-62.

¹⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, a.g.e. VI/1, 63.

¹⁶⁰ Ebu'l Muîn en-Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, I/141.

¹⁶¹ Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, Thk. K. Selâme, Dimeşk, 1990, I/457.

Kötülükleri, çirkinlikleri işlemenin Allah'ın insana bahşettiği en büyük lütuf olan aklın ihmal edilmesi anlamına geleceğini belirtir.¹⁶²

Matürîdî'ye göre iyi ve kötü üç yolla bilinir. 1-Tabiatın hoşlanması veya nefret etmesi ile, 2-akılla, 3-emir ve nehiyle. Tabiatın nefret etmesi veya kaçınmasına göre odaya çıkan durum akli değil, alışkanlıkla irtibatlıdır. Tâbi olunan eğitim ve adetlere göre değişkenlik arz eder. Hayvan boğazlamak insan tabiatının hoşlanmadığı bir fiil olduğu halde kasaplar alışkanlık kazandığı için artık onu kötü görmeyebilir. Matürîdî'ye göre adâlet, herkese göre iyi, zulüm herkese göre kötüdür.¹⁶³

Bir toplumdaki diğerine, bir zaman diliminden ötekine ahlâkî değerlerde geniş değişiklik bulunması bir gerçektir. Aynı yer ve zamandaki insanlar bile ahlâkî konular üzerinde anlaşmada büyük güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. İzafe (rölativist) ahlak görüşüne göre anlaşmazlıklarda kendisiyle karar vermek ve uyuşum sağlamak için hiçbir gerçek yoktur. Uyuşum sağlamayı mutlak ret seviyesinde ele almak mübalağalıdır. Zira mertlik, dürüstlük ve merhametlilik gibi konuların erdemlilik olduğu üzerinde kapsamlı mutabakat bulunur.¹⁶⁴ Bununla birlikte kültür ve şartların değişimiyle kişilerin zihniyet ve anlayışlarında da belli bir değişim görüldüğü açıktır. Orta Çağda büyücülerin yakılmasının yanlışlığı, kötülüğü hakkında artık emin olabiliriz, ama bu pratiklerin genelde kabul gördüğü devirlerde yaşayanlar için aynı şeyi söylemek güçtür. Remigius, Tanrıya inanıyordu, ölümden sonra dirilişe, cehenneme ve cehennem azabına inanıyordu ve cadıların çocuklarının yakılması halinde cehennemlik olduklarına inanıyordu. İnanmaktan da öte bu konuda argümanlar verebiliyordu. Kendi düşünce çerçevesinde böyle davranmaktaydı. Remigius da kendi aklını farklı bir amaç için, farklı kurallara göre, farklı çevre faktörlerine istinaden ve farklı gerekçeler temelinde kullanmaktadır.¹⁶⁵ O zamanın şartları ve zihniyeti göz önüne getirildiğinde, büyücünün yakılmasıyla ona yardımda bulunma amacı güdülmüyordu.¹⁶⁶ Feyerabend kültür ve şartların getirdiği yanılığa düşmenin her zaman mümkün olabileceğini şöyle örneklendirerek anlatır: "Öte yandan kendi engizisyoncularımızı da unutmayalım. En yakınımızdan bir örnekle bazı doktorların yaptıklarını düşünürsek, tehlikesiz, iyi bilinen ve başarılı oldukları söylenebilecek alternatif tedavi yöntemlerini inceleme gereği bile duymadan insanları kesip biçiyor, gereksiz ilaçlarla zehirliyorlar. Oysa alternatif yöntemleri de bilebilmektedirler. Kendi zavallı suretlerinden yeni insanlar yaratma yolundaki amansız gayetlerine, hastalarının gözünü iyice korkutup elini ayağını tutmaz hale getirdikten sonra yüklü faturalar karşılığı kesip biçen kimi hekimlerimizin çocuksu megalomanilerinde Remigius'un ruhuna tanık olunuyor. Remigius insancıl nedenlerle davranmış olmasına karşın modern ardılları yalnızca mesleki tutarlılık kaygısına yaslanıyorlar."¹⁶⁷ Değerlendirmelerde değişkenliğin gözlemlenmesi kültür ve sosyal şartların oluşumundan etkilenmektedir.

Ahlâki problemler söz konusu edildiğinde mukayeseli kültürel yargılarda bulunmanın güçlüğü ortadadır. Ahlak yargılarının nesnel mi yoksa öznel mi oldukları konunun problematiklerinden biridir. Şayet ahlâkî değerlerimiz öznel ise ahlâkî inançları öğretme

¹⁶² Neseî, a.g.e. I / 456.

¹⁶³ Mâtürîdî, a.g.e. 200-201.

¹⁶⁴ *Moral Objectivism*, <http://home.sprynet.com/~owl1/objectiv.htm>

¹⁶⁵ Feyerabend, Paul, *Akla Veda*, Çev.Ertuğrul Başer, İstanbul, 1995, 375.

¹⁶⁶ Nuttall, a.g.e.45.

¹⁶⁷ Feyerabend, a.g.e.376.

çabasını politik hedefleri propaganda etme gayreti ile aynı saymayacak mıyız? Modern değer teorisinde değerlerin insanı bağlayıcı bir güç ve yetkinliğe sahip bulunduğu, insanın keyfililiğinden arınmış, bir sıra düzeni içinde objektif bir olgu olduğu düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Bir an yükümlülüğün içeriğini toplumsal şartlar, kültür ve benzeri olayların belirlediğini varsaysak bile, bu durum, vicdan ve yükümlülük duygusunun kaynağını yine de açıklayamamaktadır. Çünkü bu duyguları zaman mekan bağlamında açıklama imkanı görünmüyor.¹⁶⁸

Her durum, onu oluşturmuş olaylar ve o durumda olan insan ya da grup bakımından, tarihselliğinde bir defalık, eşsiz bir durumdur. Özellikle etik ilişki için, bir durumu eylemde bulunmak üzere değerlendirirken, bu bir defalığın gözden kaçırılmaması çok önemlidir. Bir hadisenin belirli niteliği kazanmasının ancak ve ancak, aynı insan ya da grup etrafında olan biten diğer zamandaş olaylarla birlikte olabileceğidir. Olgusallığında belirlenmiş bir durumu açıklamak, bir insanla ya da grupla ilgilerinde nelerin nasıl düğümlendiğini açığa çıkarmak demektir. Bu, a)ondaki hangi etkileri hangi olan bitenlerin ortaya çıkardığını ve b)bu etkilerin onda nasıl düğümlendiğini bulmakla; yani bir insan ya da grubun o durumunu doğuran kendi dışındaki koşullar ile kendi koşulları ve bu koşullarda tutumu ya da tepkisi arasındaki ilgileri kurabilmekle olur.¹⁶⁹

İnsanların dünyası belirli bir tarihsel anda bir bütün olarak insanların içinde bulunduğu şartlar bütünüdür. İnsanların dünyaları ise, çeşitli insan gruplarının çeşitli tarihsel anlarda, kendi ürettikleri veya benimsedikleri ilkelerle kurup oluşturdukları, içinde yaşadıkları ve değiştirdikleri ilişkiler bütünü ya da düzenler demek olur. Tarihsel açıdan da bu içinde yaşadıkları gerçekliktir. Tüm bu ilişkileri, düzenleri kuracak ve çözümleyecek olan insan aklından başka bir şey değildir.

Mu'tezile ve Matürîdî Ekollerine göre din bildirmeden iyilik, kötülük akıl yoluyla bilinebilir. Akıl dinden bağımsız olarak iyi-kötüyü bilebilir.¹⁷⁰ Beyâdî (v.1097/1686) hüsün kubuh kavramını bir kaç yönden şöyle inceler:

1- Allah katında övmeye ve sevaba konu olan şeyler hüsün, yerilmeye ve ikâba konu olanlar ise kubuktur. Zira sevaplar Cennet ile, günahlar Cehennem ile karşılık bulurlar. Hüsün ve kubuh bu açıdan ele alındığında vahyin verdiği bilgiye dayanır. Yahudilerin Cehennemde ancak mahdut bir süre kalacaklarını dava etmelerini Cenab-ı Hak Kur'ân'da şöyle reddeder: "Ateş bize sâdece sayılı birkaç gün degecektir" derler; sor, "Allah katından bir söz mü aldınız?" (Eğer öyle ise Allah sözünden caymayacaktır.) "Yoksa Allah'a karşı bilmediğiniz bir şey mi söylüyorsunuz?"¹⁷¹ Âyet vahiyle bilinen bir konuda insan aklını çelmeye yeltenenler olabileceğine ve bu iddiaların nakle dayanıp, doğrulanmadıkça değer ifade etmeyeceğini anlatır.

2-Maksada uygun olan hüsün, olmayan kubuktur.

3-Tabiatı mülâyim olan hüsün, nefret uyandıran kubuktur.¹⁷² Bir olayı, eylemi veya bir durumu değeri bakımından beğenme, o olay eylem veya durumun bizzat kendisini beğenme değildir. Aksine bizde, iç dünyamızda hoşnutluk doğuran özelliği içinde beğen-

¹⁶⁸ Killioğlu, a.g.e. 95.

¹⁶⁹ Kuçuradi, a.g.e. 90.

¹⁷⁰ Beyâdî, Kemâleddin Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm*, İstanbul, 1368/1949, 76; Zühdi, a.g.e. 116.

¹⁷¹ Bakara, 2/80.

¹⁷² Beyâdî, a.g.e. 76.

miş ya da seçmiş olmaktadır. Seçtiğimiz şeyin doğası veya özü, kısacası tinsel dünyasıyla kurulan ilişkinin onaylanması demektir.¹⁷³

4- Kemal sıfatı olan hüsün, kusur ve noksanı olan kubuktur. Örneğin ilim hüsün, bilgisizlik kubuktur.¹⁷⁴

İşleyene göre de fiilin nitelik değiştirebileceğinden bahsedilir. İnsan öldürme kötü bir fiil olmasından dolayı işleyen zalim ve suçlu bulunur. İşleyen işlediği cinayetlerden dolayı suçlulara hakimlerin ölüm cezası vermesi ise kötü değildir. Zira hakimin verdiği kararla adalet gerçekleşir.¹⁷⁵ İnsanın doğasında kontrol altında tutulması gereken bir takım zaafı bulunur. İnsanlar arasında hak ve adalet tevzî eden bir sistem olmadığı takdirde insanın yaratılışında bulunan kötü temayülleri alır başını gider. Bu nedenle Gazzâlî (v.505/1111) kötü bir düzen hatta gayri adil bir düzen anarşiden daha iyidir der.¹⁷⁶

Kur'ân'ın işaret ettiği insan fiillerinin oluşumunda etki payı bulunan bir kısım kötü temayüllerden bazıları şunlardır: Zalimlik ve cahillik,¹⁷⁷ bencillik,¹⁷⁸ yalancılık,¹⁷⁹ tekebbür,¹⁸⁰ bağınaz inatçılık,¹⁸¹ nankörlük,¹⁸² cimrilik,¹⁸³ bozgunculuk,¹⁸⁴ çekememezlik,¹⁸⁵ savurganlık,¹⁸⁶ önyargılı olmak,¹⁸⁷ aç gözlülük ve tamahkarlık,¹⁸⁸ dünyaya aşırı düşkünlük,¹⁸⁹ bolluk ve konfor içindeyken Allah'a yönelmeyi akla uzak tutmak, sadece maddî ya da ruhî bunalım ve gerilimlere düşünce hemen Allah'ı hatırlayan istikrarsızlık¹⁹⁰ v.b. Kur'ân, insanın zayıf yönlerini tahlil ederek insana yardımda bulunur. Kur'an, ayrıca insana kötülükleri süsleyerek şirin göstermeye çalışan düşmanlarından da bahseder. Kötülüklerin teşvikçisi olduğu için, "insanın en büyük düşmanı şeytandır."¹⁹¹ İnsanın bir başka düşmanı da benliğindeki kötülüğe eğilimdir. Zira kötülükler çoğu zaman maddi zevkler barındırır. İyiliklerde de acı, ıstırap ve güçlükler bulunur. Kötülükler hep elem verici iyilikler ise daima haz verici olsaydı iyi-kötüyü tespit etmek ve işlemek kolaylaşırdı. Yayıgın ve çekici bir anlayışa göre bir şey insana haz veriyor ise iyi, acı veriyorsa kötüdür. Hazzı ölçü alan bu anlayış değerden çok, bir olay veya durumun neticesine bakarak değerlendirmeyi temellendirmek istemektedir. Hazzı daima olumlu etken olarak değerlendiremeyiz. Acı veren nice olay insanda hazzın doğuşuna neden olmaktadır.¹⁹² Ölüm arzu edilmeyen, haz verici olduğu düşünülmemeyen bir hadise olduğu halde bir müslüman için şehadet böyle görül-

¹⁷³ Killioğlu İsmail, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, İstanbul, 1998, 74.

¹⁷⁴ Fakih, Müfîd, *el-Akl fî Usûli'd-Dîn*, Beyrût, 1412/ 1992, 78.

¹⁷⁵ Zühdfî, a.g.e. 117.

¹⁷⁶ Vergin, Nur, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", Türkiye Günlüğü, sa. 29, İstanbul, 1994, 9.

¹⁷⁷ Taha, 20/123.

¹⁷⁸ Bakara, 2/89, 91, 101.

¹⁷⁹ Bakara, 2/10 ; En'âm, 6/11, 27-28, 39, 144 ; Nahl, 16/116.

¹⁸⁰ Sâd, 38/74 ; İsrâ, 17/34 ; Münâfikûn, 63/4.

¹⁸¹ Âl-i İmrân, 3/66 ; Hac, 22/8-9.

¹⁸² Ankebût, 29/65 ; İsrâ, 17/67 ; Yûnus, 10/22-23.

¹⁸³ Hümeze, 104/2-4.

¹⁸⁴ A'raf, 7/56.

¹⁸⁵ Felâk, 113/1-5.

¹⁸⁶ A'raf, 7/31.

¹⁸⁷ Nisâ, 4/94.

¹⁸⁸ Fussilet, 41/49; Me'aric, 70/19.

¹⁸⁹ Nâziât, 79/37-39.

¹⁹⁰ Zümer, 39/49; Lokman, 31/32; Yunus, 10/12; Bkz. Marinier, Pierre, *Dua*, Çev. Sadık Kılıç, İzmir, 1991, 18.

¹⁹¹ İsrâ, 17/53; Furkân, 25/29; Yûsuf, 12/5.

¹⁹² Killioğlu, a.g.e. 88.

mez. İnfak etmek maddi varlığın eksiltilmesi ile sonuçlandığı halde bir kayıp ya da üzüntü nedeni olarak değerlendirilmez. İyi haz ile özdeş olsa fedakarlık, insanın kendinden bir şeyler vererek erdemliliğe ulaşmasının önü kapanırdı. Diğer yandan dünyanın imtihan yeri olma esprisi de zayi olurdu.

Maddi evrenin koşulları insanın bu koşullara uyumlu olarak taşıdığı karakterler aklın da vahyin de dikkate aldığı realitelerdir. Dünyanın insana sunduğu şartlar muvacehesinde barınma, gıdalanma, mülk edinme, düşünme, üretme vb. faaliyetleri açısından fayda, zararı gözetmesi yadırganamaz. Ne var ki bunları Kur'ân'ın işaret ettiği akl-ı selimin keşfettiği aşırılıklara kaçmadan, haksızlığa düşmeden, ahlâk ilkelerinden sapmadan yapması gerekmektedir.

Allah vahiy ile insanın kötülüğe elverişli karakterini tasvir ederek ikazlarda bulunur. Bu ikazlar dikkate alınır ve Kur'ân'ın belirttiği zaman üstü aklî, ahlâkî ilkelerden (adalet, hakkaniyet, hüsnü niyet v.b.) sapılmaz ise akıl iyi-kötüyü belirlemede sağlam bir yol tutmuş olur. Mamafih bizim yapıp etmelerimiz hakkında nihai ve gerçekten nesnel değerlendirme yapma yetkisi Allah'a ait bulunmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre her iyi olan şey aklen iyi görülür, her kötü olan da kötü görülür. Fiillerde de durum aynıdır; iyi olan iyi, kötü olan ise kötü kabul edilir.¹⁹³ Mâtürîdî iyi ve kötünün belirlenmesinde (li nefsihî) kendi özünde iyi-kötü vasıflarını taşıyanlar ve yukarıda belirttiğimiz bir takım nedenler ve sonuçları itibarıyla (li gayrihî) bu vasıfları kazananlar arasında ayırım yapar. Birinciye adalet ve zulmü örnek gösterir, ikinciye ise fesâd işleyen asinin cezalandırılması veya hayvanların kurban edilmesini örnek verir.¹⁹⁴ İkinci türdeki durumlarda iyi-kötü Allah'ın emir ve yasakları ile ilgili bulunur. Böyle olmakla birlikte akıl fesâdı önlemek için tedbirler almanın gerekliliğini kabul eder de bu tedbirlerin neler olabileceği tartışmaya açık olur. Kurban kesmek, namaz kılmak gibi ibadetlerin de iyiliği akla açık görülüyor. Zira akıl iyilik yapana şükran ifade etmeyi iyi/olumlu bir görev sayar. Verdiği nimetler mukabilinde Allah'a nankörlük etmeyip şükretmek için, akla gelebilecek bir çok ihtimal içinde namaz, kurban kesme vd. ibadetlerin Kur'ân ve sünnet ile belirlenmesi makuldür.

Mâtürîdî ekolüne göre hüsün ve kubuh akılla idrak olunur; bir şey hüsün olduğu için emrolunur, kubuh olduğundan dolayı nehyolunur.¹⁹⁵ Mâtürîdî'ye göre Allah eşyanın cevherine fayda ve zarar yerleştirmek suretiyle faydalıyı emretmiş, zararlı olanı yasaklamıştır. Eşyanın cevherine lezzet ve elem yüklemiştir. Mâtürîdî fayda ve zararın, lezzet ve elemi sadece dünya bağlamında düşünülmemesi gerektiğine işaret eder. Mükafat ve cezanın iyiliği yapmaya teşvik (terğîb), kötülükten kaçındırmak (terhîb) için olduğunu belirtir.¹⁹⁶

Mu'tezile'ye göre insan akli, iyi-kötüyü ayırt edip tercih yapabilme gücüne sahip olmalıdır.¹⁹⁷ Mu'tezile ahlâk anlayışında "adalet" ilkesini esas alır. İnsanın sorumluluk taşımasının özünde insan iradesinin hiç bir baskıya maruz kalmadan gerçekleşmesi yatar. Bunun için de insan akli vahiy bildirmeden iyi ve kötüyü bilmelidir. Zira vahyin bildirdiklerinin kabulü, vahyin imkanının aklen kabul edilmesinden sonradır. Kâdî Abdülcebâr,

¹⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, 100

¹⁹⁴ Mâtürîdî, a.g.e. 200-201.

¹⁹⁵ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan, Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, 172.

¹⁹⁶ Mâtürîdî, a.g.e. 178.

¹⁹⁷ Zühdfî, a.g.e. 113.

Kur'ân'da geçen "Allah adalet ve ihsanı emreder"¹⁹⁸ ifadesinin adalet ve ihsanın emirden önce olduğuna, aynı âyetin "kötülüğü ve insanlara zulmetmeyi yasaklar" kısmı da kötülüğün ve zulmün nehiyden önce bulunduğunu ispat ettiğine delil getirir.¹⁹⁹ İbn Teymiye (v.728/1328) dinin sıhhatinin dinden önce bilinen bir takım makulâta dayandığı görüşünü reddeder. İbn Teymiye'ye göre sahih din sarîh akıl (saf akıl) ile çelişmez. Allah'ı bilmek fitrîdir. Mucize ile peygamberlerin doğruluğu zarurî bir ilim olarak ortaya çıkar.²⁰⁰

Mu'tezile'ye göre gerek akıl gerekse vahiy iyi ve kötüye bu nitelikleri vermez. Ne akıl ne de vahiy fiillere değer yüklemeyiz, onlarda bulunan iyi-kötü değerleri açığa çıkarır.²⁰¹ Akıl değerler hakkındaki bilgisinin kesin güvenilir bilgiler olması için bu değerlerin fiillerin değişmez nitelikleri olması gerekir. Fiillerin özüne iyi-kötü değerini veren Allah, onların hem akıl hem vahiy yoluyla bilinmelerini mümkün kılıyor. Ebu'l-Hüzeyl bilgi anlayışında, tevhidî bilmenin ve adaleti idrak etmenin sem'den önce olduğu kanaatindedir.²⁰² Bu öncelik nedeniyle vahiy ve getirdikleri aklen kabul görür. Allah'ın yine akla verdiği yetenek sayesinde ilâhî hitap gelmeden Allah'ı bulmakla insan mükellef tutulur. Mu'tezile aklı öncelemekte, akli dinin inşa edildiği temel olarak görmektedir.

Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh üç kısımda mütalââ edilebilir. 1-Bizzat iyi olanlar. Allah ancak bunları emreder. 2-Bizzat kötü olanlar. Allah'ın bunları emretmesi caiz değildir 3-İyi kötü arasında bulunanlar. Allah'ın bunları emretmesi de yasaklaması da mümkündür. Allah'ın bunlardan emrettikleri iyi yasakladıkları kötüdür. Mu'tezile'nin akli vahyin yerine ikame ettiği, vahyin rolünü ihmal ettiği görüşünün yanlışlığı bu madde ile ortaya çıkar. Mu'tezile, akılcılığı vahyin aydınlığından mahrum etmez. Mu'tezile, ahlâkî iyi ve kötünün akılla bilinebileceğini, fakat bunun vahyin emirlerinden farklı olmayacağını bildirmektedir. İyi ve kötü eşyanın tabiatında vardır, akıl bunu kavrar, vahiy de bunu teyit eder görüşündedir. Bunun yanında vahiy sevap ve günah motifleri ile ahlâkî değerleri destekler. Mu'tezile'ye göre vahiy üçüncü kategoriye göre iyi-kötüyü belirliyor. Bazı işleri ancak akıllı insanlar yapar ve yaptıklarından dolayı kınanmazlar bilakis övülürler. Bu tür fiiller bizzat iyi olanlardır. Bir de aklın yasakladığı, akli olanların yapmayacağı kötü işler vardır. Bunlar insanların kınamasına neden olan bizzat kötü fiillerdir. Buna göre doğruluk bizzat iyi, yalan bizzat çirkindir. Akıllı bir insan yalan ile doğru arasında muhayyer kalsa doğruyu tercih eder kınanma korkusuyla yalan söylemez.²⁰³

Mu'tezile'nin taksiminden şu neticeleri çıkarmak mümkündür:

1-Vahiy bildirmeden de insanlar bizzat iyi-kötü ile mükellef olurlar. İyileri yapmak kötülerden kaçınmak ile yükümlü tutulurlar. Mesela zulümlerinden dolayı ceza, adaletli davranışlarından dolayı mükafat görürler.

2-Hakkında hüküm bulunmayan konularda aklın hükmüne uymak gerekir. Akıl hüsün olarak belirlediğini vâcib, kubuh olanı da haram kılar. Yükümlü kılmada ve yasaklamada tek başına hüküm kor.²⁰⁴

¹⁹⁸ Nahl, 16/90.

¹⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire, 1962, 6/1, 12-13.

²⁰⁰ İbn Teymiye, *Muvafakatu Sahîhi'l-Menkûl li Sarîhi'l-Ma'kûl*, Beyrût, 1417/1997, 1/53; İbn Teymiye, *Nakzu'l-Mantık*, Mısır, 1951, 156.

²⁰¹ Arslan, a.g.e., 42.

²⁰² Gazzâlî, Ali Mustafa, *Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf*, Mekke, 1369/1949, 99.

²⁰³ Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkâh*, İstanbul, T.y. 70-71.

²⁰⁴ Abdülaziz, el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrar*, İstanbul, T.y. IV/1349-1350.

3-Allah'ın bizzat çirkin olanı emretmesi, bizzat kötü olanı yasaklaması mümkün değildir.

Mu'tezile hüsün ve kubuhun tespit ve tayininde akla büyük rol vermekle kalmayıp, aklın buna göre vereceği karara uymayı da gerekli görmekte, bu ölçüyü sevap ve günahın tahakkuku için yeterli kabul etmektedir.²⁰⁵

Matürîdî kelâmcılardan Nûreddîn es-Sâbûnî (v.580/1184), Aklın mes'uliyet getirici bir delil olduğunu şöyle izah eder: "Kulak işitilecek şeylere, göz görülecek nesnelere, zihin de akıl yoluyla idrak olunacak hususlara hâstır. Bununla birlikte ne kulak ne de göz akıldan müstağnî kalmaz. Çünkü kulak ve göz doğruyu da, yanlış da işitir. Doğru ve yanlış ancak akıl yoluyla birbirinden ayırt edilebilir. Peygamberler bilhassa akıl yürüterek tebliğde bulunmuşlardır. Hz. İbrahim babasına, dönemin hükümdarına ve toplumuna akîl delillerle hitap etmiştir.²⁰⁶ Akıl kendi sahasına giren hususları müstakil olarak idrak edebilir."²⁰⁷ Mamafih teklif, bilme ve idrak etmenin ötesinde bir durumdur. Eş'arî ve Mu'tezile arasında özgün bir yaklaşım geliştiren Matürîdî, ahlâkî sorumluluk ve yükümlülüğün temellendirilmesinde Eş'arî'ye, ahlâkî değerler anlayışında da Mu'tezile'ye daha yakın gözükmektedir. Matürîdîler sırf aklın hükmünden kaynaklanan teklifi kabul etmemekle daha isabetli görünüyor. Matürîdîlere göre sevap ve ceza nass ile ya da nass'a yüklemekle olur.²⁰⁸ Akıl iyikötüyü anlama aracı olup, teklif yetkisi yoktur.²⁰⁹ Akıl şâri'(dinde hüküm koyucu) değildir.²¹⁰ Matürîdîler bununla beraber Allah'a iman sorumluluğu açısından akli mükellef tutarken Mu'tezile ile birleşir. Hariciler de peygamber gönderilmedikçe farzların teklifini kabul etmezler. Bu görüşlerine İsrâ Sûresinden aşağıdaki âyeti delil getirirler.²¹¹

Taftazanî'ye göre fiilin hüsün-kubuh oluşu aklen bilirse aklın getirdiği teklifi yerine getirmeyenin azab görmesi gerekir. Dinin hükmü varit olmadan da akıla haramın bilinebileceği kabul edildiğinde haram işleyen Mu'tezile'ye göre tövbesiz ölmesi halinde ebedi azabı hak edecektir. Bu görüş "Biz, peygamber göndermedikçe kimseye azap edici değiliz"²¹² âyetine ters düşmektedir. Âyet azabın, ancak ilâhî mesajın ulaştığı kimseler için söz konusu olduğunu belirtmektedir.

Kelâm Ekollerinde bu âyetin anlaşılması tartışma konusu olmuştur.²¹³ Fahreddin Râzî genel Eş'ari çizgisinden ayrılarak Mu'tezile ve Matürîdîlere yaklaşmıştır. Râzî âyeti bizim daha önce işaret ettiğimiz aklın vahyi izahımıza benzer bir şekilde şöyle yorumlamaktadır: Âyet zahiri anlamına yüklendiğinde, Allah'ın insana gönderdiği ilk elçi akıldır. Bu elçi görevini ifa etmese hiçbir peygamberin elçiliği gayesine ulaşamazdı. O halde akıl, aslî elçidir; vahyin kabulü de akıl sayesinde olmaktadır. Bu suretle âyeti "Biz akıl elçisini göndermedikçe azap etmeyiz" şeklinde anlamak mümkündür. Âyetin bu umumî anlamı da şöyle tahsis edilebilir: Bu âyetle, "Vücûbiyeti yalnızca vahiy sayesinde bilinebilen ameller

²⁰⁵ Bardakoğlu, Ali, "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Matürîdî", E.Ü.İ.F.D. sa.4, Kayseri, 1987, 69.

²⁰⁶ Bkz.En'âm, 6/74; Şuarâ, 26/69-70; Enbiyâ, 21/52.

²⁰⁷ Sâbûnî, Nûreddîn, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, Thk.Bekir Topaloğlu, Dimaşk, 1979, 86-87.

²⁰⁸ Ebû Zehra, a.g.e. 72.

²⁰⁹ İbn Hümam, *Müsâyere*, Mısır, 1317, I/158

²¹⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, Kâhire, 1980, I/13.

²¹¹ Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Kahire, 1389/1969, 206.

²¹² İsrâ, 17 / 15.

²¹³ Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul, T.y. 24

hakkında, açıklama bulunmadan azaba muhatap olunmaz" manası murat olunur.²¹⁴ Râzî, Mu'tezile ile Eş'arilerin arasında orta yolu bulmuş görünüyor.

Vahiy dışarıda bırakarak aklın teklifini kabul etmek akli gereğinden fazla yüceltmek tehlikesini taşır. Din akılcı olmalı, ama akıl dini kabul edilemez. Aksi halde ilâhî vahyin inkarı bizzat din anlayışı ile mümkün hale gelir. Vahiy gerçeğinin kendisi aklın tek başına yeterli olmayacağına delili durumundadır. Mu'tezile ve Mâtürîdîler Eş'arilere nispeten akla iyi-kötüyü belirleme açısından daha fazla yetki tanımakla birlikte Berahime gibi vahiy devre dışı bırakmayı hiçbir zaman amaçlamadıklarını mevcut metinlere bakarak rahatlıkla söyleyebiliriz. Akıllı insanların vahyin bazı getirdiklerine düşünerek ulaşabilmeleri mümkün olup şaşılacak bir konu değildir. Aynı hakikatlara ulaşabilmek akletmenin doğal sonucu olarak görülmeli.

Aklın yükümlü kılma mercii olarak kabul olunması halinde Allah inancının sağladığı otoriteyi sağlayabilir mi? Ahlâkî değerler Yüce Otorite tarafından onaylanmadığı sürece, iyi-kötünün işlenmesi yolunda gerekçeler tüketilemeyecek, iyi nedenler isteminin sonu gelmeyecektir. İyi-kötüyü tespitte olumlu ya da olumsuz deliller boy ölçüşecek, ahlâkî bir karara varmak oldukça güçleşebilecektir. Ulaşılan delillerin subjektifliği, yetersizliği, lehte ya da aleyhteki argümanları bertaraf edememesi kararsızlık ve belirsizliğe yol açabilecek kayganlıkta görünüyor. Aklın yetkisi bir takım istismar alanları inşa etmeye elverişli bulunuyor. Paul Feyerabend'e "akla veda" dedirten de bu istismarlardır. Akılların birbirini tasdik ve teyit süreci takip ederek küllî bir akla ulaşmanın önünde büyük güçlükler bulunuyor. Böyle bir nihayete erişildiğinde ise aklın hangi otorite ile bu kararlarını pratiğe aktaracağı, konunun problematiği olmayı sürdürüyor. İnsanlar üzerinde Allah inancının sağladığı derecede bir yaptırım uygulatabilecek mi? İyi-kötünün tanınıp yapılmasında Allah inancının yeri başkasıyla doldurulamaz büyük önemi bulunuyor.

Eş'ariler Allah'ı Teâlâ'yı bilmenin de aklen değil dinin bildirmesi ile vâcib olduğunu savunurlar.²¹⁵ Mu'tezile ve Mâtürîdîler ise ilâhî hitaptan önce insanın Allah'a iman etmesini akıllı oluşunun gereği sayarlar. Mu'tezile Allah'a iman etmede akli mükellef tutmaktan başka, verdiği nimetlerden dolayı Allah'a şükretmeyi de aklın teklifine dahil eder. Pezdevî (v.493/1099) Ebû Hanife (v.150/767)'den "Alemdaki Allah'ın varlık âyetlerini gören kimseye hiç bir mazeret yoktur" ifadesini nakleder.²¹⁶ İbrahim (a.s.)'in vahiy almadan önce Allah'ın varlığını ispat için istidlalde bulunması aklın böyle bir yükümlülüğü bulunmasına açık delil teşkil eder.

Eş'arî Allah'ın mülkünde her türlü yetkiye sahip bulunduğunu, karşısında yetkisini aşacak, emredici, kınayıcı, bir takım kurallar koyan, sınırlamalar getiren bir varlık olmadığından dolayı O'ndan kaynaklanan hiçbir şeyin çirkin bulunamayacağı kanaatindedir. Bu nedenle Eş'arî "Allah'ın mü'minleri cehenneme atması ve kafirleri cennetine sokması kabih görülemez" hükmünü koyduktan sonra "Kafirlere azab edeceği, mü'minlere mükafat vereceğini haber vermesi hasebiyle Allah'ın verdiği haberde yalan söylemesi doğru bulunamaz" ifadesiyle de yukarıdaki genel hükmü kayıtlamaktadır.²¹⁷

²¹⁴ Râzî, Fahreddin, *Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut, 1410/1990, XX/184-185; Bkz.İzmirî, Mehmet, *Şerhu Mirâti'l- Usûl*, İstanbul, 1893, 267 vd.

²¹⁵ Gazzali, İhyâ, II/5; Bkz.Ebû Azbe, Hasan b. Muhsîn, er-Ravzatü'l-Behiyye fimâ Beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdiyye, Thk.Ali Ferîd, Beyrût, 1996, 93-100.

²¹⁶ Pezdevî, Ebû Yusr, *Usulu'd-Din*, Kahire, 1383/1963, 207.

²¹⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 71.

Mu'tezile, aklın pozisyonunu güçlendirmek için büyük çaba harcamış, bunun bir sonucu olarak da Allah'ın fiillerini illetlendirmeye çalışmıştır. İlâhî fiilleri salah-aslah anlayışlarına uygun olarak açıklarlar.²¹⁸ Allah açısından objektif değerler O'nun dilediği gibi yapma kudretini sınırlayıcı görünmektedir. Mu'tezile, Allah'ın kubuhu yapıp yapamayacağını müzakere etmiş, Nazzâm Allah'ın zulüm işlemek, çocuk edinmek, peygamberlik dava eden yalancının elinde mucize izhar etmek gibi kubuhu yapamayacağını söylemiştir.²¹⁹ Zira O'nun fiillerinin özünü adalet ve hüsün teşkil eder. Bu görüş Mu'tezile için mantıklıdır, fakat Allah'ın kudretini sınırlayıcı görünmektedir. Nazzâm'ın dışındakiler Allah'ın kubuha kudretli(işleyebileceğini) olduğunu ancak, asla işlemediğini kabul ederler.²²⁰ Nazzâm Allah hakkında kendi mezhebinin bir kısmının da karşı çıktığı aşırılığa kaçmaktadır. O Allah'ın kulları için en elverişli (aslah) olandan daha düşüğünü yapmaya kudretli olmakla vasıflanamayacağını söylemektedir.²²¹ Nazzâm'ın aşırı ifadelerinden biri şöyledir: "Allah kullarına onların iyilikleri dışında bir şey yapmaya gücü yetmez. Yine cennet halkının nimetlerini eksiltmeye gücü yetmez; çünkü onların nimetleri, onlar için iyiliktir ve iyilikten her hangi bir şeyi azaltmak, O'nun katında bir zulüm olacaktır. Cennet halkından birini cennetten çıkarmaya gücü yetmez; cehennemlik olmayan birini de cehenneme koyamaz."²²² Nazzâm Allah'ın irade ve kudretini sınırlamakta bir sakınca görmemektedir.

Mu'tezile iyi ve kötüyü Allah'ın iradesi, emri ve nehyi ile belirlenmeyen ve kendiliğinden var olan objektif değerler olarak kabul eder.²²³ Mu'tezile'nin iyi ve kötünün Allah'ın iradesinden bağımsız kendiliğinden var olan değerler olduğunu söylemesi²²⁴ problemleri görünüyor. Allah'ın fiillerin özüne koyduğunu ifade ettiğimiz adalet vasfı Allah'ın ezeli sıfatlarından biridir.²²⁵ Allah Kur'ân'da haksızlığı, adaletsizliği kendisi hakkında büsbütün olumsuz kılar. Değişmez tavrının hak ve adaletli davranmak olduğunu bildirir.²²⁶ Allah kötünün karşısında iyiden, yanlışın karşısında doğrudan, zararlının karşısında yararlıdan yanadır.²²⁷ Allah'ın bu tavrı değişmez.²²⁸ Allah'ın dışarıdan değil, bizzat kendi sıfatlarının gereği ahlâkî bir varlık ve en mükemmel iyi olduğunu kabul etmek daha doğru görünüyor. Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın Âdil ve Hakîm olduğunu belirterek hakkaniyet, adalet ile davranmanın ona vacip olduğunu kabul eder.²²⁹ Kâdî Abdulcebbar'ın bu gerekliliği başka bir etkene değil de sıfatullahı bağlaması bu hususu örtük olarak anlatır. Mu'tezile'nin bu konuda vücutiyetten bahsetmesi tartışmalarda kendilerine eksi puan kazandırmıştır.

Kur'ân, Allah'ın iyi olduğu bütün ifadelerin altını çizen bir gerçek durumundadır.²³⁰ "Allah istediğini yapar"²³¹ ifadesinin Allah'ın kayıtsızlığı anlamına alınmaması daha doğru

²¹⁸ Subhî, A. Mahmûd, *İlmu'l-Kelâm*, Beyrût, 1405/ 1985, II/46.

²¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986, II/139.

²²⁰ Haurani, F. George, *Two Theories of Value in Medieval Islam*, The Muslim World, sa.4 New York, 1968, 269.

²²¹ Ebû Rîde, Abdülhâdî, İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye, Kahire, 1989, 84.

²²² Bağdâdî, Abdülkahir, *Mezhepler Arasında Farklar*, Çev.Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991, 97.

²²³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Münyeye ve'l-Emel*, Thk. M. Ali, Yy. T.y. 150.

²²⁴ Arslan, a.g.tez.74.

²²⁵ bkz.Tirmizî, *Da'avât*, 83.

²²⁶ Bkz.Enbiyâ, 21/47; Yûnus, 10/54-55; Zümer, 39/69.

²²⁷ Bkz.Bakara, 2/153, 195; Maide, 5/13, 93; Tevbe, 9/4, 7, 36.

²²⁸ Özsoy, Ömer, *Sünnetullahı*, Ankara, 1994, 134.

²²⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usul'l-Hamse*, 301.

²³⁰ Aydın, a.g.e. 157.

²³¹ Hud, 11/107; Burûc, 85/16.

görünüyor.²³² Bu problem çok işlenmiş teolojik bir tartışma konusuyla bağlantılı bulunmaktadır: Tanrı'nın eylemleri Tanrı'nın eylemleri oldukları için mi iyidir? Yoksa yaptığı şeyler iyi olduğu için mi Tanrı iyidir?

Allah'ın hak, adalet ve iyilikten sapıp haksızlık, adaletsizlik ve kötülükte bulunacağını düşünmek asla doğru değildir. Zira Allah kendisini en mükemmel ahlâkî niteliklerle niteler. Bu hususta Mehmet S. Aydın "Vahiy yolu ile ortaya çıkan belirli ilâhî buyruklar ve yasaklar, kozmik anlamdaki iradenin bir bölümü olduğundan insanın varlık şartlarıyla ters düşmezler. Bundan dolayı da onlar gelişi güzel bir şekilde ortaya konmuş buyruklar değildir" demektedir.²³³

İslam dininin, hem otoriter hem de hümaniter nitelikleri olduğunu kabul etmek mümkündür. Eş'arilerin, hüsün-kubuh anlayışlarında teolojinin ağırlığı hissedilmektedir. Mu'tezile ise daha çok hümaniter anlayışa sahip görünüyor. Matürîdîler Mu'tezile'ye yakın olmakla beraber Allah'a vücubiyet yüklememeleri açısından bu iki eğilimin ortasında yer aldığı kabul edilebilir.

SONUÇ

Hüsün-kubuh konusunda Eş'ari'nin konuyu Allah'ın sıfatları ve iradesiyle ilişkilendirdiği, konuyu bir sıfatullah problemi olarak ele aldığı anlaşılıyor. İnsan iradesi konusunda Cebriyye Mezhebinin aşırı tutumuna karşı tez oluşturan Mu'tezile de, konuyu "adalet, va'd-vaîd" görüşleriyle uyumlu olarak izah etmiştir. İlâhî iradeyi her şeyin ölçütü kabul eden Eş'ari'nin bu değer anlayışına, modern ahlâk terminolojisinde ahlâkî kelâm adını vermemiz mümkündür. Değerler konusunda iyi ve kötü şeylerin veya daha özel olarak fiillerin özünde bulunduğunu savunan akılcı ve objektivist Mu'tezilî değer anlayışının karşısında teistik sübjektivizm veya ethical voluntarizm vardır.²³⁴ Eş'ariler Allah'ın irade ve kudretine vurgu yaparak ispat ve takdis anlayışı geliştirip sistemleştirirken, Mutezile adalet va'd, vaîd anlayışlarıyla uyumlu olarak, Allah'a kötülük izafe edilemeyeceği, dolayısıyla kötülüğü dilemediği ve yaratmadığı düşüncesi ile tenzih anlayışları gereği Allah'ın fiillerinde ahlâkîliğin altını çizmişlerdir. Allah, fiilin özünde var ettiği iyi ilkesini, kendisinin gereğince anlaşılması için de öngörür ve uyar. Mutezile Allah'ın ahlâkîliğini öne çıkarması, iyi-kötüyü belirlemede akla yetki ve sorumluluk yüklemesi açısından Eş'ariler'den daha isabetli görünüyor. Mu'tezile, İslâm Filozofları ve Mâtürîdî'ler benzer görüşlere sahiptirler. Râzî, Allah hakkında olmaması kaydıyla görünen alemde aklın getirdiği biçimde hüsün ve kubuhun tespit edilebileceğini söyleyerek²³⁵ Mu'tezile'ye yakınlaşmaya ve Eş'arîlerin anlaşılması güç izahından kurtularak ortayı bulmaya çalışır.²³⁶

Konu ile ilgili bir kısım problemlerin çözümü, akli verenin, vahyi gönderenin Allah olduğunu kabul etmekten geçiyor. Yaratıcının insanı kendi haline bırakması mümkün iken böyle davranmayıp, insan aklına iyi-kötüyü apaçık kılması ve varoluş gayesini ve insan davranışlarının temel aldığı ahlâk ilkelerini bildirmesi ilâhî lütuf olarak değerlendirilebilir.

²³² Güler, a.g.e. 121-123.

²³³ Aydın, Mehmet, Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, Ankara, 1981, 219.

²³⁴ Haurani, a.g.e. 269; Turhan, Kasım, Bir Ahlak Problemi olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, İstanbul, 1996.

²³⁵ Râzî, Meâlimu Usûli'd-Dîn, 66.

²³⁶ Hasan, Hanefî, İslami İlimlere Giriş, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, 1994, 117.

İnsan hayatı anlamlandırmaya çalışırken içindeki "kesinlik isteği"²³⁷ akli ile keşfettiği iyi kötünün sağlam bir yapıya kavuşmasını ve tam, hak ve adil karşılığı bulmasını arzu eder. Allah, el-mü'min²³⁸ sıfatıyla insanın güvenip dayanma ihtiyacı hissettiği sağlam sistemini vahiy aracılığı ile kurmuştur.²³⁹ M. S. Aydın, akıl ve vahyin birbirini bütünlmesini şöyle anlatır: "İslâmî rasyonellik içinde vahiy, sadece ontolojik değil, epistemolojik istikrar çerçevesini de oluşturuyor. Böyle bir çerçeve en azından iki ilkeyi güvence altına alıyor: Birincisi, rasyonellik, öncelikle aşkın olana açık olmak zorundadır. İkincisi, yorumlar ne kadar farklı olursa olsun, vahyin şüpheye mahal bırakmayacak açık beyanları, yani muhkemi vardır. Özellikle muhkem, din ve ahlak epistemolojisinde tehlike oluşturacak her türlü rölativizmi imkansız kılmaktadır. Bu, hem sağlam itikad, hem de sağlam amel için son derece önemlidir."²⁴⁰

Yaşayan toplumlara baktığımızda hemen hemen her toplumda aynı ahlâk yasalarının hüküm sürdüğü, aynı ahlâk ilkelerinin insanlar tarafından benimsendiği görülür. Hiç kimse iyiden tiksizmez ve ondan uzaklaşmayı düşünmez. Zira bunlar, insancılığın temelinde yerleşik bulunan "sabit" değerler (din)dir.²⁴¹ Hiç bir toplumda hırsızlık, yalancılık, sahtekarlık, haksızlık, adaletsizlik vb. kötülüklerin tasvip ve takdir gördüğüne şahit olunmaz. Ahlâk yasaları yönünden insanlık aynı ilkelerin önünde saf tutmuş gibidir.²⁴²

Tanrının varlığı kabul edildikten sonra vahyin imkanını kabul etmek pekâlâ mümkündür. Tanrı varsa O, hem varlığın hem de değerlerin kaynağıdır.²⁴³ Tanrı ahlâk ilişkisini çift yönlü kabul etmek daha tutarlı görünüyor. Tanrıdan ahlaka geliş olduğu gibi, ahlaktan da Tanrıya gidış bulunur. Varoluşumuzu tercih eden ilâhî iradeyi bize yabancı, bizi zorlayan bir yabancı kuvvet olarak görmemek gerekir.

Akl ve vahiy iyi-kötünün belirlenmesinde iç içe, beraber düşünmenin değeri şu örnekten açıkça anlaşılır: Kişi, kendisini hırsızlıktan alıkoyan şeyin, hırsızlığın kötü ve haksız bir davranış olduğuna dair akli bilgisi olduğunun farkındadır. Polisiye tedbirlerin ve toplumsal baskının caydırıcılığı aklen verilen hükmü güçlendirir. Allah'ın hoşnutsuzluğu ya da azap edeceği yolundaki tehdidi bu hükmü perçinleştirir.²⁴⁴ Sonucu bu faktörlerin birisi ile tefsir etmenin eksik kalacağı anlaşılmaktadır.

İndirgemeci bir anlayışla vahiy bir takım ahlak ilkelerinden ibaret sayıp, tüm yetkiyi akla yüklemek gibi bir niyetimiz yoktur. Vahiy gönderenin de, akli verenin de Allah olduğu, birine diğerini terk ederek yönelmenin veya ikisini ayırarak iyi-kötüyü anlamaya çalışmanın eksik kalacağını bilmek gereklidir. Dini, irrasyonel bir alan olarak değerlendirip inkara yönelik hatalı olduğu gibi, akıl ile vahiy birbirinden ayırarak, ayrı olması gerektiğini düşünerek ya da birbirine muhalif, müsabık sayarak hareket etmenin yanlış olduğu ortadadır.

²³⁷ Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, Çev. Aydın Antan, İstanbul 1996, 48.

²³⁸ Güven veren, vaadine güvenilen. Allah Kur'an'da, "Şu halde kendilerini her türlü korkudan, güvensizlikten emin kılan Kâbe'nin Rabbine kulluk etsinler." buyurur. Kureyş, 106/4. Allah Muhammed (as)'ı elçi olarak göndererek, İslâm dini ile onlara güven sunmuştur. Bkz. Hazin, Ali b. Muhammed, *Lübâbu't-Tevîl fi Meâni't-Tenzil*, Kitab Mecmû'a mine't-Tefâsîr, Beyrût, 1320/1901, 6/577.

²³⁹ Râzi, *el-Muhassal*, 515.

²⁴⁰ Aydın, Mehmet S. "İslâmî Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler", II. Uluslar arası İslâm Düşüncesi Konferansı, İstanbul, 1997, 112.

²⁴¹ Filiz, Şahin, *Ahlakın İnsanı ve Dini Temelleri*, Konya, 1998, 120.

²⁴² Gölcük, Şerafeddin, *Kur'an ve İnsan*, Konya 1996, 209.

²⁴³ Aydın, a.g.e.219.

²⁴⁴ Andre Cresson, *el-Ahlâk fi'l-Felsefeti'l-Hadise*, çev. M. Abdülhalim, Z. Ebûbekir, Kahire, 1368/1948, 63.